

Diese Publikation ist im Rahmen des Internationalen Kollegs für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie der Bauhaus-Universität Weimar entstanden und wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung gefördert.

SCHRIFTEN DES  
INTERNATIONALEN KOLLEGS  
FÜR KULTURTECHNIKFORSCHUNG UND MEDIENPHILOSOPHIE

Band 17

Eine Liste der bisher erschienenen Bände findet sich unter  
[www.ikkm-weimar.de/schriften](http://www.ikkm-weimar.de/schriften)

**IKM**

INTERNATIONALES KOLLEG  
FÜR KULTURTECHNIKFORSCHUNG UND MEDIENPHILOSOPHIE



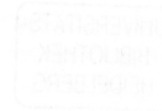
GEFÖNDERT VOM

Bundesministerium  
für Bildung  
und Forschung

Lorenz Engell, Frank Hartmann, Christiane Voss (Hg.)

# KÖRPER DES DENKENS

Neue Positionen der Medienphilosophie



Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Bauhaus-Universität Weimar.

Umschlagabbildung:  
Inside Body 2 (Seamless texture)  
© lucato – Fotolia.com



2013 A 6512

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2013 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5529-1

## INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	7
DIETER MERSCH Turing-Test oder das ‚Fleisch‘ der Maschine	9
FRANK HARTMANN Medien sind keine „Begriffe“	29
ASTRID DEUBER-MANKOWSKY Der geistige Automat. Das Technische und das Lebendige als Problem einer möglichen Medienphilosophie	49
EVA SCHÜRMAN Verkörperertes Denken, Medialität des Geistes. Skizze einer darstellungstheoretischen Medienanthropologie	69
PHILIPP STOELLGER Wer spricht? Zur Inkarnation des Denkens und Sprechens	83
MARIA MUHLE <i>History will repeat itself.</i> Für eine (Medien-)Philosophie des Reenactment	113
FRIEDRICH BALKE „Ob man ohne Körper denken kann“. Zum Verhältnis von Maschine und Organismus in der Medienphilosophie	135
LEANDER SCHOLZ Hegel und das leere Blatt Papier	155
GUNNAR SCHMIDT Im Denkraum der Medien/Kunst. Zu Tony Ourslers Installation <i>Blue Invasion</i>	173
MANFRED FASSLER Das Mediale Selbst. Eine phylogenetische Annäherung	189
ELISABETH VON SAMSONOW Flat-rate-Äther. Technologien der Quintessenz	213



ELENA ESPOSITO Zwischen Personalisierung und Cloud: Medialität im Web	231
MARIE-LUISE ANGERER <i>Affective Modulation</i> . Über kleine Bewegungen, politische Interventionen und affektive Zeitzonen	255
ANNA TUSCHLING Was uns vorausgeht. Zur Metaphorik und Technik der Lücke in der Bewusstseins- und Medienforschung	269
CHRISTIANE VOSS Affektive Medialität und ihre filmmediale Reflexion in <i>The Clock</i>	289
LORENZ ENGELL Zeitagenten und Agentenzeit. Uhrenhandeln in Christian Marclays <i>The Clock</i>	305
Autorinnen und Autoren	319
Bildnachweise	325

## EINLEITUNG

Dieser Sammelband geht aus einer zweisemestrigen Ringvorlesung zu aktuellen Positionen der deutschsprachigen Medienphilosophie hervor, die an der Bauhaus-Universität Weimar 2011 und 2012 durchgeführt wurde. Zentrale Themen der Beiträge sind Fragen nach der Materialität und materiellen Grundierung von Denkprozessen: Biologische Körper, technogene Formatierungen und andere Dinggefüge werden in ihren wissensbildenden Effekten und Wechselwirkungen untersucht. Dass materielle Körper, Dinge und Praktiken auch diesseits ihrer bloßen Träger- und Substratfunktion als Medien von Reflexions- und Sinngabungsleistungen adressierbar sind, ist ein Charakteristikum medienphilosophischer Einlassungen. Damit verschiebt sich der Fokus darauf, das eingefaltete, schweigende Wissen ästhetischer, sozialer, politischer und technischer Praktiken freizulegen und die diskursiven wie nichtdiskursiven Formen in ihrer Gegenabhängigkeit lesbar zu machen.

Dem Sammelband ist es ein Anliegen, sowohl zu den Grundlagen medienphilosophischer Perspektiven vorzustoßen als auch den aktuellen Verzweigungen der Medienphilosophie nachzugehen. Dieses noch junge Forschungsfeld ist mittlerweile über seine Anfangsphase hinausgelangt, in der strikte Abgrenzungsbemühungen gegen etablierte philosophische Disziplinen dominierten. Jetzt geht es vielmehr darum, konstruktive Anstöße für ein philosophisches Nachdenken über epistemologische, ontologische, politische und ästhetische Fragen dergestalt zu geben, dass es für den medien- und kulturwissenschaftlichen Theoriebildungsprozess sensibilisiert wird.

Gemeinsamer Nenner aller zur Medienphilosophie zu rechnenden Autorinnen und Autoren ist das Unbehagen an herkömmlichen schulphilosophischen Formen der Thematisierung anthropologischer Fragen, von Theorien des Lebens, des Politischen oder postsubjektivistischen Identitätstheorien. Zu oft erweisen sich Geschichte und Tradition geisteswissenschaftlicher Erforschung als scholastisch und anachronistisch in einer nach wie vor sprachfixierten und begriffsreflexiven Abstraktion, die von den materiellen, zeitgebundenen und (medien)technischen Bedingtheiten des sogenannten Denkens nichts weiß und *wissen will*.

Daraus erwächst nun also erneut das Interesse an einer medienwissenschaftlich informierten Weise des Philosophierens. Medientheorie hat seit ihren Anfängen ein verstärktes Augenmerk darauf gelegt, dass eine zeitgemäße philosophische Diskursivität sich nicht zuletzt als Systematik technischer Verfertigungen des Denkens sowie als Historiografie medialer Umbrüche neu situieren muss. Unumgänglich ist dies dann, wenn ein epistemologischer Anspruch vertreten wird, lebendiges Denken in seinen historischen Veränderun-

wie sie beispielsweise theoretischen Vorannahmen wissenschaftlicher Welt-erklärungen, aber auch praktischen Entscheidungen im Anwendungsbereich von Medizintechniken zugrunde liegen.

Medienanthropologie konzentriert sich auf die Auslegungs-, Aneignungs- und Bestimmungstätigkeiten, in denen immer Möglichkeiten der Verschiebung und Transformation liegen. Sie untersucht die Narrative, Imagos und Darstellungsformen, die uns dispositionell konditionieren und damit den Rahmen abstecken, innerhalb dessen überhaupt gedeutet und verstanden werden kann. Und sie begreift Menschen als vermittelt-vermittelnde Relationen aus Perspektiven und Rollen, narrativen Versatzstücken und bildhaften Darstellungen, welche vollzugsförmig in je verschiedener Weise neu konfiguriert werden und sich unter den Einflüssen von Kultur und Milieu bilden und wandeln. Medienanthropologie könnte der diskursive Ort der kritischen Analyse individueller und kollektiver medialer Dispositive sein. Ein naiver Anthropozentrismus, wie etwa Christoph Tholen<sup>49</sup> ihn zu Recht kritisiert, ist darin durchaus nicht eingeschlossen. Anthropologie ist hier keine allgemeine oder quasi zoologische Wesensbestimmung und Medientheorie keine Beschreibung von Technikgebrauch, sondern in der Verschränkung der Disziplinen liegt eine Rekontextualisierung der beiden Hauptuntersuchungsgegenstände. Menschen von Medialität her zu fassen, heißt Ausdruck und Auslegung, wie sie sich in Medien, Bildern, Erzählungen darbieten, als Existenzvollzüge ernst zu nehmen. Eine anthropologische Theorie des Darstellens ist zugleich eine des in Medien verkörperten Geistes und des sich in Praxis niederschlagenden Auslegens.

<sup>49</sup> „Der unbemerkte Fetischismus des anthropologischen Diskurses ist die Unterstellung, es gebe ein vom dinglichen (falschen) Schein des Technischen ablösbares und unersetzbares Eigenes des Menschen, in welchem die Technik sich letztlich aufzuheben habe.“ (Georg Christoph Tholen, *Die Zäsur der Medien. Kulturphilosophische Konturen*, Frankfurt am Main, 2002, S. 183.)

PHILIPP STOELLGER

## WER SPRICHT?

Zur Inkarnation des Denkens und Sprechens

### I. THEOLOGIE IST MEDIENWISSENSCHAFT

Warum spricht Theologie in diesem Kontext? Die kürzeste Antwort wäre, Theologie sei Medienwissenschaft, weil Religion das Ur- oder Protomedium aller Medien sei. So vertrat es Peter Weibel mit der These „Religion as a Medium – the Media of Religion“<sup>1</sup> anlässlich des Ausstellungsprojektes im ZKM in Karlsruhe. Religion operiere in und mit Medien, und sie habe oder gebrauche nicht nur Medien, sondern *sei* eines. Mehr noch, sie sei das Ur- oder Protomedium aller Medien: „Religion is the proto-medium, the first medium, the original medium of all media“.<sup>2</sup> Und zwar weil Religion präsent mache, was absent sei.<sup>3</sup> Nur – das Argument ist nicht allzu stark und sicher nicht religionsspezifisch. Das können Krieger auch mithilfe der Köpfe ihrer Feinde anstellen oder Angehörige mit den Knochen ihrer Ahnen, Jäger mit denen ihrer Beute, Verliebte mit der Locke des anderen und so weiter. Von Religion braucht da nicht die Rede zu sein. Das Absente präsent machen, sei es präsentieren, vergegenwärtigen oder repräsentieren, das ist etwas zu generell. „Ars oblivionalis? Forget it!“<sup>4</sup>, meinte Umberto Eco.<sup>5</sup> Denn Zeichen produzierten Präsenz durch Repräsentation. Und weil Vergessen Zeichengebrauch impliziere, könne es nicht Absenz produzieren. Ob das stimmt, ist eine andere Frage. Aber das semiotische Argument ist universaler als jeder Anspruch der Hermeneutik: Zeichen machen Absentes präsent qua Repräsentation. Wie könnte man das dann noch spezifisch der Religion zuschreiben?

<sup>1</sup> Vgl. Boris Groys und Peter Weibel (Hrsg.), *Medium Religion. Faith. Geopolitics. Art*, Köln, 2011, S. 30–43.

<sup>2</sup> Ebd., S. 41.

<sup>3</sup> Ebd.: „[...] because it seems to render present something that is absent“. Die vorsichtige Formulierung ‚seems‘ könnte Anlass geben, über Sein und Schein der Präsenzproduktion zu diskutieren, das unterlässt Weibel aber. Vgl. Philipp Stoellger, „Das heilige Bild als Artefakt. Die Latenz in der Produktion von Präsenz“, in: Christoph Dohmen und Christoph Wagner (Hrsg.), *Religion als Bild – Bild als Religion*, Regensburg, 2012, S. 179–215.

<sup>4</sup> Vgl. Umberto Eco, „An Ars oblivionalis? Forget it!“, in: *Publications of the Modern Language Association of America* 103 (1988), S. 254–261.

<sup>5</sup> Dass diese paradoxe Aufforderung vergeblich war, wäre eigens zu erörtern. Vgl. Philipp Stoellger, „Das Geheimnis der Erinnerung ist Vergessen“, in: *Hermeneutische Blätter* 1 (1998), S. 31–39.



Statt ‚präsent‘ machen, was ‚absent‘ ist, wäre für Religion spezifischer zu formulieren: Die Medienpraxis der Religion macht das Unverfügbare verfügbar (Gott, Heil, ewiges Leben), auch wenn diese Verfügbarkeit beschränkt wird. Sie darf nicht zur Manipulierbarkeit werden. Oder Religion macht den Unzugänglichen zugänglich (Gott, Himmel). Sie macht Unplausibles zugänglich (im Versprechen von Gemeinschaft und gelingendem Leben). Für Kritiker macht sie Inexistentes existent (Gott, Sünde, Heil). Oder medientheoretisch wohl anschlussfähiger: Sie macht Unwahrscheinliches wahrscheinlich. Diese Differenzen sind sicher auch nicht rein religionspezifisch, aber sie sind immerhin spezifischer als die von Absenz und Präsenz.

Weibel geht in seiner multimedialen Religionstheorie noch weiter: „Religion Is the Medium, the Media Are Religion“<sup>6</sup>, lautet seine Leitthese. Mit diesem Umkehrschluss würden allerdings alle Medien nicht nur zum funktionalen Äquivalent von Religion, sondern es hieße, dass *alle* Medien *Religion sind* und damit Medienwissenschaft wesentlich Theologie oder Religionsphilosophie wäre. Das könnte bei manchen Medienwissenschaftlern ebenso Zweifel wecken wie bei Theologen. Übertreibungen haben ihren Sinn und Zweck<sup>7</sup>, aber die Fallhöhe von Theomedialität und Medientheologie so zu steigern, ist vielleicht doch nicht nötig. Weibel nennt sein Konzept „theo-technology“<sup>8</sup>. Das ist zwar nicht neu, sondern gut ein Jahrzehnt zuvor von Gonsalv Mainberger bereits im Geist der Rhetorik formuliert und entfaltet worden.<sup>9</sup> Aber es ist auch als ungewusster Wiedergänger erhellend. Denn Religion neigt zur Unterbelichtung ihrer eigenen Technizität, die in der Regel als Latenz geschützt wird. Wer Religion für natürlich hält, wird sie gegen Technik abgrenzen; wer sie für rein spirituell hält, erst recht; und wer auf ‚Authentizität‘, ‚Eigentlichkeit‘ oder ‚Unmittelbarkeit‘ setzt, ebenso. Diese Verkennung, Verdrängung, Verleugnung oder Exklusion ist nur als Reaktion auf die unhintergehbare Medialität von Religion verständlich. Gerade weil ‚Gott‘ nur in Medien zugänglich sein kann, regt sich das Begehren nach Unmittelbarkeit. Oder weil Glaube nicht immediat ist, sehnt er sich nach Vollendung in der *visio beatifica*. Und da auch das Selbstverhältnis stets ein Verhältnis und damit medial ist, mag man auf ein ‚unmittelbares Selbstbewusstsein‘ oder infallible Selbstvertrautheit rekurrieren – und damit einen frommen Wunsch äußern.

