

Leib und Medialität

Zum Leib als symbolischer Form

Vortrag von Klaus Wiegerling

Meine Damen und Herren,

Die gegenwärtige Debatte über Leib und Körper wird zu einem erheblichen Teil von Theorien dominiert, die nicht nur keine Leibphilosophie hervorgebracht haben, sondern im Gegenteil sich gerade durch einen Ausschluss des Leibproblems auszeichnen. Es handelt sich dabei vor allem um Theorien, die aus der Philosophy of Mind und der so genannten Neurophilosophie hervorgegangen sind. Letztere zeichnen sich durch starke behavioristische und physikalistische Fundamente als metaphysische Basis aus. Charakteristisch für die meisten dieser Positionen ist, dass sie auf der Stufe einer vorzeitlichen *Intentio recta* verbleiben. Die Möglichkeit eines nichtdiskursiven intuitiven Zugangs zum Leib sowie einer kulturellen Disposition desselben bleiben in diesen Theorien ausgeschlossen.

Ich will mit den hier vorgestellten Überlegungen nicht nur einen Beitrag zu einem Begründungsproblem von Cassirers Symbolphilosophie leisten, sondern auch Defizite im gegenwärtigen philosophischen Diskurs über Leib und Körper aufzeigen. Dabei soll der Schwerpunkt meiner Überlegungen auf das Verhältnis von Leib und Kultur gelegt werden. Das heißt, ich will insbesondere die Frage erörtern, ob bzw. inwiefern der Leib wie jedes andere Kulturphänomen als symbolische Form verstanden werden kann und ob bzw. inwiefern sich im Leib der Ursprung von Medialität erkennen lässt. Es wird zu fragen sein, ob der Leib als naturalisiertes Kulturstück bzw. als kultiviertes Naturstück und damit als eine Art Limesgestalt in den Blick kommt, an die immer nur Annäherungen möglich sind, die aber nie erreicht werden kann.

Symbolphilosophie

Ernst Cassirer (1874-1945): Philosophie der symbolischen Formen, Berlin 1923-1929. Anthropologisch betrachtet, kennzeichnet Cassirer den Menschen als ›animal symbolicum‹, als ein zeichenerzeugendes und zeichenverwendendes Wesen. Die besondere Charakteristik des Menschen besteht demnach nicht in seiner metaphysischen oder physischen Natur, sondern in seinen Handlungen. Unser gesamtes geistig-kulturelles ›Sein‹ ist praktisch (im ›Tun‹) fundiert (vgl. *Materialien zur Kulturtheorie*, Kap. 7). Unter *Tun* versteht Cassirer keineswegs beliebige Handlungen, sondern den schöpferischen Akt des Gestaltens, Bildens, Formens, also die Schaffung von symbolischen Ausdrucksformen (Bildern, Begriffen). Bei allen geistigen Leistungen geht es darum, aus dem *Chaos der sinnlichen Eindrücke* ein gestaltetes und dauerhaftes Weltbild zu formen, das es ermöglicht sich zu orientieren. (Vgl. Schwemmer, S. 30) Dieses Gestaltungs-Prinzip ist nach Cassirer die Grundlage jeder Wahrnehmung, auch der im Hinblick auf ein Menschenleben ersten Wahrnehmungen. Wahrnehmungen sind demnach niemals *rein*, sondern enthalten immer schon eine Perspektive, *durch die das Wahrgenommene als Teil eines Sinnzusammenhangs aufgenommen wird* (Peplow, S. 125). Dieses Verbindungselement zwischen Sinn und Sinnlichkeit nennt Cassirer ›Symbolische Prägnanz‹. *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* (Schwemmer,

S. 69). Symbolische Prägnanz bezeichnet die Bezogenheit eines einzelnen gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein Sinn-Ganzes, auf eine symbolische Form. Die verschiedenen symbolischen Formen (Mythos, Religion, Kunst, Technik, Sprache, Sittlichkeit, Recht und Erkenntnis; vgl. Schwemmer, S. 61) besitzen eigene, nicht aufeinander reduzierbare Aufbauprinzipien und evozieren unterschiedliche Weisen des Welterfassens. Der Prozess der symbolischen Formung hat dabei drei Grundfunktionen: Ausdruck, Darstellung und Bedeutung, die je nach symbolischer Form in spezifischer Weise zum Tragen kommen. Die jeweiligen Symbolwelten strukturieren die sinnliche Wahrnehmung und den Verstand. Je nach der spezifischen Struktur dieser Symbolwelten erkennt der Mensch die Welt auf verschiedene Weise. In der Kunst und im Mythos nimmt der Mensch die Welt anders wahr als in der wissenschaftlichen Weltsicht. Diese Auffassung macht Cassirer zu seinem philosophischen Programm: *Die Philosophie der symbolischen Formen richtet ihren Blick nicht ausschließlich und nicht in erster Linie auf das rein wissenschaftliche, exakte Weltbegreifen, sondern auf alle Richtungen des Weltverstehens* (Cassirer, PSF III, S. 16; zitiert nach Schwemmer, S. 23).

Verwendete Literatur:

Materialien zur Kulturtheorie: www.uni-graz.at/prischin/0006s-kulturth/kulturth03-mensch.doc
Peplow, Ronnie M.: *Ernst Cassirers Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen*; Würzburg 1998
Schwemmer, Oswald: *Ernst Cassirer: Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1997



Ich will im Folgenden nun drei Fragen behandeln:

- 1) Wo verortet Cassirer das Problem des Leibes, und wie versucht er das Leibphänomen zu fassen?
- 2) Gibt es Defizite in Cassirers Behandlung des Leib- Problems, und lassen sich diese – sofern vorhanden – beheben?
- 3) Lässt sich das in Cassirers Symbolphilosophie grundlegend erörterte Medialitätsproblem anhand der Frage nach dem Leib präzisieren und für einen medien- theoretischen Diskurs nutzen?

Wo verortet Cassirer das Problem des Leibes, und wie versucht er das Leibphänomen zu fassen?

