

Christoph Ernst

Verwurzelung vs. Bodenlosigkeit

Zur Frage nach "Struktureller Fremdheit" bei Vilém Flusser¹

Übersetzen und Verstehen

Vilém Flusser ist einem breiteren Publikum vornehmlich als Medienphilosoph bekannt.² Eher selten werden seine in allen Werkphasen gegenwärtigen Reflexionen zu kulturtheoretischen Problemstellungen beachtet. Flussers Denken hierzu kreist um Begriffe wie Identität, Sprache und Heimat, Themen, die auch in den späteren medienphilosophischen Arbeiten eine wichtige Stütze bilden.³ Wie bei nur wenigen Autoren findet sich in seinen Texten ein Zusammenspiel von Kultur- und Medienreflexion, das wichtige Problemkreise kulturtheoretischer Debatten berührt. Entgegen der gängigen Rezeption Vilém Flussers als "digitalem Denker" sind es diese Anschläge, welche die Aktualität seiner Philosophie begründen.

Besondere Bedeutung hat in diesem Zusammenhang der Begriff der "Übersetzung".⁴ Flussers Denken ist mit Versuchen vereinbar, das Konzept der "Übersetzung" als einen Grundbegriff der kulturwissenschaftlichen Forschung zu etablieren.⁵ Die "Übersetzung" meint dabei mehr als die adäquate Bedeutungsübertragung einer Sprache in die andere. Mit Hilfe des Begriffs wird eine Grunddimension aller kulturellen Praxis bezeichnet: Alltägliche Handlungssituationen tragen ein exploratives Element in sich, das als Einholen der kommunikativen Transzendenz des intersub-

¹ Der vorliegende Text geht auf einen Vortrag am 24.01.2006 im DFG-Graduiertenkolleg "Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz" an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg zurück. Mein Dank gilt allen Beteiligten für die anregende und hilfreiche Diskussion.

² Hartmann, F. (2000): "Pendeln von Punkt zu Punkt. Flussers diskursive Epistemologie", in: ders.: *Medienphilosophie*, Wien: WUV: 279-298.

³ Grundlegend zu einer Rezeption Flussers, in der nicht mehr nur die Medienproblematik betrachtet wird, ist die Monographie von Guldin, R. (2005): *Philosophieren zwischen den Sprachen. Vilém Flussers Werk*, München: Fink.

⁴ Wie Rainer Guldin gezeigt hat, eignet sich dieser Begriff als Leitfaden zur Analyse von Flussers Werk. Vgl. Guldin, R. (2004): "Das Übersetzungsspiel. Zur kulturkritischen Dimension von Vilém Flussers mehrsprachigem Denkstil", in: *Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, html-Dokument, http://www.inst.at/trans/15Nr/01_5/guldin15.htm, 37,6 KB (13.02.2006); Guldin, R. (2005): *Philosophieren zwischen den Sprachen. Vilém Flussers Werk*, München: Fink; sowie die Beiträge in: Guldin, R. (Hg.) (2004): *Das Spiel mit der Übersetzung. Figuren der Mehrsprachigkeit im Werk Vilém Flussers*, Köln: Böhlau.

⁵ Vgl. z.B. Bachmann-Medick, D. (2004): "Übersetzung als Medium interkultureller Kommunikation und Auseinandersetzung", in: Jaeger, F./Straub, J. (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen*, Stuttgart: Metzler: 449-465; sowie die Beiträge in Renn, J./Straub, J./Shimada, S. (Hg.) (2002): *Übersetzung als Medium des Kulturverstehens*, Frankfurt a. M.: Campus.

jektiv anderen gewertet werden kann.⁶ "Übersetzung" als einen derartigen Grundbegriff kultureller Praxis zu verstehen, bedeutet eine Weiterführung phänomenologischer und hermeneutischer Ansätze.

Zu bedenken ist allerdings, daß die Ebene des alltäglichen Verstehens (als Überführen des Unvertrauten ins Vertraute) noch keine Übersetzung darstellt. Weitmehr als das Verstehen verweist das Übersetzen auf das Problem des Vergleichs mit etwas Unbekanntem. Dieser Vergleich kann als Reflexivwerdung des Verstehensprozesses selbst gedeutet werden.⁷ In Bezug auf das alltägliche Verstehen ist der Übersetzungsbegriff deshalb ein Reflexionsbegriff zweiter Ordnung. Das Verstehen wird in Übersetzungen als fungierender Prozess thematisch: Ein Vergleich wird gebildet und zugleich das Vermögen reflektiert, diesen Vergleich zu ziehen. In der alltäglichen Handlungssituation des Dialogs mit dem intersubjektiv anderen aktualisiert das Übersetzen die dem Verstehen immanente Uneinholbarkeit des anderen wie auch deren Überwindung durch (kreativen) Entwurf eines neuen Verständnisses.⁸

Speziell in interkulturellen Kommunikationssituationen ist daran interessant, daß das Übersetzen im Gegensatz zum Verstehen kein einfaches Ausfüllen einer Wissenslücke darstellt. Übersetzen bezieht sich nicht auf ein "Unverstandenes", das in den Horizont des Bekannten überführt werden muss. Jedes Übersetzen ist vielmehr eine "Über-Setzung" zwischen zwei von sich selbst her differenzierten Sinnsphären. Das Unverstandene ist kein Unverstandenes im Bekannten (kein "noch Unbekanntes"). In Bezug auf das Bekannte ist es das Unbekannte einer anderen Sinnsphäre. Das Übersetzen formuliert deshalb keine Antwort auf ein Unverstandenes, das innerhalb der Reichweite des Verstehens liegen würde. Es reagiert auf ein Fremdes, das außerhalb des eigenen Verstehenshorizonts liegt.⁹

⁶ Renn, J. (2002): "Einleitung: Übersetzen, Verstehen, Erklären", in: ders./Straub, J./Shimada, S. (Hg.) (2002): *Übersetzung als Medium des Kulturverstehens*, Frankfurt a. M.: Campus: 13-35.

⁷ Die Eigenart der "Übersetzung", ein Reflexionsbegriff zweiter Ordnung zu sein, dürfte ein Grund sein, warum Flusser Husserls "epoché" stellenweise mit "Übersetzung" vergleicht. Vgl. Guldin, R. (2005): *Philosophieren zwischen den Sprachen. Vilém Flussers Werk*, München: Fink: 162ff.

⁸ Ein "kreatives" Moment findet sich in allen Situationen, in denen auf Basis einer nur partiellen Vergleichsgrundlage ein Vergleich zweier je für sich als *unvergleichbar* angesehenen Entitäten stattfindet. Diese Vergleichssituation impliziert den (kreativen) Entwurf eines (dritten) Übergangsgesichtspunktes. Vgl. zu dem hier verwendeten Kreativitätsbegriff Waldenfels, B. (1998): *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 90ff.

