

Zeichen/Präsenz.

Zu einer vermeintlichen Dichotomie

MARKUS RAUTZENBERG

Das Problem der Präsenz hört nicht auf, die Geisteswissenschaften umzutreiben. Die Frage, wie Präsenz, Materialität oder schlicht *aisthesis* mit der Konstitution von Sinn zusammenhängen, ist ein Thema, das sich dem Ariadnefaden gleich durch die Geschichte der okzidentalen Philosophie zieht und seit den frühen achtziger Jahren wieder zunehmend an Brisanz gewonnen hat. Einen Grund für diese Brisanz, für die Virulenz einer Kategorie, die spätestens seit Derrida endgültig desavouiert schien, liegt in der spezifischen Art und Weise, in der die Semiotik durch den Begriff des Mediums herausgefordert wird. Denn der Ariadnefaden führt bekanntlich nicht nur aus dem Labyrinth heraus, sondern ebenso direkt in dessen Zentrum. Und genau hier lauert der Minotaurus des für die Semiotik Inkommensurablen: die Insistenz des schieren »Dass«, die Präsenz.¹ Dabei sollte man doch meinen, dass man sich – zumindest was die Zeichentheorie betrifft – endgültig der »bleiernen Last des Referenten« (so ein Ausdruck Umberto

1. Charles Sanders Peirce hat sich der Metapher des Minotaurus und des Labyrinths nicht nur mehrfach bedient; das Labyrinth und der Minotaurus in dessen Zentrum ist eines von Peirces zentralen Darstellungsformen zur Verdeutlichung der Komplexität der Zeichenverkettung, welches er auch mehrfach gezeichnet hat (siehe die Reproduktion einer dieser Zeichnungen in: Thomas L. Hankins, Robert J. Silverman: *Instruments and the Imagination*, Princeton 1995, S. 145): »Peirce liked to draw mazes that mirrored the complexity of semiotic systems. In his drawing of the labyrinth of signs the minotaur stands at its heart [...]. The literary critic or cultural anthropologist may conclude, that the minotaur is another human creation – part of the structure of myth. But a scientist will argue that if the labyrinth represents the semiotic system behind an experimental graph, the object that the minotaur signifies is beyond our ability to construct or deconstruct.« Ebenda, S. 144.

Ecos)², der Präsenz entledigt hätte. Einmal mehr tritt hier das Problem der Vergleichbarkeit des scheinbar Unvergleichbaren zutage und wird zu einem theoretischen Problem, innerhalb dessen zentrale Fragen nicht nur der Zeichentheorie, sondern auch der Medienphilosophie zur Disposition stehen.

Bereits 1967, mitten in der Hochzeit des französischen Strukturalismus, läutet die Totenglocke für jede Art »metaphysischer« Zeichentheorie. In diesem Jahr erscheinen Jacques Derridas *Grammatologie* und die Aufsatzsammlung *Die Schrift und die Differenz* nahezu zeitgleich. Derrida radikalisiert hier die de Saussure'sche Zeichentheorie in einer Weise, dass sie an ihrem Endpunkt angekommen zu sein scheint. Der metaphysische Traum von einem »transzendentalen Signifikat« scheint ausgeträumt, das Signifikat endgültig vom Signifikanten abgelöst zu sein. Übrig bleibt die konstitutive Abwesenheit eines Zentrums, eines Bezugspunktes, auf den sich das Reich der Zeichen beziehen könnte. Zeichen verweisen nicht auf ein »Reales«, sondern ausschließlich auf andere Zeichen. *Aisthesis*, das wahrgenommene Reale, die »bleierne Last des Referenten«, scheint durch eine undurchdringliche Membran scharf vom Reich der Zeichen getrennt. Die Idee des Zeichens, das auf ein Bezeichnetes verweist, wird so zum Phantasma, zum metaphysisch-romantischen Begehren, das mit der »Realität« nichts zu tun hat.

Im vollen Bewusstsein der Tragweite seines Projekts spricht Derrida von dieser Form der dichotomen Trennung dieser beiden Bereiche in *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen* als von einem »Ereignis«, das sich in der Theorie bereits vollzogen habe. Ausgehend vom Begriff der Struktur und des Zeichens zeigt Derrida auf, wie die Geschichte der Metaphysik die Geschichte einer Unmöglichkeit ist, nämlich der immer wieder aufgenommenen Suche nach dem »Ursprung«, einem »Zentrum«, um das sich eine jeweils historisch gegebene *episteme* gruppieren könnte. Am Beispiel der »Struktur« führt Derrida aus:

»Die Struktur oder vielmehr die Strukturalität der Struktur wurde, obgleich sie immer schon am Werk war, bis zu dem Ereignis, das ich festhalten möchte, immer wieder neutralisiert, reduziert: und zwar durch einen Gestus, der der Struktur ein Zentrum geben und sie auf einen Punkt der Präsenz, auf einen festen Ursprung beziehen wollte.«³

2. Umberto Eco: *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt am Main 1977, S. 149.

3. Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1994, S. 422.