Cassirer erörtert das Leibproblem in der *Philosophie der symbolischen Formen* vor allem an drei Stellen: im ersten Band des Werkes, wo es um die Grundrichtungen der sprachlichen Klassenbildung und um den Ausdruck des Raumes und der räumlichen Beziehungen geht; im zweiten Band, wo es um die Grundzüge einer Formenlehre des Mythos geht und Raum und Zeit sowie die Herausbildung des Selbstgefühls aus dem mythischen Lebensgefühl im Zentrum stehen; und schließlich in expliziter Weise im dritten Band im Kapitel *Die Ausdrucksfunktion und das Leib-Seele-Problem*.

Die Thematisierung im ersten Band stellt heraus, dass der Leib bzw. die ursprüngliche Leiberfahrung eine zentrale Rolle im Aufbau von Sprachen spielt. Der Leib, seine Teile und Organe dienen als zentrale Schemata der Gliederung des Weltganzen und als zentrale Orientierungspunkte zur Einteilung der Welt.

Die Thematisierung im zweiten Band setzt diese Erörterung fort. Im Mythos sind der menschliche Leib und seine Gliedmaßen *das Bezugssystem, auf welches mittelbar alle übrigen räumlichen Unterscheidungen übertragen werden* (PSF II 112f). In einem Rekurs auf Ernst Kapps Idee von der ›Organ-Projektion‹ versucht Cassirer zu zeigen, dass die Erfahrung des eigenen Leibes wesentlich von Projektionen und Rückprojektionen disponiert ist, dass also nicht nur die Welt am Maßstab des eigenen Leibes erfasst und gegliedert wird, sondern dass wir über diese Projektionen Einsichten über Funktionen und Organisationsweisen des eigenen Organismus gewinnen.

Von elementarer Bedeutung für meine Überlegungen sind aber die Ausführungen, die Cassirer im dritten Band macht, wo im erwähnten Kapitel der berühmte Satz steht: *Das Verhältnis von Seele und Leib stellt das erste Vorbild und Musterbild für eine rein symbolische*

Relation dar, die sich weder in eine Dingbeziehung noch in eine Kausalbeziehung umdenken lässt. (PSF III 117)

Wie kommt Cassirer zu dieser Einsicht? Und was ergibt sich aus ihr für die Erfassung des Leibphänomens?

Cassirer sieht im Leib-Seele-Problem ein Urphänomen, das der Ausdrucksfunktion zugeordnet werden muss, denn letztere kennt noch nicht *die Differenz von ›Bild‹ und ›Sache‹, von ›Zeichen‹ und ›Bezeichnetem‹* (PSF III 109). Im Leib-Seele-Verhältnis als Ausdrucksfunktion ...

... besteht keine Trennung zwischen dem, was eine Erscheinung als ›bloß-sinnliches‹ Dasein ist, und einem davon verschiedenen geistig-seelischen Gehalt, den sie mittelbar zu erkennen gibt. (...) Hier gibt es (...) kein ›Erstes‹ und ›Zweites‹, kein ›Eines‹ und ›Anderes‹. Definiert man (...) den Begriff des ›Symbolischen‹ derart, dass man ihn auf jene Fälle beschränkt, in denen eben diese Unterscheidung zwischen dem ›bloßen‹ Bild und der ›Sache selbst‹ klar hervortritt, und in denen sie als solche mit Nachdruck erfasst und herausgearbeitet wird, – so besteht kein Zweifel, dass wir uns hier in einer Region befinden, auf welche dieser Begriff noch keine Anwendung finden kann. (PSF III 109)

Cassirer betont im unmittelbaren Anschluss an diese Ausführungen, dass sein Symbolbegriff aber eine weitere Bedeutung hat:

Wir versuchen mit ihm das Ganze jener Phänomene zu umfassen, in denen überhaupt eine wie immer geartete ›Sinnerfüllung‹ des Sinnlichen sich darstellt; – in denen ein Sinnliches, in der Art seines Daseins und So-Seins, sich zugleich als Besonderung und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinnes darstellt. (PSF III 109)

Es ist streng genommen also das, was mit dem Begriff der symbolischen Prägnanz bezeichnet ist, was als Urstiftung des Symbols angesehen werden muss. Die Form der Erkenntnis, also der expliziten Erfassung, steht am Ende, nicht am Anfang der Entwicklung. Was die symbolische Form auszeichnet ist nicht zuletzt etwas Prozessuales. Und erst das Ganze dieses Prozesses kennzeichnet die symbolische Form. Dies wird ausdrücklich auch in einigen Passagen der 1995 erschienenen, offensichtlich von lebensphilosophischen Positionen inspirierten Nachlassschrift *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* bestätigt. So heißt es dort, dass eine Philosophie der symbolischen Formen letztlich nicht beim Telos der reinen Erkenntnis stehen bleiben kann:

Denn ihre Frage geht nicht (...) auf den einfachen Bestand der Formen, auf das, was die gewissermassen als statische Größe sind. Sie betrifft vielmehr jene Dynamik der Sinng-

bung, in der und durch welche die Bindung und Abgrenzung bestimmter Seins- und Bedeutungssphären sich erst vollzieht. Was sie zu verstehen und zu erhellen versucht, ist das Rätsel der Form-Werdung als solcher – ist nicht sowohl eine fertige Bestimmtheit, als vielmehr der Prozess der Bestimmung selbst. (MSF 4)

Wenngleich Cassirer die drei grundlegenden Funktionen der symbolischen Formung, die Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion voneinander gesondert behandelt, so stellt er für den Geist aber fest, dass diesem jene Gliederung und Abteilung, jenes ›Eins, Zwei, Drei‹, das der Philosoph an den Inbegriff dieser Funktionen (...) heranbringt (...), ihm selbst durchaus fremd (ist/KW). (...) Statt des Diskretum der Formen herrscht im natürlichen Weltbild ein ununterbrochenes Herüber und Hinüber, ein stetiger absatzloser Übergang vom einen Extrem zum andern (MSF 6). Um die formbildende Funktion des Geistes also angemessen zu verstehen, müssen wir hinter die Explizitheit der symbolischen Form, hinter die wissenschaftliche Erfassung derselben gelangen. Wir befinden uns dann in einer Sphäre, in der alle begriffliche Bestimmung schon ein Überschreiten des Fokussierten ist.