⁹ Als Reflexionsbegriff zweiter Ordnung ist der Terminus der "Übersetzung" bei Flusser mehrfach besetzt: Die "Übersetzung" steht einerseits für die inhaltliche Problematik des Fremdverstehens, dient andererseits aber auch als selbstreflexive Chiffre für Flussers eigene schriftstellerische Tätigkeit. Eine derartige rhetorische Überformung philosophischer Begriffe sollte jedoch nicht als Ausdruck von Idiosynkrasie mißverstanden werden. Die rhetorische Implikation von Flussers Schreiben eine Konsequenz des philosophischen Problems: Die polyglotte Philosophie Flussers exerziert das Übersetzungsproblem als Problem der Übertragung von einer Sprache in die andere wie auch als generelle kulturelle Praxis, also als Reflexion auf ein immer schon vor sich gehendes Verstehen, gleichsam *in actu* vor. Der philosophische Sachgehalt behält deshalb insoweit Vorrang gegenüber der literarischen Darstellungsweise, als die Motivation dieser Darstellungsweise von der philosophischen Problemlage her motiviert wird. Infolgedessen ist das "Übersetzen" als philosophisches Problem in seiner ganzen Breite erst nachvollziehbar, wenn man diese rhetorische Konsequenz im Hinterkopf behält. Vgl. zur dieser Problematik des "Essayismus" bei Flusser Ernst, C. (2005): *Essayistische Medienreflexion. Die Idee des Essayismus und die Frage nach den Medien*, Bielefeld: transcript: 323ff.; Guldin, R.

Wenn man dem Problem der "Übersetzung" in Flussers Denken eine zentrale Rolle zuspricht, ist es nötig, die Frage nach der Bedeutung einer solchen "Fremdheit" einzurechnen. Zwar kommt Flusser nur selten ausdrücklich auf den Begriff der "Fremdheit" zu sprechen. Dennoch bildet das Fremdheitsproblem in seinem Werk eine wichtige Klammer zwischen biographisch motivierten Reflexionen und allgemeinen kulturtheoretischen Überlegungen. Ein wichtiges Beispiel dafür sind Flussers Philosophie der Heimat sowie seine Reflexionen auf Exil, Immigration und Migration.¹⁰ Sichtbar wird das Problem der Fremdheit aber auch in Flussers Metapher der "Bodenlosigkeit". Dies anhand eines Beispiels theoretisch aufzuarbeiten, ist die Absicht des folgenden Versuchs.

Bodenlosigkeit und Lebenswelt

Flussers Metapher der "Bodenlosigkeit" ist ein zweiseitiges Schwert. "Bodenlosigkeit" umreißt eine zentrale inhaltliche Problematik von Flussers Denken. Gleichzeitig ist die Metapher als Titel der gleichnamigen "Autobiographie" der ostentative Entwurf eines Deutungsrahmens für Flussers Philosophie. Folglich bewegt man sich auf einem schmalen Grad, wenn man die Bodenlosigkeitsmetapher unhinterfragt an den Anfang von Überlegungen zu Flusser stellt. Ausdrücklich soll deshalb an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß ‚Bodenlosigkeit‘ nicht bloß eine Metapher für einen philosophischen Sachverhalt ist. "Bodenlosigkeit" ist ein Gesamtkonzept für Flussers Denken und Schreiben, das philosophische Elemente enthält, selbst aber über diese Elemente hinausgeht.

Der vorliegende Ansatz, "Bodenlosigkeit" einstweilen nur als philosophische "Metapher" (und in diesem Sinne auch als einen Schlüssel zum Begriff der "Übersetzung") zu akzeptieren, bedeutet, die literarische Implikation der "Bodenlosigkeit" auf ihren Sachgehalt zu reduzieren. Umso klarer kann dann aber die philosophische Problematik hervortreten.¹¹ In seiner Autobiographie *Bodenlos* führt Flusser die Metapher wie folgt ein: "Die sinnlose Kreisbewegung, mit dem Nichts als Hintergrund, ist die Stimmung des absurden Lebens. Das folgende Buch wird versuchen, sie zu bezeugen. Das Wort 'absurd' bedeutet auch 'bodenlos' im Sinn von 'ohne vernünftige

(2005): *Philosophieren zwischen den Sprachen. Vilém Flussers Werk*, München: Fink: 247ff. Vgl. allg. auch Zepf, I. (2004): "Vilém Flusser lesen und verstehen – unterschiedliche Zugänge zu seinem Werk", in: Guldin (Hg.): *Das Spiel mit der Übersetzung*, Köln: Böhlau: 47-74.

¹⁰ Vgl. insb. die Texte in Flusser, V. (2000): *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Berlin: Philo.

¹¹ Vgl. die Auslotung der verschiedenen Dimension von "Bodenlosigkeit" bei Guldin, R. (2005): *Philosophieren zwischen den Sprachen. Vilém Flussers Werk*, München: Fink: 13ff.

Basis'. Etwa wie der Satz bodenlos ist, der behauptet, zwei mal zwei vier um sieben Uhr abends in Sao Paolo. Er ist ein Beispiel eines absurden Denkens. Man hat dabei das schwindelnde Gefühl, über einem Abgrund zu schweben, in dem die Begriffe 'wahr' und 'falsch' nicht funktionieren. (Der Satz ist bodenlos, weil es absurd ist, von ihm sagen zu wollen, ob er wahr oder falsch ist. Er ist beides und keines von beiden.) Dieses schwindelnde Gefühl ist die Stimmung des absurden Lebens. [...] Eine Stimmung, die jeder gut aus eigener Erfahrung kennt, wenn er auch meistens versuchen mag, sie nicht zu Wort kommen zu lassen. Es ist die religiöse Stimmung. In ihr sind alle Religionen entstanden, denn Religionen sind Methoden, in der Bodenlosigkeit einen festen Halt zu bieten. Aber es ist auch die Stimmung, die alle Religionen gefährdet. Denn in ihr wird der Halt, den die Religionen bieten, von der ätzenden Säure der Bodenlosigkeit zerfressen. Im Grunde sind alle unsere Probleme religiöse Probleme, jedenfalls in folgender Hinsicht: Wenn wir uns in der Stimmung der Bodenlosigkeit befinden, dann suchen wir nach einer religiösen Lösung unserer Lage, ohne sie finden zu können. Und wenn wir den sicheren Boden unter den Füßen fühlen (sei es dank einer Religion, sei es dank eines Religionsersatzes, sei es einfach dank der religiösen Kraft des uns bergenden und alles verhüllenden Alltags), dann haben wir die echte religiöse Stimmung verloren. Aber vielleicht ist diese Formulierung selbst aus der Stimmung der Bodenlosigkeit entstanden. [...] Sobald [...] Bodenlosigkeit ein öffentliches Thema wird, ist es nicht mehr. Sie ist eine Erfahrung der Einsamkeit und zerfließt, wenn öffentlich besprochen, zu leerem Gerede. Sie ist grundsätzlich antikulturell und kann daher nicht zu Kulturformen erstarren. Man kann die Erfahrung der Bodenlosigkeit in Literatur, Philosophie und Kunst nicht niederschlagen, ohne sie zu verfälschen. Man kann nur versuchen, sie in diesen Formen zu umschreiben, sie einzukreisen und so einzufangen".¹²

