

Reinhard Margreiter (2005)

Grenzen des Symbolischen und des Medialen

Der Mensch als ein Wesen der Grenze

Zu den gängigen anthropologischen Topoi – jenen Definitionen des Menschen, die in der Geschichte des Selbstverständnisses der Gattung eine zentrale Rolle gespielt haben und spielen (wie: animal rationale, zoon politikon, Geschöpf Gottes, freies Wesen, Mängelwesen, arbeitendes Wesen, sprach- und symbolbegabtes Wesen ...) – lässt sich ein weiterer Topos hinzufügen: der Mensch als ein *Wesen der Grenze*. Diese Bestimmung kann auf einer gleichen inhaltlichen Ebene wie die anderen Topoi verstanden, aber auch quer zu ihnen gelesen werden: nämlich als das *innere Strukturmoment* eines jeden dieser Topoi. Diese schließen übrigens nicht immer einander aus, sondern überschneiden sich z.T. in ihren Inhalten bzw. ergänzen sich. Ich nenne zwei Beispiele von Vereinbarkeit: (1) Die Gottesgeschöpflichkeit des Menschen wird sowohl mit seiner Freiheit in Verbindung gebracht wie mit seiner Rationalität, da (zumal im Verständnis der Scholastik) der Mensch – analog zu Gott – als freies und vernünftiges Wesen gilt (wenn auch behaftet mit der *materia prima*). (2) Die Sprach- und Symbolkompetenz des Menschen wird systematisch in Verbindung gebracht mit seiner sozialen Konstitution, da Sprachlichkeit und Symbolizität per se über die Individualität hinausgehende, also soziale Bestimmungen sind.

Allerdings kann jeder anthropologische Topos im Hinblick auf andere Topoi so radikalisiert und zugespitzt werden, dass aus dem ergänzenden ODER ein ausschließendes wird (aus dem VEL ein AUT). Beispielsweise lässt Jean-Paul Sartres Freiheitsbegriff, den er vom Konzept des Nichts her entwickelt, logischer Weise keine Gottesvorstellung zu als ein normatives Mit und Gegenüber zum Menschen. Oder: Die Sprachskepsis einiger Vertreter der Wiener Moderne führt, nimmt man sie wörtlich, die These der sozialen Grundfunktion der Sprache ad absurdum. Dies ist der Fall, wenn wir den gelingenden Teil von Kommunikation ausblenden, uns nur den misslingenden Teil vor Augen stellen und wenn uns – wie Hofmannsthal den *Lord Chandos* schreiben lässt – die Worte im Munde zerfallen wie modrige Pilze. Bei solchen Zuspitzungen verhärten sich die

Verstehensgrenzen zwischen den Topoi, und hermeneutisch vormals begehbare Übergänge verwandeln sich in hermetische Absperrungen.

Darüber hinaus spielt, wie gesagt, das Motiv der Grenze aber für *jeden* Topos – auch dann, wenn es sich um eine (angebliche) Grenze zum Nichts, zum (angeblich) nicht mehr Sag- und Denkbaren handelt – die Rolle eines inneren Strukturmoments. Die Grenze verläuft dann nicht bloß außen an den Rändern des Theoriekonzeptes, sondern bereits – als dessen innere Bruchlinie – im begrifflich-theoretischen Binnenland selbst. Zur Illustration können wir auf die Bedeutungsgeschichte von lat. *confinium* verweisen, die zwischen der Bedeutung von Grenze als "Schnitt zwischen unterschiedlichen Territorien" und der Bedeutung von Grenze als "umgrenztes Gebiet" oszilliert.

Jeder Topos impliziert ein komplementäres Gegenüber, von dem her er sich definiert, was ja wörtlich heißt: sich *ein- und abgrenzt*. Das Animal rationale grenzt sich in seinem Selbstverständnis ab gegen das Irrationale – und muss sich dabei allerdings die Frage stellen, wieviel Unvernunft in ihm noch vorhanden ist und ob dieser Störfaktor vielleicht unbehebbar sein könnte. Das freie Wesen muss in seinem Selbstverständnis nach den Bedingungen seines Handelns und seiner Entscheidungen fragen – und danach: inwieweit diese Bedingungen als schwach oder stark einzustufen seien. Ab einem gewissen Stärkegrad der Determinanten wird Freiheit logischer Weise zur Illusion. Der gottesgeschöpfliche Mensch grenzt sich in Demut ab von seinem Schöpfer, aber auch – und da meist weniger demütig – von der Welt, vom (im Vergleich zur Menschenseele) Nicht-mehr- oder Nicht-mehr-ganz-so-Göttlichen. Verschwimmt aber die Grenze zur Welt, dann mutiert der Theist zum Pantheisten, was beobachtbarer Weise oftmals weiterführt zu einer agnostizistischen Position. Kippen bei einem Paradigma die Grenzen, dann kippt auch das Paradigma selbst.

Das Vernunftwesen, das sprachfähige Wesen, das Symbolwesen grenzt sich in seinem jeweiligen Selbstverständnis ab gegen jene Formen des Lebens, denen Vernunft- oder Sprach- oder Symbolfähigkeit abgesprochen werden. Allerdings erfolgt ein solches Absprechen wesenhaft menschlicher Eigenschaften oft allzu vorschnell und bedenkenlos. Aus der Ideengeschichte bekannte Behauptungen wie: der Mensch sei das einzige Wesen, das arbeite, oder: Behausungen baue, oder: sich kleide, oder: das ganze Jahr über der Liebe fähig sei u.dgl. erweisen sich bei näherem Hinsehen als haltlos, da diese Eigenschaften auch auf manche Tiere zutreffen. Jedoch den entscheidenden qualitativen Unterschied zwischen

Mensch und Tier zu ergründen, war nicht nur ein Anliegen des Aristoteles und seiner christlichen Nachfolger, sondern – im vorigen Jahrhundert – auch noch eine zentrale Intention der Philosophischen Anthropologie.

Wir finden ein solch einschlägiges Bemühen bei Max Scheler (der den Geist dem Drang gegenüberstellt), bei Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, aber auch – um den Abgrenzungskatalog auf die These der Symbolfähigkeit zu reduzieren – bei Ernst Cassirer und Susanne K. Langer. Letztere meinte, es seien die diskursiven, die geist- bzw. sprachbezogenen Symbole (im Gegensatz zu den präsentativen, z.B. Malerei und Tanz), die die Mensch-Tier-Grenze bezeichnen. Cassirer wiederum unterschied – freilich noch nicht in seiner dreibändigen "Philosophie der symbolischen Formen" (1923-29), sondern erst im Spätwerk ("An Essay On Man", 1944) – terminologisch zwischen Zeichen und Symbolen und ordnete letztere ausschließlich dem Menschen zu. Zeichenfähig, meinte er, seien auch Tiere (v.a. die Primaten), sofern sie etwa über Signalsprachen verfügen.

