

Existenz auf Probe

Der Mensch als Randphänomen und die Diagraphie der Medienanthropologie

Jonas Böddicker

Der Begriff des Menschen ist nicht mehr als substanzielle Wesensbestimmung über eine ontologische Differenz zwischen vorab identifizierten Polen zu rechtfertigen. Diese Diagnose führt zu einem Denken, das immer wieder zwischen zwei Alternativen changiert: Entweder verwerfen wir die Sorge um einen Begriff des Menschen, weil jede Grenzsclacht – zwischen Mensch und Tier oder Mensch und Maschine – verlorengegangen zu sein scheint und affirmieren ein Denken ohne den Menschen, ein Denken des Posthumanen, der Cyborgs und Hybriden,¹ oder, nachdem der Mensch auf seine punktuelle »Nulldimensionalität«² zusammengeschrunpft und selbst ins definitiorische Nichts gestürzt sei, könnten wir nun endlich gegen den rezenten Nihilismus mit einem Projekt der Menschwerdung als *creatio ex nihilo* in zumindest »flüchtigen Momenten der Einsicht«³ beginnen, eine negativistische Anthropologie. Ihnen gemein ist eine Diagnose: Die sogenannten »Postmodernen« haben recht, einzig ihr Pessimismus ist unangebracht. Der Begriff des Menschen sei deshalb nicht mehr denkbar, weil sich keine klaren Grenzen mehr ziehen

-
- 1 Exemplarisch steht dafür das Cyborg-Manifest von Donna Haraway, die insbesondere drei Grenzen als überschritten ansieht: Mensch-Tier, Mensch-Maschine und Physikalismus-Nichtphysikalismus. Vgl. Haraway, Donna: »Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften«, in: Carmen Hammer/Immanuel Stieß (Hg.): Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a.M./New York: Campus 1995, S. 36–39.
 - 2 Flusser, Vilém: Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1997, S. 27.
 - 3 Ebd.

ließen, wir könnten sagen, weil es ›zu wenig‹ Mensch gibt, um die klassische anthropologische Differenz zu formulieren.

Im Folgenden werden wir sehen, dass die Medienanthropologie mit ihrer These von der Anthropomedialität, auch wenn dies zunächst kontraintuitiv erscheinen mag, eine Antwort auf die Frage nach dem Begriff formuliert und so die negativistische Diagnostik selbst überwindet.⁴ Dabei ist der Begriff des Menschen als substanzielle Wesensbestimmung, in der sich die anthropologische Differenz über zuvor identifizierte Relata aussagt, trotzdem nicht mehr zu haben. Das gilt insbesondere, wie Christiane Voss betont, für die »Fiktion vom souverän agierenden Menschensubjekt, das sich die Welt instrumentell zu eigenen Gunsten untertan macht [...]«. ⁵

Für Vilém Flusser, der die negative Diagnostik auf das numerische Denken der Neuzeit zurückführt, sei die Auflösung des Menschen zu Nichts in vier Tendenzen angezeigt: 1) die physikalistische, 2) die neurophysiologische, 3) die psychologische und 4) die existenzialistische Tendenz. Zunächst habe sich die physikalische Dingwelt als Projektion des numerischen Denkens herausgestellt. In der physikalischen Analyse sei die Welt nicht nur in eine Streuung von Teilchen, sondern in Teilchen von Teilchen zerfallen. Dies habe zu einer Erschütterung des Glaubens an die Solidität der Dingwelt geführt, da nicht mehr klar sei, »ob diese Teilchen der Teilchen (etwa die Quarks) nicht besser als Symbole des numerischen Denkens denn als Teilchen der Dingwelt anzusehen sind.«⁶ Die Neurophysiologie habe dann wiederum die Körpersinne und Wahrnehmungen auf punktförmige, elektromagnetische Reize zurückgeführt: Die wahrgenommene Welt stelle sich so als eine Projektion der Datenprozessierung verkoppelter Nervensysteme dar.⁷ Die dritte Tendenz, die psychologische, habe das bewusste ›Ich‹ zerbröselt und es zum Produkt eines »Gewebe[s] von ›unbewußten‹ kollektiven psychischen Vorgänge[n]« erklärt. Von diesem Gewebe werde das ›Ich‹ nicht nur »gespeist, sondern auch weitgehend gelenkt«: »Das ›Ich‹ erweist sich als eine Art von Spitze eines im Kollektiven

4 Ähnliches gilt auch für jene Medienphilosophien, die eher einen negativistischen Ansatz verfolgen, wie Voss zeigt. Vgl. Voss, Christiane: »Auf dem Weg zu einer Medienphilosophie anthropomedialer Relationen«, in: Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung 2 (2010), S. 173–177. Voss, Christiane: »Existieren im fliegenden Wechsel. Grundzüge einer philosophischen Medienanthropologie«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 47.1 (2022), S. 123.

5 Ebd.

6 V. Flusser: Vom Subjekt zum Projekt, S. 12.

7 Vgl. ebd., S. 13.

auflösenden und von dort aus sich kristallisierenden Eisbergs.«⁸ In existenzieller Perspektive zeige die Phänomenologie letztlich, dass Subjekt und Objekt nur zwei Extrapolationen der phänomenalen Erkenntnis seien. Das ›Ich‹ sei nur dialogisch in Bezug zu einem ›Du‹ zu bestimmen: »Irgendein ›harter‹ Kern des Ich (ein ›Selbst‹, eine ›Seele‹) erweist sich als logisches und existenzielles Unding.«⁹ Flusser resümiert: das numerische Denken der Neuzeit sei ein »mörderische[s] und selbstmörderische[s] Unternehmen«¹⁰ geworden, in der aufklärerische Befreiungsbewegungen zum »Zersetzen der Dinge und des Menschen zu ›nichts‹« geführt hätten: »Alles um uns herum – Umwelt, Gesellschaft, Bewußtsein – und damit alles in uns – Werte, Bedeutungen, Entscheidungen – ist dabei zu zerfallen.«¹¹

