

Karl Leidmair

Medienrevolutionen: Anmerkungen zum Bewusstseinswandel im Zeitalter der digitalen Revolution

2016

<https://doi.org/10.25969/mediarep/1067>

Veröffentlichungsversion / published version

Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Leidmair, Karl: Medienrevolutionen: Anmerkungen zum Bewusstseinswandel im Zeitalter der digitalen Revolution. In: Andreas Beinsteiner, Tanja Kohn (Hg.): *Körperphantasien. Technisierung - Optimierung - Transhumanismus*. Innsbruck: Innsbruck University Press 2016 (Medien – Wissen – Bildung), S. 41–58. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/1067>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under a Deposit License (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual, and limited right for using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute, or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the conditions of use stated above.

Medienrevolutionen: Anmerkungen zum Bewusstseinswandel im Zeitalter der digitalen Revolution

Karl Leidmair

Abstract

Technische Werkzeuge haben immer schon zur Erweiterung unseres Selbstkonstrukts beigetragen, indem sie bei intensiver Nutzung (im Zustand eines Flow) Teile unserer peripheren Wahrnehmung bilden. Erst wenn dieser „Flow“ gestört oder unterbrochen ist, werden bislang latent in unserem Selbstkonstrukt verankerte Hilfsmittel manifest. In dem folgenden Beitrag soll gezeigt werden, welche Rolle Medienrevolutionen bei derartigen Änderungen unseres Selbstkonstrukts spielen. Unter besonderer Berücksichtigung der medienphilosophischen Überlegungen von Platon und Derrida soll gezeigt werden: Medienrevolutionen sind keine punktuell einmaligen historische Ereignisse in der Geschichte der Menschheit, sondern immer schon konstitutives Moment in der menschlichen Bewusstseinsbildung. Nicht nur die Identifikation unseres Selbstkonstrukts mit technischen Werkzeugen, sondern auch das ständige Hinterfragen einer solchen Identität gehört zur menschlichen Natur.

Veränderungen des Selbstkonstrukts durch die technische Erweiterung der biologischen Natur des Menschen haben schon immer die Phantasie vieler Science-Fiction-Filme befeuert. So geschehen in dem Anime „Ghost in the Shell“ des japanischen Filmproduzenten Mamoru Oshii – einem Film, der vor allem viele philosophisch interessante Fragen aufwirft. Im Jahre 2029 sei bei vielen Menschen ein großer Teil ihres Körpers – einschließlich des Gehirns – durch technische Implantate ersetzt worden bis auf einen kleinen Restbestand von Nervenzellen, der die individuelle Persönlichkeit – eben den „Geist“ – eines derartigen Cyborgs enthält.

Eine solche Inszenierung erscheint auf den ersten Blick betrachtet als ein plumpes Klischee, das die klassische cartesianische Unterscheidung eines Geistes in der Maschine, den Dualismus von Körper und Geist (res extensa und res cogitans) in einer neuzeitlich futuristischen Fassung bemüht. Tatsächlich aber entpuppt sich diese Vorstellung eines „Ghost“ in einem technisch konstruierten Körper, wie die weitere Spielhandlung des Films schlussendlich zeigt, lediglich als eine Arbeitshypothese, die über die in dem Film dargestellte zunehmende Verstrickung der Protagonisten in die von ihnen erzeugten Artefakte dekonstruiert werden soll. Die menschliche Identität sei, so scheint es jedenfalls, durch und durch ein von Natur aus künstliches Produkt.

Die Hauptdarstellerin Motoko Kusanagi, ein Cyborg im Dienste des japanischen Innenministeriums, jagt einen Hacker, genannt der Puppenspieler, der selbst nichts anderes sei als ein in den Tiefen der digitalen Welt entstandener „Geist“ ohne einen dazugehörigen Cyberkörper und der in den „Geist“ anderer Personen eindringt, um sie zu kontrollieren und ihnen dergestalt ihre Identität zu berauben. Motoko Kusanagi kommen im Laufe der Spielhandlung allerdings immer mehr Zweifel, inwiefern der im Cyberkörper eingebettete „Geist“ tatsächlich noch ein letztes und unantastbares Refugium für die menschliche Identität abgebe, denn schließlich, wie

sie selbst einräumt, definiere sie selbst sich ja nur über ihre eigene Umwelt. Ihre Überlegungen werden dann auch von dem Puppenspieler selbst aufgegriffen, der behauptet: Als Computer die Auslagerung von Informationen möglich machten, wäre ein neues Gedächtnissystem entstanden. Der Mensch habe die Folge der Computerisierung unterschätzt. Denn erst durch das Gedächtnis würden Menschen zu Individuen. Selbst wenn das Gedächtnis nur eine Form von Illusion sei (wie es in der virtuellen Realität der Fall ist), definiere es die Menschheit. Tatsächlich endet die Spielhandlung des Films, in der Kusanagi schlussendlich den Puppenspieler ergreifen kann, damit, dass sie selbst mit dem „Geist“ des Puppenspielers zu einer neuen eigenständigen Identität verschmilzt.

Der Film verarbeitet hier einen Grundgedanken, den Russell Belk in seinem Aufsatz „Possessions and the extended Self“ bereits 1988 formuliert hat (Belk 1988). Es sind unsere Besitztümer (Auto, Briefmarkensammlung, Haus usw.), die wir als Teile unseres eigenen Selbst erfahren. Die Grenzen unseres Selbst sind somit fließend, sie enden nicht an unseren Fingerspitzen. Während Belk in dem damaligen Artikel allerdings noch ausschließlich physikalische Objekte im Blick hatte, erweitert er dann in einem neueren Artikel seine Überlegungen auf die Cyberwelt. In „Extended Self in a Digital World“ befasst er sich mit virtuellen Besitztümern, beispielsweise mit dem Besitz von virtuellen Spielfiguren in World of Warcraft. In Online-Rollenspielen könne es sogar zu einer neuen Erfahrung unseres Körperbildes kommen: „we are disembodied and reembodyed as avatars, photos and videos“ (Belk 2013, S. 481).

Bevor ich auf das Thema „reembodiment“ zu sprechen komme, möchte ich kurz auf ein Thema eingehen, das in den letzten 20 Jahren zu einem Paradigmenwechsel in der Kognitionsforschung geführt hat. Ich meine hier die Wiederentdeckung der Funktion des Körpers bei der Verarbeitung kognitiver Prozesse. In Abgrenzung zum orthodoxen Paradigma der künstlichen Intelligenz, demzufolge Kognition über Verarbeitungsprozesse rein formal beschreibbarer symbolischer Repräsentationen in einer zentralen Recheneinheit (der „CPU“ des Gehirns) erklärt werden könne und das – wie Searle hervorhebt – latent noch vom cartesianischen Dualismus von Körper und Geist geprägt ist (vgl. Searle 1986, S. 355), lässt sich nach der neueren Vorstellung eines „embodied mind“ Kognition nur durch die Einbeziehung des Körpers umfassend beschreiben. So unterscheidet beispielsweise Shaun Gallagher in seinem Buch „How the body shapes the mind“ zwischen „body image“ und „body schema“ (Gallagher 2006, S. 5). Während ersteres die subjektive Wahrnehmung unseres eigenen Körpers bezeichnet (man denke etwa an die verzerrte Körperwahrnehmung im Falle von Anorexie), versteht Gallagher unter letzterem die Funktion unseres Körpers bei der Konstitution von Kognitionen und Emotionen. Gallagher sieht einen elementaren Zusammenhang zwischen körperlicher Bewegung und kognitiven Prozessen: „bodily movement is closely tied in various ways to perception and to other forms of cognition and emotion“ (Gallagher 2006, S. 8). Durch die Rolle des Körpers entweicht das Selbst aus seinem durch die cartesianische Trennung von *res cogitans* und *res extensa* angelegtem Gefängnis und der Dualismus von Körper und Geist wird durchbrochen. Intentionen und Emotionen eines handelnden Agens werden an seinen *verkörperten Praktiken* unmittelbar abgelesen und sind so öffentlich zugänglich.