Diese Bewegung, dieser Gestus, der hier nachgezeichnet wird, ist der Ort des Ereignisses, von dem Derrida spricht und als dessen philosophische Inauguratoren er Nietzsche, Freud und Heidegger nennt. Derrida weist nach, dass dieses Zentrum immer schon ein abwesendes war, das eben durch diese Abwesenheit das Konzept der »Struktur« oder des »Zeichens« erst konstituiert. Dieses Zentrum ist die Präsenz, die Insistenz des schieren »Dass«, ein Phantasma, das durch seine philosophiegeschichtlichen Stadien im Verlauf des Derrida'schen Textes durchdekliniert wird. Dieses Phantasma sei

»die Bestimmung des Seins als Präsenz in allen Bedeutungen dieses Wortes. Man könnte zeigen, daß alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer Präsenz (eidos, arche, telos, energieia, ousia, aletheia, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben.«⁴

Die Derrida'sche Dezentrierung des Zeichenbegriffs hat so eine Entthermeneutisierung der Zeichentheorie zur Folge, die den Zeichenbegriff bzw. den Vorgang der Semiose sozusagen *kybernetisiert*. Diese Austreibung nicht nur des Sinns oder der Bedeutung, sondern der Präsenz selbst aus dem Bannkreis des Zeichens, scheint eben die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche die Semiotik de Saussure'scher Provenienz seit jeher mit dem »fatalen Referenten«⁵ hatte. Die Loslösung des Zeichens von seinem Referenten ist bereits bei de Saussure angelegt, dessen linguozentristische Theorie sich nicht für die Ebene des Außersemiotischen interessiert. Für de Saussure sind sowohl Signifikant als auch Signifikat bereits der Sphäre des Ästhetischen entthoben. Derrida radikalisiert de Saussures Ansatz insofern, als bei ihm auch das Signifikat im Verhältnis zum Signifikanten abdriftet und das Spiel der Signifikanten allein in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Diese Entwicklung schreibt sich gleichzeitig in die Geschichte der Kybernetik ein. Der entscheidende Binarismus von Präsenz/Absenz wird durch den von Muster/Zufall ersetzt. Wir befinden uns hier im Zeitalter des von Katherine Hayles beschriebenen »Posthumanismus«.⁶

Derrida entkoppelt den Zeichenbegriff von jedem Bezug zu einem wie auch immer gearteten Referenten jenseits des Zeichenuniversums und entlässt in einer kongenialen Radikalisierung des de Saussure'schen Zeichenbegriffs das Spiel der Zeichen in ein konstitutiv unabschließbares Kontinuum der Signifikantenverkettung ohne Verbin-

4. Ebenda, S. 424.

5. Eco: *Zeichen* (wie Anm. 2), S. 149.

6. N. Katherine Hayles: *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago 1999.

dung zu einem »Außen«, einem, wie er es nennt, »transzendentalen Signifikat«. Interessanterweise trifft sich Derrida an diesem zentralen Punkt mit der Kybernetik in einer Weise, dass man von einer radikalen Kybernetisierung der Zeichentheorie durch Derrida sprechen kann. Denn der Kern und das eigentlich antimetaphysische Skandalon der Kybernetik liegt in der Tatsache, dass sie mit *Kalkülen* arbeitet und diese – wie Sybille Krämer gezeigt hat⁷ – *keiner Semantik bedürfen, um intelligibel zu sein*. Kalküle – mit Krämer verstanden als symbolische Maschinen – sind eben deshalb maschinenhaft, weil sie, um zu funktionieren, zunächst einmal keiner Interpretation, keines Sinns oder *telos* bedürfen. Sie sind rein syntaktisch und benötigen auf funktionaler Ebene keine Semantik, oder zugespitzt formuliert: Die Semantik von Kalkülen fällt mit ihrer Syntaktik zusammen. Eben das ist auch eine zentrale Einsicht, die aus Derridas Austreibung des »transzendentalen Signifikats« resultiert und gleichzeitig die Definition der Funktionsweise des Binärcodes, der wiederum Grundlage der Turingmaschine ist.

Man hat es hier mit einer »Struktur« zu tun, die exakt dem entspricht, was Jacques Lacan mit der Kategorie des Symbolischen meint. Denn das Symbolische bei Lacan ist nicht einfach mit Sprache oder Diskurs gleichzusetzen, sondern bezeichnet genau diese oben beschriebene »Signifikantenmaschine«, die, unabhängig von der Ebene der Signifikate, die zur Ordnung des Imaginären gehört, aus disjunkten Differenzen besteht, deren Minimalform und Urszene Freuds »Fort-Da«-Spiel ist, der Binarismus von 0 und 1. Der Skandal ist nicht nur, dass dieses kybernetische Zeichenuniversum nicht nur nicht um ein Zentrum (Sinn, Präsenz) kreist, sondern dieses auch in keiner Weise benötigt, um zu funktionieren.

