

Kapitel 2

Das Analoge und das Digitale oder: Kontinuität und Diskontinuität

Dass die digitale Welt eine technologische Welt ist, mag fast tautologisch klingen: Unser Verständnis des Digitalen ist mit dem Aufkommen eines technischen Geräts, des Computers, und der technologischen Errungenschaft der Informatik verbunden. Es ist nämlich ein technologischer Paradigmenwechsel, von Analog zu Digital, der den Beginn der digitalen Ära konventionell markiert. So verstanden hat das Digitale eine junge und kurze Geschichte, die nicht länger als bis zur Erfindung des ersten Computers in den 1940er Jahren zurückreicht. Wenn wir aber die Perspektive wechseln und das Digitale unabhängig von seinem heutigen technologischen Stand verstehen, breitet sich eine andere Geschichte aus, die sowohl zu einer genetischen als auch einer genealogischen Betrachtung der digitalen Welt führt. Der Begriff »Digital« stammt aus dem englischen Wort *digit*, welches Ziffer (aber auch Finger) bedeutet, und bezieht sich auf die Diskretisierung der Elemente eines Systems. So verstanden ist das Digitale nicht mehr nur an ein technologisches Format gebunden, sondern stellt sich vielmehr als ein *Modus* dar, wie Objekte oder Elemente in ein System eingeordnet werden. Mehr noch, das Digitale ist eine Form der epistemischen Organisation der Wirklichkeit und der Orientierung in der Welt. Diese Hypothese wird in der Definition der digitalen Welt als symbolische Form zusammengefasst, doch bevor diese vorgestellt wird, ist es notwendig, zwei Schlüsselbegriffe für die Argumentation zu klären: das Digitale und das, was als sein Gegenteil angesehen wird, das Analoge.

2.1 Analog vs. Digital

Ziel dieses Kapitels ist es, die Art und Weise, wie der Alltagsverstand und die Alltagserfahrung das Digitale und das Analoge darstellen und verstehen, zu hinterfragen und eine philosophische Definition vorzuschlagen, die über den ansonsten dominierenden technologischen Aspekt hinausgeht.

Tatsächlich wird der Begriff *digital* häufig als Oberbegriff für eine komplexe Welt der Praktiken und der Ästhetik verwendet, die durch die computationale Technologie hervorgebracht wird. Die digitale Welt in diesem Sinne ist nichts anderes als die virtuelle Welt, die sich eröffnet, wenn wir digitale Technologien nutzen, von den alltäglichen – wie

Computer, Smartphones oder Videospiele – bis hin zu den immersiven, wie VR-Brillen usw. Nach dieser Auffassung agiert man, wenn man einen Post in einem Social-Network schreibt oder ein Online-Meeting abhält, in der Interaktion zwischen der digitalen und der realen Welt, und zwar dank der computationalen Technologien, die wir gewöhnlich einfach als digital definieren. Im Gegensatz dazu neigen wir beim Lesen eines Buches, beim Schreiben mit Stift und Papier usw. dazu, zu glauben, dass wir (nur) in der realen Welt handeln, die gerade deshalb real(er) ist, weil sie konkret ist (im Gegensatz zur Virtualität des Digitalen), und authentisch, weil sie in ihrer Existenz nicht von Technologien abhängig ist.¹ Diese reale Welt ist eine analoge Welt, d.h., sie besteht aus konkreten Objekten, die auf eine für uns unmittelbar(er) nachvollziehbare Weise existieren, im Gegensatz zu den Existenzweisen digitaler Objekte. Unter analog wird also alles verstanden, was nicht digital ist, d.h. all jene nicht-digitalen Technologien und Objekte, mit denen zunehmend eine Ästhetik der Nostalgie und des Sammelns verbunden wird.² Vielleicht ist diese Nostalgie für das Analoge eine für eine Realität, die als unmittelbarer und einfacher wahrgenommen wird, weil sie als konkreter und stabiler empfunden wird, im Gegensatz zur Fluidität und Instabilität, die mit dem »Digitalen« assoziiert wird.

Aus diesem Diskurs ergeben sich eine Reihe von antithetischen Paaren – reale Welt und digitale Welt, real und virtuell, Authentizität und Fiktion –, die sich auf die Gegenüberstellung von Analog und Digital beziehen. Dabei wird hier vom Binärpaar »Analog-Digital« ausgegangen, um auch die anderen Gegensätze zu hinterfragen.

Der Gegensatz zwischen analog und digital verweist auf einen rhetorischen Subtext und eine dualistische Vereinfachung, die diese beiden Sphären nicht nur als klar voneinander getrennt, sondern auch als in Konkurrenz zueinander stehend betrachtet. Eine solche dualistische Rhetorik beinhaltet auch eine teleologische Sichtweise des Verhältnisses

- 1 Vgl. Alexander R. Galloway, »Golden Age of the Analog«, *Critical Inquiry* (2022/48:2), The University of Chicago Press, S. 211–212. »Doesn't *digital* mean computers and the internet? And doesn't *analog* refer to older formats like phonograph records or the movies, those dusty and grainy artefacts of yore running off an electric motor or perhaps even cranked by hand?«
- 2 Man denke zum Beispiel an das Pop-Phänomen der Wiederkehr des Vinyls und anderer Gegenstände, die typischerweise mit einer analogen Ästhetik verbunden sind (Radio, Walkman usw.) und als Vintage wahrgenommen werden. Dieses modische Revival von fast verschwundenen Gegenständen hängt mit dem Gefühl der Nostalgie der *Millenials* und der *Z-Generation* gegenüber einer vor-digitalen Ära zusammen, die sie nicht wirklich erlebt haben, und oft stellen die von ihnen gekauften Gegenstände – z.B. Vinyl – eher ein ästhetisches Objekt und einen nostalgischen Fetisch dar als einen Gegenstand, der tatsächlich zu benutzen ist.

zwischen analog und digital, wonach analoge (also ältere) Technologien durch digitale (neuere und effizientere) Technologien verdrängt werden, wobei die analogen Technologien – und die damit verbundenen Praktiken – als eine vom Aussterben bedrohte Art dargestellt werden. Mit dem Siegeszug fortschrittlicherer Technologien ist das Analoge zum Aussterben verurteilt, was bleibt, ist der Fetisch einer nostalgischen und musealen Ästhetik oder die Abfälle für diejenigen, die aus Klassen- oder Generationsgründen nicht mit dem futuristischen Fortschritt der digitalen Revolution mithalten können.³

Wie bereits angedeutet, betrifft das Digitale in dieser Perspektive – ebenso wie das Analoge – in erster Linie verschiedene Arten von Technologien, die in ein teleologisches und konkurrierendes Verhältnis zueinander gesetzt werden, sodass das Digitale zweifellos und unausweichlich mit der Geburt des Computers und damit der computerbasierten Technik verbunden ist. Die Grundlage des Digitalen ist nämlich die Aufteilung des analogen Kontinuums in diskrete Signale (0,1); der Digitalisierungsprozess stellt diesen Vorgang der Übersetzung von kontinuierlichen Größen in diskrete, computerlesbare und verarbeitbare Elemente dar.⁴

In dieser Erzählung gibt es eine vor-digitale Welt, die aus rein analogen Technologien besteht, und eine Welt nach der digitalen Revolution,

3 In diesem Zusammenhang ist es interessant, einen Blick auf eines der Zentren des zeitgenössischen Techno-Kapitalismus zu werfen, nämlich das Silicon Valley, und auf das, was die Medientheoretiker Richard Barbrook und Andy Cameron 1995 »The Californian Ideology« nannten: »This new faith has emerged from a bizarre fusion of the cultural bohemianism of San Francisco with the hi-tech industries of Silicon Valley. Promoted in magazines, books, tv programmes, Web sites, newsgroups and Net conferences, the Californian Ideology promiscuously combines the free-wheeling spirit of the hippies and the entrepreneurial zeal of the yuppies. This amalgamation of opposites has been achieved through a profound faith in the emancipatory potential of the new information technologies. In the digital utopia, everybody will be both hip and rich«. (Richard Barbrook/Andy Cameron (1995), »The Californian Ideology«, http://www.comune.torino.it/gioart/big/biggest/riflessioni/californian_engl.pdf). Diese Ideologie vermischt Neoliberalismus, Techno-Optimismus und trans-humanistische Philosophie und schafft einen orthodoxen Glauben an den technologischen Determinismus und an eine techno-utopische Zukunft, die die zahllosen, auch menschlichen, Abfälle, die diese Perspektive mit sich bringt, nicht in Betracht zieht.

4 Vgl. Uta Hauck-Thum/Jörg Noller, »Zur Einführung«, in: Uta Hauck-Thum/Jörg Noller (Hg.), *Was ist Digitalität? Philosophische und pädagogische Perspektiven*, Berlin: Metzler, S. v. »Während die Digitalisierung das technische Phänomen der Umwandlung analoger in digitale Information betrifft und dadurch zu einer Veränderung von Prozessen führt, die mit diesen Medien organisiert werden, bezieht sich Digitalität auf die lebensweltliche Bedeutung der Digitalisierung, die eine Realität eigener Art konstituiert, die

in der digitale Technologien zunehmend alle Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Diese Sichtweise hat zwar ihre Berechtigung, aber sie beschränkt die Geschichte und das Verständnis des Digitalen auf die Erfindung des Computers und macht es daher von einer bestimmten Technologie abhängig. Es ist jedoch auch eine andere Perspektive möglich und von dieser Möglichkeit möchte ich ausgehen, d.h. eine andere Definition des Digitalen (und Analogen) vorgeschlagen, die es von den zeitgenössischen Technologien trennt und es als eine Form der Organisation des Realen versteht, die eng mit dem westlichen philosophischen Denken verbunden ist.⁵ Um diesen neuen Horizont zu erschließen, ist es notwendig, mit einer allgemeinen Definition von digital und analog zu beginnen.

2.2 Die Diskretisierung des Realen

Anthony Wilden definiert in *System and Structure* den Analogcomputer »as any device which computes by means of an analog between real, physical, CONTINUOUS qualities and some others set of variables«⁶, wohingegen der Digitalcomputer »differs from the analog in that it involves DISCRETE elements and discontinuous scales. Apart from our ten fingers, the abacus was probably the first digital computer invented. [...] Any device employing the on/of characteristic of electrical relays or their equivalents (such as teeth on a gear wheel) is a digital computer«⁷.

In *Systeme und Struktur* liefert Wilden eine grundlegende und originelle Analyse von Kommunikationssystemen, indem er eine methodologische Unterscheidung zwischen digitaler und analoger Kommunikation vorschlägt, d.h. zwei verschiedene Arten der Übertragung und Organisation von Informationen: das Analoge arbeitet im Modus des Kontinuierlichen und das Digitale in dem des Diskreten. Die von Wilden vorgeschlagene Definition von Analog- und Digitalcomputer stellt bereits die Annahme in Frage, dass ein Computer nur digital sein kann, und führt eine umfassendere Sichtweise darüber ein, was er ist und sein kann, nämlich ein Gerät, das zur Übertragung von Informationen und zum Rechnen (*stricto sensu* oder nicht) konstruiert wurde.⁸ Diese Definition erlaubt uns

mit unserer Realität interferiert, diese ergänzt und erweitert.« Auf das Konzept der Digitalität wird man noch zurückkommen müssen, aber für den Moment sollte man sich diese Unterscheidung vor Augen halten.

- 5 Für eine Genealogie des Digitalen vgl.: Gramelsberger, *Philosophie des Digitalen*.
- 6 Antony Wilden, *System and Structure. Essay in Communication and Exchange*, New York: Tavistock Publications 1980, S. 155–156.
- 7 Wilden, *System and Structure*, S. 156.
- 8 Vgl. Wilden, *System and Structure*, S. 155.

vor allem unser Verständnis von dem, was analog und digital ist, zu erweitern und gleichzeitig zu vertiefen.

Aus der Definition von Wilden lassen sich die eigentümlichen Eigenschaften der betreffenden Begriffe ableiten: Das Analoge arbeitet in Analogie zwischen realen, physikalischen und kontinuierlichen Qualitäten und ist qualitativ, kontinuierlich und REAL; das Digitale dagegen arbeitet mit diskreten und diskontinuierlichen Elementen und ist daher quantitativ, diskret und, wie noch zu zeigen sein wird, SYMBOLISCH. Wildens Analyse zeigt somit die Unterscheidungslinie zwischen analog und digital (kontinuierlich/diskret, qualitativ/quantitativ, real/symbolisch) auf und ermöglicht es, die verschiedenen Systeme oder Kommunikationsmodi zu erkennen, die in menschlichen (*manmade*) Geräten sowie in menschlichen Kommunikationssystemen am Werk sind.⁹ Wildens Arbeit ist aber auch deshalb von Bedeutung, weil er zeigt, dass analoge und digitale Kommunikation nicht ausschließlich technologisch ist, sondern auch die biologische Ebene der infra-organischen Kommunikation betrifft. Nach der von ihm vorgeschlagenen Definition basiert sogar das Nervensystem auf einer komplexen Interaktion zwischen analoger und digitaler Kommunikation:

the central nervous system involves neurons which receive quanta or packages of information via the axons and through the connecting synapses. Upon arrival at the synapses on the body of the neuron these quanta are said to be summated, the result of which is either the firing or the inhibition of the firing of the neuron. That is to say, at the moment of ›summation‹ (the process does not in fact seem to involve sums), the neuron either fires or does not fire. Thus the neurons may be said to operate digitally, but the synapse and axon which connect them appear to be complex analog devices.¹⁰

Diese Interpretation ist nützlich, weil sie zwei grundlegende Punkte deutlich macht: Der erste betrifft die Unmöglichkeit, eine klare Grenze zwischen analog und digital zu definieren, da es sich vielmehr um Systeme handelt, die in Interaktion und Hybridisierung miteinander funktionieren; der zweite Punkt ist, dass diese Grenze nicht die technologische Grenze des *Computings* oder der Informatik sein kann, sondern vielmehr auf einer tieferen Ebene untersucht werden muss, da sie sowohl die natürliche menschliche Kommunikation als auch die biochemische Ebene des Nervensystems betrifft. Ziel dieses Kapitels ist es, genau diese tiefgreifende Dimension des Digitalen zu untersuchen, um die Form des digitalen Denkens zu bestimmen mit der die Realität digital konstituiert und repräsentiert werden kann, die aber sowohl von techno-kapitalistischen Spekulationen (z.B. *Metaverse*) als auch von den akademischen

⁹ Wilden, *System and Structure*, S. 157.