Nun klingt Theotechnik einigermaßen kontraintuitiv, zumindest für Religionskontexte. Es klingt ikonoklastisch, wenn nicht theoklastisch, weil es den Verdacht weckt, Gott sei ein Technikprodukt, ein ‚Deus ex Machina‘ oder mehr noch ‚Deus sive Machina‘. Daher hat die Metapher einen religionskritischen Klang, als wäre Religion nur ein Medieneffekt – und mehr nicht. Ob dieses ‚nur‘ in seinem abwertenden Ton trifft, dürfte für Medienwissen-

<sup>6</sup> Groys und Weibel (Hrsg.), *Medium Religion. Faith. Geopolitics. Art*, a.a.O., S. 41.

<sup>7</sup> Vgl. Alexander García Düttmann, *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt am Main, 2004.

<sup>8</sup> Groys und Weibel (Hrsg.), *Medium Religion. Faith. Geopolitics. Art*, a.a.O., S. 41.

<sup>9</sup> Vgl. Gonsalv Mainberger, „Theologie – Theoxenie – Rhetorik“, in: *Hermeneutische Blätter* 2 (1997), S. 6–10.

schaftler fraglich sein. Für Philosophen wie Theologen aber wird der antirealistische Beiklang zum Problem. Wer insinuiert, es gebe nur Medien oder Medialität (wie Metaphern und Metaphorizität) und ‚nichts dahinter‘, könnte Schwierigkeiten bekommen mit der Frage nach dem *Anderen* der Medialität. Das muss nicht Immediatheit sein, sondern möglicherweise der Riss, die Passivität, der Tod oder was auch immer.

Statt von Theotechnik ist es daher vermutlich anschlussfähiger und zugänglicher, von *Theomedialität* zu sprechen. Unproblematisch ist dabei, dass *Gott* nur in, mit und unter Medien gegeben oder zugänglich ist. Die imaginäre Figur eines immediaten Zugangs bleibt dabei denkbar und vorstellbar, auch wenn dieses Begehren vor allem als Ausdruck der Unhintergebarkeit von Medialität verständlich ist. Problematischer wäre es, wenn insinuiert würde, Medialität sei alles und Gott selber nur ein Medieneffekt. Damit würde eine negative These vertreten, die man ‚panmedial‘ oder Panmedialität nennen könnte. Nicht Gott wäre ‚gegeben‘ oder zugänglich in, mit und unter Medien, sondern es gäbe nur Medialität und nichts außer ihr. Die Frage nach dem ‚Anderen‘ von Medialität würde damit negativ vorentschieden. Und das wäre zunächst eigens zu begründen, ehe man es unterstellen könnte. Interessanter ist die Frage, ob Gott ‚selber‘ als Medium verständlich werden kann: nicht Religion als das Meta-, Ur- oder Protomedium, sondern Gott als ebendieses. Sofern er als Integral von Wirklichkeit (*omnitudo realitatis*), Möglichkeit (*omnitudo possibilitatis*) und Figur des Begehrens gilt (die die symbolische und imaginäre Ordnung reguliert), wird alles Wirkliche, Mögliche und Unmögliches in und durch ihn reflektiert. So verstanden kann Gott als Medium begriffen werden – ohne damit übliche Reduktionismen zu unterstellen.

Analoges ist explikabel als *Anthropomedialität*: Der Mensch ist stets in, mit und unter Medien gegeben, zugänglich und kommunikationsfähig. Er ist gleichwohl nicht *nur* Medium (um ontologische Panmedialität zu vermeiden), aber er ist stets selber Medium. Dabei ist die theologische Differenz von Gott und Mensch einerseits eine Limitierung des Menschen (nicht Gott zu sein), andererseits eine Entgrenzung oder zumindest Grenzverschiebung. Es verschiebt sich durch diese Differenz das Verhältnis von Wirklichkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit: Deren Grenzen und Konstellationen sind andere, sofern die Figur Gottes im Spiel ist. So wird beispielsweise eine andere Welt (Reich Gottes) beziehungsweise eine bestimmte Veränderung der Welt für möglich, wenn nicht gar wirklich gehalten, sodass andere Handlungsoptionen gesehen werden. Die Verschiebung dieser Grenzen ist strukturell nichts allzu Ungewöhnliches. So wird in einem literarischen Text oder in einem Film die modale Konstellation von Wirklichkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit anders ausgehandelt als in der jeweiligen Lebenswelt; oder in einem Krimi ist die Konstellation eine andere als in Science-Fiction etc.

Dass Theologie Medienwissenschaft ist (war, sein sollte und wird), historisch wie systematisch betrachtet, als Theorie des Mediums namens Religion, wird mit den Vorschlägen von Theo- und Anthropomedialität zumindest im

Ansatz wohl nachvollziehbar. In verwandter Weise meint Jochen Hörisch 1999: „Theologie die Medientheorie avant les médias? Nicht von ungefähr handeln beide, Medientheorie wie Theologie, vom Ende bzw. vom Jenseits der Vorstellungskraft) und von der Vorstellung des Endes.“<sup>10</sup> Nicht nur die Präsentation des Absenten, sondern das Problem des ‚Jenseits‘ und ‚Endes‘, der Transzendenz und der letzten Dinge (in Eschatologie oder Apokalyptik) wäre die Pointe. Das ist limitierter, aber auch präziser gefasst als bei Weibel. Etwas gängiger hieße das: Da Religion mit allen ihr zur Verfügung stehenden Medien von imaginären Größen handelt, ist Theologie die Wissenschaft von diesen Medienpraktiken. Theologie ist Medienwissenschaft, denn Religion ist durch und durch medial.

Religion ist was auch immer, jedenfalls eine Lebensform in allen möglichen Medien und bekanntlich auch manchen *unmöglichen*. Auch ‚Pastoral-macht‘, Disziplinarmacht und Kontrollmacht sind mediale Mächte oder machtvolle Medien: in Buße wie Gewissenserforschung, vom Unterricht bis zu Sakramenten, in alltäglichen Begehungen wie Gebet, Grußformen und Gesten bis in die Arten und Weisen zu sehen, zu reden, zu fühlen und zu bewerten. Religion als Kommunikation ist nur in, mit und unter medialen Prozessen dieser Kommunikation wirklich und wirksam, schlicht weil sie genau in denen besteht (ob sie darin aufgeht, wäre eine andere Frage). Insofern ist die Theologie als Reflexion bestimmter Religionsformen Medientheorie.

Vice versa kann man vermuten: Medien sind religiös valent, und die Medienwissenschaft ist wenn nicht Theologie, so doch ihr verwandt. Daher kehren trotz aller Verwindungen theologische Probleme auch im Horizont der Medienwissenschaft wieder: „Mit neuen Medientechnologien ist man weder die Psychologie noch die Theologie los“<sup>11</sup>; das heißt zum Beispiel: „Die alten theologischen Streitereien um die Zulässigkeit von (sei es Ab-, sei es Eben-)Bildern werden durch medientechnologische Fortschritte nicht erledigt“.<sup>12</sup>

In der Theologie spricht man im engeren Sinne von *media salutis*: Wort, Schrift, Sakrament, aber auch das Bild sind ‚Medien des Heils‘. So gibt es Offenbarungsmedien wie etwa den brennenden Dornbusch. Christlich genauer gilt Christus als das ‚Leitmedium‘. In seinem Fall ist das Medium die Botschaft. Aber wichtiger noch, die Materialität dieses Mediums ‚matters‘: Denn er ist ein Mensch als Präsenzmedium Gottes. Und zwar nicht als äußerliches

<sup>10</sup> Jochen Hörisch, *Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien*, Frankfurt am Main, 1999, S. 190.

<sup>11</sup> Jochen Hörisch, *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt am Main, 2001, S. 237.

<sup>12</sup> Ebd., S. 238. Zuvor heißt es: „Kein katholischer Orden hat Luthers sola scriptura erfolgreicher subvertiert als jene Jesuiten, die mit Loyola das multisensorische Halluzinieren, mit Kircher die Laterna magica und mit Pozzo das linearperspektivische Himmelsellipsoid propagierten.“ (Friedrich Kittler, „Eine Mathematik der Endlichkeit“, in: *Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, Paderborn, 1999, S. 106 f.)

‚Mittel zum Zweck‘, sondern so, dass Gott dieses Medium ist. Gott ist nicht der Dornbusch, er ist nicht der Prophet. Aber im Fall Christi wird der Medialisierte als identisch mit dem Medienereignis begriffen. Das ist die Grundfigur für die *Inkarnation* des Denkens und Sprechens. Jochen Hörisch hoffte darauf: „[D]ass sich eine Theologie formieren wird, die an die großartige Medientheorie des Johannesprologs anknüpfen wird, halte ich für wahrscheinlich“.<sup>13</sup>

Zu spät, könnte man sagen. Schließlich hat die Theologie dergleichen schon seit knapp 2000 Jahren betrieben. „Im Anfang war das Wort, und das Wort ward Fleisch.“ Im Anfang war das Medium, und das Medium ward Fleisch, ist inkarniert, sinnlicher Sinn bis zur Umkehrung der Körper ist Medium. Die kritische Frage ist im Gefolge dessen – reflektiert auf dem Umweg Gottes –, ob Körper und Medium eigentlich ‚dasselbe‘ besagen oder wie zwischen beiden noch ein Unterschied gemacht wird. Was meint hier ‚Körper‘, und warum sollte er von Belang sein? Sind Medien als Körperextensionen zu begreifen? Sind die Körper Medienextensionen, oder sind beide längst eins und der Unterschied obsolet geworden?

## II. KÖRPER DES DENKENS

Die Frage nach dem ‚Körper des Denkens‘ lässt in medienwissenschaftlichen Kontexten an Technik und Apparate denken oder an Programme und Algorithmen. ‚Wer‘ denkt, wenn man am Computer arbeitet? Es ist zwar metaphorische Rede, von Apparaten zu sagen, sie ‚denken‘, aber darum ist es weder gleich falsch noch uneigentliche Rede. Genauer allerdings wäre zu sagen, die Programme denken mit, manchmal nach und oft auch voraus. Wer oder was da denkt, ist allerdings nicht ganz einfach zu sagen. Die Frage insinuiert Agenten und provoziert eine mythische Animation von Objekten oder Prozessen, als wären sie lebendige Figuren der Interaktion. So plausibel das ist (vom Handy als Übergangsobjekt oder Notebook als Zweithirn), es führte doch leicht in die Irre, wenn die Handlungslogik personaler Interaktion nicht eingeklammert würde. Den Programmen sind Routinen eingeschrieben, Algorithmen, die nicht ‚eigentlich‘ denken, aber doch einigermaßen erfolgreich so tun, als ob (solange sie nicht abstürzen oder ‚sich aufhängen‘).

Die erfolgreiche Simulation des Denkens gilt kaum für Korrekturhilfen wie die von Word, aber doch für Suchvorschläge wie die von Google. Als (ver-

<sup>13</sup> Jochen Hörisch, „Medien machen Leute. Gespräch mit dem Literaturwissenschaftler Jochen Hörisch“, in: *Evangelische Kommentare* 3 (2000), S. 18–21, hier: S. 21. Die Theologie des Johannes nennt Hörisch allerdings auch „outriert kommunikations- und medienfetischistisch“ (Hörisch, *Der Sinn und die Sinne*, a.a.O., S. 312).



meintlicher) Spiegel aller bisherigen Suchanfragen wird vorgeschlagen, was die meisten bisher gesucht haben. Wer denkt? Das Programm zeigt, was sich andere gedacht haben mögen, als sie auf der Suche nach Gedanken waren. Sind es also ‚nur die Anderen‘, deren tastendes Denken hier seine Spuren hinterlassen hat, die dem aktuellen Sucher repräsentiert werden? Das Reinheitsgebot der Rede ‚Nur menschliche Subjekte denken eigentlich‘ ist etwas zu rein. Denn die Phänomenologien wie die Husserls, Merleau-Pontys oder Nancys und Waldenfels' zeigen nur zu deutlich, wie der Körper mitdenkt: Es ist das *leibliche Selbst*, das denkt, wenn es denn denkt. Der Körper ist kein äußerliches Hilfsmittel, sondern Medium des Denkens und darum nicht ‚bloßer Körper‘, sondern Leib – ebenso wie das Denken nicht körperlos ist, sondern leiblich verfasst. Warum sollten dann die algorithmische Repräsentanz und die entsprechende Hardware nicht *auch* zu den Körpern des Denkens zählen? Wenn sich Denken ebenso wenig auf einen Punkt verdichtet lokalisieren lässt wie Gefühle, wenn beide ihren Sitz nicht einfach im Gehirn oder den Zellen und ihren Proteinen haben, sondern im lebendigen Leib, dann werden die Grenzen durchlässig. Hirn, Leib, Intersubjektivität, Gemeinschaft oder Gesellschaft bis zu deren Medien werden denkverdächtig, zumindest verdächtig *mitzudenken*, wenn und falls einer denkt.

Im Grenzwert führt das allerdings in die abgründige Frage, wie zwischen Denken und der *Simulation* von Denken unterschieden werden kann. Bei Politikern vor einer Kamera würde keiner danach fragen. Denken und denken lassen wäre da die Differenz, weil Denken delegierbar ist an Experten oder Mitarbeiter. Aber wenn man es mit Apparaten zu tun hat? Turing-Tests mögen einen zwar zunächst beruhigen, aber der nachdenklich blickende Student in der Vorlesung – denkt er oder nicht? Die Frage wird schnell absurd, denn Denken ist vermutlich unsichtbar und wird bestenfalls nachvollziehbar für den, der *selber* denkt, etwa wenn er liest oder schreibt.

