

Hans Rainer Sepp (Hg.)
Fotografische Differenz

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Seongha Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Markus Ophälders · Verona | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandeveld · Milwaukee | Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Fotografische Differenz

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

This publication was supported by
The Ministry of Education, Youth and Sports of Czech Republic,
Institutional Support for Longterm Development of Research Organizations,
Charles University, Faculty of Humanities.
Output of the program „Text and Image in Phenomenology and Semiotics” (Progres Q 21).



Středoevropský institut
pro filosofii

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2022

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-585-2

Inhalt

<i>Hans Rainer Sepp</i> Philosophie in Fotografie Zur Einführung	7
<i>Claudio Rozzoni</i> Was ist gewesen? Bemerkungen über die Fotografie und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit	59
<i>Filip Gurjanov</i> Vom Wirklichen zum Selbst Phänomenologie der Fotografie mit Fink und Sepp	79
<i>Benjamin Kaiser</i> Selfies als Selbsterkenntnis Eine Annäherung mit Shin-ichi Hisamatsus Philosophie des Selbst-Bildes	99
<i>Gerhard Nurtsch</i> Wahrnehmung und Bild Fotografie und Installation im Werk von Christian Boltanski	107
<i>Evrin Kutlu</i> Bild – Gefühl – Verantwortung: Salgados Fotografien aus der Perspektive der Schelerschen Gefühls- und Wertetheorie	131

Inhalt

<i>Susanna Zellini</i>	
Stil und Fotografie in Benjamins <i>Einbahnstraße</i>	154
<i>Helmer Stoel</i>	
Das fotografisch Unbewusste Fotografie und surrealistische Bildpolitik bei Benjamin	176
<i>Alexander Berg</i>	
Wittgensteins philosophisches Photoalbum	194
Die Autorinnen und Autoren	240

Philosophie in Fotografie

Zur Einführung

Hans Rainer Sepp

Philosophie der Fotografie

Der Genitiv im Ausdruck *Philosophie der Fotografie* wird gewöhnlich als *genitivus objectivus* verstanden: Wie es eine philosophische Untersuchung von diesem oder jenem geben mag, so auch von dem, was die Fotografie ist – die Fotografie als philosophisches Studienobjekt. Ziemlich ungebräuchlich dürfte hingegen die Lesart als *genitivus subjectivus* sein. Hat die Fotografie eine Philosophie, ist sie vielleicht sogar Philosophie? Die folgenden Überlegungen sollen nicht nur von der These geleitet sein, dass Fotografie und Fotografien – als imaginäre Dinge – sehr wohl ein philosophisch relevantes Wissen implizieren,¹ sondern dass, als um 1830 die Fotografie entstand, sie in ein kulturelles Umbruchgeschehen geriet, ja dieses Geschehen mit ihren Mitteln entscheidend vorantrieb – in einem Prozess, in dem sich das bis dahin tradierte und leitende Verständnis des Subjekts für immer veränderte. Stellt man also die Frage nach dem Philosophischen im Fotografischen, so spielt die Fotografie zum einen die Rolle eines Indikators, der in philosophischer Hinsicht eine eklatante Veränderung anzeigt, und weist zum anderen selbst ein Potential auf, das mit dazu bestimmt war, die Philosophie umzugestalten. Eine weitere Frage würde lauten, wie sich dieser philosophische Gehalt wiederum auf eine philosophische Interpretation der Fotografie auswirkt.

Was den philosophischen Gehalt des Fotografischen und damit dessen

¹ Das muss nicht schon als ‚Epistemologie‘ festgeschrieben werden, wie etwa für Philippe Dubois das Fotografische „grundlegend *epistemisch*“ ist, „eine absolut singuläre Kategorie des Denkens, die in einen spezifischen Bezug zu den Zeichen, zur Zeit, zum Raum, zum Wirklichen, zum Subjekt, zum Sein und zum Tun einführt“ (Dubois 1998, 62).