Cassirer ordnet das Leib-Seele-Problem der Ausdrucksfunktion zu, weil sie im logischen Stufenbau der Funktionen der Symbolbildung auf der untersten Stufe angesiedelt ist, wo noch keinerlei Geschiedenheit vorliegt. So dürfen die Kategorien der Substantialität und Kausalität nicht auf die Ausdrucksfunktion angewendet werden, da sie bereits eine Ursache-Folge-Zweiheit voraussetzen, was ihr den Charakter eines ›Urphänomens‹ rauben würde. *Das reine Ausdrucksphänomen*, schreibt Cassirer, *kennt noch keine derartige Form der Ent-Zweiung. In ihm ist (...) ein Modus des Verstehens gegeben, der nicht an die Bedingung der begrifflichen Interpretation geknüpft ist: Die einfache Darlegung des Phänomens ist zugleich seine Auslegung, und zwar die einzige, deren es fähig und bedürftig ist* (PSF III 110). In diesem Ursprungsphänomen sind Physisches und Psychisches, Leib und Seele miteinander verknüpft, und eine ontologische Wandlung der Sinn- in eine Seinsfrage hat noch nicht stattgefunden. Aber wie soll man sich eine Verknüpfung von Elementen vorstellen, die komplett verschiedenen Sinnwelten angehören und zwischen denen es, wie Cassirer ausdrücklich feststellt, keinerlei Vermittlung gibt?

Cassirer konstatiert, dass es der gesamten abendländischen Metaphysik nicht gelungen ist, die Irrationalität des Leib-Seele-Verhältnisses zu beseitigen und es in ein im Sinne des Begriffs *notwendiges Band zu verwandeln* (PSF III 112f). Im Leib-Seele-Verhältnis liegt eine ›coincidentia oppositorum‹ vor. Es kann metaphysisch nicht gelöst werden, taucht aber bereits im natürlichen Weltbild auf. Das heißt nun für Cassirer, dass *nicht jeder empirische ›Nexus‹ (...) sich (...) in einen Kausal-Nexus auflösen (lässt/KW); vielmehr gibt es gewisse Grundgestalten der Verknüpfung, die nur dann verstanden werden können, wenn man der Versu-*

chung einer derartigen Auflösung widersteht, wenn man sie als Gebilde sui generis bestehen und gelten lässt. Und eben als der Prototyp einer solchen Verknüpfung stellt sich der Zusammenhang zwischen ›Leib‹ und ›Seele‹ ursprünglich dar (PSF III 115). Es sind also Sinnverknüpfungen wie sie im Leib-Seele-Verhältnis vorliegen, welche die konstitutive Voraussetzung für jegliche Art von Kausalverknüpfung sind. Den Zugang zu einer objektiven Wirklichkeit aber ist erst durch die symbolischen Funktionen der Darstellung und Bedeutung zu gewinnen. Eine gegliederte Wirklichkeit wird erst durch die Trias der drei grundlegenden Funktionstypen ermöglicht.

Als Kritik an den zu Beginn genannten philosophischen Konzepten, die den Leib aus dem philosophischen Diskurs eliminieren, wäre dann die Feststellung Cassirers zu lesen, dass die neuere Metaphysik den Leib, *indem sie alles, was der Sphäre des reinen ›Ausdrucks‹ angehört, prinzipiell von ihm abstreift, zum bloßen Körper* (PSF III 120), zur bloßen ›res extensa‹, zu einer Art *rein geometrischer Materie* (PSF III 120) macht.

Cassirer siedelt den Leib also in einem Urphänomen an, das jeder Idee von Objektivität vorausgeht. Die Wirklichkeit des Leibes ist älter als die des Körpers. Streng genommen ist der Leib immer in diesem relationalen Ausdrucksgefüge zu denken, in dem keine Unterscheidung von Leib und Seele, Physischem und Psychischem vorgenommen werden kann. Er ist als ein beseelter Körper zu denken, welcher der Objektivierung zum Körper, der Reduzierung seiner Wahrnehmung auf die Perspektive der dritten Person vorausgeht. Diese Reduzierung ist in gewisser Weise ein metaphysisches Missverständnis. Was den Leib kennzeichnet ist also eine Form ursprünglicher Selbstbezüglichkeit. Diese ist aber nie nur physiologisch bestimmbar. Wir müssen also noch weiter dem auf der Spur bleiben, was dieses besondere, quasi lebensweltliche Urphänomen jenseits einer Verdinglichung auszeichnet.

Damit will ich zur zweiten Frage kommen:

Gibt es Defizite in Cassirers Behandlung des Leib-Problems, und lassen sich diese – sofern vorhanden – beheben?

Klären wir zunächst, ob Cassirers Überlegungen Konsequenzen zeitigen, die zu einer Erweiterung bzw. Revision seiner Positionen führen.

Die logische Vorgängigkeit des Leibphänomens bedeutet nicht, dass es als Ausdrucksphänomen zeitlich ›vor‹ der Kulturerfahrung gegeben ist. Der Leib muss vielmehr selbst als ein ursprüngliches Kulturphänomen gefasst werden, dessen subjektive Vorgängigkeit auch nichtsubjektive Momente aufweist. Das heißt nichts anderes, als dass jede Leiberfahrung bereits kulturell disponiert ist.

Am lebendigen Phänomen des Leibes, das sich in einem permanenten Wandel artikuliert, lässt sich nun die



Einheit der drei Funktionen der symbolischen Formung nachweisen.

Der Leib als ursprüngliches Ausdrucksphänomen steht in keinem Gegensatz zur Kultur bzw. in keinem Prius-posterius-Verhältnis zum Phänomen der Kultur. Lassen Sie mich zur Begründung auf die Kennzeichen der symbolischen Form rekurrieren:

Die symbolische Form ist

1) als ein *Verweisungsphänomen* zu verstehen, das in einem funktionalen Zusammenhang steht; es ist sozusagen ein Knotenpunkt in einem Verweisungssystem.