Die erfolgreichen Simulationen des Denkens durch Algorithmen hingegen können manches erheblich verlässlicher als humane Subjekte: Das Gedächtnis ist phänomenal, die Irrtumsunanfälligkeit (im Rahmen der programmierten Vorgaben) bestechend, die Präzision der Folgerung (nach Maßgabe der Routinen) unschlagbar, bis in die Fähigkeiten zum Spiel, etwa zum Schachspiel. Nur sind Programme darin wie Texte: Sie sind nur so klug wie die, die sie geschrieben haben, und wie die, die sie nutzen. Apples sprachgesteuerter Assistent Siri macht diese Komplikationen ja nur zu deutlich. Wer spricht da? Dass die Antworten so lustig wie gelegentlich hilfreich sind, lässt niemanden vergessen, dass da ein Algorithmus antwortet. Wem der Therapeut fehlt oder der Beichtvater oder ein guter Freund in Krisenlagen, wird der sich an Siri wenden mit seinen Beziehungsproblemen? So klar jeder Mediennutzer die Simulation *als* Simulation erkennt und entsprechend agiert, bleibt die Frage nach dem ‚Körper‘ des Denkens, genauer die Frage ‚*Wer* spricht?‘.

Dass stets die Medienkörper mitsprechen und -klingen, ist nicht allzu neu. Denn so operiert auch der traditionelle Körper des Denkens: die Sprache. Das

klingt griechisch noch vertrauter: der Logos in seiner Polysemie von Wort und Vernunft. Dass ‚die Sprache spricht‘, denkt und mitschreibt, ist ein so verbreiteter Topos, dass man ihn nicht mit Schwarzwälder Raunen übertreiben muss. Wer nach Worten sucht, wird meist die finden und wählen, die die Sprache ihm ermöglicht und zuspiziert, nicht als Spiegel, aber doch als Erinnerungsraum der Sprache der anderen oder als Integral des bisher Gesprochenen und Möglichen. Auf den Begriff gebracht wurde die Sprache als Körper des Denkens von Franz Rosenzweig unter dem Programmtitel ‚Das neue Denken‘: Das Denken sei nicht nur äußerlich in Sprache gefasst (und eigentlich davon unterscheidbar), sondern es sei, wenn es ist, Sprachdenken. In Weimar wird man dabei naheliegenderweise an Herder denken, andernorts vielleicht an Heidegger und die Folgen.

Nur – *wer* denkt eigentlich, wenn das Denken ‚Sprachdenken‘ ist? Denkt der, der spricht, oder denken andere mit, die im Medium der Sprache mitsprechen, oder sind es eigentlich die anderen, die gedacht und gesprochen haben und denen folgend man selber denkt und spricht? Wenn wirklich die Sprache der Körper des Denkens ist, macht sich hier eine Schwelle, ein Übergang bemerkbar: Der Sprecher mag sich für souverän halten in seiner Sprachbeherrschung, aber es meldet sich der Verdacht, ob nicht untergründig eigentlich die Sprache herrscht oder wenigstens trägt und bestimmt, was sagbar und denkbar ist (und was nicht).

Genauso kann man fragen: Wer spricht, wenn Lesen heißt, ‚zu sich selbst sprechen in fremdem Namen‘<sup>14</sup>, wie Klaus Weimar formulierte? Dass Lesen ein Selbstgespräch sei, ein stilles Murmeln mit sich und einem Text vor Augen, wird leicht einleuchten. Dass dort der Leser zu sich ‚in fremdem Namen‘ spricht, schon weniger. Und diese Wendung provoziert die Frage, wer denn da spricht? Der Autor kaum, der ist absent oder ‚tot‘; der Text auch nicht, denn Texte ‚sprechen‘ nicht; daher muss es der Leser sein, der einem abwesenden Autor die eigene Stimme leiht. Der Leser spricht und doch nicht er?<sup>15</sup> Und mit der Stimme leiht er dem Autor (oder dem Text?) den eigenen Körper. Der Körper *wessen* Denkens also ist dann sprechend tätig im Lesen?<sup>16</sup> Die Paradoxierungen im Verhältnis zu Texten exemplifizieren, wie es auch im Verhältnis zu Bildern oder sonstigen Artefakten steht: Der Artifex ist eine empirisch abwesende Figur, die in Rezeption und Theorie fingiert wird (als reflexiver Stellvertreter des Abwesenden). Die Konstellation kompliziert sich so, dass es zum Problem wird, genau zu sagen, ‚wer spricht‘ oder ‚wer denkt‘.

Und komplizierter wird es noch, wenn nicht nur an- oder abwesende Personen interagieren, sondern die Sprache mitspricht. Mit ihr manifestiert sich die

<sup>14</sup> Klaus Weimar, ‚Lesen. Zu sich selbst sprechen in fremdem Namen‘, in: Thomas Bearth u. a. (Hrsg.), *Dialog*, Zürich, 1994, S. 111–123; auch in: Heinrich Bosse und Ursula Renner (Hrsg.), *Literaturwissenschaft. Einführung in ein Sprachspiel*, Freiburg i. Br., 1999, S. 49–62.

<sup>15</sup> Analoges gilt auch, wenn Denken nicht nur Sprach-, sondern auch Bilddenken ist.

<sup>16</sup> Dabei sei nur notiert, dass Lesen nicht gleich Denken heißt. Man kann Hegel lesen, ohne etwas zu verstehen, und wohl auch, ohne sich dabei etwas zu denken.

tragende Bedeutung der Medialität des Denkens und Sprechens. Auch die Sprache ist ein (hochkomplexer) Körper des Denkens. Und sie wirft die Rückfrage (an die Herausgeber) auf, warum nur Körper des *Denkens*? Das ist so erweiterungsfähig wie ergänzungsbedürftig um die Fragen nach dem Körper des Fühlens wie dem Körper des Wollens und Begehrens. Wenn es um mediale Anthropologie ginge, würde zu schnell der etablierte Primat des Logos fortgeschrieben, wenn es allein um den ‚Körper des *Denkens*‘ ginge, nicht auch um Ethos und Pathos<sup>17</sup>: um Wollen, Begehren und Fühlen. Daher fragte Christiane Voss im Exposé dieser Vorlesungsreihe: „Wie verändern sich unser Bewusstsein, unser ästhetisches Erleben und unser Denken unter dem Einfluss technischer Medien?“ Einwenden würde ich nur, dass ‚Pathos und Pathé‘ nicht im ‚ästhetischen Erleben‘ ihr exklusives Reservat finden, sondern sich quer durch alles Tun und Lassen und Leiden ziehen. Der Körper des Denkens, Fühlens und Wollens ist der Horizont der Fragen ‚Wer spricht?‘, ‚Wer denkt?‘.

### III. KÖRPERMEDIUM – MEDIENKÖRPER

Was in dieser Frage ‚Körper‘ heißen mag, ist allerdings mehrdeutig<sup>18</sup>:

1. Geht es um den *menschlichen* Körper als Sitz von Denken, Wollen und Fühlen? Das ist die klassisch anthropologische Auffassung. Dieser ‚unser‘ Körper (den wir haben und der wir sind, also Körper und Leib) kann als Medium reflektiert werden: inwiefern also der menschliche Körper Medium von Denken, Wollen und Fühlen ist. Die Körperreflexionen in Psychoanalyse, Hermeneutik und Phänomenologie (vgl. Merleau-Ponty, Waldenfels) bieten Ansätze dafür, die dann medientheoretisch weitergeführt werden können. Das wäre die medientheoretische Fortschreibung der anthropologischen Tradition.

2. Dieser ‚menschliche Körper‘ und Leib ist nicht zu isolieren, sondern sozial verfasst. Insofern sind Gruppen, Milieus, ‚communities‘ etc. die Sozialgestalt: der soziale Körper. Daher wäre das ‚Mitsein‘ (Nancy) oder das Miteinander, also das ‚con‘ oder ‚cum‘ als unerlässlich zu betrachten, synchron und auch diachron. Damit wird Anthropologie sozial und historisch geweitet, etwa in der historischen Anthropologie (und deren Interferenzen mit einer medialen Anthropologie).

<sup>17</sup> Vgl. Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Tübingen, 2010.

<sup>18</sup> Leib, in dem wir leben, begehren und lieben, Körper, den wir haben und der wir sind, *Masse*, die wir werden, bis zur bloßen Materie (tot, postum). Vgl. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Berlin, 2003.

3. Meint Körper des Denkens, Wollens und Fühlens auch *andere* Körper, die als Träger und Medien dieser Vollzüge zu reflektieren sind, etwa Bildkörper, Datenkörper (beispielsweise Computer, Web), Wissenskörper (wie etwa Universitäten, Bibliotheken) im Sinne von Medienkörper? Erst in dieser Verschiebung der Bedeutung von ‚Körper‘ zeigt die medientheoretische Perspektive ihre Eigenart: nicht primär oder gar exklusiv den menschlichen Körper als *Körpermedium* zu reflektieren, sondern *Medienkörper* und damit die Materialität und Körperlichkeit von Medienprozessen. Dann ist der Anschluss an die Anthropologie nicht zwingend, aber auf verschiedene Weise möglich: etwa indem der Mensch als Körper unter Körpern thematisch wird, sein Körpermedium als ein besonderer Medienkörper, in Ergänzung (*enhancement?*) oder Konflikt aller Medienkörper, in und mit denen wir leben. In diesem Sinne ist ‚Körper‘ ein Grundwort für ‚Dinge‘ (mit oder ohne Gewicht), Physis (nicht Metaphysik), Technik (ohne Gegensatz zur Natur) und Kommunikation. Zur *Grundmetapher* wird der Ausdruck, wenn er im anthropologischen Kontext auf nicht beseelte Körper übertragen wird. Dass er das wird, ist gängig wie im Ausdruck Medienkörper, aber es ist nicht zwingend. Es erhellt allerdings, dass der Leibkörper des Menschen *ein* Medium unter und zwischen anderen Medien ist, die *auch* Körper haben und sind. Erst im Grenzwert wird es prekär, wenn man nach *körperlosen* Medien fragt, ‚reinen Daten‘ oder gar ‚strings‘. Diese Gespenster grenzen ans Mythische oder Metaphysische und insinuierten, es *gebe* solche körperlosen Größen. Über deren Körperlosigkeit zu streiten ist allerdings müßig. Schon semiotisch ist klar, dass es keinerlei Zeichen ohne Materialität geben kann, wie minimal die auch immer sein mag. Daher sollte man der Metapher ihr Recht lassen und von Medienkörpern sprechen, sodass das Körpermedium des Menschen als eines zwischen anderen erscheint. Eine neue ‚anthropologische Kränkung‘ muss man darin nicht finden, wenn man es nicht unbedingt will.

4. Wenn ‚Körper‘ so übertragen werden auf Medienkörper, wird nur fraglich, was dann Anthropologie heißt im Horizont der Medienwissenschaften. Also was oder wer ist der Mensch der medialen Anthropologie? Werden Maschinen oder Zeichenprozesse dadurch als Lebewesen ansprechbar? Und umgekehrt gefragt: Was können die Medienwissenschaften beitragen zur Frage ‚Was ist der Mensch?‘? Letzteres fällt vermeintlich leicht: Die Frage erscheint obsolet. Warum sollte man so generalisierend und metaphysisch nach dem ‚Was‘ oder ‚Wesen‘ fragen, wenn doch der Mensch das ist, was die Medien zeigen, aus ihm machen, zulassen oder ausschließen? Der Beitrag wäre also eine Zerstreung, Dissemination oder schlichte Ausdifferenzierung der Frage nach dem Menschen in die Fragen nach den Menschen und deren Genesis. Auf diesem Weg hat bereits die historische Anthropologie viel dazu beigetragen, metaphysische Generalisierungen zu zerstreuen, ohne die Fragen nach den Menschen zu verabschieden.

Mediale Anthropologie hieße zu beachten und zu erforschen, wie das Artefakt namens ‚Mensch‘ so oder so in den Medienprozessen wird, was es ist und



gewesen sein wird: als Einzelner, Pärchen, Gruppen, Gemeinschaften oder Gesellschaften, in Genderdifferenzen, Altersgruppen, als Designobjekt oder in artifizieller Authentizität. Die medialen Strategien der Formation des Menschen wären Anthropologie als Unterkapitel der Medienwissenschaft. Aus der ‚Ästhetik der Existenz‘ würde die ‚Medienwissenschaft des Menschseins‘; aus Autonomie und Selbstbestimmung würde Autopoiesis und Bestimmtwerden oder Sichbestimmenlassen; aus ‚dem‘ Menschen würden das Medium Mensch und die Medien des Menschen oder Menschen im und als Medium.

Dabei dürfte von der jeweiligen Medienwissenschaft abhängen, wie der Mensch thematisch werden kann: ob als Epiphänomen der Kommunikation (à la Luhmanns ‚psychischen Systemen‘), ob als subjektiver Geist im Horizont der Objektivationen des Geistes (à la Hegel), ob als Konstruktion der neuronalen Prozesse (à la Konstruktivismus oder Neurowissenschaften), ob als Triebtäter oder kleiner anderer und Subjekt des Begehrens (à la Freud oder Lacan), ob als Subjekt, das sich der Medien zur Mitteilung bedient (à la Kant oder V. Gerhard) oder als *subiectum* und Diskurseffekt (à la Foucault). Das Problem ist absehbar: so viele Philosophien oder Großtheorien – so viele Medienbegriffe und entsprechende Anthropologien. Der derzeitige Stand der Forschung in Großprojekten zeigt die thematische Vielfältigkeit, wie in den Projekten zur historischen Mediologie von Chr. Kiening u. a. oder zur historischen Anthropologie von J. Tanner, Ph. Sarazin und P. Burschel. Dann erscheint die mediale Anthropologie<sup>19</sup> als konsequente Weiterentwicklung dessen – sofern sie nicht die historische Differenzierung, den Geltungsanspruch, die soziale Dimension und die hermeneutische Reflexion aufgibt.