¹⁰ Wilden, *System and Structure*, S. 156–157.

und methodologischen Überlegungen der *Digital Humanities* und des so genannten *Computational Turn*¹¹ entfernt bleibt.

Mit der Erweiterung der Definition des Digitalen ändert sich natürlich auch die Definition der Digitalisierung. Obwohl auch für Wilden der Prozess der Digitalisierung jene Übersetzung des analogen Kontinuums in das Diskrete eines digitalen Codes/Geräts bedeutet, fügt er hinzu, dass »digitalization is always necessary when certain boundaries are to be crossed, boundaries between systems of different ›types‹ or of different ›states‹, although how these types or boundaries might be operationally defined is unclear«. ¹²

Der Prozess der Digitalisierung beinhaltet also immer das Ziehen einer Grenze, mit der eine Unterscheidung zwischen Zuständen (oder Elementen) eingeführt wird, die ansonsten undeutlich bleiben würden. Die Positionierung einer Grenze, die die scharfe Unterscheidung zwischen den Zuständen markiert, ist – wie Wilden betont – arbiträr oder, in Cassirers Worten, funktional und nicht substantiell. Die Einführung einer arbiträren Grenze kann zur Trennung von Hintergrund und Figur in der Wahrnehmung führen oder, wie in dem von Wilden vorgeschlagenen Beispiel, auch auf biochemischer Ebene stattfinden:

As in the case of the spermatozoa or pin-prick which MARKS the pole for one of the infinite number of bipolar and radially symmetrical meridians of the frog's egg to become the locus of the bilateral symmetry of the frog, a ›bit‹ of information is used to select one difference from an infinite number of possible differences. This difference then becomes DISTINCT from all the others. If the chemical message, for instance, marks a line which is not to be crossed, or a line which is to be followed, then it clearly has a rudimentary ›on/of‹ or ›either/or‹ function: it turns a difference into a distinction. Since the ›bit‹ marks a boundary – indeed, since we can actually call it a ›bit‹ – it is a rudimentary digitalization of the analog; it introduces some form of discreteness into a continuum.¹³

Das Digitale führt eine diskontinuierliche Organisation und Darstellung in das Kontinuum des Realen ein, gerade weil es eine *On/Of*-Funktion und eine *Entweder/Oder*-Logik einführt. Diese Logik etabliert eine Grenze, die unterschiedliche Zustände markiert und somit neue Elemente oder Objekte schafft. Durch die willkürliche Aufrichtung einer Grenze wird das Reale diskretisiert und symbolisch, aber auch materiell kontrollierbar und erkennbar gemacht. Ein digitales *Dispositif* (auch des Denkens), oder eine digitale Organisation des Realen, kann in der Tat dazu dienen, eine ansonsten analoge (kontinuierliche) Beziehung, wie die

11 Vgl. David Berry, »The Computational Turn: Thinking About the Digital Humanities«, *Culture Machine* (2011/12).

12 Wilden, *System and Structure*, S. 159.

13 Ebd.

zwischen dem Menschen und seiner Umgebung, symbolisch darzustellen und damit auch praktisch zu kontrollieren.

Auch hier hilft uns das von Wilden angeführte Beispiel, diesen Punkt besser zu verstehen:

At a more complex level of communication, Rappaport has shown how the Tsembaga of New Guinea employ a digital device to regulate the analog relationships of the biosocial in which they live. The boundary between ›not enough pigs‹ (to propitiate the ancestors) and ›too many pigs‹ (for the local ecosystem to support) is indicated by the planting or the uprooting of a symbolic tree. The either/or status of the tree indicates ›to whom it may concern‹ that the relationships between system (the Tsembaga) and environment (nature, pigs, other local groups) is about to change. The system is complex, having to do with war and peace, ritual, and the amount of available protein (energy = pigs) in the system. At the termination of intergroup hostilities, there are never enough pigs to slaughter to properly propitiate the ancestors for future success in war. A symbolic debt is created. After a certain period of truce during which the pigs are allowed to multiply, however, the pig population becomes too great for the local ecosystem to support. When the complaints about the pigs' destruction of vegetable gardens reach a certain intensity (when there are ›more‹ rather than ›less‹ pigs), the tree is uprooted, the ritual preparations for war begin, and the mature pigs are slaughtered.¹⁴

Die digitale Organisation der Realität zeigt sich hier in der Praxis der Tsembaga, das Verhältnis zwischen sich selbst und der Umwelt durch die Abgrenzung zwischen dem Zustand »zu wenig Schweine« und dem Zustand »zu viele Schweine« zu regeln. Das Überschreiten der Grenze, die den Übergang von einem Zustand zum anderen markiert, ist mit der Einführung präziser Praktiken und Rituale verbunden, dem Ausreißen von Bäumen und dem Beginn des Krieges oder dem Pflanzen von Bäumen und dem Beginn des Friedens. Die binäre Logik des Digitalen wird also genutzt, um die komplexen analogen Beziehungen zwischen den Arten (Mensch-Tier und Mensch-Pflanzen) und zwischen den Gemeinschaften (Tsembaga-Volk-andere Völker) unter symbolischer und realer Kontrolle zu halten.¹⁵ An diesem Beispiel wird die besondere Beziehung zwischen dem Digitalen und dem Symbolischen deutlich. Wenn es sich bei der Digitalisierung tatsächlich um eine Grenzziehung handelt, die konventionell und funktional ist, dann hat die Digitalisierung eine symbolische Beziehung zum Realen (oder bringt sie mit sich), wobei sich die Figuren des Realen vom undeutlichen und kontinuierlichen Hintergrund des Realen abheben, indem sie sich von ihm ablösen und ihn diskretisieren.

14 Wilden, *System and Structure*, S. 160.

15 »Digitalization is thus a TOOL employed to maintain an overall analog relation: the survival of the ecosystem as a whole.« (Ebd.)

Diese symbolische Diskretisierung und Abgrenzung bringt Relationen, Figuren und Zustände zum Vorschein, die dem Menschen als Orientierung dienen. Denn das Herauslösen bestimmter Figuren aus dem Hintergrund privilegiert bestimmte Relationen gegenüber anderen und macht sie damit bedeutsam (z.B. Schweine-Bäume Frieden-Krieg), was auch heißt: entscheidend für die Definition und Steuerung der Komplexität der Wirklichkeit.

Während die logische Form des Digitalen *either/or* ist, ist die Logik des Analogen *both/and*. Das Analoge arbeitet in der Tat mit linearen und kontinuierlichen Größen, um andere Größen (per Analogie) darzustellen, es schafft keine Trennungen (*gaps*) und ist deshalb kontinuierlich, d.h. ohne Lücken. Im analogen System gibt es also keine Null (so wie es auch kein *Of* geben kann), weil alle Größen positiv sind. Das Digital hingegen beruht genau auf der kombinatorischen Möglichkeit diskreter Elemente, die durch die *On/Of*-Grenze der binären Logik geschaffen wird. Im Digitalen – das ist klar – gibt es nicht nur die Null, sondern dieser mit der Null geschaffene »Zwischenraum« ist essentiell, schließlich sind es genau diese »Löcher«, die die diskreten Elemente hervorbringen sowie sie positionierbar und repositionierbar machen, also die kalkulatorische Möglichkeit und die Quantifizierung eröffnen.¹⁶ Wie Wilden schreibt:

»The analog computer cannot represent nothing (no-thing) because it is directly or indirectly related to ›things‹, whereas the ›language‹ of the digital computer is essentially and arbitrary in relation to ›things‹. [...] The analog computer is an icon or an image of something ›real‹, whereas the digital computer's relationship to ›reality‹ is rudimentarily similar to language itself.«¹⁷

Dies ist ein entscheidender Punkt, weil er einen grundlegenden Unterschied zwischen den beiden Termina festlegt, nämlich die Unmittelbarkeit des Analogen und den mittelbaren Charakter des Digitalen, womit auch die »privilegierte« Beziehung des Analogen zur Realität anerkannt wird.

Der Begriff, mit dem Wilden das Analoge beschreibt, ist bezeichnenderweise der des Ikons, d.h. eines Bildes, das unmittelbar real ist, während das Digitale einer konventionellen Kodifizierung (wie der Sprache) bedarf, d.h., seine Beziehung zur Realität wird durch einen Code, eine Grenze, ein System vermittelt. Wenn also das Analoge IKONISCH ist, dann ist das Digitale SYMBOLISCH, ein Begriff, den Wilden nicht direkt einführt, der aber für die in diesem Kapitel vorgebrachten Argumente grundlegend ist; und wir können hinzufügen, dass das Digital nicht nur symbolisch, sondern auch TRANSZENDENTAL ist, denn wie Wilden in einer Fußnote schreibt: »A digital code is ›outside‹ the sender and the

16 Vgl. Wilden, *System and Structure*, S. 161–162.

17 Wilden, *System and Structure*, S. 162–163.

receiver and mediates their relationship; an analog code IS the relationship that mediates them«. ¹⁸

Aber was bedeuten *ikonisch* und *symbolisch* in diesem Zusammenhang? Obwohl Wilden die Arbeiten des Logikers und Semiotikers Charles Sanders Peirce nicht direkt zitiert, erlaubt es uns Wildens Verwendung des Begriffs Ikon sicherlich, seine Thesen mit Peirces Gedanken und seiner Definition von Ikon, Index und Symbol zu verknüpfen, um zu versuchen, die Annahme über die Ikonizität des Analogen und die Symbolizität des Digitalen zu vertiefen.

In seiner semiotischen Klassifizierung definiert Peirce die verschiedenen Arten, in denen ein Zeichen einen Gegenstand bezeichnet: Das Ikon bezeichnet durch Ähnlichkeit (*likeness*), der Index durch eine tatsächliche Verbindung mit dem Referenz-Objekt und das Symbol schließlich durch einen »Habitus«, eine dem Interpreten eigene Konvention. Aber erst die Art und Weise der Verwendung der semiotischen Theorie von Peirce, die der Anthropologe Eduardo Kohn in seinem Buch *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human* macht, enthüllt deren Bedeutung für die vorliegende Arbeit. In der Tat schlägt Kohn eine Anthropologie *jenseits*-des-Menschlichen (nicht *post*- oder *trans*-human) vor, die in der Lage ist, sich von einer anthropozentrischen Sichtweise zu lösen, und die das Nicht-Menschliche nicht mit ihren eigenen (menschlichen) Formen (z.B. der Sprache) kolonisiert, ohne die Unterschiede und Eigenheiten der menschlichen Welt einzuebnen. Für Kohn sind der Mensch und seine Formen daher emergente Formen (und damit eng abhängig) von den Formen des Lebens. Er schreibt: »What we share with nonhuman living creatures, then, is not our embodiment, as certain strains of phenomenological approaches would hold, but the fact that we all live with and through signs. We all use signs as ›canes‹ that represent parts of the world to us in some way or another. In doing so, signs make us what we are«. ¹⁹

Es ist die konstitutive semiotische Natur des Lebens, die den Menschen an das *Bios* bindet und die das Leben erst zu dem macht, was es ist: Weil das Leben denkt, denkt der Menschen, und weil das Leben repräsentiert, kann der Menschen repräsentieren. ²⁰ Kohn greift die Klassifizierung von Peirce auf, um zu argumentieren, dass jede Lebensform, gerade weil sie lebendig ist, in der Lage ist, Zeichen in den Modi des Ikonischen und des Index zu schaffen und zu interpretieren, Modi, aus denen – als menschliche Besonderheit – das Symbolische hervorgeht. Ikonizität und Indexikalität sind also tiefgreifendere Formen des semiotischen

18 Wilden, *System and Structure*, Fußnote 10, S. 173.

19 Eduardo Kohn, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkley - Los Angeles: University of California Press 2013, S. 9.

20 Ebd.

Handelns, die jeder lebenden Form eigen sind; aus ihnen entsteht das Symbolische, das uns vom Rest des *Zoes* unterscheidet, aber die semiotische Beziehung zu ihm nicht abbricht.²¹ Die Auswirkungen dieser Theorie auf das Verständnis des Digitalen und des Analogen und ihre Beziehung zu Cassirers Philosophie der symbolischen Formen werden später behandelt, jetzt geht es zunächst darum, die Bedeutung von Ikon, Index und Symbol und ihre Beziehung in diesem einzigartigen Kontext zu untersuchen.