2) als ein *Transzendierungsphänomen* zu verstehen, das über sich selbst hinausweist, und zwar konkret auf das, was es in medialer Weise trägt. Als Transzendierungsphänomen leistet es die von Cassirer genannte ›Integration zum Ganzen‹. Es ist nicht nur ein Zeichen, das auf einen bestimmten Gegenstand verweist, sondern zugleich eine Gegenstand-mit-Gegenständen verbindende Form. Ein Symbol transzendiert das, was es bezeichnet. Es leitet auf die Ordnung, in der uns das Bezeichnete begegnet, auf. Und in gewisser Weise transzendiert es sogar noch diese Systemordnung, denn es kann in eine andere Sinnsphäre übertragen werden. Es transzendiert also seine jeweils konkrete Anwendung und schafft die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens von Welt und Wirklichkeit, insofern es eine Aufleitungsregel auf das Allgemeine, das Kategoriale impliziert. Verstehen ist selbst eine Weise des Überschreitens des unmittelbar Gegebenen, eine Weise, etwas in einen Horizont einzubetten. Die Welt als symbolisch geordnet begreifen heißt zugleich, sie als hermeneutisches Problem zu verstehen. Als Transzendierungsphänomen ist es in der Weise eines ›metaphorischen Ausdrucks‹ zu verstehen, denn Symbole sind übertragbar in andere Sinnzusammenhänge. Der geistig gesunde Mensch ist im Stande, Symbole aus einer Sinnsphäre in eine andere zu übertragen und diese damit zu bereichern bzw. auszudifferenzieren. Cassirer stellt bei psychopathologischen Phänomenen wie Aphasie, Apraxie und Agnosie eine Übertragungsunfähigkeit fest, die Menschen zwingt, in einer verengten Welt zu leben, und ihnen den Weg zu einer gemeinsam geteilten Welt versperrt.

3) als ein *Konzentrat* zu verstehen, als eine bestimmte Fokussierung eines Sachverhaltes. Erst mit der Hilfe eines solchen Konzentrats können Probleme erörtert und – wie im Falle einer mathematischen Formel – möglicherweise gelöst werden. Die Auffassung des Symbols als Konzentrat heißt auch, dass in jedem Symbol das ganze System präsent ist. Nicht zuletzt korrespondiert die zentrierende Leistung mit dem menschlichen Fassungsvermögen.

4) als eine *Handlungsanweisung* zu verstehen. Wir haben mit der Erfassung eines Symbols zugleich eine Anwendungs- bzw. Handlungsregel erfasst, wissen, wie wir von einem Element zum anderen gelangen können. Ein Symbol ist insofern sogar eine praktische Kategorie, also

nicht nur ein Erkenntnis- und Ordnungsphänomen. Jede symbolische Erfassung ist sozusagen die Erfassung eines Handlungsschemas.

5) als ein geistiges Phänomen mit einem *Zug zur Konkretion* zu verstehen. Es ist nicht nur Erkanntes, sondern zugleich Artikuliertes und Objektiviertes. Ein Symbol lässt sich prinzipiell darstellen und vermitteln, ist etwas Darstellbares und intersubjektiv Zugängliches, etwas, das aus der reinen Idealität herausdrängt, sich konkretisiert und damit intersubjektiv zugänglich wird.

Fragen wir, bevor wir klären, inwieweit der Leib als symbolische Form gefasst werden kann, nach dem, was ihn als beseeltes Naturstück auszeichnet.

So individuell und intuitiv erschließbar der Leib auch gedacht ist, er schließt immer auch einen objektiven kulturellen Ausdruck ein. Er unterliegt nicht nur den Naturgesetzen, sondern auch kulturellen Normierungen. Bis ins Schmerzempfinden artikulierend sich im Leib intersubjektive kulturelle Normierungen. Formen des Umgangs mit Schmerzen und des Schmerzerlebens hängen eng mit kulturellen Dispositionen zusammen. Man denke nur an den Umgang mit Schmerzen bei Jagdvölkern oder in der indischen Fakirtradition. Selbst in unseren intimsten Empfindungen artikulierend sich noch kulturelle Dispositionen. Es ist also nicht allein der intuitive Zugang, der den Leib vom immer nur über die Dritte-Person-Perspektive erfassten Körper unterscheidet, sondern eben auch sein Gegebensein als kultureller Ausdruck, das heißt nicht zuletzt: als symbolische Form.

Alles, was wir leiblich sind, ist ein kultiviertes Stück Natur. Bereits im Mutterleib vernehmen wir kulturell spezifizierte Geräusche, bereits als Säugling erfahren wir symbolisch aufgeladene Umgebungen. Säuglinge französisch sprechender Mütter schreien tatsächlich anders als Säuglinge deutscher Mütter, und zwar so, dass sie auf der zweiten Silbe betonen.

Natur und Kultur gehen im Leib eine untrennbare Verbindung ein. Er ist nicht nur eine Orientierungskategorie in einem räumlich-präpositionalen Sinne, sondern etwas, das durch seine kulturelle Disposition uns in einem bereits ideellen Sinne Orientierung verschafft. So erfährt der Leib von früh an kulturell bedingte Rhythmisierungen. Zeiten der Nahrungsaufnahme, Ruhezeiten, Bewegungsabläufe, körperliche Haltungen und Sprechrhythmen prägen unsere leibliche Disposition; ebenso kulturell bedingte Präferenzen der Sinnesvermögen.

Jeder Leib erfährt nicht nur eine individuelle Gestaltung durch Training, sondern auch eine kulturelle – wie kulturell bedingte Reaktionsverzögerungen oder Sonderfähigkeiten wie die Witterungsaufnahme. Die Leiberfahrung ist dabei nicht nur eine kulturell und individualgeschichtlich bedingte Interpretation, sondern eine inkar-

nierte Form der Kultur. Dies stellt im Übrigen nicht in Frage, dass die Leiberfahrung auch ein Interpretat ist, aber eben »auch« ein Interpretat. Schließlich ist der Leib als historische Entität zuletzt auch mit hermeneutischen Methoden zu erschließen.

Das für jede Kultur prägende Verzögerungs- oder Umwegphänomen artikuliert sich also nicht zuletzt im Leib. Als offenes, in einem beständigen Austausch mit seiner Umwelt – die natürlich immer auch symbolisch aufgeladen ist – stehendes System ist der Leib nicht nur eine im naturwissenschaftlichen Sinne objektivierbare und skalierbare Entität, sondern eine kulturell disponierte und historisch wandelbare und sich wandelnde Gegebenheit.

