

Friedrich Balke

»Mediumvorgänge sind unwichtig.« Zur Affektökonomie des Medialen bei Fritz Heider

2001

<https://doi.org/10.25969/mediarep/12326>

Veröffentlichungsversion / published version

Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Balke, Friedrich: »Mediumvorgänge sind unwichtig.« Zur Affektökonomie des Medialen bei Fritz Heider. In: Annette Keck, Nicolas Pethes (Hg.): *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*. Bielefeld: transcript 2001, S. 401–412. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/12326>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

»Mediumvorgänge sind unwichtig.«

Zur Affektökonomie des Medialen bei Fritz Heider

FRIEDRICH BALKE

Das Lachen Heiders

»[A]lle Erfahrungen sprechen für Theorien, die uns vor Humanismen bewahren.«¹ Niklas Luhmann, dem dieses Bekenntnis zuzuschreiben ist, hat ein Gutteil seines Schaffens auf eine entsprechende Theorie verwandt. Die Diagnose, ›der Mensch‹ sei ein Residuum alteuropäischer Semantik und aus systemtheoretischer Perspektive ›immer Teil der Umwelt des Systems«², erfordert Denkfiguren, die an die Stelle dieses Ecksteins abendländischer Denkgebäude treten. Eine dieser Alternativen, die Luhmann in seinen späteren Schriften anbietet, ist die Unterscheidung von »Medium und Form«, die als systemintern produzierte an die Stelle ontologischer oder transzendentaler Beschreibungskategorien wie Substanz und Akzidenz oder Subjekt und Objekt tritt. ›Medium‹, so bestimmt Luhmann in explizitem, wiewohl modifizierendem Anschluß an den Gestaltpsychologen Fritz Heider, ist jede lose Kopplung von Elementen, die eine Vielzahl von Möglichkeiten ihrer Verbindung untereinander anbietet. Die Aktualisierung *einer* bestimmten Verbindung heißt dann ›Form‹: die kontingente Ausbildung einer festen Kopplung zwischen den angebotenen Elementen auf Zeit.³

Daß die Frage nach dem Menschen damit nicht erledigt ist, sondern sich vor dem Hintergrund einer diskursgeschichtlich diffe-

1. Niklas Luhmann: »Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen«, in: Peter Fuchs/Andreas Göbel (Hg.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, S. 40–56, hier S. 56.

2. Ebd., S. 54

3. Vgl. z.B. Niklas Luhmann: *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1995, S. 165ff.

renzierten Frage nach Herkunft und Status des Medialen noch einmal stellt, wird deutlich, wenn man sich Luhmanns Bezugstext, dem Aufsatz *Ding und Medium* von Fritz Heider selbst zuwendet. Heiders Versuch, ›den Menschen‹ gerade in der Gegenüberstellung zu ›dem Medium‹ eine überlegene Position zu bewahren, dokumentiert dabei ebensosehr die Aporien der philosophischen Anthropologie in der Moderne, wie sich an der Kontrastfolie dieses Versuchs zugleich die Schwierigkeiten einer posthumanistischen Medientheorie erweisen, den allzustabilen Konzepten von Ontologie und Anthropologie für immer den Rücken zu kehren. Die Frage, was am »Mediumgeschehen« (Heider) bedrohlich für die Souveränität des alteuropäischen Menschen sei, läßt sich mit der gleichen Berechtigung als Frage nach dem *Bedrohungspotential des Medialen für die Form des Systems* stellen.

Ein Text, der »Ding und Medium« überschrieben ist, exponiert scheinbar eine strikt theoretische Problematik. Er läßt sich, wenn man die Bestimmung des Medialen in der platonischen *Politeia* denkt – das Licht als jenes »Dritte«, das zu der Sehkraft, also dem Auge, und den Dingen noch hinzukommen muß, damit Sehen möglich wird⁴ –, in der Tat auch mühelos als eine weitere Fußnote