Die rezente Diskussion hat klar gemacht: Das alles ist, wissenschaftlich gesehen, Schnee von gestern. Grenzbestimmungen wie die genannten erweisen sich in der Regel als hochspekulativ und unentscheidbar oder sie sind empirisch widerlegt. Man denke z.B. an die jüngeren Forschungen über die Fähigkeiten der Bonobos, etwa der einen PC bedienenden, berühmten Kanzi.

Ein solches Verdikt über traditionelle Denkbemühungen ändert jedoch nichts daran, dass vergleichbare Grenzbestimmungen strukturell immer wieder vorgenommen werden, sofern eben ein anthropologischer Topos in Mode kommt. Wobei sich – wie gesagt – stets zwei konzeptuelle Alternativen bieten, nämlich: den Menschen entweder nur auf einer Seite der vorgenommenen Grenzscheidung zu positionieren oder ihn – die Grenze dann gewissermaßen als sein Herz, seine Wirbelsäule oder sein Rückenmark betrachtend – auf beiden Seiten zu veranschlagen und, wie Kant sich ausdrückte, als einen "Bürger zweier Welten" zu verstehen. Wobei anzumerken ist: Der Mensch-Tier-Vergleich könnte in Zukunft wohl auch methodisch intelligenter gehandhabt werden als bisher, da man ja nicht nur auf eine Feststellung der Gegensätzlichkeit der beiden Spezies abzielen muss, sondern auch durch ständigen dialektischen Perspektivenwechsel das Wissen über den Menschen von der Tierbeobachtung her und umgekehrt das Wissen über die Tiere von der Menschenbeobachtung her anreichern kann.

Animal symbolicum / Animal mediale

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf äußere und innere Grenzen in den Konzepten von *Animal symbolicum* und *Animal mediale*. Mit diesen beiden Termini wird ein Selbstverständnis des Menschen umrissen, das vom symbolbedingten, symbolschaffenden und in einer Symbolwelt agierenden Wesen ausgeht bzw. – es handelt sich, wie ich noch darlegen will, dabei um einen ergänzenden und zugleich präzisierenden Gesichtspunkt – vom medienbedingten, medien-schaffenden und in einer Medienwelt agierenden Wesen. Der hier unterstellte Zusammenhang des Symbolischen und Medialen kann – auf dem Stand der heutigen Diskussion – (noch) nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Ich werde diesen Zusammenhang daher als Erstes erläutern und anschließend der Frage nachgehen, wo und warum Symbolizität und Medialität an Grenzen stoßen, und zwar vor allem an Grenzen des eigenen Vollzugs, der eigenen Bauelemente und Funktionsweisen.

Was verbindet Symbolisches und Mediales miteinander? Worin kommen die beiden Begriffe, aber auch die im Umkreis dieser Begriffe organisierten Theorien, überein? Symboltheorie und Medientheorie stellen sich derzeit noch – von ihren jeweiligen Binnendifferenzierungen abgesehen – als zwei nicht (oder nur wenig) miteinander vernetzte Diskurstraditionen dar, die aber, wie gezeigt werden kann, ein und denselben Gegenstandsbereich bearbeiten. Sie tun dies allerdings aus unterschiedlichen Perspektiven sowie mit unterschiedlichen Terminologien und Methoden. Doch geht es dabei letztlich nicht bloß um einen sich überlappenden *Gegenstandsbereich*, sondern um einen identischen *Gegenstand*. Die Begriffe Symbolsystem und Medium sind – weitgehend – synonym.

Wie lassen sich jedoch die beiden Begriffe – bzw. das, worin sie übereinstimmen – möglichst kurz und prägnant definieren? Durchforsten wir diesbezüglich auch nur die gängigsten Symboltheorien und Medientheorien, sehen wir uns einem Gestrüpp terminologischer Festlegungen und Vorschläge gegenüber. Daher scheint es ratsam, in einem ersten Schritt auf umgangssprachlich verbreitete Gebrauchsweisen zu achten und dann – in einem zweiten Schritt – einen oder mehrere Klassiker der Symbol- und Medientheorie zu Rate zu ziehen, um so zu einem gemeinverständlichen und arbeitsfähigen Begriff zu kommen.

Was ist – systematisch gesehen – ein Symbol? Nehmen wir den Ausgang von einem ganz *konkreten Symbol*, dem *Kreuz*, das exemplarisch die Spannweite und

Unterschiedlichkeit dessen anzeigt, was man gemeinhin als Symbol bezeichnet. Das Kreuz ist – in einer seiner möglichen Bedeutungen – ein religiöses Symbol. Es kann aber auch – etwa auf einem Verkehrsschild – (gestaltgeneigt) das Symbol für eine Straßenkreuzung sein oder – in anderen Zusammenhängen – das Additionszeichen PLUS oder der Buchstabe X.

In seiner *religiösen Bedeutung* ist das Kreuz etwas Vielschichtiges, Konnotations- und Emotionsgeladenes. Es ist eine Abbeviatur der christlichen Kirchen- und Glaubensgeschichte, insbesondere der Passion und Erlösung. Wer allerdings Kreuzzüge, Inquisition und Autodafés vor Augen hat, für den ist das Kreuz kognitiv und emotional ganz anders besetzt und vielleicht sogar ein Inbegriff des Dämonischen und Bösen. Das gilt – worauf Nietzsche aufmerksam macht – bereits für die vorchristliche Antike: Das Kreuz ist hier der Galgen, eine schmachvolle Art der Hinrichtung. Beim Verkehrs- oder Additionszeichen hingegen handelt es sich wiederum um eine vergleichsweise einfache – und wohl kaum mit besonderen Emotionen behaftete – Denotation. Die Konnotationsdichte des religiösen Symbols lässt sich übrigens vor dem Hintergrund der Semiotik *Charles S. Peirces* erläutern, in der bekanntlich zwischen den Zeichenfunktionen *icon*, *index* und *symbol* unterschieden wird (= direktem Abbild, Hinweis und rein konventionellem Zeichen). Das Kreuz als religiöses Symbol ist dann *sowohl* konkretes Abbild des Kreuzes, an das Christus genagelt wurde, *als auch* der (in einem Mittelfeld von konkret und abstrakt anzusiedelnde) Hinweis auf die gesamte Leidens- und Erlösungsgeschichte und *überdies* – anstelle des im älteren Christentum vorrangig verwendeten Fisch-Zeichens – ein rein konventionelles, problemlos austauschbares Zeichen. Man könnte daher auch – in Anlehnung an *Marshall McLuhans* Unterscheidung von heißen und kalten Medien – vom Kreuz qua Religionssymbol als von einem "heißen Symbol" sprechen, vom Kreuz als Additionszeichen hingegen als von einem "kalten Symbol".