Daher ist eine Unterscheidung im Thematisieren und Sprechen vom ‚Menschen‘ nötig: *de re* und *de dicto*.<sup>20</sup> Die geistes- und kulturwissenschaftliche Weise zu sprechen ist in der Regel ‚*de dicto*‘, ein Reden über das Reden, ein Sprechen über das Sprechen, über Texte, meist der Vergangenheit. Das fungiert als geistes- und kulturwissenschaftliche Version der ‚Empirie‘: über die Fakten der Vergangenheit, über Quellen und Zeugnisse zu sprechen. So teils auch in Theologie und Philosophie, wenn über deren Vergangenheit gesprochen wird: indem untersucht wird, was gesagt oder geschrieben wurde. In dem Sinne lässt sich auch von Medien, Menschen und Mäusen handeln: über das Gesagte, Geschriebene und Gedruckte, also über die Medienprozesse. Allerdings ist der theologische wie philosophische Impetus des Sprechens nicht zu reichend mit der Arbeit ‚*de dicto*‘ bestimmt. Es gehört zum Sprachspiel, auch ‚*de re*‘ etwas zu sagen, und zwar mit Geltungsanspruch. Das ist beispielsweise historisch gesehen befremdlich: Wer über das spricht, was im 18. Jahrhundert

<sup>19</sup> <http://www.media-anthropology.net>, The Media Anthropology Network, European Association of Social Anthropologists (EASA).

<sup>20</sup> Der dritte Aspekt ‚*de se*‘ sei nur angemerkt aus hermeneutischen Gründen: Wer immer über Sätze oder Sachen handelt, wird darin auch von sich (und ‚den anderen‘) handeln. Das versteht sich von selbst, ist aber ein eigener Aspekt, der in der analytischen Differenz von ‚*de re*‘ und ‚*de dicto*‘ vergessen gemacht wird.

über ‚den Menschen‘ gesagt wurde, wird nicht zugleich beanspruchen, selber über ‚den Menschen‘ zu sprechen, sondern eben nur über die historischen Diskurse. Diese Restriktion gehört zur Epoche und Disziplin des Historikers. Wenn aber nicht nur Wissenschaftsgeschichte oder Mediengeschichte getrieben wird, sondern Medienphilosophie, kann der Anspruch so restriktiv nicht bleiben.

Aus anthropologischer Perspektive ist die medienanthropologische Frage: Welche Rolle spielt der Mensch zwischen Historie und Medien? Gegenläufig gefragt hieße es: Welche Rolle spielen die Medien für die Frage nach dem Menschen (deskriptiv und normativ beziehungsweise hermeneutisch und kritisch)? Die philosophische wie theologische (etwa hermeneutische und phänomenologische) Anthropologie und die Medientheorie treffen sich in der Frage nach der medialen Anthropologie: in der Frage nach ‚dem Menschen‘, allerdings nicht dergestalt allgemein, sondern präziser in der exemplarischen Frage: Wer spricht?, wenn einer spricht? Wie sind die Konstellationen von Sprache und Sprechen, Gesagtem und Sagen, Technik und Rhetorik oder Zeichen und Medialität zu beschreiben in ihrer Wirkung auf die Genesis ‚des Menschen‘? Die Frage ‚Wer spricht?‘ ist eine Metonymie, die sich variieren lässt: *Wer* zeigt sich, *wer* fühlt, *wer* begehrt, *wer* ist verantwortlich, *wer* handelt, leidet oder zögert, *wer* wird affiziert, *wer* imaginiert und *wird* imaginiert? Durch die Verdoppelung von Aktiv und Passiv ergibt sich dabei eine Perspektivendifferenz von Selbst und anderen, die allerdings mitnichten klar und deutlich ist. Denn selbstredend ist ‚jeder‘ sowohl Subjekt wie Gegenstand seiner Imagination. Wenn zudem andere und ein Dritter ins Spiel kommen, wird die Konstellation komplex. Aber gleichwohl ist die bohrende Frage nach dem Wer unvermeidlich, wenn man sich weder mit dem generellen Was noch mit der Auflösung jedes Selbst und der Wer-Frage begnügt. Diese Auflösung ist näherliegend, als es im Vergleich zur Was- oder Wer-Frage erscheint. Wenn ich ganz einfach ‚viele‘ wäre, ‚wie viele‘ auch immer, oder falls man anspruchsvoller bliebe und mit Rorty die Aufgabe der permanenten Selbsterfindung akzeptierte, statt jemand Bestimmtes zu werden und zu sein – dann würden Selbst und Wer suspendiert, vielleicht sogar obsolet: ein Identitätsgespenst der Vergangenheit, aus dem Jurassic Park von Konfessionen und Existenzphilosophie vielleicht.

#### IV. VOM WAS ZUM WER?

Wie kompliziert und beunruhigend die Wer-Frage ist und bleibt, zeigt sich elementar bereits, wenn man *selber* mit ihr konfrontiert wird: Wer bin ich, oder wer ist ich? Ob die Frage von anderen gestellt wird oder im Selbstge-

spräch aufkommt, sie beunruhigt nachhaltig. Denn eine nur halbwegs befriedigende oder beruhigende Antwort darauf zu geben ist unmöglich. Es ist eine so mögliche wie wirkliche Frage, die schlüssig zu beantworten unmöglich bleibt, sofern man nicht von Nachdenklichkeit und Zweifel unversehrt bleibt. Aber diese Unmöglichkeit der Antwort ist eine andere als die Unmöglichkeit einer vollständigen Definition ‚des Menschen‘. Der ‚conceptus completus‘ des Menschen scheitert aufgrund der Probleme solch einer Begriffsbildung, die mit massiven Exklusionen einhergeht: Geschichte, Individualität, Unbestimmtheit und Paradoxien gehen nicht ein in diesen *conceptus*. Er bleibt abstrakt, und jede naturalistische oder metaphysische Reduktion wird abstrakt. Daher führt die generelle Definition entweder in nominalistische oder analytische Äußerlichkeiten oder aber in die Abgründe der Metaphysik.

Die Wer-Frage hingegen führt vor eine andere Unmöglichkeit: die wie auch immer, aber nicht *metaphysisch* zu nennen ist. Es ist die Unmöglichkeit, seine Lebensgeschichte vollständig zu erzählen, sich ‚vor sich‘ zu bringen und zum Gegenstand zu machen, oder die Differenz im Selbstverhältnis, die nicht zu einer fugenlosen Identität zu schließen ist. Die anthropologisch vertrauten Ausdrücke dafür sind der *homo absconditus* (Plessner), der *homo incurvatus in se* (Augustin und Luther), der *homo insciens* oder der *insipiens* (Ortega y Gasset, Anselm von Canterbury) oder der *homo mendax* (Ps 116,11; Röm 3,4). Freuds Unbewusstes oder Nietzsches Selbsttäuschung im menschlichen Selbstverhältnis, Kierkegaards Angst und ‚Krankheit zum Tode‘ – sie alle sind Metaphern und Metonymien nicht nur für das fallible und fragile, sondern das gefallene, gebrochene und gestörte Selbstverhältnis, dem die Brüche und Störungen im Fremdverhältnis entsprechen. Wenn ‚Sünde‘ schlicht der Drang zur Beziehungslosigkeit sei (Jüngel) und Tod völlige Beziehungslosigkeit, sollte man das nicht bloß für anthropologischen Pessimismus halten, sondern für *Anthropokritik* oder selbstkritische Anthropologie. Der Mensch als mediales Wesen, als *animal mediale*, ist eben nicht immediat und infallibel, sondern durch und durch fallibel, und deswegen immer schon im Fall. Der Mensch wird, wie er fällt. Der Mensch ist, was sein Fall ist. Der Mensch wird gewesen sein, wie er gefallen ist. Es geht nicht darum, ‚unversehrt‘ zu bleiben, sondern darum, wie man sich zu seinem Fall verhält.

Der Fokus ‚Wer spricht?‘ hat daher etwas von einer Vexierfrage an sich, die zu einem Vexierbild führt: Der Mensch wird fokussiert, und zu sehen ist ‚nur‘ ein Kippbild oder eine anthropologische Differenz: zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Vergangenheit und Zukunft, die sich in der Gegenwart kreuzen. Fragt das Wer nach einer vermeintlichen ‚Identität‘, ergibt sich dem Vexieren nur eine Differenz. Darauf mit dem Beharren auf der Identität zu antworten, kann Nonsense werden oder in rechtlichen und ethischen Fragen indispensable bleiben: Wem wird etwas zugerechnet? Wer handelt? Nur weiß jeder, dass dieses Zurechnungs-Wer einiges ausblendet. Auf die Differenz mit forcierter Dissemination zu antworten, kann daher zu leicht fallen: Wir sind eben viele, und das war’s.

Das ‚Wer‘ ist ein Schachtelkäfer, könnte man mit Wittgenstein sagen:

„Nun, ein Jeder sagt es mir von sich, er wisse nur von sich selbst, was Schmerzen seien! – Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ‚Käfer‘ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, dass Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, dass sich ein solches Ding fortwährend veränderte. – Aber wenn nun das Wort ‚Käfer‘ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein Etwas: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann ‚gekürzt werden‘; es hebt sich weg, was immer es ist.“<sup>21</sup>

Das Wer wäre eine leere Schachtel, und erst die Frage danach würde die Suche nach dem Inexistenten provozieren? Ist die Wer-Frage von dieser Art? Ausdruck einer mythischen, metaphysischen oder noch idealistischen Sehnsucht nach dem Ich, der Identität und der Antwort auf die Frage ‚Wer bist Du?‘? Mit Wittgensteins mathematischem ‚Wegkürzen‘ zu reagieren, liegt nahe, wäre aber zu schnell mit dem Problem fertig. So zweifelhaft eine Identität des Wer ist, die der eines wohldefinierten Terminus gliche oder einem *punctum mathematicum*, es ist nicht zweifellos demgegenüber, dass da nichts sei, nur eine leere Schachtel, eine russische Puppe oder eine Zwiebel, die zu entblättern auf der Suche nach dem Kern zu nichts als Tränen führte.

Das Problem ist lebensweltlich derart vertraut, dass ‚wir‘ uns längst daran gewöhnt haben zu unterscheiden und die medialen Fiktionen von Identität zu differenzieren: Wenn ein Politiker spricht (oder gar promoviert), wer spricht dann? ‚Er‘ oder ‚sie‘, deren Berater, Ghostwriter, deren Partei oder Milieu, die Lobbyisten, deren Wähler oder Zielgruppe, realiter oder imaginär? Wer spricht, wenn ein Wissenschaftler spricht? ‚Die Wissenschaft‘, der Experte, der Text, die Methode, die Institution oder was auch immer? Oder wer spricht, wenn ein literarischer Text ‚spricht‘ oder im Film die Stimme aus dem Off oder die Filmfigur?

Bei Wissenschaftlern gilt eine Art ‚Authentizitätsregel‘: Man muss *selber* sprechen, sonst ist es ‚fake‘; auch wenn die Differenz ‚nur‘ regulative Funktion hat. Bei Politikern scheint der *Anschein* von Authentizität zu reichen, aber der muss so gut sein, dass er wenigstens die meisten überzeugt. Bei literarischen Texten hingegen ist das Wer etwas nostalgisch: Sicher schreibt oder spricht der empirische Autor, und der verdient daran, ökonomisch und symbolisch. Aber welcher Literaturwissenschaftler würde die Stimme des Textes (die der Leser ihm leiht) mit der des empirischen Autors identifizieren? Hier gilt eine *Nicht-Authentizitätsregel*, um Kurzschlüsse zu vermeiden. Bei Amtspersonen spricht das Amt: etwa der Richter im Namen des Volkes. Aber es spricht immer auch die ‚natürliche‘ Person mit.

<sup>21</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Berlin, 2011, S. 163–164.



Wer spricht, wenn ein Wissenschaftler spricht? Vorgeschieden ist in der Regel die Neutralisierung des Sprechenden im Zeichen einer (Groß-)Theorie, einer Methode, einer Institution oder eines Amtes. Nicht jemand spricht, sondern er ist das austauschbare Sprachrohr einer Wissenschaft oder einer Methode. Aber zugleich soll namentlich kenntlich sein, *wer* spricht, wenn wissenschaftlich gesprochen wird. Als Unterschied zur Literatur wird gefordert: Die Stimme des wissenschaftlichen Textes ist die der natürlichen Person, mit Namen und Adresse (wie in den Zeitschriften angegeben). Der Wissenschaftler habe nicht die Lizenz zum Maskenspiel wie der Literat. Bei dem wird unabsehbar, ‚wer spricht‘. Der Wissenschaftler muss selbst auftreten und im Zweifelsfall haftbar gemacht werden können. Das kann man als Faltungen der Medialität begreifen: Der literarische Text ist wie ein Vorhang voller Falten, und der ‚empirische Autor‘ ist abwesend. Der wissenschaftliche Text mag gefaltet sein, aber dahinter steht identifizierbar der Wissenschaftler, der zur Not vor den Vorhang treten kann oder bei Plagiatsverdacht herausgerufen wird. Bei Politikern, Bankern oder Amtspersonen wird das schon schwieriger: Je gefalteter und geschachtelter, desto eher hat man nur eine leere Schachtel in der Hand oder Zwiebelschalen, wenn man zugreift.