Veränderungspotential betrifft, ließe sich die These formulieren, dass beides auf ein besonderes *Differenzierungsgeschehen* verweist. Dabei kann gefragt werden, ob die *fotografische Differenz* ein Sonderfall der „ikonischen Differenz“² ist oder auf etwas anderes Bezug nimmt. Das Andere bezüglich des Vorgangs des Fotografierens ist jedenfalls solches, das nicht von den Fotografierenden geleistet wird, sondern auf das sie selber angewiesen sind und das nicht von ihrer Imagination abgedeckt wird: das Wirkliche sowie bestimmte Mittel, es wiederzugeben, Mittel, die sich physikalisch und chemisch darstellen lassen. In dieser zunächst sehr allgemeinen Beschreibung wird bereits eine nicht aufzuhebende Spannung deutlich, in der offenbar gerade das Fotografieren verortet ist und die dadurch selber thematisch wird: nämlich sich zwischen dem imaginativ nicht anzueignenden *ganz Anderen* des Wirklichen einerseits und einer *Mitte* andererseits zu halten, von der aus versucht wird, das selbst nicht Anzueignende nichtsdestotrotz imaginativ zu binden.

Das Geschehen der Differenzierung bezieht sich somit auf das erfahrende Subjekt, auf die Wirklichkeit, die erfahren wird, und auf die Mitte, das Feld, das beides miteinander vermittelt und mit der neuen Position des Subjekts allererst als solches, als Bereich lebensweltlicher Erfahrung, in Erscheinung tritt. Die Veränderung im Verständnis von Subjekt, Wirklichkeit und ihres wechselseitigen Bezugs besagt, dass sich das Subjekt als in das Wirkliche eingestellt erfährt, doch so, dass Wirklichkeit nur in ihrer prinzipiellen Unverfügbarkeit verfügbar wird, und dieser Kontrast zwischen einem Subjekt, das in Wirklichkeit eingefügt ist und zugleich sich in dieser nicht aufgehoben erfährt, markiert das neu sich bildende spannungsvolle Feld zwischen beidem.

Was das *Subjekt* betrifft, so erfährt es im 19. Jahrhundert selbst eine Differenzierung, indem es sich vom absoluten in ein „dezentriertes“³ Subjekt verschiebt. War die Erfindung der Fotografie entscheidend daran beteiligt, das autonome, absolute Subjekt, wie es sich seit der europäischen Neuzeit

² Gottfried Boehm fasst „ikonische Differenz“ als den jedem Bild inhärenten „einzigsten Grundkontrast [...] zwischen einer überschaubaren Gesamtfläche und allem, was sie an Binnenergebnissen einschließt“ (Boehm 1995, 30) bzw. als das „Spannungsverhältnis“ zwischen „Sichtbarem und Unsichtbarem, von *thematisch Identifizierbarem* und *unthematischem Horizont*“ (Boehm 2015, 210 f.), oder schlicht von „Thema und Horizont“ (Boehm 2011, 174).

³ Vgl. hierzu K. E. Kaehler 2010.

konstituiert hatte, aufzulösen, so entfaltete sich diese Veränderung freilich in mehreren Bereichen, so etwa in der an Fichte sich anlehnenen und sein Denken gleichzeitig überschreitenden Romantischen Ironie von Friedrich Schlegel über Solger bis hin zu Kierkegaard, welche die exzeptionelle Position des Subjekts nachhaltig in Frage stellte. Das Besondere der Fotografie besteht jedoch darin, dass sie diese Veränderung nicht durch theoretische Reflexion, sondern durch ihre schlichte Praxis herbeiführte.

Die Veränderung des Subjekts erfolgt korrelativ zu einer gewandelten Erfahrung der *Wirklichkeit*, die vordem entweder als fraglos zugänglich empfunden oder zur Erfahrungsgrenze, zu einem unzugänglichen Ding an sich, erklärt wurde. Demgegenüber wird Wirklichkeit jetzt in der ihr immanenten Differenz erfasst, ein zugängliches Unzugängliches zu sein. Dieses Aufeinandertreffen von Subjekt und Wirklichkeit geschieht in einem *Feld*, das mit der Veränderung des absoluten Subjekts zum dezentrierten Subjekt die Dimension bildet, in der Subjekt und Wirklichkeit sich erst abheben und so zusammentreffen, dass Wirklichkeit Subjektivität umfängt und doch nicht verfügbar wird. Damit verschiebt sich der Grund der Differenzierung auf das Feld selbst, und wohl zum ersten Mal wird es denkbar, dass Wirklichkeitserfahrung bedeutet, dass sich *im* selben Erfahrungsfeld, in einem Bereich, der selber weder nur Subjekt noch nur Objekt ist, ein *ganz Anderes* zeigt. Das Differenzierungsgeschehen bündelt sich damit in einem Bereich, der die absolute Mitte des Erlebens bildet, in dem sich das Subjekt zugleich als ein solches erfährt, das sowohl der Wirklichkeit als auch dem eigenen Selbst gegenüber offen steht und beides doch nicht ausloten kann.