Schon aus diesem einen Beispiel lässt sich ersehen: Unter einem Symbol wird in der Regel etwas verstanden, was selbst *sichtbar* – oder (allgemeiner) *sinnenfällig*, oder zumindest *denkbar* – ist und, darüber hinaus, *auf ein Anderes verweist*. Im Symbol wird eine *Relation* ausgedrückt. Es ist das Zeichen *für etwas* und beinhaltet eine *Differenz* zwischen sich und einem Anderen: eine Differenz zwischen dem eigenen – sinnlich-gegenständlichen – Zeichen-*Sein* und der Zeichen-*Bedeutung*. Es stellt ein Abwesendes dar und ist, durch diese Hinweisfunktion, ein *Mittel der Information und Kommunikation*. Diese umfasst mehr als Symbolik, schließt Symbolik aber mit ein. Sobald Information und Kommunika-

tion nämlich über das bloße stumme Zeigen hinausgehen, sind sie auf Symbolik angewiesen und funktionieren symbolisch. Und um für andere verständlich zu sein, bedarf Symbolik einer sozialen Organisation und sozialen Akzeptanz.

Wenn der Mensch von Grund auf ein soziales und kommunikatives Wesen ist und wenn Nietzsche den Menschen als "das nicht festgestellte Tier" definiert, lässt sich die – über Symbolik erfolgende – menschliche Information und Kommunikation als ein "nicht festgestelltes Zeigen und – vor allem – Symbolisieren" bezeichnen. Das meint: eine variier- und austauschbare, somit künstliche Relation. Hier passt Plessners Formel vom Menschen als dem "Künstlichen von Natur". Die Beziehung zwischen Symbol und Symbolisiertem ist nicht – wie das (historisch lange Zeit wirksame) Konzept einer adamitischen Ursprache, einer göttlich oder natürlich vorgegebenen Verklammerung von Ding und Namen, suggerieren wollte – determiniert. Es ist (wie *Ferdinand de Saussure* hinsichtlich des sprachlichen Signifikanten feststellte) arbiträr, beruht auf kultureller Kontingenz, verdankt sich offenen Spielräumen humaner Entscheidungsfreiheit. Allerdings ist diese Offenheit, Arbitrarität, Kontingenz und Freiheit nicht grenzenlos. Sie wird eingeschränkt durch kulturelle und soziale Rahmenbedingungen, die das Individuum als *ens sociale* ausweisen. Eine individuelle, private Symbolik gibt es, wenn überhaupt, bloß als Rand- und Epiphänomen der grundsätzlichen Sozialität allen Symbolgebrauchs. Zwar ist Privatsymbolik nicht gänzlich ein Ding der Unmöglichkeit und kurzzeitig mag sie funktionieren. Letztlich ist sie aber eine Sackgasse und bedeutet – da ihr das Feedback, die Resonanz des Sozialen fehlt – das Ende des Symbolisierens als solchen. Für das Symbolische gilt somit Wittgensteins Privatsprachenargument.

Sprache – Symbolsysteme – Medien

Wenn ich hier Namen bemühe wie *Wittgenstein* und *Saussure*, so handelt es sich auch schon um Indikatoren für eine mögliche *Vergleichbarkeit von Sprachtheorie und Symboltheorie*. In der Tat ist diese Beziehung augenfällig, eng und aufschlussreich. Die Sprache gilt bei den meisten Symboltheoretikern als Paradebeispiel, als ausgezeichneter Fall und Grundmuster für den Begriff des Symbolischen. Für Cassirer z.B. ist sie – neben Mythos und Technik – die älteste, wichtigste und, weil sie fast alle anderen Symbolformen begleitet und miteinander verknüpft, *die* integrale symbolische Form. Es handelt sich bei Sprache offenkundig um das menschliche Informations- und Kommunikationsmittel par

excellence. Sie funktioniert als Code, dh als Vorgang der Ver- und Entschlüsselung von – systemhaft organisierten – Phonemen als Zeichenelementen. Die Beziehung zwischen Laut und Bedeutung – auf der Ebene der Texte ist es die Beziehung zwischen Schriftzeichen und Laut – ist weitgehend künstlich. Sie wird von sozialen und kulturellen Konventionen her bestimmt, die – per definitionem – immer auch anders sein könnten, als sie hier und jetzt gegeben sind.

Sprache also gilt als Modell und Paradigma des Symbolischen. Daher ist sie auch Ausgang für *begriffliche Analogiebildungen* hinsichtlich sogenannter "außersprachlicher Sprachen", wobei es sich um Ausweitungen und Neuformulierungen des eigentlichen, genuinen Sprachbegriffs handelt. So werden Gestik, Mimik und Bewegung als sogenannte *Körpersprache* bezeichnet. Man redet von einer *Sprache der Musik*, ja überhaupt des künstlerischen Ausdrucks, von einer Sprache der Gefühle usw. Stets handelt es sich sowohl um Ausdrucksgestalten wie um Kodierungen, um Informations- wie um Kommunikationsmittel – um dasjenige also, was in komplexer Weise jedes Symbolsystem als solches kennzeichnet. In *genuiner Bedeutung* ist Sprache demnach eine Art der Gattung Symbolsystem und unter diesen Begriff zu subsumieren. In einem *metaphorischen Sinn* hingegen kann eine Gleichsetzung erfolgen: *Jedes Symbolsystem ist dann eine Sprache – und umgekehrt*. Dergestalt bezeichnet Nelson Goodman die Symbolwelten als "Sprachen" (Stichwort: *languages of art*).

Inwiefern es methodischen Sinn macht, vom genuinen Sprachbegriff her eine Symboltheorie zu entwickeln, wird in Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen" gezeigt. Cassirer setzt seinen (um 1920 erfolgten) methodischen Schritt von der neukantianischen Erkenntnistheorie zur Kultur- und Symbolphilosophie pointiert an bei der Wahrnehmung und Deutung von Sprache als Symbolsystem. Er nimmt Sprache, genealogisch wie systematisch, von ihren *Funktionen* her in den Blick und schreibt ihr deren drei zu: eine *mimetische*, *analogische* und *eigentlich symbolische* Funktion. Diese Funktionen-Trias wird vorerst allein für die Sprache behauptet, sie wird aber später – im Zuge einer weiteren Ausarbeitung der "Philosophie der symbolischen Formen" – zur Matrix für eine allgemeinere und umfassendere, für sämtliche Symbolsysteme (z.B. Mythos/Religion, Kunst, Technik und "Erkenntnis" = das begrifflich-theoretische Denken der Wissenschaften) gültige Trias der Symbolfunktionen: *Ausdruck*, *Darstellung* und *reine Bedeutung*.

Mit diesen drei Funktionen benennt Cassirer drei genealogisch aufeinander folgende, aber auch systematisch aufeinander aufbauende Weisen des Symbolgebrauchs. In ihnen, meint er, zeige sich ein reflexiv unterschiedliches Verständnis von und Umgehen mit Symbolizität. Am Anfang – beim Ausdruck – gehe es um ein bloßes *Benennen*, das sich seiner Willkür noch nicht bewusst sei und daher Zeichen und Bezeichnetes gleichsetze. Auf der nächsten Stufe – der Darstellung – würden *Form und Inhalt* des Zeichens *bewusst getrennt*. Die dritte und letzte Stufe – die der reinen Bedeutung – repräsentiere die Einsicht, dass Inhalte grundsätzlich und immer nur über *austauschbare Zeichen* vermittelt werden, so dass also von einer Referenzlosigkeit des Zeichens auszugehen sei.

