

Leseprobe

Philipp Klaus

Körper, Geist und Literatur
im 18. Jahrhundert

Über die Medialität des Menschen

AISTHESIS VERLAG

Bielefeld 2022

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.

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2022

Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld

Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de

Druck: docupoint GmbH, Magdeburg

Alle Rechte vorbehalten

Print ISBN 978-3-8498-1762-6

E-Book ISBN 978-3-8498-1763-3

www.aisthesis.de

Für Katja

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	9
1. Die symbolische Dimension des Menschen	12
1. 1 Die kulturelle Dimension des Menschen	21
1. 1. 1 Die mediale Dimension des Menschen	28
1. 2 Die mediale Neuzeit: larvatus prodeo	37
2. Die transzendente Obdachlosigkeit und das mediale Obdach	62
3. Die „Insel Felsenburg“: Zwischen Melancholie und Metafiktion	83
3. 1 „Darum behagt dem Dichtergenie / Das Element der Melancholie“	84
3. 2 Verfahren der metafiktiven Mediation	92
3. 3 Diskurse der Vermittlung und Vermittlung der Diskurse	107
3. 3. 1 Das trichotome Denksystem: Körper, Geist, Maschine	113
3. 3. 2 Literatur als Bedienungsanleitung des Lebens	123
3. 4 Mediale Irritationen und Medien-Utopie	130
4. Gellert als mediales Phänomen	144
4. 1 Die Bestimmung des Menschen	157
4. 2 Transparente Medien und intransparente Moral	163
4. 2. 1 Unzuverlässige Medien	177
5. „Tobias Knaut“: Anthropologische Normierung und ästhetische Unterminierung	198
5. 1 Rezeptionsästhetische Spiele	211
5. 1. 1 Mediale Kontingenz als ironische Schreibstrategie	220
5. 1. 2 Groteske und ästhetischer Witz	232
5. 2 Der <i>imaginierende</i> Mensch	242
6. Der <i>imaginierte</i> Mensch: Ein physiognomischer Exkurs	255

7.	„Anton Reiser“ und die Entgrenzung der Diskurse	287
7. 1	Mediales Kreißen	294
7. 2	Mediale Kindheit und Fremdbestimmung	309
7. 3	Mediale Adoleszenz und Befreiung	329
 Schluss		 340
 Literaturverzeichnis		 342
 Danksagung		 357

Vorbemerkung

In einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung die „Werke des Schrifttums“ nicht nur „im Zusammenhang ihrer Zeit darzustellen“, sondern in jener Zeit, in der sie entstanden sind zugleich auch die Zeit, „die sie erkennt“ – und das ist unsere Gegenwart – „zur Darstellung zu bringen“, entspricht einer Überlegung, die Walter Benjamin in seinem kleinen Text „Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft“ ausformuliert.¹ Wenngleich sich das „politisch-geistige[] Gesamtgeschehen[]“² im 21. Jahrhundert vom Jahr 1931, in dem der Aufsatz publiziert wurde, unterscheidet und wenngleich an dieser Stelle weder eine „Krise der Literaturgeschichte“³ noch eine „Krise der Bildung“ attestiert werden soll,⁴ erscheint es doch reizvoll, Benjamins Forderung nachzugehen. Dies bedeutet nicht, im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit literarische Texte des 18. Jahrhunderts zu instrumentalisieren – denn diesem Zeitraum wenden wir uns zu –, um dann eine beliebige Position der Gegenwart gleichsam historizistisch zu instituieren. Die Rolle, die die Gegenwart hier spielt, erschöpft sich schlicht in einem Blickwinkel, in einer Perspektive, die es ermöglicht, Tendenzen, die im 21. Jahrhundert sichtbar werden, als diskursive Formationen aufzufassen, um sie dann „archäologisch“ freizulegen.⁵ Die Diskursanalyse stellt dafür einen geeigneten methodischen Ansatz bereit. Dabei wird jede diskursive Formation als sprachlich-gedankliches Ordnungsmuster aufgefasst, das im Akt der Kommunikation seine Bezugnahme erfährt. „Diskurse“ sind somit Redegegenstände und Kommunikationspraktiken.

Was sich nun im 21. Jahrhundert beobachten lässt, ist die enge Wechselwirkung, in der sich die Diskursereignisse „Mensch“ und „Medialität“ zueinander befinden. Insofern unter „Medialität“ „alles die Medien Betreffende“ sowie mit den Medien Zusammenhängende verstanden wird, also auch „die Prägung menschlicher Denk- und Verhaltensweisen“ durch die Medien,⁶ scheint das „Mensch-Sein“ im 21. Jahrhundert inmitten sozialer Netzwerke, Messenger-Dienste, Fake-News und digitaler Dating-Angebote

1 Walter Benjamin: Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft. In: Gesammelte Werke in zwei Bänden. Band II. Das Kunstwerk im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit und andere Schriften. Frankfurt a.M. 2011, S. 244-249, hier S. 249.

2 Ebd., S. 244.

3 Vgl. Ebd.

4 Vgl. ebd. 247.

5 Vgl. Michel Foucault: Archäologie des Wissens. Übersetzt von Ulrich Köppen. 17. Aufl. Frankfurt a.M. 2015.

6 Vgl. Reinhard Margreiter: Medienphilosophie. Eine Einführung. 2., erw. und verb. Aufl. Würzburg 2016, S. 278 (= Glossar).

sehr eng an die „Medialität“ gebunden zu sein. Soll diese Perspektive der diskursiven Korrelation nun auf das 18. Jahrhundert übertragen werden, stellt sich nicht etwa die Frage, auf welchem Wege sich bestimmte Kontinuitäten haben errichten können,⁷ inwiefern historisch analoge Medien also den digitalen Äquivalenten entsprechen. Es geht somit nicht um das Problem sich perpetuierender Grundlagen oder Tendenzen. Diese mögen zwar vorhanden sein, erfordern durch die zeitliche Distanz, in der sich Transformationen und Umbrüche gestalten, aber ein „Denken der Diskontinuität“.⁸ Obschon das 18. Jahrhundert folglich ein historischer Ausschnitt bleibt, ist dieser doch nicht willkürlich gewählt. Im Rahmen einer Diskursanalyse zu den Korrelationen zwischen „Mensch“ und „Medium“ erweist sich das 18. Jahrhundert eher gegenteilig als prädestinierter Gegenstand der Betrachtung. Sowohl die Diskussion darüber, was der „Mensch“ eigentlich ist und was er sein soll, als auch die Debatten zur „Medialität“ desselben erfahren hier einen interessanten Innovationsschub, der nicht zuletzt zur Epochenzuschreibung der „Aufklärung“ beiträgt. Im Versuch einer Isolierung der Diskursereignisse stünde der Anthropologie als Wissenschaft vom Menschen – die sich in Auseinandersetzung mit dem cartesischen Erbe des Substanzdualismus etabliert⁹ – die Konstitution des „modernen Romans“ gegenüber.¹⁰ Doch gilt es genau diese Isolation aufzubrechen, um nach der Wechselbeziehung zu fragen, die sich zwischen „Mensch“ und „Medium“ entspinnt. Dafür ist es notwendig, in den drei einleitenden Kapiteln zu klären, welche internen Strukturen die Diskurse zur „Medialität“, zum „Substanzdualismus“ und zum „Roman“ prägen, aber auch, welche methodischen Konsequenzen die verschiedenen Redegegenstände bedingen. Dieser Vorarbeit schließen sich vier Kapitel sowie ein kleiner Exkurs an, in denen an ausgewählten Texten die besagte Korrelation eingehend

7 Vgl. Foucault: Archäologie des Wissens, S. 12.

8 Vgl. ebd., S. 12f.

9 Vgl. Jutta Heinz: Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung. Berlin [u.a.] 1996, S. 55.

10 „Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang einer Reihe von Äußerungen zu, die mit der Schaffung eines neuen Romantyps im 18. Jahrhundert einhergingen. Urteile von Fielding über den Roman und seinen Helden im ‚Tom Jones‘ führen diese Reihe an. Fortgesetzt wird sie durch Wielands Vorwort zu ‚Agathon‘, ihr wesentlichstes Glied aber bildet Blankenburgs [sic] ‚Versuch über den Roman‘. Ihren Abschluß findet diese Reihe im Grunde genommen durch die später von Hegel entwickelte Romantheorie.“ (Michail M. Bachtin: Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik. In: Ders.: Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans. Aus dem Russischen von Michael Dewey. Berlin, Weimar 1986, S. 472.)

analysiert und dargelegt werden soll. Die Textauswahl, die von der „Insel Felsenburg“ bis zum „Anton Reiser“ reicht, findet ihre Motivation im Versuch, die jeweiligen Diskurse zu möglichst verschiedenen Zeitpunkten im 18. Jahrhundert beobachten zu können.