Während es für Flusser nur eine Antwort auf den Kulturpessimismus, der sich aus dieser Diagnose speise, gibt, das intersubjektive Projizieren gegen das definitorische Nichts, schaltet die Medienanthropologie stattdessen um auf eine Analyse der Pluralität menschlicher Existenzvollzüge. Sie stelle dabei, wie Voss schreibt, von »substanzmetaphysisch orientierten Was-Fragen (in: Was ist ›der Mensch‹?) um, auf *operationale* Fragen danach, wie und wo beobachtbare Existenzvollzüge im Plural situiert sind.«¹² Während Negativismus und Posthumanismus von einem ›zu wenig‹ (Substanzielles) ausgehen, folgt die Medienanthropologie einer ganz anderen Diagnose, die in einem ›zu viel‹ besteht. Dabei streicht die Umstellung von Wesens- auf Umstandsfragen die Was-Frage aber nicht aus, sondern holt sie über einen Umweg herein, ohne sich auf projektive Ermächtigungsgesten einzulassen. Das Problem der Frage verschwindet nicht, nur weil wir den *starken* Anthropozentrismus, der sich auf die anthropologische Differenz gegenüber nicht-menschlichen Existenzweisen (z.B. Tiere oder Maschinen) richtet, überwinden. Durch das Festhalten an einem *schwachen* Anthropozentrismus, der in einem bloß »[...] heuristischen Interesse an Fragen der eigenen Existenz«¹³ bestehe, *stellt sich* die Frage noch immer.¹⁴ Schon allein deswegen, weil analytisch nicht klar ist, was das ›Eigene‹ an der Existenz denn genau sein soll. Die Wesensfrage hat eine eigene

8 Die drei Zitate: Ebd.

9 Ebd., S. 14.

10 Ebd., S. 15.

11 Ebd., S. 18.

12 C. Voss: Existieren im fliegenden Wechsel, S. 126.

13 Ebd., S. 134.

14 »Cette question qui intéresse chacun et tous [...]«, schreibt Morin sehr treffend. Morin, Edgar: Penser Global. L'homme et son univers, Paris: Flammarion 2015, S. 11.

Zähigkeit, sie klebt an, sie insistiert. Anstatt aber die Antwort auf die Frage im projektiven Befüllen eines vermeintlich entleerten Begriffs zu finden, gibt Medienanthropologie dem Problem Geltung, dass nie eine vollständige Leere existiert hat, und sich Menschliches in allen möglichen Kontexten weiterhin zu denken gibt (im Alltäglichen, Rechtlichen, Politischen, Technischen etc.). Sie rückt dabei aber das Wesentliche an den Rand: *Der Mensch* ist hier also nicht nichts, sondern Randphänomen.

Dass der Begriff des Menschen nicht mehr möglich sei, gründet zudem auf einem Verständnis, das den philosophischen Begriff als einen finalen propositionalen Sachverhalt vorstellt. Dieses Verständnis verweist uns immer wieder an eine ›philosophische Grammatik‹ und hält fortwährend in Alternativen gefangen. Alles Folgende bezieht sich stattdessen auf die Definition des Begrifflichen nach Gilles Deleuze und Félix Guattari, wonach Begriffe keine propositionalen Zustände ausdrücken, sondern ihr Ereignis im Denken: »Der Begriff sagt das Ereignis, nicht das Wesen oder die Sache.«¹⁵ Begriffe haben allerdings immer eine Art ›medialen Stempel‹, der mit den Bedingungen ihres Auftauchens zusammenhängt. Sie stehen in einer bestimmten Medialität, die sie möglich macht und an die sie gebunden bleiben, weil es die Medien sind, die sie denkbar machen.¹⁶ Dies ist der grundlegende Ausgangspunkt der hier vertretenen Medienphilosophie: »Medien produzieren Denkvermögen und setzen es unter Bedingungen; sie machen Denken (und folglich Verhalten, Handeln) möglich. Medien machen denkbar.«¹⁷

Anthropomedialität als Filter

Die Frage lautet: Wie kommt die medienanthropologische Analyse an ihren Gegenstand? Aufgrund ihrer Forderung die Relation in ihrer Generativität ernst zu nehmen und sie nicht als sekundäre Beziehung immer schon stabiler und ihr vorgängiger Relata zu begreifen, nötigt die Medienanthropologie selbst zu einer gewissen Heuristik, um sie überhaupt im Operationsmodus

15 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Was ist Philosophie?, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2023[1991], 9. Aufl., S. 27.

16 Vgl. Engell, Lorenz: »Tasten, Wählen, Denken. Genese und Funktion einer philosophischen Apparatur« in: Stefan Münker/Alexander Roesler/Mike Sandbothe (Hg.), Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2003, S. 53–77, hier S. 53.

17 Vgl. Ebd.

der Analyse behandeln zu können. Als Beispiel dafür kann bereits die Struktur dieses Sammelbandes dienen, die sich nach einem dreipolig verstandenen Konzept des Medialen organisiert. Dieses trichotome Spannungsfeld besteht aus der Vermittlungsfunktion von, der Bildung spezifischer Milieus durch und der materiellen Wirksam- bzw. Wirklichkeit der Medien. Ein anderes Hilfsmittel definiert zum Beispiel der Sammelband *Medienanthropologische Szenen* aus dem Jahr 2019. Demnach sei menschlichen Existenzweisen ein je spezifischer Szenencharakter eigen, der sich durch räumliche wie auch zeitliche Ordnungen von Objekten, Operationen, Gesten, Körpern und Ereignissen äußere.¹⁸ Im Kern fokussiert diese Heuristik darauf, menschliche Existenzweisen nicht mehr prinzipiell-essentialistisch zu bestimmen, sondern sie stattdessen in ihrer Situiertheit als je spezifische Konkretionen einer ihr vorgängigen Verschränkung zu begreifen.

Anthropomedialität kann hingegen für die Medienanthropologie, so die These, kein wirklicher Begriff sein. Denn wenn die anthropomediale Relation ihren Relata (Mensch und Medium) vorausgeht, dann muss sie auch zugleich jener Filter sein, der der medienanthropologischen Analyse ihre Gegenstände zuweist, das heißt etwas als »menschlich-mediale Angelegenheit« im schwachsten Sinne des Wortes, konturiert. Anderfalls wäre das Erscheinen der Gegenstände der medienanthropologischen Analyse – d.h. konkrete Mensch-Medien-Verschränkungen – nur damit zu erklären, dass ›woanders‹ die Frage »Was ist der Mensch?« immer bereits beantwortet wurde. Die Bedingung, dass die Relation ihre Relata erst hervorbringt führt aber doch gerade erst dazu, dieses Antworten von ›woanders‹ (andere Disziplinen, Alltagssprachen, Religionen etc.) nicht vorauszusetzen. Anthropomedialität ist also eher ein Philosophem, wenn wir dies, mit Étienne Souriau, als einen Filter begreifen, der erfasst, festhält und die wesentlichen Handlungen, die die anschließende Mediation strukturiert, gesondert darstellt.¹⁹ Eine Metaheuristik und Diagrammatik medienphilosophischen Denkens, die dieses in eine auf menschliche Angelegenheiten aller möglichen Art hin arretiert. Anthropomedialität ist also zunächst und vor allem selbst eine Heuristik, wir wollen sagen, ein Philosophem, das »schon von sich aus anzeigt, wohin die Reise geht: In Richtung auf einen Theorieeinsatz, der die basale Vermischtheit

18 Vgl. Voss, Christiane/Kritilova, Katerina/Engell, Lorenz: »Einleitung«, in: Christiane Voss/Katerina Kritilova/Lorenz Engell (Hg.), *Medienanthropologische Szenen. Die conditio humana im Zeitalter der Medien*, Paderborn: Wilhelm Fink 2019, S. 1.