4. »Wenn auch in den Augen Gesicht ist und, wer sie hat, versucht es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe für sie da ist: so weißt du wohl, wenn nicht ein drittes Wesen hinzukommt, welches eigens hierzu da ist seiner Natur nach, daß dann das Gesicht doch nichts sehen wird, und die Farben werden unsichtbar bleiben. – Welches ist denn dieses, was du meinst? fragte er. – Was du, sprach ich, das Licht nennst« (Platon: *Politeia*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Reinbek: Rowohlt 1994, S. 414 [508d-e]). Auch für Heider sind es vorzugsweise die Lichtwellen, an deren Beispiel er die Wirkungsweise des Mediumgeschehens für distale Erkenntnisprozesse analysiert: »Ein Beispiel: Ich sehe einen Stein, der von der Sonne beleuchtet wird. Von der Sonne geht eine Kausalkette über den Stein in mein Auge. Die Lichtstrahlen gehen durch das Medium, bis sie auf mein Auge treffen. Für das Wahrnehmen haben Ding und Medium völlig verschiedene Bedeutung.« Fritz Heider: »Ding und Medium«, in: *Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache*, Symposion 1 (1926), S. 109–157, hier S. 114. Im übrigen teilt Heider mit Platon auch dessen Heliotropismus, für den der Psychologe geradezu lyrische Wendungen (in der Nachfolge Eichendorffs) findet: »Wer jemals auf einem Berge stundenlang in dickstem Nebel gegangen ist und dann auf einmal die Sonne hervorbrechen sah und weit über das Land blicken konnte, der weiß, was es heißt, in weiter oder enger Welt zu leben. Dann lernt man verstehen, wie wunderbar diese wahrnehmende Durchdringung der Welt ist. Wie ist es möglich, daß der Bereich unseres Wahrnehmens nicht mit unserer Haut aufhört?« Mit anderen Worten: Wie ist es möglich, daß wir in unserem Körper nicht wie in einer platonischen Höhle eingeschlossen sind? Vgl. ebd., S. 111.

zu Platon lesen. Und wenn man die Legende betrachtet, die Heider in seiner 1983 erschienenen Autobiographie (*Das Leben eines Psychologen*) erzählt, verstärkt sich der Eindruck noch, daß ihr Autor diesen bereits 1923 geschriebenen (aber erst 1926 veröffentlichten) Text, als einen philosophischen Text *par excellence* verstanden wissen wollte – zumindest nachträglich.

Bei einer informellen Zusammenkunft in Erlangen nämlich trägt Heider 1923 auf Einladung der Philosophischen Gesellschaft erstmals eine frühe Fassung des in Rede stehenden Textes vor – in einem »große[n] herrschaftliche[n] Gebäude, in dem alle Räume nach berühmten Philosophen benannt waren. Das Treffen«, so Heider weiter, »fand im Aristoteles-Saal statt.« Neben Kurt Lewin, seinem Mentor, mit dem Heider angereist war, nahmen noch so illustre Denker wie Rudolf Carnap und Hans Reichenbach teil, »die damals beide noch nicht sehr bekannt waren«. Carnap, der »zwei Wandtafeln mit Symbolen vollgeschrieben« hatte, um eine Explikation der »Aussage ›eins und eins gleich zwei« in den Termini der Logik Russells und Whiteheads vorzunehmen, erntet noch nachträglich viel Heiderschen Spott: »Ich überlegte, wieviele Tafeln er brauchen würde, um eine simple Kaufladenrechnung zu erklären.« Symptomatisch an dem Bericht Heiders ist nun nicht das Ereignis dieser Zusammenkunft selbst – wir erfahren, daß sein eigener Vortrag wohlwollend aufgenommen wurde –, sondern das »Postskriptum«, das er dem Bericht anhängt und das interessanterweise das Gebäude betrifft, in dem die Tagung stattfand. Ich zitiere:

»Einer der Sekretäre der philosophischen Gesellschaft wohnte im Hause. Etwa einen Monat nach unserem Treffen fiel ihm auf, daß jeden Morgen ein wenig Sand auf seinem Schreibtisch lag. Das erstaunte ihn, bis er nach oben blickte und genau über dem Schreibtisch einen kleinen Riß in der Decke sah. Er verständigte die für das Gebäude Verantwortlichen, die der Sache nachgingen und ihm eilends mitteilten, daß er das Haus sofort verlassen müsse. Erlangen war eine alte Bierbrauerstadt, und die nicht mehr benutzten mittelalterlichen Kellergebäude des Hauses waren im Einstürzen. Das ganze von der Philosophischen Gesellschaft benützte Haus verschwand in kurzer Zeit buchstäblich vom Erdboden, weil es in den Keller abstürzte. Ich habe immer gedacht«, fügt Heider hinzu, »daß in diesem Ereignis eine philosophische Botschaft zu sehen ist, aber vielleicht ist es besser, daß ich nie herausbekommen habe, welche.«⁵