1. Die symbolische Dimension des Menschen

Es gab einen klaren Quell mit silberglänzendem Wasser, den keine Hirten berührt hatten, keine Ziegen, die auf Bergen weiden, und auch sonst kein Vieh. Kein Vogel, kein wildes Tier hatte ihn getrübt, nicht einmal ein Ast, der vom Baume gefallen wäre. Ringsum wuchs Gras, dem das nahe Gewässer Nahrung gab, und Gehölz, das keinem Sonnenstrahl erlaubte, den Platz zu erwärmen. Hier ließ sich der Knabe nieder, vom eifrigen Jagen und von der Hitze erschöpft; denn die Anmut des Ortes und die Quelle zogen ihn an. Und während er den Durst zu stillen trachtete, wuchs in ihm ein anderer Durst. Während er trinkt, erblickt er das Spiegelbild seiner Schönheit, wird von ihr hingerissen, liebt eine körperlose Hoffnung, hält das für einen Körper, was nur Welle ist.¹¹

Was Ovid an dieser Stelle von Narcissus berichtet, gehört zu den interessantesten Textpassagen der „Metamorphosen“. In volksetymologischer Weise wird nicht nur die Herkunft der Narzisse – „in der Mitte safrangelb und umsäumt mit weißen Blütenblättern“¹² – erklärt, sondern auch der Grundstein für eine Vielzahl theoretischer Konzepte gelegt. So ist der „Narzissmus“ als „übertriebene Selbstliebe und Verlangen, stets bewundert zu werden“¹³ nicht nur fester Bestandteil der Umgangssprache; in den 1920er Jahren von Freud katalysiert, gibt es heute eine Vielzahl psychoanalytischer Narzissmus-Theorien.¹⁴ Die größte Popularität weist diesbezüglich das von Lacan beschriebene Spiegelstadium auf, in welchem der Säugling beginnt sein eigenes Spiegelbild zu erkennen und sich mit diesem zu identifizieren.¹⁵ Grundlage der Selbsterkenntnis ist der unüberwindbare Bruch zwischen Innen- und Umwelt, weshalb Lacan das besagte Spiegelstadium als „Drama“ bezeichnet. Befangen in der Unfähigkeit aus sich herauszutreten, bleibt der Mensch auf die lockende Täuschung des Spiegelbilds angewiesen, um zu einem ganzheitlichen Begriff seines Selbst zu gelangen. Die sich vollziehende Identifikation mit dem gespiegelten Bild muss dabei jedoch in einer „wahnhaften Identität“ enden.¹⁶ Das Spiegelbild ist niemals Mensch, sondern – um

11 Ovid: Metamorphosen. Übersetzt von Michael Albrecht. Stuttgart 2015, S. 89.

12 Ebd., S. 92.

13 Vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. 3. Aufl. Koblenz 2012, S. 911.

14 Vgl. Martin Altmeyer: Narzißmus und Objekt. Ein intersubjektives Verständnis der Selbstbezogenheit. 2. Aufl. Göttingen 2004.

15 Vgl. Jacques Lacan: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949. In: Schriften I. 3. Korrigierte Aufl. Berlin 1991, S. 63-70.

16 Ebd., S. 67. Obwohl die sich konstituierende Identität wahnhaft ist, werden „deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts

mit Ovid zu sprechen – immer „nur Welle“. ¹⁷ Folgende anthropologische Paradoxie ließe sich somit formulieren: Der Mensch kann sich nur mithilfe einer vermittelnden Instanz erkennen. Diese Instanz, bei Ovid und Lacan das Spiegelbild, ist jedoch niemals der Mensch selbst.

Die Zusammenhänge können noch weiter ausdifferenziert werden. Entgegen der gewissermaßen wörtlichen Lesart, welche die Metamorphose von Narcissus auf seine übersteigerte Selbstliebe zurückführt, lässt sich Ovids Erzählung ebenso als Reflexion über die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis verstehen. Als Liriope, die „wasserblaue Nymphe“ und Mutter des Narcissus, den Seher Tiresias nach dem Schicksal ihres Sohnes befragt, erhält sie eine überraschende Antwort. ¹⁸ Zwar sei ihm ein „reifes Alter beschieden“, doch nur dann, wenn „er sich nicht selbst kennenlernt“. ¹⁹ Dieses scheinbar unverständliche Orakel schwebt fortan einem Fatum gleich über Narcissus. Mit dem Blick in die Quelle strebt die Weissagung ihrer Erfüllung entgegen. Zu beachten ist dabei die Funktion des spiegelnden Wassers, welches die Selbsterkenntnis zugleich birgt und verbirgt. Der durch das Spiegelbild in Aussicht gestellte Erkenntnisgewinn, kann nur dann generiert werden, wenn das Wasser als lediglich vermittelndes Moment durchschaut wird. An genau diesem Punkt scheitert Narcissus. Sein „Ich ist ein Anderer“, ²⁰ den er nicht zu erkennen vermag. „Er weiß nicht, was er sieht; doch was er sieht, setzt ihn in Flammen. Und seine Augen reizt dasselbe Trugbild, das sie täuscht“. ²¹ Was der Mythos an dieser Stelle verhandelt, ist der mediale Zugang zur „Wirklichkeit“.

Narcissus' Problem erscheint doppelbödig. Zum einen ist er nicht in der Lage sich selbst zu erkennen, was dazu führt die „Wirklichkeit“ zu *ver*kennen. Wie auch immer das, was er im Wasser sieht, genannt werden mag – die entsprechenden Begriffe gilt es erst zu definieren –; Narcissus hält es für die

bestimmen“ (ebd.), was die widersprüchliche Situation ergibt, dass die Fiktion der Spiegelung in Realität umschlägt.

17 Vgl. dazu auch die wunderbare Hexameter-Übersetzung von Rösch: „Müde vom Eifer der Jagd und der Hitze legte der Knabe / Hier sich nieder, vom Anblick des Ortes gelockt und der Quelle. / Während den Durst er will löschen, erwuchs ein anderer Durst in ihm. / Während des Trinkens liebt er, berückt vom Reiz des erschauten / Bilds einen leiblosen Wahn, was Welle ist, hält er für Körper, / Staunt sich selber an; und reglos bleibt mit gebanntem / Blick wie ein Standbild er starr, das aus parischem Marmor gehauen“ (Ovid: Metamorphosen. Aus dem Lateinischen von Erich Rösch. 5. Aufl. München 2004, S. 90).

18 Ovid: Metamorphosen (Albrecht), S. 87.

19 Ebd.

20 So Arthur Rimbaud über sich im Jahr 1871 in einem Brief an Paul Demeny. In: Arthur Rimbaud: Das poetische Werk. Übersetzt von Hans Therre und Rainer G. Schmidt. München 1988, S. 14.

21 Ovid: Metamorphosen (Albrecht), S. 90.

unmittelbare Realität. Diesen Umstand mit dem Konzept des „Narzissmus“ als übersteigerte Selbstliebe zu erklären, wäre falsch. Dass es sich um das eigene Abbild handelt, wird Narcissus in keinem Augenblick bewusst.

Befragen wir einen anderen und nicht weniger bekannten antiken Text ob der Funktion des spiegelnden Wassers, um die dargelegten Zusammenhänge noch etwas weiter zu vertiefen:

Als ich es [] aufgegeben hatte, sagte Sokrates, das Seiende zu schauen, glaubte ich auf der Hut sein zu müssen, damit es mir nicht so gehe wie denen, die eine Sonnenfinsternis beobachten und anschauen. Manche nämlich verderben sich die Augen, wenn sie das Bild der Sonne nicht im Wasser oder in sonst einer Spiegelung betrachten.²²

Die Zugänge zur Wirklichkeit könnten nicht divergierender sein. Doch wird in beiden Fällen die Funktion des Wassers zu einem Schlüssel derselben. Während Narcissus allerdings im Spiegelbild der Quelle die unmittelbare Realität zu erkennen vermeint, durchschaut Sokrates das nur vermittelnde Moment. Die Realität scheint ihm überhaupt nur im Prozess einer Vermittlung zugänglich, da man andernfalls Gefahr laufe, sich zu blenden. Diese Warnung lässt sich wiederum auf Narcissus beziehen, der in seiner Verblendung befangen allmählich zugrunde geht: „Wie gelbes Wachs an einem schwachen Feuer und wie der morgendliche Rauhreif an der warmen Sonne schmilzt, so schwindet er dahin“.²³ Zu beachten bleibt die Ambivalenz des Wassers mit seinen mannigfaltigen Spiegelungen, die in beiden Texten zwar eine ähnliche Funktion aber eine völlig unterschiedliche Wirkung entfalten. In dem Maß, in dem Sokrates die Spiegelungen im Wasser als Hebel der Erkenntnis dienen, führen sie Narcissus in die Katastrophe. Was sich abzuzeichnen beginnt, ist die Misere der menschlichen Erkenntnis. Angewiesen auf einen vermittelten Zugang zur Welt, um nicht von den Dingen selbst geblendet zu werden, läuft der Mensch zugleich Gefahr, das nur Vermittelte für die eigentliche Wirklichkeit anzusehen und im Prozess einer fortwährenden Selbsttäuschung in jenen existenziellen Abgrund zu stürzen, der sich bereits im narzisstischen Mythos ausgestaltet findet. Zwischen dem Subjekt und dem Objekt, dem Ich und der Welt liegt eine Kluft, die sich nur durch die Brücke einer Vermittlung überwinden lässt. Diese Disposition der Erkenntnisfähigkeit stellt ein Dilemma dar, das den Ausgangspunkt einer jeden Reflexion über das Wesen des Menschen bildet. Jede am Menschen orientierte Wissenschaft ist dadurch gezwungen, jene Meerenge zu passieren,

22 Platon: Phaidon oder Über die Unsterblichkeit der Seele. In: Ders.: Drei große Dialoge. Phaidon. Das Gastmahl. Phaidros. Aus dem Griechischen von Arthur Hübscher. München 2002, S. 17-126, hier S. 88.

23 Ovid: Metamorphosen (Albrecht), S. 92.

die von der Charybdis einer unmittelbaren Erkenntnis der Wirklichkeit und der Skylla des bloßen Abbildcharakters derselben gesäumt wird.