Die These eines „embodied mind“ beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Berücksichtigung des Körpers bei der Beschreibung kognitiver Verarbeitungsprozesse. Denn das englische Wort „embodied“ meint auch die Verankerung eines handelnden Agens in seiner Umwelt, also jede Art der sensomotorischen Interaktion. Der „mind“ ist eben nicht nur „embodied“, sondern – durch und über seinen Körper hinaus – „embedded“ in seiner Umgebung, mit der er interagiert. John Haugeland hat dazu in einem bekannten Artikel „Mind embodied and embedded“ (1998) ein signifikantes Beispiel gebracht: der Weg nach San Jose. Wir können einen solchen Weg theoretisch auf zweifache Weise ermitteln. Entweder studieren wir vorab, sozusagen „offline“, die Route anhand einer Landkarte und folgen dann strikt diesen Anweisungen. Nachteil dieser Vorgehensweise ist jedoch, dass sie gegenüber unvorhergesehenen Vorfällen (Umleitungen, Unfälle, Staus usw.) unflexibel ist. Eine andere Möglichkeit bestünde darin, dass wir vorher nur grob unser Ziel festlegen, um dann den Wegweisern und Landmarken der Straße (oder auch einem Navi) selbst folgen. Unser „Wissen“ um den richtigen Weg steckt im letzteren Falle nicht alleine und ausschließlich in der zentralen „Recheneinheit“ unseres Kopfes, in der alle Details bereits fertig ausgearbeitet vorliegen, es steckt vielmehr ein Stück weit unmittelbar in der Straße. Wir verwenden in diesem Falle externe Hilfsmittel zum Zwecke unserer Orientierung. Die Verwendung derartiger Hilfsmittel aber auch die Verwendung externer Gedächtnisstützen wurde von Michael Wheeler auch als „online intelligence“ (Wheeler 2005, S. 12) bezeichnet. Andy Clark (1998, S. 32, 45) verwendet in diesem Zusammenhang den Ausdruck „scaffolding“. Inwiefern derartige Gedächtnisstützen dann auch unmittelbar in unser eigenes Selbstkonstrukt integriert werden können, lässt sich anhand eines bereits älteren Experiments in der Wahrnehmungspsychologie aufzeigen. Verwenden wir mit verbundenen Augen einen Stock, um die Umwelt zu ertasten, so verschwindet nach einer gewissen Gewöhnungsphase der Stock aus der Wahrnehmung und wir richten unsere Aufmerksamkeit allein auf die Welt, in der wir uns mittels des Stockes orientieren. Der Stock wird zu einem Teil jener unauffälligen Peripherie, die uns dazu dient, einen bestimmten Ausschnitt der Welt ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit zu rücken. Es ist diese erschlossene Welt, zu der wir „aufmerken“, und das periphere Wahrnehmungssystem (einschließlich des von uns verwendeten Stocks) ist der Ort, von dem wir „hermerken“. Die Grenze unseres Selbstkonstrukts verschiebt sich dergestalt von unseren Händen zur Spitze des Stocks. Auf ähnliche Weise verschmelzen Artefakte, die häufig im Gebrauch sind (die Brille, das Fernglas usw.) mit dem eigenen Selbst und werden gewissermaßen zu einer zweiten Haut. So ist beispielsweise auch die Aufmerksamkeit geübter Autofahrer nicht auf die Handhabung ihres Fahrzeugs gerichtet (ein durchgeführter Gangwechsel wird bestenfalls noch von einem Anfänger als solcher wahrgenommen), sondern auf die Verkehrslage und Hinweisschilder in ihrer Umgebung.

Zu welchen Veränderungen unserer Wahrnehmung es durch die Einbindung in eine digital vermittelte Welt kommen kann, hat der Aktionskünstler Steve Mann (1997) eindrucksvoll vorgeführt. In einer beim Ars Electronica Festival in Linz präsentierten Performance trägt Mann über einen längeren Zeitraum Videobrillen, wodurch Teile seiner physikalischen und sozialen Umwelt digital vermittelt wahrgenommen werden. Mann verkörpert diese neue Symbiose von Mensch und Computer in einer ganzen Reihe von Performances, von denen ich stellvertretend hier nur eine erwähnen möchte: das *electric feel sensing* (vgl. Mann 1997, S. 224f.).

Es handelt sich hierbei um ein in die Kleidung integriertes Radarsystem, mit dem Mann „fühlen“ kann, ob sich jemand von hinten an ihn anschleicht. Das System baut ein elektromagnetisches Fernfeld-Wellenmuster auf, dessen Output dazu verwendet wird, um am Körper angeschlossene vibrotaktile Wandler zu betätigen. Schleicht sich beispielsweise jemand von hinten an Mann an, so kann er ‚erfühlen‘, wie sich der Anschleicher an seinen Körper ‚presst‘, obwohl sich die von hinten nähernde Person noch in einem größeren Abstand befindet. Diese Apparatur kann noch verfeinert werden, um Objekte zu unterscheiden, die sich auf Mann zubewegen bzw. von ihm wegbewegen. Ferner lassen sich auch durch zusätzliche Vorrichtungen die vom Körper ausgelösten Stresssignale in einer Gefahrensituation via Internet an einen ausgewählten Freundeskreis versenden. Der springende Punkt bei all diesen verschiedenen technischen Prothesen ist nun, dass sie aufgrund des langfristigen Anpassungsprozesses mit den anderen Sinnesorganen zu einer Einheit verschmelzen. Die verschiedenen von Mann verwendeten technischen Prothesen werden also nach einer längeren Gewöhnungszeit zu einer Art verlängertem Zeigefinger, der uns räumlich weit entfernte Dinge auf ähnliche Weise als „nahe“ empfinden lässt, wie wir das ursprünglich von unseren Sinnesorganen gewohnt sind. Ein derartiges „Einklinken“ in unsere technischen Prothesen unter voller Nutzung derer proximaler Eigenschaften wird von Mihaly Csikszentmihalyi (1992) auch als Zustand des *Flow* bezeichnet. Dies ist ein Zustand, in dem das handelnde Subjekt jedes Gefühl für die verfließende Zeit und jede Distanz zu seiner Umgebung, in der es seine technischen Werkzeuge einsetzt, verliert. Um es auf den Punkt zu bringen: Die Pointe von Manns Versuchen besteht darin, dass jener Ausschnitt der Welt, der nur digital vermittelt wahrgenommen wird, nach einer Adaptionphase selbst mit der peripheren Wahrnehmung verschmilzt. Diese periphere Wahrnehmung ist, folgen wir Michael Polanyi in seinem Buch *Implizites Wissen*, jener proximale, inexplizite und transparente Hintergrund, der uns das, was uns fokal bewusst ist, zuallererst verständlich macht. Polanyis Grundgedanke ist allerdings nicht neu. Die Inexplizitheit bzw. Durchsichtigkeit von Artefakten des täglichen Gebrauchs wurde bereits von Martin Heidegger in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ (1972) herausgearbeitet. Sein klassisches Beispiel ist der Hammer eines Handwerkers. Die „Seinsart“ eines solchen Hammers (seine Weise zu sein) bezeichnet Heidegger als „Zuhandenheit“. Seiendes von der „Seinsart“ der Zuhandenheit nennt er auch „Zeug“ (vgl. Heidegger 1972, S. 68f.). Zeug zeichnet sich dadurch aus, dass ihm seine Seinsart (eben die Zuhandenheit) immer nur im Kontext eines Zeugzusammenhanges zu eigen ist (so verwenden wir beispielsweise einen Hammer, um einen Nagel in die Wand zu schlagen; dies wiederum geschieht in der Absicht, um ein Bild aufzuhängen usw.). Der springende Punkt dabei ist nun, dass dieser Zeugzusammenhang während der faktischen Verwendung von Zeug völlig unauffällig bleibt. Je intensiver wir mit der Verwendung eines bestimmten Zeugs beschäftigt sind, umso weniger beachten wir seinen eigentlichen Verwendungszweck. Erst wenn es während unserer Tätigkeit zu einer Störung kommt, wird, so jedenfalls Heidegger, der Verwendungszweck eines Zeugs (seine Zuhandenheit) auffällig (vgl. Heidegger 1972, S. 73). Die Zuhandenheit eines Zeugs zeigt sich sozusagen erst im Augenblick ihres Verschwindens. Ein geübter Autofahrer achtet nicht auf die Funktion seiner Gangschaltung während des Gangwechsels, sondern konzentriert sich auf den Verkehr. Erst wenn die Gangschaltung nicht mehr ordnungsgemäß funktionieren sollte, rückt deren Funktion in den Fokus seiner Aufmerksamkeit. Für die Inexplizitheit unserer peripheren Wahrnehmung (des blinden Mannes Stock oder

Manns Videobrillen) bedeutet dies nun: Die Annäherung an verborgene Peripherien erfolgt nur so, dass diese in dem Augenblick, in dem sie ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden, zerstört werden. Mark Weiser, der den Begriff *ubiquitous computing* geprägt hat, hat dies in einer Interpretation der Performance von Steve Mann so ausgedrückt:

„Die Annäherung an die Peripherie stößt auf große Schwierigkeiten. Das Zentrum eignet sich kaum als Zugang, da jedes Wort und jeder explizite Hinweis an der Sache vorbeiführen. Die Peripherie wird durch den Versuch, sie deutlich zu machen, zerstört – wie ein Fisch explodiert, der aus der Tiefe des Meeres an die Oberfläche gezogen wird.“ (Weiser 1997, S. 143)