Gehen wir nun aber weiter zur Definition von *Medium* und *Medien* und nehmen wir auch hier den Ausgang vom Phänomen der *Sprache*. Diese hat eine methodische Scharnierfunktion und ist eine hermeneutische Brücke, wenn es um die systematische Zusammenschau von Symboltheorie und Medientheorie geht. Für viele Symboltheoretiker gilt, wie gesagt, die Sprache als paradigmatische Version des Symbolischen. Vergleichbares finden wir aber auch in der Medientheorie, und ich nenne hier exemplarisch nur *Neil Postman*, der mit seiner Kritik des Fernsehens und seinem Konzept der Medienökologie berühmt geworden ist. Bei ihm wie bei vielen anderen Medientheoretikern gilt die Sprache als das Medium *kat exochen*. An ihr könne erfasst werden, was allgemein ein Medium sei und worin seine typischen Eigenschaften und typischen Funktionsweisen bestünden. (Freilich gibt es auf dem weiten und vielschichtigen Feld der Medientheorie teilweise auch die Ansicht, die Sprache falle *nicht* unter den Medienbegriff, denn dieser sei auf die *Neuen Medien* zu beschränken, dh auf technisch aufgerüstete und vom menschlichen Körper abgelöste Informations- und Kommunikationsmittel. Doch handelt es sich um eine Minderheits-Option in der Community und um Definitionskämpfe, die nicht von allzu großem Interesse sind.)

Gehen wir also – mit dem Mainstream der Medientheorie – davon aus, auch die Sprache sei ein Medium, und kehren wir dann im Folgenden zurück zur symboltheoretischen Ansicht, Sprache sei *das* paradigmatische Symbolsystem. *Umgangssprachlich* sind mit Medien zumeist und in erster Linie die *Massenmedien* gemeint: Presse und Rundfunk, Fernsehen, Film und – als Inbegriff der Neuen Medien – der telematische Computer. (*Telematik* ist das Stichwort, das *Vilém Flusser* in die Diskussion gebracht hat, und bedeutet die Kultur des allseits vernetzten Rechners, der alle bisherigen Schreib-, Ton-, Bild- und Tastmedien integriert.) In erweiterter Perspektive fallen unter den Medienbegriff aber *sämtliche*

Informations- und Kommunikationsmittel, inklusive die historisch älteren: also Sprache und Schrift, die Künste, Literatur, Theater, Musik, Malerei usw.

Als medientheoretisch relevant ist eine *dreifache Unterscheidung* anzuführen: (1) *körperliche Medien*, z.B. Mimik und Gestik, (2) *vom Körper ausgelagerte, aber noch von ihm ausgeführte Medien* – wie Bild und Schrift – und (3) *vom Körper völlig losgelöste*, von ihm unabhängig gewordene, *automatisierte Medien*. Die vom Körper sich entfernenden Medien sind gekennzeichnet durch gesteigerte Technisierung und dadurch, dass sie unsere Information und Kommunikation nicht mehr – wie traditionelle Medien – bloß künstlich speichern und abrufen, präzisieren und verstärken, sondern zunehmend auch: *ersetzen*. Angesichts dessen wird heute – sehr kontrovers – die klassische These von Marshall McLuhan aus den 1960er Jahren diskutiert, die Medien seien *Verlängerungen unserer Sinnesorgane* ("extensions of man"): Demnach sind z.B. Brille, Fernglas und Mikroskop eine Verlängerung des Auges, Waffen und Werkzeuge eine Verlängerung der Hand, das Rad eine Verlängerung des sich abrollenden Fußes usw.

McLuhan, der einen sehr weiten, ja nahezu entgrenzten Medienbegriff verwendet – er versteht darunter alle menschlichen Techniken und Kulturleistungen –, wiederholt die von *Ernst Kapp*, dem Begründer der Technikphilosophie im 19. Jahrhundert, formulierte These von der *Organprojektion*. Die knifflige Frage, die sich zwischenzeitlich stellt, ist, ob die Organprojektionsthese nur für die "techne" des Handwerks zutrifft oder doch auch für die "techne" der auf Automatisierung zusteuernenden Industrie – und ob, dem entsprechend, völlig vom Körper ausgelagerte Medien mit ihrer eigenen, ausschließlich künstlichen Existenz noch als (wenngleich ferne) Deszendenten der Sinnesorgane gelten dürfen.

Ich will diese Frage hier nicht entscheiden, doch die Antwort ist relevant für das nähere Verständnis der Begriffe "mediale Existenz des Menschen" und "homo medialis". Diese Begriffe zielen ab *entweder* auf die – gleichsam überhistorische – Tatsache, dass sich der Mensch seit seinen kulturellen Anfängen *stets* irgendwelcher Medien bedient hat – Werkzeuge, Waffen, Kleidung, Schmuck, Häuser, Riten, Künste, Pferde, Wagen usw. – *oder* auf die (historisch ziemlich neue) Tatsache, dass sich der Mensch *immer mehr* technischer und maschineller, v.a. digitalisierter Medien bedient und mit diesen Medien Versionen von *Mensch-Maschine-Synthesen* eingeht: Synthesen, die ihn und seine Lebenswelt in vielem entscheidend verändern. Nur unter der Voraussetzung, dass es vormalig ein me-

dienloses oder doch medienärmeres menschliches Dasein gegeben habe, kann man sinnvoller Weise von einer "Medialisierung der Welt" sprechen.

Neuere Medientheoretiker wie Flusser und Paul Virilio fokussieren – bei sehr unterschiedlicher Bewertung – diese "Medialisierung der Welt" und bewerten sie nach altbekannten – aus der Antike überlieferten – Mustern. Denn seit Platons "Phaidros" – es geht in diesem Dialog um die Vor- und Nachteile der Schrift gegenüber der Mündlichkeit – wird die Mediendiskussion im Wesentlichen von zwei Extremstandpunkten her geführt und immer wieder neu angeheizt: einerseits von einem *kulturoptimistischen Standpunkt* (dafür steht McLuhan, eingeschränkter Weise auch Walter Benjamin) und andererseits von einem – teils apokalyptisch gestimmten – *Kulturpessimismus* (für den z.B. Paul Virilio steht, aber auch der erwähnte Neil Postman oder Günther Anders).