Fünf Schlüssel motive zur "Bodenlosigkeit" stechen ins Auge: Flusser sagt, Bodenlosigkeit sei (a) eine allgemeine Erfahrung,¹³ die (b) kulturell nicht repräsentierbar sei, denn es handele sich (c) um eine inkommunikable Erfahrung, die sich ihrer expliziten Thematisierung entziehe. "Bodenlosigkeit" sei darum eine Erfahrung, welche (d) jenseits vernünftiger Begründbarkeit bzw. jenseits logischer Qualifizierungen wie wahr und falsch liege und (e) als Lebensform eines "absurden" bzw. "wurzellosten" Lebens dem Religiösen eng verwandt begriffen werden müsse.

Wenn auch nur ex negativo ist Edmund Husserls Metapher von der Lebenswelt als "Boden und Horizont" der wichtigste philosophische Bezugspunkt für diese Überlegungen.¹⁴ Husserls

¹² Flusser, V. (1999): *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Frankfurt a. M.: Fischer: 9ff.

¹³ "Erfahrung" ist bei Flusser nach dem Vorbild der Phänomenologie zu denken. Ausgehend von einer raumzeitlich situierten Verbindung von "Bewußtsein" und "Körper" läßt sich, so Flusser, der Erfahrungsprozeß in ein Erfahrenes und ein Erfahrendes unterscheiden, wobei die Beziehung zwischen beiden Elementen die "konkrete Erfahrung" ist. Vgl. Flusser, V. (2000): *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Berlin: Philo: 80f.

¹⁴ Im Sinne der Einschränkung des vorliegenden Ansatzes sei nochmals betont, daß dies die einzige (philosophische oder literarische) Lektüremöglichkeit des Konzeptes der "Bodenlosigkeit" wäre. Es ist aber eine, die über die Rele-

viel zitierte Metapher artikuliert die Annahme, die Lebenswelt sei eine vom Bewusstsein stets präreflexiv als vorausgesetzt angenommene Welt und als solche allen Menschen gleich gegeben. Der menschliche Weltbezug realisiert sich für Husserl immer auf dem "Boden" (Woher) einer erstgegebenen Vorgegebenheit anschaulicher Präsenz von Welt und im "Horizont" (Woraufhin) einer letztregelnden Strukturiertheit der synthetischen Einheit der Welt. Die Lebenswelt ist die stets vorausgesetzte Grundlage des Erkennens und Handelns im Prozess der Erfahrung.¹⁵

Autoren wie Bernhard Waldenfels oder Niklas Luhmann haben auf die Aporien dieser Idee hingewiesen. "Boden" und "Horizont" widersprechen sich. Husserls Anspruch, mit der "Lebenswelt" eine letztregelnde Grundlage aller Sinnbezüge ("Boden") zu beschreiben, ist mit der offenen Struktur der Sinnbezüge ("Horizont") unvereinbar: Der "Boden" als vorausgesetzte "konkrete Welt" kann kein "universales Fundament" sein, weil das Konkrete dieser Welt, um Konkretes sein zu können, selektiv und exklusiv erscheint und somit den Anspruch auf Universalität notwendig unterminiert.¹⁶ In die Lebenswelt zeichnet sich der Riss einer Kontingenz ein, welche die Reichweite des philosophischen Begriffs der "Lebenswelt", eine umfassende "Grundordnung" (ein "Fundament") des menschlichen Weltbezugs abzugeben, in Frage stellt.¹⁷

Zu einer vergleichbaren Einschätzung kommt Vilém Flusser. Seine Erörterung von "Bodenlosigkeit" als nicht repräsentierbarer Erfahrung bezieht sich auf den Anspruch der Lebenswelt, eine im Modus impliziter Zugänglichkeit gegebene, intersubjektiv einheitliche Grundordnung zu bilden, die erst nachträglich durch symbolische Repräsentationen im Rahmen von "Kultur" explizit wird.¹⁸ Definiert man Kultur als semiotisch repräsentiertes Wissen um die Performanzen des alltäglichen Handelns (die "Lebensformen"), wird darüber hinaus deutlich, warum für Flusser kulturelle Sinnsysteme ("Religion", "Kunst") die "Bodenlosigkeit" nur mittels einer indirekten Thematisierung reflektieren können: "Bodenlosigkeit" beschreibt eine Kontingenzsetzung von Sinnansprüchen *vor* jeder Möglichkeit ihrer expliziten Repräsentation mit den Mitteln der Semiose.¹⁹

vanz der Philosophie Flussers hinsichtlich gegenwärtiger philosophischer und kulturwissenschaftlicher Debatten Bescheid geben kann.

¹⁵ Vgl. die Zusammenstellungen der wichtigsten Texte zur "Lebenswelt" in Husserl, E. (1993): *Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften*. Hg. von Bernhard Waldenfels, Frankfurt a. M.: Fischer: 184ff.; Husserl, E. (1998): *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Stuttgart: Reclam: 220ff.; dazu auch die Überlegungen bei Waldenfels, B. (1994): *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 15ff.

¹⁶ Vgl. Luhmann, N. (1986): "Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 72: 176-194, hier: 177f.; Waldenfels, B. (1994): *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 20.

¹⁷ Vgl. Waldenfels, B. (1998): *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 54ff.

¹⁸ Vgl. Renn, J. (2005): "Die gemeinsame menschliche Handlungsweise. Das doppelte Übersetzungsproblem des sozialwissenschaftlichen Kulturvergleichs", in: Srubar, I./Renn, J./Wenzel, U. (Hg.): *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: 195-227, hier: 199ff.

¹⁹ Konsequent ist deshalb Flussers, in dem einleitenden Langzitat zitierte, Aussage, die "Bodenlosigkeit" auf Ebene seiner eigenen Methode nicht direkt reflektieren zu können, sondern sie im Rahmen seiner Schreibweise "bezeugen" zu müssen.