Wie in den bisherigen Ausführungen gezeigt werden konnte, sind es die verschiedensten technischen Hilfsmittel, die als Teile unserer peripheren Wahrnehmung zur Erweiterung unseres Selbstkonstrukts beitragen können. Wie ich ferner zu zeigen versucht habe, tritt die Funktionalität derartiger Hilfsmittel erst im Falle ihrer Unverwendbarkeit in das Zentrum unserer Aufmerksamkeit. Durch die Unverwendbarkeit unserer Hilfsmittel wird der Zustand des Flow – das völlige Aufgehen unseres Selbst in einer Tätigkeit – unterbrochen und die in diesem Zustand verwendeten Werkzeuge und technischen Hilfsmittel einer bewussten Reflexion zugänglich. Aber auch umgekehrt wird ein Schuh daraus. So kann auch die Reflexion über eine Tätigkeit dazu führen, dass ein vorerst flüssiger und gut funktionierender Handlungsablauf gestört wird. Geübte Flugzeugpiloten bekommen auf einmal selbst Schwierigkeiten beim Landeanflug, wenn sie diesen im Rahmen einer Schulung anderen erklären sollen. Was die Erweiterung unseres Selbstkonstrukts durch die intensive Nutzung diverser Artefakte anbelangt, habe ich mich in den oben verwendeten Beispielen allerdings immer nur auf einzelne, isoliert vorkommende Situationen bezogen. Geschehen solche technologischen Änderungen nun aber in einem globalen Ausmaß, das unser gesamtes gesellschaftliches Leben neu definiert, so sind solche Umbruchphasen der Menschheitsgeschichte auf besondere Weise dazu geeignet, die Grenzen unseres Selbst neu auszuloten und kritisch zu hinterfragen. Ich würde daher vermuten, dass globale technische Änderungen, also technische Revolutionen, zumeist auch mit einer parallel stattfindenden kognitiven Revolution einhergehen.

Nun habe ich in den weiter oben genannten Beispielen verschiedene technische Hilfsmittel angesprochen, ohne dabei jedoch den Versuch einer auch nur groben Kategorisierung vorzunehmen. Die Beispiele bezogen sich auf einen Hammer, einen Stock zur Orientierung, eine Gangschaltung und auf Videobrillen. Technische Werkzeuge können indes verschiedene Funktionen erfüllen. So dienen Hammer und Gangschaltung der Unterstützung und der Bewältigung einer Tätigkeit, ein Stock zur Orientierung und Videobrillen der Beschaffung und (im Falle einer Internetverbindung) der Weitergabe von Informationen. Mit dem letzten Beispiel ist eine spezielle technische Revolution angesprochen: die digitale Revolution. Dort geht es im Wesentlichen um die Beschaffung, Speicherung und Weitergabe von Informationen über das Medium Computer. Die digitale Revolution lässt sich denn auch als eine Medienrevolution begreifen. Damit komme ich zum eigentlichen Kern meiner Ausführungen. Die zentrale Frage lautet: Lassen sich auch am Beispiel von Medienrevolutionen derartige Unterbrechungen von Flow-Zuständen und daraus resultierende Verschiebungen in unserer peripheren Wahrnehmung –

verbunden mit Änderungen unseres Selbstkonstrukts – ablesen? Was die digitale Revolution betrifft, so kann ich diesbezüglich nur Spekulationen anstellen. Denn dazu ist die Entwicklung in historischen Maßstäben betrachtet noch viel zu neu und lässt daher auch keine endgültigen Rückschlüsse auf etwaige kognitive und kulturgeschichtlich bedeutsame Änderungen zu. Stattdessen können wir ein Lehrbeispiel aus der vergangenen Geschichte heranziehen: die Erfindung der Schrift. An dieser lässt sich nämlich prototypisch der kognitive Wandel von vormals schriftlosen Gesellschaften zu ihren literalisierten Nachfolgern ablesen, um dann aufgrund derartiger Befunde erst die weitere (und vermutlich offen bleibende) Frage stellen zu können, welcher Wandel wohl im Zeitalter der digitalen Revolution zu erwarten ist.

Die Literalisierung der Griechen

Eine der großen Medienrevolutionen lässt sich in der Zeit der alten Griechen ansiedeln. Ich denke hier an jene Zeit, als die Griechen schreiben lernten und dabei ihre alten Denk- und Sprachgewohnheiten, wie sie sich während der Zeit der noch rein oralen Tradition etabliert hatten, durch ganz neue Arten des Denkens und Sprechens ersetzten. Mit besonders eindrucksvollen Worten wurde dieser Umbruch von Eric Havelock beschrieben. Letzterer ging von der Überzeugung aus, dass „die griechische Literalität nicht nur die Mittel der Verständigung, sondern auch die Form des griechischen Bewusstseins veränderte“ (Havelock 1992, S. 36). Havelock betrachtete die Verbreitung der neuen Kulturtechnik der Schrift bei den Griechen als einen über mehrere Jahrhunderte sich abzeichnenden Prozess. So war noch im 6. Jahrhundert vor Christus die Existenz städtischer Beamter, so genannter *Mnemones*, bekannt, deren Aufgabe darin bestand, wichtige Daten einer nicht literalen Gesellschaft mündlich festzuhalten. Dies erfolgte durch eine Rezitation von Namen, die mit einem zeitlichen Ereignis in Verbindung standen (vgl. Havelock 1992, S. 138). Eine breite Einführung des Alphabets im Sinne eines Schreibunterrichts sei dahingegen erstmals von Platon im frühen vierten Jahrhundert bezeugt (Havelock 1992, S. 143).

Das besondere und wohl auch einmalige dieser durch die Literalisierung der Griechen ausgelösten kulturellen Revolution sei nach Havelock ein zweifaches: Zum einen war diese Revolution kein Einbruch, der auf dem Wege einer von außen kommenden Kolonisation in die Welt der Griechen hereinbrach, wie dies bei schriftlosen Völkern der Neuzeit zumeist der Fall war. Bei letzteren erfolgte die Übernahme des Alphabets über eine schlagartige Ersetzung der Oralität durch die Literalität, wobei die Spuren der oralen Kultur verkümmerten zu Folklore und touristischer Attraktion ohne eine weiterhin tragende Funktion für die Gesellschaft (Havelock 1992, S. 141). Herr über die eigene Literalisierung konnten die Griechen dahingegen die über die Schrift neu entstehenden Denkmuster unbeeinflusst durch äußere Einwirkungen eigenständig entwickeln. Dies führte auch dazu, dass die oralen Praktiken nicht mit einem Schlag verschwanden, sondern erst allmählich vom literalen Denken verdrängt wurden, ja mit diesem eine Zeitlang noch parallel präsent waren. Die zweite Besonderheit läge an den speziellen Eigenschaften der griechischen Alphabetschrift. Erst sie erlaube es nämlich, orale Traditionen, Mythen und Legenden ohne Informationsverlust aufbewahren zu können. Was das griechische Alphabet vor allen anderen Schriftarten auszeichnete, sei die Tatsache, dass zuallererst durch

die Einführung der stimmlosen Konsonanten in das Alphabet jene Komplexität im Schreiben erreicht wurde, um die Lebendigkeit oraler Kommunikationsformen ‚hören‘ zu können (Havelock 1992, S. 105). Dieser Umstand, gemeinsam mit dem Weiterbestand der oralen Kulturpraktiken in der literalen Phase, machte es zuallererst möglich, einen authentischen Einblick in das damalige Denken aus heutiger Sicht gewinnen zu können. In Bezug auf die Praktiken einer oralen Kultur hebt Havelock insbesondere die folgenden drei Merkmale hervor: *narrativer Stil*, *performative Sprache* und *göttliche Urhebererschaft*.

Die spezielle Form einer ausschließlich mündlich tradierten Sprache erkläre sich dadurch, dass die Griechen ursprünglich ihre eigene kulturelle Identität auswendig lernen mussten. Mangels eines Alphabets als visualisierbarem und verdinglichbarem Speichergerät bedurfte es eigener Gedächtnisstützen zur Herstellung einer kulturellen Identität. Havelock erinnert daran, wie einem modernen Gedächtniskünstler das Memorieren vorerst unverbundener Begriffe gelingt. Dies erfolgt dadurch, dass zum Zwecke des Memorierens die unverbundenen Begriffe durch eine Geschichte in einen Zusammenhang gebracht werden (Havelock 1992, S. 71). In einer rein oralen Gesellschaft übernehmen diese Aufgabe die verschiedenen Mythologeme, die in einer speziellen Speicher- bzw. Gedächtnissprache – formalisierte Versform, rhythmische Sprechmuster – vorgetragen werden. Diese ursprüngliche Sprachform zeichne sich nach Havelock durch einen „expressiven Dynamismus des Wortes und des Gedankens“ (Havelock 1992, S. 153) aus. Die Sprache der präliteralen Griechen war somit eine Sprache des Handelns, keine distanzierte Beobachtersprache. Die orale Kulturstufe sei überdies durch die *Partizipation* der eigenen Persönlichkeit am aufgeführten Geschehen ausgezeichnet (Havelock 1990, S. 18). Der Zuhörer wird in die Erzählung mit einbezogen, indem er sich mit ihr psychologisch und emotional identifiziert – etwa durch Tanz, Rezitation etc. (vgl. Havelock 1963, S. 160). Der psychologische Zustand, den Havelock hier beschreibt, lässt sich in moderner Interpretation nach Csikszentmihalyi auch als Zustand eines Flow beschreiben, also als einen Zustand, in dem Erzähler und Zuhörer so von einer Geschichte absorbiert werden, dass die Distanz von erzählendem (und zuhörenden) „Subjekt“ und dem erzählten Geschehen zum Verschwinden kommt.