Wird in den modernen und postmodernen Medientheorien die Entwicklung der Neuen Medien thematisiert, treffen wir fast immer auf ein schwer entwirrbares Gemenge empirischer und phänomenologischer Beschreibungen einerseits und höchst spekulativer Diagnosen und Prognosen andererseits. Da die Entwicklung heute im Zeitraffertempo vor sich geht, wir nahezu distanzlos – Stichwort: *neue Unübersichtlichkeit* – mitten in ihr stehen und ihren Umfang, ihre Intensität und ihre Zielzustände kaum überblicken können, erscheint eine zusammenfassende und klare Beurteilung ebenfalls kaum möglich. Vor allem ist schwer zu entscheiden, ob die Technik- und Medienentwicklung letztlich zu *erweiterten Handlungs- und Gestaltungsspielräumen* führen wird oder – wie Virilio zu betonen nicht müde wird – zu *völligem Autonomieverlust*, extremer neuer Abhängigkeit und Fremdbestimmung. Für Letzteres stehen emblematisch die Science-Fiction-Gestalten der sogenannten "Borgs" (Cyborgs), die in der Filmserie "Star Trek" auftreten als entmenschte, ferngesteuerte Ungeheuer und, nähme man sie ernst, in eine äußerst dunkle mundane Zukunft blicken ließen.

Doch zurück zu systematischen Überlegungen. *Was macht definitiv ein Medium aus*, und inwiefern ist es mit einem Symbolsystem vergleichbar bzw. mit diesem sogar identisch? Medien sind fürs Erste – davon war schon bei Symbolsystemen die Rede – als Informations- und Kommunikationsmittel zu betrachten. Eben als solche befördern sie Sozialität, setzen aber auch Sozialität voraus und arbeiten – davon war beim Symbolischen ebenfalls schon die Rede – als Kodierungs- und Dekodierungsprozesse. In den Medien werden, weitgehend arbiträr, Zeichen bzw. Symbole verwendet, die etwas bedeuten, was nicht sie

selber sind und was über sie hinausgeht. Daher ist eine Differenz und Doppelung zu konstatieren von materieller Zeichengestalt und der inhaltlichen – kognitiven oder geistigen – Bedeutung der Zeichen bzw. Symbole.

Diese Doppelung wird in Symbol-/Zeichentheorien und in Medientheorien nun allerdings unterschiedlich akzentuiert. Beide Diskurse gehen davon aus, dass zwei Dimensionen gekoppelt seien: zum einen die Dimension von Code und Bedeutung und zum anderen die Dimension von sinnlich-materiellem Substrat. Man könnte hier auch von einer kognitiven und einer technischen, einer ideellen und materiellen Dimension sprechen. Cassirer z.B. nennt es die Einheit von *Sinnlichkeit und Sinn*. Bei ihm und anderen Symboltheoretikern bleibt aber der sinnlich-materielle Aspekt des Symbolischen in der Regel unterbelichtet und wird nur ansatzweise berücksichtigt. Umgekehrt verweilen McLuhan und andere Medientheoretiker ausgiebig bei den materiellen Substraten von Medien und behandeln deren kognitiv-ideelle Seite nur umrisshaft und in groben Zügen. Dennoch liefern die beiden Diskurstraditionen von ihrem Gegenstand eine nahezu identische Beschreibung. Symbolizität und Medialität werden beide auf Gestalt und Funktion von Information und Kommunikation bezogen und gelten jeweils als Bedingung (und zugleich: als Vehikel und Motor) des menschlichen Seins, das von Grund auf ein gesellschaftliches, ein soziales Sein ist.

Niklas Luhmann definiert bekanntlich *Gesellschaft* als *Kommunikation*, und Kommunikation können wir – durchaus in der Konsequenz des Luhmann'schen Ansatzes – näherhin bestimmen als *Medialität*. Und Medialität ist wiederum – in der Theorieperspektive von Cassirer und Whitehead, von Langer und Goodman – bestimmbar als *Symbolizität*. Es handelt sich bei dieser Begriffspalette offenkundig um eine *Übersetzungsreihe* – und damit um einen hermeneutischen Zirkel bzw. eine hermeneutische Spirale. Dabei geht es in erster Linie um die beiden Zentralbegriffe des Symbolischen und des Medialen, in einem zweiten Ausgriff – wenn wir Kommunikation, Gesellschaft, Kultur, Kodierung usw. hinzunehmen – um ein erweitertes Ensemble von Begriffen, die in ihrer Synopsis einen facettenreichen Beschreibungszusammenhang darstellen und, wie gesagt, weitgehend ineinander übersetzbar sind. *Einzelnen* drücken sie – in Wittgensteins Terminologie – *Aspektivitäten* aus, dh verschiedene Blickrichtungen auf ein und denselben Gegenstand. Sie ergeben *insgesamt* jedoch den *Umriss einer Kulturtheorie und Anthropologie*. Kultur stellt sich dar als Inbegriff von – über Medien realisierter – Kommunikation. Der Mensch stellt sich dar als *Animal symbolicum et [oder: sive] mediale*. Allerdings muss an diese *symbolisch-mediale Anth-*

ropologie eine nicht unwichtige *Methodenfrage* gestellt werden – ich habe sie bereits angedeutet –, an die sich in der Folge die Frage nach den Grenzen des Symbolischen und des Medialen anschließt, nämlich: *Ist der "homo medialis" eine übergeschichtliche Bestimmung des Menschen – oder eine radikal geschichtliche, dh veränderliche und nur in diesen Veränderungen beschreibbare? Gibt es eine Symbolwelt allgemein, gibt es eine Medialität als solche, also eine durchgängige symbolisch-mediale Grundausstattung der menschlichen Gattung? – Oder: Wechselt die Symbol- und Medienwelt immer wieder und ändert sie sich – vielleicht bis hin zur Unkenntlichkeit und Unvergleichbarkeit gegenüber vormaligen Symbol- und Medienwelten?*

Kontinuitäts- und Diskontinuitätsthese

In dieser Frage (bzw. in ihren Varianten) erkennen wir unschwer die Frontstellung zwischen *klassischer philosophischer Anthropologie* auf der einen und sogenannter *historischer* oder auch *kritischer Anthropologie* auf der anderen Seite. Die Vertreter der historischen Anthropologie werfen den Klassikern – wie Scheler, Plessner und Gehlen – bekanntlich vor, sie gingen aus von einem *ahistorischen Menschenbild*, sie träfen Aussagen über "den" Menschen schlechthin, und dabei übersähen sie nicht nur die vielen synchronen Differenzierungen – die Vielfalt der Kulturen und Traditionen, der Geschlechter, der Sozialisation –, sondern auch die zahllosen diachronen Unterschiede. Diese Vorwürfe erscheinen einerseits überzogen. Sie mögen vielleicht auf Scheler zutreffen, aber schon Plessner und Gehlen haben ihre Untersuchungen nicht als eine *Philosophia perennis* verstanden, sondern waren an einer engen Kooperation mit den empirischen Wissenschaften interessiert, und sie waren sich über die Vorläufigkeit und den hypothetischen Status ihrer Thesen im Klaren. Andererseits haben die Vorwürfe einen wahren und ernstzunehmenden Kern. Sie stellen gewissermaßen die notwendige nominalistische Korrektur dar an einem im Grunde doch sehr universalistisch ausgerichteten Konzept.