Diese Abwesenheit von Präsenz, die als imaginäres Phantasma entlarvt wird, ruft rund zwanzig Jahre später eine Gegenbewegung auf den Plan, die sich nicht der Trauer um die Abwesenheit eines »transzendentalen Signifikats« fügen will. Das kühle ultrasemiotische Universum des Derrida'schen Signifikantenkontinuums wird unerträglich und führt zu mannigfaltigen Gegenentwürfen, welche die Insistenz des »Dass« wieder zu ihrem Recht kommen lassen wollen. Ein Extrembeispiel: Wie eine 2004 vom heutigen Papst und damaligen Leiter der vatikanischen Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger, anlässlich des sechzigsten Jahrestages der Landung der Alliierten in der Normandie gehaltene Rede zeigt, wird Derrida auch außerhalb des akademischen Bereichs immer mehr zum universalen Buhmann, zum »Zerstö-

7. Sybille Krämer: *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriß*, Darmstadt 1988.

rer der Vernunft«. Im Kern geht es Joseph Ratzinger um nichts anderes als diese eben skizzierte de-zentrierende Bewegung in Derridas Theorie, auch wenn innerhalb der Rede irreführenderweise die *Dekonstruktion* als Beispiel genannt wird, die eine Konsequenz und nicht die Ursache der kritisierten Theoreme ist. Die Abwesenheit des »transzendentalen Signifikats«, also letztlich Gottes, kann natürlich von Ratzinger nicht hingenommen werden. Die nach-Derrida'sche »gottlose« Vernunft wird von ihm dann allerdings auch als Motor hinter den Entwicklungen der Biotechnologie beschrieben, die das Hauptziel seiner Kritik ist. Für all das wird Derrida direkt verantwortlich gemacht, was nur zeigt, was für ein Skandal Derridas erste Texte aus den sechziger Jahren immer noch zu sein scheinen. In eine ähnliche Richtung, wenn auch angemessener und komplexer, zielt die Kritik, die das Leitmotiv von George Steiners 1989 erschienenem Essay *Von realer Gegenwart* bildet.

Steiner diagnostiziert Derridas Position als die Vollendung eines Vertragsbruchs zwischen »Wort und Welt«. Dieser gebrochene Vertrag sei, so Steiner, das Signum einer Welt, die in die Kälte referenzloser Indifferenz geworfen sei. Steiner macht keinen Hehl daraus, dass er unter diesem gebrochenen Vertrag auch die Gottesferne des so genannten modernen Menschen subsumiert und nimmt damit Ratzingers Kritik vorweg. Obwohl seine weitläufige Argumentation mehr als einmal an bekannte kulturpessimistische Klischees aus dem Umfeld der »konservativen Revolution« erinnert, macht er es sich dennoch nicht so leicht, wie es auf den ersten Blick scheinen mag und es Botho Strauß' Nachwort zur deutschen Ausgabe suggeriert. Es geht nicht um einen irrationalistischen *rollback*, sondern um die nach-metaphysische Restituierung dessen, was Steiner »reale Gegenwart« nennt, also eben jenes Minotaurus, den Derrida endgültig aus dem Labyrinth der Philosophie vertrieben zu haben schien.

Steiner begreift den nicht nur durch Derrida inaugurierten Bruch von »Wort und Welt«, also von Zeichen und Referent, Semiotik und Ästhetik, als eine Form der Sprachkritik, die mit der Moderne eins ist und den unhintergehbaren Status quo der momentanen historischen Situation bildet. In einer für unseren Zusammenhang signifikanten Weise behauptet Steiner eine Kontinuität zwischen dieser »Sprachkritik«, die die Abwesenheit eines »transzendentalen Signifikats« postuliert, und dem, was er die »Mathematisierung unseres beruflichen, gesellschaftlichen und auch bald privaten Lebens«⁸ nennt. Verantwortlich dafür ist – natürlich – der Computer:

8. George Steiner: *Von realer Gegenwart*, München 1990, S. 154–155.

»Computer sind weit mehr als pragmatische Werkzeuge. Sie initiieren, sie entwickeln nicht-verbale Methoden und Konfigurationen des Denkens, der Entscheidungsfindung, sogar, so ist zu argwöhnen, ästhetischer Wahrnehmung. [...] Bildschirme sind keine Bücher; das »Narrative« eines formalen Algorithmus ist nicht das eines diskursiven Erzählens. So ist es weder der logos in irgendeiner transzendenten Konnotation, noch sind es die weltlichen, empirischen Systeme logisch-grammatikalischer mündlicher oder schriftlicher Äußerungen, die jetzt die wichtigsten Träger spekulativer Energie, verifizierbarer und anwendbarer Erkenntnisse und Informationen [...] sind. Es ist die algebraische Funktion, die lineare oder nicht-lineare Gleichung, der binäre Code. Im Zentrum des Zukünftigen steht das »byte« und die Zahl. Vor diesem umfassenden Hintergrund der Krise des Wortes, der Aufhebung von Bedeutung können wir, so glaube ich, die negative Semiotik, die Impulse zur Dekonstruktion am zwingendsten erfassen, die in der Philosophie des Sinns und in der Kunst des Lesens während der letzten Jahrzehnte so sehr im Vordergrund gestanden haben. In ihren Bereich fällt die nihilistische Logik und der konsequente Extremismus »nach dem Wort.«⁹

