

Zur Medialität der menschlichen Orientierung

Autor(en): **Orth, Ernst Wolfgang**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **48 (1989)**

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883079>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Phänomenologie des Zeichens/ Phénoménologie du signe

Studia Philosophica 48/89

ERNST WOLFGANG ORTH

Zur Medialität der menschlichen Orientierung

Nach einer heute allgemein verbreiteten Ansicht sind moderne Gesellschaften, ja die moderne Gesellschaft schlechthin, durch drei Grössen bestimmt: durch Information, Kommunikation und Medien. Dabei scheinen sich diese drei Grössen wechselseitig zu implizieren. Will man das eigentümliche Element der gesellschaftlichen Lebens- und Daseinsweise des heutigen Menschen bezeichnen, so spricht man gerne von Kommunikationsgesellschaft oder von Informations- und Mediengesellschaft.

Bei genauerem Hinsehen aber erweisen sich diese Schlagwörter als durchaus pleonastisch und damit als nichtssagend. Denn was sollen Gesellschaften anders sein als Formen menschlichen Zusammenlebens, Formen der Interaktion, für die immer schon Informationsaustausch, Kommunikation und der Einsatz von Medien charakteristisch war? Nicht erst für unsere heutige Gesellschaft, sondern für menschliche Gesellschaft schlechthin ist es geradezu konstitutiv, dass in der Dimension von Medien Kommunikation vollzogen wird und Informationen ausgetauscht werden. Gesellschaft erscheint mit ihren leiblich lokalisierten und organisierten Mitgliedern ihrerseits geradezu als *das* Medium, in welchem Informationen als Kommunikation bewegt werden. Und ohne solche Kommunikation wäre die Gesellschaft nicht; und das, was man im Hinblick auf gesellschaftliche Kommunikation als Medium bezeichnet, würde nicht mehr existieren.

Wer also das Charakteristische der modernen Gesellschaft zum Ausdruck bringen will und dabei auf die Medien abhebt, müsste etwas Zusätzliches nennen, um zu bestimmen, was das wesentlich Neue an den heutigen Medien ausmacht. Denn Medien überhaupt gab es in der Gesellschaft und in den Gesellschaften immer schon – und zwar deshalb, weil gesellschaftliche Wirklichkeit ex definitione durch Medialität konstituiert ist.

Fragt man nun nach dem eigentümlich Neuen, das heutige Medien auszeich-

net, so liegt der Hinweis auf ihren durch und durch artifiziellen und technischen Charakter nahe. Da ist zunächst die Entwicklung der Druckerpresse zu nennen, dann das Fernmeldewesen, der Rundfunk und schliesslich Film und Fernsehen, die ihrerseits durch Techniken der Elektronik und Computerisierung eine immer dichtere Vereinheitlichung und eine schier universale Reichweite erlangen. Vor allem die scheinbar beliebige Produzierbarkeit und Reproduzierbarkeit von Informationen, die Iterierbarkeit von Kommunikationsprozessen werden als wesentliche Eigenschaften des modernen Medienwesens angesehen, das wie eine gigantische Simulation von Bedeutungen erscheint. Im Zusammenhang solcher Feststellungen gelangt man leicht zu der These von dem Entfremdungscharakter der Medien – und zwar insbesondere der neueren.

So neu nun in der Tat bestimmte Techniken und Funktionsweisen unserer Medien sein mögen, ihr artifiziell-technischer Charakter überhaupt ist ebenso wenig neueren Datums wie die Reaktion darauf, nämlich der Entfremdungsverdacht.

So scheint ja bereits Platon in seinem Dialog *Phaidros* die Gefährlichkeit jenes Mediums aufzeigen zu wollen, das uns heute allen als eine altgewohnte, liebgewordene und höchst wertvolle Kulturpraxis gilt, nämlich das Medium der Schrift¹: Der ägyptische Gott Theuth, der auch Zahl und Messkunst erfunden hat, bietet dem König Thamus die Schrift an, weil sie die Ägypter weiser und gedächtnisreicher mache; denn für Erinnerung und Weisheit sei sie erfunden. Aber Thamus hat Bedenken, die sehr aktuell anmuten: eines sei es, sich auf solche Künste zu verstehen, ein anderes, ihren Nutzen oder Schaden abzuwägen. Die Gefahr sieht Thamus nun darin, dass die Buchstaben, das handliche Medium, den Seelen Vergessenheit einflösse und gerade die Fähigkeit der Erinnerung vernachlässige, weil die Lernenden sich nun auf äussere Zeichen verlassen und die innere, lebendige Aktivität der Erinnerung zu verlieren drohen. Die Trennung zwischen totem Buchstaben einerseits und lebendigem Geist andererseits scheint hier vollzogen und wird sozusagen paradigmatisch für alle Zeiten ansichtig. Johann Gottlieb Fichte pflegt das Pathos dieser Unterscheidung noch in seiner Brief-Abhandlung von 1794/98 unter dem Titel *Über Geist und Buchstaben in der Philosophie*; und seine Philosophie wird alles auf das als Tathandlung sich zugleich selbst verstehende und selbst setzende, bedeutsame – eben geistige – Ich stellen². In einem

1 *Phaidros* 274 c ff.

2 Johann Gottlieb Fichte: *Über Geist und Buchstaben in der Philosophie*. In einer Reihe von Briefen, in: *Fichte-Gesamtausgabe der Bayer. Akad. d. Wiss.*, Bd. I/6, S. 333–361 (Kommentar S. 315–332). – Die hier betonte *«Selbsttätigkeit»* ist ein Pendant zu dem gewichtigen

Text von 1936 weist dann aber der Transzendental-Phänomenologe Edmund Husserl dem schriftlichen und damit dokumentierenden sprachlichen Ausdruck eine positive Funktion zu, die konstitutiv für alle Kultur ist³: Erst durch die Schrift wird den idealen Gegenständen, die sich zunächst in der persönlichen Identifikation des Wiedererinnerns und dann im intersubjektiven Austausch konstituieren, ein verharrendes Dasein auch während der Zeiten verbürgt, in welchen der Träger eines Gedankens schläft oder gar nicht mehr am Leben ist. Diese Möglichkeit einer sinnlichen Manifestation von Bedeutungen und Sinn, die zunächst in raumzeitlichen, intersubjektiven Interaktionen objektiviert werden, aber dadurch allein noch nicht auf Dauer gestellt zu sein scheinen, ist ein fundamentaler Tatbestand für die Möglichkeit von kultureller Tradition und damit von menschlicher Kultur schlechthin. Freilich ist auch nach Husserl diese schriftliche Dokumentation nur soviel wert, als an persönlicher Reaktivierungskraft aufgebracht wird, um das Gemeinte wieder in seinem ursprünglichen Sinn zu verlebendigen (Hua VI, 370–372). «. . . der Lesende kann es wieder evident werden lassen, die Evidenz reaktivieren» (372). Husserl nennt aber auch ebenso ausdrücklich das Problem der «Verführung der Sprache» (ebd.), d. h. der Verführung durch die Sprache – zur Gedankenlosigkeit, nämlich zur Verbiegung und Entäusserung des Sinnes.