19 Souriau, Étienne: *L'instauration philosophique*, Paris: Librairie Félix Alcan 1939, S. 63.

menschlicher Existenzvollzüge mit Medien und Medialitäten ins Zentrum rückt.«²⁰

Als medienphilosophische Unternehmung ist die Medienanthropologie damit aber kein finalisiertes Programm.²¹ Die Begriffe *Szene*, *Vermittlung*, *Milieu* und *Materialität* bilden kein Organon einer Philosophie. Es handelt sich eher um Assistenzagenturen, die das Analysieren anthropomedialer Relationen überhaupt erst ermöglichen, dieses aber immer unter vorübergehende Bedingungen stellen. Sie operieren anders als das Philosophem im Sinne einer Mesoheuristik. Anthropomedialität wird in jeder medienanthropologischen Analyse durch diese begrifflichen Assistenzen besetzt und bevölkert. Als Philosophem ist die Anthropomedialität eine Orientierung des Denkens der Medienphilosophie, sie ist ein *Bild des Denkens*, allerdings ein ständig neu entworfenes und weil es sich ständig neu entwirft, sind auch ihre Begriffe immer nur vorübergehende Angelegenheiten.²²

Vom Bild des Denkens

Nach Deleuze ist das Bild des Denkens, jenes Bild, das sich das Denken davon gibt, was es heiße sich im Denken zu orientieren.²³ Als Orientierung stifte das Bild zunächst nichts weiter als Richtungen und Wahrheitswerte wie richtig und falsch. Es definiere, wohin sich Denken richten müsse, um zur Wahrheit zu gelangen.²⁴ Das Fragen nach dem Bild des Denkens stelle sich für die Philosophie aber, so Deleuze, nicht primär *de facto* in Bezug auf die Verfassung von Denken überhaupt, sondern *de jure*, weil Philosophie ihrem Wahrheitsprojekt zufolge, eine Abkehr von der Doxa zu sein, in ihrem Anfang alle Voraussetzungen ausschließen müsse, um diesem Anspruch gerecht zu werden.

20 C. Voss: Existieren im fliegenden Wechsel, S. 125.

21 Vgl. L. Engell: Tasten, Wählen, Denken, S. 53.

22 Die Diagnose, dass schon die Medienphilosophie eine »vorübergehende Angelegenheit« sei, stammt ursprünglich von Martin Seel. Vgl. Seel, Martin: Eine vorübergehende Sache. In: Stefan Münker/Alexander Roesler/Mike Sandbothe (Hg.): Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs, S. 10–15.

23 Vgl. Deleuze, Gilles: Logik des Sinns, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993 [1969], S. 162.

24 In *Logique du sens* gibt Deleuze drei anschauliche Beispiele dieser Orientierungen für Platon (Konversions-), die Vorsokratiker (Subversions-) und die Stoiker (Perversions-Philosophie). Vgl. G. Deleuze: Logik des Sinns, S. 162–169.

Um also nicht dogmatisch zu sein, dürfe sie sich nicht einmal selbst voraussetzen.²⁵ Nichts anderes sei auch mit der Skepsis gegenüber jedem überlieferten Begriff bei Nietzsche gemeint, wenn er auf ihre Konstruktionsbedingungen hinweist: Sie seien nichts als »Erbschaften unserer fernsten, ebenso dümmsten als gescheitesten Verwandten« und eine »Mitgift aus irgendeiner Wunder-Welt [...]«. ²⁶ Denken ist hier keine Innerlichkeit irgendeines vorausgesetzten Subjekts, noch können wir behaupten, dass zum Beispiel Medien in irgendeiner Art und Weise selber denken. Denken ist keine Handlung, keine Praxis und auch keine Operation, sondern Ereignis und Effekt von Relationen.

Es gehe also nicht um den historisch »wahren Anfang der Philosophie«, denn es gäbe keinen voraussetzungslosen Beginn des Denkens: »dass der wahre philosophische Anfang, d.h. die Differenz, an sich selbst bereits Wiederholung ist.«²⁷ Oftmals kaschiere Philosophie aber ihre eigene, um mit Souriau zu sprechen, »Instauration«.²⁸ Dies geschehe z.B. mit der Figur des »Jedermanns« und in der Form des »Jedermann weiß, dass...« Anfänge, in denen diese Figur auftrete, riefen, so Deleuze, immer den vereinzelt Schrei eines bösen »Niemand« auf den Plan, der leidenschaftlich Einspruch erhebe und dabei »Jedermann« und das mit ihm begonnene Denken bedrohe.²⁹ Und »wie sollten sie nicht vereinzelt sein, da sie ja abstreiten, dass »jedermann wisse...«? Und wie nicht leidenschaftlich, da sie ja abstreiten, was niemand, wie man sagt, abzustreiten vermag?«³⁰ Die Figur des »Jedermanns« sei Repräsentant eines implizit vorausgesetzten naturwüchsigen Denkvermögens, eines gesunden Menschenverstands. Mit ihm schleiche sich der Repräsentationalismus in die Philosophie: »*Jedermann weiß, niemand vermag abzustreiten* – dies ist die Form der Repräsentation und der Diskurs des Repräsentaten.«³¹ Anfänge wie diese würden immer nur den Anschein eines *reinen* oder von allen Voraussetzungen *gereinigten* Anfangs darstellen. Sie beriefen sich auf

25 Vgl. Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung, 3. Aufl., München: Wilhelm Fink 2007 [1968], S. 169f.

26 Nietzsche, Friedrich W.: Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre (= Werke in drei Bänden, Band 3), München: Hanser 1956, S. 844.