„Erkenn Dich selbst, erforsch nicht Gottes Kraft! / Der Mensch ist erstes Ziel der Wissenschaft. / [...] In ihm Gefühl und Geist als Chaos gärt, / durch sich wird er getäuscht und aufgeklärt.“²⁴ Wenngleich Pope mit diesem Ausruf den Menschen selbst zum Zentrum und Fixpunkt aller Wissenschaft verklärt, bleibt es problematisch, jenes ominöse Wesen und sein Verhältnis zur Welt näher zu bestimmen. Die entsprechende Schwierigkeit artikuliert sich sehr pointiert in den folgenden drei Versen: „Wo Norden ist? Für Kiel ist's an der Schley; / in Schottland sind's die Orkneys; ebenso / ist Zembla es für Gröndland, Gott weiß wo.“²⁵ Wenn jeder Mensch ein ganz eigenes Verständnis von jener Welt besitzt, in der er lebt, ist eine Verständigung über dieselbe nahezu unmöglich. Wollte eine Wissenschaft dieses Verhältnis ergründen, wäre dies eine Aufgabe, die an die Bestrafung des Sisypchos erinnerte oder in den Worten von Pope: „Des Menschen Werk erreicht, trotz Plag' und Müh' / und aller Unruhe, sein Ziel fast nie.“²⁶

Dass Ernst Cassirer mit seinem „Essay on Man“, welches zugleich den großen Entwurf der „Philosophie der symbolischen Formen“ abschließt bzw. zusammenfasst, auf Popes Lehrgedicht Bezug nimmt, erscheint unter diesem Aspekt äußerst schalkhaft.²⁷ Denn in dem Maß, in dem Cassirer seine Kulturphilosophie um den Menschen zentriert und dadurch das Pope'sche Diktum einlöst, führt er sein Werk auch einem Ziel entgegen, das sich in der Definition des Menschen als „animal symbolicum“ niederschlägt.²⁸ Das gesamte Verhältnis des Menschen zur Welt findet in dieser Formel eine Wendung, ohne die der Diskurs der aktuellen Medienphilosophie, zu dem es in diesem Kapitel hinzuleiten gilt, undenkbar wäre. Cassirers Vorgehensweise ist dabei höchst beachtenswert:

Wenn man die Sprache, den Mythos, die Kunst als „symbolische Formen“ bezeichnet, so scheint in diesem Ausdruck die Voraussetzung zu liegen, daß sie alle, als bestimmte geistige Gestaltungsweisen, auf eine letzte Urschicht des Wirklichen zurückgehen, die in ihnen nur wie durch ein fremdes Medium erblickt wird. Die Wirklichkeit scheint für uns nicht anders als in der Eigenart

24 Alexander Pope: Vom Menschen. Englisch – Deutsch. Übersetzt von Eberhard Breidert. Hamburg 1993, S. 39.

25 Ebd., S. 51.

26 Ebd., S. 25.

27 Vgl. Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. 2., verbesserte Aufl. Aus dem Englischen übersetzt von Reinhard Kaiser. Hamburg 2007; Ders.: Philosophie der symbolischen Formen. Drei Teile. Hamburg 2001 / 2002 (= PdsF).

28 Cassirer: Versuch über den Menschen, S. 51.

dieser Formen faßbar zu werden; aber darin liegt zugleich, daß sie sich in ihnen ebensowohl verhüllt wie offenbart.²⁹

Es sei an dieser Stelle erlaubt, noch einmal die Metaphorik von Skylla und Charybdis aufzunehmen, um Cassirers Lösung des Dilemmas der menschlichen Welterkenntnis darzulegen: Der „Urschicht“ des Wirklichen, also ihrem gleichsam objektiven Gehalt, liegt die rein subjektive Perzeption derselben gegenüber. Unabhängig davon von welcher Seite wir uns der „Wirklichkeit“ annähern, der erkenntnistheoretische Zugang zur Welt bleibt prekär, weil er entweder am subjektiven oder am objektiven Moment zu zerschellen droht. Jede Perzeption entspricht einer Brechung dessen, was wahrgenommen wird. Cassirer bezieht sich in diesem Zusammenhang auf eine Publikation des baltischen Biologen Jakob von Uexküll,³⁰ der auf die Unmöglichkeit hinweist, eine „Wirklichkeit“ zu postulieren, die für alle Lebewesen dieselbe Gültigkeit besitze.³¹ Jede biologische Spezies lebt einer Leibniz'schen Monade gleich in ihrer eigenen Welt. Die Wirklichkeit ist demnach „nicht ein einziges, homogenes Ding; sie ist unendlich vielfältig und gliedert sich in so viele verschiedene Schemata und Muster, wie es unterschiedliche Organismen gibt.“³² Dies bedeutet, dass der Mensch, wenn es darum geht, sich jene Welt, in der er lebt, zu erschließen, auch auf seine genuin menschliche Wahrnehmung angewiesen ist. Während andere Lebewesen in der Lage sind, auf die Reize ihrer Umwelt gewissermaßen *unmittelbar* zu reagieren, bleibt der Mensch in einer Sphäre des bloß *Mittelbaren* gefangen. Alles, was ihm in der Welt begegnet, wird durch einen eigenartigen Denkprozess gebrochen.³³ Dieser Prozess ist nicht etwa ein Zeichen der „décadence“ – jenes Schlagwort, das Nietzsche etwa 30 Jahre vor Uexküll und gut 50 Jahre vor Cassirer wie einen Hammer benutzt, um die Philosophiegeschichte zu erschüttern –,³⁴ sondern die Bestimmung des menschlichen Wesens:

29 Cassirer: PdsF. Dritter Teil, S. 1.

30 Vgl. Jakob von Uexküll: Theoretische Biologie. Frankfurt a. M. 1973.

31 Vgl. Cassirer: Versuch über den Menschen, S. 47.

32 Ebd.

33 „Es besteht ein unverkennbarer Unterschied zwischen organischen ‚reaction‘ (Reaktionen) und menschlichen ‚responses‘ (Antwort-Reaktionen). Im ersten Fall wird direkt, unmittelbar eine Antwort auf einen Reiz gegeben; im zweiten Fall wird die Antwort aufgeschoben. Sie wird unterbrochen und durch einen langsamen, komplexen Denkprozeß verzögert“ (ebd., S. 49).

34 „Das grellste Tageslicht, die Vernünftigkeit um jeden Preis, das Leben hell, kalt, vorsichtig, bewusst, ohne Instinkt, im Widerstand gegen Instinkte war selbst nur eine Krankheit, eine andere Krankheit – und durchaus kein Rückweg zur ‚Tugend‘, zur ‚Gesundheit‘, zum Glück... Die Instinkte bekämpfen müssen – das ist die Formel für *décadence*: so lange das Leben aufsteigt, ist Glück

Der Mensch kann der Wirklichkeit nicht [] unmittelbar gegenüber treten; er kann sie nicht [] als direktes Gegenüber betrachten. Die physische Realität scheint in dem Maß zurückzutreten, wie die Symboltätigkeit des Menschen an Raum gewinnt. Statt mit den Dingen hat es der Mensch nun gleichsam ständig mit sich selbst zu tun. So sehr hat er sich mit sprachlichen Formen, künstlerischen Bildern, mythischen Symbolen oder religiösen Riten umgeben, daß er nichts sehen oder erkennen kann, ohne daß sich dieses artifizielle Medium zwischen ihn und die Wirklichkeit schobe.³⁵

Wenngleich dieses „artifizielle Medium“, das die gesamte menschliche Perzeption prägt, den Zugang zu einer absoluten Wirklichkeit negiert, da gewisse Aspekte der Welterfahrung – diesbezüglich mit *Skylla* vergleichbar – schlicht verschluckt werden und nicht zum Ausdruck kommen, stellt eine ungefilterte Wahrnehmung keine Alternative dar. So sind dem Menschen zwar jene „primären Bewusstseinsprozesse“ einer unmittelbaren Interaktion mit der Welt nicht mehr zugänglich,³⁶ weil sich seine „Symboltätigkeit“ zwischen ihn und dieselbe schiebt, doch ist dies kein defizitäres Moment. Im Gegenteil: Ohne jene symbolische Membran, wäre überhaupt keine Wahrnehmung zu denken. Gewisse Wirklichkeitsaspekte müssen schlechterdings geopfert werden, da es andernfalls zu einer Überwältigung durch die Welt käme, die die gesamte menschliche Identität – und dies entspricht der *Charybdis* – verschlingen würde. Oswald Schwemmer gelingt es, diesen Vorgang der „Überwältigung“ sehr anschaulich darzulegen:

nämlich dort, wo ein elementares Fühlen sich selbst mit Gewalt in die verknüpfte Ordnung unserer Repräsentation drängt, die Fäden zwischen ihnen zerreißt und uns als Erschütterung, als überwältigendes Gefühl, als erhebendes oder niederschmetterndes Erleben aus der gegliederten Welt unserer Bewußtseinseinheit herausreißt – und zwar zurück in die Welt der flackernen Impulse und Akzente des elementaren Fühlens.³⁷

Der Weg, den Cassirer nun wählt, um diese dilemmatische Grunddisposition des menschlichen Verhältnisses zur Welt – „hier drohet[] *Skylla* und dort die wilde *Charybdis*“³⁸ – zu umschiffen, entspricht einer kopernikanischen

gleich Instinkt“ (Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*. In: *Philosophische Werke in sechs Bänden*. Band 6. Hamburg 2013, S.186).

35 Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 50.

36 Vgl. Oswald Schwemmer: *Die symbolische Existenzform des Menschen – Zur Anthropologie der Medien*. In: Jörg Al bertz (Hrsg.): *Anthropologie der Medien – Mensch und Kommunikationstechnologien*. Berlin 2002, S. 9-36, hier S. 17.

37 Ebd., S. 17.

38 Homer: *Odyssee*. Aus dem Griechischen von Johann Heinrich Voß. Köln 2010, S. 166.

Wende innerhalb der Geisteswissenschaften. Wenn dem Menschen *die* Wirklichkeit nicht unmittelbar zugänglich ist, weil sie fortwährend in symbolischen Formen gebrochen wird; es ohne diese Formen aber zugleich gar keine menschliche Wahrnehmung geben kann – so ist es notwendig, sich von *der* Wirklichkeit ab- und jenem Medium zuzuwenden, das unser spezielles Weltverhältnis kennzeichnet. Die gesamte Philosophie der symbolischen Formen situiert sich somit in einem „Zwischenreich [...] der bloßen Mittelbarkeit“.³⁹ Es geht nicht mehr um einen metaphysischen Zugang zur Welt, der sich an vermeintlichen letzten Dingen abarbeitet, sondern ausschließlich um jene Art der Wahrnehmung, die dem Menschen eigen ist, weil alles, was er erlebt, im selben Augenblick einer symbolischen Transformation unterliegt. Dieser Transformationsprozess kann niemals ausgeblendet, wohl aber beobachtet und beschrieben werden. Der Gedankengang führt weg von der Natur der Dinge, hin zur jener Natur, die der Mensch ihnen überhaupt erst verleiht. Im Kontext der symbolischen Brechung ermöglicht sich somit eine Perspektive, die zwar vom Versuch, die Welt „an sich“ zu entschlüsseln, Abschied nimmt, dafür jedoch die genuin menschlichen Strukturen der Welterfahrung darzulegen versucht: „Die Philosophie der symbolischen Formen ist, unter diesem Gesichtspunkt gesehen, nichts anderes als der Versuch“⁴⁰ für die spezielle Art und Weise der menschlichen Wahrnehmung, jenen „Brechungsindex anzugeben, der ihr spezifisch und eigentümlich zukommt. Sie will die besondere Natur der verschiedenen brechenden Medien erkennen; sie will jedes von ihnen nach seiner Beschaffenheit und nach den Gesetzen seiner Struktur durchschauen.“⁴¹