Der Grund, warum die Griechen Aussagen über Geschehnisse in der physikalischen Umwelt in die Form von Handlungen und Entscheidungen göttlicher Agenden kleideten, sieht Havelock ebenfalls in der narrativen Syntax der oralen Tradition. Wenn nämlich alle beobachtbaren physikalischen Phänomene nur über Erzählungen von handelnden Personen (und eben nicht als objektive Tatsachen) dargestellt werden können, so können derartige Phänomene auch nur im Kontext von „Superagenten“ (Zeus und andere Götter) eine Erklärung finden (vgl. Havelock 1990, S. 111f.). Solche Erzählungen über göttliche Handlungen können aber nicht im Sinne einer modernen historischen Berichterstattung erfolgen. Wegen der Partizipation am erzählten Geschehen sei es nämlich nicht Aufgabe von Homer und Hesiod, über ein göttliches Geschehen zu berichten, ihre Aufgabe bestünde vielmehr darin, Offenbarungen einer göttlichen Dimension zu verkünden. Herold der Götter, nicht historischer Geschichtsschreiber zu sein, wäre beispielsweise die Rolle von Hesiod bei der Abfassung der Theogonie. Die ‚Geschichten‘ des Homer und Hesiod entstammen also nicht der eigenen Rationalität, sie sind vielmehr göttliche Inspirationen. Die Autoren selbst werden von den Göttern in die Pflicht genommen, damit sie sich durch sie mitteilen können.

Vergleicht man nun die angeführten Sprachstile der oralen Kultur (narrativer Stil, performative Sprache und göttliche Urheberschaft) mit dem neuen Denken, das sich mit der Literalisierung der Griechen einstellte, so stehen wir vor einem radikalen Bewusstseinswandel, dessen Merkmale von Havelock in dem Büchlein *Als die Muse schreiben lernte* eingehend beschrieben wurden. Einen zentralen Aspekt dieses Wandels sieht Havelock in der *Dissoziation von Wissendem und Gegenstand des Wissens* (vgl. Havelock 1992, S. 17). Durch die aufgeschriebene Sprache komme es zu einer Abtrennung des Denkens vom Sprechen (Havelock 1992, S. 190). In diesem Verdinglichungsprozess von Sprache sieht Havelock eine der Wurzeln der Entstehung eines vom Sprechen unabhängigen Selbst. Erst jetzt entstehe das Konzept der Seele (Havelock 1992, S. 189f.). Und durch den Wegfall des Memorierungsdrucks entfielen auch die Notwendigkeit, „bewahrens-werte Beobachtungen in Erzählform zu bringen“ (Havelock 1992, S. 162). Dadurch wäre es möglich, bestimmte Themen zum „formalen Subjekt eines ‚Diskurses‘ zu machen“ (Havelock 1992, S. 162), statt sie exemplarisch am Beispiel handelnder Personen abzuarbeiten. Erst mit zunehmendem Einfluss des Alphabets entstünde eine „Theoriesprache“ (Havelock 1992, S. 175), die – losgelöst von partikulären Situationen des alltäglichen Lebens – Handlungen unter allgemeinen Denkschemata – Kategorien – typologisierten. Die Schrift wäre somit Wegbereiter des *kritisch-reflexiven* Denkens. Durch sie würde der Wandel vom Mythos zum Logos vollzogen und eine ganz neue Epoche der Menschheit, die dann später zu guter Letzt zum neuzeitlich-wissenschaftlichen Denken führte, eingeleitet.

Havelocks spezielle Theorie der griechischen Literalität und des mit ihr einhergehenden Bewusstseinswandels wäre allerdings missverstanden, wollte man diesen Wandel als einen bruchlosen und abrupten Übergang begreifen. Stattdessen deutet Havelock diese kulturelle Revolution bei den Griechen als einen dynamischen Prozess. Es sei also nicht so, dass die griechische Gesellschaft zunächst in einem paradiesischen Zustand der Oralität verharrt, um dann plötzlich in eine durch und durch literalisierte Gesellschaft umzuschlagen. Was die „historische Einmaligkeit“ (Havelock 1992, S. 147) der hochklassischen griechischen Literatur dahingegen auszeichne, sei der *Übergang* von Oralität zu Literalität. Indem zu mindestens eine Zeitlang zwei ganz verschiedene Kulturtechniken und Denkstile aufeinanderprallten, entstand im Schmelztiegel dieser beiden Epochen und in wechselseitiger Durchdringung und Befruchtung eine Hochkultur von historischer Einmaligkeit. Nur in dieser speziellen Situation konnte sich die Kultur der Oralität gerade im Augenblick ihrer Verabschiedung noch einmal auf eindringliche Weise melden. Dies ist jedenfalls eine Quintessenz von Havelocks These der Oralität:

„Obwohl also das Alphabet durch seine phonetische Leistungskraft dazu berufen ist, Oralität durch Literalität zu ersetzen, ist seine erste historische Aufgabe, von der Oralität, bevor sie ersetzt wird, noch einmal Kunde zu geben: das ist das Paradoxon, mit dem wir es bei den Griechen zu tun haben.“ (Havelock 1992, S. 147)

Partizipation, die Identifikation des Zuhörers mit dem erzählten Geschehen, werde nämlich erst in jener kritischen Situation als solche erkannt und problematisiert, in der eben diese Identifikation auf dem Wege der Literalisierung brüchig wurde.

Mit diesen medientheoretischen Überlegungen zur Literalisierung der Griechen lassen sich jedoch nicht nur äußere Entstehungsmerkmale ausmachen, die zur Genese von Philosophie und abstraktem Denken beitragen, die Bedeutung der Schrift wurde dahingegen unmittelbar im philosophischen Denken reflektiert. Ich denke hier insbesondere an zwei Philosophen, die trotz aller inhaltlicher Divergenzen und zeitlicher Distanz einen gemeinsamen Grundgedanken aufweisen, der im Folgenden herausgearbeitet werden soll. Ich beziehe mich hier auf Platon und Derrida. Gemeinsam ist den beiden Philosophen, dass sie sich wie kaum ein anderer in der Philosophiegeschichte mit der Bedeutung der Schrift für das Denken und Sprechen auseinandergesetzt haben. Beide Philosophen thematisieren je auf ihre Weise und mit ganz unterschiedlicher Pointierung einen ursprünglichen Zustand der Menschheit in Abgrenzung und noch vor der Einführung der Schrift, in dem Denken und Gedachtes, Subjekt und Objekt sich noch in einem unauflösbaren Einklang miteinander befinden. Während Platon jedoch – jedenfalls oberflächlich betrachtet – unter Bezug auf eben einen solchen archaischen Zustand der Menschheit die Schrift aus dem philosophischen Diskurs verbannen möchte, sieht Derrida in dieser geradezu den Anfang jedes Denkens und Sprechens. In Folge davon verkörpert ein derartiger Einklang von Mensch und Natur daher auch nur eine Utopie, die es in dieser Form niemals gegeben hat und die auch erst in dem Moment in Erscheinung treten konnte, als die Menschen schreiben lernten.