27 G. Deleuze: Differenz und Wiederholung, S. 169.

28 É. Souriau: L'instauration philosophique. Oder: Latour, Bruno: Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 236–239.

29 Vgl. G. Deleuze: Differenz und Wiederholung, S. 170f.

30 Ebd.

31 Ebd.

ein »naturwüchsiges Denkvermögen«³², das in der »Setzung des Denkens als natürlicher Ausübung eines Vermögens«³³ bestünde.

Nun geht es Deleuze aber auch nicht um eine Egalisierung des Denkens. Der »Niemand« soll nicht endlich auch im »Jedermann« aufgehen. Jeder Anfang etabliere unweigerlich, ob implizit oder explizit, ein Bild des Denkens, durch das sich das Denken entwickle.³⁴ Bevor man überhaupt zu einer Historisierung des Denkens kommen könne, sei zunächst festzuhalten, dass das Denken durch seinen Anfang, seine Instauration, über eine eigene »Geographie«³⁵ verfüge, derer gemäß es sich entwickle, noch bevor es eine Geschichte hat oder ein System entwirft. So sei die Philosophie immer mit einer vorphilosophischen Praxis verbunden, wie auch die Maler:innen die mit Klischees übervolle weiße Leinwand zunächst »leeren« müssten, bevor sie in den Malakt selbst gelangen.³⁶ Bevor Philosophieren zur Philosophie wird, entwerfe sich also zunächst ein Bild des Denkens, das ihr eigenes *Probierwesen* darstellt.³⁷ Am deutlichsten ist hier Immanuel Kant, der diese Vorphase der Philosophie für seine Kritiken herausstellt: Die Untersuchung und transzendente Kritik bilde lediglich »den Probestein des Werts und Unwerts aller Erkenntnisse a priori«³⁸ und sei deshalb noch nicht die Transzendentalphilosophie selbst: »Die Transzendental-Philosophie ist hier nur eine Idee, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. Aus Prinzipien entwerfen soll [...]«³⁹ Definiert ist damit eine Praxis in zwei Akten: In einem Ersten werde eine »mächtige nicht-fragmentarische« Ebene *entworfen*, die selbst wenn sie offen bliebe ein Ganzes bilde sowie ein *Probieren* etabliert und in einem Zweiten würden

32 Ebd.

33 Ebd., S. 171.

34 Vgl. Ebd., S. 172. G. Deleuze: Logik des Sinns, S. 162. G. Deleuze/F. Guattari: Was ist Philosophie? S. 44.

35 G. Deleuze: Logik des Sinns, S. 162.

36 Vgl. Deleuze, Gilles: »Vorlesung vom 31. März 1981«, in: Lapoujade, David (Hg.): Über die Malerei. Vorlesungen März bis Juni 1981, Berlin: Suhrkamp 2025, S. 19–59, hier: S. 51 und vgl. G. Deleuze: »Die Malerei entflammt das Schreiben«, in: Lapoujade, David (Hg.): Schizophrenie und Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 175.

37 Die Vorphase der Philosophie gerate, so Jean Pierre Faye, gerne in Vergessenheit. Das gelte bereits für ihre eigene Ursprungserzählung, in der der »Philosophos« (eine heraklitische oder homerische Figur) als Fremder, der knapp ein Jahrhundert gebraucht habe um seine Entsprechung im Wort »Philosophia« in der attischen Akademie zu finden. Vgl. Faye, Jean Pierre: La raison narrative, Paris: Balland 1990, S. 18.

38 Kant, Immanuel: KrV, Hamburg: Felix Meiner 1976, A12/B26.

39 Kant: KrV A13, in B27 mit leichten Variationen.

erst die Begriffe als ereignishafte, »fragmentarische Ganzheiten«⁴⁰ konstruiert, die dann in der Ebene einander Echo gäben.

Vom individuellen Text zum dividuellen Rudiment

Wir stehen nun vor einem Problem: Wenn Anthropomedialität ein Bild des Denkens ist, wird es dann durch die Medienanthropologie selbst entworfen? Sind also die Erkenntnisse der Medienanthropologie personal mit einem ›Jedermann‹ identifizierbar? Dann wäre die Medienanthropologie doch (heimlich) stark anthropozentrisch. Trifft vielleicht das Gegenteil zu? Entwerfen erst die Medien die Anthropomedialität? Dann wäre die Medienanthropologie selbst ›mediendeterministisch‹. Die Affektgrundierung der Medienanthropologie liefert hier eine dritte Variante, die aus dem Zwei-Phasen- ein Drei-Phasen-Modell macht und zwar, weil sie, ohne dies zu explizieren, das Probieren vom Entwerfen trennt:

»Mensch-Medium-Relationen sind zeitlich sich erstreckende, selbst-wahnehmende Prozesse einer reziproken Affizierung ihrer rein analytisch unterscheidbaren Pole. Ihr Modus ist der eines Re-fluxes, nicht der einer Reflexivität.«⁴¹

Dieser »interne Re-Flux«⁴² sprengt deterministische Annahmen und artikuliert eine wesentliche Unterscheidung, die Deleuze und Guattari noch nicht formulieren, die aber in der anthropomedialen Fundierung medienphilosophischen Denkens basiert. Deleuze behandelt sein Konzept vom Bild des Denkens selbst nicht immer konsistent. Ist es in den 60er Jahren noch hauptsächlich in einer Kritik am Dogmatismus relativ starr und fest formuliert (er spricht hier auch vom dogmatischen, orthodoxen oder moralischen Bild des Denkens⁴³) so entwickelt es sich spätestens in den 90ern zu einem eher fluiden Milieu.⁴⁴ Was war passiert?

40 Vgl. G. Deleuze/F. Guattari: Was ist Philosophie?, S. 42.

41 Voss, Christiane: Auf dem Weg zu einer Medienphilosophie anthropomedialer Relationen, S. 179.

42 Ebd.

43 Vgl. G. Deleuze: Differenz und Wiederholung, S. 172.

44 Vgl. G. Deleuze/F. Guattari: Was ist Philosophie? S. 43.

Die medienphilosophische Intuition ernst nehmend, müssen wir der wiederum medienhistorischen These Geltung verschaffen, dass sich das Konzept durch eine technische Bedingung transformiert, welche im Wesentlichen die Schreibpraxis der Theorieproduktion und auch das Bild-Denken erfasst. Die gängige Praxis der Theorieproduktion, das Schreiben, wird zur sogenannten ›Textverarbeitung‹, weil der Computer das Anzeigen und Speichern voneinander trennt. Der individuelle Text wird dadurch dividiert; er wird von der Finalitätsidee getrennt und in einen rudimentären Status versetzt.