Platon präzisiert bekanntlich seine Bedenken noch einmal in seinem berühmten 7. Brief – falls dieser echt ist: Das Festschreiben von Gedanken – insbesondere der Philosophie selbst – im Medium eines buchstäblichen Traktats für irgendein anonymes oder abstraktes Publikum kann den Sinn des Gemeinten nur verkürzen und entstellen⁴. Eher schon gewährleistet ein lebendiges Gespräch von überschaubaren, im Dialog beteiligten Personen die lebendige Teilhabe am Sinn. Dieses platonische Argument verführt leicht dazu, zu vergessen, dass Platons Dialoge selbst aufgeschriebene Dialoge sind, kunstvoll arrangierte Gespräche als Medien für Leser, d. h. Literatur, in deren Hintergrund das tatsächliche, lebendige Gespräch wie ein Mythos

Begriff der «Tathandlung»; sie ist offensichtlich eine dem schon bekannten Wort «Tatsache» aperçuhaft nachgebildete Neuschöpfung, welche die Unvergleichlichkeit des Ich und seiner Selbstauffassung unterstreichen soll.

3 Vgl. Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, in: Husserliana. Gesammelte Werke (= Hua) Bd. VI, ²1962, Beilage III, S. 365–386; der Text war 1939 schon einmal von Eugen Fink ediert worden unter dem Titel «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalthistorisches Problem».

4 Platon, VII. Brief 342 a–345 e.

steht⁵. Aber auch jenes Gespräch, das sich im konkreten Miteinander einander zugewandter Menschen vollzieht, ist ein mediales Geschehen. Schon die kleine Gesellschaft ist selbst ein Medium. Es ist die Interaktion raum-zeitlich organisierter, leiblicher Subjekte, die in solcher konkreten sinnlichen Konstellation als Menschen Sinn konstituieren. Husserl wird dieses Modell einfachster Kommunikation, elementarster Welthabe *Lebenswelt* nennen⁶. Hier wird es freilich noch keine extrem ausgreifenden Theorien und Strukturen geben und entsprechend auch keine extremen Falschheiten. Aber Bedeutung und Sinn gibt es auch in diesen elementaren Verhältnissen nur um den Preis ausdruckshafter, materieller Vermittlung, eben durch Medialität.

Mit der Unterscheidung von Geist und Buchstaben, ja der radikalen Entgegensetzung von innerer Lebendigkeit und äusserer Gebundenheit hat Platon aber auch positiv die für jede Verständigung und Selbstverständigung und damit für jeden Sinn konstitutive Spannung zwischen Buchstaben und Geist, zwischen Medium und Botschaft entdeckt. Das Mittel, in der Sprache Dinge zu sagen, die man in der Sprache eigentlich nicht sagen kann, findet Platon darin, dass er eben dieses Problem – in der Sprache nicht sagen zu können, was man sagen will – ausdrücklich bespricht und beschreibt. Er eröffnet damit ein weites Feld der literarischen Kunst, die eine sozusagen gekonnte Klage über ihre eigene Unmöglichkeit ist. Dieses Feld ist das der Literalität der menschlichen Orientierungen, die nicht nur das sprachliche Kunstwerk allein und im engeren Sinne betrifft⁷.

Die Spannung zwischen Medium und Sinn, zwischen Buchstaben und Geist ist also nicht sosehr das, was bedeutsamer Orientierung entgegensteht und die Wirksamkeit oder Fassbarkeit des Geistes verhindert; sie ist vielmehr allererst die Ermöglichung dessen, was wir Bedeutung und Geist nennen. Die soeben getroffene Feststellung ist allerdings selbst ein Fall des Problems, das sie bezeichnen soll. Denn offensichtlich ist die Formulierung, die Bedeutung werde durch die Spannung (den Gegensatz) von Bedeutung und Medium (Ausdruck) ermöglicht, äquivok und metaphorisch. Sie ist äquivok, weil wir den Ausdruck «Bedeutung» im selben Satz in verschiedenen Bedeutungen

5 Der letzte Boden alles reinen Sinnes scheint das «Gespräch der Seele mit sich selbst» und «ohne Stimme» zu sein; vgl. Sophistes 263 e.

6 Vgl. Hua VI, 105–193. Dazu E. W. Orth: Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie, in: Husserl-Studies 4 (1987) S. 103–141; ders., Sozialwissenschaften zwischen Metaphysik und Beschreibung. Möglichkeiten und Grenzen der Phänomenologie bei der Bestimmung des Menschen, in: Man and World 22 (1989) S. 133–149.

7 Der Ausdruck der Sprachnot als Vermittlung des nicht sagbaren Wesentlichen findet sich sowohl bei dem Apostel Paulus (1. Korinther 12 und 13) wie bei Thomas Mann (als Anfang und Anfangsproblem seines Josefs-Romans).

benutzen; sie ist metaphorisch, weil Worte wie «Spannung» und «Gegensatz», «Bedeutung» und «Geist» sich fortwährend gegenseitig ersetzen können, ohne dass wir uns für eine letztgültige Festlegung der Ausdrücke (und Bedeutungen) entscheiden könnten. Die Unterscheidungen, die wir machen, scheinen immer nur relativ zueinander zu gelten. Versucht man sie zu analysieren, um sie auf die letzte fixe Form zu bringen, so treibt man nur immer neue Gestalten von Unterscheidungen hervor. Die so entstehenden Orientierungsschemata multiplizieren sich, ohne dass die genannte Spannung verschwände. Die Spannung bestätigt sich vielmehr als ein anthropologischer Grundverhalt, dessen Bezeichnungen wie Vexiergestalten wirken.

Es ist Jacques Derrida, der im Anschluss an die Interpretation des oben genannten Husserltextes zum «Ursprung der Geometrie» eine ausgreifende Theorie von der (blossen) Schriftlichkeit des Sinnes – gegen Platon – entworfen hat⁸. Nach seiner Lehre erscheint der sich selbst präsente Geist, die reine Bedeutung, wie eine Illusion in einem Geflecht von verräumlichten und verzeitlichten Spuren (*traces*), deren Inbegriff er *Schrift* nennt, *écriture*; ihre Bestimmung geht weit über das hinaus, was man in einem engeren und üblichen Sinne als Schriftlichkeit bezeichnet. Deshalb spricht er auch von *archi-écriture*, d. h. von Urschrift, die aller reinen Bedeutung und allem rein Geistigen vorausgeht. *Différance* als immer wirksame *Unterscheidung* und stets sich vollziehender *Aufschub* markiert den Vorrang der Medialität vor der wahren Gegenwart des Geistes, eine Gegenwart, die allfällig von *supplément* zu *supplément* gleichsam hinausgezögert wird. Das Wesen des Geistes oder der Bedeutung besteht darin, dass es wieder und wieder ersetzt wird. Und deshalb ist Verstehen *Dekonstruktion* sowohl des Verstandenen wie auch des Verstehens selbst, für welche Dekonstruktion eine Theorie festschreiben zu wollen, nach Derrida bereits ein methodisches Vergehen wäre. Auch die in ichlicher Innerlichkeit, lebendig und «rein» vollzogene Bedeutung ist nicht ohne Sinnlichkeit; sie ist mit dem konkreten Menschen nur um den Preis der Verräumlichung (*espacement*) und der Verzeitlichung (*temporalisation*) zu haben. Nach dieser ursprünglichen Verräumlichung und Verzeitlichung des Sinnes kann man nicht nur nicht sicher sein, den «eigentlichen Sinn» zu erfassen; es ist völlig hoffnungslos, entscheiden zu wollen, ob es Sinn eigentlich und «rein» als solchen überhaupt gibt. Die Frage der Gegenwart des Geistes, der Erfassbarkeit von Bedeutungen wird gleichsam zur Glaubensfrage, sei es des pragmatischen Glaubens eines Bewendenlassens bei be-

8 Edmund Husserl: *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris 1962; weiterhin Jacques Derrida: *La voix et le phénomène*, Paris 1967; ders., *De la grammatologie*, Paris 1967; ders., *L'écriture et la différence*, Paris 1967.

stimmten Diskurslagen, sei es des Anspruchs auf ausserwissenschaftliche Einsichten, Inspirationen und Engagements.