Eine *Dezentrierung* erlebt das Subjekt im Vorgang des Fotografierens, indem es sich als in eine Wirklichkeit gestellt erfährt, die es nicht zu beherrschen vermag. Das fotografierende Subjekt, das die Welt ‚einfangen‘ will, ist nun abhängig von Lichtverhältnissen, vom Wetter, vom Motiv etc. – alles Gegebenheiten, über die es nicht selbstherrlich verfügen kann. Dennoch verliert es sich nicht im Strom dieser unberechenbaren Wirklichkeit, im Gegenteil: Gerade das Erleben, mitten im Wirklichen zu stehen, stärkt den natürlichen *Zentrismus* menschlicher Existenz, wenngleich diese dabei die Relationalität ihrer (jeweiligen) Position erfährt. Denn das, was sie sieht und mittels der Kamera festhalten will, zeigt sich für einen bestimmten zeitlichen Moment so nur für eine bestimmte Position, für *ihre* Position. Die Flüchtigkeit des Moments, die Zufälligkeit ihres Standorts bilden den Grundstock dafür, dass das Subjekt seine weltüberlegene Haltung gegen die Erfahrung eintauscht, dass sich seine Individualität in jeweils einmaligen Situationen

realisiert. Die Kamera wird so mit einem Schlag zum Erprobungsort menschlicher Existenz bzw. zu einem Vorgang, mit dem sich das Leben des Subjekts unmittelbar selbst bezeugt, und zwar in jener Zweipoligkeit als das Leben eines lebendigen Selbst und als ein solches, das in Wirklichkeit steht und in diesem Stehen-in auch diese bezeugt.

Die Entdeckung der Mitte

Die Fotografie intensiviert mit ihren Mitteln einen Prozess, der sich um die Wende des 18. zum 19. Jahrhunderts philosophisch mit der Entdeckung der *Mitte* und der korrelativen Veränderung des Subjekts allmählich konkretisiert hat. Dieses Geschehen setzt sich mit der Fotografie fort und wirkt wiederum auf die weitere Entwicklung des philosophischen Denkens ein, ohne dass dieser gesamte Prozess, sei es von der Philosophie, sei es von der Fotografie aus, als solcher reflektiert worden wäre. Diese Mitte, in die sich der Vollzug des weiterführenden Lebens fortan versetzt erlebt, bezeichnet jedoch den sachlichen Ursprung für sämtliche nachfolgenden Versuche, das Mediale menschlicher Existenz und deren Äußerung in Medien zum Thema zu machen, d. h., sie schafft allererst die Grundlage dafür, die entdeckte existenzielle Medialität mit dem entstehenden Bewusstsein für mediale Welten in einen Zusammenhang zu bringen. Dies sei hier nur mit wenigen Strichen skizziert.

Was die Vorgeschichte dieser Entwicklung betrifft, so hatte Fichte zwar alles noch im Ich verortet – „Das Ich soll sich [...] *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt. Es soll demnach, so gewiß es ein Ich ist, das Princip des Lebens und des Bewußtseyns lediglich in sich selbst haben“⁴ –, doch wird mit dem fast unscheinbaren Wörtern *in sich* schon die Figur einer gründenden Mitte angedeutet, auch wenn damit noch keine Mitte des Erlebens gedacht ist, in die das Ich selbst noch eingelassen wäre. Ähnlich heißt es bei Hegel in der *Phänomenologie*, dass das Selbstbewusstsein dadurch, dass es „*für sich* wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelt Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt“, eine „unendliche Mitte“ bildet (Hegel 1952, 317).

⁴ So Fichte in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fichte 1845, 273).

Die um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert einsetzende tiefgreifenden Veränderung des Subjekts in Bezug auf eine *Mitte*, in der es sich vorfindet, wird auch in Friedrich Schlegels *Athenaeums*-Fragmenten sichtbar. Unter dem Eindruck von Fichtes Bestimmung des Ich heißt es da, dass „die romantische Poesie“ als „progressive Universalpoesie [...] am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen“ könne.⁵ Wird auch der Universalpoesie als „Transzendentalpoesie“⁶ noch die zentrale Stellung des absoluten Subjekts zugesprochen, so wird zugleich schon der Gedanke eines mittleren Bereichs zwischen Subjektivität und Objektivität formuliert bzw. die poetische Reflexion dorthin verschoben. Dieses Mittlere lässt jedoch seine Bewohner in dem Sinn ortlos werden, dass sie nicht in ihm verwurzelt sind, sondern *schweben*. Die Zentralstellung der Subjektivität wird abgeschwächt, allerdings mit dem Resultat, dass der neue Ort der romantischen Weltsicht bis hin zur Romantischen Ironie keinen wirklichen Halt verspricht.