Was heißt das für eine symbolisch-mediale Anthropologie? Es ist nicht damit getan zu behaupten, der Mensch sei ein symbolisch-mediales Wesen. Es kommt darüber hinaus und vor allem darauf an, in konkreten, detaillierten Untersuchungen auf ganz bestimmte kulturelle Symbolisierungen, auf ganz bestimmte Medien und Medienkonstellationen einzugehen. Diese Phänomene sind historisch richtig zu positionieren und es sind sowohl ihre inneren Entwicklungen aufzu-

zeigen als auch ihre Verflechtungen mit anderen, nichtmedialen Strukturen – z.B. wirtschaftlicher und politischer, technischer und sozialer, psychischer und kultureller Provenienz. Es geht also um die *Einbettung des Symbolisch-Medialen in komplexe, historisch sich verändernde Lebenswelten und Lebensformen*. Dabei sind – keineswegs einander ausschließend, sondern vielmehr einander ergänzend – *zwei methodische Haltungen* möglich, die wir als *Kontinuitätsthese* und als *Diskontinuitätsthese* bezeichnen können. Die Kontinuitäts-Perspektive fokussiert *invariante Strukturen des Symbolisch-Medialen* (wobei der Ausdruck "invariant" nicht als "ewig", sondern als "über lange Zeiträume einigermaßen gleichbleibend" definiert werden sollte). Die Diskontinuitäts-Perspektive hingegen richtet ihr Auge auf die lang- und kurzfristigen *Veränderungen* in der Medienwelt. Beide Haltungen, beide Perspektiven machen Sinn: (1) den Menschen als "immer schon" medial bedingt und medial agierend zu betrachten und – mit gebührender Vorsicht – von einer "Medialität als solcher" zu sprechen, (2) aber auch, die medialen Innovationen und Veränderungen – den Wechsel von Leitmedien und Medienkonstellationen und all die sogenannten Medienrevolutionen in ihren großen und kleinen Gestalten – genau zu beschreiben.

Dieses Sowohl-als-Auch zweier methodischer Haltungen lässt sich reformulieren als ein Sowohl-als-Auch von *Philosophie* einerseits und *empirischen Kultur- und Medienwissenschaften* andererseits, die ja zusammen – als Arrangement spekulativer und positiver, methodischer und inhaltlicher Elemente – den Gesamttat wissenschaftlichen Arbeitens ausmachen. Die Perspektive der *Anthropologie* ließe sich in diesem Zusammenhang als eine – mit Wittgenstein zu reden – *aspektive Leitidee in vorläufiger, heuristischer Absicht* bezeichnen. Demnach ist klar, dass der Mensch *nicht ausschließlich* und *nicht nur* ein symbolisch-mediales Wesen ist. Dennoch können wir diesen Aspekt des Menschseins als relevant herausstellen und benutzen ihn dann als *methodischen Leitfaden*, um über uns – als Gattungswesen – mehr zu erfahren und ggf. unser bisheriges anthropologisches Wissen in neuer Weise anordnen zu können.

Grenzen des Symbolisch-Medialen

Ich komme nunmehr auf das *Motiv der Grenze* zurück. Es gibt – wie gesagt – äußere, aber auch innere Grenzen des Symbolisch-Medialen. Als erste Anknüpfung bietet sich ein berühmtes philosophisches Diktum an über ein Symbolsystem und Medium, von dem schon mehrfach die Rede war: die *Sprache*. "Die

Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt", sagt *Wittgenstein*, und Ähnliches findet sich bei Benjamin L. *Whorf*, Fritz *Mauthner*, Friedrich *Nietzsche* und Wilhelm von *Humboldt*. Der frühe Wittgenstein – der des "Tractatus" – wollte bekanntlich die Sprache auf eindeutige Aussagen – auf das, "was der Fall ist" – einschränken. Er verhängte im Hinblick auf "sinnlose" und "unsinnige" Aussagen ein rigoroses Denk- und Sprechverbot und zog eine sprachnormative Grenze gegenüber dem (angeblich) Nicht-Sagbaren: dem, worüber man schweigen solle. Der spätere Wittgenstein hingegen hat diese Grenzziehung revidiert und an ihre Stelle die *Pluralität der kontingenten Sprachspiele* gesetzt.

Ein *Spiel*, und so auch ein Sprachspiel, kann in *zweierlei Hinsicht* gespielt werden: einmal nach *festgesetzten Regeln*, deren Verletzung das Ende des Spiels bedeuten würde. In diesem Fall bezeichnen die Regeln den Umfang und die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen und Unmöglichkeiten des Spielens. Zum anderen kann Spielen auch als – mehr oder minder fröhliches und kreatives – *Regelbrechen* verstanden werden. In diesem Fall sind die Grenzen offen, dh jederzeit verschiebbar und veränderbar. Der Wittgenstein des "Tractatus" wollte die Spielregeln der Sprache ein für alle Mal kanonisch festsetzen. Der spätere Wittgenstein, der des Sprachspiels, plädierte hingegen für prinzipielle Offenheit und Veränderbarkeit. Regelverletzung erscheint nunmehr als ambivalent: Sie kann einen Diskurs beenden, kann ihn aber auch modifizieren, erneuern und in einen anderen Diskurs überführen.

Was hier über die Sprache gesagt wird, gilt auch für jede Art des Symbolisierens und Mediengebrauchs. Es gibt fürs Erste einmal, wie gesagt, die *Regeln*. Zum Zweiten ist da das *sinnlich-materielle Substrat*. Von diesen Substraten her ergeben sich unterschiedliche Möglichkeiten und Begrenzungen symbolisch-medialen Verstehens und Handelns. Im Fall der *oralen Sprache* sind es – mit Humboldt zu reden – die "Töne und Schälle", die unser Mund erzeugen und unser Ohr hören kann. Die Festlegung einer natürlichen Laut-Palette zu Sprachelementen erfolgt durch Fusion und Selektion aus dem natürlichen Lautbestand bzw. – um erneut Niklas *Luhmann* zu bemühen – durch den Übergang von lose gekoppeltem "Medium" zur dicht gekoppelter "Form". (*Medium* ist in Luhmanns Terminologie das gegebene – keineswegs formlose, aber noch nicht sonderlich fixierte – Laut-Arsenal, *Form* ist die daraus getroffene Auswahl.) Im Fall der *Schrift* – die als Übersetzung eines auditiven in ein visuelles System zu betrachten ist – treten funktional an die Stelle der Laute die Buchstaben.

Dieser Zusammenhang von oraler und literaler Sprache wirft die Frage auf, inwieweit Symbolsysteme und Medien allgemein *in andere Symbolsysteme und Medien übersetzbar* sind. Wassilij Kandinsky ("Das Geistige in der Kunst") vertrat den Standpunkt einer 1:1-Übersetzbarkeit. Man könne z.B., meinte er, sämtliche Farb- und Formelemente eines Gemäldes in die klanglichen und rhythmischen Elemente einer Sinfonie überführen, sie dort neu organisieren und – zur Gänze – wiederfinden. Musik wiederum lasse sich vollständig in Architektur oder Philosophie überführen usw. Ein solcher Übersetzungs-Optimismus ist natürlich nicht einlösbar. Dass jedoch viele Symbolsysteme und Medien in einem potentiellen Entsprechungs- und Übersetzungsverhältnis stehen, scheint offenkundig – wenn auch jede Übersetzung eine Plus-Minus-Rechnung darstellt, dh es wird weggelassen, ergänzt, verändert – es entsteht Anderes und Neues.