Als erste Form des Zeichens impliziert das Ikon eine unmittelbare Ähnlichkeit mit dem Gegenstand, den es bezeichnet, in dem Sinne, dass »it involves a thought that is like its object«. ²² Diese Ähnlichkeit ist ebenso funktional wie transparent, d.h., sie macht das Ikon vom Objekt²³ ununterscheidbar: »Iconicity, the most basic kind of sign process, is highly counterintuitive because it involves a process by which two things are not distinguished«. ²⁴ Das Merkmal der Ikonizität ist also die Ununterscheidbarkeit, das Nichtwahrnehmen von Unterschieden und damit das Verbleiben im Kontinuum. Aber gerade wegen seiner Transparenz ist das Ikon ein Zeichen, das keine neuen Zeichen und Signifikanten hervorbringt. Und daher muss die Semiose das Ikon in komplexere Zeichen umwandeln, um tatsächlich neue Informationen zu liefern.²⁵

Der Index geht also aus dem Ikon hervor, er führt über die bloße Ähnlichkeit hinaus, weil der Index im Gegensatz zum Ikon einen Unterschied hervorhebt und deshalb neue Informationen liefert. Dieser Verweis auf eine Differenz (zwischen Index und Objekt) stellt die Indexlogik des Zeichens dar, die auf etwas anderes als das Zeichen selbst verweist. Der Index liefert uns neue Informationen, weil er auf etwas verweisen kann, das nicht unmittelbar vorhanden ist, aber mit ihm in Verbindung steht. Die indexikalische Referenz impliziert also eine Überwindung der Ikonizität, aber gleichzeitig: »it emerges as a result of a complex hierarchical set of associations among icons«. ²⁶ Der Index ist also vom Ikonischen abhängig (und nicht umgekehrt), übertrifft es aber gleichzeitig, indem er die semiotische Ordnung verkompliziert. Ein ähnliches Verhältnis der

21 Kohn, *How Forests Think*, S. 51.

22 Ebd.

23 Das Beispiel von Kohn ist aufschlussreich: »How did walking sticks come to be so invisible, so phantom like? That such a phasid looks like a twig does not depend on anyone noticing this resemblance – our usual understanding of how likeness works. Rather, its likeness is the product of the fact that the ancestors of its potential predators did not notice its ancestors. These potential predators failed to notice the differences between these ancestors and actual twigs.« (Ebd.)

24 Ebd.

25 Kohn, *How Forests Think*, S. 51–52.

26 Kohn, *How Forests Think*, S. 52.

Emergenz kennzeichnet auch die Beziehung zwischen Index und Symbol. Wenn das Symbol tatsächlich auch durch Differenz funktioniert und somit informiert, so tut es dies auf andere Weise als der Index und fügt der Semiose eine letzte Ebene der Komplexität hinzu. Das Symbol funktioniert auch durch eine indexikalische Referenz, d.h., das Symbol zeigt auch etwas an, aber nicht direkt, sondern vermittelt. Um zu funktionieren, braucht das Symbol nämlich einen Kontext oder eine konventionelle Beziehung, also eine zugrundeliegende Logik und, so könnte man sagen, eine transzendente Ebene, die im Zeichen nicht unmittelbar gegeben ist.

Die symbolische Referenz ist eine einzigartig menschliche Dynamik, aber auch sie hängt vom Index und, noch tiefer, vom Ikonischen ab und entsteht daraus; für Kohn ist das Symbolische daher eine Dynamik, die aus der Semiose des Lebens entsteht, die sowohl ikonisch als auch indexikalisch ist.²⁷ Aus dem Ikon entsteht demnach der Index und aus ihm das Symbol, in einer ›Dynamik der Emergenz‹, die sowohl im logischen als auch im ontologischen Sinne richtungsweisend ist.²⁸

Das Symbol, das ein konkretes Element mit einem idealen Element in Beziehung setzt, bringt eine Vermittlung mit sich, die der Index und das Ikon nicht kennen. Es enthält somit in gewissem Sinne auch eine – als wesentlich empfundene – Trennung zwischen der symbolischen Ebene des Menschlichen und der semiotischen Ebene des Lebens ›jenseits-des-Menschlichen‹. Das symbolische Denken ist das, was uns idealerweise von der unmittelbaren ikonischen und indexikalischen Realität trennt; es stellt somit jene Zäsur dar, an der die scharfe Trennlinie zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen gezogen wird.

Wenn es also stimmt, wie Cassirer argumentiert, dass das Eintreten in das Symbolische ein Eindringen in den menschlichen »Lebensraum« der Kultur ist, scheint Kohn eine neue Lösung für die komplexe Beziehung zwischen dem Symbolischen und der Wirklichkeit, also zwischen Mensch und Wirklichkeit, anbieten zu können. Für Cassirer ist und kann die Wirklichkeit (vermittelt durch symbolische Formen) immer nur eine Wirklichkeit für den Menschen sein, weil die symbolische Funktion des Bewusstseins den Menschen in sein eigenes Netz einschließt. Und genau über diese durch das symbolische Denken geschaffene Trennung schreibt auch Kohn, der mit Cassirer – wie gesehen – die Annahme teilt, dass die menschliche Besonderheit gerade in der Funktion des Symbols zu finden ist. Wenn Cassirer jedoch mit seiner Metaphysik der symbolischen

27 »The semiosis of life is iconic and indexical. Symbolic reference, that which makes humans unique, is an emergent dynamic that is nested within this broader semiosis of life from which it stems and on which it depends.« (Kohn, *How Forests Think*, S. 55).

28 Ebd.

Formen und der Perspektive des symbolischen Idealismus die Entstehung der menschlichen Form und ihre notwendige Vermittlung erfasst, lässt er die Tür, die das Menschliche über sich hinausführt, verschlossen. Das heißt, Cassirer stellt nicht die Frage »what kind of world is this that lies out there beyond the symbolic?«. ²⁹ Er weist die Möglichkeit zurück, dass der Mensch die Schwelle des Symbolischen überschreiten und mit dem Vor-symbolischen interagieren kann.

Die Metaphysik der symbolischen Formen liefert die philosophische Erklärung für die symbolische, dreidimensionale (Ich-Du-Es) und vermittelte ›Natur‹ der menschlichen Realität, aber sie hat das anthropozentrische Laster, die menschliche Realität als die einzige zu betrachten, die zählt, und daher auch als die einzige, die für uns Menschen wirklich existiert, weil sie die einzige ist, die für uns greifbar ist. Der Anthropologie Kohns hingegen gelingt es, die Schwelle des Menschlichen zu überschreiten und gleichzeitig der Philosophie der symbolischen Formen gerecht zu werden, weil sie das Symbolische nicht zu einem menschlichen Wunder, sondern zu einer aus dem *Zoes* hervorgehenden Dynamik macht. Weil er die Konzepte der *firstness*,³⁰ *secondness*³¹ und insbesondere der *thirdness* von Peirce übernimmt, wird Kohn dazu veranlasst, neu zu überdenken, was mit dem Realen gemeint ist.³² Die *thirdness* bezieht sich auf die Existenz von *generals*, die real sind:

That is, habits, regularities, patterns, relationality, future possibilities, and purposes what he [Peirce, Anm. d. Verf.] called thirds – have an eventual efficacy, and they can originate and manifest themselves in worlds outside of human minds. The world is characterized by ›the tendency of all things to take habits‹ (CP 6.101): the general tendency in the universe toward an increase in entropy is a habit; the less common tendency toward increases in regularity, exhibited in self organizing processes such as the formation of circular whirlpools in a river or crystal lattice structures, is also a habit; and life, with its ability to predict and harness such regularities and, in the process, create an increasing array

29 Ebd.

30 »Peirce's realism also encompasses something he called ›firstness.‹ Firsts are ›mere may-bes, not necessarily realized.‹ They involve the special kind of reality of a spontaneity, a quality, or a possibility (CP 1.304), in its ›own suchness‹ (CP 1.424), regardless of its relation to anything else«. (Kohn, *How Forests Think*, S. 58).

31 »The element of the real that is easiest for us to comprehend is what Peirce called ›secondness.‹ The crashing palm is a quintessential second. Secondness refers to otherness, change, events, resistance, and facts. Seconds are ›brutal‹ (CP 1.419). They ›shock‹ (CP 1.336) us out of our habitual ways of imagining how things are. They force us to ›think otherwise than we have been thinking‹ (CP 1.336).« (Ebd.)

32 Kohn, *How Forests Think*, S. 57–60.

of novel kinds of regularities, amplifies this tendency toward habit taking. This tendency is what makes the world potentially predictable and what makes life as a semiotic process, which is ultimately inferential, possible. For it is only because the world has some semblance of regularity that it can be represented.³³

Jeder symbolische Prozess beinhaltet diese ›Drittheit‹, denn er impliziert eine Vermittlung, d.h., er vermittelt zwischen einem Etwas und einem Jemandem.³⁴ Aber auch wenn das Symbolische diese ›Drittheit‹ mit sich bringt, bleibt diese unabhängig vom Symbolischen: »Generality, the tendency toward habit, is not a feature that is imposed on the world by a semiotic mind. It is out there. The thirdness in the world is the condition for semiosis, it is not something that semiosis ›brings‹ to the world«.³⁵ Dies ist ein grundlegender Punkt, denn er erlaubt es uns, die Beziehung zwischen dem Symbolischen und dem Realen in einem neuen Sinne zu verstehen. Denn wenn es stimmt, dass, wie für Cassirer, das Menschliche durch die symbolische Funktion entsteht, so entsteht sie wiederum aus der ›Drittheit‹ des Realen und ist von ihr abhängig, was bedeutet: »Our thoughts are like the world because we are of the world«.³⁶

Der Mensch ist also in das Symbolische verstrickt, so wie das Symbolische in die Semiose des Lebens und die Drittheit des Realen verstrickt ist. In diesem Beziehungsgeflecht ist der Mensch in der Welt verortet: immanent im umfassenderen Kontext des *Zoes* und des Realen und gleichzeitig gekennzeichnet durch seine eigentümliche transzendente »Natur«. In der Konstellation von Kohn-Cassirer wird deutlich, dass das Symbolische keinen Ausriss aus dem *Zoes* oder einen Käfig darstellt, sondern ein durchlässiges und dynamisches Netzwerk, das die menschliche Umwelt konstituiert und ordnet. Beide Autoren warnen jedoch vor der entfremdeten und »monomanischen« Tendenz des Symbolischen, das neurotisch werden kann und sich nur noch in sich selbst bewegt und so wirklich aus dem artenübergreifenden Netzwerk des Lebens ausbricht.³⁷

33 Kohn, *How Forests Think*, S. 59.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Kohn, *How Forest Think*, S. 60. Diese Erweiterung von Cassirer um Kohn wird durch die morphologische Natur seiner Philosophie ermöglicht. Goethes Morphologie erlaubt es Cassirer nämlich, Kontinuität in der Differenz zu denken. Die Nähe zwischen Cassirers Philosophie und der von Peirce wurde außerdem von Krois festgestellt und analysiert. Vgl: John Michael Krois, »More than a Linguistic Turn in Philosophy. The Semiotic Programs of Peirce and Cassirer«, in: Horst Bredekamp/Marion Lauschke (Hg.), *Bildkörper und Körperschema. Schriften zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen*, Berlin: Akademie Verlag 2011.

37 »Aber gerade, wenn man sich die Bedeutung, die die Sprache für den Aufbau der Vorstellungswelt und der Welt der Phantasie besitzt, voll

Die Stärke der Anthropologie von Kohn ist es, die Schwelle zur symbolischen »Festung« für den Menschen offen zu halten, die der Philosophie von Cassirer ist es, zu analysieren, wie sich der Mensch in jener bewegt und wie vielfältig die Tiefe des Symbols ist. Beide Philosophen sind sich bewusst, dass das Menschliche (und das Leben) sich durch und in Zeichen vollzieht und dass der Mensch der symbolischen Vermittlung bedarf, indem er sich in die Folgen der pharmakologischen Natur des Symbols verstrickt (§ 1.3).

Aber wenn das Symbolische so eng mit dem Menschlichen verbunden ist, was bedeutet es dann, dass das Digitale symbolisch ist? Es ist offensichtlich, dass diese Definition über den rein konventionellen Charakter des Digitalen hinausgeht und es auf einer metaphysischen und ontologischen Ebene einbezieht: In diesem Sinne wird das Digitale zu einer Art des Seins und des Daseins in der Welt des Menschen, was auch seine (reale oder symbolische) Abgrenzung (Diskretisierung) vom (analogen) Kontinuum des Lebens mit sich bringt.