Im Grunde ist es das mittelalterliche Nominalismusproblem, das bei dem (post-)modernen Philosophen Derrida in voller Schärfe und in seiner *ganzen* Tragweite wieder aufbricht. Die neuzeitliche Wissenschaft hat aus dem mittelalterlichen Universalienstreit um den ontologischen Status der Begriffe vornehmlich nur den vermeintlich harmlosen Teil übernommen, nämlich die methodischen und wissenschaftspraktischen Vorteile, die in der instrumentellen Interpretation der Universalien und Begriffe liegen. Diese nominalistische Interpretation bedeutet eine Entlastung von ontologischen Statusfragen zugunsten einer effektiveren Einsetzung von Begriffen für die Zwecke einer konditionierten Annäherung an die konkrete Wirklichkeit im Sinne empirischer Wissenschaft. Die originär dazugehörigen theologischen Momente jener Lehre, nämlich eines übernatürlichen und überraationalen, z. B. mystischen Zugangs des Menschen zu Gott – weil der Weg über rationale Begrifflichkeit ausgeschlossen war – wurde eher als ‹bloss› historisch angesehen. Aber genau dieser Teil des Nominalismusproblems bricht in Derridas Frage nach der Authentizität des Sinnes, der Bedeutung oder des Geistes wieder auf; sie ist bei ihm nicht mehr eine theologische, sondern eine anthropologische Frage, nämlich nach der Authentizität des unvermeidlich medialen und scheinbar auf keinen endgültigen und reinen Sinn festlegbaren Menschen⁹.

Will man sich den Sinn des anthropologischen Radikals der Medialität der menschlichen Orientierung verständlich machen, so liegt es nahe, den Begriff der Orientierung selbst zu analysieren. Dabei erhebt sich freilich die Frage, ob ein solcher Versuch nicht bloss die Durchführung eines Sprachspiels ist. Doch genau damit bestätigt sich der mediale Charakter des Orientierungsproblems, das man sicherlich auch anders benennen kann, aber niemals ausserhalb jeder sprachlichen Manifestierung wird erörtern können. Im Sinne Derridas könnte man auch sagen: kein Problem kann uns ausserhalb schon vorgegebener ursprünglicher Verschriftlichung zum Thema werden. Das Problem der Medialität des Sinnes und derjenigen des Menschen selbst darf demgemäss am Sprachspiel ‹Orientierung› aufgenommen werden, zumal ‹Orientierung› ein häufig gebrauchtes, operatives Erläuterungswort unserer Sprache ist, das selbst gern der Bestimmung entzogen bleibt.

Orientierung kann in dreifacher Weise charakterisiert werden: sie ist ein

9 Vgl. Derridas Aufsatz von 1968: *finis hominis*, in: *Marges de la philosophie*, Paris 1972, dt.: *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt (Ullstein) 1976, S. 88–123.

(Sach-)Verhalt, ein Verhalten oder ein Handeln. Sie hat gleichsam zwei Grenzwerte: zum einen die gänzlich passive Orientiertheit einer faktischen, raum-zeitlichen Wirklichkeit, zum anderen die geistige aktive Setzung einer Idee, eines Sinnes oder einer Bedeutung. Das erste, das an die Grenze dessen geht, was man sprachlich mit dem Wort «Orientierung» noch anstellen darf, können wir auch einen empirischen Sachverhalt nennen, der allerdings ein solcher Verhalt immer nur für ein sinnsetzendes Subjekt ist. Das zweite, die reine geistige Orientierung, ist zwar idealiter reine Transparenz des Sinnes, aber – was immer sie sonst noch sein mag – sie ist stets auch ein Handeln oder Tun. Gerade aber im Handeln – und nicht etwa erst im Sachverhalt und Verhalten – wird der Medialitätscharakter der Orientierung offenbar. Im Handeln sind immer schon zwei Momente integral verwoben, der raum-zeitliche, sinnliche Vorgang einerseits und der die Handlung belebende Handlungssinn andererseits¹⁰. Auf beiden Seiten sind weitere Differenzierungen erforderlich: 1. der raum-zeitlich sinnliche Vorgang ist sowohl an ein materielles Substrat geknüpft als auch physiologischer Vollzug, der zunächst als blosses naturhaftes Geschehen interpretiert werden kann und mit einem Vollzug im Sinne subjektiver Leistung nicht gleichgesetzt werden darf. 2. Unter Handlungssinn verstehen wir zum einen den geistigen Gehalt, um dessentwillen Handlung z. B. als Phänomen eines bestimmten Kulturbereiches objektiv betreffbar ist, etwa als ökonomische, ästhetische oder politische Handlung; zum anderen ist der Handlungssinn der belebende subjektive Vollzug oder Impetus selbst, sozusagen reine subjektive Lebendigkeit, durch welche die Handlung – über ihren blossen Geschehenscharakter hinaus – allererst zur Handlung gemacht wird und auch von einem anderen als möglicher objektiver Handlungssinn verstanden werden kann. Entscheidend ist, dass diese vier Momente in der konkreten Handlung notwendig miteinander verknüpft sind, wenn von einem Handlungsphänomen im vollen Sinne gesprochen werden soll. Das bedeutet, dass Medialität der Orientierung ein komplexes Phänomen ist; nach unserem Modell vermitteln sich vier Momente miteinander.

Für die Orientierungshandlung folgt daraus, dass Orientierung immer dimensioniert ist, d. h. sich in jeweils bestimmten Konfigurationen oder Typen von Konfigurationen abspielt, in denen die genannten Momente jeweils charakteristische Verbindungen eingegangen sind. Zum Handeln gehört nun auch, dass der Handelnde ein Minimum an Wissen von seinem Handeln hat.

10 Vgl. E. W. Orth in: Phänomenologische Forschungen Bd. 3 (Freiburg 1976) S. 7–13; Bd. 4 (1977) S. 7–16; Bd. 5 (1977) S. 7–12.

Eine potentielle Stellungnahme zum eigenen Handeln ist prinzipiell in jedem Handeln mitgegeben. Das bedeutet: Orientierung – zumindest auf der Ebene des Handelns – ist immer schon Orientierung über Orientierung. Solche Orientierung über Orientierung ist jedoch keine völlig freie und souveräne Bewertung dessen, was an Orientierungsleistungen immer schon vorliegt; denn sie erwächst aus jeweils vorausliegenden Orientierungen, von denen sie bedingt und motiviert ist. Deshalb darf man von Orientierungsschicksal sprechen. Der Versuch, sich über Orientierungen zu orientieren, ist die Interpretation vorliegender Orientierungskonfigurationen und führt zur Herausarbeitung mehr oder weniger bewusster Orientierungsmodelle, die je nach Orientierungslage und Motivation verschiedene Strukturturen haben können, aus denen sich ihre Tragfähigkeit ergibt. Die Diskussion solcher Modelle scheint unabschliessbar und bestätigt fortwährend die Medialität der Orientierung¹¹.