Für das weitere Vorgehen ist es nun notwendig, den Symbolbegriff klar zu umreißen, um ihn später vom Begriff des „Mediums“ abzugrenzen. Symbole können in einem ersten Schritt als gedankliche Mechanismen aufgefasst werden, die ein sinnliches Weltereignis systematisieren. Was auch immer in der Interaktion mit der Welt geschieht, es ist dem Menschen nur in Form dieser Systematisierung zugänglich. Im Symbol koinzidieren die stofflich-materiellen Aspekte der Welt mit den geistig-ideellen Aspekten des Menschen.⁴² Die Wirklichkeit wird in ein System von Zeichen überführt, welches das tendenziell überwältigende Weltgeschehen in handhabbare und symbolische

39 Cassirer: PdsF III, S. 1.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 „Symbole sind *Zeichen*. Sie drücken ein *Verhältnis* aus und sind Schnittpunkt zweier Dimensionen: einer *stofflichen, materiellen* und einer *geistigen, ideellen*. Symbole stehen nicht für sich selbst, sondern für etwas Anderes. Damit weisen sie über sich hinaus. Sie repräsentieren außer dem, was sie – als Stoff und Gestalt – *sind*, auch dasjenige, was sie ideell *bedeuten*“ (Reinhard Margreiter: Medienphilosophie. Eine Einführung. 2., erw. und verb. Aufl. Würzburg 2016, S. 34; Hervorhebungen R. M.).

Stellvertreter überführt.⁴³ Diese „Zeichen“ jedoch erschöpfen sich nicht im Bereich der reinen Begriffszeichen, wie sie etwa in den Naturwissenschaften zur Darstellung kommen. Viel eher ist es das Moment der Darstellung selbst, das den Symbolbegriff auszeichnet. Symbole sind eine „Sinnerfüllung des Sinnlichen“.⁴⁴ Jede Sinnzuschreibung entspricht dem Prozess einer Symbolisierung der Welt. Symbole sind jene Mechanismen, durch die der Mensch seine Welt erfährt. Dieser Vorgang muss als dialektischer Prozess verstanden werden. Die divergierenden Pole von Mensch und Welt korrelieren im Symbol: „In diesem Sinne wird die Antithese zwischen Subjekt und Objekt durch den Aufweis ihrer notwendigen Wechselbeziehung im Aufbau und in der Konstitution des Erfahrungsgegenstandes beseitigt: Der Konflikt zwischen beiden weicht einer reinen Korrelation.“⁴⁵ Diese symbolische Korrelation ist der menschlichen Wahrnehmung immanent, was es Cassirer erlaubt von einer „symbolischen Prägnanz“ der Welt zu sprechen.⁴⁶ Jedes Wahrnehmungserlebnis, jeder sinnliche Eindruck wird zugleich mit einem bestimmten Sinn verbunden. „Nur im Hin und Her vom ‚Darstellenden‘ zum ‚Dargestellten‘, und von diesem wieder zu jenem zurück, resultiert ein Wissen vom Ich und ein Wissen von ideellen wie reellen Gegenständen.“⁴⁷ Das, was der Mensch als „Wirklichkeit“ wahrnimmt, ist eine Welt der Symbole:

Mit der Symbolisierung entwerfen wir eine neue Welt, die uns eine Ordnung und eine Übersicht bietet, die wir in den Umgebungen unseres Existierens nicht gewinnen konnten. In dieser Welt verfügen wir über klar identifizierbare Elemente und Konfigurationen, aus denen sich uns die Gegenstände unserer Erfahrung aufbauen. In unseren alltäglichen Lebenszusammenhängen erscheint uns die symbolische Welt als die Wirklichkeit, mit der wir es zu tun haben.⁴⁸

43 „Es zeigt sich, daß alle theoretische Bestimmung und alle theoretische Bewältigung des Seins daran gebunden ist, daß der Gedanke, statt sich unmittelbar der Wirklichkeit zuzuwenden, ein System von Zeichen aufstellt und daß er lernt, diese Zeichen als ‚Stellvertreter‘ der Gegenstände zu [ge]brauchen. In dem Maße, als diese Funktion der Stellvertretung sich durchsetzt, beginnt erst das Sein zu einem geordneten Ganzen, zu einem klar überschaubaren Gefüge zu werden“ (Cassirer: PdsF III, S. 49).

44 Der Symbolbegriff umfasst das „Ganze jener Phänomene [...], in denen überhaupt eine wie immer geartete ‚Sinnerfüllung‘ des Sinnlichen sich darstellt – in denen ein Sinnliches, in der Art seines Daseins und Soseins, sich zugleich als Besonderung und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinnes darstellt“ (ebd., S. 105).

45 Ebd., S. 55.

46 Vgl. zur „symbolischen Prägnanz“ auch die sehr übersichtliche Darstellung von Oswald Schwemmer: *Die kulturelle Existenz des Menschen*. Berlin 1997, S. 85.

47 Cassirer: PdsF III, S. 231f.

48 Schwemmer: *Kulturelle Existenz*, S. 86.

Diese Definition der Wirklichkeit darf dabei nicht als eine Verlusterfahrung der Realität aufgefasst werden. So ist zwar in der „Philosophie der symbolischen Formen“ eine Welt jenseits des Menschen kein Gegenstand der Betrachtung, weil sich „Ich“ und „Wirklichkeit“ erst in der Symbolisierung konstituieren,⁴⁹ doch wird genau dadurch eine völlig neue Dimension erschlossen.⁵⁰ „Verglichen mit den anderen Wesen, lebt der Mensch nicht nur in einer reicheren, umfassenderen Wirklichkeit; er lebt sozusagen in einer neuen *Dimension* der Wirklichkeit.“⁵¹ Der Analyse dieser symbolischen Dimension – die sich „über den Gebrauch von Werkzeugen, über ästhetische und künstlerische Aktivitäten, über mythisch-religiöse Vorstellungen“ bis hin zur all diese Bereiche verbindenden Sprache erstreckt⁵² – widmet Cassirer sein gesamtes akademisches Schaffen, was zugleich einer „Umperspektivierung von den Geisteswissenschaften zur Kulturwissenschaft“ entspricht.⁵³ Dem Wesen des Menschen wird sich nicht mehr normativ, sondern rein deskriptiv zugewendet: Die Philosophie der symbolischen Formen geht dabei

von der Voraussetzung aus, daß, wenn es überhaupt eine Definition des „Wesens“ oder der „Natur“ des Menschen gibt, diese Definition nur als funktionale, nicht als substantielle verstanden werden kann. [...] Das Eigentümliche

-
- 49 Wenn symbolische Formen einer geistigen Auseinandersetzung des Ichs mit der Wirklichkeit entsprechen, „so ist dies doch keineswegs in dem Sinne zu verstehen, daß beide, Ich und Wirklichkeit, hierbei schon als gegebene Größen anzusehen sind – als fertige, für sich bestehende ‚Hälften‘ des Seins, die nur nachträglich zu einem Ganzen zusammengenommen würden. Vielmehr liegt die entscheidende Leistung jeder symbolischen Form eben darin, daß sie die Grenze zwischen Ich und Wirklichkeit nicht als ein für allemal feststehende im voraus hat, sondern daß sie diese Grenze selbst erst setzt“ (Cassirer: PdsF II, S. 182).
- 50 Vgl. dazu auch Margreiter: Medienphilosophie, S. 189: Realität ist die „ungreifbare, unerkennbare Welt an sich, die in ihrer Existenz grundsätzlich zu bestreiten wenig Sinn mache, da das Kappen einer solchen Gewissheit – nämlich *dass* es ein solche Welt gebe – jeden Anspruch auf operationale Anwendbarkeit unserer Konstruktion zunichte machen würde“. Dementgegen ist die „Wirklichkeit“ „die in und über Konstruktionen sich vollziehende Faktizität unserer Erfahrung. *Wirklichkeit* ist also stets die Wirklichkeit unseres prägend-entwerfenden Umgangs mit der – zwar an sich existierenden, aber nur in Gestalt unserer Konstruktion beobachtbaren und erfahrbaren – Welt“ [Hervorhebung R. M.].
- 51 Cassirer: Versuch über den Menschen, S. 49 [Hervorhebung E. C.].
- 52 Margreiter: Medienphilosophie, S. 31.
- 53 Aleida Assmann: Schrift und Autorschaft im Spiegel der Mediengeschichte. In: Wolfgang Müller-Funk und Hans Ulrich Reck (Hrsg.): Inszenierte Imagination. Beiträge zu einer historischen Anthropologie der Medien. Wien [u. a.] 1996, S. 13–24, hier S. 13; zur Würdigung dieses Schaffens vgl. Oswald Schwemmer: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin 1997.

des Menschen, das, was ihn wirklich auszeichnet, ist nicht seine metaphysische oder physische Natur, sondern sein Wirken. Dieses Wirken, das System menschlicher Tätigkeiten, definiert und bestimmt die Sphäre des „Menschseins“.⁵⁴

1. 1 Die kulturelle Dimension des Menschen

Cassirers Werk greift folglich die Tradition der Transzendentalphilosophie auf. In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ entwickelt Kant jene neue „Methode der Denkungsart“, nach der „wir [] von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.“⁵⁵ Doch was wie ein Requiem für die Seinslehre der Metaphysik mit ihrem absoluten Objektivitätsanspruch der Welterkenntnis wirkt, ist lediglich eine Diskursverschiebung. Anstatt jenseits der menschlichen Erkenntnis das vermeintliche Ding an sich zu suchen,⁵⁶ wendet sich Kant – und hier wird die Nähe zur Philosophie der symbolischen Formen deutlich – den Strukturen zu, die eben jene Erkenntnis ermöglichen.⁵⁷ Die synthetische Einheit der Anschauung wird zum Bindeglied zwischen Mensch und Welt;⁵⁸ was eine spezifisch menschliche Welt überhaupt erst erschließt. Kants „Kritik der reinen Vernunft“ entspricht dadurch einer „Kritik der Kultur“.⁵⁹ Wodurch jene Dimension bestimmt ist, die dem Menschen seinen Rahmen verleiht: „Denn der Inhalt des Kulturbegriffs läßt sich von den Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens nicht loslösen: Das ‚Sein‘ ist hier nirgends anders als im ‚Tun‘ erfäßbar.“⁶⁰ Der Mensch kann der Welt nur in der Kultur gegenüberreten.