Die Debatte über Analoges und Digitales, die in den breiteren semiotischen (aber auch metaphysischen und ontologischen) Kontext des Verhältnisses zwischen Ikonizität und dem Symbolischen gestellt wird, löst sich nicht nur endgültig vom Diskurs über kontingente Technologien, sondern wie Alexander R. Galloway in *Golden Age of Analog* schreibt: »So digital and analog [...] understood as synonyms for discrete and continuous they also pertain to long-standing philosophical discussions around similarity, identity, difference, and representation«.³⁸ Galloway ist der Ansicht, dass es eine besondere Beziehung zwischen dem digitalen und dem philosophischen Denken gibt,³⁹ die eng mit der symbolischen Natur des Digitalen verbunden ist und die uns langsam zu einer Definition des digitalen Denkens führt.

vergegenwärtigt, scheint sich hieraus gegen sie ein letzter und entscheidender Einwand zu ergeben. Denn wenn sie sich hierin als ein spezifisches Mittel der »Menschwerdung«, der Anthropogonie erweist, so scheint sie eben damit auch für immer in den Grenzen des Anthropomorphismus beschlossen und in ihnen gefangen zu bleiben. Sie entfaltet aus sich eine immer reichere und immer feiner gegliederte Welt von Symbolen – aber sie spinnt sich damit auch immer tiefer in diese selbst geschaffene Welt ein. Sie vermag niemals zum eigentlichen Wesen der Dinge vorzudringen sondern muß an seine Stelle das bloße Zeichnen setzen.« (Ernst Cassirer, »Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt«, in: ders., *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, Hamburg: Meiner 2009, S. 214; vgl. »The Feeling of Radical Separation« in Kohn, *How forest Think*, S. 42–57).

38 Galloway, »Golden Age of Analog«, S. 212.

39 Alexander R. Galloway, *Laruelle. Against the Digital*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press 2014, S. xviii.

How could it be possible that philosophy and digitality are the same thing? The question will be engaged more fully in the first part of the book, but the crux of the matter is that philosophy is rooted in distinction. Whether the metaphysical distinction between essence and instance or the political distinction between friend and foe, philosophy relies on opposition, reflection, or relation between two or more elements. Likewise, digitality entails a basic distinction, whether zeros and ones or some other set of discrete units – the four nucleobases of the genetic code or the twenty-six letters of the alphabet are just as digital as the base-two numeric encoding used in binary computers. Any digital medium will have a bed of genetically distinct elements. These elements form a homogeneous substrate from which constructions are built.⁴⁰

Das Digitale und die Philosophie, die beide auf Unterscheidung (*distinction*) beruhen, stellen Denkformen dar, die durch Diskretisierung und Abstraktion funktionieren und deren Funktion gerade darin besteht, eine Unterscheidung, eine klare Differenz in den ›Fluss‹ des Erlebens und der Realität einzufügen und eine Welt der Gegenstände zu konstituieren. In gewisser Weise scheint Galloway vorzuschlagen, dass die Philosophie eine Art Digitalisierung des Denkens darstellt, weil sie eine Distanzierung von der Welt und eine Definition von Grenzen beinhaltet.

Es soll daher der Versuch einer besseren Definition dessen unternommen werden, was analoges und digitales Denken ist. Kehren wir zu Wilden und zwei Fußnoten zurück:

[Fußnote 7] I would also speak of analog thinking or knowing and digital thinking or knowing, as well as of analog and digital communication. The analog would cover the emotive, the phatic, the conative, and the poetic; the digital, the cognitive and the meta lingual.⁴¹

[Fußnote 8] The epistemological necessity of mapping discontinuity onto continuity must be emphasized. Epistemology is a matter of where you draw the line; every *logos* deals with boundaries. The same is true of any conceptual relation: metaphor and metonymy, closed and open system, energy and information – and, of course, the analog/digital line itself.

This is not to say that all knowledge is digital, although many philosophers seem to think so, or at least behave as if it were. Most knowledge is analog. Only the divine power of abstraction (*Verstand*), to use Hegel's term, is digital. Most of our knowledge or understanding (in the usual sense) is communicated analogically, by imitation, for example.⁴²

40 Galloway, *Laruelle*, S. xix.

41 Wilden, *System and Structure*, S. 166.

42 Wilden, *System and Structure*, S. 166–167. Das Zitat lautet weiter: »In our universities, significantly enough, analog knowledge – and especially the (analog) context of (digital) knowledge – is generally denied, rejected, or

Das Feld des Emotionalen, des Poetischen usw. dem Analogen zuzuordnen, bedeutet, dessen ikonischen Charakter, nun angereichert durch die Gedanken Kohns, noch einmal zu betonen. Das Analoge ist also der Modus, um über das Kontinuum der Realität und die Ikonizität des Lebens nachzudenken. Es ist – neben dem Digitalen – eine Form, die das menschliche Denken annehmen kann, eine »Vision«, zu der das Auge fähig ist, um seine eigene Wirklichkeit zu organisieren. Das Analoge entspricht der Fähigkeit, Kontinuität zu erkennen, die unzähligen Unterschiede zu antizipieren, wie Galloway schreibt: »The analog brings together heterogeneous elements into identity, producing a relation of non distinction«. ⁴³ Gerade wegen seiner Fähigkeit, Unterschiede nicht zu bemerken, also im Wege der Ununterscheidbarkeit zu arbeiten, ist das Analoge ikonisch und damit immer immanent, d.h. mit dem Realen zusammenfallend: »The analog is the real with no abstraction, no reduction, no sampling or capture. This is not to deny that the analog is a mode of mediation. It is simply to claim that the analog is a mode of mediation that always remains within the real«. ⁴⁴

Ein analogisches Denken ist daher ein Denken, das sich in dieser Immanenz, in diesem Netzwerk von Korrelationen und kontinuierlichem *becoming* zu bewegen sucht. Wie Galloway in seinem Artikel »Golden Age of the Analog« darlegt, scheinen sich die Philosophie und die Geisteswissenschaften im Zeitalter der vollendeten digitalen Revolution immer mehr in Richtung eines analogen Denkens und einer analogen Methode zu bewegen; das heißt, in Richtung einer – auch sprachlichen – Betonung der empirischen Materialität und ihrer Assemblagen, ihrer Vernetzung und Hybridisierung:

First and foremost, *analog methods* focus on real materiality as assemblage, multiplicity, heterogeneity, and difference. *Analog ontology*, thus, favors deterritorialization over territorialization, becoming over being, process over stasis, the open over the closed. This generates an *analog ethics* defined through doing, action, production, creativity, experimentation, and pragmatism. *Analog causality* operates via chance, accident, and chaos. And *analog aesthetics* means gaps, slippage, patchiness, and messiness. ⁴⁵

ignored – except where its recognition can't do much harm, as in art and music departments, or where it simply has to be taken into account, as in medical schools (which are very interested in the problem of analog simulation), for no amount of digitalization can properly describe the touch of a surgeon's knife, which can have rather sudden either/or effects«.

43 Galloway, *Laruelle*, S. xxix.

44 Galloway, »Golden Age of the Analog«, S. 230.

45 Galloway, »Golden Age of the Analog«, S. 219. Galloway nennt – neben anderen – als Autor:innen Anna Lowenhaupt Tsing, Jane Bennet und natürlich Alfred North Whitehead und Gilles Deleuze als grundlegenden Einfluss. Ich

Der sogenannte *Analog Turn* will den digitalen Binarismus und damit auch die für das digitale Denken typische Transzendenz überwinden: Die Immanenz wird in den Vordergrund gerückt und das Denken versucht, sich in ihr zu bewegen.⁴⁶ Digitales Denken funktioniert im Grunde genommen genau umgekehrt wie analoges Denken; es führt zu Unterschieden und zur Definition von Grenzen: »The digital is the basic distinction that makes it possible to make any distinction at all. The digital is the capacity to divide things and make distinctions between them. Thus not so much zero and one, but *one and two*«.⁴⁷

Das digitale Denken ist ein symbolisches und oft binäres Denken, das auf der zentralen Bedeutung von Codes und Logik und dem Primat von Text, Wort und Symbol aufbaut. Galloway nennt bezeichnenderweise den Strukturalismus und den Poststrukturalismus als »digitale« Denkströmungen, aber auch explizit Ernst Cassirer selbst, der ein digitaler Denker ist, weil er das Problem des Symbolischen in den Mittelpunkt seines philosophischen Projekts stellte.⁴⁸

Die symbolische Wurzel des Digitalen verkompliziert seine Beziehung zum Realen, und bereits in der Debatte um Analoges und Digitales in den 1940er und 1950er Jahren kam die Idee auf, dass das Digitale, gerade weil es symbolisch ist, ein menschliches Artefakt und daher nur konventionell ist: eine Fiktion, die nützlich ist, um die »wahre« Realität zu beschreiben, die aber analog und nicht digital ist.⁴⁹ Die Korrelation zwischen dem Analogen und Realität und dem Digitalen und Fiktion ist auch heute noch offensichtlich und ist wahrscheinlich die Wurzel des Vorurteils über die geringere Realität und Authentizität der digitalen virtuellen Realität.

denke, Eduardo Kohn könnte auch in die Liste der analogen Denker aufgenommen werden.

46 Galloway, »Golden Age of the Analog«, S. 216–220.

47 Galloway, *Laruelle*, S. xxix.

48 Galloway, »Golden Age of the Analog«, S. 213–216. »In the end is it still possible to periodize the heyday of analog thinking? What about digital thinking? Consider again the 1960s, '70s, and '80s, and the high-water mark of poststructuralism. Consider the age of *écriture*, of Jean-Joseph Goux and the theory of symbolic economies in Sigmund Freud or Karl Marx. Consider the notion that *the unconscious is structured like a language* or that *there is nothing outside of the text*. This, I suspect, represented peak digitality, at least from the recent past. By contrast, consider the mid-1990s through to today, the shift into full-fledged Deleuzianism, the dominance of Latourian methods in the social sciences, the rise of radical empiricism, new materialism, pragmatism and the various arguments *against method*, or even the *how-we-read-now* debates in literary criticism. This represents peak analogicity, the *golden age of analog*« (S. 231).

49 Galloway, »Golden Age of the Analog«, S. 212–213.

Dieses Vorurteil, das Realsein des Analogen und das Konventionsein des Digitalen, muss jedoch analysiert werden, bevor es verworfen wird, denn in seinen Falten liegt ein grundlegender Aspekt verborgen im Hinblick auf die Definition der digitalen Welt als symbolische Form.

In meiner Argumentation habe ich in der Tat die Beziehung zwischen Analog-Ikon-Real hervorgehoben und damit die Zugehörigkeit des Analogen zu einer Ebene, die eigentlich authentischer zu sein scheint, weil sie der *vor-symbolischen* Ebene der Wirklichkeit angehört und tiefer ist als das Symbolische, das aus ihr hervorgeht und einzigartig menschlich ist. Wenn das Digitale und das Symbolische ein menschlicher ›Modus‹ sind, dann sind das Analoge und das Ikonische ein ›Modus‹ des *Zoes*. Diese Perspektive ist jedoch problematisch, weil sie eine Substantivierung von analog und digital beinhaltet und sie als Synonyme von real und symbolisch darstellt. Um dieses Hindernis zu überwinden, ist es nicht so sehr notwendig, diese Beziehungen aus den Angeln zu heben; vielmehr muss sie von einer substantiellen auf eine funktionale Ebene gebracht werden. Analog und digital sind »geistige«, d.h. symbolische Funktionen, und nicht zwei verschiedene Substanzen oder ontologische Ebenen: Es ist unmöglich, hier von größerer oder geringerer Authentizität zu sprechen, weil beides menschliche Formen der Beschreibung, Organisation und Schaffung von Realität bleiben. Der Mensch ist zu beidem fähig, und das Denken bedient sich ihrer in Formen, die immer auch hybridisiert sind, sodass man nicht von rein digitalen und rein analogen Formen sprechen kann, so wie es auch keine reinen symbolischen Formen gibt, sondern diese sich immer in Allianz oder im »Kampf« miteinander befinden (§ 1.2).

Wenn analog und digital Funktionen und keine Substanzen sind, muss die Argumentation bis zu einem Punkt geführt werden, der sie in einen Widerspruch zu bringen scheint: Wenn nämlich die substantivistischen Gleichungen analog=real und digital=symbolisch nicht möglich sind, weil analog und digital Funktionen sind, dann sind *beide* symbolisch, d.h. beide sind Möglichkeiten des Symbolischen. Nicht nur das Digitale ›erschöpft‹ das Symbolische, sondern auch das Analoge befindet sich bereits innerhalb des symbolischen Kreises. Das Symbolische bleibt die differenzierbare Funktion, d.h. in den verschiedenen symbolischen Formen deklinierbar, die im ersten Kapitel analysiert wurden. Wenn wir mit Kohn über Cassirer hinausgehen, können wir jedoch hinzufügen, dass die symbolische Natur des Menschen der Notwendigkeit entspricht, durch Zeichen zu ›gehen‹ (weil wir leben) und notwendigerweise auch durch die Vermittlung des Symbols (weil wir Menschen sind). Es gibt also keine absolute und könnig stabile Realität, sondern das Leben – in seinen vielfältigen und artenreichen Formen – entfaltet sich in mehreren Dimensionen. Die symbolische Form des Menschen ist eine dieser Möglichkeiten und ist ebenfalls dynamisch und, vor allem, offen.

Wenn die symbolische Prägnanz der menschlichen Erfahrung die vermittelte Natur der Beziehung zwischen Mensch und Wirklichkeit und damit die Notwendigkeit,⁵⁰ sich in symbolischen Formen zu objektivieren, impliziert, bleibt diese symbolische Grenze durchlässig.⁵¹ Wir können unser symbolisches Gewand nicht ablegen, aber es taucht auf und nimmt an der Semiose des Lebens teil. Ich schlage also vor, dass das Analoge die Form ist, in der wir die Kontinuität denken, und das Digitale die Art, die Diskontinuität zu denken.