Wilhelm von Humboldt kann als Beispiel dafür gelten, dass das Subjekt eine neue Verortung durch die Sprache erhält, jedoch auf eine Art und Weise, dass es seinen Ort in der Mitte zwischen einem Verfügenkönnen über die Sprache und einem Verfügtwerden durch sie besitzt: „In der Art, wie sich die Sprache in jedem Individuum modificirt“, heißt es in der 1836 posthum veröffentlichten Studie zum menschlichen Sprachbau, „offenbart sich, ihrer [...] Macht gegenüber, eine Gewalt des Menschen über sie“.⁷ Das Subjekt hat zum Preis der Aufgabe seiner absoluten Position eine neue Verankerung erlangt, die Mitte seiner Existenz ist der schmale Grat zwischen einer Angewiesenheit auf solches, das es nicht mehr länger im Griff hat, und einer Freiheit, die unter diesen Umständen noch möglich ist.

Spätestens bei Nietzsche wird die Mitte zu einem grundlegenden Begriff. Mit dem „Großen Mittag“ (Nietzsche 1999a, 342) im *Zarathustra* (das Pendant dazu ist die „Mitternacht“) entfaltet sich das Erleben einer Mitte, die an Breite gewonnen hat, so dass man sich in ihr im wahrsten Sinn des Wortes niederlassen kann. Hier wird die Versöhnung von Subjekt und Wirk-

⁵ Athenaeums-Fragment 116 (*Athenaeum* 1969, Bd. I, 118 f.).

⁶ Athenaeums-Fragment 238 (ebd. 144).

⁷ *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (von Humboldt 1999, 57).

lichkeit gedacht, aber so, dass sie als je nur instantan zu verwirklichende immer wieder neu sich bilden muss: Dass sich Zarathustra zur Mittagsstunde unbeabsichtigt unter einem Weinstock niederlässt, führt zu einem ebenso schlichten wie intensiven Erleben von Gegenwart. Der prästendierende, zweck- und telosbezogene Lebensvollzug wird unterbrochen, und in diesem Innehalten öffnet sich der einmalige Moment als ein Zwischen, das nicht mehr eine Richtungsdimension anzeigt, die im Subjekt verwurzelt ist und auf Welt ausgreift, sondern in dem in einer konkreativen Balance Subjektivität und Wirklichkeit einander durchdringen und diese von jener geprägt wird, ohne dass Wirkliches auf subjektives Erleben relativ werden würde. Damit, dass dieser ausgezeichnete Augenblick absolute Grenzen, ein Anfangen und ein Beenden, aufweist, wird eine Mitte gedacht, in der für diesen Moment das Subjekt in seinem Austausch mit der Wirklichkeit ganz aufgeht: Hier erfährt sich das Subjekt zwar als in eine Mitte gestellt, wird von dieser Mitte jedoch nicht aufgesogen. Damit erhält das neue Subjekt sein konkretes lebensweltliches Profil: Als leiblich-körperliches⁸ ist es nicht nur in sich selbst zentriert, sondern steht inmitten des Wirklichen, aber auf eine Weise, dass es zu dieser Mitte von Welt, in der es ist, sich zugleich in einer Differenz befindet. Nur als dieses lässt es sich, wie dies Helmuth Plessner später formulierte, als ein zentrisch-exzentrisches bestimmen, als ein solches, das stets die Möglichkeit besitzt, von seiner Tendenz zum Zentripetalen abzuweichen (vgl. Plessner 1975, 292). Das Faktum dieser Exzentrizität ist es, welches das Subjektsein dieses neuen Subjekts garantiert und verhindert, dass es von der Mitte absorbiert wird. Es ist die Bedingung dafür, dass menschliche Existenz ein spezifisches Zwischen verwirklichen kann – *zwischen* ihrer jeweiligen Mitte und deren Rändern und Abgründen der nicht auszuschöpfenden Wirklichkeit und des eigenen, fortlaufend erfahrbaren, aber nicht festzustellenden Selbst.