54 Cassirer: Versuch über den Menschen, S. 110.

55 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Wiesbaden 2013, S. 29 (= Vorrede zur zweiten Auflage).

56 Vgl. ebd., S. 68 und 82.

57 Vgl. Ernst Cassirer: Der Gegenstand der Kulturwissenschaften. In: Ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Mit einem Anhang: Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie. Hamburg 2011, S. 3-36, hier S. 21.

58 „Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmungen entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen“ was die Voraussetzung für alle menschliche Erkenntnis darstellt (Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 122).

59 Vgl. Ernst Cassirer: PdsF I, S. 9.

60 Ebd.

Dies bedeutet, dass sich die Sphäre der Wirklichkeit, die immer schon symbolisch überformt ist, in einem wiederum dialektischen Prozess kulturell artikuliert. Dialektisch deshalb, weil es für den Menschen nicht möglich ist, sich der Welt teilnahmslos gegenüber zu verhalten. Jeder kulturelle Ausdruck ist eine produktive Aneignung des Weltgeschehens. Diese kulturelle Bewältigung ermöglicht es dann, sich als Subjekt zu konstituieren. Wie die Uhren von Salvador Dali droht der Mensch ohne diesen kulturellen Rahmen aus der Welt zu fließen. Erst in der kulturellen Auseinandersetzung mit der symbolischen Wirklichkeit einer metaphysisch unzugänglichen Welt kann es dem Menschen gelingen, sich selbst zu verwirklichen. Als kulturell bedürftiges Wesen benötigt er die Herausforderungen einer tendenziell bedrohlichen Weltwirklichkeit,⁶¹ um im Verlauf einer schöpferischen Auseinandersetzung mit ihr zu sich selbst zu gelangen.

Entscheidend in diesem Gedanken ist, dass die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit der Welt als ein Prozess der Selbstverwirklichung gedacht wird, als Entfaltung der Möglichkeiten, die bereits im Menschen stecken und die letztlich auch die Richtung vorgeben, in der er sich selbst verwirklichen kann.⁶²

Es ist an dieser Stelle notwendig, die Begriffe auseinanderzuhalten. Während die „symbolische Dimension“ des Menschen auf den spezifisch menschlichen Zugang zur Welt in Form der immer symbolisch geprägten Wirklichkeit referiert, zielt die kulturelle Dimension auf jenen Bereich, in dem sich der Mensch durch seine symbolische Wirklichkeitsaneignung in einem kulturellen Prozess selbst zugänglich wird. Zwar sind die symbolischen Formen immer schon „ein Weg zu uns selbst“,⁶³ doch bedarf es der Kultur, um ihn beschreiten zu können.

Noch vor Cassirer wurde der Begriff der „Kultur“ von Max Weber als „ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“ definiert.⁶⁴ Wenngleich die Kultur somit nicht vom Menschen getrennt

61 Vgl. Schwemmer: Kulturelle Existenz, S. 33.

62 Ebd.

63 „Die Sprache ist also keineswegs lediglich Entfernung von uns selbst; sie ist vielmehr gleich der Kunst und gleich jeder anderen ‚symbolischen Form‘, ein Weg zu uns selbst; sie ist produktiv in dem Sinne, daß sich durch sie unser Ichbewußtsein und Selbstbewußtsein erst konstituiert“ (Ernst Cassirer: Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung. In: Ders.: Logik der Kulturwissenschaften, S. 37-59, hier S. 57).

64 Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Paderborn 2013, S. 146-214, hier S. 180.

werden kann,⁶⁵ ermöglicht erst die Symbolphilosophie eine Eingrenzung des Kulturbegriffs auf den Bereich der Äußerungsformen des Menschen. Die Weber'sche Definition konkretisierend, ist bei Cassirer zu lesen:

Als der Grundzug alles menschlichen Daseins erscheint es, daß der Mensch in der Fülle der äußeren Eindrücke nicht einfach aufgeht, sondern daß er diese Fülle bündigt, indem er ihr eine bestimmte Form aufprägt, die letzten Endes aus ihm selbst, aus dem denkenden, fühlenden, wollenden Subjekt her stammt. Dieser Wille zur Form und dieses Vermögen zur Form ist es, was von Herder und Humboldt am Wesen der Sprache, von Schiller am Wesen des Spiels und der Kunst, von Kant an der Struktur der theoretischen Erkenntnis aufgezeigt wird. All dies wäre [...] nicht möglich, wenn ihm nicht jene eigentümliche Weise des Produzierens zugrunde läge.⁶⁶

Die Differenz zwischen symbolischer Weltwahrnehmung und kultureller Weltbewältigung lässt sich, ausgehend von diesem Zitat, das zudem durch die Erwähnung von Herder, Humboldt und Schiller auf jenen historischen Kontext verweist, den es im weiteren Verlauf zu analysieren gilt, eingehend erläutern. Der Mensch als „symbolisches Wesen“ ist geprägt durch sein spezifisches „Zwischensein“ in verschiedenen Umwelten.⁶⁷ Seiner rein organischen Disposition auf der einen Seite, die ihn wie jedes andere Lebewesen auch in ein Verhältnis zur Welt bzw. Umwelt setzt,⁶⁸ steht seine spezifische Wahrnehmung auf der anderen Seite gegenüber, die jedes Ereignis in die dargelegte symbolische Dimension transzendiert: „In dem Augenblick aber, in dem sich eine Wahrnehmung, in dem sich ein Erlebnis in etwas Eigenständiges, in etwas das bleibt, verwandelt, verwandelt es sich auch selbst. Das, was bleibt von dem, was war, bleibt nicht mehr dasselbe, was es war.“⁶⁹ Dieser Prozess ist gekennzeichnet durch ein aktives Moment; die symbolische Weltaneignung ist eine symbolische Formung der Wirklichkeit. Der Mensch rezipiert die Welt, in der er lebt nicht einfach nur. Er nimmt schöpferisch

65 Was sich auch in der begriffsgeschichtlichen Ableitung der Kultur aus der „cultura“ widerspiegelt (Vgl. Oswald Schwemmer: *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*. München 2005, S. 21f.).

66 Cassirer: *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In: Ders.: *Logik der Kulturwissenschaften*, S. 135-161, hier S. 149.

67 Vgl. Schwemmer: *Kulturphilosophie*, S. 26f.

68 „Ein Lebewesen kann in seinem organischen und äußeren motorischen Verhalten überhaupt nicht ohne diese wechselseitigen Bezüge zu seiner Umwelt beschrieben und verstanden werden. Leben, so kann man sagen, heißt in wechselseitigen Verhältnissen, Aktionen und Reaktionen zur Umwelt seine eigene Identität als Aktions- und Reaktionseinheit aufbauen. Leben in der Isolation auf sich selbst ist nicht möglich. Leben kann sich nicht in isolierten Systemen realisieren“ (ebd., S. 27).

69 Schwemmer: *Kulturelle Existenz*, S. 25.

an ihr teil.⁷⁰ Doch bleibt zu fragen, ob sich dieser schöpferische Aspekt der Interaktion mit der Welt bereits kongruent zur kulturellen Dimension des Menschen verhält.

Dies scheint nicht der Fall zu sein: Die spezifisch menschliche Wahrnehmung ist noch nicht die spezifisch menschliche Kultur. Von dieser kann erst dann gesprochen werden, wenn das Wahrgenommene auch ausgedrückt wird. Als „Kultur“ ließe sich somit die Formgebung der symbolischen Weltwahrnehmung bezeichnen.⁷¹ Bei Cassirer lässt sich diese Differenzierung eher zwischen den Zeilen finden. Dessen ungeachtet, stellt es sich als notwendig heraus, die Unterscheidung zu exemplifizieren, um allmählich zu jenem Punkt zu gelangen, der das gedankliche Zentrum der vorliegenden Arbeit bildet: die Wechselwirkung zwischen Wahrnehmung und kultureller Artikulation derselben bzw., in einem nächsten Schritt, zwischen Wahrnehmung und Medialität. Eine gute Formulierung des darzulegenden Zusammenhangs findet sich im ersten Band der „Philosophie der symbolischen Formen“. Cassirer geht dabei von der Freiheit des Menschen aus, geistig tätig zu sein – was bereits eine schöne Definition der Kultur darstellen würde – doch heißt es weiter:

Und so ist es überall die Freiheit des geistigen Tuns, durch die sich das Chaos der sinnlichen Eindrücke erst lichtet und durch die es für uns erst feste Gestalt anzunehmen beginnt. Nur in dem wir den fließenden Eindruck, in irgendeiner Richtung der Zeichengebung, bildend gegenüberreten, gewinnt er für uns Form und Dauer.⁷²

Die „fließende“ Wahrnehmung, die sich symbolisch verfestigt und dadurch erst zur handhabbaren bzw. menschlichen Wahrnehmung wird, lässt sich nun in der bzw. durch die Kultur artikulieren: „Diese Wandlung zur Gestalt vollzieht sich in der Wissenschaft und in der Sprache, in der Kunst und im Mythos in verschiedener Weise und nach verschiedenen Bildungsprinzipien.“⁷³ Diese

⁷⁰ Vgl. Schwemmer: Kulturphilosophie, S. 31.

⁷¹ Vgl. dazu auch Schwemmer, welcher noch den Aspekt der Traditionsbildung zur Artikulation der Wahrnehmung hinzufügt, um zu einer Definition der menschlichen Kultur zu gelangen: „Nimmt man diese drei Punkte – der Form gegenüber dem Ereignis, der Ausdrucks- gegenüber den Bewusstseinsverhältnissen, der Traditionsbildung gegenüber einem Lernen ohne Traditionsbildung – zusammen, so lässt sich ein Kulturbegriff eingrenzen, der in der *Kultur die symbolisch verfestigten Orientierungsformen – die Äußerungs- und Handlungsformen* – sieht, *die über eine Traditionsbildung das Handeln und Verhalten in einer Gesellschaft – also überindividuell – prägen*“ (ebd., S. 47; Hervorhebung O.S.).