50 Ich beziehe mich auf Cassirer: »Unter ›symbolischer Prägnanz‹ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ›sinnliches‹ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen Sinn in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. Hier handelt es sich nicht um bloß perzeptive Gegebenheiten, denen später irgendwelche apperzeptiven Akte aufgepfropft wären, durch die sie gedeutet, beurteilt und umgebildet würden. Vielmehr ist es die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger Artikulation gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört.« (Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Form*, Bd. III, S. 231). Über den Begriff der symbolischen Prägnanz siehe: Oswald Schwemmer, *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*, München: Wilhelm Fink Verlag 2005; Ders., *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie Verlag 1997; Viola Nordsieck, *Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung. Henri Bergson, Ernst Cassirer und Alfred North Whitehead*, Freiburg - München: Karl Alber Verlag 2015.

51 »Making sense of this creature poses a challenge not unlike the one posed by that other Sphinx, the one Oedipus encountered on his way to Thebes. That Sphinx asked Oedipus, ›What goes on four legs in the morning, on two legs at noon, and on three legs in the evening?‹ To survive this encounter Oedipus, like the members of our hunting party, had to figure out how to correctly respond. His answer to the riddle the Sphinx posed from her position some – where (slightly) beyond the human was, ›Man.‹ It is a response that, in light of the Sphinx's question, begs us to ask, What are we? That other-than-human Sphinx whom, despite her inhumanity, we nevertheless regard and to whom we must respond, asks us to question what we think we know about the human. And her question reveals something about our answer. Asking what first goes on four, then on two, then on three legs simultaneously invokes the shared legacies of our four-pawed animality and our distinctively bipedal peripatetic humanity, as well the various kinds of canes we fashion and incorporate to feel our ways through our finite lives [...]«. (Kohn, *How Forests Think*, S. 5). Das suggestive Zitat von Kohn thematisiert genau die Mittelbarkeit der menschlichen Natur, die »Stöcke« braucht, um aktiv am Leben teilnehmen zu können.

2.3 Digitales Denken oder: die Diskontinuität denken

In seiner 6. These, die in *Laruelle. Against the Digital* vorgestellt wird, definiert Galloway das Digitale als »the one dividing in two«, ⁵² d.h., die Operationalität des Digitalen besteht in der Diskretisierung des *Kontinuums* durch Trennung, Individuation, Externalisierung, Erweiterung und Entfremdung. Wie bei Wilden besteht das Digitale darin, eine Grenze einzufügen, die etwas Unbestimmtes – weil es noch in die Gesamtheit des *Kontinuums* »eingetaucht« ist – zu einem bestimmten ›Dies‹, einem Objekt, in einer benennbaren und definierbaren Beziehung macht. Aufbauend auf dieser These kann Galloway eine neue Geschichte des digitalen Denkens skizzieren, die mit Sokrates und Platon beginnt und somit eng mit dem philosophischen Denken des Westens und insbesondere mit dessen Wurzel, der logozentrischen Rationalität, verbunden ist. Jeder Prozess der Externalisierung beinhaltet eine Digitalisierung, weil ein Teil vom Ganzen entfremdet wird: Das Eine wird externalisiert und verdinglicht zu einem Anderen als es selbst, zu einem externen Objekt und damit fremd für es.

Es ist bezeichnend, dass Galloway an dieser Stelle den platonischen Dialog des *Phaidros* (§ 1.3) und das Problem der *Hypnomenata* anführt, d.h. jener Form des Gedächtnisses, die in Objekten und Werkzeugen externalisiert ist, welche – indem sie die menschlichen Fähigkeiten unterstützen und erweitern – als Prothesen das eigentliche menschliche Organ ersetzen.⁵³ Der pharmakologische Prozess der Externalisierung des Gedächtnisses in einer *Hypnomena* entspricht – wie auch Galloway hervorhebt⁵⁴ – dem Prozess der Grammatisierung, d.h. der Digitalisierung des Sprachkontinuums in die diskreten und kodifizierten Elemente einer schriftlichen Grammatik und damit in die Schrift (mit ihrer Kultur); aber es ist auch der von Stiegler beschriebene mnemotechnische Prozess und ganz allgemein jene Externalisierung des Menschen in technische, das Gedächtnis eines Subjekts oder einer Kollektivität festhaltende Objekte, und schließlich – und das ist der interessanteste Punkt – ist es das Urphänomen des Es, oder jene Entfremdung des Ichs vom Du der Welt, die den Menschen dazu bringt, die eigentümliche Distanz und Vermitteltheit des Symbolischen zu erreichen.

Das transzendente Subjekt, das ein ideales Subjekt, kein *cogito* ist, entsteht aus der dreidimensionalen Struktur der ursprünglichen

52 Galloway, *Laruelle*, S. 52

53 »As Sokrates warns us in the *Phaedrus*, the truth of man's sincerity can be externalized into physical objects called the *hypnomenata*. Such processes of externalization are at root digital, because they extend the one beyond its own bounds, thereby branching the one, splitting it, alienating a part of the one into an external object.« (Galloway, *Laruelle*, S. 40).

54 Vgl. ebd.

Phänomene des Ich-Du-Es, d.h., es entsteht bereits differenziert, also ›digitalisiert‹ zu einer Triade, die das menschliche Auge für die Welt öffnet. Und wenn das Phänomen des Ichs als das ›Eine‹ gedeutet werden kann – unbestimmt und monadisch auf sich selbst konzentriert in einer monomanischen Relationalität absoluter Immanenz – und daher dem Analogen nahe steht, so ist das Phänomen des Es stattdessen genau jener Prozess der Digitalisierung des Einen in »Viele«, d.h., der Eintritt des Ichs in eine Welt von Objekten, von denen es sich unumkehrbar distanziert hat; in diesem Sinne ist das Digitale transzendental, aber man könnte auch sagen, dass die transzendente Methode digital ist.

Transzendentalität ist jedoch nur innerhalb der transzendentalen Perspektive tragfähig, die Cassirer in seiner philosophischen Reflexion entwickelt hat und die offensichtlich von der kantischen Philosophie und ihrer Neuformulierung bzw. »Modernisierung« durch die neukantianische Schule ausgeht, aber zugleich über beide hinausgeht. Ausgehend von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* definiert Cassirer die funktionalen, relationalen und prozessualen Wurzeln seiner philosophischen Vision, die seine Philosophie der symbolischen Formen und seine Kulturphilosophie prägen. Seine synkretistische Verwendung von Kants transzendentalen Idealismus in Kombination mit Goethes morphologischer Perspektive führt Cassirer zur Definition der Begriffe Form und Symbol als Relation und Prozess, womit er Kants starren transzendentalen Schematismus überwindet, ohne jedoch die ideale Ebene einer funktionalen Einheit aufzugeben, die der Pluralität und Heterogenität konkreter kultureller und erfahrungsbezogener Formen zugrunde liegt. Das einzig wahre »Apriori« ist für Cassirer die Beziehung zwischen der idealen Sinnesebene und der empirischen Empfindungsebene,⁵⁵ die sich in der

- 55 »Der symbolische Prozeß ist wie ein einheitlicher Lebens- und Gedankenstrom, der das Bewußtsein durchflutet und der in dieser seiner strömenden Bewegtheit erst die Vielfältigkeit und den Zusammenhang des Bewußtseins, erst seine Fülle wie seine Kontinuität und Konstanz zuwege bringt. Von einer neuen Seite her zeigt somit dieser Prozeß, wie die Analysis des Bewußtseins niemals auf ›absolute‹ Elemente zurückführen kann – weil ebendie Relation, weil die reine Beziehung es ist, die den Aufbau des Bewußtseins beherrscht und die in ihm als echtes ›Apriori‹, als wesensmäßig Erstes, hervortritt. Nur im Hin und Her vom ›Darstellenden‹ zum ›Dargestellten‹, und von diesem wieder zu jenem zurück, resultiert ein Wissen vom Ich und ein Wissen von ideellen wie reellen Gegenständen.« (Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, S. 231 f.) Über die Prozessualität von Cassirers Philosophie siehe: Sascha Freyberg, »Metamorphologie. Zum Wissenschaftsbegriff in Ernst Cassirers Phänomenologie der Erkenntnis«, in: Ralf Müller et al. (Hg.), *Morphologie als Paradigma in den Wissenschaften*, Stuttgart: Frohmann-Holzboog 2022; Nordsieck, *Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung*.

Form – der Gestalt – materialisiert, aber diese Beziehung wird nicht von einer Ebene auf die andere übertragen, sondern ist der Form selbst immanent: *Geprägte Form, die lebend sich entwickelt*.⁵⁶

Es ist der Begriff der Form selbst, der grundlegend relational ist, denn die Form ist die intensive Beziehung zwischen dem »perspektivischen Hervortreten[.]« und der »geistigen Leistung der Formung« und ist daher auch differenziell:⁵⁷ »Die Relation des ›Hervortretens‹ bedarf homogener Medialität: der Positionierung in einem Schema, das ein Verhältnis zwischen Gleichartigem zur Darstellung bringt. Die Relationen der ›Formung‹, der ›Strukturierung‹ und der ›Korrelation‹ hingegen sind verschiedene Übertragungsfunktionen des Heterogenen«. ⁵⁸ Es sind die Heterogenität und die Differenz der Formen, die das Faktum darstellen, von dem auszugehen ist und dessen Möglichkeitsbedingungen aufgespürt werden müssen. In diesem Punkt kann das Digitale als ein grundlegendes Moment der Metaphysik des Symbolischen gedacht werden, insofern es die Differenz von Sinn und Sinnlichkeit ist, die den Ausgangspunkt des symbolischen Prozesses darstellt, die aber auch die Möglichkeit der Beziehung zwischen ihnen in der konkreten Immanenz der Formen mit sich bringt. Die Begriffe der Form und des Symbols sind in diesem Sinne digital, weil sie in der Lage sind, die Differenz zu thematisieren, indem sie sie in ein Verhältnis setzen, das sie jedoch nicht aufhebt: Diese unversöhnliche und produktive Differenz impliziert eine symbolische Vermittlung. Die Beziehung zwischen dem Digitalen und dem Transzendentalen zeigt sich schließlich in der Medialität, die für den Menschen notwendig ist, um in der Welt aktiv zu sein, wobei letztere in der Tat auf nichts anderes

56 »Ein Element der Setzung, der aktiven Formung, gehört dem Symbolischen immer an. Bei Cassirer wird die symbolische Relation aber niemals als reine Setzung gedacht, als bloß aktives Zusammensetzen separater Einzelteile. Vielmehr ist diese Relationalität eine Funktion der intensiven Vermittlung zwischen allgemeinen Prinzipien der Formung und konkreten, individuellen Gestalten. Symbolische Relationen lassen sich nicht auf andere Relationen zurückführen. Sie können nicht durch Kausalität oder andere logische Grundprinzipien erklärt oder auf diese reduziert werden.« Nordsieck, *Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung*, S. 130. »Ein Element der Setzung, der aktiven Formung, gehört dem Symbolischen immer an. Bei Cassirer wird die symbolische Relation aber niemals als reine Setzung gedacht, als bloß aktives Zusammensetzen separater Einzelteile. Vielmehr ist diese Relationalität eine Funktion der intensiven Vermittlung zwischen allgemeinen Prinzipien der Formung und konkreten, individuellen Gestalten. Symbolische Relationen lassen sich nicht auf andere Relationen zurückführen. Sie können nicht durch Kausalität oder andere logische Grundprinzipien erklärt oder auf diese reduziert werden.« (Ebd.)

57 Nordsieck, *Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung*, S. 129.

58 Nordsieck, *Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung*, S. 130–131.

verweist als auf die Vermittlung als funktionale und operative Notwendigkeit des symbolischen Prozesses, der den Menschen dazu bringt, die Welt und sich selbst interpretieren zu können. Die Vermittlung beinhaltet die Beziehung zwischen diskreten und diskontinuierlichen Elementen sowie die Übertragung der Differenz in die funktionale Einheit der Form. Angesichts dieser Voraussetzungen ist es interessant, die besondere Beziehung hervorzuheben, die das Digitale zum westlichen philosophischen Denken unterhält, das mehr als andere Philosophien auf einem metaphysischen Dualismus und einem Glauben an logozentrische und wissenschaftliche Rationalität beruht, welche zutiefst digitale Formen des Verständnisses und der Konstituierung der Wirklichkeit darstellen.⁵⁹

Ebenfalls eng mit der westlichen Philosophie verbunden sind die – von Galloway definierten – Modi des digitalen Denkens: das *differenzielle Sein* und das *dialektisch Sein*.⁶⁰

differential being refers to the ontological condition in which being is founded on a basic division of difference. Such difference is often construed in terms of self and other, I and Thou, or being and Being. This basic division of difference is not something that achieves any kind of lasting synthesis but rather sustains itself in difference as such.⁶¹

Der differentielle Modus des digitalen Denkens stellt das binäre Denken dar, das die Differenz zwischen zwei Entitäten schafft und ermöglicht. Diese Differenzierung ist nicht versöhnbar und zwingt uns, vom Einen zum Zweien (1,2) überzugehen: Mann/Frau; Kultur/Natur; Form/Materie; Selbst/Welt usw. Zwischen den Begriffen dieser Paare gibt es keine Versöhnung, denn ihre Bedeutung liegt in ihrer Trennung. Dieses binäre Denken ist aufgrund seiner Entweder-Oder-Logik offensichtlich digital und bringt mit sich, was Galloway eine Fetischisierung des Digitalen nennt. Fetischisierung deshalb, weil dem Akt der Differenz und der Unterscheidung selbst ein Wert beigemessen wird, d.h., dieser Akt wird

59 Wie Wilden bemerkt: »Not all languages are equally digital in form or function. If Granett is correct in his analysis of ancient Chinese language and epistemology, the OVERALL analog function of digital communication is much more evident in ancient Chinese culture. Of course Chinese written language is emblematic or relatively iconic in form. Ancient Chinese epistemology and education emphasize totality, homeostasis, natural and social context, response, consummation, interrelation, and wisdom rather than analysis, pure knowledge, so-called ›reason‹ and ›rationality‹, and the various separations and dichotomies which underlie all western epistemology.« (Wilden, *System and Structure*, S. 166).