Vor diesem Hintergrund war es Nietzsches bemerkenswerte Leistung, dass er ein logisches Kriterium entwickelte, um dieser neuen Theoriegestalt, die aus Erfahrungen eines in der Mitte der Wirklichkeit sich vorfindenden Subjekts sich aufbaut, zu entsprechen.⁹ Denn in diesem neuen Wirklich-

⁸ Die Wendung ‚leiblich-körperlich‘ bezieht sich auf eine individuelle subjektive Existenz, die leiblich erlebend ihrer selbst inne ist und leiblich die vom eigenen nicht-objektiven Körperlichen gebildete Grenze ihres Erlebens selber noch erlebt (vgl. Novotný 2021, Kap. III.6).

⁹ Vgl. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* sowie *Vom Nutzen und*

keitskontakt lauern zwei Gefahren: Das dezentrierte Subjekt kann seine exzentrische Position verstärken oder abschwächen. Im ersten Fall tendiert es zu Irrationalismen, die das Gefüge des Wirklichen aufzulösen drohen, im zweiten Fall zu einem Hyperrationalismus, der sich in dem ihm zugrunde liegenden Erfahrungszugang verfängt und ihn absolut setzt. Den zweiten Fall, der aufgrund seiner Tendenz zur Verfestigung der allzu gängigen Norm der Theoriebildung zur schlichten Kohärenz entgegenkommt, handelt Nietzsche unter dem Epitheton einer Verabsolutierung der Mitte ab – jener in der griechischen Antike sich hervorbildenden Präferenz des Apollinischen, d. h. derjenigen geistigen Aktion, in der ein aus einer bestimmten Erfahrung sich speisender Interpretationsansatz zur Grundlage für die Ausdeutung der Gesamtwirklichkeit überdehnt wird. Dies trifft freilich insbesondere auf naturalistische oder naturalisierende Theoremata zu, doch nicht nur auf diese.

Spätestens Heidegger wird es sein, der der Mitte mit dem Konzept des Inseins einen philosophischen Gesamtrahmen verschafft. In *Sein und Zeit* bestimmt er das „In-Sein“ als den „*formalen existenzialen Ausdruck des Seins des Daseins*“, dessen „*wesenhafte Verfassung*“ das „*In-der-Welt-sein*“ ist (Heidegger 1977, 73). Die philosophische Theoriebildung fordert hier den hohen Preis, dass das subjektiv erfahrende Leben¹⁰ in eine ontologische Formel aufgehoben und so einer Enteignung unterworfen wird, dem die gesamte Strategie des Vereignens, die Heidegger bis in sein Spätwerk unternimmt, keine Abhilfe verschaffen kann. Mit diesem Überschreiten der Tatsache des leiblich-körperlichen Subjekts erfolgt in innerer Konsequenz die Nichtbeachtung des wirklich Anderen in ihrer oder seiner konkreten Subjektivität. Indem sich schließlich die Ontologie als Hermeneutik inszeniert, in der nur auf sich zurückgekommen wird und nur im Kontext von Sinn Ferne sich zur Nähe wandelt, wird Alterität überhaupt ausgeschlossen.

Das Innen des In-Seins umfasst sein Außen, sofern dieses im Sein bei den zu besorgenden Dingen selbst noch ein Modus jenes ursprünglichen, von der Struktur des In-seins gebildeten Innen darstellt, zu dem noch die ekstatische Außenwendung gehört. Indem dieses Innen jeglicher Sinnbildung zugrunde gelegt wird, stellt sich die Frage, ob das Insein damit hinreichend gefasst ist, dass es im Logos verortet wird: in der Rede, die Befind-

Nachteil der Historie für das Leben.

¹⁰ Das Leben in seinem Vollzugscharakter hatte Heidegger vor seiner aristotelischen Wende noch im Blick (vgl. seine frühen Freiburger Vorlesungen).

lichkeit und Verstehen gleichursprünglich bestimmt (vgl. Heidegger 1977, 177). Fundamentalontologie und Hermeneutik der Faktizität bilden den Rahmen dafür, dass Heideggers Transformation des Subjekts zuerst zum „Dasein“ und später zum Menschen, der als „Sterblicher“ in das Geviert der Welt eingelassen ist, den Schwerpunkt auf das Eingefügtsein (Insein) menschlicher Existenz in ein sie umfassendes Geschehen legt, für das Heidegger später, nach der „Kehre“, das Wort „Ereignis“ verwendet. Dabei wird deutlich, dass weiterhin nur die Mitte selbst und nur ein bestimmter Typus des Inseins favorisiert wird: ein solcher, der das Insein in einem durch Sprache und Verstehen sich bildenden Zusammenhang festmacht. Insein heißt dann, in einem „Seinsverständnis“ zu stehen.¹¹