Seit spätestens dem Ende der 70er Jahre war der Heimcomputer ein neues Aufschreibsystem mit TRS-80, Apple II und PET 2001. Dieses macht den peripheren Eingriff in die Bildanzeige erstmals flächendeckend erfahrbar. Die Möglichkeit dazu legt bereits der Electrologica X1 in den 50er Jahren, der als einer der ersten Computer überhaupt Unterbrechungsroutinen (*Interrupts*) im normalen Programmablauf ermöglicht. Diese haben den Vorteil, dass der Prozessor nun nicht mehr auf die Peripheriegeräte (z.B. die Tastatur) warten oder sie zyklisch abfragen (*Polling* bzw. *busy waiting*) musste. Stattdessen meldete sich nun die Peripherie beim Prozessor. Ermöglicht werden dadurch asynchrone Diskontinuitäten, das heißt die kurzzeitige Unterbrechung des normalen Programmablaufs an beliebiger Stelle durch zum Beispiel Ein- und Ausgabegeräte. Erst diese Möglichkeit machte es überhaupt sinnvoll den Computer in die Schreibszene der Theorieproduktion zu integrieren, weil Eingaben auf der Tastatur nun direkt auf dem Bildschirm angezeigt werden konnten.

Die ›Textverarbeitung‹⁴⁵ am Computer realisiert eine völlig neue Trennung zwischen Sichtbarkeit und Speicher. Während auf dem Papier Speicher- und Anzeigefunktion im Schreiben zusammenfallen – Schrift lässt sich immerhin nur mühsam und durch Hilfsmittel vom Papier wieder entfernen – führt der Computer zu ihrer völligen Trennung. Dies verändert auch schließlich die ›Prüfung‹ des Schreibens, die Deleuze in seiner Vorlesung vom 7. April 1981 selbst noch im Modus des alten Aufschreibsystems formuliert:

45 In den 50ern erfindet ein Mitarbeiter bei IBM Deutschland den Neologismus, um seinen eigenen Geschäftsbereich von der Datenverarbeitungsabteilung abzugrenzen. Das anfangs noch für Schreibmaschinenarbeit entworfene Konzept wird später vom Heimcomputer eingeholt, der bald standardmäßig digitale Textverarbeitungsprogramme enthielt. Vgl. Heilmann, Till A.: Textverarbeitung. Eine Mediengeschichte des Computers als Schreibmaschine, Bielefeld: transcript 2012, S. 155.

»Inwiefern ist Schreiben eine Prüfung? Denn schließlich schreibt ihr nicht mit nichts im Kopf; ihr habt eine Menge im Kopf. Nur ist im Kopf auf bestimmte Weise alles gleich, also das, was an einer Idee gut ist und was flach ist, fix und fertig vorliegt, befindet sich auf einer Ebene.«⁴⁶

Er wendet sich hier insbesondere gegen die schreibtheoretische Idee einer Angst vor dem leeren Blatt: »Es ist überhaupt nicht nachvollziehbar, warum jemand ein weißes Blatt sollte füllen wollen. Einem weißen Blatt fehlt nichts.«⁴⁷ Stattdessen gäbe es schon »viel zu viele Dinge auf dem Blatt.«⁴⁸ Das Blatt sei lediglich objektiv weiß, was heiße, für einen Dritten, der beim Schreiben über die Schulter schaue und sage: »Oh, er hat noch nichts geschrieben.«⁴⁹ Die Prüfung des Schreibens sei dabei immer eine Auswahl: »Was ist das eigentlich? Was schreibe ich da gerade? Lohnt es sich, das hinzuschreiben?«⁵⁰ Frage man sich dies häufiger, werde man nicht unbedingt ein:e gute:r Schriftsteller:in, aber man täusche sich auch weniger darüber hinweg. Denn es gehe letztlich darum »dringende Fragen«⁵¹ zu entwickeln.

Diese Prüfung der Bedeutsamkeit formuliert sich in einer Schreibszene und auf einer Schreibfläche, die gar nicht alles aufnehmen kann: denn das Papier speichert immer sofort. Im Papiermedium heißt Schreiben eine Prüfung der Bedeutsamkeit absolvieren, bei der der Speicherplatz schon rein physisch begrenzt ist. Schreibproben auf Papier hinterlassen immer Spuren, denn »[a]us dem Schreiben entstehen unabdingbar Dokumente des Schreibens«⁵², so Sandro Zanetti. Der Computermonitor hingegen speichert nichts, sondern überträgt »aus Speichern heraus, um Veränderungen des Gespeicherten sichtbar zu machen.«⁵³ Die visuell rückstandslose Löscharbeit von der Anzeige und die unendliche Variabilität des Speichers macht aus dem Schreiben eine

46 Deleuze, Gilles: »Vorlesung vom 7. April 1981«, in: D. Lapoujade (Hg.): *Über die Malerei. Vorlesungen März bis Juni 1981*, S. 60–119, hier S. 67.

47 Ebd., S. 66.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Ebd., S. 68.

51 Ebd.

52 Zanetti, Sandro: »Proben auf dem Papier«, in: Melanie Hinz/Jens Roselt (Hg.), *Chaos und Konzept. Proben und Probieren im Theater*, Berlin: Alexander 2011, S. 171–189, hier: S. 171.

53 T. A. Heilmann: *Textverarbeitung*, S. 161.

endlose Prüfung, in der der Text immer nur vorläufig besteht.⁵⁴ Die Textverarbeitung transformiert den individuellen Text in eine dividuelle Chiffre.⁵⁵ Er ist nicht mehr dem finalitätsorientierten Werk verschrieben, sondern immer vorläufiges Rudiment (lat. ›rudimentum‹, dt. ›Probierstück‹).