Wenn es in einer Kultur Probleme mit der Medialität der Orientierung gibt, wenn über Medien und Orientierungslosigkeit geklagt wird, darf man demgemäss vermuten, dass die praktische Bewährung vorliegender Orientierungsmodelle nicht mehr zureichend gelingt, weil sie nicht mehr verstanden werden.

Orientierung erweist sich immer als eine Art von Ordnung oder Strukturierung, die sich an einem Substrat und genetisch vollzieht. Als Ordnung ist sie Ausrichtung auf einen Strukturzweck, auf Sinn; und als solche Ausrichtung weist sie stets über das blosses Substrat und die Genesis hinaus. Gerade dieses am Falle des Substrats über das Substrat Hinausweisen erscheint uns als die Pointe der Orientierung, um derentwillen wir sie allererst so nennen.

Bei dem Neukantianer Ernst Cassirer wird das Orientierungsproblem im Rahmen einer weit ausgreifenden Konzeption der symbolischen Formung behandelt¹². Dabei hat Cassirer die Rolle des Handlungsbegriffs für die Bestimmung des Bewusstseinsbegriffs, d. h. für jenes Geistige, das dem Medium entgegengesetzt zu sein scheint, gerade am Beispiel der Entwicklung

11 Hier ist möglicherweise auch das Motiv dafür zu suchen, warum Orientierungsmodelle, die angeblich veraltet und überwunden sind, gleichwohl für bestimmte Verständigungsaufgaben weiter benutzt werden – z. B. das Modell der durchschnittlichen ontologisch-erkenntnistheoretischen Unterscheidung von Subjekt und Objekt oder das linguistische Beziehungsmodell von Zeichen zu Bedeutung zur Sache. Es handelt sich jeweils um restierende Orientierungsschemata, die zwar als solche für überholt gelten, aber immer noch pragmatisch eingesetzt werden können und oft auch müssen.

12 Vgl. dazu E. W. Orth: Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen, in: ders. (Hg.), Ernst Cassirer. Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933, Hamburg 1985, S. 165–201.

der Technik herausgearbeitet. Es ist das aus der mythisch-magischen Sphäre sich entwickelnde technische Handeln – mit seiner Werkzeugherstellung, seinem Werkzeuggebrauch und seinen interaktiv-intersubjektiven Bezügen –, das allererst die Mittelbarkeit alles Tuns, die zum Wesen des Denkens gehört, sichtbar werden lässt, und damit das Denken und das Bewusstsein selbst bestimmt¹³. In seiner Philosophie der symbolischen Formen fasst Cassirer die Medialität der Orientierung durch den Symbolbegriff. Das Symbolische ist Immanenz und Transzendenz in einem, «sofern in ihm ein prinzipiell überanschaulicher Gehalt (Bedeutung) in anschaulicher Form sich äussert»¹⁴. Am Sinnlichen zeigt sich originär Richtungssinn. Deshalb ist eine Trennung von Symbol und Gegenstand eigentlich faktisch gar nicht möglich¹⁵. Nur bei Gelegenheit sinnlicher Medien kann aussersinnlicher Sinn auftreten. Dabei sind die unterschiedlichsten Medien denkbar. Auch das strukturgenetische Problem der Orientierung hat Cassirer im Blick, wenn er zwischen drei «symbolischen Funktionen» – nämlich Ausdruck, Darstellung und reiner Bedeutung – unterscheidet. Es handelt sich hier gleichsam um Stufen der Medialität, die aber neben ihren diachronen immer auch synchrone Funktionen behalten. «Ausdruck» bezeichnet die ursprünglich sinnhafte Auffassung von Sinnlichem, ohne dass sinnliches Substrat und sinnhafte Bedeutung schon unterschieden werden; mit «Darstellung» ist die schon bewusste Unterscheidung von Substrat und Sinn, von Medium und Botschaft, Faktum und Idee gemeint, wie sie in objektiver Orientierung und im künstlerischen Gestalten praktiziert wird; mit «reiner Bedeutung» ist die Verwendung formalisierender Verfahren, wie z. B. Algorithmus und Kalkül gemeint, die sich vom sinnlichen Substrat mehr und mehr zu lösen scheinen, ohne es völlig verlassen zu können¹⁶. Ein Urphänomen von Medialität und symbolischer Formung ist für

13 Vgl. Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken (1925), Darmstadt 1958 (= PhsF II), S. 253 f.; ders., Form und Technik (1930), in: Orth (Hg.), Ernst Cassirer. . . , a. a. O., S 61. Zur Struktur des sich stets lebendig vermittelnden und insofern stets repräsentativen Bewusstseins vgl. Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis (1929), Darmstadt 1958 (= PhsF III), S. 236 f.

14 PhsF III, S. 450. «Sinn» ist «Richtung», die einem «anschaulichen» Material auf je eigene Weise Richtung gibt – sagt Helmuth Plessner: Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs (1925), in: Gesammelte Schriften Bd. VII, Frankfurt 1982, S. 85 ff. Der Terminus Richtung erweist sich dabei eher als ein erläuternder Verlegenheitsausdruck, weil es objektiv gar keine Richtung gibt, mit der man Sinn definieren könnte. Auch Cassirer operiert mit dem Richtungsbegriff.

15 Vgl. Ernst Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien (1942), Darmstadt 1961, S. 31.

16 Vgl. PhsF III, S. 449. Vgl. dazu im Ganzen E. W. Orth: Operative Begriffe in Ernst Cassirers

Cassirer die menschliche Leiblichkeit selbst, und deshalb nennt er «das Verhältnis von Leib und Seele» «das erste Vorbild und Musterbild für eine rein symbolische Relation»¹⁷.

Das Thema Leiblichkeit und der biologische Organismuscharakter sind es nun auch, die bei Helmuth Plessner für die Bestimmung der menschlichen Orientierung und ihrer Medialität den Ausgangspunkt bilden. Statt des Begriffs des *Handelns* steht hier zunächst der des *Verhaltens* im Vordergrund. Nach Plessner zeichnen sich jene Körperlichkeiten, die wir organisch oder lebendig nennen und die Plessner als leiblich bezeichnet, dadurch aus, dass sie nicht indifferent in ihre Umgebung übergehen wie der physikalische Körper, sondern eine Art virtueller Grenze haben, eine Abgehobenheit von der Umwelt, welche letztere als Umwelt durch solche Abgehobenheit allererst konstituiert wird. Diese Abgehobenheit nennt Plessner die *Positionalität des Lebendigen*¹⁸. Sie bekundet sich in einer eigentümlichen Zentriertheit des Lebendig-Organischen und in seinem Sinn- respektive Richtungscharakter. Leben hat in seiner sinnlichen Phänomenalität immer schon so etwas wie einen Richtungscharakter, eine Qualität, die sich in der Anschauung zeigt und doch mehr als anschaulich, nämlich bedeutsam ist – ganz im Sinne des überanschaulichen Sinnes der sinnlichen Anschauung bei Cassirer. Folgerichtig spricht Plessner dem Lebendigen eine *Umweltintentionalität* zu und damit die Fähigkeit, anderes Leben als sinnvoll Lebendiges aufzufassen und von unorganisch Physischem zu unterscheiden¹⁹. Auch für den Menschen gilt dieser Wesenscharakter alles Lebendigen, nämlich Positionalität zu sein. Auch er ist zentriert Lebendiges mit Sinntendenz im sinnlichen Substrat. Damit unterstreicht Plessner nur noch einmal den medialen Charakter des Menschen; er fasst ihn als Naturwesen auf – gegen die idealistische Tradition. Aber diese Medialität erhält beim Menschen eine entscheidende Akzentuierung, insofern sich das Orientierungsphänomen zum Orientierungsproblem verschärft: Der Mensch ist zwar zentriert, aber in der Weise, dass er zu seiner Zentrierung selbst eine Beziehung einnimmt – und eben dadurch faktisch sein Zentrum dauernd verliert, resp. dauernd suchen muss. Dies nennt Plessner die *exzentrische Positionalität* des Menschen. Der Mensch ist damit ein Lebewesen, das