Es kann hier in der gebotenen Kürze nicht darum gehen, den Wahrheitsgehalt dieser Diagnose im Einzelnen unter die Lupe zu nehmen. Es wäre zu zeigen, dass das Fehlen einer medientheoretischen Perspektive an diesem Punkt zu einigen unfruchtbaren Vereinfachungen bezüglich der Konstitution digitaler Medien führt. Wichtig ist es, an diesem Punkt zunächst einmal die angesprochene Korrelation von semiotisch-philosophischer Sprachkritik nach Derrida und dem Aufkommen digitaler Medien, die Einführung von »kybernetisierter« Semiotik und Maschinensprache festzuhalten.

Was Steiner der von ihm diagnostizierten Inflation sinnentleerter Zeichenprozesse in Zeiten digitaler Medien gegenüberstellt ist nun die Rehabilitation dessen, was er das Erlebnis »realer Gegenwart« nennt, das – paradigmatisch für die anti-semiotische Theoriebildung, die ich hier nachzuzeichnen versuche – den Körper und die *aisthesis* in den Mittelpunkt stellt. Es geht um die Beschreibung von Präsenz angesichts von Zeichenphänomenen, die als Erfahrung radikaler Alterität beschrieben werden:

»In den meisten Kulturen, in den Zeugnissen von Dichtung und Kunst bis in die neueste Moderne wurde die Quelle der »Andersheit« als transzendental dargestellt oder metaphorisiert. Sie wurde als göttlich, als magisch, als dämonisch beschworen. Es ist eine Gegenwart von strahlender Undurchdringlichkeit. Diese Gegenwart ist die Quelle von Kräften, von Signifikationen im Text, im Werk, die weder bewußt gewollt sind noch bewußt verstanden werden. Es ist heute Konvention, die-

9. Ebenda, S. 155.

sen Überschuß an Vitalität dem Unbewußten zuzuschreiben. Eine solche Zuschreibung ist eine weltliche Formulierung dessen, was ich ›Alterität‹ genannt habe.«¹⁰

Steiners Essay hat seine stärksten Momente in den Beschreibungen von Ereignissen, in denen dieses Erleben »realer Gegenwart«, einer Alterität, geschieht. Diese ist immer ästhetisch vermittelt, ohne dabei unmittelbar *sinnstiftend* zu sein. Der Körper, die Materialität der Oberfläche ist hier aller vorhergehenden Tiefenmetaphorik zum Trotz der Ort des ästhetischen Erlebens.

»Es gibt Passagen bei Winckelmann, in Kenneth Clarks Untersuchungen über Aktdarstellung, in denen Worte zum sorgfältigen Dienst an der Berührung gepreßt werden, in denen die Sprache zu einer nur um einen Schritt entfernten Entsprechung zu den taktilen Ebenen, Kurven, der gerundeten Wärme oder intendierten Kälte des Marmornen und des Metallischen gemacht wird. Die besten Leser von Texten, von Architekturkompositionen (sie sind selten) können die Genesis ihres eigenen Sehvermögens vermitteln; sie können nahe bringen, wie sich in Ihnen selbst die relevante Strukturierung und Verknüpfung zu begrifflicher Form gestaltet und dementsprechend auch in der Rezeption des Beobachters. Die das Werk animierenden und die am Wahrnehmungsakt beteiligten Nervensysteme verschränken sich miteinander.«¹¹

In dem Moment also, wo »Worte zum sorgfältigen Dienst an der Berührung gepreßt werden«, werden Zeichen für Präsenz transparent. Diese Beschreibung des ästhetischen Erlebens zeigt die von Derrida als undurchlässig postulierte Membran zwischen »Wort und Welt«, zwischen Zeichen und Referent in einer spezifischen Dynamik. Die Membran wird sozusagen semipermeabel und zeigt ein osmotisches Verhältnis von *aisthesis* und *semiosis* im Augenblick ästhetischer Erfahrung. Was hier beschrieben wird, ist tatsächlich das *skandalon* postmetaphysischer Semiotik, der Minotaurus im Zentrum der dezentrierten Struktur: Der singuläre, flüchtige, nicht wiederholbare Augenblick ästhetischen Erlebens: die Epiphanie *erlebter Form*.¹²

Erlebte Form ist es auch, was andere post-semiotische und post-hermeneutische Ästhetiken und Kulturtheorien umtreibt. Man könnte zeigen, dass von Karl Heinz Bohrer's Begriff der »Plötzlichkeit«¹³ über

10. Ebenda, S. 276.

11. Ebenda, S. 246.

12. Ebenda, S. 244.

13. Karl Heinz Bohrer: *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt am Main 1981.

die kulturwissenschaftlichen Aneignungen des Performanz-Begriffs in den achtziger und neunziger Jahren bis zur philosophischen Rehabilitierung der *Asthetik* zum Beispiel bei Gernot Böhme¹⁴ oder Dieter Mersch¹⁵ jenes Phänomen erlebter Form im Fokus kulturwissenschaftlicher Theoriebildung steht.