Das Bild-Denken verändert sich, weil sich Speicher und Anzeige differenzieren. Dies ermöglicht erst Anthropomedialität als Bild des Denkens weder anthropozentrisch *entworfen* noch durch ein vorgängiges Medium determiniert zu denken. Das Zwei-Phasen-Modell, wie es Deleuze und Guattari beschreiben – zunächst wird das Bild des Denkens *entworfen*, dann die Begriffe *konstruiert* – bekommt eine dritte Phase, die einerseits die Medienphilosophie auf den Plan ruft und ihr zugleich ihre eigene Anthropomedialität offenbart. In dieser dritten Phase wird *probiert*. So wie sich Speicher und Anzeige trennen, so differenziert sich auch der Entwurf von der Probe: Ist bei Kant das Probieren noch eins mit dem Entwurf seiner Kritiken, schaltet sich nun das Probieren davor. Wenn Medien denkbar machen, wie es die Medienphilosophie behauptet, dann meint dies, dass dem Entwerfen ein Grund geboten wird, der zunächst in seinen Möglichkeiten probiert werden muss, um sein Denken entwerfen zu können. Dieses Probieren ist der innere Re-Flux anthropomedialer Relationen, der vor jeder analytischen Reflexivität stattfindet. Im Probieren entscheidet sich erst, was Anthropomedialität für die reflexiv-analytische Szene der Medienanthropologie genau ist. Probieren ist dabei ein von Konzepten wie dem Lernen oder der ästhetischen Übung im Sinne Alexander Baumgartens grundsätzlich verschiedener Begriff. Grob verkürzt haben Lernen⁵⁶ und Üben⁵⁷ jeweils die Meisterung einer Disziplin, eines Wissens, oder einer Handfertigkeit zum Ziel. Es handelt sich hierbei um zielgerichtete Praktiken. Das Probieren geht beiden hingegen noch voraus, ohne

54 Algorithmische Textgeneratoren, die angetreten sind uns die Prüfung des Schreibens abzunehmen, erscheinen so fast schon als logische Folge und Spitze dieser Mediengeschichte.

55 Ähnliches gilt auch für das digitale Bewegtbild (Video). Vgl. Mackenzie, Adrian: »Codecs«, in: Fuller, Matthew, Software Studies. A Lexicon, Cambridge/Massachusetts/London: MIT Press, S. 48–54.

56 Vgl. G. Deleuze: Differenz und Wiederholung, S. 212–215 und die Bemerkungen zur handwerklichen Relation des Menschen zur Technik bei Simondon, Gilbert: Die Existenzweisen technischer Objekte, Zürich: diaphanes 2012 [1958], S. 84f.

57 Vgl. Baumgarten, Alexander G.: »Aesthetica«, in: Hans R. Schweizer (Hg.): Die grundlegenden Abschnitte aus der »Aesthetica« (1750/58), Hamburg: Felix Meiner 1988, §§47–61.

eine absolute Anfangsfigur zu sein. Denn für Probenprozesse gilt, so Zanetti, »dass sie keine wären, wenn ihr Ergebnis von Anfang an feststünde. Proben in einem emphatischen Sinne heißt nicht Einstudieren, sondern Erproben, was möglich ist. Probenprozesse sind Findungsprozesse [...].«⁵⁸ Das Probieren hat somit allenfalls ein Minimalziel, das Stiften *einer* Orientierung. Während die ästhetische Übung zum Beispiel im günstigsten Fall Ästhetiker:innen hervorbringt, menschliche Existenzvollzüge, die in der Lage sind, ein eigenes Feld an Ausdruckselementen wahrzunehmen, selbst also in einen ästhetischen Affektstrom einzutauchen, bringt das Probieren allenfalls Bruchstücke, erste Versuche eben Rudimentäres hervor.

Die Diagraphie

Jeder medienanthropologischen Analyse geht eine anthropomediale Probe voraus, die in der Hervorbringung des Bilds des Denkens, des Diagramms besteht. Wir bezeichnen sie deshalb als *Diagraphie*. Im Französischen meint »diagraphie« die Vermessung und Aufzeichnung der Merkmale durchbohrter geologischer Formationen durch Sonden in der Bohrlochgeophysik. Sie bietet den Gesteinen die Möglichkeit geschrieben zu werden und ist damit eine im eigentlichen Sinne *Geo-graphie*. Sie bringt das, was wir »Untergrund« nennen erst als adressierbaren Grund hervor. In einem strukturalistischen Sinne ließe sich sagen: Was vormals un-gründiges Reales war wird nun zum unter-gründigen Symbolischen. Die Diagraphie ist für die Geophysik also nichts anderes als die Gründung von Unter-Grund überhaupt, seine primäre Artikulation.

Für uns wiederum ist die Diagraphie das Schreiben der Denkbareiten, die ein bestimmtes Medium möglich werden lässt. In der diagraphischen Phase entscheidet sich, was eine menschliche Angelegenheit, das Eigene der Existenz genau ist. Es handelt sich, mit Lorenz Engell formuliert, selbst schon um eine anthropogenerische Ontographie.⁵⁹ Das meint keine Identifikation einer

58 S. Zanetti: Proben auf dem Papier, S. 172.

59 Vgl. L. Engell: Der Film zwischen Ontografie und Anthropogenese, S. 81. Die Linguistik kennt für ein solches Schreiben die Diathese, bei der es sich, wie Barthes zeigt, es um ein mediales Schreiben handelt, das immer auch das Schreibsubjekt im Sinne eines »ich bin geschrieben worden« in Mitleidenschaft zieht. Barthes, Roland: »Schreiben, ein intransitives Verb?«, in: Roland Barthes, Das Rauschen der Sprache, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2021[1984], S. 18–28, hier S. 26.

anthropologischen Differenz zu anderen Komplexen, sondern die Instaurati-
on jener vorgängigen Verschränkung, aus der Mensch und Medium als Effek-
te resultieren. Diese Relation ist ein großer Simplex. Noch hat keine Analyse
stattgefunden. Das Ereignis der Diagraphie ist eher eine Art *Katalyse*. Etymo-
logisch können wir das griechische Wort κατάλυσις (*katálysis*) aufteilen in die
Präposition κατά- (dt. »herein« oder »ein«) und das Wort -λυσις (dt. »lösen«).
Κατάλυσις ist damit immer eine Art des Ein- oder Hereinlösens. Die Katalyse
zeigt auch den temporalen Charakter der Bestimmung von Anthropomedia-
lität an, der noch die Kontinuität des »begrenzten Zeitraum[s]« eines aktuel-
len »Affizierungsstroms von Mensch und Medium«⁶⁰ unterläuft. Ein Katalysa-
tor senkt die Energie des Übergangszustands einer chemischen Reaktion ohne
die Energie der Reaktanten zu verändern. Er bindet sich dabei ausschließlich
an den Übergangszustand, der sich weniger als 10^{-14} s aufrechterhält. Für die
Zeitlichkeit des Affektstroms heißt das, dass sie auf der Relation als Ereignis
basiert, das immer schon passiert ist oder sogleich passieren wird.⁶¹ Die Dia-
graphie ist also ein schreibender Übergang hin zu einer möglichen umfassen-
den Relation, aus der sich zum Beispiel Mensch und Film als Einzelrelationen
herauslösen können.⁶² In dieser kurzen Dauer gibt es (noch) keinen Reflex auf
den Menschen. Denn für diese Reflexivität fehlt mehr als eine halbe Sekunde,
die zwischen Affizierung und Bewusstsein ein temporales Regime »inacces-
sible to humans«⁶³ etabliert. In dieser kurzen diagraphischen Dauer *bestimmt*
die Anthropomedialität als Differenz, wobei die anthropologische Differenz noch
kein analytisches Prädikat, sondern katalytischer Effekt ist. Dass sich über-
haupt ein temporales Resonanzsimplex (Mensch-Medien-Verschränkung) er-
gibt, ist von dieser Probe zudem abhängig, weil es durchaus sein kann, dass
die Verwirklichung der Denkmöglichkeiten misslingt, wodurch der Simplex
zum Perplex und die *Katalyse* zur *Paralyse* wird.⁶⁴ Dass sich also ein konstanter