Philosophie der symbolischen Formen, in: H. J. Braun/H. Holzhey/E. W. Orth (Hg.): Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt 1988, S. 45–74.

17 PhsF III, S. 117.

18 Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928), Ges. Schr. IV (1981), S. 181 ff.

19 Vgl. Plessner zur «Deutung des mimischen Ausdrucks», Ges. Schr. VII, S. 121 f. Ähnlich spricht Husserl 1921 von «animalischer Erfahrung» (Hua XIV, S. 78 ff.).

nicht nur einfach orientiert ist, respektive sich orientiert; vielmehr bricht in ihm das Problem der Orientierung allererst auf. Er orientiert sich zwar nach wie vor medial und muss sich medial orientieren; aber das Problem der Medialität und der Orientierung wird ihm zur wesentlichen, bewussten Beunruhigung, die ihn auf den Weg der Kultur führt. Und diese Kultur ist nichts anderes als das fortdauernde Spiel der Medialisierung, von Orientierung und Umorientierung, von Orientierung über Orientierung. Der Mensch *hat* so nicht mehr länger ein Leben; er muss sein Leben *führen*, es entsteht Handlungsbedarf – als konstitutionelle Bedingung des Menschen²⁰.

Von hier aus sind Plessners sogenannte anthropologische Grundgesetze zu verstehen, nämlich 1. die natürliche Künstlichkeit, 2. die vermittelte Unmittelbarkeit und 3. der utopische Standort²¹. Wohlgedenkt: der Mensch bleibt Tier, Naturwesen; er ist positional. Aber diese Positionalität erhält durch die Exzentrizität, die ihr zukommt, einen neuen Charakter, die in der natürlichen Medialität dieses Lebewesens das Problem der Medialität und der Orientierung in aller Schärfe aufbrechen lässt. Freilich muss dies nicht in jeder Lebenssituation des Menschen geschehen – und zwar gerade weil er durch gelingende Medialisierungsformen sein Dasein in bestimmten Gestalten gleichsam mittelfristig stabilisiert; aber keine solcher Stabilisierungen bleibt dem Menschen auf Dauer selbstverständlich.

Es ist nun bemerkenswert, dass sich Plessners Thesen einer philosophischen Anthropologie, die man als Erste Philosophie verstehen darf, gegen die radikale, platonische Unterscheidung zwischen idealer Geistigkeit und sinnlicher Faktizität wenden lassen und auch gegen die (vermeintliche) Medienfeindlichkeit Platons. Das wird bei Plessner vor allem sichtbar in seiner ausdrücklichen Kritik an Descartes' scharfer Trennung zwischen Körper und Geist und an der Fundamentalisierung dieser Trennung zu zwei metaphysisch-ontologischen Substanzen²². Aber die *réalité humaine* führt solche Trennungen immer wieder ad absurdum. Auch Cassirer und viele andere anthropologisierende Philosophen wollen dem Idealismus zumindest dadurch zu mehr Wirklichkeitssinn verhelfen, indem sie gerade das alte Leib-Seele-Problem als verkehrte Fragestellung kennzeichnen und den Sinnlichkeitscharakter des Sinnes sowie den Sinncharakter der Sinnlichkeit unterstreichen. Hier liegt allerdings ein Missverständnis nahe, nämlich der Glaube an eine menschliche Daseinsweise, eine Orientierungslage, in der Medium und Bedeutung harmo-

20 Zur exzentrischen Positionalität vgl. Plessner: Die Stufen... , a. a. O., S. 360 passim; weiterhin S. 391.

21 Plessner: Die Stufen... , a. a. O., S. 383 ff., 396 ff., 419 ff.

22 Plessner: Die Stufen... , a. a. O., S. 107 ff., 115 ff.

nisch verwoben sind – in überschaubaren, unentfremdeten Lebensformen²³. Diese Idylle, für die gelegentlich auch Husserls Lebensweltbegriff herhalten muss, erweist sich jedoch durch und durch als utopisch. Plessners Kritik an Descartes' Zwei-Substanzen-Lehre und ihrer Fundamentalisierung unterstreicht demgegenüber gerade den *Doppelaspekt* aller Orientierung, die an die Spannung der Exzentrizität wie eh und je gebunden bleibt. Die Emigration in einfache, integrale und sogenannte natürliche Lebensformen steht mit der konstitutiven Aufgabe des Menschen, die Plessner postuliert, nämlich sein Leben zu führen, im Widerspruch. Der Mensch ist in seiner Medialität auf die Suche nach Bedeutung angewiesen und muss seine Bedeutung allfällig medialisieren. Damit erweist sich die «Gegenwart des Geistes» als eine unvermeidliche *Aufgabe*, ohne deren Annahme nicht einmal dessen notwendige Verflochtenheit in Medialität kritisiert werden könnte.

Genau das ist es, was wir Orientierung nennen. Orientierung ist einerseits Bedeutungsbedürfnis; andererseits hat sie Bedürfnisbedeutung. Die Wissenschaft von der Bedeutung der Bedürfnisse heisst Ökonomie, die von dem Bedürfnis nach Bedeutung und ihrer Durchsetzung Rhetorik. Auch unsere heutigen Diskussionen über Orientierung und Medialität oszillieren zwischen diesen beiden Grössen, zwischen dem Verlangen nach Sinn und dem Anspruch auf Befriedigung konkreter Bedürfnisse. Freilich ist die Trennung zwischen Bedürfnis und Bedeutung eine relative. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, zu zeigen, dass die vermeintlich bloss materiellen Bedürfnisse nur verständlich sind, wenn man sie in ihrem Bedeutungscharakter erfasst. Übrigens hat gerade die französische sensualistische Philosophie des 18. und frühen 19. Jahrhunderts – etwa in den Gestalten Condillacs und Destutt de Tracys – den Bedeutungscharakter der Bedürfnisse herausgearbeitet²⁴. Aber auch Bedeutsamkeit und Sinn treten ihrerseits gelegentlich auf wie materielle Bedürfnisse. Die elementare Verbindung von Bedeutungs- und Bedürfnischarakter manifestiert sich in den sensualistischen Begriffen von *Lust* und *Unlust*. Bedeutsamkeit und Bedürftigkeit scheinen in ihnen ununterscheidbar. Dementsprechend hat der Medienbegriff einen gleichsam dialektischen Charakter. Zunächst und als solches scheint das Medium nichts weiter als sinnliches

23 Zur Kritik am Entfremdungsbegriff vgl. Plessners Aufsätze «homo absconditus» (1969), Ges. Schr. VIII, S. 353 ff.; und «Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung» (1960), Ges. Schr. X, S. 212 ff.