Die Verschiebung vom *Was* zum *Wer* macht den Unterschied: Nicht ‚Was ist der Mensch?‘, sondern ‚Wer ist der Mensch?‘ ist zu fragen. Gleiches gilt übrigens auch für Gott: nicht ‚Was?‘, sondern ‚Wer?‘ ist die interessante Frage. Aber wird man durch die so kleine wie feine Verschiebung zum *Wer* die metaphysischen Was-Fragen los? Dann braucht die Antwort nicht Wesensbestimmung genereller Art zu geben, sondern ‚nur‘ Antwort auf die Identitätsfrage: Wer ist dies und das? So wäre nicht Generelles zu behaupten, sondern Konkretes näher zu bestimmen oder zu bezeugen? Aber – löst das den metaphysischen Druck? Es wird doch immer noch gefragt: ‚*Wer ist der Mensch?*‘. Die Antwort kann bestimmter und begrenzter ausfallen, aber sie fällt nicht weniger schwer, trotz aller Jemeinigkeit.

Fächert sich diese Frage noch etwas auf, wäre zu formulieren: ‚*Wer ist dieser Mensch?*‘. Und in sozialen wie historischen Perspektiven wird dann der gesamte Möglichkeitshorizont relevant: vergangene und künftige Möglichkeiten im Verhältnis zu den Wirklichkeiten, die der Fall geworden sind. Wer war dieser Mensch, wer könnte er sein, wer nicht, und wer ist er jetzt? Das ist ein Übergang von Jemeinigkeit zur Jeweiligkeit.<sup>22</sup> Aber selbst dann bleibt eine Restmetaphysik präsent: ‚*Wer ist ...?*‘ zu fragen, sucht nach ontologischen Bestimmungen. Die müssen nicht metaphysisch gehärtet werden (als vermeintlich notwendige Wahrheiten oder Wesensbestimmungen). Aber wenn auf dieses Begehren nach Seins- oder Wesensaussagen verzichtet werden soll (und das ist nicht notwendig), geht es noch weiter in der Verschiebung und Differenzierung der Frage ‚*Wer spricht* – wann, wo, woher, zu wem, als wer

<sup>22</sup> Vgl. Florian Klinger, *Urteilen*, Berlin/Zürich, 2011.

und warum?‘.<sup>23</sup> Diese Frage wird oft historisch bearbeitet: mit der Suche nach dem Verfasser, Autor, Sprecher. Sie kann auch empirisch aufgefasst werden: Dabei käme man zu einer beruhigenden Antwort, wenn Name, Hausnummer und Lebensdaten identifiziert sind. Nur – historisch wie empirisch verstanden würden die Komplikationen des *Wer* möglicherweise verkannt oder verkürzt. Die empirische Version läuft Gefahr, mit der jeweiligen Methode einiges auszublenzen, das semantisch oder pragmatisch relevant ist. Die historische Version läuft Gefahr, Möglichkeiten, Imaginäres oder ‚Irreales‘ zu marginalisieren. Beides würde in einer *medialen* Anthropologie hingegen nicht exkludiert, sondern als wesentliche Dimension des Menschen verstanden. Zur Erinnerung sei nur notiert: Es gehörte zu den Horzonterweiterungen der frühen Neuzeit, des Barock im Besonderen, dass Leibniz Welt nicht nur als Wirklichkeit verstand, sondern ihren Horizont oder Hof von Möglichkeiten miteinbezog, und zwar nicht nur die realen, sondern auch die irrealen Möglichkeiten (die ‚in-kompossiblen‘) und damit auch die Unmöglichkeiten. Was der Fall ist, lässt sich nur verstehen im Horizont von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, die zu dieser Wirklichkeit gehören. Das ist eine modale Horzonterweiterung, die für die Anthropologie ebenso geltend zu machen ist. Ein Mensch ‚ist‘, was er ist, im Horizont von Zeit und Ort ebenso wie von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten.

In der Frage nach dem *Wer* verschränken sich Medientheorie und Anthropologie. Denn wer immer es sein mag – wer ist denn er, wer spricht da mit? Die mediale Verfassung eines jeden Sprechers macht die Frage so kompliziert und die Arbeit daran so anspruchsvoll. Leibniz’ Falte (wie sie Deleuze entfaltet hat) ist die Metapher für ‚den Menschen‘, die noch heute ihre Prägnanz und Plausibilität zeigt. Die Frage ‚*Wer spricht?*‘ findet keine beruhigende Antwort in Namen und Adresse, sondern führt in die medialen Komplikationen, in die Ein- und Ausfaltungen der Subjektivität. ‚*Der Mensch als Komplikation*‘, das ist treffend – wenn denn darüber nicht die Risse und Brüche verschleiert werden, die er ist und in denen er lebt.

<sup>23</sup> Um Missverständnisse zu vermeiden: Es geht hier nicht um den Jargon der Authentizität. Denn die ist unter medialen Bedingungen ohnehin immer simulationsverdächtig. Daher gibt es nicht nur bei Politikern, sondern auch bei Bischöfen oder Predigern entsprechende Authentifizierungstechniken: Gesten, Mimik, Haltung, Ausdruck, die zeigen sollen, wer spricht und dass es auch er ist, der da spricht. Wenn man das schon zeigen und kenntlich machen muss, ist der Zweifel schon da.

## V. ENTFALTUNGEN

1. Der Mensch als *animal mediale*

Es gibt einerseits die Intuition, wer spricht sei der Träger des Sprechens, ein kleiner Souverän. Das aber konkurriert mit der medientheoretischen These, das Subjekt sei ein *Effekt* der medialen Bedingungen, unter und in denen es spricht. Es spricht dann eigentlich die Sprache oder das Medium, die Methode, das Amt, die Funktion, die Rolle, der Diskurs etc. Jemand spricht *als* jemand (Rollendifferenzen, symbolische Ordnungen), in Kontexten (historisch, kulturell, sozial) in bestimmten Formen, Figuren oder Techniken (mediale Verfasstheit). Hier noch nach dem Wer zu fragen kann man nostalgisch finden. Aber es bleibt ethisch, juristisch, philosophisch wie theologisch und konkret auch religiös eine unabweisbare Frage. Es bleibt eine Frage, die nicht auf eine beruhigende oder befriedigende Antwort hoffen sollte.

Der Mensch als *animal symbolicum* oder *metaphoricum* ist, was immer er sein mag, in, mit und unter Symbolen und Metaphern. Sie sind sein genuines Daseinsmedium, von ihm geschaffen und beherrscht, hieß es traditionell (ob aus Reichtum der Imagination seit der Renaissance oder aus Mangel, so Blumenberg und andere, sei dahingestellt). Aber wer auch nur etwas auf Kultur und deren Formen reflektiert, weiß, dass der Mensch immer *von* diesen Vorgaben lebt. Er lebt nicht nur vom Brot allein, sondern von seinen Kulturmedien, in denen und kraft derer er lebt. Insofern ist er nicht ‚maître et possesseur de la culture‘, sondern stets auch Effekt der kulturellen Symbolprozesse.

Theologisch gesehen ist das seit der Schöpfungsgeschichte vertraut, also recht lang schon. Der Mensch ist ein Medieneffekt: Geschöpf von Gott kraft seines Wortes, geschaffen vom Metamedium des göttlichen Wortes, ein Medieneffekt ‚von oben‘ gleichsam. Aber dabei ist es nicht geblieben. Denn die Geschichte von Freiheit und Fall, von Äpfeln und Frauen, formuliert in Form des Mythos, was es heißt, Mensch zu sein: Die heile Medialität der Schöpfung vor dem Fall zerreißt in dem Augenblick, als der Mensch aus eigenem Antrieb und Begehren von der Ordnung abweicht und sich gegen sie stellt (was übrigens nicht primär Akt ist, sondern eher Passion, Leidenschaft).

Wenn der Mensch *allein* Effekt seiner medialen Bedingungen wäre, würde eine kulturell wie im Besonderen theologisch notwendige Differenz nicht mehr gemacht: ein Unterschied, den wir machen müssen, wenn wir auf menschliche Weise miteinander leben wollen: das Wer vom Wo, Wann, Woher und Worin zu unterscheiden. Wäre der Mensch nur ein Medieneffekt, er könnte es nicht bleiben, wenn er denn Mensch sein will. Wenn Medien eigendynamisch sind, dann gilt das auch für den Menschen als Medium: Er ist als Mensch eigendynamisch und kann sich daher zu sich (als Medium) ebenso verhalten wie zu den anderen Medien, in und von denen er lebt. Der schlichte

Ausdruck dafür ist ‚Freiheit‘, der anthropologisch kompliziertere ist das ‚Selbst‘, und der modale Ausdruck dafür ist ‚Kontingenz‘.

Dabei ist anthropologisch wie im Besonderen theologisch eine Differenzierung nötig, ist nicht jede Eigendynamik des Menschen gleich ein Problem, geschweige denn Negativität, Riss oder Sünde zu nennen. Allerdings ist im Sinne Kants daran zu erinnern, dass wer Freiheit voraussetzt das Böse riskiert, weil der Missbrauch von Freiheit freisteht – und das nicht nur potenziell, auch nicht notwendig, sondern immer schon faktisch und aktual. Daher gehört der ‚Sünde‘ genannte Missbrauch der Freiheit zum Erinnerungs- wie Erfahrungs- und Erwartungshorizont des Menschen. Damit kommt unvermeidlich eine kritische Differenz ins Denken vom Menschen: Er ist nicht in der Position *diesseits* von Gut und Böse, sondern mittendrin, nicht indifferent also, sondern immer schon so oder so, und zwar stets beides zugleich.

Die Wer-Frage ist daher nicht nur so harmlos, dass ‚wir‘ halt ‚viele‘ sind – wie Schachteln, Falten oder Zwiebelschalen –, sondern dass die Antwort darauf in die Abgründe führt, die wir sind und nicht sein wollen. Die Negativität ist daher keine Beobachterkategorie, keine neutrale Ontologie oder ein bloßer Riss, sondern ein mühsames Eingeständnis der Verfehlung des eigenen Daseins. Dabei ist theologisch noch eine Differenz zu nennen: Diese Negativität ist *nicht* auf Moral und Fehlverhalten zu reduzieren. Denn so wenig ein gelingendes (Gottes-)Verhältnis eine Frage von Wissen und Wollen ist, sondern von Vertrauen, Beziehung und Fühlen (primär von Pathos also), so sind auch die Risse und Verfehlungen in Gottes-, Selbst- und Fremdbeziehungen nicht primär moralisch, sondern pathisch verfasst. Kurz gesagt: Sünde und Glaube sind jenseits von Gut und Böse, keine moralinhaltigen Bestimmungen, sondern pathische Qualifizierungen von Beziehungen.

2. *Animal symbolicum 2.0?*

Angesichts der prekären Verfassung des *animal mediale*, also angesichts der unhintergehbaren Negativität, die der Mensch nicht nur äußerlich tut und hat, sondern die er *ist*, liegt nichts näher als das Begehren nach einem ‚Update‘: endlich in der Version 2.0 diese prekäre Verfassung zu über- oder verwinden und möglichst ‚los‘ zu werden. Diese immanente Transzendenz seiner selbst wurde traditionell reflektiert und delegiert – als Bestimmung Gottes, daher auch desjenigen namens Christus, der als dessen Verkörperung galt, und als deren Seitengänger noch an die Engel als Kandidaten imaginärer Anthropologie. Die Frage ist daher, ob das Begehren nach dem fehlerfreien Update um ein Imaginäres kreist – mit dem Risiko, es für real zu halten.

Dass der Mensch ein ‚Symboltier‘ ist, erfuhr seine Bedeutungsverschiebung durch die Symboltheorie *nach* Cassirer. Der Mensch war das Symbole erzeugende Tier und wird im Horizont neuer Medien zum von Symbolen erzeugten Tier: vom Subjekt zum *subiectum* der Symbole, vom Herrscher zum



Beherrschen (entsprechend dem Doppelsinn der ‚Sprachbeherrschung‘). Medientechniken sind Subjektivierungsprozesse, könnte man mit Foucault sagen. Nur dass damit keineswegs *einsinnig* eine mit Machtverdacht zu versehende Unterwerfung und ‚Anthropotechnik‘ verbunden ist. Könnte doch dieses Menschenmachen der Medien auch die Hoffnung auf das genannte Update bedeuten.

Der Begriff von ‚Macht und Wirksamkeit‘ der Symbole – also der Symbolbegriff – ändert sich im Gefolge von Claude Shannon, Claude Levi-Strauss und Jacques Lacan (wie E. Hörl darstellte<sup>24</sup>): Das Reale<sup>25</sup> wird zur Funktion der Symbole (wie sich auch mit der semiotischen Ontologie seit Peirce begreifen lässt). Daher sind die Symbole nicht mächtig und wirksam kraft einer ontologischen Partizipation am ‚heiligen Sein oder Sein des Heiligen‘ (wie Tillichs Symboltheorie noch voraussetzte). Das Symbolische konstituiert die Wirklichkeit des Menschen<sup>26</sup> – aber muss das heißen, dass der Mensch Symboleffekt ist und das so produzierte Heilige oder die Transzendenz ebenfalls? Das wäre dann die gängige Religionskritik, verschärft als Anthropologiekritik (mit dem Begriff eines vom Symbolprozess unterschiedenen Begriffs vom Menschen).

Traditionell galt wie bei Cassirer: Kultur ist Thesis, von Menschen gemacht (was auch sonst), und daher sind die ‚Wirklichkeiten, in denen wir leben‘ auch Symbol- oder genereller Medienprozesse. Die Frage dabei ist, wie weit man (welchen?) Konstruktivismus vertritt: Wird der Mensch *von* der Kultur gemacht, und zwar allein von ihr? Und sind dann die Symbole oder Medien alles, was ist? Symboltheoretisch (wie bei Cassirer) wäre das leicht nachvollziehbar und kein ‚Update‘ des *animal symbolicum*. Erst wenn die Funktionsrelation der Symbole so gefasst wird, dass sie (respektive die Medien) zum Inbegriff des Wirklichen werden (*ens realissimum, omnitudo realitatis*) und das Reale zu deren Effekt, wird das *animal* zum Effekt des *symbolon*. Das ist die Wende oder Kehre, die infrage steht.<sup>27</sup>

So plausibel die Relativierung des kleinen Souveräns ist (des Sprachbeherrschers, Symbolproduzenten oder Mediennutzers), so problematisch wäre die Inversion, dass das einstige Subjekt nur noch als *subiectum* erscheint. Das ist, mit Blumenberg formuliert, eine Gegenbesetzung, die das Schema mit anders verteilten Rollen wiederholt. Dann wäre die Macht oder Souveränität bei den Zeichen, Symbolen oder sonstigen Medien verortet, und das produziert eine

<sup>24</sup> Vgl. Erich Hörl, *Die heiligen Kanäle. Über die archaische Illusion der Kommunikation*, Zürich, 2005, S. 238 ff.