Platons zwiespältiges Verhältnis zur Schrift

Platons Einstellung zur Schrift ist nicht so eindeutig wie uns dies eine erste oberflächliche Lektüre seiner Dialoge nahelegen möchte. Hält man sich allerdings an die im siebten Platonbrief und im Dialog Phaidros überlieferten Anmerkungen zur Schrift, so ergibt sich daraus jedoch eine klar abwertende Grundhaltung. So bemerkt Sokrates etwa in dem Dialog Phaidros kritisch zur Schrift: Wer sich an letztere halte, orientiere sich lediglich an fremden Zeichen, ohne dabei aber einen unmittelbaren Sachbezug zu haben (vgl. Platon, Phaidros, S. 275a). Der ägyptische Gott Theuth habe, so erzählt jedenfalls Sokrates in dem berühmten Mythos zur Erfindung der Schrift, gemeinsam mit der Messkunst die Buchstaben erfunden als ein Mittel der Erinnerung. Doch Sokrates bleibt skeptisch. Er wendet ein:

„Denn diese Erfindung wird den Seelen der Lernenden vielmehr Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung der Erinnerung, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittels fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden.“ (Platon, Phaidros, S. 275a)¹

Echte Weisheit sei daher auch nur in der unmittelbaren mündlichen Kommunikation vermittelbar. Sokrates unterscheidet im Phaidros zwei Denkstile, nämlich auf der einen Seite eine ober-

¹ Eine moderne Variante dieser Schriftkritik findet sich bei Manfred Spitzer (2012) bezüglich einer vorgelieblichen digitalen Demenz im elektronischen Zeitalter. Denn gerade durch die Möglichkeit, unser gesamtes Wissen in elektronischen Speichermedien (Wikipedia usw.) auslagern zu können, würden unsere Fähigkeiten des Erinnerns und des Erlernens verkümmern.

flächliche Kunstfertigkeit des Schreibens, die über das bloße Hantieren mit Buchstaben (durch bloßes „Hin- und Herwenden, Aneinanderfügen und Ausstreichen; vgl. Platon, Phaidros, S. 278d) Redetexte und Gesetzesvorlagen verfasst, ohne dabei zu deren eigentlichem Sinn vorzudringen und auf der anderen Seite die Kunst der Dialektik (Platon, Phaidros,, S. 276e), die alleine den Weg zu den obersten Prinzipien (zum „Gerechten, Schönen und Guten“; vgl. Platon, Phaidros,, S. 276c) weisen kann. Letztere Kunst sei jedoch dem mündlichen Dialog vorbehalten, denn nur dieser sei dazu imstande, „in Erörterung über das Geschriebene eingehend, demselben Hilfe zu leisten“. (Platon, Phaidros,, S. 278c)

In seinem Buch „Preface to Plato“ vertritt Havelock jedoch eine gänzlich andere Interpretation. Platon wird als Vertreter eines aufgeklärten Rationalismus interpretiert, der sich gerade von der archaischen Kulturepoche der oralen Poesie absetzen wollte. Dies belegt beispielsweise die folgende Textstelle: „If we are correct, what Plato is pleading for could be shortly put as the invention of an abstract language of descriptive science to replace a concrete language of oral memory.“ (Havelock, 1963, 236). Havelock untermauert seine Hypothesen anhand von Platons Kritik an der Poesie in der *Politeia*, die er als eine Kritik an den Usancen einer mündlich vorgelegenen Dichtkunst interpretiert. Die narrative Struktur der erzählten Geschichten und die emotionale Einbindung des Zuhörers in die Erzählung bringe ein ganz bestimmtes ‚Wissen‘ in der oralen Kultur hervor. Der Focus läge auf dem sinnlich Wahrnehmbaren, dem Konkreten, auf der Dramatik des Geschehens.

Ob allerdings die durch den Schreibprozess beförderte Wende im platonischen Denken tatsächlich dazu führt, dass letzteres gegenüber den narrativen Mythologemen seiner Vorgänger eine abstrakte, begriffliche und rationale Gestalt annehme, ist eine offene Frage. Eine Antwort darauf können wir nur finden, wenn klar wird, welches Vernunftvermögen bei Platon denn nun tatsächlich der von ihm kritisierten reinen Sinneswahrnehmung gegenüber gestellt wird. So unterscheidet Platon im Liniengleichnis der *Politeia* tatsächlich zunächst das Sichtbare (also den Bereich der Sinneswahrnehmung) vom Denkbaren (der Erkenntnis der Ideen) (vgl. Platon, *Politeia*, 509 d). Hier gilt es aber aufzupassen: Den Bereich des Denkbaren untergliedert Platon nämlich wiederum in zwei weitere Teile: Wer die Gegenstände nur mit dem Verstand betrachte (vgl. Platon, *Politeia*, 511 c und d), gehe von bestimmten hypothetischen Annahmen aus, ohne diese ihrerseits jedoch in Frage zu stellen. Im Unterschied zur „Verstandesgewissheit“ (Platon, *Politeia*, 511 d) bildet die „Vernunftfeinsicht“ den zweiten Abschnitt innerhalb jenes zweiten Teils in der Linie, der den Bereich des Denkbaren markiert. Es handelt sich hierbei um ein „dialektisches Vermögen“ (Platon, *Politeia*, 511 b), welches es zuallererst ermöglicht zum „Nichtvoraussetzungshaften“, also zu den obersten Prinzipien vorzudringen. Dieses dialektische Vermögen sei das eigentliche Geschäft des Philosophen und als solches weit entfernt von der Sinneswahrnehmung (*aisthesis*), ohne dass es sich jedoch dabei (wie Havelock vermutet) um ein abstraktes und rationales Denkvermögen handelt. Was ist es aber dann?

In einem der Spätdialoge, dem *Sophistes*, unternimmt Platon den Versuch, den Philosophen vom Sophisten abzugrenzen. Diese Abgrenzung verdient besondere Aufmerksamkeit, da sich an ihr der Unterschied einer bloß rationalen Verstandesgewissheit von der Vernunftfeinsicht in die obersten Prinzipien der Ideenlehre aufzeigen lässt. Schließlich ist es das Anliegen der So-

phisten, die dialektische Kunst auf das Beherrschen verbaler Techniken zu reduzieren und sich dabei ausschließlich auf die Methode des rationalen Verstandes zu verlassen.

Der Sophist sei, so wird jedenfalls in diesem Dialog behauptet, nur ein Nachahmer des Seienden, ein Gaukler und Betrüger, der nur vorgibt, über ein wahres Wissen zu verfügen. Aber gerade diese letzte Bestimmung des Sophisten erweist sich in diesem Dialog als die größte Schwierigkeit. Als falsch gelte nämlich eine solche Rede, „welche sagt, das Seiende sei nicht, und welche sagt, das Nichtseiende sei.“ (Platon, Sophistes, 241a)

Eine solche Rede sei jedoch, glaubt man jedenfalls Parmenides, dem Urvater der Philosophie und der wahren Rede, unmöglich. Wörtlich zitiert Platon einen Spruch des Parmenides, welcher besagt: „Nimmer vermöchtest du ja zu verstehen, Nichtseiendes sei, sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele.“ (Platon, Sophistes, 237a) Aufgrund der von Parmenides unterstellten Gleichsetzung von Denken und Sein kann er von dieser Annahme ausgehend immer nur sagen, dass Seiendes ist, niemals aber dass es nicht ist. Parmenides ist aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen – der totalen Verschmelzung des Denkens mit dem von ihm Gedachten – dazu gezwungen, *immer die Wahrheit* zu sagen (vgl. Platon, Sophistes, 260c). Immer dazu verurteilt die Wahrheit zu sagen, hat Parmenides aber auch keine argumentativen Mittel zur Hand, um seine Wahrheit gegenüber dem Sophisten zu verteidigen. Parmenides, gedacht als wahrer Philosoph, *müsste zu mindestens ein Stück weit die Art der Sophisten annehmen*, um sich gegen diese überhaupt verteidigen zu können. Was sich in dem Dialog Sophistes abzeichnet, wird im (in chronologischer Reihenfolge allerdings vermutlich früheren) Dialog Parmenides auf den Punkt gebracht: Einheit und Vielheit, Identität und Differenz sind relative Bezugsgrößen innerhalb eines unaufhebbaren Spannungsgefüges, das sich nur im Augenblick des Umschlags der Einheit in die Vielheit (im so genannten *to exaiphnes*; vgl. Platon, Parmenides, 156d) beschreiben lässt.

Ordnet man nun einseitig die Vorstellungswelt des historischen Parmenides, seine Gleichsetzung von Denken und Sein, jener archaischen Kulturstufe zu, die Havelock als Zeitalter der Oralität beschrieben hat und in der der Mensch und seine Umwelt noch eine unauflöbliche Einheit bilden, und deutet man andererseits das begriffliche und rationale Denken der Sophistik als eine Folgeerscheinung der zunehmenden Literalisierung der Griechen, so könnte man argumentieren: Die über die Sophistik zuallererst geschaffene kritische Distanz des Menschen zu seiner Umwelt (und damit auch die Literalisierung der Griechen) war ein heilsamer Prozess. Auf dem Wege der Abspaltung des Denkens vom Gedachten hat die archaische Verschmelzung von Mensch und Welt, wie sie noch im Zeitalter der Oralität stattfand, zwar ihre Unschuld verloren, konnte aber nunmehr zuallererst als Problem artikuliert werden. Erst jetzt entstand das Bedürfnis die durch die Literalisierung geschlagene Wunde der Entfremdung wiederum rückgängig zu machen. Bewältigen lässt sich diese Aufgabe nur dann, wenn – wie Platon dies im Dialog Symposion ausführt – der Philosoph von einem göttlichen Eros geleitet ist. Für diesen Eros gilt: Eros des Guten und des Schönen bedürftig, sei selbst weder gut noch schön, ohne deshalb jedoch schlecht und hässlich zu sein. In der Mitte stehend zwischen dem Guten und dem Schlechten, dem Schönen und dem Hässlichen sei Eros weder ein Gott noch ein Sterblicher. Als ein solches Zwischenwesen sei er von *dämonischer Herkunft*. Die Aufgabe

des Dämonischen sei es zwischen den Menschen und den Göttern zu vermitteln. Eros verkörpert daher auch das Wesen philosophischen Gebarens (vgl. Platon, Symposion, 203d). Philosophieren könne nur derjenige, der in der Mitte stehe zwischen den Göttern und den Menschen, zwischen Weisheit und Unverstand. Nur auf dem Wege zur Weisheit, im Modus des nirgendwo zu Hause sein Könnens (Platon, Symposion, 203d) vermag der dämonische Eros zuallererst seiner Aufgabe nachzukommen: Übersetzer zu sein für das höchste Prinzip, das immer nur als Utopie, nicht jedoch als fertiges Resultat in Erscheinung tritt.