⁷² Cassirer: PdsF I, S. 41.

⁷³ Ebd.

verschiedenen Bildungsprinzipien verdeutlichen die Wechselwirkung zwischen Wahrnehmung und kulturellem Ausdruck. Unsere Kultur der Wissenschaft etwa trennt uns radikal von jener Weltwahrnehmung, die die historische Kultur des Mythos hervorgebracht hat. So ist die Lebensauffassung im Mythos synthetisch, die der wissenschaftlichen Kultur jedoch analytisch. Während die Kultur des Mythos das Leben als etwas Ganzheitliches auffasst, ist jeder wissenschaftliche Blick auf die Welt durch den Zwang der Kategorisierung und Systematisierung geprägt, wovon das vorliegende Kapitel einen Eindruck gibt.⁷⁴ Jede Kultur drückt dementsprechend eine eigene Form des Weltverständnisses aus, wodurch auch *jede* Kultur gerechtfertigt ist; es gibt *keine* Leitkultur. Wie vielfältig und bunt sich die verschiedensten Kulturen auch gestalten mögen, durch den symbolischen Zugang zur Welt, der einer jeden Kultur immanent ist und ohne den es keine spezifisch menschliche Kultur gäbe, bleiben sie miteinander verbunden:

Hier erst tritt an die Stelle der passiven Hingegebenheit an irgendein äußeres Dasein eine selbstständige Prägung, die wir ihm geben, und durch die es für uns in verschiedene Wirklichkeitsbereiche und Wirklichkeitsformen auseinandertritt. Der Mythos und die Kunst, die Sprache und die Wissenschaft sind in diesem Sinne Prägungen zum Sein: Sie sind nicht einfache Abbilder einer vorhandenen Wirklichkeit, sondern sie stellen die großen Richtlinien der geistigen Bewegung, des ideellen Prozesses dar, in dem sich für uns das Wirkliche als Eines und Vieles konstituiert – als eine Mannigfaltigkeit von Gestaltungen, die doch zuletzt durch eine Einheit der Bedeutung zusammengehalten werden.⁷⁵

Die Kultur ist der mittelbare Ausdruck der Welt, weil sie „das Sein“ nicht einfach abbildet, sondern aktiv formt; sie verleiht dem symbolischen Weltzugang Dauer und wird dadurch zur unmittelbaren Wirklichkeit des Menschen.⁷⁶

Wenn kulturelle Prozesse jedoch die Wirklichkeit des Menschen darstellen und die Kultur wiederum jener Tätigkeit entspricht, in der der Mensch sein symbolisches Verhältnis zur Welt ausdrückt, ist die sich entspinnde Wechselwirkung hoch interessant. Das, was der Mensch selbst hervorbringt (die Kultur), lässt sich auch auf ihn selbst und die Wirklichkeit, in der er lebt, zurückbeziehen. Jede Veränderung im Bereich der Künste bzw. der

74 Darüber hinaus sei auf Cassirers lesenswerte Schriften zum Mythos verwiesen; vgl. Cassirer: Versuch über den Menschen, S. 116-170 sowie Cassirer: PdsF II.

75 Cassirer: PdsF I, S. 41.

76 Um die Begriffe klar auseinanderzuhalten, sei noch einmal betont: Die unmittelbare kulturelle Wirklichkeit des Menschen leitet sich aus seinem mittelbaren und symbolischen Zugang zur Welt ab; ohne symbolische Mechanismen keine Kultur, ohne Kultur nicht jener Bereich, den wir „Wirklichkeit“ nennen.

Kultur verwandelt die Welt des Menschen und dadurch ihn selbst.⁷⁷ Cassirer spricht diesbezüglich von einer „Grundregel, die alle Entwicklung des Geistes beherrscht.“⁷⁸ Der menschliche Geist ist darauf angewiesen, sich auszudrücken, um zu seiner wahrhaften und vollkommenen Innerlichkeit zu gelangen.⁷⁹

Wiederum dialektisch bestimmt jene Form, in der er sich artikuliert, rückwirkend auch sein gesamtes Wesen.⁸⁰ Die Kunst und alle anderen Expressionen der symbolischen Formen werden somit zu einer „objektiven Ansicht der Dinge und des menschlichen Lebens“. ⁸¹ Während die Wissenschaft die symbolische Welt jedoch abstrahiert, um sie ausdrücken zu können, verfährt die Kunst konkretisierend und verdichtend.⁸² Diese Objektivierung darf dabei nicht metaphysisch gedacht werden. Die Kunst postuliert keine ontologische Wirklichkeit; „Sie ist [die] Deutung von Wirklichkeit“. ⁸³

Wenn sich die Philosophie der symbolischen Formen einer Philosophie der schönen Künste zuwendet, wird sie zu einer Ausfaltung der Hegel'schen Ästhetik unter Bereinigung des metaphysischen Moments.⁸⁴ Während die Welt des Empirischen – also die gleichsam vorsymbolische Welt – eine Sphäre des Scheins und der Täuschung darstellt, weil die „echte Wirklichkeit“ erst jenseits „der Unmittelbarkeit des Empfindens und der äußerlichen Gegenstände zu finden“ sei, ⁸⁵ gelingt es der Kunst, diesen Schleier des Scheins

77 Vgl. dazu „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit“, in der Marcel, nach einer von Albertine ausgelösten Reflexion über den Schlaf, schreibt: „Doch vielleicht gibt es andere Welten, die wirklicher als die des Wachens sind. Noch dazu wird diese durch jede neue Revolution im Bereich der Künste verwandelt, gleichzeitig auch und sehr viel mehr noch durch den Grad der Begabung oder Kultur, der einen Künstler von einem ungebildeten Dummkopf unterscheidet“ (Marcel Proust: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Band 5. Die Gefangene. Übersetzt von Eva Rechel-Mertens. Frankfurt a. M. 2004, S. 170f.).

78 Cassirer: PdsF II, S. 231.

79 Vgl. ebd.

80 Vgl. ebd.

81 Cassirer: Versuch über den Menschen, S. 220.

82 „Sprache und Wissenschaft sind Abkürzungen der Wirklichkeit; Kunst ist Intensivierung von Wirklichkeit. Sprache und Wissenschaft beruhen auf ein und demselben Abstraktionsvorgang; die Kunst hingegen könnte man als kontinuierlichen Konkretionsprozeß beschreiben“ (ebd., S. 221); wobei jene Wirklichkeit, von der Cassirer spricht immer schon symbolisch zu denken ist.

83 Ebd., S. 226.

84 Schon in den 1820er Jahren spricht Hegel von der Kunst als „geistgeborene Wirklichkeit.“ (Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesung über die Ästhetik I. 14. Aufl. Frankfurt a. M. 2017, S. 22.)

85 Ebd. Man beachte dabei die schon bei Hegel angelegte Unterscheidung zwischen mittelbaren und unmittelbaren Aspekten der Wirklichkeit bzw. der Erfahrung von Welt.

zumindest im Ansatz zu lüften:⁸⁶ „Weit entfernt also, bloßer Schein zu sein, ist den Erscheinungen der Kunst der gewöhnlichen Wirklichkeit gegenüber die höhere Realität und das wahrhaftigere Dasein zuzuschreiben.“⁸⁷ Auch die „Entäußerung des Geistes“ in und durch die Kunst findet sich bei Hegel vorzeichnet, welcher Cassirers Wortlaut nahezu antizipierend schreibt:

So gehört auch das Kunstwerk, in welchem der Gedanke sich selbst entäußert, zum Bereich des begreifenden Denkens, und der Geist, indem er es der wissenschaftlichen Betrachtung unterwirft, befriedigt darin nur das Bedürfnis seiner eigensten Natur. Denn weil das Denken sein Wesen und Begriff ist, ist er letztlich nur befriedigt, wenn er alle Produkte seiner Tätigkeit auch mit dem Gedanken durchdrungen und sie so erst wahrhaft zu den seinigen gemacht hat.⁸⁸

Aleida Assmanns am Ende des vorherigen Kapitels zitierte „Umperspektivierung“ der Geisteswissenschaften zur Kulturwissenschaft, vollzieht sich an dem Punkt, an dem Cassirer den Hegel'schen Geist nicht etwa überschreitet, sondern eher einen Schritt zurückgeht und die sinnliche Wahrnehmung des Menschen bei der Kunstrezeption nicht mehr gegen seinen „Geist“ ausspielt, sondern zu einem substanziellen Moment desselben erklärt.⁸⁹ Das Verhältnis des Menschen zu seiner Kultur, von der die Kunst einen Teilbereich umfasst, bleibt dabei wiederum dialektisch. Jeder ästhetische Ausdruck als Artikulation der Auseinandersetzung mit der Welt hat das Potential, dieselbe zu verändern. Die symbolische Wirklichkeit führt, sobald sie sich schöpferisch als Kultur entäußert und selbst zum Gegenstand der Betrachtung wird,

86 Wobei anzumerken ist, dass die Kunst bei Hegel vom Gedanken und der Reflexion „überflügelt“ wird, woraus das Urteil über die Kunst resultiert (ebd., S. 24f.).