Während Bohrs Entdeckung des »Plötzlichen« die Virulenz eines Zeitmodus von der Romantik über Nietzsche bis in die literarische Moderne aufdeckt, der sich in seiner Ereignishaftigkeit sowohl semiotischen als auch hermeneutischen und systemtheoretischen Zugriffen sperrt, transformiert sich die in den achtziger Jahren bis heute zunehmend ausdifferenzierende Performativitätsdebatte von ihrem Ausgang bei John Langshaw Austin zu einer Theorie des Ereignisses, des Körpers und der Materialität.¹⁶ Gernot Böhme fundiert Ästhetik wieder in der *Asthetik* und findet mit der Kategorie der »Atmosphäre« einen für ästhetisches Erleben konstitutiven Gegenstand, der sich semiotischen Ansätzen entzieht und allein über die Wahrnehmung vermittelt ist.

Die geradezu anti-semiotische Ausrichtung all dieser Theorien ist in der eben beschriebenen, durch Derrida vollendeten »Kybernetisierung« der Semiotik begründet. Diese Semiotik entbehrt jeden Verweises auf ein Nicht-Semiotisches, seitdem das Phantasma der Präsenz dekonstruiert ist. Mit der Entkopplung von der »bleiernen Last des Referenten« scheint die Semiotik zwar ihrer metaphysischen Vorurteile entledigt, gleichzeitig jedoch auch ihres heuristischen Wertes für jede Form von Präsenztheorie beraubt worden zu sein. Das Dilemma dabei ist: Es gibt natürlich auch keinen Weg zurück. Eine sozusagen naive Semiotik gibt es nicht mehr, da diese durch ihre Sinn- und Bedeutungszentriertheit von vornherein desavouiert scheint. Im Ergebnis bedeutet das die Erosion des Zeichenbegriffs überhaupt.

Kontemporäre Präsenztheorie kann sich, gerade im Hinblick auf ihr metaphysisches Erbe, keinen Rückfall in eine wie auch immer geartete Form des Essentialismus erlauben. Präsenztheorie auf der Höhe des momentanen Reflexionsniveaus hat also die schwierige Aufgabe, ein grundlegendes methodisches und philosophisches Problem zu lösen, das man vielleicht wie folgt beschreiben kann: Zum einen kann auf einen Zeichenbegriff nicht verzichtet werden, denn das, was in der Präsenzerfahrung gewärtig wird, ist nur an der Schwelle

14. Gernot Böhme: *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München 2001.

15. Dieter Mersch: *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002.

16. Vgl. zum Stand der Forschung: Uwe Wirth (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2002.

zum Zeichen überhaupt artikulierbar. Leider kann man es sich nicht bequem machen in dem Wittgenstein'schen Diktum, dass, wenn man von etwas nicht sprechen kann, man besser schweigen solle. Eben dieses Außersemiotische, das am Rand der Zeichen für Momente aufzuscheinen vermag, die erlebte Form, ist es gerade, auf die es ankommt. Oder genauer: Der Moment der Osmose zwischen Zeichen und Präsenz ist eben jenes Schwellenphänomen, das zu beschreiben einer nachmetaphysischen Semiotik und Medientheorie aufgegeben ist.

Auf dem Spiel steht hier unter anderem die Frage, ob Semiotik überhaupt mit Phänomenen der Präsenz methodisch kompatibel sein kann. Diese Frage wird aufgrund der allgemeinen Dichotomisierung von *semiosis* und *aisthesis* zumeist verneint. So schreibt noch Hans Ulrich Gumbrecht in seiner neuesten Publikation:

»Und wenn die von mir begründete Aussage zutrifft, daß sich die beiden Dimensionen [gemeint sind hier die zwei Dimensionen ästhetischen Erlebens, Bedeutung und Präsenz] nie zu einer stabilen Komplementaritätsstruktur entwickeln werden, müssen wir einsehen, daß es nicht nur unnötig, sondern in analytischer Hinsicht sogar kontraproduktiv wäre, wollte man versuchen, eine Verbindung herzustellen und einen komplexen Metabegriff zu bilden, der die semiotische und nichtsemiotische Definition miteinander verschmilzt.«¹⁷

Nun ist es aber gerade diese seltsam paradoxe Formulierung einer »nichtsemiotischen Definition« des Zeichens, die Semiotik wieder funktional für Präsenztheorie macht und so etwas wie den theoretischen *nucleus* für eine postmetaphysische Semiotik bilden könnte. Man kommt dem, um was es hier geht, vielleicht auf die Spur, wenn man einen weiteren Komplex hinzunimmt, der ebenfalls im Zuge der Geschichte der Präsenztheorie, wie sie oben kurz skizziert wurde, immer mehr an Relevanz gewonnen hat: den Begriff des Mediums. Im Gegensatz zum Zeichenbegriff, wie er sich in der Folge de Saussures und Derridas entwickelt hat, unterhält die Kategorie Medium Verbindungen sowohl zu semiotischen als auch zu nicht-semiotischen Phänomenen, und zwar auf eine spezifische Art und Weise, die zu der Vermutung Anlass gibt, dass die dichotomische Trennung von Zeichen- und Präsenzphänomenen eine künstliche ist, die analytisch zwar notwendig, aber nicht unüberwindbar ist.