Derrida oder der entfesselte Eros

Ausgehend von Platons Anmerkungen zur Dialektik ist jedoch zu fragen: Ist der über die Literalisierung der Griechen erfolgende Kulturbruch nur jener historische Augenblick, in dem im Rückblick die bereits vorher stattgefundene Identifikation des oralen Menschen mit seiner Umwelt festgestellt werden konnte oder ist diese Identifikation nur ein theoretisches Konstrukt, eine Illusion, die es historisch nie gegeben hat und die sich erst im Augenblick der Literalisierung eingestellt hat? Es war schließlich Derrida, der in seiner Auseinandersetzung mit der Schrift – man denke etwa an die Grammatologie – letztere Ansicht vertreten hat. So setze der Wunsch nach einer erfüllten Rede – einem theoretischen Zustand der Menschheit, in der der Mensch immer die Wahrheit sagt (vgl. Derrida 1994, 207) – gerade die Unerfüllbarkeit eben dieses Wunsches voraus (Derrida 1994, 420). Dieser Gedankengang erinnert an Platons Sophistes, demzufolge die Identität von Denken und Sein des Parmenides nur im Gegenentwurf des Sophisten behauptet und gerechtfertigt werden kann. Die Wahrheit des historischen Parmenides lässt sich nämlich nur sagen, indem die falsche Rede wenigstens als Möglichkeit eingeräumt wird. Derrida interpretiert den Wunsch nach einer ultimativen Verschmelzung von Wort und Gegenstand als Verlangen nach Präsenz und die Unmöglichkeit der Realisierung dieses Wunsches als *différance*, Aufschub. Es ist jedoch gerade diese Unmöglichkeit seiner Realisierung, die den Wunsch am Leben hält.

Was Derrida unter seiner *différance* versteht, wird klarer, wenn wir uns als erste Einstiegshilfe an seiner Darstellung und Kritik der konventionellen Alphabetschrift orientieren. Oberflächlich betrachtet bedient er sich bei seiner Interpretation der Alphabetschrift ähnlicher Argumente wie wir sie bereits bei Havelock vorgefunden haben. So habe zuallererst die über die Schrift erfolgende Technologisierung des Wortes begriffliches (abstraktes) Denken hervorgebracht. Und erst durch die über die Schrift bedingte Veräußerlichung des Sprechens sei die Vorstellung eines inneren „Selbst“ entstanden. Die „Exteriorität der Schrift“ (Derrida 1994, 29) wird für die Vorstellung von einer inneren Sprache des Geistes verantwortlich gemacht.

Nun ist indes diese Interpretation der Alphabetschrift bei Derrida nur eine Zwischenstation, die es ihrerseits zu destruieren gilt und vor deren Folie sich zuallererst abzeichnet, was er unter der Schrift im eigentlichen Sinne – letztere bezeichnet er als Urschrift (vgl. Derrida 1994, 92, 99, 167, 223) – versteht. Derridas Urschrift geht weit über Havelocks Interpretation der Alphabetschrift hinaus.

Handelt es sich bei Havelock bei der Literalisierung der Griechen um eine kulturelle Revolution, die – gebunden an einen bestimmten historischen Zeitraum und an einen bestimmten Ort (das antike Griechenland) – einem unschuldigen Zustand der Menschheit nachfolgt, so wird ein derartiger Ethnozentrismus von Derrida abgelehnt. Statt, wie das beispielsweise bereits bei Platon der Fall ist, die Schrift als eine abgeleitete Form des Sprechens, der natürlichen Stimme aufzufassen, wird in der Grammatologie der Schriftbegriff so weit entgrenzt, bis er sich schlussendlich mit dem ganzen Bereich der Sprache schlechthin deckt. Am Anfang jedes Sprechens (jeder Artikulation) stehe bereits ein Schreiben. So heißt es beispielsweise in der Grammatologie: „Die Frage nach dem Ursprung der Schrift und die Frage nach dem Ursprung der Sprache lassen sich nur schwer voneinander trennen.“ (Derrida 1994, 51)

Derridas Urschrift wird als allgemeinste Chiffre für Differenz, Artikulation, Entäußerung, Verräumlichung verwendet. Explizit distanziert er sich vom Ethnozentrismus: „In Wahrheit fehlt den sogenannten ‚schriftlosen‘ Völkern immer nur ein ganz bestimmter Schrifttypus.“ (Derrida 1994, 148) Derrida bezeichnet die Reduktion des Schriftphänomens auf die Alphabetschrift auch als vulgäre Schriftauffassung (vgl. Derrida 1994, 99). Letztere gehe noch von einer phonozentrischen Position aus. Dieser Auffassung zufolge sei die Schrift Abbildung einer Abbildung und somit zweitrangig gegenüber dem Sprechen.

Derrida verknüpft seine Kritik am Phonozentrismus mit einer generellen Metaphysikkritik. So werde in der Metaphysik (beginnend mit Platon und Aristoteles) seit je her die Schrift als Prototyp eines ‚uneigentlichen‘ Redens, als Entäußerungsform der gesprochenen Sprache aufgefasst, um vor dieser Negativfolie das Bild einer ursprünglichen Sprache der Authentizität zeichnen zu können. Typisches Beispiel hierfür ist Platons Phaidros, in dem die wesentlichen Grundzüge der ‚eigentlichen‘ Rede (die allein direkt auf die Seele des Hörers einwirken kann) vor dem Hintergrund der Schrift entwickelt werden. Das Unternehmen der Metaphysik zeichne sich somit dadurch aus, dass sie in den Besitz einer reinen Präsenz, einer verlässlichen Wahrheit gelangen möchte, indem sie die Schrift durchstreicht. Schrift sei für die Metaphysik das Studienobjekt für Entäußerung und Entfremdung par excellence. Hinter der vulgären Schriftauffassung, wie sie vom Phonozentrismus vertreten wird, stecke nichts anderes als der Wunsch „nach einem gesprochenen Wort“, das „die Reduktion seiner Differenz“ betreibt (vgl. Derrida 1994, 99). Nun ist indes, wie Derrida zeigen möchte, dieser Akt des Durchstreichens der Schrift kein bloßes Zwischenstadium auf dem Wege zu einer endgültigen Inbesitznahme der Präsenz, sondern die einzig mögliche Perspektive, vor deren Hintergrund sich die Vorstellung einer ursprünglichen Identität abzeichnet.

Derrida demonstriert diese zwiespältige Haltung der Metaphysik an wesentlichen Gedanken von Rousseau, dem er nahezu zwei Drittel seiner Grammatologie widmet. Rousseau verdankt diesen Sonderstatus in der Grammatologie seiner Schriftkritik. Ausdrücklich hebt Derrida hervor: „Innerhalb dieser Epoche der Metaphysik zwischen Descartes und Hegel ist Rousseau der einzige oder der erste, der die Reduktion der Schrift, so wie sie von der ganzen Epoche impliziert war, thematisieren und systematisieren sollte.“ (vgl. Derrida 1994, 175) Die zunehmende Literalisierung der Gesellschaft wird bei Rousseau mit einer Verfalls- und Entartungsgeschichte gleichgesetzt (vgl. Derrida 1994, 234, 341, 347, 417, 438). Dahinter steckt die Vor-

stellung von einem „natürlichen Ursprung der Gesellschaft“ (Derrida 1994, 486), in dem allein eine authentische Rede möglich gewesen sein soll. Die Natur – als ursprünglich „bei-sich-seiende“ (vgl. Derrida 1994, 249) – werde durch die Kultur (durch die „Katastrophe“ der Schrift, vgl. Derrida 1994, 73) entzweit und entfremdet. Mit dieser Auffassung von Natur steht Rousseau (interpretiert durch die Brille Derridas) zugleich prototypisch für die Bestimmung des Seins als Präsenz (vgl. Derrida 1994, 173f.). Es ist die „gesprochene Fülle“ des Wortes (vgl. Derrida 1994, 462), die allein diese geglückte Identität von Signifikant und Signifikat – Rousseaus „Wunsch nach der unmittelbaren Präsenz“ (vgl. Derrida 1994, 409) – noch zu gewährleisten scheint.