Verwurzelung und Fremdheit

Flusser formuliert damit einen kritischen Einwand gegenüber Husserls Lebenswelt-Begriff. Die implizite Zugänglichkeit zu einer erstgegebenen Vorgegebenheit anschaulicher Präsenz von Welt, die als letztregelnde Struktur der synthetischen Einheit der Weltbezüge aufgefasst wird, kann keine einheitliche Ordnung sein, die sich im Sinne eines idealen Weltkerns mittels phänomenologischer Reduktion extrapolieren ließe. In der Frage, wie Flusser zu dieser Einschätzung gelangt, wie er also seine Kritik begründet, spielt der Begriff der "Fremdheit" eine entscheidende Rolle. Dazu mag zunächst folgendes Zitat weiterführend sein: "'Bodenlosigkeit bedeutete[...] nicht etwa nur den Verlust aller Modelle für Erleben, Erkennen und Werten, sondern auch den Verlust der Struktur, welche diese Modelle ordnet. Man hatte demnach nicht nur alle durch 'Prag' übertragenen Modelle verloren und sah sie nun als leere Formen, sondern man hatte auch das Gerüst verloren [...], welches diese Modelle trägt, und sah in ihm nur Regeln eines bedeutungslosen Spiels.'²⁰

Flusser beschreibt die "Bodenlosigkeit" hier als etwas, das sich nicht auf einen semiotisch manifestierten Sonderbereich von Sinnansprüchen bezieht ("Modelle"). Seine Metapher markiert einen Sinnverlust auf der strukturellen Ebene der Erfahrung selbst ("Gerüst"). Das "Gerüst" wiederum ist die Dimension einer impliziten Zugänglichkeit der Erfahrung, die der expliziten semiotischen Repräsentation vorausgeht. Als Kritik an Husserls "Lebenswelt" betrifft die "Bodenlosigkeit" also Fragen der strukturellen Regelungen von Sinnhaftigkeit in der Erfahrung bzw. der Ordnungen.²¹

Das Zitat ist aber noch in einem zweiten Aspekt interessant. Flussers Gedanken stehen offenkundig im Kontext einer interkulturellen Verlustsituation. Der Hinweis auf den Verlust des "Modells Prag" ist auch ein Hinweis auf Flussers Exilerfahrung als einer Erfahrung von Fremdheit. Die Pointe der Metapher der "Bodenlosigkeit", ihr Bezug zum Problem der Fremdheit, ergibt sich – begreift man Flussers Exilerfahrung als einen der motivierenden Faktor von "Bodenlosigkeit" – aus dem in der Autobiographie *Bodenlos* implizit ausgeführtem Vergleich der "Bodenlosigkeit" mit ihrem Gegenzustand: der "Verwurzelung". Die "Verwurzelung" ist Flussers Chiffre für einen Zustand, der an die Sinnordnung "Prag" gebunden ist – eine Sinnordnung, die ihrerseits als gelungene Synthese verschiedener Kulturen betrachtet wird. Hierzu heißt es: "Eigenartig, wenn

²⁰ Flusser, V. (1999): *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Frankfurt a. M.: Fischer: 57.

²¹ Mit dem Begriff der "Ordnung" beziehe ich mich auf die Arbeiten von Bernhard Waldenfels, hier etwa Waldenfels, B. (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 166ff. Der Zugang über den Begriff der "Ordnung" hilft zu erklären, warum "Bodenlosigkeit" von Flusser in so vielen Facetten beschrieben worden ist. Die "Bodenlosigkeit" erscheint als ein philosophisches Problem in Bezug auf Begriff und der Theorie der Erfahrung bzw. der Lebenswelt, wird von Flusser aber auch als allgemeiner Zustand gefaßt, in den Individuen, Gruppen oder ganze Gesellschaften geraten können – Instanzen also, die in ihrer Praxis jeweils an semiotisch manifestierte "Sinnordnungen" gebunden sind.

auch vielleicht nicht ganz so charakteristisch für Prag, war das Problem der Selbstidentifizierung. Selbstredend, man war Prager, das stand nicht in Frage. Es war der Boden, auf dem sich alle anderen Fragen stellten. Aber war man als Prager Tscheche, Deutscher oder Jude? War man überhaupt berechtigt, die jüdische Dimension mit den beiden anderen auf dieselbe Linie zu stellen? Musste man sich zwischen diesen Alternativen entscheiden oder waren sie irgendwie gegeben? Selbstredend war man nicht Tscheche oder Deutscher in dem Sinn, in dem es ein mährischer oder sächsischer Bauer war, aber man war auch kein Jude in dem Sinn, in dem es Bewohner eines polnischen Städtchens oder Frankfurts waren. Man sagte zwar, man sei 'assimiliert', wusste aber nicht genau, woran, denn daß man Prager war, das war nicht Assimilation, sondern man war Prager im Kern seines Wesens. Diese Schwierigkeit hatte zur Folge, daß man die Frage nach der nationalen Identifikation als archaisch und zweitrangig verachtete. Man war geborener Internationalist (nicht ein ideologischer), denn man fühlte am eigenen Dasein die Lächerlichkeit, scharfe Unterschiede zwischen Völkern zu machen. [...] Man blickte auf die nationalen Bewegungen, die ja die Zwischenkriegszeit so stark charakterisierten, wie auf eine Art archaischen Unrat herab."²²

Besonders auffällig an diesem Zitat ist, daß die "Verwurzelung" in der Sinnordnung "Prag" nicht als Resultat eines homogenen Prozesses dargestellt wird, sondern stets einer differenziellen Situation des Aushandelns von Identität entspringt. "Verwurzelung" findet nicht auf einem einfachen Grund statt. Verwurzelung ist, wie Flusser einige Seiten später sagt, das "Chiaroscuro", das für die Sinnordnung "Prag" typisch gewesen sei: "das Chiaroscuro [...] war der Boden, in dem die Prager verwurzelt waren". Die Prager Identität ist als "Boden" und "Horizont", als "verwurzeltes Dasein", eine ambivalente Sache, die zwischen "dialektischer Zerrissenheit" und "ironischem Abstand" auf die "religiöse Basis eines tief verwurzelten Daseins" verweist.²³ Innerhalb der "Verwurzelung" bleibt die Identität, die man in "Prag" erworben habe, eine unentscheidbar changierende: Man habe sich innerhalb der Sinnordnung (des "Modells") entscheiden müssen, ohne die Differenz zwischen den verschiedenen Kulturen tilgen zu können.

Der Zustand der "Verwurzelung" in der Sinnordnung "Prag" ist mithin ein heterogener Zustand, in dem (hier bildet Flussers Reflexion auf seine jüdische Identität die entscheidende Rolle) eine bruchlose "Selbstidentifikation" immer schon in Frage gestellt war. Flusser zufolge hat dies dazu geführt, daß man aufgrund dieses konfliktuellen Aushandelns von Identität innerhalb des "Modells" in die Geste eines "sich selbst im Zentrum der Welt-Sehens" verfallen sei.²⁴ Gerade wegen dieser Ambivalenz sei man im Prager Alltag also blind gewesen für die Möglichkeit, daß die eigene Sinnordnung sich als radikal kontingent erweisen könnte.