Niemand wird dem Anekdotenerzähler diese gespielte Naivität ab-

5. Fritz Heider: *Das Leben eines Psychologen. Eine Autobiographie*, Bern, Stuttgart, Toronto: Huber 1984, S. 50f.

nehmen wollen. Denn worin kann schon die Botschaft dieses Ereignisses liegen, wenn nicht darin, daß mit dem Gebäude, dem Sitz der Philosophischen Gesellschaft, die Philosophie selbst ›in den Keller gestürzt‹ ist? Die Philosophie, oder sagen wir besser: *eine* bestimmte Form der Philosophie, wie sie sich etwa in Carnaps logischen Rekonstruktionen des kleinen Einmaleins exemplarisch verkörpert, ist dem Untergang geweiht, weil sie verfehlt, was Heider die ›lebenswichtige Struktur‹ nennt, also die Relevanzstrukturen des Alltäglichen und der Lebenswelt – eine Lebenswelt, die die Gestaltpsychologen im Verein mit den Phänomenologen zu ihrer großen Passion erklärten. Der theoretische Impuls muß sich zu zügeln verstehen, wenn er nicht leerlaufen will. Das verstand Carnap nicht, jener späte Nachfahre des Aristoteles, der den Kult der theoretischen Orientierung so weit treibt, daß er das praktische Leben aus den Augen verliert, für das die »simple Kaufladenrechnung« entsteht, zu der er mit all dem logischen Aufwand, den er betreibt, niemals vordringen wird. Wir sehen: Heiders Legende entpuppt sich als eine Variante der berühmten Anekdote, die Platon über das Lachen der thrakischen Magd berichtet.

Es lohnt sich, das *Postskriptum*, das das zerbröselnde und sich buchstäblich in Nichts auflösende Gebäude der Philosophischen Gesellschaft betrifft, noch etwas genauer anzusehen, weil das berichtete Ereignis bezeichnenderweise nicht der Sphäre des Großdinglichen, sondern dem »unterschwelligem Gebiet« des Medialen angehört. Was Heider beschreibt ist ein – mit der Terminologie seines Aufsatzes gesprochen – »Auslösevorgang«⁶, ein Vorgang im molekularen Bereich, der sich in der Sphäre des Großdinglichen bzw. der Zuhandenheit kaum manifestiert, am Ende aber die Wirkung eines »Erbebens« hat – das Ereignis, das Heider exemplarisch anführt, um Auslösevorgänge zu beschreiben (massive, aber unspezifisch-gestreute Wirkungen einer dem Blick entzogenen Ursache). Das Haus der Philosophie ist in seinen Grundfesten erschüttert, ohne daß dieser Sachverhalt seinen Bewohnern überhaupt schon zum Bewußtsein gekommen wäre. Man versucht, wie Carnap, weiterhin, die Welt logisch aufzubauen, ohne wahrzunehmen, daß die Fundamente, auf denen man baut, längst brüchig geworden sind. Was bricht ein? Kurz gesagt: das Mediale, und zwar, das Mediale schlechthin. Denn was findet einer der Sekretäre der Gesellschaft »jeden Morgen« auf seinem Schreibtisch vor? Nicht etwa philosophische Entwürfe zum logischen Aufbau der Welt, sondern »ein wenig Sand«. Sand ist nun gewissermaßen die symbolische Reprä-

6. F. Heider, »Ding und Medium« (Anm. 4), S. 126.

sensation des Medialen auf der Ebene des Großdinglichen. Er ist das unendlich verkleinerte Großdingliche, er markiert die Schwelle, an der sich der pulverisierte »feste Körper« unserer Wahrnehmung zu entziehen droht. Bekanntlich behandelt Heider auch »Spuren als Vermittlungen«⁷. Er führt Ton und Wachs als ›Medien‹ an, in die sich Spuren eines Dings eindrücken lassen können – und sich bewahren, nachdem sie ›fixiert‹ sind, also mit der aufgenommenen Spur ihrerseits zu einem ›festen‹ Ding werden, das alles Mediumhafte verliert. Im Fall des Sandes haben wir es mit einem Medium zu tun, das sehr wohl Spuren aufzunehmen in der Lage ist, die aber, sprichwörtlich, ebenso schnell wieder ›im Sande verlaufen können‹. Von sich aus – also ohne Hinzufügung von Fixiermittel – löscht der Sand die Spuren fast ebenso schnell wieder, wie er sie empfängt – darin dem Wasser vergleichbar. In dem von Heider geschilderten Fall trägt der Sand daher auch nicht selbst eine Spur, er bringt den Beobachter vielmehr auf eine Spur, die zu einer Ursache ganz anderer Ordnung führt.