Grenzen zwischen unterschiedlichen Symbolsystemen und Medien erweisen sich – im eingangs erwähnten Sinn – als ambivalente "confinia": dh sie trennen *und* verbinden. *Eine* Grenze stellt – neben den Regeln – das *Zeichenmaterial* dar. Wir können z.B. nicht mehr und nicht andere Laute artikulieren und hören, als wir dazu physiologisch in der Lage sind. Solche Grenzen lassen sich aber durch einen Wechsel des Zeichenmaterials – etwa vom Laut zur Schrift – verändern, da im anderen Medium fast immer auch andere Kapazitäten und andere Strategien der Zeichenorganisation möglich sind. Man denke an die Zunahme von Quantität, Präzision und Übersichtlichkeit der Mitteilung, aber auch an den Verlust von Unmittelbarkeit, Kontext und "sozialer Wärme", wie sie beim Wechsel des Oralen zum Literalen zu beobachten sind (vgl. dazu die Arbeiten von Eric A. Havelock, Walter J. Ong, Jack Goody u.a.).

Anderer Grenzen liegen *außerhalb der Medialität* als solcher, z.B. in deren kultureller Adaptierung oder Nichtadaptierung. Es geht da um Faktoren wie Neugier, Interesse oder Ignoranz – um politische, religiöse, lebensweltliche Förderung oder Reglementierung. Wiederum andere Grenzen werden durch die – jeweils vorhandene – Phantasie und Kreativität gezogen. Und nochmals andere Grenzen ergeben sich durch die *neurophysiologischen Bedingungen unseres Denkens*. Hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang auf die philosophischen Bemühungen von Oswald Schwemmer, dem es darum geht, die drei Bereiche Neurophysiologie, symbolische Kulturtheorie und Medientheorie in ein aspektives, aber einheitliches Konzept zu integrieren. Es könne bei diesen Perspektiven, meint Schwemmer, niemals um ein Entweder-Oder gehen, sondern immer nur um ein Sowohl-als-Auch, und methodisch gehe es um eine neue Konzeptualisie-

rung des Erklärens und des Verstehens. Dafür prägt er die Formel von der "neurologisch-symbolischen Doppelstruktur" des menschlichen Denkens.

Mystik – eine innere Grenze des symbolisch-medialen Prozesses

Ich möchte aber noch auf eine weitere – weniger geläufige, weniger beachtete – Grenze des Symbolisch-Medialen eingehen: auf eine *innere Grenze*, die Cassirer als *Dialektik* bezeichnet. Er erläutert diese Dialektik im Schlusskapitel des 2. Bandes der "Philosophie der symbolischen Formen" am Beispiel der *religiösen Mystik*. Dabei handelt es sich um einen Vorgang innerhalb des Symbolsystems Mythos/Religion, der zu einer Art Dysfunktionalität, Lähmung, Selbstaufhebung des symbolisch-medialen Prozesses führt. Was ist mit diesem *Prozess* gemeint? Es geht darum, dass Symbolsysteme und Medien nicht nur und primär als Werkzeuge fungieren, als Instrumente, als starre Schemata, sondern dass sie – indem sie sich über menschliche Denk- und Tathandlungen und vermittels dieser realisieren – Aktionen, Abläufe, Prozesse darstellen, in deren Verlauf sich die Symbolstrukturen selbst verändern und umschichten können, z.B. die Spiel- und Anwendungsregeln und ggf. auch das materielle Substrat. Die Mehrfachstruktur von *langage, langue* und *parole* (= von Zeichenfähigkeit, Zeichenbestand und Zeichenprozess), die Saussure für die Sprache geltend gemacht hat, gilt sinngemäß für alle Symbolsysteme und Medien. Diese können – im Sinn der Systemtheorie – als *Autopoiesen* begriffen werden, d.h. als sich selbst organisierende, sich selbst verwandelnde – und ggf. sich selbst auch destruierende – Systeme (oder, bedeutungsgleich, Prozesse). Von dieser prozessualen Dimension ist jetzt die Rede, und die Frage lautet: Welcher Vorgang, welche "Dialektik" (Cassirer) führt zu symbolisch-medialer Eigenparalyse bzw. Eigendestruktion?

Beinah alles menschliche Mitteilen und Verstehen erfolgt, davon gehen wir aus, symbolisch-medial, dh vermittelt. Nichts ist und nichts versteht sich letztlich unmittelbar – nicht einmal der leibliche Ausdruck und die körperliche Handlung, geschweige die vom Körper ausgelagerten Repräsentationen. Um uns auszudrücken und mitzuteilen, verwenden wir eine Vielzahl von Symbolsystemen und Medien, die ihrerseits die Möglichkeiten und Grenzen von Ausdruck und Mitteilung mitbestimmen und zueinander in einem komplexen Verhältnis stehen: einem Verhältnis von Konkurrenz und Kooperation, von Neben-, Gegen- und Miteinander. Dabei ergeben sich synergetische, aber auch paralyisierende Effekte. So kann z.B. das literale Medium auf das orale Medium aufbauen und

dessen Potentiale weiter entfalten (ein Beispiel wäre die Rhetorik), es kann aber auch hemmend und lähmend auf die Kultur des Mündlichen zurückwirken.

Manche dieser Medien und Symbolsysteme sind vorübergehend dominanter als andere, und wir bezeichnen sie dann als *Leitmedien* (wie z.B. Oralität, Schrift, Computer) bzw. als *Supersysteme des Symbolischen* (wie z.B. Religion oder Technik). Interessant ist in diesem Zusammenhang die – von Heinz Paetzold hervorgehobene – Feststellung Cassirers, dass jede symbolische Form innerhalb jener Lebenswelt, in der sie stattfindet, eine Art *Imperialismus* zu entfalten sucht. Z.B. religiöse Kulturen wollen alles in den Bann religiöser Interpretation ziehen. Oder: Der wissenschaftliche Mensch will alles verwissenschaftlichen. Oder: Manche Dichter verwandeln die ganze Welt in Sprache, und wenn für sie die Sprache versagt, bedeutet dies auch das Ende der Welt. Ein solcher symbolisch-medialer Imperialismus liegt, meint Cassirer, auch dem Phänomen der *Mystik* zugrunde, wobei er vornehmlich die religiöse Mystik im Auge hat. (Mystik ist nämlich nicht ausschließlich und nicht nur ein religiöses, sondern auch ein außerreligiöses Phänomen, das sich in Kunst, Sprache, Politik, sogar an den Rändern der Wissenschaften auffinden lässt. Dennoch können wir es uns am anschaulichsten und prägnantesten in seiner religiösen Gestalt vor Augen führen.)