Da die menschliche Sprache jedoch immer schon auf Artikulation, Entäußerung (Aufschub) angewiesen sei, „entsteht die Sprache aus dem Prozess ihrer Entartung“ (Derrida 1994, 417). Dieser notwendige Entfremdungsprozess, dem jede Sprache bereits im Augenblick ihres Entstehens unterworfen ist, unterhöhlt nun aber Rousseaus Wunsch nach einem natürlichen Zustand des Sprechens. Er kann diesem Dilemma nur durch einen methodischen Bruch in seinen Überlegungen entgehen: Auf der einen Seite möchte Rousseau so tun, als ob die Entäußerung der Sprache (die Katastrophe der Schrift; vgl. Derrida 1994, 345, 438, 508) von außen über sie hereingebrochen wäre. Er möchte so tun, als wäre die Schriftwerdung von Sprache lediglich ein äußeres Supplement (vgl. Derrida 1994, 286), das wie ein unvorhersehbares Unheil „über den guten Ursprung hereingebrochen wäre“ (Derrida 1994, 341). Auf der anderen Seite kann Rousseau den von ihm beschworenen guten Ursprung faktisch nur dadurch beschreiben, dass er ständig in die Falle der *différance* tappt. Rousseaus Verlangen nach sprachlicher Erfüllung bleibt daher ein niemals einlösbarer Wunsch und die Fiktion seiner Realisierung lässt sich immer nur im Konjunktiv formulieren: Es hätte Fülle (und nicht Mangel), es hätte reine Anwesenheit (und nicht Differenz) herrschen müssen. „Das Wort, welches Rousseau über die Schrift erhob, ist das Wort, so wie es sein sollte, oder vielmehr so, wie es *hätte sein sollen*.“ (Derrida 1994, 244) Diese Diskrepanz zwischen Wunsch und Erfüllung, zwischen Intention und faktischer Beschreibung (die Falle der *différance*) bei Rousseau wird von Derrida immer wieder hervorgehoben und beispielsweise folgendermaßen beschrieben: „Rousseau *deklariert*, was er *sagen will*, dass nämlich die Artikulation und die Schrift eine post-originäre Krankheit der Sprache sind; er sagt oder *beschreibt*, was er *nicht sagen will*: die Artikulation und folglich der Raum der Schrift wirken am Ursprung der Sprache.“ (393f.) Die Ausgrenzung der Schrift vom ‚guten‘ Ursprung bleibt also eine bloße Absichtserklärung. In der methodischen Ausarbeitung dieser Erklärung verwendet Rousseau eben jene Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache, die er *ex hypothesi* aus der authentischen Rede heraushalten möchte. Damit wird aber die Schrift zum „blinden Fleck“ (Derrida 1994, 282) im Text Rousseaus. Er sagt die *différance*, ohne sie sagen zu wollen – „verstohlen wie ein Schmuggler“ (Derrida 1994, 369; vgl. dazu auch Derrida 1994, 539).

Da Rousseau einen Zustand der Sprache noch vor der Repräsentation beschreiben möchte und dabei aber immer auf die repräsentationalen Eigenschaften der Sprache angewiesen ist, benötigt er einen fiktiven Zeitpunkt, an dem die Sprache noch in ihrem Ursprung (als Verlautbarung einer reinen Präsenz), zugleich aber bereits als entäußerte (artikulierte) Sprache zu fassen ist. Dieser spezielle Kippunkt, an dem der Mangel in der Sprache begonnen hat, ohne zu begin-

nen (vgl. Derrida 1994, 425), ist der Zeitpunkt der entstehenden Sprache. „Die Zeit dieser Sprache ist die instabile, unzugängliche, mythische Grenze zwischen diesem *schon* und diesem *noch-nicht*: eine Zeit der *entstehenden* Sprache, wie es auch eine Zeit der ‚entstehenden Gesellschaft‘ gab. Weder vor noch nach dem Ursprung.“ (Derrida 1994, 419) Rousseau benötigt diesen Zeitpunkt als jenen Umschlagplatz, an dem zwar bereits ein Sprechen möglich ist (an dem sich also die Sprache bereits über den Zustand des „symbolischen Unvermögens“ (Derrida 1994, 416) hinaus entwickelt hat, an dem aber die repräsentationale Symbolik nicht bereits so weit fortgeschritten ist, dass der ursprüngliche Zustand der authentischen Rede verdeckt wurde.

Besonders eindrucksvoll hat Derrida dieses Übergangsfeld von „*Vorsprache*“ zur „*Sprachkatastrophe*“ in seiner Interpretation von Rousseaus *Fest an der Wasserstelle* – jener ersten Zusammenkunft von Menschen am Beginn ihrer Vergesellschaftung – beschrieben:

„Wir dürfen nicht vergessen: Rousseau beschreibt hier weder den Vorabend der Gesellschaft noch die schon gebildete Gesellschaft, sondern eine Geburt in ihrer Bewegung, die kontinuierliche Ankunft der *Präsenz*. Es muss diesem Wort ein aktiver und dynamischer Sinn verliehen werden. Es ist die wirkende Präsenz in ihrer Selbstdarstellung. Diese Präsenz ist nicht ein Zustand, sondern das Gegenwärtig-Werden der Präsenz [...] Vor dem Fest, im Zustand reiner Natur, gibt es eine *Erfahrung* des Kontinuierlichen noch nicht; nach dem Fest beginnt die Erfahrung des *Diskontinuierlichen*.“ (Derrida 1994, 450f.)

Rousseau benötigt dieses Übergangsfeld, um die Diskrepanz zwischen seiner erklärten Absicht – die Herausarbeitung einer authentischen Rede – und der praktischen Umsetzung seiner Absicht – die Beschreibung eben dieser Rede mit den Ausdrucksmöglichkeiten einer repräsentationalen Sprache – überbrücken zu können. Er rekurriert zu diesem Zweck auf einen ganz bestimmten historischen Zeitpunkt – den Zeitpunkt der entstehenden Sprache –, an dem in einer Momentaufnahme noch beides auf einmalige und unwiederholbare Weise versammelt ist: die erfüllte Rede und deren Entäußerung, die Sprache verlässlicher Wahrheiten und deren repräsentationaler Umsetzung. Dieses Übergangsfeld, beschrieben in dem metaphorischen Bild von einem Fest an der Wasserstelle, erinnert an jenes dialektische Vermögen Platons, das im Modus des „Unzu Hause seins“ ständig auf dem Weg ist zwischen *aisthesis* und *noesis*, zwischen einer archaischen Urvertrautheit und deren gedanklicher Auflösung im Gewebe schriftlicher Zeichen. Es erinnert auch an Platons „*to exaiphnes*“ – an jenen Augenblick, in dem die Parmenideische Ureinheit in die Vielheit umschlägt und dergestalt erst als solche artikuliert werden kann.

Derridas Interesse am Fest an der Wasserstelle, verstanden als jener Umschlagplatz von erfüllter Rede und deren repräsentationaler Umsetzung, hat indes einen ganz anderen Hintergrund als dies bei Rousseau der Fall war. Er steht nicht vor der Verlegenheit, einen Zustand der Sprache beschreiben zu wollen, der jeder repräsentationalen Darstellung noch vorausgeht. Es ist nicht die Frage, wie man den ‚guten‘ Ursprung der Sprache darstellen könne, die Derrida beschäftigt. Er will an diesem Umschlagplatz statt dessen aufzeigen, dass zeitgleich mit dem Entstehen der Sprache immer schon die Differenz begonnen hat und dass es sich daher bei der Vorstellung von einer ursprünglichen Sprache der Authentizität lediglich um eine unrealisier-

bare Fiktion handelt. „Dass die Sprache den Raum durchmessen muss, zur Verräumlichung gezwungen ist, ist nicht ein zufälliges Merkmal, sondern das Siegel ihres Ursprungs.“ (Derrida 1994, 400) Der „Zeitpunkt“ zwischen der „Vorsprache“ und der „Sprachkatastrophe“ ist daher auch nicht, wie Rousseau nach der Interpretation Derridas meint, ein „Durchgangspunkt“ (vgl. zu dieser Terminologie Derrida 1994, 480), sondern ein ständiger Begleitzustand, von dem sich der Mensch, sofern er zu sprechen vermag, niemals lösen kann. Es ist die Spannung von Identität und Differenz, von Präsenz und Absenz, von Wahrheit und Unwahrheit, die den Menschen Zeit seines Lebens begleitet. Die *différance* ist daher ein Bewegungsbegriff: In einer einzigen Bewegung konstituiert und tilgt sie gleichermaßen das Erwachen der Präsenz – den Wunsch nach einer erfüllten Rede, in der der Mensch immer die Wahrheit spricht.