60 C. Voss: Auf dem Weg zu einer Medienphilosophie anthropomedialer Relationen, S. 181.

61 Vgl. G. Deleuze: Logik des Sinns, S. 89.

62 Vgl. L. Engell: Der Film zwischen Ontografie und Anthropogenese, S. 64.

63 Hayles, N. Katherine: *Unthought. The power of the cognitive nonconscious*, Chicago/London: The University of Chicago Press 2017, S. 44. Hayles geht es hier allerdings ins-
besondere um die Exploitation dieser »missing half-second« durch Operationen tech-
nischer Medien.

64 Auch hier sei nochmal auf den »bösen Niemand« verwiesen, dem der »gesunde Men-
schenverstand« immer wieder zu misslingen scheint, aber auch auf das Problem der
Dummheit. Vgl. G. Deleuze: Differenz und Wiederholung. S. 170f. sowie S. 195–198.

Re-Flux einstellt hängt von der gelingenden Probe ab, in der sich Anthropomedialität bestimmt. Gelingt sie nicht werden alle Bestimmungen »grausam oder schlecht, da sie nunmehr von einem Denken erfaßt werden, das sie betrachtet und erfindet, abgezogen, abgetrennt von ihrer lebendigen Form [...]«. ⁶⁵

In der Analyse wird eine Mesoheuristik konstruiert, die es möglich macht, die Angelegenheit zu behandeln. Der Simplex wird hier zum zerlegbaren Komplex. Die Präposition *ἀνά* aus *ἀνάλυσις* (*análysis*) verweist schon etymologisch auf jene Bewegung, die sich aus dem Simplex zurückzieht, sich »heraus«-nimmt. Die analytische Szene der Medienanthropologie ist damit nicht nur eine Zergliederung, sondern mit der Hervorbringung des Abstands beschäftigt, der reflexiven Distanz, die auf der hervorgebrachten Anthropomedialität durch ihre Begriffe Relationen erkennt. Hier nun entsteht erst eine zeitliche und räumliche Szene. Die Szene geht aber immer nur aus einer zuvor stattgefundenen katalytischen Diagraphie hervor, einer Probe. Jede medienanthropologische Szene basiert auf einer anthropomedialen Probe.

Wir können nun eine erste Antwort freilegen, die die Medienanthropologie auf die Frage »Was ist der Mensch?« formuliert: neben der empirischen Pluralität situationsspezifischer Existenzweisen ist *der* Mensch im Sinne der Anthropomedialität *eine* Existenz auf Probe, *ein* rudimentäres Sein.

Der Punkt ist Rand

Im Ausgang unserer Überlegungen haben wir behauptet, dass die Medienanthropologie die negative Diagnostik der Postmoderne überwinden könne. Dieser Behauptung wollen wir uns nun abschließend widmen. Um nach der Diagnose, dass der Mensch ein Nichts sei, nicht pessimistisch zu werden, schlägt Flusser das Projizieren vor. Mediengeschichtlich sei das Denken von »der Linie in den Punkt (der ein Nichts ist)« ⁶⁶ zurückgetreten. »Die langsame und mühselige kulturelle Entwicklung der Menschheit läßt sich als ein schrittweises Zurückweichen von der Lebenswelt, als schrittweise zunehmende Entfremdung betrachten.« ⁶⁷ In einem ersten Schritt seien wir aus der Lebenswelt in die Dreidimensionalität zurückgetreten, in der wir zu Instrumenten

65 Ebd., S. 197.

66 Ebd., S. 17. Seine mediengeschichtliche These rahmt Flusser übrigens selbst als Heuristik. Vgl. ebd., S. 22.

67 Ebd., S. 21.

erzeugenden Behandlern geworden seien. Aus der Dreidimensionalität des Instrumentellen ginge ein zweiter Schritt in die Zweidimensionalität der Bilder zurück, was uns zu Beobachtern gemacht habe. Anschließend seien wir in die Eindimensionalität der Schrift getreten, wodurch wir zu Textproduzenten und Beschreibern geworden seien. Im vierten und letzten Schritt, aus der Eindimensionalität und Linearität der alphabetischen Schrift in die Nulldimensionalität und Punktualität kalkulierender Technik, ein Schritt hin zur totalen Abstraktion, seien wir bei der rezenten Auflösung des Menschen selbst angelangt. Wollte man diesen vier Stadien geometrische Grundformen zuschreiben, dann wäre das Denken zunächst überhaupt nicht geometrisch, dann durch die Kulturtechnik der Vermessung in den Raum getreten, anschließend auf die (Ober-)Fläche gekommen, um dann zur Linearität der Linie zu werden und letztlich zum Punkt, der für Flusser ein Nichts ist, zu werden.

Genau diese Analogie, zwischen Punkt und Nichts, gilt es aber zu überwinden. Sie führt erst zur Phantasie intersubjektiver Projektion, die darin bestehe, sich aus einer »Untertänigkeit ins Entwerfen aufzurichten«. ⁶⁸ Denn die Auflösung von allem führe zum Glaubensverlust, »nicht nur als Verlust eines Glaubens an Stützpunkte [...] – etwa an Gott, an die Dinge oder an den Menschen –, sondern noch mehr als Verlust eines Glaubens an Orientierungsmöglichkeiten.« ⁶⁹ Dieser Verlust ermögliche uns aber eine neue Freiheit ins aufrichtige Projizieren zu gelangen, als ein »vernetzter Dialog.« ⁷⁰ Den Kulturpessimismus überwindet Flusser durch ein egalitäres Ideal. Der Punkt hingegen war nie Nichts, sondern allenfalls *fast* Nichts: die äußerste geometrische Annäherung an Nichts.