60 Galloway definiert auch die beiden Arten des analogen Denkens: *continuous being* und *generic being*, oder »One-as-Multiple« und »One-and-the-Same«. Vgl. Galloway, *Laruelle*, S. 37–43.

61 Galloway, *Laruelle*, S. 54.

verabsolutiert und die relationale Komplexität wird nur in der binären Ontologie und Epistemologie des Dualismus erfasst, der eine Hierarchie der Werte und des Seins zwischen den Elementen der von ihm definierten Paare aufstellt.⁶² Diskontinuität wird also als Kontraposition (aber nicht Negation) von Gegensatzpaaren, als Differenz und Distanz gedacht. Es gibt keine Überwindung der Diskontinuität, sondern vielmehr ihre Chronifizierung in existenzielle Differenz. Nicht so bei der zweiten von Galloway identifizierten Art des digitalen Denkens, des dialektischen Seins:

Dialectical being, while also digital and hence also fueled by a sustenance of separations between things, refers to the ontological condition in which being is founded on a basic *negation*, a negation formed from something and its opposite.

Hence dialectical being means not so much an everlasting twoness but an inexhaustible process of negation via reflection or opposition.⁶³

Da das digitale Denken jedoch einen Prozess der Differenzierung beinhaltet, führt es auch in seinem dialektischen Modus zur Definition einer Trennung, jedoch nicht in Form einer binären Opposition, sondern eher in Form einer Negation. Nun stehen sich die Elemente der Unterscheidung nicht als Gegensätze gegenüber, sondern als Konträres in einem Verhältnis von Kritik (Opposition) und Überwindung. Wenn also im differenziellen Sein das Eine zu Zwei wird, so steht für Galloway im dialektischen Modus das Eine in Beziehung zum Nicht-Einen, d.h. zu seiner Negation.⁶⁴ Diese Beziehung ist durch einen Antagonismus gekennzeichnet, wie in den Formen der konkreten und abstrakten Arbeit oder zwischen der herrschenden Klasse und der Arbeiterklasse usw. Der dialektische Kampf zwischen dem Einen und dem Nicht-Einen beinhaltet jedoch nicht nur den Gegensatz zwischen konträren Positionen, sondern ist auch die dynamische Bewegung der Überwindung der Negation in einer neuen Form. Digitales dialektisches Denken denkt daher Diskontinuität als Negation und Überwindung derselben, in einer Bewegung, die offen bleibt, weil jede neue Form ihre Negation mit sich bringt und somit, wie bei Hegel, jede Bestimmung in ihr Gegenteil übergeht.

Mit Galloway wurden zwei Arten nachgewiesen, Diskontinuität zu denken: In der ersten meint Diskontinuität unüberbrückbare Differenz von Gegensätzen, und in der zweiten betrifft sie das dialektische Moment der Negation. In Galloways synthetischen Begriffen: Diskontinuität wird verstanden als 1,2 bzw. 1,~1.⁶⁵ Binäres Denken und dialektisches Denken sind zweifellos zwei, wenn nicht die Hauptformen des

62 Galloway, *Laruelle*, S. 35.

63 Galloway, *Laruelle*, S. 54.

64 Galloway, *Laruelle*, S. 36.

65 Galloway, *Laruelle*, S. 54.

westlichen philosophischen Denkens und sind mit der symbolischen Form des logisch-wissenschaftlichen Denkens verbunden, aber sie sind sicherlich keine Formen, die das Denken und das digitale Denken erschöpfen. Wenn das Digitale tatsächlich symbolisch ist, dann wissen wir, dass es nicht nur das »klare und offensichtliche« Symbol des wissenschaftlichen Denkens gibt, sondern – einer Genealogie folgend, die von Goethe über Friedrich Theodor Vischer bis zu Aby Warburg und Ernst Cassirer reicht – es lassen sich drei verschiedene Seinsweisen unterscheiden. Auf der Grundlage dieser Unterscheidung wird vorgeschlagen, dass das digitale Denken neben dem Binarismus und der Dialektik noch eine dritte Seinsform aufweist: die Polarität.

2.4 Diskontinuität in der Polarität denken

Die Dreiteilung der symbolischen Funktionen, die Cassirer in der Philosophie der symbolischen Formen vorschlägt, ist allgemein bekannt: *Ausdrucksfunktion*, *Darstellungsfunktion* und *Bedeutungsfunktion*. Bei der Formulierung dieses Dreiklangs greift Cassirer sowohl auf die morphologische Perspektive Goethes als auch auf die ästhetische Analyse Friedrich Th. Vischers zurück, die dieser 1887 in seinem Aufsatz *Das Symbol* vorlegt, auf den ich noch ausführlich zurückkommen werde.⁶⁶

Ausgehend von der sehr allgemeinen Definition des Symbols als »Sinnerfüllung« des Sinnlichen⁶⁷ – in der z.B. ein geistiger Inhalt in einer Erscheinung zum Ausdruck kommt, ein Wort eine Bedeutung repräsentiert oder ein abstraktes Zeichen auf einen bedeutsamen Inhalt hinweist – bezieht sich Cassirer auf die Definition des Symbols als *Sinn-Bild*, d.h. die Verkörperung eines idealen Sinns in einem sinnlichen Zeichen; und die Funktionen – ausdrucksvoll, darstellend und bedeutsam – des Symbols sind Zugänge zu einer artikulierten Wirklichkeit.

Die *Ausdrucksfunktion* ist eine Form des Realitätsbewusstseins, in der die Symbole bereits wirken, aber noch unbewusste Manifestationen geistiger Inhalte sind, weshalb sie so stark substantialisiert werden, dass jeder Unterschied zwischen Bild und Objekt, geistigem Inhalt und Realität aufgehoben wird. Wir befinden uns in einer mythischen Welt,⁶⁸ in der

66 Vgl. Ernst Cassirer, »Das Symbol Problem und seine Stellung im System der Philosophie«, in: ders., *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, Hamburg: Meiner 2009, S. 93–122.

67 Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, S. 105 und vgl. *Infra* § 1.3.

68 Wie im ersten Kapitel gezeigt, stellt das Mythische nicht das »Primitive« dar. Deshalb darf man auch in den Funktionen des Symbolischen keine Teleologie sehen, sondern der Mensch bewegt sich zwischen diesen Funktionen,

der Mensch inmitten von Symbolen lebt und handelt, die er nicht als solche erkennt. So ist zum Beispiel der Name eines Objekts oder eines Menschen das Objekt und der Mensch selbst, die Essenz davon, und das Wort lebt und handelt als eine reale Entität. Deshalb erscheint die mythische Welt dem Bewusstsein als immer wandelbar, weil jedes Element individuell ist und keine Universalität anerkannt wird. Erst mit dem Aufkommen der darstellenden Funktion in der Sprache erhält die Wirklichkeit eine neue Konsistenz und Beständigkeit und das Bewusstsein verlässt die partikulare Welt, um in eine universelle Welt einzutreten. Auf diese Weise wird dem Geist durch die Sprache in ihrer *Darstellungsfunktion* eine neue und umfassendere Sicht der Welt eröffnet; das mythische Gefühl wird unter die geistige Ägide zurückgebracht, wenn es in der Einheit eines Bildes, das als Darstellung verstanden wird, zusammengefasst wird. So ist z.B. das Bild des Gottes nicht der Gott selbst, sondern eine sinnliche Darstellung des Gottes, der sich zwar durch sie zeigt, aber sich nicht in ihr erschöpft. Die Darstellungsfunktion tritt auf, wenn ein sinnlicher Inhalt nicht in seiner absoluten Präsenz erfasst wird, sondern als Symbol, als Stellvertreter für etwas anderes, sodass eine Relativierung der Objekte stattfindet, die für die Herstellung des – für das objektive Denken notwendigen – Abstands zwischen dem Ich und den Objekten grundlegend ist. Erst in der *Bedeutungsfunktion* – die dritte und letzte Funktion der geistigen Triade – wird das Symbol zu einem bewussten Zeichen, das eine bestimmte Bedeutung gemäß einer logischen Beziehung angibt, die nun völlig losgelöst ist von jedem Anspruch auf sinnliche Unmittelbarkeit. Im wissenschaftlich-theoretischen Bewusstsein findet der endgültige Bruch zwischen der realen Welt und der idealen Welt statt. Alles wendet sich zugunsten der letzteren, es wird ein Abstraktionsniveau erreicht, das höher ist als das der Intuition und der Wahrnehmung, das Bewusstsein löst jede Verbindung mit der konkreten Realität der bestimmten Dinge und stellt sie gemäß der Universalität ihrer Form und Beziehung dar, indem es den logisch-theoretischen Raum öffnet.

Die cassirersche Dreiteilung knüpft – wie bereits erwähnt – an Vischers Symboltheorie an, aus der die Definition des Symbols als *Sinn-Bild* stammt, gemeint ist »eine durch einen Vergleichsbegriff hergestellte äußere Verbindung zwischen Bild und Inhalt«,⁶⁹ im Sinne also eines Bildes, das sich einer Idee, einem Sinn zuwendet. Das symbolische Bild will nicht unmittelbar ausdrücken, was es zeigt, sondern drängt auf einen Gedanken und eine Bedeutung, auf die es nur durch Vergleich oder Konvention verweist. Aus diesem Grund ist das Symbol im Wesentlichen

sodass jede nicht nur mit den anderen koexistieren kann, sondern alle aktuell bleiben, wenn auch mit unterschiedlichen Graden der Relevanz.

69 Friedrich T. Vischer, »Il Simbolo«, in: ders., *Simbolo e Forma*, hg. von Andrea Pinotti, Torino : Nino Aragno 2003, S. 110. Meine Übersetzung.

uneindeutig, es bietet sich dem Auge mit Unmittelbarkeit an, stellt sich aber der Vernunft als Rätsel dar: Es ist ein »vielgestaltiger Proteus, schwer zu fassen und zu exorzieren«⁷⁰. Vischer nennt drei Möglichkeiten, wie eine Bedeutung mit einem Bild verknüpft werden kann, die sich wiederum auf die drei Phasen des Lebens des Symbols beziehen, von denen sich Cassirer inspirieren ließ.

Wenn Bild und Bedeutung zusammenfallen, hat man es mit einer *dunkelen* und *unfreien* Verknüpfung (= *Ausdrucksfunktion*) zu tun, bei der das Symbol nicht nur verweist, sondern wesentlich repräsentiert. Auf der gegensätzlichen Seite gibt es die dritte Stufe des Symbols, in der die Verbindung zwischen Bedeutung und Bild *hell* und *frei* ist (= *Bedeutungsfunktion*), weil das absolute Bewusstsein besteht, dass das Bild auf eine Bedeutung durch ein *tertium comparationis* verweist, das konventionell gewählt und sofort erkennbar ist, z.B. der Olivenzweig oder die Taube als Zeichen des Friedens, d.h. all jene – eben – klaren Symbole, die zu leicht verständlichen Allegorien werden, denen aber in gewisser Weise eine besondere Ausdrucks- und Faszinationskraft fehlt. Zwischen den beiden gegensätzlichen Stadien gibt es ein Zwischenstadium, das für Vischer die wahre Natur des Symbols darstellt. Hier wird ein Bild mit einer Bedeutung verbunden, mit einem *dunkelhell*, *unfreifrei* und eben einen symbolischen Akt (= *Darstellungsfunktion*).⁷¹ Hier haben wir es mit dem künstlerischen Symbol zu tun, in dem das Bewusstsein für die Differenz zwischen Bild und Sinn willentlich aufgehoben wird, ebenso wie die Symbolhaftigkeit ihrer Verbindung in Reserve gestellt wird, sodass wir uns der Faszination symbolischer Darstellungen widerstandslos hingeben und gewissermaßen nicht auf sie verzichten können. Genau von diesem Zwischenmoment des Symbols aus wollen wir damit beginnen, das digitale Denken im Modus der Polarität zu definieren; denn in ihm drückt sich jenes »eigentümliche Zwielficht«⁷² aus, jene unauflösbare Mehrdeutigkeit, in der die Diskontinuität in ihrer widersprüchlichen Komplexität gedacht und ausgelebt wird, statt im Binarismus befriedet und festgehalten oder in der Dialektik überwunden zu werden.

In diesem Zwischenstadium ist das Symbol selbst ein Beispiel für das im Folgenden definierte Denken, denn das Symbol hält – woran uns das griechische Etymon *ὄν - βάλλω* erinnert – zwei Gegensätze – einen ideellen Begriff und ein materielles Zeichen – in einem gespannten Gleichgewicht zusammen, ohne das eine mit dem anderen kollidieren zu lassen. Mehr noch wirkt das Symbol und ist gerade in diesem Kräftefeld wirksam, das sein Polarsein erzeugt. In der Tat ist das digitale Denken

70 Vischer, »Il Simbolo«, S. 110. Meine Übersetzung.

71 Eine ähnliche Aufteilung findet sich auch im Denken von Aby Warburg, formuliert als: *Andachtsraum*, *Zwischenraum* und *Denkraum*.