<sup>25</sup> Hörl spricht von dem „Reellen“, ebd., S. 239.

<sup>26</sup> So Hörl ebd.

<sup>27</sup> Das kann man konstruktivistisch verstehen (wie vielleicht Erich Hörl) oder konstruktionistisch (wie Günter Abel oder Hans Lenk). Vgl. Philipp Stoellger, „Interpretation zwischen Wirklichkeit und Konstruktion. Konstruktionistische Interpretationstheorie als Antwort auf konstruktivistische Übertreibungen“, in: Andreas Klein und Ulrich H. J. Körtner (Hrsg.), *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*, Neukirchen-Vluyn, 2011, S. 93–128.

sonderbare Sphäre der Medienmacht und Machtmedien. Theologisch lässt sich das relativieren: Sind doch die Symbole nicht ein geheimnisvolles Machtmedium der Götter oder des Heiligen. Christlich-theologisch pointiert: Christus ist kein geheimnisvolles Machtmedium Gottes, sondern gänzlich profanes Medium, das die Wirklichkeit neu codiert. Und er ist nicht Mittel Gottes zur Selbstdarstellung, sondern der Witz dessen, Christus ‚Gott‘ zu nennen, ist, dass er Sinn, Bedeutung und Gegenwart Gottes verkörpert – und nicht Gott noch etwas dahinter von ihm zu Scheidendes wäre in einer unzugänglichen Hinterwelt.

Ist dann das Verkörperungsmedium, was es verkörpert – und nichts dahinter? Ist das Medienuniversum alles, was ist? Lacan meinte mit Levi-Strauss: „Die symbolische Funktion konstituiert ein Universum, innerhalb dessen alles, was menschlich ist, sich ordnen muss“.<sup>28</sup> Die Eigendynamik des Symbolischen (oder die Autopoiesis der Kommunikation) ist es dann, die den „Diskurstraum vom rückhaltlosen Regime der symbolischen Funktion“<sup>29</sup> provozierte (so Hörl). Dann wäre Anthropologie strukturalistisch wie kybernetisch: „Mathematik des Menschen“<sup>30</sup>. Das ähnelt dem Traum des Strukturalismus wie der Systemtheorie: Wirklichkeit allein als Symbolprozess (oder Zeichen-/Kommunikationsprozess) zu begreifen. Was war doch gleich der Mensch? Dagegen erinnert die Frage ‚Wer spricht?‘ an ein vergessenes Problem. ‚Nach‘ dem Strukturalismus kehrte das wieder: als inkarniertes Subjekt bei Merleau-Ponty, an den Bruchlinien der Erfahrung bei Waldenfels, in der Alterität und Diachronie von Levinas wie im Ereignis bei Heidegger und daher auch bei Derrida als Unmöglichkeit der Gabe oder auch in Studien zur Passibilität und Passivität als das quer zur Struktur stehende Widerfahren.

### 3. Das Mediensubjectum?

Wie Bildtheorie der Bildkritik bedarf, so Medientheorie der Medienkritik, aber nicht als schlichte Technikkritik, sondern als Arbeit an den Exklusionen der Medialität, ihren vergessenen Kehrseiten. Dazu ist die Frage nach dem Körper des Denkens, Wollens und Fühlens ein Ansatz, der mit der paradoxen Programmformel der ‚medialen Anthropologie‘ und Anthropomedialität verdichtet wird.

Ein *substanzieller* Medienbegriff würde Dinge (Faustkeile, Waffen) oder Apparate (Automaten, Computer etc.) als Medien begreifen – und damit zu kurz greifen. Denn wenn Medium als *Funktionsrelation* begriffen wird, kann alles in dieser Funktion auftreten beziehungsweise thematisch werden. Dann

<sup>28</sup> Jacques Lacan, *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, zit. n. Hörl, *Die heiligen Kanäle*, a.a.O., S. 240.

<sup>29</sup> Ebd., S. 241.

<sup>30</sup> Ebd., S. 243.

wäre potenziell alles, aktual vieles und konkret manches Medium. Aber das Medium ist nicht alles, was ist, auch wenn alles nur medial sein kann, sonst wäre es nicht (gegeben). Medium als Funktion von X entspricht einerseits Cassirers Symbolbegriff als *Symbolfunktion*; andererseits ist er anschlussfähig an Peirces Zeichenbegriff, der Zeichen als *Funktion* verstand. Die Frage dabei ist, ob eine *bestimmte* Funktion besonders ausgezeichnet wird. Medialität in funktionalem Sinn (nicht substanziellem, auch nicht nur apparativem oder technischem) ist eine Funktion des Abwesenden oder Entzogenen, des Unvermittelten oder Unvermittelbaren – so, wie Zeichen provoziert werden durch Absenz, Inexistenz oder Verborgenheit des Bezeichneten.

Mit einem dergestalt funktionalen Medienbegriff eröffnen sich allerdings zwei Wege: Das Medium als abhängige Funktion von bestimmten Interessen und Agenten bliebe Mittel zum Zweck. So kann Sprache als Mitteilungsmedium begriffen werden, und entsprechend wird dann schnell alles, was dieser Funktion dient, ‚als Sprache‘ deklariert (was aber beim Bild und der Bildlichkeit abwegig wird). Jedenfalls wäre das funktional begriffene Medium abhängig von der ihm zugeschriebenen Funktion.

An diesem Punkt kann die Funktionsrelation kippen, oder es kann sich eine erst latente, dann manifeste Schubumkehr ereignen: wenn sich das Medium von seiner dienstbaren Funktion emanzipiert bis dahin, dass der, der es als Mittel einzusetzen glaubte, von diesem Mittel beherrscht wird. Dieser Effekt ist längst ein historischer Topos: von den Besen, die ich rief, über die Phantasien von belebten Kreaturen: dem Golem über Frankenstein bis zu neuem SciFi (etwa Neal Stephenson). Diese Inversions- oder Kipp-Phänomene zehren von dem untergründigen Animismus, mit dem Dinge durch Gebrauch und Begehren animiert werden, bis sie ihr Eigenleben entwickeln. Das kennt jeder, vielleicht nicht schon vom Teddybären, aber doch von dessen Nachfolger, dem Notebook: Übergangsobjekte, an denen man sich festhält und die ihr zuweilen mysteriöses Eigenleben entwickeln. Von solchen Inversionserfahrungen scheint die Intuition zu zehren, die die neuere Technik-, Medien- und Wissenschaftsgeschichte nährt: dass die einst dienstbaren Mittel längst den Aufstand geprobt und nicht selten die Herrschaft übernommen haben. So gesehen, ist das vielleicht doch nostalgisch. Das alte Agentenschema (Handlungslogik) bliebe in Kraft und wird nur umgekehrt: Dann sind die Maschinen die Agenten. So lässt sich gut erzählen, Literatur und Kino machen. Aber es ist der alte Topos der Technikkritik vom ‚Aufstand der Maschinen‘.

Uninteressant ist diese leicht zu dämonisierende Inversion aber nicht. Denn sie wirft ethische und juristische Probleme auf. Manche Assistenzsysteme in Autos zum Beispiel sind mittlerweile deutlich vorausschauender und klüger als (fast) jeder Fahrer. Aber selbst wenn man sich von ihnen leiten lässt, bleibt doch die juristische Verantwortung beim Fahrzeugführer: Wer steuert? Man muss hier eine juristische Setzung vornehmen, um noch zurechnen zu können, wer zu verantworten hat, wenn etwas passiert. Und umgekehrt, ganz banal: Wer dem Navi blind folgt, ist selber schuld. Weniger banal ist es, wenn Me-

dien, die der Lebenserhaltung dienen, so effizient und mächtig werden, dass das Sterben (fast) unmöglich wird. Die Apparate der Medizin – funktional offener gesprochen: das Gesundheitssystem, das einen in Nöten auffangen und wieder heilen soll – haben eine Eigendynamik, die längst nicht mehr so beherrschbar ist, wie man dachte und möchte. Die Apparate als lebenserhaltende Medien erhalten ihr eigenes Leben mithilfe der Kranken, die an sie angeschlossen sind, auf dass sich die Apparate durch sie ernähren.

So metaphorisch und etwas dämonisierend formuliert ist die Frage, ob der Körper unter Krankheitsverdacht zum Medium geworden ist, mithilfe dessen sich ein höchst autopoietisches Gesundheitssystem am (Über-)Leben hält. Genauer: Sind die vermeintlichen Kranken die Medien, mithilfe derer die Apparate sich amortisieren? Sind die Körper das Substrat, mit dem die Medizintechnik-Entwicklung befeuert wird? Auf der Intensivstation, zumal bei Patienten im Koma (etwa beim apallischen Syndrom, also dem ‚funktionellen Ausfall‘ des gesamten Großhirns) können die Wahrnehmung und Wertung kippen: Ob denn vielleicht doch dieser noch lebende Körper die Quelle ist, aus der die umgebende Technologie ihr Daseinsrecht, ihren Unterhalt und ihre Bezahlung saugt? Wer lebt – oder wer stirbt?

Die Medien eines Systems bestimmen die Kommunikation (nicht allein, aber doch latent und manifest). Sie eröffnen und begrenzen die Handlungsmöglichkeiten auf die Gefahr hin, dass es kippt, wie skizziert. Dämonisierung ist hier ebenso wohlfeil wie eine leichtfertige Technik- oder Medienkritik. Komplizierter wird es dadurch, dass sich Grauzonen und Unentscheidbarkeiten einschleichen, in denen nicht mehr einfach zu sagen ist, wer hier was ist, wer Medium und wer nicht. Wer das Sagen hat und wer untergründig die Sagbarkeiten vorherbestimmt. Darauf kann man ethisch und juristisch reagieren. Die Rechtsgeschichte ist voll von solchen Einsprüchen auf Unentscheidbarkeiten, um Entscheidungen und Zurechnungen dennoch möglich zu machen. Nur ändert das nichts an den ‚dichten Phänomenen‘ und den Verstehens- oder Beschreibungsproblemen.

Die Frage ‚Wer spricht?‘ ist eine ethisch und pathisch verfasste ‚Stichprobe‘, ein Lackmuster darauf: Wer agiert, wer ist verantwortlich, mit wem hat man es hier eigentlich zu tun? ‚Wer spricht?‘ ist die Frage nach dem inkarnierten Subjekt in den Medienprozessen. Das genannte Inversionsphänomen lässt erwarten, dass der Mensch ist, was die Medien dazu machen oder werden lassen. À la Foucault: Medienprozesse sind Subjektivierungsprozesse, in denen das Subjekt erst wird, was es gewesen sein wird, wenn es gestorben ist. Schule, Universität, Berufswelten, Krankenhäuser, Religionen oder auch Altenheime sind solche Institutionen der Subjektivierung. Aber ist das eine befriedigende Antwort? Subjekt ist nur *subiectum*, das den Medienprozessen Unterworfenene, das kraft dieser Unterwerfung erst wird, was es gewesen sein wird?

Diese Kränkung ist sicher nicht gering. Und zumal in Halle, Jena und Weimar wird es mehr als genug Aufstand gegen den ‚Aufstand der Maschi-



nen' geben. Der alte und der neue Idealismus, wie raffiniert auch immer, zehrt vom ‚Subjekt trotz allem‘, dem ursprünglich doch souveränen Subjekt. Nur ist auch klar, dass es bei Fichte nicht geblieben ist. Die Hegel'sche Korrektur ist unvergesslich: Das Subjekt wird, was es ist, nur im Prozess des Geistes, also der Kultur und ihrer Objektivationen. Der subjektive Geist ist Effekt des objektiven – kann man so sprechen? Dann wäre der Geist, der wir sind und den wir ‚unseren‘ nennen, Effekt eines immer schon vorgängigen Objektivationsprozesses namens Kultur, aus dem die Subjekte entspringen wie Produkte dem institutionellen Fließband etwa der Bildungsmaschinerien. Wer noch gegen Bolognaeffekte rebellierte, probt den Aufstand gegen das maschinisierte Bildungssystem. Und wer hier keinen Widerstand leistet, lässt sich durch die ‚New Economy‘ des Systems zu dem machen, was die neue Struktur vorsieht.

Medientheoretisch hat man es mit drei verschiedenen Modellen zu tun, in denen man sich orientieren kann:

- Medien in dienstbarer Funktion (für den Menschen),
- Medien in herrschender Funktion (über den Menschen), auf dass der Mensch in dienstbarer Funktion der Medien auftritt, als deren Effekt,
- oder aber dazwischen: indem man eine Differenz von Mensch und Medium setzt, um nicht den Menschen als Medieneffekt vergehen zu lassen oder die Medien nur als Mittel zu verkürzen.

Am Beispiel der Sprache sind diese Konstellationen seit Langem vertraut. Sprache als Mittel und etwa Metaphern als Schmuckmittel oder Sprache als Medium der Menschwerdung, Haus des Seins, bis dahin, dass eigentlich die Sprache spricht und der Sprecher nur deren Mund und Organ ist. Am Beispiel der Technik lassen sich die Optionen variieren.