24 Condillacs Konzeption einer science des idées entwickelt Destutt de Tracy zu seiner Ideologie als umfassender Theorie der Idee-Bildung aus dem menschlichen Grundverhalt der sensibilité; sie kulminiert in einer «Ökonomie» als Lehre von den Bedürfnissen im umfassenden Sinne; vgl. E. W. Orth: Von der Ideo-logie zur Ideologie-Kritik, in: B. Waldenfels u. a. (Hg.): Phänomenologie und Marxismus, Bd. 4, Frankfurt 1979, S. 197–234.

Faktum zu sein; aber Medium ist es nur, insofern und solange es für bedeutsam gehalten wird, Sinn und Richtung trägt. Das bloße Faktum des Mediums verliert seinen Charakter und seine Bestimmung als Medium schlechthin, wenn ihm der Bezug auf mögliche Bedeutung völlig genommen wird²⁵. So wird man unweigerlich zu der Frage getrieben, durch wen oder was das Medium mittels Bedeutung zum Medium gemacht wird. Die Antwort kann nur sein: es ist das lebendige Eingestelltsein einer Subjektivität, die das Medium zum Medium macht. Zwar kann auch diese Subjektivität ihrerseits nie anders als in jeweiliger Medialisierung betroffen und identifiziert werden, ja sie bildet sich in solcher Medialisierung allererst aus²⁶, aber ihr Einstellungscharakter ist selbst als solcher medial nicht kodifizierbar. Subjektivität, Einstellung bewährt sich am Medium, ohne je in ihm aufzugehen. Sie ist als solche sowenig fixierbar wie das Zentrum der von Plessner reklamierten Exzentrizität, welche die eigentümliche Positionalität des Menschen ausmacht.

In diesem Sinne erweist sich die Philosophie als Orientierung über Orientierung. Zwar ist Orientierung über Orientierung schon ein Wesenszug des Menschen als solchen. Aber die Philosophie hat die Aufgabe, diesen anthropologischen Grundverhalt auf den Begriff zu bringen. Hier zeigen sich die anthropologischen Wurzeln der Philosophie selbst. Es zeigt sich aber auch das Motiv für den dauernden Streit zwischen Philosophie und anderen Orientierungen über Orientierung – darüber nämlich, wer zur letzten Bestimmung von Orientierung befugt ist. Dabei ist allerdings zu beachten, dass auch die Philosophie unter der Bedingung der Medialität der Orientierung steht, d. h., dass ihre Orientierungen über Orientierung auch jeweils bestimmte Konfigurationen und Konstellationen medialer Art darstellen, die im Prozess der Orientierung möglich werden. Orientierung ist immer dimensionierte Orientierung, nicht Orientierung schlechthin²⁷.

Soll man aus all dem schliessen, dass – eben weil die Medialität der menschlichen Orientierung in ihrer Auszeichnung als Orientierung über Orientierung ein konstitutives anthropologisches Radikal ist – die neuen Formen der Medienklage nur Missverständnisse und zudem obsolet sind?

25 Umgekehrt wird das Medium in den Hintergrund gedrängt durch seine Bedeutung, um die es geht; es ist unthematisch und unaufdringlich und soll den Sinn <tragen> – auch dann noch, wenn er fraglich wird.

26 Das ist ein Grundgedanke Cassirers, nach welchem sich im Prozess symbolischer Formung allererst Grössen wie Ich und Welt, Subjekt und Objekt herausgestalten.

27 Diesen Gedanken hat Dilthey in seiner Weltanschauungslehre ausgeführt. Vgl. <Das Wesen der Philosophie> (1907), Ges. Schr. V, S. 339–416, und <Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen> (1911), Ges. Schr. VIII, S. 75–118.

Man kann fragen, worin denn die (neuen) Sorgen bestehen, die man sich angesichts der Entwicklung des modernen Medienwesens machen muss. Zunächst ist die Vermutung nicht abwegig, dass es sich hier um eine Wiederholung des traditionellen Leib-Seele-Problems unter den neueren Bedingungen einer entwickelteren technischen Welt handelt. Der Beantwortung der Frage kommt man jedoch näher, wenn man sich das merkwürdige Optimierungsproblem vergegenwärtigt, das mit menschlicher Orientierung stets verbunden ist. Das mit der menschlichen Orientierung konstitutiv einhergehende Bewusstsein der Orientierung führt auf den Fortschrittsweg, nämlich einerseits Sinn und Bedeutungen zu verfeinern und zu erhöhen, andererseits die substrathaften Medien selbst funktionstüchtiger und effektiver auszugestalten. Da der menschlichen Orientierung immer ein operatives und manipulatives Spielfeld eingeräumt ist, scheint sowohl dem Bedürfnis nach Bedeutung als auch der Bedeutung der Bedürfnisse immer besser genügt werden zu können. Historisch betrachtet haben sich für diese beiden Optimierungstendenzen beispielsweise der deutsche Idealismus auf der einen Seite und der Marxismus auf der anderen Seite angeboten; in dieser Hinsicht sind beide Kinder der Aufklärung. Der eine versprach universalen Sinn, die absolute Idee, die sich dann im Medium der Geschichte schon realisieren werde; der andere totale Bedürfnisbefriedigung, die schliesslich auch das Bewusstsein sanieren sollte. Die voraufklärerische, metaphysische Ontologie hatte mit ihrer, stets theologisch-religiös kommentierbaren Unterscheidung in Körper und Geist von solchen Aufgaben a limine entlastet. Der Mensch hatte das Schicksal seiner Medialität zu tragen, weil sie ihm von Gott anerschaffen war, und die Bedeutung zu erarbeiten, die ihm dabei möglich war, und im übrigen den letzten Sinn seines Daseins einer metaphysisch verstandenen (Er-)Lösung anheimzugeben.

Die aufklärerische Optimierungstendenz scheint nun auf den ersten Blick von den modernen Medien bestätigt zu werden. Denn sie zeichnen sich durch eine unvergleichliche *Disponibilität* aus. Freilich bezieht sich diese Disponibilität zunächst vornehmlich auf das Medium als Substrat. Die modernen Medien zeigen subtilste innere Funktionsdifferenzierungen bei gleichzeitiger Vereinheitlichung und gesellschaftlicher Wirksamkeit. Jede mögliche Bedeutung scheint den technischen Bedingungen des medialen Substrats anpassbar zu sein, das sich durch seine systematische Handhabbarkeit allgemein empfiehlt. Lange Zeit hat man wohl geglaubt, dass sich mit der fortschreitenden technischen Funktionsverfeinerung der Medien die den Medien korrelativen Bedeutungen und Botschaften gleichsam von selbst einstellen und die Medien entsprechend verbessert und reicher werden. Hier haben sich zwei Enttäuschungen eingestellt.