87 Ebd., S. 22.

88 Ebd., S. 28.

89 „Hegel unterscheidet die drei Sphären des subjektiven, des objektiven und des absoluten Geistes. Die Phänomene des subjektiven Geistes studiert die Psychologie; der objektive Geist ist uns nirgends anders als in seiner Geschichte gegeben; das Wesen des absoluten Geistes enthüllt sich uns in der Metaphysik. Diese Trias also scheint den gesamten Inbegriff der Kultur und alle ihre Einzelformen und Einzelgegenstände zu umfassen. Der Begriff [der „Kultur“, P.K.], als logischer und metaphysischer Begriff, scheint uns nicht weiter zu führen als bis zu dieser Einteilung und Dreiteilung. Aber der Unterschied, um den es sich hier handelt, hat noch eine andere Seite, die durch die Analyse der Begriffe nicht vollständig sichtbar gemacht werden kann. Hier müssen wir vielmehr einen Schritt weiter zurückgehen. [...] Wir müssen uns der Phänomenologie der Wahrnehmung anvertrauen“ (Cassirer: Dingwahrnehmung und Ausdrucks-wahrnehmung. In: Ders.: Logik der Kulturwissenschaften, S. 41f.).

wiederum zum Menschen zurück. Der kulturellen Entäußerung entspricht dabei ein konstitutives Element:

Erst die Kunst ist es gewesen, die, indem sie dem Menschen zu seinem eigenen Bilde verhalf, gewissermaßen auch die spezifische Idee des Menschen als solche entdeckt hat. [...] Und kaum minder stark als die bildende Kunst hat die Dichtung an diesem Prozeß der Vermenschlichung und Individualisierung Anteil.⁹⁰

Erst im Spiegel der Kultur, im mittelbaren Derivat der Realität, gelingt es dem Menschen, sich selbst zu erblicken. Diese doppelte Mittelbarkeit, die den Menschen zwingt, in Bezug auf die Welt- und die Selbsterkenntnis einen Umweg einzuschlagen, sich der Welt über die symbolischen Mechanismen, sich selbst aber über die Kultur anzunähern, mag tragisch erscheinen, was sich mit den Worten von Nietzsche folgendermaßen ausdrücken lässt: „Versuchen wir den Spiegel an sich zu betrachten, so entdecken wir endlich Nichts, als die Dinge auf ihm. Wollen wir die Dinge fassen, so kommen wir zuletzt wieder auf Nichts, als auf den Spiegel.“⁹¹ Andererseits stellt der Umstand, dass Kunst und Kultur nicht entbehrt werden können, wenn es um die Selbstausslegung des Menschen geht,⁹² ein durchaus positives Faktum dar; nicht nur für die Kulturwissenschaften.

1. 1. 1 Die mediale Dimension des Menschen

Wenn sich der Mensch in einer Welt der symbolischen, also der vermittelten Wirklichkeit bewegt und die Kultur den wiederum auf den Menschen zurückbezogenen Ausdruck dieser Wirklichkeit darstellt, bleibt zu fragen, wodurch die Kultur artikuliert werden kann.

Jeder Ausdruck bedarf einer Matrix, auf der er sichtbar wird. Jede Artikulation bedarf demnach eines bestimmten „Mediums“.⁹³ Problematisch an diesem Begriff ist allerdings, dass sich eine Definition desselben sehr leicht im Ungefähren verliert.⁹⁴

90 Cassirer: PdsF II, S. 230.

91 Friedrich Nietzsche: Morgenröte. In: Philosophische Werke. Band 4, S. 189.

92 „Wenn man der Kunst nicht entbehren kann, so offensichtlich deshalb, weil durch sie eine Selbstausslegung des Menschen geschieht“ (Wolfgang Iser: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie. 6. Aufl. Frankfurt a. M. 2016, S. 14).

93 Vgl. Schwemmer: Kulturphilosophie, S. 53.

94 Matthias Vogel spricht diesbezüglich von einem „mittleren Skandal“, „als Zeitgenossen des sogenannten Medienzeitalters über keinen tragfähigen Begriff des Mediums zu verfügen“ (Matthias Vogel: Medien als Voraussetzungen für

Das Spektrum, das den Begriffsgebrauch abdeckt, ist so groß, daß ihm eine gewisse Beliebtheit anzuhängen scheint: Fernrohre und Lupen sind Medien, natürlich auch Hellseher, Engel und Propheten; das Theater ist ebenso ein Medium wie das Buch und das Fernsehgerät. Die Philosophie erklärt Vermittlungsinstanzen wie Sprache und Bewußtsein zu Medien, die Systemtheorie gesellschaftliche Strukturzusammenhänge wie das Geld oder die Wertbindung; die Kybernetik macht den Begriff an technischen Funktionen wie Sender, Kanal und Empfänger und an bestimmten materiellen Objektivationen fest.⁹⁵

In Anbetracht dieser Unschärfe gilt es den Begriff des „Mediums“ in einem ersten Schritt von der Dimension der symbolischen Formen abzugrenzen, um sich danach dem Verhältnis von „Medium“ und kultureller Artikulation zuwenden zu können.

Margreiter definiert das Medium als „materielle“ Seite der symbolischen Mechanismen und diese wiederum als „geistige“ Seite des Mediums, wobei es problematisch bleibt, beide Begriffe in ihrer Relation zueinander klar zu unterscheiden.⁹⁶ Eine Alternative könnte deshalb darin bestehen, diese Relation zu tilgen und die symbolischen Formen auf der Seite des Signifikats, das Medium hingegen auf der Seite des Signifikanten zu verorten.⁹⁷ Unvoreilhaft an diesen zeichentheoretischen Überlegungen ist jedoch die Vermischung verschiedener Diskursebenen. Die symbolischen Formen referieren – wie nun mehrfach und explizit dargelegt – auf die menschliche Wahrnehmung der Welt. Sie sind die Grundstruktur bzw. Prägnanz unserer Perzeption. „Der symbolische Prozeß ist wie ein einheitlicher Lebens- und Gedankenstrom, der das Bewußtsein durchflutet und der in dieser seiner strömenden Bewegtheit erst die Vielfältigkeit und den Zusammenhang des

Gedanken. In: Stefan Münker, Alexander Roesler und Mike Sandbothe (Hrsg.): Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs. Frankfurt a. M. 2003, S. 107-134, hier S. 107).

95 Klaus Wieglerling: Medienethik und die mediale Ordnung der Welt. In: Albertz: Anthropologie der Medien 2002, S. 89-106, hier S. 91.

96 Vgl. Reinhard Margreiter: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung. Berlin 1997, S. 515.

97 „Während man den Begriff der symbolischen Form oder des Zeichens nicht ohne die Dimension der *Bedeutung*, des Signifikats, d. h. also der semantischen Dimension konzipieren kann, weil er dann sinnlos wird, impliziert der Begriff des Mediums nicht notwendig die Bedeutungsebene [...]. Das bedeutet auch, daß nur die Ebene des Signifikanten als Medium im wahrsten Sinne des Wortes zu verstehen ist, während die Signifikatsebene durch diesen Begriff nicht abgedeckt erscheint“ (Erwin Fiala: Mediale Mechanismen der Individualisierung und Sozialisation. In: Albertz: Anthropologie der Medien 2002, S. 65-87, hier S.72f.; Hervorhebung E. F.).

Bewußtsein [...] zuwege bringt.“⁹⁸ In der Tradition des Neukantianismus sind die symbolischen Formen somit ein „echtes Apriori“ unserer gesamten Wahrnehmung.⁹⁹ Dies bedeutet, dass sie gleichsam „vorbewusst“ jeder Unterscheidung zwischen Signifikat und Signifikant vorausgehen. Andernfalls ließe sich die Kultur des Mythos – und auch dies sei noch einmal betont: Mythos, Religion und Kunst sind kulturelle Aspekte, denen eine symbolische Weltwahrnehmung immer schon zugrunde liegt¹⁰⁰ – überhaupt nicht im Kontext der symbolischen Formen darstellen. Der Diskussion darüber, was die symbolische Form vom Medium unterscheidet, liegt somit bereits eine spezifisch kulturelle Artikulation zugrunde, die das Apriori der symbolischen Weltwahrnehmung in ihren wissenschaftlichen Diskursgegenstand transformiert; eben jener Diskussion, ob der Unterschied zwischen Medium und symbolischer Form mithilfe der Zeichentheorie zu erklären wäre. Im Mythos, der sich dementsprechend natürlich ebenfalls symbolischer Mechanismen bedient, diese aber anders ausdrückt, wäre jener Diskurs undenkbar, da Worte und Zeichen überhaupt nichts *bedeuten*, sondern schlichtweg *sind*.¹⁰¹

Eine zeichentheoretische Abgrenzung des Mediums als materielle Seite der ideellen symbolischen Form muss sich folglich als verfehlt erweisen.

Vermeiden wir es also vom „Medium“ im Kontext der symbolischen Formen zu sprechen¹⁰² und beziehen den Begriff stattdessen auf die kulturelle Dimension des Menschen, also auf jene Prozesse, in denen die besagte Artikulation „sich überhaupt erst zur Form bringen kann“.¹⁰³

98 Cassirer: PdsF III, S. 231.

99 Vgl. ebd.

100 So lässt sich in der Entwicklung der menschlichen Kultur auch nicht jener historische Punkt ausmachen und auf eine Jahreszahl fixieren, an dem die symbolische Weltaneignung „aufhört“ sich mythisch zu artikulieren und damit beginnt sich „religiös“ auszudrücken. Vgl. Cassirer: Versuch über den Menschen, S. 138f; vgl. außerdem: „Daß symbolisches Denken und symbolisches Verhalten zu den charakteristischen Merkmalen menschlichen Lebens gehören und daß der gesamte Fortschritt der Kultur auf diesen Voraussetzungen beruht“ (ebd., S. 52).

101 „Mythos und Sprache stehen in ständiger wechselseitiger Berührung – ihre Inhalte tragen und bedingen einander. Neben dem Bildzauber steht der Wort- und Namenszauber, der einen integrierenden Bestandteil der magischen Weltansicht ausmacht. Aber die entscheidende Voraussetzung liegt auch hier darin, daß das Wort und der Name keine bloße Darstellungsfunktion besitzen, sondern daß in beiden der Gegenstand selbst und seine realen Kräfte enthalten sind. Auch das Wort und der Name bezeichnen und bedeuten nicht, sondern sie sind und wirken“ (Cassirer: Pdsf II, S. 49).

102 Wohlwissend, dass sich Cassirer an einigen Stellen seines Werks des Begriffs bedient, jedoch ohne ihn eingehend zu erläutern. Vgl. dazu die entsprechenden Cassirer-Zitate auf den vorherigen Seiten.