²² Flusser, V. (1999): *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Frankfurt a. M.: Fischer: 16.

²³ Ebd.: 21.

²⁴ Ebd.: 22.

Flussers Beschreibung der Sinnordnung "Prag" artikuliert insofern die Idee, daß die spezielle Ordnung "Prag" sich auf einem unhinterfragten "Fundament" etabliert habe, dessen Geltung die einzelnen Praxen der unterschiedlichen Kulturen innerhalb der Ordnung im Sinne einer zugrunde liegenden (also logisch übergeordneten) Grundordnung geregelt habe. Just an diesem immanenten blinden Fleck des Modells "Prag" (hier exemplarisch für jedes "Modell"), das auf die Möglichkeit einer Kontingenz der Lebenswelt als solcher hindeutet, knüpft die mit der "Bodenlosigkeit" umrissene Problematik an.

Die "Bodenlosigkeit" liegt als allgemeiner Begriff, diese interkulturelle Problematik eingerechnet, jenseits kultureller Zuweisungen, wie sie für die trotz ihrer Heterogenität und Ambivalenz "verwurzelte" Sinnordnung des "Modells" "Prag" Geltung haben. Der Zustand der "Bodenlosigkeit" geht nicht in der einfachen Differenz verschiedener Kulturen innerhalb eines kulturellen "Modells" auf. "Bodenlosigkeit" bezeichnet stattdessen eine Fremderfahrung, die im gegebenen Fall von der einfachen Differenz zweier Kulturen, der tschechischen und der deutschen, nicht eingeholt werden kann.²⁵

Philosophisch ist der wichtigste Punkt daran, daß die "Verwurzelung" im Sinne des "Chiaroscuro" die Dimension einer Subversion von Selbstidentifikation bereits in sich aufhebt. Flussers "Bodenlosigkeit" kann darum nicht bloß als Subversion von kultureller Identität begriffen werden. "Bodenlosigkeit" ist keine Abweichung, die auf der Grundlage eines integrativen Prozesses von "Verwurzelung" stattfinden würde. Sie ist eine Abweichung, die noch die Möglichkeit des integrativen Prozesses der Verwurzelung als solchen in Frage stellt. Dergestalt ist sie erst als Metapher für eine "Grunderfahrung" des Menschen gerechtfertigt: Sie kann zwar durch kulturelle "Modelle" partiell kompensiert werden, bleibt an sich aber inkommunikabel, weil sie sich auf Ebene der lebensweltlichen Grundordnung ("Gerüst") ereignet.

Fremdheit und Bodenlosigkeit

Im Kontext der Emigrationserfahrung Flussers kann mit "Bodenlosigkeit" deshalb nicht nur der Widerspruch zwischen einer (verlorenen) Herkunftskultur und einer (opaken) Zielkultur gemeint sein. Flusser zielt darauf ab, "Bodenlosigkeit" als einen Zustand der Erfahrung zu verstehen, der den Anspruch auf eine Letztbegründung von Lebenswelt im Sinne einer intersubjektiven "Grundordnung" bestreitet. Im Zustand der Bodenlosigkeit findet die Lebenswelt als Grundlage

²⁵ Mit Bezug auf das "Modell" "Prag" ereignet sich "Bodenlosigkeit" damit auch jenseits der Position jenes hochgradig idealisierten "Dritten", das Flusser zwar als problematische, darin aber eine genuine Synthese vollziehende Position der jüdischen Existenz postuliert. Vgl. zur Kritik an einer derartigen Konzeptionalisierung des "Dritten" Waldenfels, B. (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 110ff.

("Gerüst") der zeichengebundenen Lebensform ("Modelle", in Flussers Fall: "Prag") eine innere Grenze. Was aber ist dann, rhetorisch gefragt, der "Ort" von "Bodenlosigkeit"?

Mit Flussers Darstellung der "Verwurzelung" verschärft sich die mit der "Bodenlosigkeit" umrissene Problematik: Wenn "Bodenlosigkeit" nicht nur das Fremdwerden innerhalb einer kulturellen Ordnung ist, sondern als Erfahrung jede noch so heterogene kulturelle Lebensform durchkreuzt (und darum, wie Flusser sagt, das Negativ einer Lebensform ist: die "absurde Lebensform"), stellt sich die Frage, welche Erfahrungsdimension mit der Metapher der "Bodenlosigkeit" evoziert wird? Hierauf kann es letztlich nur eine Antwort geben: Der Ort des "Bodenlosen" ist ein "außer-ordentlicher" Ort – ein Ort, der von den jeweiligen Sinnordnungen nicht bezeichnet werden kann, der aber dennoch in genau der Weise auf diese Ordnungen bezogen sein muss, daß er der Ordnung als blinder Fleck eingeschrieben bleibt.

Klar ist deshalb soweit, daß Flussers "Bodenlosigkeit" auf Ebene der konkreten Erfahrung eine unhintergehbare Relativität von Lebenswelt umschreibt. Diese Relativität arbeitet er als Dimension einer Grenzerfahrung in seinen Texten sukzessive aus. Dazu werden Situationen, Dimensionen bzw. Phänomenfelder eines solchen Verlusts beobachtet. An dieser Stelle gilt es aber immer auch an die Überformung des Denkens der "Bodenlosigkeit" durch die Exilproblematik zu erinnern. Die Exilproblematik ist nicht nur eine Verlusterfahrung der kulturellen Lebensformen des "Modells" "Prag". Sie ist, wie Flusser ausdrücklich festhält, ein Verlust des darunter liegenden "Gerüsts", also: der Lebenswelt, welche die Basis für die verstehende Überführung des Unvertrauten eines kulturell Anderen in das Vertraute abgegeben hatte.

Nachvollziehbar ist das anhand von Flussers, eng mit seiner Exilerfahrung verbundenen, Philosophie der Heimat, insbesondere Flussers Begriff der "Heimatlosigkeit".²⁶ Das aus *Bodenlos* bekannte Motiv der "Verwurzelung" aufgreifend spricht Flusser in dem Essay *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit* (1987)²⁷ über "geheime Fasern, die den Beheimateten an die Menschen und Dinge der Heimat fesseln"²⁸ und die als solche "jenseits (des, C.E.) wachen Bewusstseins"²⁹ angesiedelt seien. Diese "Fasern" sind für ihn die Konstituenten eines Zustands "geheimnisvolle(r) Verwurzelung"³⁰. Sie sind "Vorurteile, [...] die vor allen bewussten Urteilen getroffen werden"³¹ und auf diese Weise die Grundstruktur jenes "Gerüsts" bilden, auf dessen Grundlage sich kulturelle Lebensformen ("Modelle") sukzessive ausprägen.