Cassirers These war, dass Technik eine ‚symbolische Form‘ ist wie Sprache, Wissenschaft, Religion (?), Mythos, Kunst oder Geschichte. Und damit gilt Technik als Grundform jeder Kultur. Hans Blumenberg ging da noch etwas weiter (gegen Heideggers Technikkritik): Lebenswelten sind immer schon technisiert, also unhintergebar technisch verfasst. Da der Mensch in der belebten Natur die Ausnahme bildet, ist das Überleben des instinktreduzierten Mängelwesens erst kraft einer ‚zweiten Natur‘ (der Kultur) möglich. Leben ist Arbeit und bedarf permanenter Selbsterhaltung. Überleben gelingt kraft der Technisierung als Überlebenstechnik, die aber nicht nur ihre Ressourcen langfristig zu erschöpfen oder gar zu ruinieren droht, sondern kosmologisch Episode ist und anthropologisch Episode zwischen Geburt und Tod – der Gattung Mensch, oder allen Lebens. Unter „Kultur der Sorge“ notierte er:

„Sie lehrte die Technik zu beherrschen, der unmittelbaren Wahrnehmung nicht Gegebenes zu vergegenwärtigen: das Abwesende und Ausstehende oder Bevor-

stehende operabel zu machen. Im Bild, im Symbol, im Namen und schließlich im Begriff [...]. Die ‚Weite‘ der Wirklichkeit wird als Möglichkeit vorstellbar“.<sup>31</sup>

Delegationstechnik, wie sie später als Interpassivität thematisch wurde, hat Blumenberg in *Höhlenausgänge* beschrieben:

„Solches Sich-vertreten-lassen des Ganzen durch seine Teile oder Produkte ist das Kernstück der Überlebenskunst bis hin zum Menschen und bis hin zu seinen gesellschaftlichen und politischen Daseinsformen, in denen Delegation immer bedeutet, daß nicht jeder zu seiner Selbstbehauptung alles tun und können muß. Das Symbolische ist so etwas wie der Tribut, den der Andere, das Andere vom Lebendigen anstelle des Lebens selbst annimmt“.<sup>32</sup>

Es gilt – zumal in Traditionen Heideggers – als Erzübel, der Technik zu verfallen. Dann erscheint der Mensch als Epiphänomen der dämonisch selbstherrlichen Technik, der Medien zumal. Aber sobald Rhetorik als elementare Überlebenstechnik erscheint, der Mythos als Delegationstechnik, die Sprache (der Güter gefährlichstes, wie Hölderlin meinte) als Lebensmittel oder mit Ricœur die Lektüre als Verfahren der Refiguration, in der man ‚ein anderer‘ wird – ist der Technikbegriff lebensweltlich ‚tiefergelegt‘: Kulturelle Lebenswelten sind technisch verfasst, mit Institutionen oder Politik und Ethik oder allem, was ‚techné‘ im Wort trägt. Wenn dem so ist, dann ist die Inversion, die Macht der Medien, Menschen zu machen, nicht nur nichts Neues, sondern auch nichts Übles. Nur ist es auch nicht neutral oder einfach gut, sondern so ambivalent wie jeder Zeichengebrauch oder Medieneffekt.<sup>33</sup> Die nicht dispensierbar ethische (und politische) Dimension tritt im Moment der Freiheit ein, in der Medien so oder so gebraucht werden. Nur eben daran zu erinnern – Wer ist verantwortlich? – zeigt bereits eine Schubumkehr an, in der sich der Mensch zu seinen Medien *verhält* und nicht nicht verhalten kann. Wäre er Medieneffekt gewesen, Geschöpf des Wortes Gottes oder der neuen Medien, könnte er nicht Effekt allein bleiben, wenn er denn Mensch werden sollte und von seiner Freiheit nicht nicht Gebrauch machen kann.

<sup>31</sup> Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, 1996, S. 35.

<sup>32</sup> Ebd., S. 71.

<sup>33</sup> Daher wäre es arg einfach zu meinen, es seien bestimmte Medien übel, andere nicht: etwa wenn den Bildern etwas Übles zugesprochen wird, der Schrift aber nicht. Als wäre das Auge lüstern, das Ohr aber nicht. Solche Sortierungen sind schlechte Vereinfachungen, mit denen man es sich zu einfach macht. Daher ist auch die Bildphobie jüdischer oder reformierter Tradition so selbstwidersprüchlich wie zu einfach. Und im Übrigen ist solch eine Phobie stets auch eine Ermächtigung des Gefürchteten, dessen Macht sich in der Kritik zeigt.

## VI. EXKLUSIONEN UND INKARNATIONEN: WAS WÄRE DAS ANDERE DER MEDIALITÄT?

### 1. Anderes der Medialität

Im Bisherigen wurde von einer Konzession, einer Einschränkung Gebrauch gemacht: Der Mensch als Medium sei nicht *nur* Medium. Analoges lässt sich semiotisch formulieren: Der Mensch als Zeichen ist nicht *nur* Zeichen. Etwas oder jemanden *als* Medium zu begreifen, ist in bestimmter Perspektive und so perspektiviertem Gebrauch möglich und möglicherweise sinnvoll. Aber ihn *nur* als Medium zu verstehen, kann Probleme bereiten. Um an Kant zu erinnern: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“<sup>34</sup> Diese anthropologische Maxime ist medienphilosophisch gut zu gebrauchen: „Handle so, dass du dich und den anderen niemals bloß als Medium gebrauchst“. Das provoziert die Frage nach dem *Anderen* des Mediums beziehungsweise der Medialität und nach den latenten Exklusionen eines Medienbegriffs, der dieses Andere unthematisch oder latent hält.

Der Körper, zumal in der Formulierung als *Corpus* bei Nancy, ist eine Metonymie für das, was *nicht allein als Medium* zu begreifen ist. Die ‚Materialität‘ (mit Präsenz und Ereignis) bei Dieter Mersch zeigt Ähnliches an. Und Pathos wie Pathe in anthropologischer Hinsicht weisen in dieselbe Richtung. ‚Es gibt‘ ein Anderes der Medialität – und wie davon sprechen, wenn immer schon in, mit und unter Medien kommuniziert wird? Entweder klingt das metaphysisch oder obskur, vorkritisch und ‚naiv‘ phänomenologisch. Die Liquidität des Logos macht es schwer, von der Widerständigkeit des Pathos zu sprechen.

In seinen *Reflexionen zur Moralphilosophie* formulierte Kant eine medienethische Maxime, die die *öffentliche* Person betrifft: „Handle so, daß, wenn du öffentlich gesehen würdest, du geachtet, geduldet und geliebt würdest.“<sup>35</sup> Das ist *auch* eine Antwort auf die Frage ‚Wer spricht?‘. Die öffentliche Person wäre die Folie der Selbstdarstellung: das Bild der anderen in seiner Zweideutigkeit, eigenes Wunschbild und faktisches Fremdbild von deren Seite zu sein. Und die Differenz beider eröffnet den Markt für ‚Personality Manager‘, PR und Medienberater. Damit wäre alle Aufmerksamkeit auf das So-oder-so-Scheinen gesetzt. Diese Wette kann man wagen, aber ‚Wer spricht?‘ bleibt dem gegenüber widerständig. Die Frage entfaltet hier ihre Pointe, des *nicht nur als Medium* zu betrachtenden Menschen.

<sup>34</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werke*, Akademietextausgabe, Bd. 4, Berlin u. a., 1978, AA IV, S. 429.

<sup>35</sup> Immanuel Kant, *Reflexionen zur Moralphilosophie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd. 19, Berlin u. a., 1971, AA XIX, 244.

Das gilt nicht allein in anthropologischer Hinsicht. ‚Materialität‘ ist ein Ausdruck für den ‚technischen Turn‘ der Medien- und Wissenschaftsgeschichte. Denn die ‚materiellen‘, apparativen, technischen Möglichkeitsbedingungen von Wissen oder von Kultur ziehen seit Längerem besondere Aufmerksamkeit auf sich (in Medientheorie und Wissenschaftsgeschichte). Friedrich Kittlers Studien zu den Aufschreibesystemen sind ein prominentes Beispiel dafür oder Hans-Jörg Rheinbergers Forschungen zu Experimentalsystemen.<sup>36</sup> Nicht mehr ‚the medium is the message‘, sondern ‚the matter is the message‘ – mit der These ‚The matter matters‘ könnte man das zusammenfassen. Die materiellen Bedingungen und die Bedingungen von Materialität werden relevant – einmal als Gegenstandsbereich (vor allem historischer Forschung), dann aber auch als theoretisches Problem, zumal der Medientheorie.

Denn wenn alles medial ist, liegt der Schluss nahe, Medien seien alles, was ist, weil alles nur ist, wenn es medial ist: in, mit und unter Medien. Küchenlateinisch formuliert ‚Medio ergo sum‘: Ich bin im Fernsehen, also bin ich. Oder anders: Wer nicht bei Facebook ist, ist nicht. Trivial ist das nicht. Auch in der Semiotik wurde (zwischen Hans Lenk und Günter Abel) darum gestritten, ob Zeichen alles sind, was ist, oder alles, was ist, nur in Zeichen ist, aber doch davon zu unterscheiden. Das Andere des Zeichens wird damit fraglich. Das kann man analog für die Medien fragen: Wenn alles medial ist, sind Medien dann alles, was ist?

Materialität, Widerständigkeit, vielleicht auch Subjekte oder Erlebnisse, Körper oder ‚der Mensch‘ sind mögliche Kandidaten für die Anderen der Medialität. Sie benennen etwas, das zwar stets medial verfasst ist, aber nicht in seiner Medialität aufgeht. Um aus der Anthropologie zweierlei zu erinnern: Wie steht es um Geburt und Tod? Beide könnte man für *immediat* halten, für unmittelbar gegeben, widerständig und medial unaufhebbar. Die Unmittelbarkeiten des Erlebens im Umkreis beider Phänomene sind evident. Aber ebenso auch, dass Geburt wie Tod selber medial imprägniert sind. Und dennoch sind Anfang und Ende des Lebens Grenzwerte der Medialität. Kein ‚Totenpalaver‘ oder ‚Grabgeschwätz‘ kann den Tod ‚vermitteln‘, ihn überwinden, aufheben oder mäßigen – auch wenn genau das immer wieder versucht wird. Und mit der Geburt dürfte das ähnlich stehen, auch wenn es leichter fällt, das Unvermittelte daran vergessen zu machen.

Ergo: Wenn alles medial ist, aber Medien nicht alles sind, was ist, kann man Sein und Medialität nicht gleichsetzen, auch wenn alles Sein medial verfasst ist. So zu sprechen allerdings ist bereits im sprachlichen Medium, in dem dann eine Differenz markiert wird: ein Anderes oder Außen, etwas Fremdes, das nicht in Medialität aufgeht.

<sup>36</sup> Vgl. Hans-Jörg Rheinberger, *Experiment, Differenz, Schrift. Zur Geschichte epistemischer Dinge*, Marburg/Lahn, 1992.



Jochen Hörisch meinte, dass „es kein Dies- und wohl auch kein Jenseits der Medien gibt“<sup>37</sup>. Wenn dem so wäre, wenn es kein Dies- und kein Jenseits gibt, was wäre dann nicht Medium? Hier steht man vor (mindestens) zwei grundverschiedenen Optionen: zum einen der Unmittelbarkeit und zum anderen der Unvermittelbarkeit beziehungsweise dem Riss, das hieße Unbedürftigkeit oder Unmöglichkeit von Medialität.

1. Die Fiktion der Unmittelbarkeit ist klar, zum Beispiel im subjektiven Idealismus (Fichte) und in der Romantik (Schleiermacher). Aber selbst wenn es liminale (initiale und finale oder gar basale) Unmittelbarkeiten gäbe, würden sie in der Medienpraxis (in der Kommunikation) zerfallen und differenzieren. Unmittelbarkeit ist immer schon vergangen und vorübergegangen. Das kann man als romantischen Rückblick verstehen und verkürzen. Man kann es auch als imaginären Effekt aller Kommunikation begreifen: dass in den Medienpraktiken eine initiale und finale Unmittelbarkeit als begehrte und entzogene produziert wird. Hermeneutik operierte meist mit der regulativen Idee eines ursprünglichen Konsenses, der als finaler wiederkehrt (als anderer).

2. Zur Option des Risses und der Negativität im Ursprung meint Jochen Hörisch:

„Daß etwas nicht stimmt, daß etwas und jemand nicht mit anderem etwas und einem anderen jemand übereinstimmt, daß Sein und Sinn, daß Gott und Welt, daß alter und ego nicht miteinander zurechtkommen, kurzum: daß im Ursprung ein Sprung, daß schon im Anfang ein Riß ist – das ist die mediale Erfahrung schlechthin.“<sup>38</sup>

Weiter heißt es:

„Daß Sein und Sinn auseinanderdriften, macht Sinn. Ohne Sprung, ohne Riß, ohne Staunen über die Abgründe, die das mediale Reich der Zeichen von dem trennen, was das bezeichnet werden will und soll, gibt es weder Medien noch das, was sie vermitteln und übermitteln sollen.“<sup>39</sup>

Diese These ließe sich auch schärfer formulieren, beispielsweise mit Dieter Mersch, Thomas Rentsch und anderen Negativisten. Die Pointe wäre aber recht ähnlich. Medienpraktik ist Antwort auf den basalen Riss, der wir sind, in dem wir leben, gegen den wir anarbeiten. Im Anfang war der Riss, im Ursprung der Sprung, nicht ‚Immediatheit‘ und Fülle, deretwegen das Herz übergeht, sondern ein Riss, formal gesagt: eine Differenz, die Medialität erst provoziert und durch sie nie zum Verschwinden gebracht wird: zum Beispiel die von Gott und Mensch, zwischen Mensch und Mensch, im Menschen, zwischen Natur und Kultur. All das wäre mit Hörisch „Ur-Sprung“<sup>40</sup> zu nennen oder mit Hölderlin Ur-Teil. Aus dem Sound, der zunächst Noise sei, „emer-

<sup>37</sup> Hörisch, *Der Sinn und die Sinne*, a.a.O., S. 210.

<sup>38</sup> Ebd., S. 33.