Weil die Philosophie, immer verstanden als von der Wahrnehmung ausgehende *theoria*, das Problem des Medialen allenfalls am Rande streift oder es, siehe Platon, als Idee der Ideen und damit erkenntnisökonomisch bestimmt, erzählt Heider eine Geschichte, in deren Verlauf es selbst die Bühne betritt – unscheinbar und kaum vorhanden, viel weniger als die »Dinge der Erdoberfläche«⁸, zwischen denen sich der Mensch bewegt. Es ist die alte Philosophie der ungehörigen Abstraktionen mit ihren imposanten Gedankengebäuden, deren Ende der Sand auf dem Schreibtisch verkündet; Heider war ja nach seinem Vortrag mit einem guten Gefühl nach Hause gefahren: »die anschließenden Diskussionen«, so erinnert er sich, »bestärkten mich in dem Gefühl, daß es der Mühe wert wäre, meine Ideen weiter zu entwickeln.«⁹ Das Ergebnis liegt dann 1926, also drei Jahre später, in publizierter Form unter dem Titel *Ding und Medium* vor. Der Text ist ein philosophischer, weil er nicht weniger beansprucht, als eine Theorie anzubieten, die die – ontologische – Fixiertheit der (alteuropäischen) Philosophie auf die Dinge und ihre Erkenntnis aufbricht und sich der Wirksamkeit des Medialen – also der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, die im Objektiven liegen – offen stellt.

Die Strategie des Textes besteht nun allerdings darin, daß Heider zwar den medialen Effekt oder den Effekt des Medialen nicht

7. Vgl. ebd., S. 139.

8. Vgl. ebd., S. 128

9. F. Heider: *Das Leben eines Psychologen* (Anm. 5), S. 50.

länger leugnet – also dasjenige ins Zentrum der Aufmerksamkeit stellt, durch das gemeinhin ›hindurchgesehen‹ wird –, aber ihn so gleich einer bestimmten Ökonomie unterwirft, die die Ordnung der *Dinge* im Grunde intakt läßt. Nur für den Erkennenden darf das Medium manifest werden, um seine Funktion zu erfüllen, muß es latent bzw. im Hintergrund bleiben. Daß das Medium einmal mehr sein könnte, als ein bloßer »zeichengebender Ausläufer«¹⁰ eines »Kerngeschehens«¹¹, ist Heider ein fremder Gedanke; dem Organismus, der zwischen die Dinge tritt, kommt das Privileg zu, diese Ausläufer zum Aufbau seiner Welt zu verwenden, die als Welt ›zu-handener‹ Dinge diese ihres medialen ›Eigensinns‹ beraubt. Der massive Anthropologismus und, bedenklicher noch, Humanismus dieser Konzeption äußert sich nicht zufällig in einem Abschnitt des Aufsatzes, der »Vermittlung der Persönlichkeit« überschrieben ist. Er wird in der Regel überlesen – vielleicht, weil er den zugleich erkenntnistheoretischen und erkenntnispolitischen, genauer: erkenntnispolizeilichen Charakter der Bestimmung des Mediums vom Ort einer Gestaltpsychologie offenlegt.

Wann immer nämlich diese Psychologie von Gestalten oder Formen spricht, fusionieren in diesen Begriffen ästhetische und ethische Aspekte. »Jede Persönlichkeit«, schreibt Heider, »ist umgeben von einer ganzen Sphäre von Spuren und Geschehnissen, die sämtlich den Charakter der Einheit des Menschen haben, von ihr aufgezwungen sind. Die meisten Menschen liegen offen da in diesen Zeichen, deren Deutung freilich nur wenigen gelingt.« Z.B. eben den Gestaltpsychologen, deren tägliches Brot es ist, aus den ›Spurenelementen‹, den »zeichengebenden Ausläufern« der ›Persönlichkeit‹ die Profile zusammenzustellen und zusammenzuphantasieren, als deren ›Ausdruck‹ die Spuren dann gelesen werden können. Selbst wo Heider von den Lichtstrahlen sprach, wo er also den Physiker spielt, geht es die ganze Zeit doch bloß um Menschenlehre und »Menschenfassungen« (Walter Seitter):