Die Analogie ergibt sich in der Zahlentheorie bereits 1585 mit Simon Stevins *Arithmetique*. Noch Euklid erklärt gleich zu Beginn seiner *Elemente*: »Ein Punkt ist, was keine Teile hat.« ⁷¹ Der Punkt ist die unteilbare geometrische Einheit, das *ἄτομος* (*átomos*) der Geometrie. Gleichzeitig ist der Punkt aber auch Ende und Anfang aller kontinuierlichen Größen und damit »eine *stigmé*, wie es zuvor in Aristoteles' Physik heißt, deren lat. Übersetzung *punctum* sich im Begriff Punkt/*punctum/puncto* erhalten hat: Der Punkt ist ein

68 Ebd., S. 27.

69 Ebd., S. 26.

70 Ebd.

71 Euklid: Die Elemente. Buch I-III. Übers.u. Hg. Clemens Thaer, Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft M.B.H. 1933, S. 1.

Stich, ein Loch [...].«⁷² In der Zahlenmystik der Pythagoräer war wiederum die Eins die unteilbare Grenze und der Ursprung der Zahlen, wodurch sich die Äquivalenz von Eins und Punkt ergab. Stevins Erfindung einer neuen Dezimalschreibweise, die letztlich dazu führen wird, die Eins zu den kontinuierlichen Größen, als teilbar, zu zählen, kündigt die Analogie von Punkt und Eins auf. Die neue Dezimalschreibweise löste den mühseligen Umgang mit Brüchen, die zunächst einen gemeinsamen Nenner verlangten, durch eine Folge von Stellenwert-Indices ab. Im Stellenwertsystem erhält die ganze Zahl den Index 0. Das machte es möglich reelle Dezimalzahlen nacheinander zu schreiben, die kleiner als Eins sind und bisher nur durch Brüche ausdrückbar waren.⁷³ Wird die Eins nun aber als kontinuierliche Größe *schreibbar*, konnte sie nicht mehr mit dem ausdehnungslosen Punkt gleichgesetzt werden, weil der Punkt als Zeichen für die Abwesenheit von messbarer Ausdehnung inkommensurabel zur Eins wurde. Stevin kündigt die Analogie zwischen Eins und Punkt selber auf:

»Doch welche Gemeinsamkeit existiert zwischen Punkt und Eins? Sicherlich überhaupt keine. Denn zwei Einheiten ergeben (wie man sagt) eine Zahl, doch zwei oder gar tausend Punkte ergeben keine Linie: Die Einheit ist in Teile teilbar [...] der Punkt ist unteilbar: Die Einheit ist Teil der Zahl, der Punkt ist kein Teil der Linie: Die Einheit ist daher bezüglich der Zahl nicht dasselbe wie der Punkt bezüglich der Linie. Was also entspricht dem Punkt? Ich sage, es ist die 0.«⁷⁴

Was diese Analogie – in deren Tradition Flusser steht – übergeht, ist der Unterschied zwischen der unendlichen Minimalisierung des Punktes und der diskreten Anzeige einer leeren Stelle. Die Null ist eine Anwesenheit, ein Zeichen, das eine abwesende Größe markiert. Der Punkt hingegen ist eine Anwesenheit, die sich zur Abwesenheit hin minimalisiert. Während die Null ein nicht besetzter Platz ist, ein Platzhalter, ist der Punkt ein Besetzer ohne Platz, eine äußerste Grenze an nichts. Wolfgang Schäffner resümiert: Der Punkt sei »et-

72 Schäffner, Wolfgang: »Punkt. Minimalster Schauplatz des Wissens im 17. Jahrhundert (1585–1665)«, in: Helmar Schramm/Ludger Schwarte/Jan Lazardzig (Hg.), *Kunstkammer, Laboratorium, Bühne. Schuplätze des Wissens im 17. Jahrhundert*, Berlin/New York: De Gruyter, S. 56–74, hier S. 56.

73 Beispiel: $\frac{3}{8} = 0,375$ (stevin'sche Schreibw.) = 0,375 (heutige Schreibw.).

74 Übers. und zitiert nach W. Schäffner: *Punkt*, S. 60.

was, das noch nicht nichts ist, und zugleich ein Nichts, das noch nicht etwas ist.«⁷⁵

Der Punkt ist damit eher mit einer Grenze und nicht mit dem Nichts gleichzusetzen: ein »sehr überzähliges Objekt, *Besetzer ohne Platz* [...]«. ⁷⁶ Die negative Diagnose formuliert einen eigenen Ausschluss, in dem dieser Besetzer ohne Platz zum Nichts und Niemand erklärt wird. Ein neuer Jedermann tritt auf den Plan und erklärt sich bereit endlich den eigenen Pessimismus durch freies Projizieren zu überwinden. Was aber zurückbleibt ist ein böser Niemand, der Punkt, der Überzählige, nur immer *fast* Nichts. Und in diesem »fast« steckt die volle Wirklichkeit des Menschen, und zwar als ein rudimentäres Sein. Medienanthropologie, weil sie eine Antwort auf die Frage »Was ist der Mensch?« zumindest indirekt gibt, formuliert, dass es sich um eine Existenz auf Probe handelt und überwindet damit die Analogisierung von Punkt und Nichts. Der Punkt ist Rand, das multiple Ganze der menschlichen Existenz, eine »Grenzwahe«, ⁷⁷ um es mit Tucholsky zu sagen, die alle pluralen Gesamtheiten bildet. In diesem Sinne ist, sofern man keinem radikalen Relativismus oder Skeptizismus folgt, nicht nur von einer Pluralität menschlicher Existenzweisen zu sprechen, ohne nicht auch die multiple menschliche Existenz im zähen und rudimentären Singular zu bedenken. Es gab somit nie »zu wenig« Mensch. Im Gegenteil, die Problematik einer Anthropologie ist eher, dass es immer schon »zu viel« davon gab und gibt. Und diesem »zu viel« ist der *schwache* Anthropozentrismus der Medienanthropologie verpflichtet.

75 Ebd., S. 56.

76 G. Deleuze: Logik des Sinns, S. 63.

77 Tucholsky, Kurt (alias Kaspar Hauser): »Zur soziologischen Psychologie der Löcher«, in: Die Weltbühne 27.1 (1931), S. 389f. hier S. 389.