1. Die erste Enttäuschung betrifft den Umgang mit den Medien selbst. Es zeigt sich nämlich, dass eine Form der Befreiung von dem – anthropologisch unvermeidlichen – Zwang der Medialität in ihrer *Anverwandlung* besteht. Dieser Anverwandlungsprozess will bei den modernen Medien nicht mehr gelingen, und soweit er zu gelingen scheint, wird er als bloße äusserliche und eigentlich unadäquate Anpassung verstanden und beklagt. Hier mag der Zeitlichkeits- und Gewohnheitscharakter menschlicher Orientierung eine Rolle spielen. Für die Bildung gehaltvoller Orientierungsgewohnheiten fehlt es bei der raschen, zugleich flexiblen und formellen Funktionsweise der Medien an Zeit²⁸. Ein weiteres Moment scheint hinzuzukommen: Menschheit ist selbst eine geschichtliche Grösse und erarbeitet ihre Identität in geschichtlicher Tradition. Nun mögen wir zwar in der Geschichte der Bedeutungen und Ideen noch Gemeinsamkeiten entdecken; das Identifikationspotential, das in den anschaulichen medialen Erscheinungen selbst liegt, wird dagegen immer geringer. Aber gerade in der auf Dauer gestellten Vertrautheit mit den Erscheinungen der Medialität liegt ihr entlastender Charakter. Es ist übrigens eine Täuschung, zu glauben, diese Entlastung sei Ungebundenheit; man darf vielmehr annehmen, dass Menschen früherer Epochen in weitaus strengeren medialen Bindungen standen als heutige Menschen²⁹.

2. Die zweite Enttäuschung betrifft das, was ich den *Bedeutungsentzug* in den modernen Medien nennen möchte. Es handelt sich dabei nicht um einen objektiven Sachverhalt, als ob das moderne Medienwesen zur Bedeutungsarbeit, zur Bedeutungsbewahrung und zur Bedeutungsübermittlung ungeeignet wäre. Im Gegenteil ist ja gelegentlich eher eine Inflationierung von Bedeutungen zu konstatieren, die vor allem in der beliebigen Wiederholbarkeit und Vorführbarkeit von Bedeutungen und Bedeutsamem zum Ausdruck kommt. Das Problem besteht vielmehr in der subjektiven Auffassung von den Medien, die dann allerdings in der Kultur objektives Gewicht erhält. Das berühmte *Aperçu* – das Medium ist die Botschaft – zeigt so eine charakteristische Doppeldeutigkeit. Es bezeichnet einerseits die triviale und kulturanthropologisch anzuerkennende Tatsache, dass Bedeutungen ohne Medialität nicht zu haben sind – am farbigen Abglanz haben wir das Leben – und benennt andererseits einen Skandal, nämlich den, dass das Medium keiner Bedeutung mehr dient und damit selbst bedeutungslos wird. Deshalb spricht man auch – trotzig altklug – davon, dass Information nur eine Ware sei wie jede andere

28 Vgl. zum Zeitfaktor in der modernen Kultur Georg Simmels *«Philosophie des Geldes»* (1900), Berlin ⁸1987, S. 552 ff.

29 Dazu ebenfalls Simmel, a. a. O., S. 531 u. ö. H. Lübke hat diese Zusammenhänge vielfältig und anschaulich an gegenwärtigen Entwicklungen beschrieben und analysiert.

Ware. Über die Massstäbe der Bewertung solcher Waren erspart man sich zu diskutieren und verdrängt völlig den ganz simplen Tatbestand, dass nicht jedes Gut käuflich ist, noch dass jeder Plunder gekauft werden muss. In dem Masse, in welchem die Bedeutungen den technischen Bedingungen des Mediums angepasst werden, scheint der subjektive Einstellungscharakter, der die Wirkung der Medien lebendig hält, nach Null zu streben. Es ist die technische Disponibilität moderner Medien selbst, die in dem gleichsam dialektischen Verhältnis zwischen Medium und Bedeutung nur noch die Seite der Abhängigkeit der Bedeutung vom Medium betont, eben weil das Medium, zumindest für unsere Kultur, die disponiblere Seite zu sein scheint. Auch die verstärkte Möglichkeit, mittels der neuen Medien rascher und bequemer über Bedeutungen zu verfügen, führt dazu, mit Bedeutungen umzugehen, wo sie weder gefragt noch ein Bedürfnis sind. Auf diese Weise wird Bedeutsamkeit simuliert; ist aber einmal der Simulationsverdacht aufgekommen, dann ist der Zusammenbruch von Bedeutungen unvermeidlich.

Schliesslich haben die Begriffe selbst, die zur Bestimmung und Interpretation der Medien eingesetzt werden, ihrerseits irritierende Bedeutungsverschiebungen erfahren. Das lässt sich gerade am Terminus «Information» selbst, wie er in der Mediensprache gebraucht wird, zeigen. Mit Information ist nicht mehr sosehr ein geistiger und bedeutsamer Gehalt gemeint, als vielmehr ein physikalischer Impuls, ein Datum, das in dem prozesshaft arbeitenden Medium Steuerfunktion hat. Damit wird sprachlich eine Entscheidung getroffen, die zwar nicht unmotiviert ist – denn zur Orientierung gehört Medialität mit ihren technischen Konditionen; aber Medialität droht von der Funktion, Bedeutungen zu erarbeiten oder zu bearbeiten, abgekoppelt zu werden und damit auch als Medialität ihr Gesicht zu verlieren. Dieser Vorgang zeigt sich übrigens schon seit längerem an unserem Verhältnis zur Metapher. Es wird immer schwerer, das konkrete Medium, in welchem der Sinn einer Metapher sich bewegt, noch sinnvoll plausibel zu machen. Die Metapher wird damit entleert bis zum Kalauer und entwickelt sich zu einer Art Verhöhnung von Orientierungsbemühungen, die sich vor allem in der Selbstverhöhnung der Sprachgemeinschaft zeigt³⁰.

30 Was man im engeren Sinne – über die prinzipielle Metaphorizität der Sprache hinaus – «Metapher» nennt, ist ein aperçuhaftes Spiel mit schematisierten Sprach- oder Orientierungsgewohnheiten, die gleichsam aufgebrochen werden sollen. Es handelt sich um ein Spiel mit der Medialität; einige der Funde werden im gelingenden Fall auf Dauer gestellt und sind eine Art Garanten lebendiger Medienkontinuität; andere erfüllen ihren Zweck nur für kurze Zeit – z. B. als Pointe; die hier gemeinte dritte Form ist jene, in der das Spiel den Spieler schon während des Spiels kompromittiert.

In einem Bereich freilich scheint Information nach wie vor die Seite des Bedeutungsgehaltes zu besetzen. Es ist der Bereich des Politischen. Hier hat Information als inhaltliche Auskunft darüber, was die vermeintlich Mächtigen tun, und als Bereitschaft, sich über alles politische Geschehen ‹verantwortlich› zu informieren, einen bedeutsamen Stellenwert bis hin zum moralischen Imperativ der Information – als Informationsrecht und Informationspflicht. Doch dieser moralische Imperativ kompromittiert sich oft selbst, indem er alle Grenzen überschaubarer Verantwortung sprengt und damit zur Karikierung von Verantwortung führt. Dabei werden Information und Kommunikation zu einem das Politische und Gesellschaftliche ästhetisierenden Spiel, einem leeren Spiel mit Sinnlichkeit und Sinn zugleich. Helmuth Plessner hat Ähnliches unter dem Titel der ‹Musikalisierung der Sinne› für den Bereich der Kunst beschrieben³¹. Das zwischen (Pseudo-)Engagement und Unterhaltung oszillierende Konsumangebot von Nachrichten-, Magazin- und Dokumentationsendungen am Fernsehen kann als eine Musikalisierung von Information und Kommunikation zugleich angesehen werden³². Was sich hier anbahnt, ist ein Rückfall in die Magie – mitten in der rationalen Technik, die sich doch allererst aus der Magie entwickeln musste³³. Und insofern handelt es sich um eine Verhöhnung von Rationalitätsansprüchen, die nicht zum geringsten Teil Selbstverhöhnung ist.