»Und wie die Lichtstrahlen ihren Sinn erst durch den Rückgang auf die einheitliche Lichtquelle erhalten, so werden die Handlungen erst verständlich, wenn man auf die zugrundeliegende sachliche Einheit, die Person des Handelnden und den Ablauf ihrer psychischen Geschehnisse zurückgeht.«¹²

Nun beschränkt sich der anthropologische Diskurs, wie man weiß,

10. F. Heider: »Ding und Medium« (Anm. 4), S. 142.

11. Vgl. ebd., S. 145.

12. Vgl. ebd., S. 143.

keineswegs auf die Untersuchung des Menschen. Als Diskurs erweist er sich gerade darin, daß er mit keiner empirischen Disziplin oder Wissenschaft zusammenfällt, sondern eine universalistische Lektürestategie für die Gesamtheit sozialer und kultureller Fakten bereitstellt: »Von den Fußspuren an bis zu den komplexesten Spuren, Schriftzügen oder künstlerischen und wissenschaftlichen Schöpfungen gibt es mannigfache Vermittlungen, durch die hindurch wir das Wesen des Menschen und sein Tun erkennen können.« Und schließlich deutet der Schlußsatz des Abschnitts die erkenntnispädagogische Stoßrichtung dieser Art von Medienforschung an: »Nur angedeutet sei der Unterschied, der charaktervolle eigenbedingte Menschen von schwachen fremdbedingten Naturen trennt.«¹³

Für Heider – und das ist vielleicht auch der tiefste Berührungspunkt mit Niklas Luhmann – ist Komplexität das Problem, für das Strategien der Reduktion gefunden werden müssen. Wie Bergson plazierte auch Heider den menschlichen Organismus »zwischen zwei falschen Einheiten vielheitlicher Vermittlung. Er empfängt mit den Sinnen die vom einheitlichen Ding ausgehende Vielheit, vereinigt sie irgendwie und wirkt dann wieder durch eine Vielheit auf das Dinggeschehen zurück.«¹⁴ Das kann der Mensch, weil er das Privileg hat, jenes Ding zu sein, daß empfangene Reize nicht einfach weiterleitet, sondern ›bricht‹ bzw. reflektiert – also Verhaltensspielräume schafft –, um aus dieser »Zone von Indeterminiertheit«¹⁵ zum Ausgangspunkt ›eigener‹ Wirkungen zu werden. Wogegen der Text Heiders anschreibt, ist die Möglichkeit einer Medialisierung des Wahrnehmungsapparates selbst, eine Störung der ihm zugeschriebenen Synthesisfunktion, die Bergson sehr wohl zu denken in der Lage war.¹⁶ Heider ist in gewisser Weise ein halbiertes Bergson. Er stellt sich ganz auf die Spitze des berühmten Bergsonschen *Kegels*,¹⁷ die Aktualität des sensomotorischen Zusammenhangs, und

13. Vgl. ebd.

14. Vgl. ebd., S. 155.

15. Henri Bergson: *Materie und Gedächtnis* (1896), Hamburg: Meiner 1991, S. 17. Die »Weite der Wahrnehmung«, so Bergson weiter, steht »in genauem Verhältnis zur Indeterminiertheit der nachfolgenden Tat«.

16. Vgl. ebd., S. VI: »Was man gewöhnlich für eine Störung des seelischen Lebens selber, eine innere Unordnung, eine Erkrankung der Persönlichkeit hält, erscheint uns von unserm Standpunkt aus als ein Nachlassen oder Verderben des Bandes, das das seelische Leben mit seiner motorischen Begleitung verbindet, als eine Stockung oder Schwächung unserer Aufmerksamkeit auf das äußere Leben.«

17. Der Kegel mißt den ganzen Raum zwischen »Tatmensch« und »Träumer« aus: vgl. ebd., S. 147f.

vergißt dabei den ganzen Raum, der sich zwischen der Spitze und der Basis des Kegels erstreckt, der Raum, der für ihn allenfalls am Rande auftaucht und für den er nichts weiter als die Geste ethischer Verwerfung (›schwache fremdbestimmte Naturen‹) übrig hat.