17. Hans Ulrich Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt am Main 2004, S. 130.

Zu diesem Zweck soll im Folgenden ein wesentlicher Teilaspekt des Mediengebrauchs in den Blick genommen werden, der innerhalb des Sonderforschungsbereichs *Kulturen des Performativen* in den Fokus gerückt wurde¹⁸ und in dem Band *Performativität und Medialität* eine erste Auffächerung erfährt.¹⁹

Hier wird der Aspekt der *Asthetisierungsleistung* von Medien untersucht, was einen entscheidenden Schritt hin zum Verständnis des Verhältnisses von Zeichen- und Präsenzphänomenen bedeutet. Die Frage, die dabei im Zentrum steht – die Kernfrage von Medienphilosophie überhaupt –, ist die nach der Konstitutionsleistung von Medien, die eben deshalb das Vermittelte, ihre Botschaft, formen oder überhaupt erst konstituieren können, weil die Medialität des Mediums selbst eben nicht semiotischer, sondern ästhetischer Natur ist. In der Materialität des Sinnlichen wird die Immaterialität eines Sinns erst gegenwärtig, so eine Formulierung Sybille Krämers aus der Einleitung zu *Performativität und Medialität*.²⁰ In diesem Geschehen einer Vergegenwärtigung von Sinn besteht die Ästhetisierungsleistung von Medien.

An diesem Punkt wird deutlich, in welch engem Zusammenhang Zeichen- und Präsenzphänomene aller Dichotomisierungen zum Trotz eigentlich gedacht werden müssen. Die Schwierigkeit für eine adäquate Beschreibung dieser Dynamik besteht nicht zuletzt in ihrer Ereignishaftigkeit. Auch Hans Ulrich Gumbrecht kommt in seinem bereits erwähnten Text zu dem Schluss, dass ästhetisches Erleben immer ein *Geschehen*, ein Hin und Her von Sinn- und Präsenzphänomenen ist. Das ist gemeint, wenn er davon spricht, dass diese zwei Ebenen nie in einer »stabilen Komplementaritätsstruktur« erfassbar seien.

Daraus folgt jedoch nicht, dass sie überhaupt nicht erfassbar sind. Es kommt nur darauf an, den Blick beharrlich auf den Moment zu lenken, in dem Zeichen- und Präsenzphänomen, Sinn und Sinnlichkeit, wenn man so will, noch nicht auseinandergefallen sind. Dieses Auseinanderfallen ist nämlich – das sollte deutlich geworden sein – kein Mangel, keine unwissenschaftliche Unschärfe, die es gelte methodisch auszumerzen. Im Gegenteil: Nur in dieser Dynamik, in dem

18. Erika Fischer-Lichte, Christoph Wulf (Hg.): *Praktiken des Performativen*, Paragana 13 (2004), H. 1.

19. Sybille Krämer: *Performativität und Medialität*, München 2004.

20. Sybille Krämer: »Was haben ›Performativität‹ und ›Medialität‹ miteinander zu tun? Plädoyer für eine in der ›Ästhetisierungsleistung‹ gründenden Konzeption des Performativen«, in: Dies. (Hg.): *Performativität und Medialität* (wie Anm. 19), S. 20.

Moment des plötzlichen Aufscheins einer Aisthetisierung von Sinn *via* Medium kann man dem Gegenstand der Beobachtung, dem ästhetischen Erleben gerecht werden. Wenn dieses Hin und Her von Sinn- und Präsenzebenen nur in seiner ereignishaften Dynamik adäquat gefasst werden kann, so ist damit gleichzeitig gesagt, dass die Aisthetisierungsleistung von Medien eng an die jeweils spezifische Performativität des *Mediengebrauchs* gekoppelt ist.

Die Fokussierung auf die Aisthetisierungsleistung und Performativität von Medien erlaubt auf diese Art und Weise, semiotische Bedeutungskonstitution im Moment ihres Vollzuges zu erfassen, indem die medialen Ermöglichungsgrundlagen von Zeichen in die Beschreibung des semiotischen Prozesses integriert werden könnten. Steiners erlebte Form würde sich so als ein Ineinander von *semiosis* und *aisthesis* erweisen, dessen ephemerer Status eine Erfassung in Form der Darstellung einer Dynamik erfordern würde.