Das *religiöse Paradigma* – seine Konstruktion von Realität – beruht, das ist weitgehend religionswissenschaftlicher Konsens, auf der Dualität zweier Grundbegriffe: des *Heiligen* und *Profanen* (vgl. dazu die Arbeiten von Rudolf Otto und Mircea Eliade). Die *religiöse Lebensform* ist geprägt durch die lebendige Spannung zwischen diesen beiden Polen. Wird die Spannung aufgehoben – indem das Heilige vom Profanen absorbiert wird oder umgekehrt das Profane vom Heiligen –, ist auch das religiöse Paradigma zu Ende. Wenn man nämlich den Begriff des Heiligen so weit entgrenzt, dass kein Gegensatz, kein Anderes, kein Gegenüber mehr denkbar ist, wird er dysfunktional und zur Leerformel.

Worum geht es nun in der religiösen Mystik? Es geht – wenn wir den klassischen Mystikertexten folgen: z.B. Meister Eckhart, Tauler, Seuse oder Teresa von Avila – um die *Abkehr von allen Bildern und Symbolen*, um die Abkehr von Gegenständlichkeit und Vielheit, von Raum und Zeit, Finalität und Kausalität: von jenen Kategorien also, die für uns normalerweise verbindlich sind, weil sie offenkundig als Voraussetzung fungieren für Denken, Handeln und Realität. Es geht in der Mystik aber auch um die *unio mystica*: die Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott. Was bedeutet das symbolisch-medial?

Jede symbolische Form, meint Cassirer, durchläuft die drei Symbolfunktionen Ausdruck, Darstellung und reine Bedeutung, allerdings nicht immer konsequent. *Reine Bedeutung* heißt: maximale Selbstreflexion, Selbstdurchsichtigkeit der Symboltätigkeit – und damit: maximale Freiheit und Artistik im Symbolisieren. Diese letzte und höchste Symbolfunktion sei am konsequentesten in der naturwissenschaftlichen Grundlagenreflexion ausgebildet, ansatzweise aber auch in der Kunst, am wenigsten jedoch in der mythisch-religiösen Symbolform. Dennoch zeige sich gerade in der Religion immer wieder das Bemühen, Symbolik als solche zu relativieren, ja gänzlich abzustoßen und so zur reinen Bedeutungsfunktion vorzudringen. Dies erfolge dadurch, dass man die Vielfalt religiöser Symbolik – die sich in Riten, Mythen, Dogmen und ethischen Verbindlichkeiten darstelle – auf zwei grundsätzliche Symbole reduziert: auf die Dualität von Gott menschliche Seele. Alle Spannungsenergie zwischen diesen Einzelsymbolen, aber auch zwischen der Symbolik als solcher und dem, worauf sie sich bezieht, werde in diese ultimative Zweiheit Gott/Seele transponiert. Dadurch komme es zu einer ungeheuren semantisch-emotionalen Aufladung sowohl des Gottes- wie des Seelenbegriffs, deren Fixierung aufeinander zu ihrem Ineinander-Kippen führe. Dies nun sei die berühmte *unio mystica* mit ihrem Anspruch der ungetrübten *Einheit*, radikalen *Bildlosigkeit* und letzten *Unmittelbarkeit*.

Mystik, meint Cassirer, sei möglich als ein augenblickshaftes subjektives Erlebnis, *nicht aber* als lebbare Lebensform und ebenso wenig als begrifflich-theoretisches Konzept. Denn es gebe für den Menschen grundsätzlich keine Unmittelbarkeit, keine Symbolabstinenz, und es gebe auch nicht *ein* letztes und ultimatives Symbol, da jede Einheit eine *Einheit des Mannigfaltigen* und das Symbolische in konstitutiver Weise *pluralistisch* sei. Das Symbolische lebe *von der*, und es lebe *durch die* Spannung zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten sowie von der Spannung zwischen den einzelnen Symbolen und Symbolsystemen untereinander. Daher sei *philosophische Mystik* – Cassirer attackiert diesbezüglich vor allem den Lebensphilosophen Georg *Simmel*, der "Geist" und "Leben" in einen Gegensatz zueinander stellt – eine Chimäre, und in der *religiösen Mystik* zeige sich bloß die Unfähigkeit der mythisch-religiösen Symbolform, funktional über die Darstellungsfunktion hinauszugelangen.

Diese Cassirer'sche Interpretation der Mystik ist im Hinblick auf die inneren Grenzen des Symbolprozesses interessant, da (1) nachdrücklich gegen die Idee einer unmittelbaren Erkenntnis und Erfahrung argumentiert wird und (2) inner-

halb einer exemplarischen Symbolform, der Religion, die Möglichkeit eines Reduktions- und Komprimierungsprozesses aufgezeigt wird. Das Resultat dieses Reduktions- und Komprimierungsprozesses ist die mystische Erfahrung, die eine immanente Grenze des Symbolisierens verdeutlicht. Symbolik kann sich – in einer höchsten Intensivierung ihrer selbst – selber paralysieren und destruieren. In Ergänzung zu diesen Ausführungen Cassirers ist aber auch anzumerken, dass die besagte strukturelle Möglichkeit nicht nur in der Religion gegeben ist, sondern auch in anderen Symbolsystemen, z.B. in Sprache und Kunst.

Für den Menschen als *Animal symbolicum* und *Animal mediale* heißt das: Mystik – verstanden als die Intention einer radikalisierten Symbolik mit dem Ziel der völligen Symbollosigkeit – ist in der prozessualen Struktur des Symbolisch-Medialen selbst angelegt. Sie ist *ein aus dem Symbolisieren immanent sich ergebender Fluchtpunkt*, eine Zielsetzung, die allerdings ihr Versprechen nicht erfüllen kann und dennoch – in der Analyse ihres Scheiterns – Sinn macht. Denn sie ermöglicht eine verbesserte und vermehrte Einsicht in die Strukturbewegung, die Grenzen und die möglichen Fallstricke des Symbolisierens.

Ist nämlich Mystik – als das vielleicht emphatischste Versprechen von Symbol-effizienz *und* Symbollosigkeit, von Vermittlung *und* Unmittelbarkeit, das wir aus der Geschichte kennen – dekodiert als ein *autopoietisches Konstruktionsgeschehen*, kann sich die Symbol- und Medienforschung umso vorurteilsloser mit allen *anderen* symbolisch-medialen Formationen befassen – mit deren Eigenarten, Vielfalt, Geschichtlichkeit und all ihren Möglichkeiten und Grenzen. Solche Grenzen gibt es übrigens nicht nur – wie bei der Mystik – *nach*, sondern auch *vor* dem symbolisch-medialen Prozess, also in jenem Bereich, in dem es sich um die Symbol- und Mediengenese handelt. Das Thema einer solchen Genese steht in Analogie zur erkenntnistheoretischen Problematik der Sinn- und Bedeutungskonstitution sowie der "vorprädikativen Erfahrung" bei Edmund *Husserl*, es steht aber auch in Analogie zur Thematisierung des "Bewusstseins-" bzw. "Erfahrungsstroms" bei Henri *Bergson* und William *James*.