Dass sich der Leib als kultureller Ausdruck begreifen lässt, artikuliert sich auch in gegenwärtigen Formen der technischen Gestaltung des Körpers. Diese Gestaltung äußert sich in einer biologisch-informatischen Doppelgestalt, die sowohl die gentechnologische Manipulation des Körpers als auch seine informationstechnologische Steuerung und Erweiterung, beispielsweise durch intelligente Implantate und Prothesen, umfasst. Die moderne Prothesen- und Transplantationstechnik belegt, dass der Leib eine von kulturellen Möglichkeiten disponierte Entität ist.

Selbst die menschliche Sexualität kann nicht auf reine Triebhaftigkeit reduziert werden. Ein reines, animalisches Triebleben gibt es nicht. Unsere animalische Disposition ist nicht nur von kulturellen Formungen überlagert, sondern weist in ihrer konkreten Artikulation immer schon eine kulturelle Struktur auf. Selbst die pornographische Industrie, die den Leib auf reine Körperlichkeit zu reduzieren versucht, ist ein Ausdruck der kulturellen Disposition der Sexualität. Es ist der Zug zum Erotischen, der die menschliche Sexualität auszeichnet. Verbergung, Reizung und Verzögerung – was ein Grundcharakteristikum jeglicher kulturellen Artikulation ist – kommen darin zum Ausdruck. Menschliche Sexualität ist nicht nur eine Verrichtung zur Gattungserhaltung und zur Triebausübung. Vielmehr ist sie Ausdruck einer besonderen psychophysischen Verstrickung in der Welt, einer Verstrickung, die auf ein Engagement für und ein Arrangement mit einem konkreten Anderen steht. Dies ist etwas grundsätzlich anderes als ein naturhaftes Ausleben seiner Sexualität. Erotik ist immer schon das Transzendieren animalischer Sexualität, ist immer schon mit Bewusstseinsleistungen und kulturellen Dispositionen konnotiert.

Kultur und Natur artikulieren sich im Leib als Limesgestalten, die weder ganz erreicht, noch eliminiert werden können. Im Leib lassen sich kulturelle und naturale Bedingtheit nicht voneinander trennen. Er ist die Einheit, die die Scheidung von Natur und Kultur nicht zulässt. Er ist eine grundlegende anthropo-

logische Kategorie, die den Menschen als ein mediales Wesen in seiner doppelten Ausbildung als *Animal medialis* und *Animal mediatum*, als vermittelndes und vermitteltes Wesen, fasst. Im Leib artikuliert sich die kulturelle und symbolische Disposition des Menschen. Damit ist er von vornherein einem naturalistischen, nur naturwissenschaftlich-quantifizierenden Zugriff entzogen. Vielmehr muss er wie jedes andere Kulturphänomen mit hermeneutischen Methoden immer wieder aufs Neue erschlossen werden.

Der Leib ist also nicht ahistorisch zu fassen. Er ist immer schon informiert und deshalb, obwohl physiologisch fundiert, keine biologische Kategorie. Der Leib verfügt über eine besondere Art der Intentionalität, die ihn zu einer permanenten Transzendierung des organischen Systems treibt. Hierbei handelt es sich um eine Art Präintentionalität, die in einer ›vorbewussten‹ Weise auf die Welt ausgreift. Es handelt sich um eine Gerichtetheit, die sich eher im ethologischen Appetenzverhalten, in Ausweich- bzw. Fluchtbewegungen artikuliert, die allerdings niemals ›rein‹, sondern immer kulturell disponiert in Erscheinung tritt. Diese Präintentionalität erhält allerdings ihren Sinn durch die Beziehung auf die Intentionalität, die unser Bewusstsein auszeichnet. Der Leib drängt durch seine Wirkpotentiale nach außen und nach permanenter medialer Erweiterung. Alles, was seine Vermögen erweitert, was ihn beschleunigt, ihn besser sehen und hören lässt, ist bereits hier angelegt. Er ist das Naturstück, welches zur Welt drängt. Die mediale Entwicklung ist bereits in den ausgreifenden und einholenden Urvermögen des Leibes angelegt. Er ist ein Naturstück, das in seinem naturalen Dasein nicht aufgeht, sondern diese Naturalität transzendiert. Leibsein heißt ›Mehr-als-Körper-Sein‹, heißt in dem nicht aufgehen, was die biologischen Wissenschaften erfassen können.

Der Leib kann als Grenzkategorie des Philosophierens aufgefasst werden, insofern er nicht nur ein Mittelglied zwischen Natur und Kultur ist, sondern sich an ihm Wahrheits- bzw. Geltungsansprüche philosophischer bzw. wissenschaftlicher Theorien begrenzen lassen, sofern sie nicht rein logischer Natur sind.

Der Leib ist ein symbolischer Relationsbegriff. Symbolisch, insofern er auf seine Konstitutiva Natur und Kultur verweist und insofern er unser Zentrierungs- und Orientierungsorgan schlechthin ist.

Der Leib lässt sich als symbolische Form begreifen, da sämtliche der genannten Charakteristika des Symbols an ihm aufzuweisen sind. Er ist ein Verweisungs- und Transzendierungsphänomen, ein Konzentrat und nicht zuletzt eine konkrete Verkörperung eines kulturellen Ausdrucks. Auf den ersten Blick unklar bleibt allein, inwiefern er als Handlungsregel aufgefasst werden kann. Man kann nun insofern von einer Handlungsregel sprechen, als er durch lebenserhaltende, selbstbezügliche



Handlungsschemata informiert ist. Er verfügt über Handlungsdispositionen, die nicht nur seiner organischen Konstitution geschuldet sind, sondern auch individualgeschichtlichen und kulturellen Prägungen – wie Gehstile, Stile der Essensaufnahme, Handhabungsstile, Reaktionsstile aller Art.