72 Vischer, »Il Simbolo«, S. 127.

in seiner polaren Form genau die Art und Weise, die Diskontinuität in einer Einheit zu denken oder, besser gesagt, die Diskontinuität zu denken, die die Koexistenz von widersprüchlichen Elementen erzeugt, ohne jedoch diesen Widerspruch aufheben zu wollen, sondern vielmehr mit und in ihm zu denken.

Um das digitale Denken im Modus der Polarität zu erforschen, werden zwei Beispiele vorgestellt, die dieses polare Denken und seine Stärke, auch im Vergleich zum differenziellen und dialektischen Modus, deutlich zeigen. Das erste Beispiel ist das Konzept der *Pathosformel* des deutschen Kulturwissenschaftlers Aby Warburg und das zweite die Definition von *Mundo Ch'ixi* der bolivianischen Soziologin und Historikerin Silvia Rivera Cusicanqui.

Aby Warburg und die Pathosformel

Aby Warburg war ein Intellektueller *sui generis*,⁷³ aber sicherlich von großem Einfluss sowohl für die Denker seiner Zeit, die sich zum sogenannten Hamburger Kreis – dem auch Cassirer angehörte – zusammengeschlossen hatten, der sich seinerzeit um die *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* herum bildete, als auch für unsere heutige Zeit, wie das wiedererwachte Interesse am *Atlas Mnemosyne*, Warburgs Meisterwerk, und allgemein an den Schriften und Werken des Hamburger Denkers zeigt.

Seit Beginn seiner Tätigkeit als Kunsthistoriker interessierte sich Warburg für die italienische Renaissance und insbesondere für die Rolle und Bedeutung des Einflusses der heidnischen Antike auf die Renaissance, eine Frage, die sich im weiteren Verlauf seiner Arbeit zu der allgemeineren Frage nach dem *Nachleben der Antike*, d.h. dem Fortleben der primitiven und heidnischen Antike in der kulturellen Tradition des Westens entwickelte.

In dem 1905 in Hamburg gehaltenen Vortrag über *Dürer und die italienische Antike* führte Warburg erstmals den Begriff *Pathosformel* ein. Hier vergleicht Warburg eine Zeichnung von Albrecht Dürer aus dem

73 Aby Warburg gehörte zu der Generation von Kunsthistorikern, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Grundstein für die neu entstandene akademische Disziplin der Kunstgeschichte legten. Sein Name gehört zusammen mit dem von Heinrich Wölflin und Alois Riegl (um nur einige zu nennen) zu den Gelehrten, die die Sichtweise der Kunstkritik und der Kunstgeschichte ihrer Zeitgenossen und vor allem der nachfolgenden Generationen am meisten beeinflusst und revolutioniert haben. Obwohl Warburg seiner Zeit und der deutschen Kulturtradition tief verbunden war, war er kein kanonischer Gelehrter; er genoss aufgrund seiner außergewöhnlichen Gelehrsamkeit und Kompetenz die Wertschätzung des deutschen akademischen Milieus, dem er jedoch nie direkt angehörte.

Jahr 1494 und einen anonymen Kupferstich aus dem Umkreis von Mantegna,⁷⁴ die beide den Tod des Orpheus darstellen. Ihn leitet dabei die Überzeugung, dass die beiden Werke »Blätter als Aktenstücke zur Geschichte des Wiedereintritts der Antike in die moderne Kultur noch nicht erschöpfend interpretiert sind, insoweit sie einen bisher unbeachteten doppelseitigen Einfluß der Antike auf die Stilentwicklung der Frührenaissance offenbaren«.⁷⁵

Die Antike taucht durch künstlerische Formen wieder auf, die Körper darstellen, die eine intensive, sich von der Starrheit und Statik der Spätgotik deutlich unterscheidende Lebenskraft ausdrücken. Es ist die Intensität solcher Modelle, die die Künstler der Renaissance anzieht, die sensibel sind für die Formen der akzentuierten Ausdruckskraft, durch die das dionysische Wesen der Antike in der Renaissance neben dem apollinischen wieder auflebt.⁷⁶

Das Thema des Orpheus-Todes, das in der Renaissance immer wieder auftaucht, zeugt davon, »wie lebenskräftig sich dieselbe archäologisch getreue Pathosformel, auf eine Orpheus- oder Pentheusdarstellung zurückgehend, in Künstlerkreisen eingebürgert hatte«.⁷⁷

Die Pathosformel ist die authentische, uralte Formel eines intensivierten körperlichen oder seelischen Ausdrucks,⁷⁸ sie ist eine gestische Sprache, die man deshalb »international und überall da mit dem Herzen versteht, wo es galt, mittelalterliche Ausdrucksfesseln zu sprengen«.⁷⁹

Warburg selbst hat niemals eine theoretische und eindeutige Definition der Pathosformel gegeben, jedoch geben die obigen Formulierungen einen Einblick in ihre Bedeutung und deuten auch auf ihre kaleidoskopische Natur hin, die eine Vielzahl von Themen katalysieren kann. Warburg widmete sein gesamtes Werk der ›Jagd‹ und dem Aufspüren dieser Pathosformeln in der Bildgeschichte des Westens und dem Aufzeigen der intrinsischen Polarität dieser Formeln, die ihrer Natur nach gegensätzliches und sich gegenseitig widersprechendes Pathos darstellen können.

Ein Beispiel dafür ist die Pathosformel der Florentiner *Nymphe*, eine oft weibliche Figur, die Bewegung und Dynamik in die Werke der Renaissance bringt. Warburg »trifft«⁸⁰ diese Nympe in Domenico Ghirlandaios Fres-

74 Aby Warburg, »Dürer und die italienische Antike«, in: ders., *Werke in einem Band*, hg. von Martin Treml et al., Berlin: Suhrkamp 2010, S. 176.

75 Ebd.

76 Warburg, »Dürer und die italienische Antike«, S. 178.

77 Warburg, »Dürer und die italienische Antike«, S. 177.

78 Warburg, »Dürer und die italienische Antike«, S. 178.

79 Warburg, »Dürer und die italienische Antike«, S. 181.

80 »Ich machte ihre Bekanntschaft bei einem Wochenbesuch in einer Kirche... und jetzt wirst du sie wahrscheinlich schon kennen. Sie wohnt in dem Chor von S. Maria Novella, linke Wand, zweite Reihe von Unten, auf dem Bild rechts vom Zuschauer« Aby Warburg, »Fragmente zum Nymphenprojekt«,

ko *La nascita di San Giovanni Battista*, das von der Familie Tornabuoi für ihre Kapelle in Santa Maria Novella in Florenz in Auftrag gegeben wurde. Der Grund, warum die Figur Warburg fasziniert, ist ihre Fremdheit gegenüber der dargestellten Szene: Elisabeth, die gerade Mutter geworden ist, liegt auf ihrem Bett und bekommt Besuch von drei Florentinerinnen, die nach der Mode des 15. Jahrhunderts gekleidet sind, drei Dienerinnen kümmern sich um den kleinen Johannes und die Mutter.



Die Szene ist von einer bürgerlichen Beschaulichkeit geprägt, aus der nur die fruchtttragende Magd auszubrechen scheint. Sie trägt kein florentinisches Kleid, sondern ein leichtes Gewand mit Schleiern, das von einem Wind bewegt wird, der nur für sie weht; und sie ist die einzige Figur, die sich – inmitten von festen, unbeirrbaren Figuren – bewegt. Diese Nymphen-Magd, die wie ein »heidnischer Sturm« in den Raum eindringt, stellt das Wiederauftauchen einer für die griechische und römische Kunst typischen künstlerischen Formel dar, die – so Warburg – in der italienischen Kunst des 15. Jahrhunderts aufgegriffen wird, weil sie dank ihrer Bewegung eine neue Sinnlichkeit und ein hedonistisch-heidnisches Lebensgefühl auszudrücken vermag. Diese tritt in der florentinischen und italienischen Gesellschaft auf, um mit der moralischen und künstlerischen Starrheit des Mittelalters zu brechen.

Diese Nymphen – die Warburg *Eilbringitte* taufte – erscheint nicht nur in Ghirlandaios Fresko:

in: ders., *Werke in einem Band*, hg. von Martin Tremel et al., Berlin: Suhrkamp 2010, S.198.

Bald war es Salome, wie sie mit todbringendem Reiz vor dem *geilen* Tetrarch angetanzt kommt; bald war es Judith, die stolz und triumphierend, mit lustigem Schritt, das Haupt des ermordeten Feldherrn zur Stadt bringt; dann schien sie sich unter der knabenhaften Gratie des kleinen Tobias versteckt zu haben, so wie er mit Mut und Leichterherzigkeit zu seiner gespenstischen Braut marschiert. Manchmal sah ich sie in einem Seraphin, der in Anbetung zu Gott geflogen kommt, und dann wieder in Gabriel wie er die frohe Botschaft verkündet. Ich sah sie als Brautjungfer bei dem Spozalizio in unschuldiger Freude, ich fand sie als fliehende Mutter bei dem Kindermord mit Todesschreken im Gesicht.

Ich versuchte sie wieder zu sehen, wie ich sie das erste Mal getroffen hatte im Chor der Dominikanerkirche, aber sie hatte sich verzehnfacht. – – – Ich verlor meinen Verstand. Immer war sie es die Leben und Bewegung brachte in sonst ruhige Vorstellungen. Ja, sie schien die verkörperte Bewegung ... aber es ist sehr unangenehm die zur Geliebten zu haben.⁸¹

Dieses Zitat zeigt nicht nur die Wandlungsfähigkeit der Pathosformel, sondern auch und vor allem ihre Fähigkeit, unterschiedliches und sogar gegensätzliches Pathos zu transportieren. Tatsächlich wurde die Pathosformel der Nympe von den Künstlern der Renaissance nicht nur wieder eingeführt, um Bewegung und Vitalität in figurative Werke zu bringen, sondern auch wegen ihres inhärenten tragischen Potenzials: Ihr antikes Vorbild ist nämlich Medea, eine tragische Figur, die aus Rache ihre eigenen Kinder tötet. Im Spektrum ihrer möglichen Metamorphosen umfasst die Pathosformel die Nympe *Eilbringitte*, eine Magd mit eiligem Schritt, die Bewegung bringt, aber auch die Mutter, die in Ghirlandaios *La strage degli Innocenti* um die Rettung ihres Sohnes kämpft: Ihr Körper – dargestellt nach der antiken Formel der Medea – zeigt das leidenschaftliche und tragische Pathos, das ihn überwältigt. Es ist die Pathosformel des Dionysischen, die in der griechischen Kunst zur Darstellung der Medea, aber auch der Bacchae bei orgiastischen Riten verwendet wird, es ist die Kristallisation des Gefühls der Manie, ein Ausdruck der gewaltsamen Bejahung des Lebens, die bis zum Extrem des kannibalischen Mordes und der gewaltsamen Leugnung der Existenz des anderen gehen kann.⁸²

Nur in einer polaren Perspektive ist es möglich, dass dieselbe Pathosformel von Medea – der kindermordenden Mutter – zu Ghirlandaios Mutter übergehen kann, und dies, weil in ihr das Zusammentreffen von Gegensätzen kein Skandal, keine logische Unmöglichkeit ist, sondern die

81 Warburg, »Fragmente zum Nymphenprojekt«, S. 202.

82 Für Warburg bewegt sich das Spektrum der Pathosformeln zwischen den gegensätzlichen Polen der Nympe, einem Ausdruck des Gefühls der Manie, und der Flussgötter, einem Ausdruck des Gefühls der Depression.

Pathosformel ist diese Polarität, d.h die Fähigkeit, Extreme zu begreifen, ohne jemals das eine im anderen vernichten zu wollen. Wie das Konzept des *pharmakon* enthält auch die Pathosformel immer ihre Extreme (die infantizidale Mutter und die Mutter, die ihr Kind vor der Ermordung bewahrt), und selbst wenn sie auf eines von beiden polarisiert ist, ist ihr Gegenteil immer präsent.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass Warburg sich für die Pathosformel der Schlange interessiert, ein Tier, das tief in der kulturellen Vorstellungskraft des Westens verwurzelt ist – und nicht nur dort, wie wir sehen werden – und ein mehrdeutiges Symbol darstellt, das zudem eng mit dem Konzept des *pharmakon* verbunden ist.