Mit Steiners Begriff der erlebten Form und dessen Beschreibung von Worten, »die zum sorgfältigen Dienst an der Berührung gepreßt werden«, ist bereits ein Beispiel für die Dynamik von *aisthesis* und *semiosis* im Medium der Sprache genannt worden. Dass dieses und alle anderen Beispiele in Steiners Essay dem Bereich der Kunst und der klassischen Ästhetik entstammen, bedeutet jedoch nicht, dass die Phänomene, um die es hier geht, auf den Bereich der so genannten *high culture* beschränkt sind. Vielmehr scheint die Vermutung berechtigt, dass das Interesse an der aisthetisierenden Qualität von Medien sowie den Präsenzaspekten von Zeichenphänomenen sich nicht zuletzt der Verfasstheit digitaler Medien *verdankt*, deren Siegeszug von der Marktreife des LISA Computers 1981 bis in die Gegenwart mit der skizzierten Entwicklung von Präsenztheorie parallel verläuft. Diese spezifische Verfasstheit digitaler Medien ist jedoch keine absolut singuläre Qualität. Vielmehr zeigen digitale Medien die beschriebene Pendelbewegung zwischen *aisthesis* und *semiosis* in der medialen Performanz von Zeichenphänomenen in einer solchen Intensität und Ubiquität, dass die Beschäftigung mit Präsenz wieder virulent werden *musste*.

Es ist unschwer zu erkennen, wie eng die Renaissance der Medientheorie ab der Mitte der achtziger Jahre mit dem Aufkommen des Computerzeitalters verkoppelt ist. Es gibt keine relevante neuere Medientheorie, die nicht auf den Computer und das digitale Zeitalter bezogen wird, oder von diesem Medienwechsel ihren Ausgang nimmt. Man denke nur an Friedrich Kittler, Derrick de Kerkhove oder Lev Manovich. Man könnte mit Friedrich Kittler sogar soweit gehen zu behaupten, dass digitale Medien die Kategorie »Medium« überhaupt erst sichtbar werden ließen. Nicht weniger plausibel ist jedoch auch die von Jens Schröter geäußerte These, dass die spezifische Funktionsweise

des Computers avancierte Medienbegriffe wie den Niklas Luhmanns wiederum überhaupt erst ermöglicht.²¹

Obwohl viele Präsenztheoretiker ihren Versuch der Rehabilitierung »realer Gegenwart« gerade als Gegenentwurf zur Allgegenwart digitaler, »entkörperlichter« *Simulakra* verstanden wissen wollen (so George Steiner, aber auch zum Beispiel Dieter Mersch²²), ist vielleicht die Frage erlaubt, ob nicht das, was hier mit virtueller Gegenwart bezeichnet werden soll, dieses Interesse an Präsenzphänomenen nicht vielmehr positiv motiviert hat. Mit dem Ausdruck virtuelle Gegenwart soll in bewusst paradoxer Umkehrung von Steiners Essay-Titel der Blick auf die Verfasstheit digitaler Zeichen gelenkt werden, denen eine genuine Ereignishaftigkeit anhaftet, die erst den Blick für die oben beschriebenen Zeichenqualitäten zwischen *aisthesis* und *semiosis* schärfen half.

Es ist bemerkenswert, wie innerhalb eines historischen Zeitraums, in dem sich digitale Medien aus den Labors und Universitäten heraus zur Ubiquität entwickelt haben, gleichzeitig eine kulturwissenschaftliche Richtung entsteht, die den Präsenzaspekt von Zeichenphänomenen in den Mittelpunkt rückt. Diese kulturwissenschaftliche Ausrichtung hin zu Präsenzphänomenen scheint Aspekte in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stellen zu wollen, die im Zeitalter des Digitalen im Verschwinden begriffen zu sein scheinen. Diese Verschwindensmetaphern, die von Autoren wie Jean Baudrillard, Paul Virilio oder auch Neil Postman als Schreckgespenst aufgebaut werden, beinhalten die bekannten *topoi* des »Verschwindens des Körpers«, oder der »*Simulakra*«. Den kulturpessimistischen Kern dieser Thesen bringt Dieter Mersch auf eine prägnante Formel:

»Die Abenteuer des Realen scheinen sich restlos in die Simulation verflüchtigt zu haben: Es herrscht das Imaginäre, das Phantasma, die unendliche Wiederholbarkeit, die das Ganze des Seienden in lauter Gespinste aus kalkulierbaren und manipulierbaren Texturen verwandeln.«²³

Dieser immer noch vorherrschenden Beurteilung digitaler Medien liegt die Vorstellung des Computers als Rechenmaschine zugrunde, die, als kybernetische Monade und Triumph »instrumenteller Vernunft« (Horkheimer) seit Leibniz und Descartes, den Menschen in absehbarer

21. Jens Schröter: »Intermedialität, Medienspezifität und die universelle Maschine«, in: Krämer (Hg.): *Performativität und Medialität* (wie Anm. 19), S. 402ff.