»Wie wirkt z.B. ein Messer ...«

Die Medialisierung des Menschen und der Dinge kommt in dem zum Ausdruck, was Gilles Deleuze – mit Blick auf das Kino – das Affektbild genannt hat. Es ist dieses – die Ordnung einer jeden Psychologie betreffende und aufstörende – Affektbild, das man geradezu als die Kehrseite des ethisch-ästhetischen Appells der Psychologie zur Gestalt, zur guten Form verstehen kann. Wenn man wie Deleuze das moderne Kino mit den Augen des Philosophen liest, wird einem die kulturelle Reichweite dessen bewußt, was Deleuze – im Anschluß an Pascal Bonitzer – als Verfahren der Dekadrierung beschreibt. Die Dinge nämlich werden allererst die Dinge, als die wir sie kennen und handhaben, indem sie einer spezifischen Rahmung unterworfen werden, die sie als selektiertes Formenmuster aus einem medialen Möglichkeitsreservoir zu beschreiben erlaubt. Man bricht nicht mit der Heiderschen Ding/Medium-Unterscheidung, indem man sie durch die Differenz von Form und Medium ersetzt. Dinge im Heiderschen Sinne gehen aus dem Akt einer Formgebung hervor, die eben darin besteht, systematisch die wahrgenommenen »Vielheiten« soweit zu reduzieren, daß sie sich als »vom einheitlichen Ding« ausgesandt zu erkennen geben. Technische Apparate gleichen darin Menschen, daß sie, wie Heider schreibt, wie »Resonatoren« funktionieren: Sie sind »Geschehensfilter« und »sprechen nur auf ganz Engbegrenztes an, alles Störende, Verdeckende wird ferngehalten. So wird aus dem Gemenge das Einzelne herausgelöst.«¹⁸ Wenn aller Medientheorie auch ein politischer Imperativ einbeschrieben ist, dann ginge es vielleicht darum, dieses ›Resonatoren‹-Modell der Kommunikation auf seine ihm selbst undurchsichtige Funktion hin zu befragen, wie das Gilles Deleuze vorgeschlagen hat:

»Tatsächlich müßte man das Schema der Informationstheorie umdrehen. Die Informationstheorie setzt theoretisch eine maximale Information voraus; am anderen Pol siedelt sie den reinen Lärm an, das Rauschen; und zwischen beiden die Redundanz, die die Information vermindert, ihr aber ermöglicht, den Lärm zu besiegen. Es ist das Gegenteil: oben müßte man die Redundanz ansiedeln als Übermittlung von Vorschrif-

18. Vgl. ebd., S. 146.

ten und Befehlen [auf Heider bezogen: ›sei ein charaktvoller, eigenbedingter Mensch; F.B.]; darunter die Information als Minimum, das immer erforderlich ist, damit die Befehle gut empfangen werden [bei Heider: alles Mediengeschehen ist ›Ausläufergeschehen‹ und nur sinnvoll, wenn auf ein ›Kerngeschehen‹ bezogen, dessen Bote es ist; F.B.]; und darunter? Nun, darunter wäre dann so etwas wie das Schweigen, oder auch das Stottern, oder auch der Schrei, irgend etwas, das unter Redundanzen und Informationen fließt, das die Sprache fließen läßt und sich trotzdem zu Gehör bringen kann.«¹⁹

Wollen wir uns, mit anderen Worten, über die Dinge nur nach Maßgabe eines Befehls (einer Redundanz) ›informieren‹ lassen, ganz gleich ob dieser Befehl nun einer bereits praktisch eingeübten oder erst zukünftig zu realisierenden ›Zuhandenheit‹ entspricht? Die Apologie des (menschlichen) »Wahrnehmungsapparates« erfolgt natürlich stets unter Absehung der Befehlsstruktur, in die er eingelassen ist; stets geht es darum, ihn als Generator von Information, also von Neuheit und Überraschungswert zu präsentieren, wobei allerdings jede Neuheit und Überraschung nur insofern zählt, als sie einen ›Anschlußwert‹ produziert. Geben wir zum Schluß ein Beispiel, das sich interessanterweise sowohl bei Heider als auch bei Deleuze findet. Bei Heider dient es dazu, die »ganz neuen Wirkungsmöglichkeiten« aufzuzeigen, die einem ›Ding‹ dadurch abgewonnen werden können, daß es auf einen (menschlichen) Wahrnehmungsapparat stößt; bei Deleuze dagegen mutiert das ›Ding‹ zu einem Träger reiner, wie er es mit Peirce formuliert, »Potentialqualitäten«, das unterhalb der Schwelle verharrt, jenseits derer Medien sich als Material für Formbildung, also als Einzeichnungsfläche, zur Verfügung stellen:

»Wie wirkt z.B. ein Messer in den gewöhnlichen überelementaren Verbindungen? Es wirkt sicher als Ganzes, als physikalische Einheit; es wirkt durch seine Schwere, es wirkt sogar durch seine Form, durch die Keilform seiner Klinge kann es schneiden. Aber wann kommt jemals seine Form als Ganzes zu einheitlicher charakteristischer Wirkung auf andere Körper? Wann wirkt sein langovaler Umriß? Man ist versucht zu sagen, das geschieht nur im Organismus, der seine Gestalt erkennt.«²⁰

Unter dem Befehl zu stehen, dem Messer eine »Gestalt« zu geben, kann Heider nicht zugeben, weshalb er diesen kulturellen Anruf zu einer Angelegenheit der Erkenntnis, konkret: der Gestaltpsycholo-

19. Gilles Deleuze: *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, S. 62f.

20. F. Heider: »Ding und Medium« (Anm. 4), S. 144f.

gie macht. Nach Deleuze bemißt sich nun alle Theorie und Praxis des Medialen an der Fähigkeit, von solcher Gestalt- oder Formerkenntnis Abstand zu nehmen, in Heiderscher Terminologie: die (medialen) Ausläufer vom sogenannten »Kerngeschehen« zu trennen, sie ›aufsteigen‹ zu lassen. Vergewärtigen wir uns nun folgendes filmische Geschehen:

»Da ist Lulu, die Lampe, das Brotmesser, Jack the Ripper: Personen, die es wirklich geben könnte, mit individuellen Eigenschaften in ihren gesellschaftlichen Rollen, Gegenstände als Gebrauchsgegenstände in ihren tatsächlichen Verbindungen mit Personen, kurz, es ist ein bestimmter Stand der Dinge gegeben. Aber da ist auch das gleißende Licht auf dem Messer, des Messers Schneide im Licht, das Entsetzen und die Schicksalsergebenheit Jacks, die Rührung Lulus. Das sind reine Qualitäten oder einzelne Potentiale, in gewisser Weise reine ›Möglichkeiten‹.«²¹

Daß Formen nicht notwendigerweise von Menschen aus konstruiert werden müssen, sondern auch z.B. von »Systemen«, wie Luhmann im Anschluß an Heider festhält, ändert nichts an der grundsätzlichen Solidarität der beiden Ansätze. Sie stimmen überein in der Notwendigkeit einer gewissen Zentrierung (*a fortiori* im Angesicht der modernen Azentrität) und unterscheiden sich lediglich in dem Grad, in dem sie die Kontingenz des jeweils realisierten Strukturmodells ›repräsentieren‹. Wenn man dagegen wie Deleuze die Fragestellung verschiebt, ist nicht die ›lose Kopplung‹ des Medialen das Problem (insofern es bei loser Kopplung nicht bleiben kann), sondern eben die immer schon ausgebildeten und in Entstehung begriffenen Formen, die, wie man sagen könnte, den ›Mehrwert‹ des Medialen für sich abschöpfen.

Von Descartes bis Luhmann beobachten wir ein Denken des Medialen unter dem Symbol der Wachsmasse²² – Natalie Binczek hat auf die weitreichenden philosophischen Implikationen des

21. Gilles Deleuze: *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 143.

22. Luhmann beruft sich ausgerechnet auf die »Metapher der Wachsmasse«, um zu illustrieren, wie es gelingen könnte, mit Hilfe der Unterscheidung Medium/Form »das dingontologische Konzept« der klassischen Materie zu überwinden. Nun fungiert die Wachsmasse in der Zweiten Meditation des Descartes, an die sich Luhmann in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise nicht erinnert, aber als Paradigma der modernen Dinglichkeit *par excellence* – nämlich der mathematisierbaren (aller sinnlichen Aspekte entkleideten) *res extensa*, der reinen »Vorhandenheit« (Heidegger) bzw. ›Objektheit‹. Vgl. N. Luhmann: *Die Kunst der Gesellschaft* (Anm. 3), S. 166.