²⁶ Vgl. dazu auch das entsprechende Kapitel zu Flusser in Joisten, K. (2003): *Philosophie der Heimat, Heimat der Philosophie*, Berlin: Akademie, 273-316. Vgl. zum Motiv der "strukturellen Fremdheit" in Bezug auf das Problem der "Heimat" Waldenfels, B. (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 66ff.

²⁷ Abgedruckt ist dieser Essay u.a. in Flusser, V. (1999): *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Frankfurt a. M.: Fischer, 247-264.

²⁸ Ebd.: 250.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.: 250f.

³¹ Ebd.: 250.

Die Explikation dieser impliziten "Verwurzelung" führt zentrale Bedeutungselemente der "Bodenlosigkeit" mit sich: "Heimatlosigkeit" bedeutet, wie Flusser ausdrücklich sagt, nicht nur die Einsicht in die "Gleichwertigkeit (oder auch Gleichunwertigkeit) aller [...] Vorurteile"³², also die (offenkundig als skeptische Schlussfolgerung zu begreifende) Einsicht in die Kontingenz der divergenten "Modelle"³³; als eine Erfahrung des Fremden, und so will Flusser sein Denken des Zustands von "Heimatlosigkeit" verstanden wissen,³⁴ lege dieser Verlust nicht nur das "dem Beheimateten Heilige als Banales" bloß.³⁵ Vielmehr sei der Fremde, insbesondere der "Heimatlose", vom Standpunkt eines "Modells" wie "Prag" in einem radikalen Sinne "unheimlich":³⁶ "Das Unheimliche am Heimatlosen ist für Beheimatete die Evidenz, nicht etwa daß es zahlreiche Heimaten und Geheimnisse, sondern daß in naher Zukunft überhaupt keine Geheimnisse dieser Art mehr geben könnte. [...] Der Verlust des ursprünglichen, dumpf empfundenen Geheimnisses der Heimat hat ihn für ein anders geartetes Geheimnis geöffnet: für das Geheimnis des Mitseins mit anderen"³⁷.

Die Fremdheit des "Heimatlosen" erstreckt sich auf mehr als auf eine einzelne "Heimat", die sich in einer Pluralität der "Heimaten" zu behaupten hätte.³⁸ Sie betrifft einen Zustand, der darauf hindeutet, daß das Konzept der "Heimat" an sich in Frage steht und neu begriffen werden muss. Im Einklang mit einer Erfahrung der "Unheimlichkeit" ist Fremdheit auf Ebene des "Gerüsts" angesiedelt, oder im gegebenen Fall: der den "Modellen" unterliegenden Struktur jener im Sinne von "Vor-Urteilen" verfassten "Fasern".

Zurückbezogen auf den Verlust des "Modells" "Prag" und des "Gerüsts", auf dessen Grundlage sich das "Modell" ausgeprägt hat, folgt daraus, daß kulturelle "Fremdheit" für Flusser so lange eine tolerable Sache ist, wie sie sich *innerhalb* eines kulturellen "Modells" realisiert. Diese Fremdheit ist, phänomenologisch gesagt, eine alltägliche Fremdheit, der man auf Basis von gewohnten, durch Wiederholung eingeübten, semiotisch manifestierten, Verstehensroutinen Herr werden kann. Man kann in alltäglichen Handlungssituationen bezeichnend auf sie zurückkommen.³⁹

Anders dagegen die strukturelle Fremdheit, die Flusser auf Ebene des "Gerüsts" ansetzt. Sie ist eine inkommunikable Fremdheit. In ihr kann man sich nicht mittels Zeichen über das Fremde

³² Ebd.: 251.

³³ Die im Sinne von impliziten "Vor-Urteilen" verfassten "Fasern" werden deshalb zu "amputierten Fasern". Vgl. ebd.: 249.

³⁴ Vgl. ebd.: 254

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.: 264.

³⁸ Ausdrücklich heißt es darum ebd.: 260: "Daher ist die in der Heimatlosigkeit gewonnene Freiheit gerade nicht Philanthropie, Kosmopolitismus oder Humanismus".

³⁹ Vgl. zu dem hier verwendeten Begriff der "strukturellen Fremdheit" Waldenfels, B. (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 35ff.

erheben. Diese Fremdheit ereignet sich nicht innerhalb der (semiotisch prädeternierten) Möglichkeiten von Sinnordnungen, sondern sie stellt als etwas der Ordnung Entzogenes die schiere Möglichkeit dieser Ordnung in Frage. Im Bereich der Intersubjektivität markiert sie beispielsweise eine nicht einholbare Fremdheit des anderen, die durch alltägliches Verstehen weder aufgefangen noch thematisiert werden kann.⁴⁰ Deshalb spricht Flusser, wie oben zitiert, auch davon, daß das "Geheimnis" des "Mitseins mit anderen" die Essenz der durch strukturelle Fremdheit gekennzeichneten "Heimatlosigkeit" sei.

Flussers Metapher der "Bodenlosigkeit" beschreibt somit die Einsicht in den Umstand, daß die semiotischen Repräsentationsformen expliziter Sinnordnungen als Kompensationsformen kontingent sind. Es gibt Formen eines strukturellen "Außerhalb", das diesen Regelungen entzogen ist.⁴¹ Genau dieser Grenzbegriff einer "strukturellen Fremdheit" (B. Waldenfels) ist für meine Begriffe gemeint, wenn es bei Flusser heißt, die "Bodenlosigkeit" sei ein Zustand, der sich logischen Klassifikationen wie "wahr" oder "falsch" notwendig entziehe.⁴²

Ganz unproblematisch ist dieser Hinweis auf das Motiv der "strukturellen Fremdheit" allerdings nicht. Verspielt zu werden droht durch ihn nämlich die phänomenologisch wichtige Unterscheidung zwischen fungierender Lebenswelt und thematischer Lebensform, also zwischen impliziter Zugangsweise und expliziter (semiotischer) Repräsentation. Die Frage wäre: Folgt aus einer strukturellen Fremdheit, von der Flusser allem Anschein nach spricht, auch eine Kritik an der auf Ebene der Lebenswelt gegebenen impliziten Zugangsweise? Und: Wie kommt die "Übersetzung" wieder ins Spiel?