Wie das *pharmakon* ist auch die Schlange sowohl giftig als auch ein Gegengift; sie ist ein dämonisches Symbol, aber auch ein Symbol der Erlösung: die Schlange, die Laokoon erwürgt, und die Schlange um den Stab des Gesundheitsgottes Äskulap; die Schlange des irdischen Paradieses, die die Vertreibung Adams und Evas und die menschliche Sterblichkeit verursacht, und die Bronzeschlange des Moses, die vor dem tödlichen Biss der Wüstenschlangen rettet. Die Schlange ist die Pathosformel, die am stärksten die polare Zweideutigkeit des Pharmakons verkörpert, das sowohl heilen als auch töten kann, also das erhabene Pathos des Schreckens und der Kontrolle im Angesicht von Natur und Leben. Warburg stellt fest, dass das Symbol der Schlange in der Bildgeschichte des abendländischen Denkens auch die symbolische Bedeutung der Überwindung des Bösen und der Beherrschung der Natur durch den Menschen in sich trägt, aber bei dieser Überwindung muss die Zweideutigkeit der Schlange ausgelöscht werden und die Schlange darf nicht überleben: Sie muss unter Marias Ferse zertreten, ins Feuer geworfen werden, wie Paulus auf Malta, oder in den elektrischen Draht eingesperrt werden.⁸³ Ihre schockierende Polarität muss überwunden werden. So verweisen diese Gesten der Vernichtung für Warburg auf die häufige Unfähigkeit des westlichen Denkens, in der widersprüchlichen Komplexität zu leben, die die Schlange und die Pathosformeln

83 »Den Überwinder des Schlangenkultes und der Blitzfurcht, den Erben der Ureinwohner und goldsuchenden Verdränger des Indianers, konnte ich auf der Straße in San Francisco im Augenblicksbilder einfangen. Es ist Onkel Sam mit dem Zylinder, der voll Stolz vor einem nachgeahmten antiken Rundbau die Straße entlang geht. Über seinem Zylinder zieht sich der elektrische Draht. In dieser Kupferschlange Edisons hat er der Natur den Blitz entwunden. Dem heutigen Amerikaner erregt die Klapperschlange keine Furcht mehr. Sie wird getötet, jedenfalls nicht göttlich verehrt. Was ihr entgegengesetzt wird, ist Ausrottung. Der im Draht eingefangene Blitz, die gefangene Elektrizität, hat eine Kultur erzeugt, die mit dem Heidentum aufräumt«. (Aby Warburg, *Das Schlangenritual. Ein Reisebericht*, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 1995, S. 55–56).

darstellen. In seiner binären oder dialektischen Form kann das westliche Denken die Polarität der Schlange nicht nur nicht denken, sondern muss sie entweder im Manichäismus der Opposition oder im dialektischen Moment exorzieren. Die Polarität zu denken bedeutet hingegen, in der Komplexität zu denken, ohne sie homogenisieren oder hybridisieren zu wollen, und dazu gehört auch das Bestreben, die Diskontinuität zu bewahren. Es ist daher nicht verwunderlich, dass das zweite Beispiel, das im Folgenden präsentiert werden soll, nicht von einem westlichen, sondern von einer südamerikanischen Denkerin stammt. In dem Versuch, ihr eigenes Denken und ihre eigene Geschichte zu dekolonisieren, findet sich Silvia Rivera Cusicanqui mit ihrer eigenen gemischten und widersprüchlichen Identität ab, die gleichzeitig indigen und europäisch ist, und möchte vor allem die westlichen konzeptionellen Kategorien des metaphysischen Dualismus und der marxistischen Kritik radikal in Frage stellen, d.h. sowohl den binären als auch den dialektischen Modus des digitalen Denkens kritisieren, um eine *ch'ixi*-Methode vorzuschlagen, die die Merkmale der Polarität aufweist.

Silvia Rivera Cusicanqui: Leben in einer ch'ixi Welt

In ihrem Buch *Un mundo ch'ixi es posible* schlägt Silvia Rivera Cusicanqui eine kollektiv erarbeitete Epistemologie vor, die in der Lage ist, den Binarismus und den Historizismus der Sozialwissenschaften zu überwinden, und zwar dank der Begriff-Metapher des *ch'ixi* – eines Aymara-Begriffs, die die Komplexität und Heterogenität der bolivianischen Gesellschaft beschreiben und interpretieren kann.⁸⁴

Rivera Cusicanqui beobachtet, dass seit den 1980er und 1990er Jahren feministische, indigene und ökologische Denkrichtungen, die mit der kolonialen Vergangenheit und Gegenwart brechen wollen und die die Versuche der Homogenisierung der Gesellschaft und ihrer Konflikte kritisieren, in die bolivianische Gesellschaft Einzug gehalten haben. Diese Orte und dieses Denken des Kampfes bringen, wie Rivera Cusicanqui schreibt, die unverdaute und unverdauliche Vergangenheit der bolivianischen Gesellschaft zum Vorschein und zeigen ihre mestizische und widersprüchliche Identität sowie ihre tiefgreifenden und bedeutenden Anachronismen.⁸⁵ Die andine Gesellschaft ist in der Tat in einer Multitemporalität und Unzeitgemäßheit gefangen, die ein Nebeneinander von Räumen, Bevölkerungen und Kulturen aus verschiedenen Orten und Zeiten erzeugt und eine Erkenntnistheorie und Philosophie erfordert, die

84 Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón 2018, S. 17.

85 Ebd.

in der Lage ist, diese Widersprüche darzustellen, ohne sie zu vereinfachen oder in Vergessenheit geraten zu lassen.⁸⁶

Rivera Cusicanqui setzt sich kritisch mit der südamerikanischen Intellektuellengeschichte auseinander und zeigt, dass die Versuche der 1970er Jahre, einen südamerikanischen Marxismus zu entwickeln, dieser Komplexität nicht gerecht werden konnten. Die übermäßige Betonung eines Denkens, das sich als absolut rational und der europäischen Tradition nahestehend verstehen wollte, war nichts anderes als ein Versuch, die Unterschiede zu disziplinieren und die Heterogenität der andinen Gesellschaft zu ›übersehen‹.⁸⁷ Diesen Denkformen stellt Rivera Cusicanqui das Konzept des *mundo ch'ixi* gegenüber, d.h. eine Phänomenologie, die in der Lage ist, sich von den Aporien der Geschichte zu ernähren, ohne sie zu phagozytieren und sie so in ein – materielles und ideologisches – System zu integrieren, in dem solche Widersprüche nicht mehr problematisch und explosiv sind.⁸⁸

Die Begriff-Metapher des *ch'ixi* beinhaltet in erster Linie eine Kritik am Kolonialismus und einen Versuch, den Binarismus aus der vielfältigen Identität, die das *ch'ixi*-Sein mit sich bringt, auszutreiben: »Denn der Kolonialismus reproduziert keine formlos-kaleidoskopische Heterogenität der Unterschiede: Er strukturiert Hierarchien, schafft Institutionen der Normalisierung und Totalisierung und bringt Formen der Pädagogik hervor, die sich mit repressiver Kraft in die Körper und den alltäglichen gesunden Menschenverstand einschreiben.«⁸⁹

Diese Dekolonisierungsarbeit ist jedoch weder ein Versuch, zum Vorkolonialen zurückzukehren, noch ein Versuch, die koloniale Geschichte auszulöschen, was bedeuten würde, einen Teil der bolivianischen Identität zu ersticken sowie zu einer binären Logik von »entweder indigen oder kolonisiert« zurückzukehren. Stattdessen will die *ch'ixi* Methode einen Zwischenraum schaffen, der jedoch kein leerer und künstlicher Vermittlungsraum ist, sondern ein Gefüge, in dem die Unterschiede ineinandergreifen und gleichzeitig widersprüchlich bleiben.

Ein Beispiel dafür ist die vorspanische Kosmologie der Anden, in der der Krieger (das Männliche) und die Weberin (das Weibliche) das wichtigste soziale Paar darstellten. Die zerstörerische Gewalt des Kriegers findet nicht nur ihr Gegenteil in dem Lebensauftrag, den die Kette der Weberin darstellt, sondern beide überschneiden sich miteinander. Der

86 Ebd.

87 Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, S. 19–22.

88 Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, S. 25.

89 Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, S. 36. Meine Übersetzung. Im Original: »Pues el colonialismo no reproduce una heterogeneidad informe y caleidoscópica de las diferencias: estructura jerarquías, crea instituciones de normalización-totalización e incuba formas de pedagogía que se implantan en los cuerpos y en el sentido común cotidiano con fuerza repressiva«.

Krieger und die Weberin bilden eine symbolische Konstellation, in der das männliche Prinzip der Zerstörung und das weibliche Prinzip des Lebens nicht einfach als gegensätzliche Pole aufeinanderprallen, sondern in eine Kontaktzone eintreten, die »nachhallend und strittig«⁹⁰ ist und das Prinzip des Lebens selbst darstellt. Mit der europäischen Invasion und der kolonialen Gewalt wurde dieses Gefecht von Widersprüchen vereinfacht und zu einem Gegensatz und einer Gegenüberstellung von Mann und Frau, in der die Frau entweder nicht existiert oder dem Mann völlig entgegengesetzt ist. Das von Rivera Cusicanqui vorgeschlagene *ch'ixi*-Gleichgewicht stellt daher auch eine emanzipatorische Möglichkeit sowohl für das Weibliche als auch für das Männliche dar, die sich nicht inkorporieren, sondern gerade in einem *ch'ixi*-Raum der Spannung (auch konflikthaft) schwingen, der aber im Wesentlichen affirmativ bleibt.⁹¹

Diese *ch'ixi*-Epistemologie ist dezidiert als Herausforderung an die Idee des Einen gemeint, aber gleichzeitig ist sie die Erkenntnis, dass wir alle denselben Planeten bewohnen und dass diese Erde, obwohl sie eine ist, nicht mit einem einzigen Prinzip, einem universellen Wissen und einer universellen Ethik verstanden werden kann, sondern von den vielfältigen und nicht reduzierbaren Unterschieden her verstanden werden muss, die sie durchziehen. Das *ch'ixi*-Denken ist daher ein Denken, das versucht, Diskontinuität zu verstehen und aufrechtzuerhalten, während es in Einheit eingebettet ist. Wie die Schlange ist der *ch'ixi*-Gedanke oder das *ch'ixi*-Sein die nicht-irenische Koexistenz von gegensätzlichen, aber miteinander verflochtenen Elementen.

Nun ist es interessant zu entdecken, dass der Begriff *ch'ixi* eng mit der Figur der Schlange verbunden ist. Der Begriff *ch'ixi* bezeichnet in erster Linie eine Farbe, d.h. einen bestimmten Grauton, der aus der Ferne homogen erscheint, aus der Nähe aber weiße und schwarze Flecken vermischt zeigt, die aber dennoch erkennbar sind. Dieses gesprenkelte Grau – weder schwarz noch weiß, noch die einfache Mischung dazwischen – kennzeichnet bestimmte Arten von Wesen – wie die Schlange –, die als außergewöhnlich gelten, weil sich in ihnen die Fähigkeit und die Macht manifestieren, Grenzen zu überschreiten und gegensätzliche Naturen auf eine »widerhallende« Weise zu verkörpern:

90 Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, S. 56. Meine Übersetzung. Im Original: »reverberante y contenciosa«.

91 »Al texto sobre La Voz del Campesino, manifiesto anarquista de Luis Cusicanqui, lo he titulado ›La identidad ch'ixi de un mesizo‹, porque la palabra del autor ocurre en el espacio intermedio donde el choque de contrarios crea una zona de incertidumbre, un espacio de fricción y malestar, que no permite la pacificación ni la unidad. Esta franja intermedia no es, por lo tanto, una simbiosis o fusión de contrarios; tampoco es una hibridación.« (Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, S. 78).

Die *ch'ixi*-Wesen sind mächtig, weil sie unbestimmt sind, weil sie weder weiß noch schwarz sind, sondern beides zugleich. Die Schlange gehört sowohl zum Oben als auch zum Unten; sie ist zugleich männlich und weiblich; sie gehört weder zum Himmel noch zur Erde, doch bewohnt sie beide Räume – sei es als Regen oder als unterirdischer Fluss, sei es als Blitz oder als Erzader in der Mine.⁹²

Die *ch'ixi*-Herausforderung besteht also gerade darin, der Faszination zu widerstehen, eine Synthese zu erreichen, Komplexität und Differenz in das Eine zu integrieren, sondern vielmehr »innerhalb des Widerspruchs zu arbeiten und seine Polarität zu einem Raum für die Schaffung eines Zwischengewebes (*taypi*) zu machen, eines Gewebes, das weder das eine noch das andere ist, sondern im Gegenteil beides gleichzeitig«. ⁹³

Das *taypi-ch'ixi* – das *ch'ixi*-Gewebe – ist ein Ort des Kontakts, aber auch der Reibung und Herausforderung, an dem eine affirmative und öffentliche Konfrontation möglich ist. Es handelt sich um eine elektrische und nicht friedliche Zone, sie ist nicht ruhig, sondern brodeln ständig und von ihr aus ist es möglich, anders zu denken.⁹⁴

Die *Pathosformel* von Warburg und Riveras Begriff-Metapher *ch'ixi* sind aufgrund ihrer Polarität in der Lage, widersprüchliche Elemente in einer aktiven und affirmativen Beziehung zu halten und stellen daher Beispiele für digitales Denken in seiner polaren Form dar. Damit kann die Diskontinuität, die Differenz, in einer »elektrischen« Erkenntnistheorie gedacht werden, in der Reibungen, Konflikte nicht zu Antagonismen werden, sondern vielmehr jenes Kraftfeld schaffen, in dem polares Denken arbeiten und wirken kann und vielleicht ist es genau diese Denkform, die wir brauchen, um uns aktiv in der komplexen Realität der digitalen Welt samt ihrer computationalen Technologien zurechtzufinden.

92 Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, S. 79–80. Meine Übersetzung. Im Original: »las entidades *ch'ixis*, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios, come lluvia o como río subterráneo, come rayo o come veta de la mina.«

93 Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, S. 83. Meine Übersetzung.

94 Vgl. Ebd.