Wachsmodells aufmerksam gemacht²³ –; aber die Wachsmasse genießt dieses Privileg nur wegen ihrer grundsätzlichen hyletischen Passivität, die sie als reine Einschreibfläche zu denken erlaubt. Selbst wenn man die funktionale Bedeutung des Medialen noch nachdrücklicher als Heider betont, gilt doch auch für diese Position jener skandalöse Satz, den Heider immerhin den Mut hat, offen auszusprechen: »*Mediumvorgänge sind unwichtig*«²⁴, wichtig werden sie nur in dem Moment, in dem sie »an etwas Wichtiges gekettet« sind. Dieser Satz ist auch und nicht zuletzt ein Affektsatz, dem Deleuze das Affektbild entgegensetzt. Es gehört nicht zu meinem Thema in die komplizierte Diskussion des Affektbildes einzusteigen – wichtig für unseren Zusammenhang ist lediglich die Position des hyletischen Moments, Statthalter des Medialen, im Affektbild. Es ist nicht länger passive Trägermasse und Ausgangspunkt eines allmählichen Formierungsprozesses, sondern im Gegenteil Zielpunkt eines künstlerischen und ineins damit sozialen Prozesses der Defiguration. Die Großaufnahme etwa, an der Deleuze zunächst das Affektbild festmacht, »macht aus dem Gesicht ein reines Rohmaterial des Affekts, seine *hyle*.«²⁵ Affekte sind bei Deleuze geradezu terminologisch – im Unterschied zu ›Gefühlen‹ – durch einen spezifischen Manifestationsvorgang definiert, der vom Modus der Individuierung (Personen, Dinge) ebenso wie von dem der Entdifferenzierung bzw. Undifferenziertheit zu unterscheiden ist. Der bevorzugte Manifestationsort dieser Affektivität ist im übrigen keineswegs das menschliche Gesicht; die Bedeutung des filmischen Bildes liegt gerade darin, daß es in der Lage ist, beliebige Stellen im Raum in ›intensive Orte‹ zu verwandeln, die auf diesem Wege einen Raum hervorbringen, der seine Koordinaten und Maßverhältnisse (denen Heider in seinen Überlegungen zur »lebenswichtigen Struktur« solche Bedeutung beimißt) verliert und zu einem »taktile[n] Raum«²⁶ wird.

Worum es geht, macht ein anderes und letztes Beispiel deutlich, eine Filmsequenz, die bloß einem einzigen Objekt, einem einzigen ›Ding‹ gilt, das die Kamera, und nur sie kann diese Leistung am Ding vollbringen, in den Zustand des Medialen versetzt. Der Gegenstand, eine Brücke in Rotterdam,

»zerstäubt gleichsam in seine Bilder. Gerade die Möglichkeit, in siebenhundert Ein-

23. Natalie Binczek: »Medium/Form – dekonstruiert«, Vortragsmanuskript 2001.

24. F. Heider: »Ding und Medium« (Anm. 4), S. 130.

25. G. Deleuze: *Das Bewegungs-Bild* (Anm. 21), S. 145.

26. Vgl. ebd., S. 152.

stellungen so grundverschiedene optische Eindrücke zu zeigen, nimmt dieser Brücke von Rotterdam die Eindeutigkeit eines zweckhaften konkreten Gegenstandes. Das sind Impressionen, über die keine Lastzüge fahren können. [...] Hier geht es nicht um den Begriff der Brücke, auch nicht um einen gegebenen individuierten Zustand, der durch seine Form, durch das Material Metall, seinen Verwendungszweck und seine Funktionen definiert ist.«²⁷

Von Bergson über Heider bis zu Luhmann, soviel sollte deutlich geworden sein, geht es immer auch um die Problematik einer *Bewirtschaftung des Medialen* – die Frage nach der Art von Ökonomie, die dieser Bewirtschaftung zugrundeliegt, wird von keinem der Autoren aufgeworfen. Die Ökonomie ist ein Teilbereich des modernen Gesellschaftssystems. Es hat daher keinen Sinn, so scheint es, nach der Ökonomie des Systems zu fragen. Statt nach der Nützlichkeit des Medialen zu fragen, kann man aber auch die Fragerichtung umkehren und die Operationen des Medialen, das entgegen Heider nicht nichts ist, von jeder Finalisierung durch Dinge, Kerngeschehen oder auch Formen freihalten. Der Mensch, der bei Heider nur als formgebende Instanz denkbar ist, wird vor dem Hintergrund dieses Einspruchs von Deleuze selbst zum Element der weder logisch-analytisch noch gestaltpsychologisch fixierbaren Anökonomie des Medialen.

27. Vgl. ebd., S. 154.