Bodenlosigkeit und Kommunikation

Flussers "Bodenlosigkeit" ist als Denken einer strukturellen Fremdheit zunächst der Hinweis auf das Phänomen einer Inkommensurabilität von Lebensformen, deren intersubjektiver Austausch durch keinen übergeordneten Gesichtspunkt, wie die ideale Grundordnung der "Lebenswelt" sie ist, geregelt werden kann. Die explizite Repräsentation von Lebensformen in ihrer Anbindung an semiotisch generierte Sinnordnungen bzw. "Modelle" wird, wie es in *Bodenlos* konsequenterweise

⁴⁰ Zum Phänomenbereich dieser "strukturellen Fremdheit" gehören z.B. nonverbale Kommunikationsphänomene wie der Blick oder das Lächeln des anderen. Auf Ebene einer solchen Realisierung struktureller Fremdheit sind Mißverständnisse durch kulturelle Muster nicht mehr aufzufangen bzw. zu kompensieren, weshalb strukturelle Fremdheit sich dem alltäglichen Verstehen entzieht. Waldenfels verweist in diesem Zusammenhang ebd. auf dem Umstand, daß im Zeichen struktureller Fremdheit bereits kleinste Mißverständnisse fatale Folgen haben können.

⁴¹ Vgl. Waldenfels, B. (1998): *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden* 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 53ff.

⁴² Das korrespondiert sowohl mit Flussers Aussage, es ginge bei der "Heimatlosigkeit" als einer Fremderfahrung um mehr als nur um die "Gleichwertigkeit" der Heimaten. Ebenso korrespondiert es mit der bei Flusser häufig geschilderten Erfahrung, weder in der einen noch in der anderen Kultur eine Heimat gefunden zu haben. Vgl. dazu etwa Flusser, V. (1994): *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*, Mannheim: Bollmann.

heißt, im Zeichen struktureller Fremdheit als "bedeutungsloses Spiel"⁴³ (also als kontingente Zeichenpraxis) erfahren. Aber, um die Frage wiederaufzugreifen, folgt aus der Erfahrung der Kontingenz der semiotischen Sinnordnungen eine Erfahrung der Kontingenz der "Lebenswelt"?

Nicht unbedingt. In dem Moment, in dem die "Lebenswelt" sich angesichts einer Fremdheitserfahrung als "Boden" und "Horizont" als kontingent erweist, fällt zwar die Eignung der "Lebenswelt" als "Boden" von vertrauten Modalitäten des Weltzuges aus, also der Lebenswelt als Grundlage aller expliziten Repräsentationen. Erhalten aber bleibt ihre Qualität als "Horizont"⁴⁴: Die implizite Zugänglichkeit zu etwas – und hier besonders zum intersubjektiv anderen – bleibt (unter der Maßgabe doppelter Kontingenz) ein motivierender Faktor semiotischer Repräsentationen im Rahmen eines sich stets entziehenden Horizonts.⁴⁵ Den gleichen Gedanken äußert Flusser in seinen kommunikationsphilosophischen Schriften, die auf die Autobiographie *Bodenlos* folgen. Man muss die Kommunikation, so könnte man Flussers Haltung in diesen Texten paraphrasieren, als paradoxen Prozess des "Übersetzens" anerkennen und in eine "spielerische" Lebensform überführen.⁴⁶ Das ist dann auch ein wichtiger Aspekt der oft erwähnten "Freiheit", die durch die "Bodenlosigkeit" bedingt wird.

Gleichzeitig wird dadurch die "Übersetzung" als Grundbegriff von Flussers Philosophie plausibel: Die Übersetzung als Reflexionsbegriff zweiter Ordnung in den Mittelpunkt zu stellen ist Flussers Reaktion auf jene strukturelle Fremdheit, welche die Imkompossibilität von Sinnordnungen als Zustand der "Bodenlosigkeit" reflektiert und als Kontingenz einer jeden Zeichenpraxis deutet. Die Grundlage allen kommunikativen Handelns ist "bodenlos", aber, und das ist der Punkt, in dieser Bodenlosigkeit selbst durch *etwas* motiviert. Die strukturelle Fremdheit, von der Flusser spricht, erweist zwar die Kontingenz der expliziten Repräsentationen der Sinnordnungen, die auf der Lebenswelt aufbauen. Sie zielt jedoch nicht darauf ab, die implizite Zugänglichkeit zu etwas in Frage zu stellen. Das strukturell Fremde bleibt als ein der Ordnung entzogener, dennoch aber motivierender und sogar: notwendiger Faktor von semiotischen Repräsentationen erhalten.

Gewahrt bleibt im Zustand der "Bodenlosigkeit" der Zugang zu einem präsemiotischen Handlungs- und Wahrnehmungsbereich, der zwar der semiotischen Repräsentation entzogen ist (und als diese Entzugserfahrung ontologisch die Kontingenz semiotischer Repräsentationen vor

⁴³ Flusser, V. (1999): *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Frankfurt a. M.: Fischer: 57.

⁴⁴ Flusser spricht ja auch nur von der "Bodenlosigkeit", also der Abwesenheit eines "Bodens" bzw. "Fundaments", niemals aber von der Abwesenheit eines, wie auch immer gearteten, "Horizonts" von Sinnansprüchen. daß diese Ansprüche ihrerseits "bodenlos" sind, ist eine andere Frage. Die "Freiheit", die Flusser stellenweise mit der "Bodenlosigkeit" assoziiert, ist jedenfalls phänomenologisch ohne den "Horizont" nicht zu denken.

⁴⁵ Vgl. dazu die Ausführungen in Luhmann, N. (1986): "Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 72: 176-194.

⁴⁶ Vgl. Flusser, V. (1998): *Kommunikologie*, Frankfurt a. M.: Fischer: 337f.

Augen führt), darin aber die Ebene der eigentlichen Motivation von Repräsentation darstellt.⁴⁷ Auf diese Schlussfolgerung läuft meines Erachtens auch Flussers Entwurf einer "Kommunikologie" zu, wenn Kommunikation dort in einem Zug existenzialistisch als "intersubjektive Verschwörung gegen den Tod" und semiotisch als "symbolische Übertragung von Botschaften" definiert wird.⁴⁸ Die Kommunikologie enthält insofern eine positive Umdeutung von "Bodenlosigkeit", als es Flusser mit ihrer Hilfe möglich wird, die Paradoxien expliziter symbolischer Repräsentationen ausdrücklich anzuerkennen.

Auf Ebene des alltäglichen "Verstehens" wäre ein Beispiel für eine solche Paradoxie die Situation des, bei Flusser immer wieder emphatisch beschworenen, "Dialogs" mit dem anderen: Jeder Versuch, die Transzendenz des anderen dialogisch zu überwinden, setzt die Differenz zwischen Alter und Ego voraus, also zwei Sinnsphären, die in der Kommunikation in ihrer Unterschiedlichkeit erhalten werden müssen. Die Unvertrautheit des anderen kann nie restlos aufgelöst werden, weil strukturelle Fremdheit des anderen die Bedingung des Dialogs ist. Weil also die semiotische Explikation eindeutiges Verstehen (Vertrautheit) erreichen will, wird Missverstehen (Unvertrautheit) immer mitreproduziert. Die nicht repräsentierbare, implizite Zugänglichkeit der Dialogsituation verlangt nach expliziter semiotischer Repräsentation.