Wo nun liegen die grundlegenden Probleme in Cassirers Thematisierung des Leibes? Wir haben festgestellt, dass der Leib auch deshalb Vorbild und Musterbild einer symbolischen Relation ist, weil er als naturalisiertes Kulturstück bzw. als kultiviertes Naturstück gedacht werden muss. Er ist nicht nur Ausdruck einer individuell und intuitiv zugänglichen Entität, sondern zugleich ein kultureller Ausdruck. Er tritt in der Weise eines Kulturphänomens, also als symbolische Form in Erscheinung. Als solche kann er begrenzt und abge sondert werden. Andererseits entzieht er sich als Ausdrucksphänomen jeglicher expliziten Fassung. Eine Ontologisierung würde den Leib als symbolische Grundrelation ja wieder aus dem Blick bringen. Wir können einer Aporie nur dadurch entkommen, dass wir uns auf das besinnen, was Cassirer in *Zur Metaphysik der symbolischen Form* ausführt, nämlich, dass wir in dem, was er leider nicht näher differenziert ›natürliches Weltbild‹ nennt, keinerlei Trennung der geistigen Funktionen der symbolischen Form kennen. Die Dreiteilung wird von Cassirer als *eine Art ideelles Bezugssystem benutzt* (MSF 6). Und er erläutert diesen Sachverhalt so:

Das »natürliche Weltbild« erstreckt sich in all diesen Dimensionen und es lebt und webt in ihnen, – ohne sie jedoch bewusst von einander zu trennen, ohne sie als verschiedene zu »haben«. Es ist durchdrungen von der symbolischen Funktion des Ausdrucks, wie von der Darstellung und Bedeutung. (...) Es ist in sich ganz und geschlossen, und es ist in sich lebendig nur dadurch, dass hier *ein Tritt tausend Fäden regt* und dass alle diese Fäden ungesehen fließen. (...) Die eigentliche, die »konkrete« Wirklichkeit des Geistes besteht darin, dass alle seine verschiedenen Grundmomente ineinander eingreifen und ineinander verwachsen, – dass sie im eigentlichen Sinne »konkreszieren«. Es scheint danach, als brauchten wir nur wieder auf diese ursprüngliche Grundeinheit, auf diese urtümliche Konkretion des Erlebens zurückgreifen, damit all die »künstlichen« Scheidungen der Reflexion sich wieder aufheben, – damit sich uns, über all diese Scheidungen hinweg, die wesenhafte Ganzheit des Geistigen erschließt. (MSF 6)

Fasst man den Leib als symbolische Form im engeren Sinne, dann bleibt also ein Widerspruch bestehen. Wir können einer Aporie nur entgehen, wenn wir uns auf die ursprüngliche Ganzheit bzw. Geschlossenheit einer lebensweltlichen Erfahrung stellen, in der die Scheidung der drei funktionalen Momente aufgehoben ist.

Wenn also ein Defizit in Cassirers Argumentation ausmachen ist, dann liegt es einerseits in der Unschärfe

des Begriffes des ›natürlichen Weltbildes‹ und in der mangelnden Verdeutlichung des Leibphänomens als symbolische Form, d.h. in einer – so weit ich es erkennen kann – weitgehenden Ausklammerung der Thematisierung des Leibphänomens als kulturellem Ausdruck.

Damit will ich zur letzten Frage kommen:

Lässt sich das in Cassirers Symbolphilosophie grundlegend erörterte Medialitätsproblem anhand der Frage nach dem Leib präzisieren und für einen medientheoretischen Diskurs nutzen?

Zunächst ist zu fragen, ob sich Symbolizität und Medialität decken. Fasst man den Symbolbegriff eng als einen mit Bedeutung versehenen Bewusstseinsausdruck, dann werden wir die elementaren Austauschprozesse des Organismus, also die Formen des Stoffwechsels noch nicht unter dem Aspekt der Symbolizität fassen können, sondern bestenfalls – wie es Ernst Wolfgang Orth ausdrückt – *als eine Art Vorspiel des Symbolismus* (KUL 229). Dies würde bedeuten, dass wir in organischen Austauschprozessen schon eine Stufe der Medialität erlangt haben, aber noch keine der Symbolizität. Die Frage ist aber, ob dieser enge Begriff den Cassirerschen Vorstellungen gerecht wird – schließlich hält er ja eine weitere Fassung des Symbolbegriffs für angemessen, in dem das Prozessuale, die ineinander greifenden Funktionen des Symbols zum Ausdruck kommen. Dann müssten wir also diese organischen Prozesse als konstitutive Momente der symbolischen Formung begreifen.

Worin liegt nun die mediale Qualität des Leibes? Wenn wir auf die Grundcharakteristika eines Mediums schauen, stellen wir fest, dass es durch ähnliche Momente beschrieben wird wie der Leib, was zur Annahme Anlass gibt, dass es sich um Rückprojektionen von apparativen Medien handelt. Dies drängt sich um so stärker auf, als apparative Medien, die den modernen Mediendiskurs prägen, ja als Zurüstungen unserer leiblich disponierten Vermögen zu verstehen sind, die diese verbessern bzw. ergänzen sollen. Im Verhältnis von leiblichen Vermögen und apparativen medialen Leistungen wird ein Begründungsverhältnis sichtbar.

Ein Medium ist ein Trägersystem, eine materielle oder energetische Trägersubstanz, in die eine Information eingepreßt werden kann. Plato etwa spricht von *Chora*, was er als Raum der umherschweifenden Ursachen bestimmt. Als System ist es eine verbindende Form, die Zeichen, Räume und Zeiten zu verknüpfen vermag. Es verbindet nicht zuletzt Menschen und ermöglicht damit Kommunikation. Ohne Medium gibt es weder Kommunikation noch Information, denn jede Information muss von etwas getragen und in irgendeiner Weise verknüpfbar sein. Das Medium ist die Vermittlungsinstanz, die über ein Gedächtnis verfügt und Anschlüsse an Vergangenes ermöglicht.