103 Schwemmer: Kulturphilosophie, S. 52.

Diesbezüglich können zwei Ansätze unterschieden werden, welche zugleich die Peripherie des Mediendiskurses vorstellen, in dessen Zentrum es zu gelangen gilt: Dem „Medienmaterialismus“ steht der „Medienidealismus“ gegenüber.¹⁰⁴ Als Vertreter des letzteren lässt sich Cassirer ansehen, der zwar auf den materiellen Aspekt jeder kulturellen Artikulation hinweist, diesen jedoch der ideellen Aussagekraft unterordnet.¹⁰⁵

Das Ideelle besteht nur, insoweit es sich in irgendeiner Weise sinnlich-stofflich darstellt und sich in dieser Darstellung verkörpert. [...] Ein Kulturobjekt hat, wie jedes andere Objekt, seine Stelle in Raum und Zeit. Es hat sein Hier und Jetzt, es entsteht und vergeht. Und soweit wir dieses Hier und Jetzt, dieses Entstehen und Vergehen beschreiben, brauchen wir über den Kreis physischer Feststellungen nicht hinauszugehen. Auf der anderen Seite aber erscheint in ihm eben das Physische selbst in einer neuen Funktion. Es „ist“ und „wird“ nicht nur, sondern in diesem Sein und Werden „erscheint“ ein anderes. Dieses Erscheinen eines „Sinnes“, der nicht vom Physischen abgelöst ist, sondern an ihm und in ihm verkörpert ist, ist das gemeinsame Moment aller jener Inhalte, die wir mit dem Namen „Kultur“ bezeichnen.¹⁰⁶

Das „Physische“, das sich an dieser Stelle hypothetisch als „Medium“ bezeichnen ließe, wäre letztendlich nur der Träger eines über ihn hinausgehenden ideellen Gehalts. Diskussionsbedürftig ist jedoch der Umstand, dass das Physische das Ideelle nicht nur realisiert, sondern immer auch transformiert. Der „Sinn“ eines kulturellen Objekts wird also nicht nur materiell verkörpert; er wird – um bei der Körpermetaphorik zu bleiben – habitualisiert. Dies bedeutet, dass ein „Sinn“ als geistige Entität, die noch vor ihrer physischen Materialisation vorhanden wäre, einen Widerspruch darstellt.¹⁰⁷ – Ein Szenario, das an „Baldanders“ aus Grimmelshausens Schelmenroman erinnert: Unterschiedliche Materialisationen machen auch den Sinn „bald groß, bald klein, bald reich, bald arm, bald hoch, bald nieder, bald lustig, bald traurig, bald böse, bald gut und in summa bald so und bald anders“.¹⁰⁸

Es wäre also naheliegend, die Materialisation zum eigentlich Sinn zu erklären, was jenem Diktum entspräche, dass McLuhan in den 60er Jahren formulierte: Das Medium ist die Botschaft.¹⁰⁹ In diesem medienmaterialisti-

104 Vgl. Christoph Hubig: Mittel. Bielefeld 2002, S. 27.

105 Vgl. dazu auch Margreiter: Medienphilosophie, S. 35.

106 Cassirer: Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung, S. 45f.

107 In diesem Fall ließe sich eher von einer „Idee“ sprechen; ein weiterer Begriff, der eigentlich definiert werden müsste, an dieser Stelle jedoch nur der Verdeutlichung dienen soll.

108 H.J. Christoph von Grimmelshausen: Simplicius Simplicissimus. Frankfurt a. M. 1961, S. 449.

109 Vgl. Marshall McLuhan: Die magischen Kanäle. Understanding Media. Übersetzt von Meinrad Amann. Frankfurt a. M., Hamburg 1970, S. 17.

schen Kontext lassen sich die Medien als „historisches Apriori der Organisation der Sinneswahrnehmung“ auffassen.¹¹⁰ In dem Maß, in dem Cassirer den Sinn seiner physischen Artikulation überordnet, stellt McLuhan diese Artikulation über den Sinn bzw. Inhalt, „[d]enn der ‚Inhalt‘ eines Mediums ist mit dem saftigen Stück Fleisch vergleichbar, das der Einbrecher mit sich führt, um die Aufmerksamkeit des Wachhundes abzulenken.“¹¹¹ McLuhan untersucht die kausalen Effekte, welche die Medien, „auf die wahrnehmungs-psychologische bzw. neuronale Struktur ihrer Nutzer haben.“¹¹² Die Betonung des physikalischen Aspekts jenes nach wie vor hypothetischen Begriffs des „Mediums“ als „künstliche Ausweitung des Menschen“¹¹³ impliziert jedoch die Negation jeder Differenz zwischen Werkzeug und Kunstwerk. Beschränkt auf ihre Materialität ließen sich „Medium“ und „Artefakt“ nicht mehr unterscheiden. Ein „Hammer“ wäre somit seinem Wesen nach dasselbe wie die „Hammerklaviersonate“ von Beethoven, da sich beide in ihrer physikalischen Disposition als „beschleunigte Masse“ und „vibrierende Luft“ erklären ließen bzw. einer Verlängerung des Arms und einer Verlängerung des Ohrs entsprächen.¹¹⁴

Krämer bezeichnet diese medientheoretischen Grenzpunkte des Medienidealismus und des Medienmaterialismus, für die die Arbeiten von Cassirer und McLuhan nur Beispiele darstellen, als „Sekundarität“ und als „Primat“ des Medialen. Im Konzept der Sekundarität des Medialen wird demnach „vom transitorischen, vermittelnden Charakter des Mediums“ ausgegangen, der sich in der Realisierung eines geistigen Gehalts erschöpft; es gibt hier also ein „Außerhalb“ der Medien.¹¹⁵ Geht man stattdessen von einem Primat des Medialen aus, werden die Medien „zur Springquelle unseres Welt- und

110 Norbert Bolz: *Theorie der neuen Medien*. München 1990, S. 112.

111 McLuhan: *Magische Kanäle*, S. 27.

112 Matthias Vogel: *Medien als Voraussetzung für Gedanken*. In: Münker, Roesler, Sandbothe (Hrsg.): *Medienphilosophie* 2003, S. 109.

113 Ebd., S. 109.

114 Vgl. in diesem Zusammenhang Vogels Kritik an McLuhan: „Weil die kausal relevante Materialität medialer Äußerungen zum Ausgangspunkt der Analyse gemacht wird und somit Phänomene wie Elektrizität und elektrisches Licht, aber auch alle möglichen Apparate (von Musikinstrumenten bis zu Bildschirmen) in den Fokus der Aufmerksamkeit geraten, gewinnt man den Eindruck, Medien seien etwas, das wesentlich der Welt der Dinge angehört. Wer aber würde die Frage, was Geld ist, mit der Auskunft beantworten: ‚Geld ist nichts anderes als geformtes Metall oder bedrucktes Papier‘, oder sagen: ‚Musik, das ist eigentlich vibrierende Luft‘?“ (ebd., S. 110f.).

115 Vgl. Sybille Krämer: *Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren*. In: Münker, Roesler, Sandbothe (Hrsg.): *Medienphilosophie* 2003, S. 78-90, hier S. 80.

Selbstverständnisses und treten damit in jene Leerstelle ein, welche die Erosion des neuzeitlichen Subjektbegriffes hinterlassen hat.¹¹⁶ Wie es sich in diesen Zusammenhängen mit dem neuzeitlichen Subjektbegriff verhält, sei der Gegenstand des anschließenden Kapitels. An dieser Stelle genügt es, auf die gedankliche Nähe zum symbolischen Denken von Cassirer hinzuweisen, da sich wiederum zwei Pole gegenüberstehen, die nur dialektisch zu überwinden sind. Dies bedeutet allerdings nicht, die symbolischen Formen nun doch mit dem Begriff des „Mediums“ verbinden zu wollen. Worum es geht, ist die Struktur des Denkens. Wenngleich die Medienphilosophie die Philosophie der symbolischen Formen erweitert, bilden Cassirers Überlegungen ihren Ausgangspunkt.¹¹⁷ So orientiert sich Krämer im medientheoretischen Dilemma von Sekundarität und Primat an jenem dialektischen Kompass, den schon Cassirer – und vor ihm Hegel – zu gebrauchen wusste:

Immer geht dem Medium etwas voraus; doch das, was ihm vorausgeht, ist zwar in einem anderen Medium, nie aber ohne Medium gegeben. Wenn das aber so ist, wird Intermedialität ein für die Sphäre des Medialen grundlegendes Phänomen. Medien werden zu „epistemischen Gegenständen“ erst in dem Augenblick, in dem ein Medium die „Bühne“ der Inszenierung eines anderen Mediums abgibt, welches seinerseits dabei zur „Form-in-einem-Medium“ wird. Die Annahme, es gebe Einzelmedien, ist das Resultat einer Abstraktion.¹¹⁸

116 Ebd.

117 „Cassirers ideen- und methodengeschichtliche Bedeutung für eine systematische Medienphilosophie liegt darin, dass er – zumindest ansatzweise – ein Verständnis dafür exponiert, dass die Grundstruktur des Symbolischen identisch ist mit der Grundstruktur der Medialität und dass Symboltheorie und Medientheorie den *gleichen Gegenstand* – nämlich Information und Kommunikation als materiell-ideelle plus soziale Vermittlung von *Bedeutung* – thematisieren. Cassirers Symbolphilosophie liefert ein Grundgerüst und einen Rahmen, um medientheoretische Fragen symbolphilosophisch reformulieren, aber auch – umgekehrt – Symbolphilosophie in Medienphilosophie transformieren zu können“ (Margreiter: Medienphilosophie, S. 34; Hervorhebung R.M.).

118 Krämer: Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung. In: Münker, Roesler, Sandbothe (Hrsg.): Medienphilosophie 2003, S. 85. Vgl. dazu auch McLuhan: „Die Wirkung des Mediums wird gerade deswegen so stark und eindringlich, weil es wieder ein Medium zum ‚Inhalt‘ hat“ (Die magischen Kanäle, S. 27). Krämers „medienidealistisch-materialistische“ Synthese ist in der Tat sehr raffiniert, da McLuhans – an manchem Punkt nur oberflächliche – Überlegungen zur Funktion der Medien, mit Cassirers subtiler Gedankenführung eines symbolisch-dialektischen Zugangs zur Welt ausgesöhnt wird. Vgl. weiterführend: Sybille Krämer: Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität. Frankfurt a. M. 2008.