Das Beispiel dieser notwendigen Unvereinbarkeit der Lebensformen macht klar, warum das Konzept der Übersetzung für Flusser so wichtig ist. Die Übersetzung ist Flussers (die Kontingenz der kulturellen "Modelle" einrechnender) Versuch, eine Kluft zu überwinden, die nicht bloß im Widerspruch zweier Elemente innerhalb einer Ordnung besteht: Als Kluft zwischen zwei Ordnungen bleibt sie jeder Ordnung strukturell enthoben. Dennoch besteht zwischen beiden Ordnungen eine Verbindung, die einen Vergleich ermöglicht: Die Asymmetrie der Dialogsituation basiert auf einer durch die strukturelle Fremdheit des anderen etablierten Bindung, die ein "Übersetzen" erforderlich macht.⁴⁹ Die strukturelle Fremdheit des anderen ist das Supplement, mit Hilfe dessen sich Kommunikation entfaltet. Als Bedingung der Unabgeschlossenheit der Kommunikation erscheint die strukturelle Fremdheit der "Bodenlosigkeit" als die Bedingung der Abgeschlossenheit von Kommunikation.

⁴⁷ Überlegungen zu einer präsemiotischen Ebene der unmittelbaren Erfahrung sind für die Philosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (etwa bei Alfred N. Whitehead) typisch. Bei Flusser ist die Idee, das ein unmittelbarer Zugang zur präsemiotischen Sphäre möglich bleibt, wohl ein Erbe seiner phänomenologischen Lektüren.

⁴⁸ Vgl. Flusser, V. (1998): *Kommunikologie*, Frankfurt a. M.: Fischer: 9ff., 244ff.

⁴⁹ Aus diesem Grund kann Flussers Denken meines Erachtens nicht ohne weiteres mit dem Übersetzungsbegriff der Dekonstruktion parallelisiert werden. Vgl. etwa Derrida, J. (1997): "Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege", in: Hirsch, A. (Hg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 119-165 bzw. Derrida, J. (2005): *Transfer. Sprache und Institutionen der Philosophie. Vom Recht auf Philosophie III*, Wien: Passagen. Der "Andere", von dem Flusser spricht, ist ein intersubjektiv erkennbarer "anderer", nicht der Grenzbegriff eines radikal "Anderen", das die Dimension eines Entzugs in der Erfahrung beschreibt. Vgl. die Figur einer "radikalen Fremdheit" in den Arbeiten von Bernhard Waldenfels, insb. den vier Bänden zur *Phänomenologie des Fremden*.

Das "Gerüst" impliziter Sinnansprüche, Flussers "*Vor-Urteile*", kommt nur indirekt über das Fremde zum Vorschein. In jedem Dialog ist man dazu aufgefordert, zu "übersetzen". Dem entspricht es, daß Flusser die mit der "Heimatlosigkeit" einhergehende Fremdheit als eine "Evidenz, in welcher der Heimatlose lebt", beschreibt.⁵⁰ Gemeint ist hier jene Evidenz, die das "Geheimnis des Mitseins mit anderen"⁵¹ in sich birgt. Sie ist eine vorthematische Evidenz (und darum ein "Geheimnis"), die von keiner Reduktion unter ein transzendentes Ideal rangiert werden kann. Gegeben ist sie nur der Situation des Dialogs.⁵² Aus den "Bindungen" einer als "Boden" der "Verwurzelung" begriffenen "Heimat" werden die "Verbindungen" der Kommunikation.

Mit dem Grundlegungsanspruch von Husserls "Lebenswelt" hat Flussers Denken der "Bodenlosigkeit" aus diesen Gründen nicht mehr viel zu tun. Aber Flusser geht auch nicht so weit, die "Lebenswelt" völlig zu verwerfen. Im Zeichen der strukturellen Fremdheit der "Bodenlosigkeit" tritt bei Flusser das Paradigma der "Kommunikation" das Erbe von "Lebenswelt" als Grundlage von Flussers Neukonzeption der Phänomenologie an. Vielleicht kann Flussers Konzept des "Übersetzens" sogar als der Versuch des Entwurfs eines neuen Lebensweltbegriffs im globalisierten Zeitalter gewertet werden.⁵³ Bezogen auf die gegenwärtigen kulturtheoretischen Debatten ist Flussers Versuch, derartige Umstellungen und ihre Implikationen zu denken, aus diesen Gründen ein wichtiger Baustein, um die Aktualität seiner Philosophie zu betonen.

⁵⁰ Flusser, V. (1998): *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Frankfurt a. M.: Fischer, hier: 264.

⁵¹ Ebd.

⁵² Das ist einer der Gründe, warum sich Flusser ab Mitte der Achtziger Jahre so sehr für die Strukturen interessiert hat, welche die Bedingungen des Dialogs, also von "Kommunikation", verändern und transformieren: die "Medien". In *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit* wird dies unter Hinweis auf die "informatische Revolution" angedeutet. Vgl. ebd.: 258.

⁵³ Vgl. Renn, J. (1998): "Übersetzungskultur. Grenzüberschreitung durch Übersetzung als ein Charakteristikum der Moderne", in: *Sociologia Internationalis* 2: 141-171. In diesem Zusammenhang wäre ein genauer Blick auf Flussers Wurzelmetaphorik interessant. Offensichtlich führt Flussers Begriff der "Verwurzelung" Konnotationen wie "feststehend" oder "geerdet" mit sich – also Nebenbedeutungen, die sich am Modell des verwurzelten "Baumes" orientieren. Mit Blick auf die kulturtheoretische Karriere, welche die Wurzelmetaphorik durch Deleuze/Guattaris Konzept des "Rhizoms" gemacht hat, wäre hier vielleicht ein Ansatzpunkt, um Flussers später stark ausgeprägte Metaphorik des "Netzes" und des "Gewebes" zu untersuchen. In gewisser Weise lebt die Wurzelmetaphorik in Flussers späteren Metaphern in einem dezentralisierten und deshalb nicht mehr eine feste Grundlage abgebenden – dennoch aber die einzelnen Elemente verbindenden – Sinne weiter. Sofern man das "Netz" mit Flusser als ein durch Kommunikationen geformtes und zusammengehaltenes "Gewebe" begreift und zugleich konstatiert, daß unter den Bedingungen von "Bodenlosigkeit" die Funktion der Lebenswelt als Horizont erhalten bleibt, hätte man einen metaphorischen Anschluß zwischen der frühen Lebensweltkritik und den späteren Umdeutungen und Alternativentwürfen, beispielsweise in *Vom Subjekt zum Projekt*, gewonnen.