In den Blick kommt Medialität in einem reflexiven Verhalten. Erst in der Reflexion auf die ding- bzw. weltfixierende Intentionalität bekommen wir in den Blick, was Medialität auszeichnet. Medialität ist ein welterschließendes Werkzeug, das uns Möglichkeitsräume eröffnet. Sie ist in einem ursprünglichen Sinne die Ermöglichung von Weltzugängen in geordneter, präparierter Weise. Unsere leiblichen Vermögen und deren apparative Erweiterungen präparieren einen bestimmten Zugang zur Welt, das heißt sie bieten Möglichkeiten, begrenzen diese aber auch.

Wie kann man nun Medialität als Grundfunktion der Welterschließung präziser fassen? Medialität artikuliert sich als eine grundlegende Fähigkeit zur *Transzendierung*. Das heißt, wir überschreiten unsere Innerlichkeit auf die Welt hin. In einem Terminus von Merleau-Ponty ausgedrückt, können wir sagen, dass unser Leib als Urmedium ein Sein-zur-Welt ist.

Mit der Transzendierung einher geht eine *Externalisierung*. Durch sie erfährt die Welt eine symbolische Gestaltung. Wir setzen wahrnehmbare Zeichen in der Welt, externalisieren Gedächtnisleistungen etwa in der Schrift und machen diese Leistungen für andere und die Nachwelt zugänglich. Medialität ist in diesem Sinne ein ursprüngliches Ausgreifen, eine ursprüngliche Transzendierung der Immanenz unseres Bewusstseins. Wir materialisieren Ideen, verlagern sie nach außen und orientieren uns an diesen symbolischen Konkretionen. Medialität als Externalisierung heißt, Wegmarken in der Welt zu setzen.

Medialität als Externalisierung kann als Archivierung verstanden werden, insofern sie etwas jenseits eines konkreten Bewusstseins zur späteren Nutzung aufbewahrt. Als Archivierung löst sich Medialität allerdings weitgehend von leiblichen Vermögen. Archivierung ist insofern ein besonderer Ausdruck von Medialität als sie diese in dreifacher Weise als Distanz schaffende und orientierende Form anlegt: a) sie veräußert im Sinne der Objektivierung und intersubjektiven Zugänglichkeit; b) sie selektiert und schematisiert; und c) schafft sie etwas, auf das man immer wieder zurückkommen kann.

Ein wesentlicher, aber häufig unterschätzter, gelegentlich sogar vergessener Aspekt der Medialität ist der der *Zentrierung*. Sie hat nicht nur eine *verknüpfende, distanzierende und transzendierende* Funktion, sondern auch eine zentrierende. Zentrieren heißt, etwas auf einen fassbaren Bestand bringen. Medien konzentrieren Inhalte, formal beispielsweise auf ein Blatt oder einen Bildschirm, inhaltlich beispielsweise in monografischer Weise. Dabei stellen wir fest, dass jede Zentrierung zugleich eine Desartikulation zeitigt. Der mediale Apparat bleibt uns verborgen. Wir sehen auf dem Bildschirm unseres Rechners einen Text oder ein Bild, die informatische Kodierung des Präsentierten bleibt uns aber verborgen. Die Zentrierungsfunktion setzt zugleich eine Grenze zwi-

schen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren eines Mediums. Es gibt in jedem Medium einen Bereich, der das Konzentrat disponiert, aber selbst nicht sichtbar ist. Das Zentrierte ist nicht das Apparative, sondern was durch das Apparative sichtbar wird. Das Absente ist das Ermöglichende, auf das der Fokus unserer Aufmerksamkeit gerade nicht gerichtet ist.

Medialität artikuliert sich in Relationen und Relevanzbezügen, sie schafft Distanz zwischen Mensch und Welt und bietet zugleich die Möglichkeit, diese überbrücken zu können. Sie ist der Zwischenbereich, der kennzeichnet, was den Menschen auszeichnet, dass er sich seiner Distanz zur Welt bewusst ist und einen Weg zu finden vermag, diese Distanz symbolisch zu überwinden.

Unter symboltheoretischen Prämissen kann der Begriff des Mediums von der Vorstellung reiner Werkzeughaftigkeit befreit und in eine grundlegende Kategorie der Weltordnung und des Weltverstehens transformiert werden. Symbolizität und Medialität fokussieren ein- und dasselbe Phänomen. Während Symbolizität stärker die Erscheinung ins Zentrum rückt, hebt Medialität den Systemzusammenhang und den Vermittlungsaspekt hervor. Symbolizität ist letztlich immer auf das Konkrete bezogen, denn nur dies kann als Konzentrat in den Blick kommen. Medialität dagegen ist auf die das Konkrete disponierende Struktur bezogen. Symbolizität und Medialität sind also unterschiedliche Perspektivierungen des gleichen Sachverhalts.

Die genannten Charakteristika der Medialität treffen auf den Leib zu. Er ist das Urbild jedes medialen Systems, weil er eine organische Verbindung unterschiedlicher Elemente und Funktionen ist, das alle auf ihn einwirkenden und durch Bewegungsempfindungen erlangten Informationen aufnimmt und zusammenführt. Im Leib sind alle sensuellen Affizierungen miteinander verknüpft und einander zugeordnet. Die Einwirkungen sind über neuronale und hormonelle Dispositionen miteinander vermittelt. Manche Einwirkungen hinterlassen Spuren, manche nicht. Der Leib vermittelt zwischen physischer, physiologischer und psychischer Sphäre. Er ist ein Vermittlungsorgan, das Töne, Bilder, sensorische Erfahrungen jeder Art nach physiologischen, kulturellen und individualgeschichtlichen Kriterien bewertet und miteinander verknüpft. Er ist aber auch ein Austauschorgan, das mir ein wie auch immer ausgestattetes bzw. eingeschränktes Potenzial des Zur-Welt-hin-Wirkens gibt. Er transzendiert seine Immanenz und tauscht sich mit der Welt aus. Er vermittelt also nicht nur zwischen meiner physiologischen und psychologischen Existenz, sondern auch zwischen mir als psychophysischer Entität und der Außenwelt. Er zentriert die Welt auf mich, positioniert mich in ihrer Mitte, die ich nicht verlassen kann, filtert für mich die Welt und hält Ereignisse fest. Er erfährt von Beginn seiner Entstehung an eine historische Prägung, ist etwas, das meine individuelle Geschichte und die Ge-



schichte der Kultur, in der ich lebe, aufbewahrt. Er ist also ein offenes, in ständigem Austausch mit der natürlichen und kulturellen Umwelt stehendes System und insofern unabgeschlossen und wandelbar.