Zusammenfassung

Versucht man, die von mir hier beschriebene Problematik zusammenzufassen, so ergibt sich ein äußerst komplexes Bild. Es fällt mir daher auch nicht leicht, daraus eine einfache Schlussfolgerung abzuleiten. Welcher Bewusstseinswandel mit der digitalen Revolution einhergehen wird, darauf dürfte es wohl keine eindeutige Antwort geben. Die Gründe dafür werden sichtbar, wenn wir die in diesem Beitrag beschriebenen verschiedenen Teilaspekte zum Thema Medienrevolutionen nochmals konzentriert auf den Punkt bringen. Am Beginn meiner Ausführungen konnte ich zeigen, wie sich die Grenzen unseres Körperschemas, wenn wir vollständig in einer Tätigkeit aufgehen, weit in unsere Umwelt hinaus verschieben können. Diese Verschiebung erfolgt immer dann, wenn wir bestimmte Werkzeuge oder Objekte (physikalischer oder virtueller Natur) benutzen und uns dabei in einem Zustand des Flow befinden. Die zunächst sehr futuristisch anmutende Idee eines Cyborg, eines Mischwesens aus Mensch und Maschine, erweist sich vor diesem Hintergrund betrachtet als nicht sehr neu. Denn schon immer hat sich der Mensch mit den von ihm verwendeten Artefakten identifiziert. Entscheidend dabei ist jedoch, dass wir uns dieser Integration verschiedener Werkzeuge in unser Selbstkonstrukt überhaupt nicht bewusst sind. Sichtbar werden derart gut in unserem Selbstkonstrukt integrierte Teile erst in Phasen des Umbruchs, in denen alte Gewohnheiten (in der Gestalt von hochgeübten vollautomatischen Arbeitsprozessen) aufgrund von technischen Erneuerungen außer Gebrauch kommen und dabei durch andere Gewohnheiten ersetzt werden, wobei jedoch die neu entwickelten Techniken ihrerseits noch nicht vollständig in unsere Tätigkeit integriert wurden. Ein prototypisches Beispiel für eine solche Umbruchsphase ist, wie wir gesehen haben, die Literalisierung der Griechen. Denn an deren Beispiel hat sich gezeigt, wie über die repräsentationalen Eigenschaften der Schrift, also über die erste und wohl bedeutendste Medienrevolution, eine vormals gefühlte Identität von Denken und Sprechen, von Erzählung und in der Erzählung berichtetem Geschehen zuallererst kritisch reflektiert werden konnte. Die Einführung der Schrift war sozusagen der auslösende Faktor, der dazu geführt hat, dass die Vorstellungen und Traditionen einer vormals oralen Kultur (insbesondere die Vorstellung einer Eingebundenheit des Menschen in die Natur) erst im Augenblick ihres Verschwindens dargestellt und problematisiert werden konnten. Diese zunächst von Havelock beschriebene historische Situation führt jedoch zu einer wesentlich radikaleren Deutung, wenn man die philosophi-

schen Überlegungen von Platon und Derrida zum Thema der Schrift mit in Betracht zieht. Wird bei Havelock der Übergang von Oralität zu Literalität nämlich noch im Sinne eines linearzeitlichen Verlaufs beschrieben, bei dem sich eindeutig ein „vorher“ (Oralität) und ein „nachher“ (Literalität) als verschiedene historische Daten feststellen lassen, werden die bei Platon (siehe sein *to exaiphnes* im Parmenides) und bei Derrida (siehe sein Fest an der Wasserstelle) beschriebenen Phasen des Umbruchs zum eigentlichen *raison d'être* von Nähe und Ferne, von Flow und Brüchen in diesem Flow, von Identität und Differenz hochstilisiert. Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: Zum einen sind aus dieser Sicht Medienrevolutionen keine punktuell einmaligen historischen Ereignisse in der Geschichte der Menschheit, sondern stehen immer schon am Anfang jedes Denkens und Sprechens. Die zweite Konsequenz ist jedoch viel dramatischer. Wenn es nämlich zuallererst die jeweilige Umbruchsphase selbst ist, die erst das hervorbringt, was dieser Phase vorausgeht und was ihr nachfolgt, so wird eine objektive historische Geschichtsschreibung und daher auch eine Prognose und Folgeabschätzung von Medienrevolutionen nahezu unmöglich. Wenn ich dennoch abschließend in Bezug auf die digitale Revolution eine (vorsichtige) Bewertung abgebe, so kann dies nur unter der ausdrücklichen Einschränkung erfolgen, dass diesbezügliche Prognosen immer nur von relativer Gültigkeit sein können, also immer nur bezogen sind auf die aktuelle Situation, in der wir uns derzeit befinden. Meine Hypothese lautet: Durch die Inbesitznahme virtueller Orte in digitalen Welten (man denke beispielsweise an Second Life oder World of Warcraft) und durch den Erwerb von digitalen Gütern kommt es zu einer Verschiebung unserer ursprünglich physikalischen Besitztümer (unserer Ausdehnung unseres Selbst in eine vormals physikalische Umgebung) in Richtung nicht materieller Objekte (den Avataren einer digitalen Welt). Und erst auf dem Wege dieser Dematerialisierung unserer Lebenswelt rückt sozusagen im Rückblick unser Körper (der vor der digitalen Revolution die Grenze unseres Selbst ausgemacht hat) in den Fokus unserer Aufmerksamkeit. Die Wiederentdeckung der Körperlichkeit in der psychologischen Forschung würde so vor dem Hintergrund der digitalen Revolution eine Erklärung finden.

Literatur

- Belk, R. W. (1988): Possessions and the Extended Self. *Journal of Consumer Research*, Volume 15, No. 2 (Sept. 1988), S. 139 – 168.
- Belk, R. W. (2013): Extended Self in a Digital World. *Journal of Consumer Research*, Volume 40, No. 3 (October 2013), S. 477 – 500.
- Csikszentmihalyi, M. (1992): *Flow: das Geheimnis des Glücks*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Clark, A. (1998): *Being There. Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge: MIT Press.
- Derrida, J. (1994): *Grammatologie*. 5. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gallagher, S. (2006): *How the body shapes the mind*. New York: Oxford University Press.

- Haugeland, J. (1998): *Mind Embodied and Embedded*. In: Haugeland, J.: *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*. Harvard University Press.
- Havelock, E. (1963): *Preface to Plato*. Oxford: Basil Blackwell.
- Havelock, E. (1990): *Schriflichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Weinheim: VCH.
- Havelock, E. (1992): *Als die Muse schreiben lernte*. Frankfurt a.M.: Hain.
- Heidegger, M. (1972): *Sein und Zeit. Erste Hälfte*. 12. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.
- Mann, S. (1997): *Humanistic Intelligence*. In: *Fleshfactor: informationsmaschine mensch*, *Ars electronica* 97, Hg. von Gerfried Stocker und Christine Schöpf. Wien und New York, S. 217-231.
- Platon (1969): *Phaidros*. In: *Platon. Sämtliche Werke* 4. 8. Auflage. Hamburg: Rowohlt, S. 7-60.
- Platon (1969): *Parmenides*. In: *Platon. Sämtliche Werke* 4. 8. Auflage. Hamburg: Rowohlt, S. 61-102.
- Platon (1969): *Sophistes*. In: *Platon. Sämtliche Werke* 4. 8. Auflage. Hamburg: Rowohlt, S. 183-244.
- Platon (1967): *Symposion*. In: *Platon. Sämtliche Werke* 2. 10. Auflage. Hamburg: Rowohlt 1967, S. 203-250.
- Platon (1972): *Politeia*. In: *Platon. Sämtliche Werke* 3. 15. Auflage. Hamburg: Rowohlt, S. 67-310.
- Polanyi, M. (1985): *Implizites Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Searle, J.R. (1986): *Geist, Gehirn, Programm. Reflexionen*. In: Hofstadter, D.R., Hofstadter & Dennett, D.C., 1986. *Einsicht ins Ich: Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 337-366.
- Spitzer, M. (2012): *Digitale Demenz. Wie wir uns und unsere Kinder um den Verstand bringen*. München: Droemer.
- Weiser, M. (1997): *Periphery and the FleshFactor*. In: Gerfried Stocker und Christine Schöpf: *Fleshfactor: informationsmaschine mensch*, *Ars electronica* 97, Wien und New York 1997, S. 136-147.
- Wheeler, M. (2005): *Reconstructing the Cognitive World. The Next Step*. Cambridge: MIT Press.