<sup>39</sup> Ebd., S. 35.

<sup>40</sup> Ebd., S. 26.

giert [...] eine distinkte Stimme Gottes“<sup>41</sup> oder der Riss im Menschen (Adam), zwischen Mensch und Mensch (Kain und Abel), aber auch zwischen Mensch und Gott (Schöpfer – Geschöpf; Gnade – Sünde).

Wenn man der zweiten Option folgt, klärt sich etwa die Frage nach dem Anderen der Medialität wenigstens im Ansatz: Es geht nicht um ein abstraktes Außen oder eine obskure Materialität, sondern Medien werden als Funktion von basalen Differenzen verstanden. Das Woher und Warum von Medien (ihr ‚Daseinsgrund‘ oder ihre lebensweltlichen Antriebe) sind dann nicht ‚Materialitäten‘ im substanziellen Sinn, sondern selbst in dieser Funktionsrelation zu begreifen. Medien sind die Arbeit an Grunddifferenzen: Ego – Alter, Leben – Tod, eigen – fremd etc. Das Andere des Mediums ist sein Woher und sein Worumwillen.

Wenn Medialität auf diese Weise als Funktion von vorgängiger Differenz begriffen ist, wird sie konsequent entsubstanzialisiert. Nicht etwas ist Medium, sondern es fungiert als solches. Das erhellt einiges und entlastet von einer Vergegenständlichung des Medienbegriffs. Aber es verliert auch etwas: den Blick für die Materialität in aller Medialität, etwa die Natur, die wir sind. Wäre das eine Resubstanzialisierung, in der nun doch wieder das Medium als Substanz oder die Substanz als das Andere des Mediums wiederkehrte, wäre das ein Schritt zurück. Die ‚Materialität‘ wäre das ‚Reale‘ im Unterschied zum Symbolischen der Medialität. Nur dass dieses Reale immer symbolisch imprägniert ist. Es ist aber noch ein anderes Anderes der Medialität benennbar: das Imaginäre im Unterschied zum Symbolischen wie zum Realen. Man muss damit nicht gleich Lacan folgen, es ginge auch mit Maurice Blanchot. Jedenfalls ist es eine Figur des Dritten, die nicht identisch ist mit dem symbolisch geordneten Begriff des Menschen etwa oder mit dem Realen. Was hier Funktion wovon ist (das Reale als Funktion des Symbolischen oder umgekehrt; beide sind eine Funktion des Imaginären oder umgekehrt), ist jeweils zu klären.

Theologisch jedenfalls ist eins klar: Die symbolische Ordnung einer Religion macht ihrerseits einen Unterschied zwischen dem Menschen als realem (als sogenannter Sünder oder Geschöpf) und als imaginärem (was er werden wird und soll). Der Ort der Unterscheidung sind die Symbolprozesse (religiöse Rede, Theologie). Aber damit wird auf einen ‚kommenden Menschen‘ verwiesen oder auf einen gekommenen namens Christus und auf einen werdenden Menschen (in soteriologischer Hinsicht), die unterschieden sind vom ‚faktischen‘, der der Fall ist. Damit wird die Anthropologie modal ausdifferenziert: ‚Wer ist der Mensch?‘, lautet die Frage nach dem realen. ‚Was soll oder wird er sein?‘, lautet die Frage nach dem imaginären (vermittelt im realen imaginären – Christus). Und die Vermittlung beider prätendiert den Symbolprozess religiöser Rituale (zum Beispiel Abendmahl). Ein selbstkritisches Verständnis dieser Symbolprozesse insistiert darauf, dass nicht die Rituale per

<sup>41</sup> Ebd., S. 27.

se diese Vermittlung leisten (*ex opere operato*), sondern dass darin ein Moment der Kontingenz gewahrt wird, das pneumatologisch näher bestimmt wird.

## 2. Inkarnationen: Ethos und Pathos

Sofern der Mensch selber Medium ist, gründet das in seiner Differenz zu sich selbst, um nicht zu sagen seiner Zerrissenheit. Psychoanalytisch ist das bekannt. Wer spricht, wenn ich nie mit mir ‚identisch‘ oder ‚ganz‘ bin und mit mir stets zu dritt (Über-Ich, Ich, Es)? Anthropologisch wurde dafür die Formel des *homo absconditus* gefunden (Plessner), weil der Mensch sich selbst nicht transparent ist. Klassisch ist das die Differenz von Leib und Seele oder gar Körper und Geist. Theologisch zugespitzt wird das im Verhältnis von Begehren und Vernunft oder mehr noch von Sünde und Glaube. Es sind Variationen auf den medientheroetisch basalen Riss, von dem alle Medialität ausgeht.

Vor 30 Jahren gab Dietmar Kamper mit Christoph Wulf den Band *Die Wiederkehr des Körpers* heraus – nicht um eine verlorene Einheit zu beschwören und wiederauferstehen zu lassen, sondern um die „Ersetzung der menschlichen Natur durch ein vermitteltes gesellschaftliches Konstrukt“<sup>42</sup> zu reflektieren. Rationalisierungsleistungen oder aktuelle Medientechnik treffen auf den „Widerstand des Körpers gegen die Zumutungen einer entmaterialisierten Geistigkeit“. Nur „die Grenze, an der die menschlichen Körper sich eher nolens als volens melden, ist in ihrem Verlauf undeutlich und unklar“,<sup>43</sup> je nach Interessen und Prämissen.

Zwei Schwellen sind hier zu nennen: Einerseits in ethischen Fragen der Verantwortung (vgl. Levinas) oder des Rechts, andererseits in pathischen Fragen des Fühlens und der Affekte meldet sich etwas, das ‚im Leib‘ seinen Sitz im Leben hat. Phänomenologisch gesprochen, ist der Leib das Medium der Selbst- und Fremdwahrnehmung, des Verantwortungsgefühls wie des Gewissens und Begehrens. Um nur zwei Beispiele zu geben: Wer in wissenschaftlichen Kontexten nicht recht zwischen ‚Mein‘ und ‚Dein‘ unterscheiden kann, hat ein Problem. Denn er wird bei anderen einige Unlustgefühle provozieren, wenn er sich als Texträuber betätigt. Bei aller Methode (als wissenschaftlichem Metamedium) und bei allen Regeln guten wissenschaftlichen Arbeitens sind solche Übergriffe doch *jemandem* zuzuschreiben. Selbst wenn er nicht selber geklaut hätte, ist klauen lassen auch nicht besser, im Gegenteil: Ist doch delegierte Kriminalität noch ärger. Daher sind Affekt, Verantwortung wie Gewissen und Recht (als Zurechnung) pathische, ethische und logische (hier:

<sup>42</sup> Dietmar Kamper und Christoph Wulf (Hrsg.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt am Main, 1982, Klappentext.

<sup>43</sup> Dietmar Kamper, „Die Parabel der Wiederkehr. Zur Einführung“, in: ders. und Wulf, *Die Wiederkehr des Körpers*, a.a.O., S. 9–22, hier: S. 9 und 11.

juristische) Reduktionen der Zeichen auf einen Agenten, und die Beraubten sind die Patienten, die Zuschauer die Empörten oder Erheiterten, wie auch immer, jedenfalls pathisch beteiligt.

Die Unterscheidungsschwäche von ‚Mein und Dein‘ ist allerdings auch anders denkbar: etwa wenn einer dem anderen Gedanken oder gar Formulierungen ‚schenkt‘. Um ein zweites Beispiel zu geben: Oliviero Toscanis *Pietà*, seine Reinszenierung der Beweinung Christi (beziehungsweise seine Benetton-Kampagne als ganze) ist eine so raffinierte wie ambivalente Körperinszenierung im Medienlabyrinth. Jean Baudrillard meinte: „Heute werden Elend und Gewalt durch die Bilder zum Leitmotiv der Werbung“.<sup>44</sup> Und er verwies exemplarisch auf Oliviero Toscani. Der übernahm für seine Werbekampagne das Foto der Reporterin Therese Frare eines sterbenden Aidskranken in der ikonografischen Tradition der Beweinung Jesu. Die Veröffentlichung als Plakat von Benetton provozierte heftige Proteste und mancherorts auch Verbote. Die deutsche Aids-Hilfe meinte allerdings, es sei eine Möglichkeit, Sterben und Tod in das öffentliche Bewusstsein zu rücken. Darüber mag man streiten. Aber Baudrillard schrieb: „Dieses [...] Bild erfasst nicht das, was ist, sondern das, was nicht sein dürfte – nämlich Tod und Elend“. Und: „[D]er ästhetische und kommerzielle Gebrauch, den es dabei von diesem Elend macht, ist absolut unmoralisch.“<sup>45</sup>

Hier werden offenbar Affekte evoziert wie Verantwortungsfragen berührt, und zugleich wird Kunst mit Werbung und Werbung mit Kunst gemacht. Der Streit darum hat zumindest auch damit zu tun, dass die von Kamper benannte Grenze tangiert ist, an der sich ‚der Körper‘ meldet: einmal der Körper der Empörten, aber zuvor schon der der Berührten und Betroffenen und die verehrten Körper, die Toscani artifiziell benutzte – als Material seiner Inszenierungen. Drastischer wird es, wenn Menschen zu Material werden, um aus ihrer Tötung symbolisches Kapital zu schlagen: Das tun Terrorvideos wie auf vermittelte Weise auch Massenmedien, wenn sie im Modus des distanzierten Berichts zeigen, was das Herz begehrt und zugleich abstößt: Gewalt und Bildstrafen.

Die Frage ‚Wer spricht?‘ oder ‚Wer zeigt was und wie?‘ kann in den Medienetzen, in denen wir leben, eine Pointe setzen, eine Orientierung ermöglichen. Denn die Frage provoziert die Rückfrage nach den ethischen und pathischen Dimensionen der Medienprozesse. Hier meldet sich ‚der Körper‘ (oder unser Leib, der wir sind), weil Schwellen oder Grenzen berührt sind, die nicht in aller Medialität aufgehen, wie etwa angesichts des Todes. Im Anfang war der Riss. Am Ende wohl oder übel auch. Wenn dem so wäre, wären die Netze, in denen wir leben, labiler, als sie uns glauben machen. Die Mediennetze sind zum Zerreißen gespannt – wenn nicht längst im Reißen. Und an den Rissen und Bruchstellen zeigen sich die Anderen der Medialität. Daher kann eine

<sup>44</sup> <http://www.egs.edu/faculty/baudrillard/baudrillard-die-gewalt-am-bild.html>.

<sup>45</sup> Ebd.



mediale Anthropologie als Arbeit an den Bruchstellen humanen Daseins begriffen werden, an Filmrissen, Unterbrechungen, Fragmentierungen und Widersprüchen, in denen die Liquidität der Medialität gestört wird. Schlicht gesagt: Anthropomedialität wird erst kritisch und symptomatisch aufschlussreich, wenn sie anthropologische Unfallforschung wird. Dazu könnte auch die Theologie das eine oder andere beitragen.

MARIA MUHLE

*HISTORY WILL REPEAT ITSELF*  
Für eine (Medien-)Philosophie des Reenactment

Reenactment soll in diesem Beitrag als medienphilosophische Fallstudie untersucht werden, das heißt als eine Figuration jenes „Körpers des Denkens“, der die Medienphilosophie zu bestimmen scheint. Für diese Fallstudie sollen im Folgenden in künstlerischen Kontexten immer populärer werdende Formen des Reenactments, also der Nachstellung, untersucht werden, um so eine politisch-ästhetische Dimension medienphilosophischen Denkens in den Blick zu rücken, die nicht selten von einer allzu einfachen Alternative verstellt bleibt: Von der Alternative zwischen einer Medienästhetik der Identifikation, der Immersion, des Affekts und der Fiktion auf der einen Seite und einer politischen Ästhetik der Kritik, der Distanz, der Objektivität und des Dokumentarismus auf der anderen. Anhand einer Untersuchung der künstlerischen Praxis des Reenactments ist diese falsche Alternative zu überwinden, die sowohl im Hintergrund der theoretischen Reflexionen auf das Reenactment steht als auch in film- und medienwissenschaftlichen Kontexten diskutiert beziehungsweise in medienphilosophischer Hinsicht adressiert wird.<sup>1</sup>

Die diesem Text zugrunde liegende These lautet dagegen, dass sich medienphilosophisches Denken notwendigerweise in der Spannung zwischen diesen beiden Polen bewegt und dass die Spannung zwischen Distanz und Teilhabe als Modus medienästhetischer Erfahrung paradigmatisch in den unterschiedlichen Formen des Reenactments zutage tritt. Dies soll in drei Schritten gezeigt werden: Der erste Teil umfasst eine kurze Skizzierung und Kritik einiger gegenwärtiger Formen von Reenactment, die sich unter dem Label des Dokumentarischen zusammenfassen lassen. Der zweite Teil soll den philosophischen Hintergrund klären, vor dem eine solche Kritik plausibel wird. Im dritten Teil sollen dann abschließend Überlegungen zu einem ästhetisch-politischen Verständnis des Reenactments vorgestellt und Reenactment so als Re-Aktualisierung oder Neukontextualisierung vergangener Ereignisse begriffen werden.

<sup>1</sup> Damit knüpfen diese Ausführungen auch an die von Christiane Voss programmatisch formulierte Revision der „seit Adorno bestehende[n] Tendenz in der deutschsprachigen Ästhetik, das Reflexionspotenzial und die damit einhergehende Distanzierung der Anteiligen Erlebnisaspekte an ästhetischen Erfahrungen hervorzuheben“, an – eine Tendenz, die „innerhalb der philosophischen Ästhetik zu einer generellen Skepsis gegenüber der Sinnlichkeit“ geführt hat. Vgl. Christiane Voss, „Fiktionale Immersion zwischen Ästhetik und Anästhetisierung“, in: *IMAGE. Zeitschrift für interdisziplinäre Bildwissenschaft* Nr. 8 (2008), S. 3–15, hier: S. 3.