Als Medium ist der Leib unser grundlegendes Orientierungsorgan. Er verschafft uns Zugang zur Welt. Alle apparativen Medien wie Fernrohr, Brille und Hörgerät, Mikroskop und Telefon sind den Zugangsweisen der leiblichen Vermögen angepasst. Zur Orientierung gehört, dass wir uns durch leibliche Vermögen den Dingen annähern und uns von ihnen entfernen können. Wir können Dinge ins Zentrum unserer Wahrnehmung rücken oder in einem Horizont nur noch am Rande anwesend sein lassen. Wir können nach den Dingen ausgreifen, ja selbst der Blick kann ein Ausdruck eines solchen ›erfassenden‹ Ausgriffes sein. Die Dinge um uns herum sind durch den Leib präpositional geordnet. Als Orientierungsorgan ist er zugleich ein Ordnungsorgan. Als solches verschafft uns der Leib eine Position und damit Perspektive auf die Welt.

Das Gedächtnis des Leibes artikuliert sich nicht nur in seinem Bewusstsein bzw. dem Gehirn als dessen materiellem Trägerorgan, sondern in allen Körperteilen. Wie der Arzt dem Alkoholiker warnend sagt, dass sich die Leber alles merkt, was ihr angetan wurde, so merkt sich jeder Körperteil, jedes Körperorgan alles was ihm widerfährt und richtet sein Fungieren entsprechend dieser Erfahrung aus.

Der Leib ist das Medium, das uns als Mittel für die Veränderung der Welt zur Verfügung steht, das uns einen Möglichkeitsraum gibt. Dieser Raum ist aber immer ein begrenzter Gestaltungsraum, ein Raum von Potenzialitäten im husserlschen Sinne, das heißt, ein Raum von Potenzialitäten, die keine leeren Möglichkeiten sind, sondern inhaltlich (...) vorgezeichnete Möglichkeiten (Husserl CM 1950, S. 81f).

Fragen wir abschließend, ob sich das von Cassirer erörterte Medialitätsproblem anhand der Frage nach dem Leib präzisieren und für einen allgemeinen medientheoretischen Diskurs nutzen lässt.

In Bezug auf den Leib lässt sich feststellen, dass wir auf dem Weg sind, über intelligente Implantate den Leib apparativ zu gestalten, ihn also in seiner organisch-kulturellen Medialität zu steigern bzw., wie Ernst Wolfgang Orth es wohl ausdrücken würde, *disponibler* zu gestalten, wobei die sekundäre technisch-apparative Medialität nun in die Begründungssphäre eindringt.

Orth weist darauf hin, dass der Mensch nicht nur symbolische Formen erarbeitet oder in symbolischen Formen lebt und durch sie bestimmt wird, sondern dass er selbst als anthropologischer Typ eine symbolische Form ist und darstellt. Der Mensch ist ein Medienereignis, eben ein bedeutsamer und bedeutender Organismus (KUL 228). Über den Leib als kultiviertes Naturstück gelangen wir zum Fundament aller

Medialität. Insofern er immer auch kulturell disponiert, ja geformt ist, ist er eine symbolische Form und muss abgehoben werden von rein organischen Austauschprozessen sowie von Medialitätsstufen, die wie bei höheren Tierformen die Idee eines beseelten, intuitiv erschlossenen Körpers zulassen, nicht aber dessen kulturelle Disposition.

Es ist also der menschliche Leib, der als symbolische Form und als Medium zu fassen ist, in dem sich Medialität und Symbolizität in einem ursprünglichen Sinne artikulieren und der als Maßgabe für die theoretische Erfassung sekundärer apparativer Medialitätserfahrungen dienen kann. Damit ist letztlich auch eine kritische Kategorie gewonnen, mit deren Hilfe man die Leistungen und Funktionen moderner Informations- und Kommunikationsmedien bewerten kann, was nicht zuletzt den gegenwärtigen medientheoretischen Diskurspolen und der Orientierung medialer Entwicklungen dienen könnte.

Quellen

- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd.I – III. Darmstadt 1994 (Erstveröffentlichung 1923-1929) = PSF I – III
- Cassirer, Ernst: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Hamburg 1995 = MSF
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. In: Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana* Bd. I. Hrsg. von S. Strasser. Den Haag 1950 = CM
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1966 = PW
- Orth, Ernst Wolfgang: *Was ist und was heißt »Kultur«?* Würzburg 2000 = KUL
- Platon, *Timaios*. 48a. In: Platon: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Ernesto Grassi und Walter Hess. Hamburg 1982 = TIM



Klaus Wiegerling,

Jg. 1954, lebt in Kaiserslautern. Studium der Philosophie, Komparatistik und Volkskunde in Mainz. Promotion 1983, Habilitation 2001. Lehrt und forscht an den Universitäten Kaiserslautern und Stuttgart. Bis 2003 Vorsitzender des Förderkreises deutscher Schriftsteller in Rhein-

land-Pfalz. Organisation der Rheinland-Pfälzischen Literaturtage Kaiserslautern 1992 und Ludwigshafen 2003. Philosophische und literarische **Veröffentlichungen**, zuletzt: *Medienethik* (Metzler 1998), *Kalte Welten, heiße Seelen. Geschichten von Tierfreunden, Bußfertigen und anderen Indianern* (Gollenstein 2005).

Im STRECKENLÄUFER 25: *Einsichten. Drei Lebensläufe*.

Den Vortrag **Leib und Medialität** hielt Klaus Wiegerling in Eichstätt auf der Cassirer-Tagung am 9.11.06. Der überarbeitete Vortrag erscheint 2008 in: R. Fetz / S. Ullrich: *Cassirer – Leben, Geist, Form*. Hamburg. Zusätzlich erscheint im Frühjahr 2008 der mit Joachim Küchenhoff verfasste Band *Leib und Körper* in der Reihe *Philosophie und Psychologie im Dialog* bei Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen. Den **Infokasten** zur Symbolphilosophie steuerte Steffen Aug bei.