Neben diesen Enttäuschungen kann die Disponibilität moderner Medien auch Ängste hervorrufen. Wenn Medien Bedeutungen entziehen können, weil sie sie in universeller Simulation entwerten, dann können sie auch Bedeutungen – und zwar solche, die weder gefragt noch gewollt sind – suggerieren. So erscheinen Medien nicht nur als manipulierbare Grössen, sondern auch als manipulierende Mächte. In dieser ambigiösen Bestimmung sind sie geradezu das Paradigma für das, was man gesellschaftliche Ordnung nennt. Die Manipulierbarkeit und Manipulationsfähigkeit der Medien haben ihr Pendant in der fixen Idee einer sowohl immer schon konditionierten als auch alles

31 Vgl. Plessner: Die Musikalisierung der Sinne. Zur Geschichte eines modernen Phänomens (1972), Ges. Schr. VII (1982), S. 479–492; vgl. ders., Anthropologie der Sinne (1970), Ges. Schr. III (1980), bes. S. 339–343, 356 f.

32 Nimmt man Nietzsches Unterscheidung zwischen Musik zum Tanzen und Musik zum Schwimmen, so handelt es sich hier wohl eher um Schwimmen (vgl. Plessner, Ges. Schr. III, S. 356 f.).

33 Cassirer versucht zu zeigen, dass das magische ‹Handeln› bestimmt ist vom blossen *Wünschen*, das sich in Vorgänge phantasierend einstimmt; erst die Entdeckung von Werkzeugfunktionen führt zur Technik, vermittelt Objekte und entwickelt damit das *Wollen* und Denken (PhsFII, S. 253 ff.). Der moderne Umgang mit Technik erinnert gelegentlich an magisches Verhalten innerhalb eines extrem entwickelten technischen Zusammenhangs.

könnenden und insofern auch einer für alles verantwortlichen Gesellschaft. Der pauschale Eindruck der Disponibilität der modernen Medien hat hier bereits über den Bedingtheitscharakter der Medien hinweggetäuscht. Und so werden – in Analogie – von der Gesellschaft verantwortliche Leistungen verlangt (und zwar sowohl der Bedürfnisbefriedigung als auch der Sinnstiftung einschliesslich der harmonischen Vereinigung beider), die sie – eben weil sie selbst Medialität ist – gar nicht erfüllen kann.

Was hier offensichtlich Schwierigkeiten bereitet, ist – zuzugeben, dass das, was Medien zu Medien macht, jene unkodifizierbare Einstellung eines Subjektes ist, das freilich selbst immer schon medial, also auch physiologisch und interaktiv, d. h. gesellschaftlich orientiert sein muss, um solche Einstellung überhaupt vollziehen zu können – und insofern ist dieses Subjekt an sich selbst und als solches zunächst *«eigentlich»* nichts³⁴. Die Verschärfung des Orientierungsproblems durch die Eigenheiten des modernen Medienwesens weist so auf das Problem der Bedingtheit der Subjektivität selbst zurück, d. h. auf die durchaus traditionelle Problematik des Verhältnisses von Geist resp. Seele zu Körper resp. Leib. Es ist durchaus amüsant, zuzusehen, wie die gegenwärtige Kultur und Gesellschaft dieses Problem handhabt. Sie scheint es zu tun durch das Leiden an der Medialität oder durch Illusionen über sie – meist durch beides: sie naturalisiert die Gesellschaft und subjektiviert die Natur. Der Fortschritt an Disponibilität über die Medien verführt zu dem doppelten Aberglauben, als sei die Natur ein möglicher Gegenstand totaler technischer Beherrschung einerseits oder eine Art persönlicher Diskussionspartner andererseits. Dabei wird die Gesellschaft oder die gesellschaftliche Kultur in ihrem Doppelcharakter, kontingente mediale Struktur und gleichzeitig Inbegriff menschlicher Aktivität zu sein, zu einem schier unbewältigbaren Interpretationsproblem; der Mensch verliert zunehmend die Fähigkeit zur Lesbarkeit seiner eigenen Welt, d. h. der Kultur.

Hier ist noch einmal daran zu erinnern, dass die Anerkennung der Medialität der menschlichen Orientierung – und das heisst der Medialität der menschlichen Vernunft oder des vernünftigen Menschen – sich im Gegenzug gegen Descartes' ontologische Zwei-Substanzen-Lehre vollzogen hatte als ein Plädoyer für eine unverkürzte konkrete menschliche Realität. Die technische Entwicklung der modernen Medien mag durch diese auf Konkretheit gehende anthropologische Philosophie ermutigt worden sein. Aber eben die Wirkun-

34 Die changierende Doppeldeutigkeit von *«eigentlich»* springt in die Augen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass derjenige, der einem anderen den *«Jargon der Eigentlichkeit»* vorwirft, selbst *«eigentlich»* auch nur einen Jargon spricht.

gen dieser Medien scheinen nun den Menschen wieder auf die Suche nach seiner Bedeutung zu führen, zu einer Bedeutsamkeit und zu einem Sinn seines Daseins, das von kontingenter Medialität frei sein möchte. Noch bevor der Kampf um die modernen Medien ausgekämpft ist, wendet der aufs «Wesentliche» gehende moderne Mensch sich bereits gegen eine ganz andere Medialität, nämlich gegen die seiner eigenen Natur. Er leidet darunter, dass die Vernunft in physiologischer und interaktiv-sinnlich gesellschaftlicher Vermittlung auftritt, z. B. als Mann und Frau und was dergleichen natürlicher oder gesellschaftlicher Medialisierungen mehr sind. Die gelegentliche Wut des Kampfes gegen mediale «Diskriminierungen» scheint zu helfen, das, was sicher ist, vergessen zu machen, nämlich den Tod.

Die Vernunft – denn das ist es ja, was wir vorsichtig taktisch, um nicht idealistisch zu erscheinen, unter dem Namen Orientierung einführen – leidet an ihrer eigenen Medialität, von welcher Medialität sie gleichwohl weiss, dass sie prinzipiell unvermeidlich ist. Perspektiven einer neuen Vernunftkritik tun sich hier auf. Man könnte sie die «Kritik der beleidigten Vernunft» nennen³⁵. Aufgabe dieser Vernunftkritik wäre es nicht nur, die Lesbarkeit der Welt, sondern auch die Lesbarkeit des Geistes ermöglichen zu helfen – wenigstens für den Zeitraum, in dem ein Mensch lebt und sich an Wirklichkeit erinnert.

35 Vgl. E. W. Orth: Zur Kritik der beleidigten Vernunft, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.): Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Bd. I, Stuttgart 1988, S. 81–106.