22. Mersch: *Was sich zeigt* (wie Anm. 15), S. 21.

23. Ebenda, S. 22.

Zeit überflüssig mache. Einen der extremsten Standpunkte dieser Art vertritt sicherlich der amerikanische Robotik-Experte und Direktor des *Mobile Robots Laboratory* an der Universität Pittsburgh, Hans Moravec, der in *Mind Children: The Future of Human Intelligence* sogar die These vertritt, dass das menschliche Nervensystem inklusive Gehirn in nicht allzu ferner Zukunft verlustfrei auf Festplatten speicherbar sei.²⁴ Friedrich Kittlers an Lacan geschultes Technik-*a priori* ist ein weiteres, wenn auch sehr viel ernster zu nehmendes Beispiel.

Dieser im Falle Moravecs radikal-cartesianischen Interpretation digitaler Medien, die, wenn auch wesentlich subtiler, noch in den Interpretationen des Digitalen von Baudrillard bis Mersch zu spüren ist, steht jedoch die alltägliche Erfahrung des Mediengebrauchs gegenüber. Angesichts navigierbarer Polygonräume mit *force-feedback interfaces* vom medizinischen Operationsroboter bis zum *Dual-Shock-Pad* von Sonys *Playstation*, in der Interaktion mit Hypertext, DVD-Menüs, *computer aided design* oder in den Techniken der *virtual cinematography*, die mit Film und Fotografie medientechnisch nichts mehr gemein haben, zeigt sich eine semiotische Praxis, die nicht mehr nur rezeptiv sondern *immersiv* verfährt. Für Immersion, das Eintauchen (lat. *immersio*) in Zeichenwelten, ist jedoch gerade eine somatisch-asthetische Involviertheit konstitutiv, während man es gleichzeitig natürlich immerzu mit Zeichenprozessen zu tun hat, von der Binärebene bis hinauf zum *graphical user interface* (GUI). *Immersio* und *in-lusio* sind eng miteinander verknüpft.

Eine Zeichentheorie, die dieser Form von Zeichenpraxis auf der Grundlage ihrer medialen Verfasstheit gerecht werden will, kann also ohne die Aisthetisierungsleistung von Medien nicht konzipiert werden. Aller dargelegten Schwierigkeiten im Spannungsfeld von *semiosis* und *aisthesis* zum Trotz hat sich die Theorie natürlich der »normativen Macht des Faktischen« zu beugen und nicht umgekehrt. So ist im Lichte der beschriebenen Problematik eine Semiotik oder *Semiosthetik* zu konzipieren, die den Aspekt der Aisthetisierung nicht unterschlägt, sondern in ihr Theoriedesign implementiert.²⁵ Ansätze dazu gibt es reichlich. So ist beispielsweise die Medium/Form-Differenz Niklas Luhmanns, die sich bekanntlich auch einer Wahrnehmungskategorie

24. Hans Moravec: *Mind Children: The Future of Human Intelligence*, Harvard 1988.

25. An einigen Teilaspekten dieses Projekts versucht sich der Verfasser zurzeit. Dabei ist das Portmanteauwort *Semiosthetik* nichts weiter als der Versuch, der oben skizzierten Zusammenschau von *semiosis* und *aisthesis* qua Medienbegriff einen programmatischen Titel zu geben.

Fritz Heiders verdankt²⁶, für dieses Projekt ebenso vielversprechend wie bestimmte Aspekte der Semiotik Charles Sanders Peirces. Hier wäre vor allem nach der Rolle der »Ersttheit« zu fragen, die sich mit der Zeichenkategorie des »Qualizeichens« verbindet. Mit dem *tone* eines Zeichenträgers ist die materielle, mediale Ebene bereits Thema. Auch kann der späte Roland Barthes hier ebensowenig ignoriert werden, wie die Exponenten der »Toronto-School«, allen voran natürlich Marshall McLuhan, dessen Rückbindung von Medientechnologien an den Körper als Extensionen desselben trotz aller mitunter harschen Kritik²⁷ innerhalb der Medientheorie virulent geblieben ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Zeichen- und Medientheorien mit den Herausforderungen der Präsenzerfahrung nur fertig werden, wenn die medialen Ermöglichungsgrundlagen von Zeichenprozessen angemessen in den Blick genommen werden. Das gilt nicht nur für die Medienphilosophie, sondern muss sich auch in den Methoden der Medienwissenschaften selbst niederschlagen. Dies wäre kein Rückfall hinter die Erkenntnisse postmetaphysischer Philosophie. Im Gegenteil würden eine solche Theorie und an sie anschließende Methoden den Blick auf eine »nichttheologische Transzendenz« hin öffnen, um einen Ausdruck Dieter Mersch's zu verwenden. Diese »enthüllt sich nicht in der Tiefe dessen, was gedacht oder wahrgenommen werden kann, sondern befindet sich an der Oberfläche dessen, *was (sich) gibt*«. ²⁸ Diese Form von säkularer Transzendenz hatte Joseph Ratzinger sicher nicht im Blick, jedoch wird es hier erst eigentlich interessant.

26. Niklas Luhmann: *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1995.

27. Matthias Vogel: *Medien der Vernunft. Eine Theorie des Geistes und der Rationalität auf Grundlage einer Theorie der Medien*, Frankfurt am Main 2001, S. 133ff.

28. Mersch: *Was sich zeigt* (wie Anm. 15), S. 37.