Hier stellt sich daher unweigerlich die Frage nach der Radikalität des ‚in‘ und der von ihm gebildeten Mitte. Ist es eine Mitte, welche die Tendenz hat, sich zu homogenisieren, indem sie sich *diesseits des Seins* hält und zudem nur am (sich öffnenden bzw. verschließenden) Sinn ausgerichtet ist, wobei die Totalfigur des In-der-Welt-seins bzw. des Zeit-Spiel-Raums nicht selbst noch unter- oder überschritten wird in Richtung auf solches, das mit jener Sinnmitte nicht erfasst zu werden vermag? Der einzige Übertritt, der hier erfolgen kann, ist offenbar derjenige von einem Sein-bei bzw. einer Ausrichtung am Objekt zu den Bedingungen dieses Seins-bei im vorgängig fungierenden und dann fundamentalontologisch-existentiell oder denkerisch-dichterisch einzuholenden Verständnis seines Seins. Heideggers Seinsdenken untersteht damit noch dem Verdikt, das Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* über den europäischen Apollinismus als eine Verselbständigung der Mitte ausgesprochen hat, sofern er nicht nur Weltbildung als Bildung einer Sinnmitte aufgewiesen, sondern noch gezeigt hat, dass jede Sinnmitte, nicht nur diejenige einer objektivierenden Haltung, die Tendenz in sich trägt, sich zu verabsolutieren. Jede Mitte, die *in sich* nicht einen Ort für solches freihält, das *nicht* mit ihr zusammenfällt, sondern das Abgründige des Anderen und des Selbst betrifft, tendiert zur Totalisierung.

Da die Gegenüberstellung von einem Subjekt, das der Welt enthoben ist, und einem solchen, das in Welt aufgehoben wird, nicht zureichend ist, lautet die Alternative nicht traditionelles Subjekt vs. Ereignis. Das neue Sub-

¹¹ In den *Beiträgen zur Philosophie* wird das *sein* des Daseins als „Inständigkeit“ gefasst: In der „inständlichen Entrückung in das Da“ ist es das „Seinsverständnis“, das als „in der *Offenheit stehen*“ den Menschen in die „Offenheit des Seyns“ „rückt“ (Heidegger 1989, 303).

jekt passt weder in die Schablone der neuzeitlichen Tradition noch in die eines im Verstehen und im Sinn fundierten sozialen Seins in der Welt. Wenn im 20. Jahrhundert das Verhältnis von Einzelem und Allgemeinem neu bestimmt wurde, so bedeutet dies, dass das Ganze nicht mehr von einem allgemeinen absoluten Subjekt zu erbringen ist, sondern sich zu dem in offener Unendlichkeit erfahrbaren Wirklichen verändert hat; dieses reicht sowohl in die Tiefe der Welt als auch in die Tiefe des Selbst, dessen Sinnbestände ebenso transzendental sind, wie sie sich unablässig mundanisieren, wobei sowohl dieses Wirkliche als auch sein Realeindruck nur für ein erfahrendes leiblich-körperliches Subjekt bestehen.

Deutlich hat dies Adorno formuliert, wenn er sagt, dass es „um den Entwurf einer Philosophie“ gehe, „die nicht den Begriff der Identität von Sein und Denken voraussetzt und auch nicht in ihm terminiert, sondern die gerade das Gegenteil, also das Auseinanderweisen von Begriff und Sache, von Subjekt und Objekt, und ihre Unversöhntheit, artikulieren will“ (Adorno 2007, 15 f.). Das negative Moment bewegt sich hier nicht mehr innerhalb eines Ganzen, welches das absolute Subjekt ist. Es ist vielmehr eine *Umdrehung* erfolgt. Das endliche Einzelne erprobt den Ausgriff in ein unendliches Ganzes, ohne in diesem anzukommen oder es positiv zu verwirklichen. Für Adorno ist „das Absolute“, „wie es der Metaphysik vorschwebt“, „das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem der Identitätszwang zergering“; somit liege es „in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total“ (Adorno 1966, 396).

Das das Einzelne nicht mehr in ein Ganzes aufgehoben wird, bedeutet jedoch nicht, dass es kein ‚Ganzes‘ mehr gäbe. Das Erleben in seiner Jeweiligkeit – und als Menschen haben wir nur das in seiner Originalität – weist an ihm selbst seine absolute Grenze auf, indem es, wenngleich nur im Negativ, auf ein ‚Ganzes‘ bezogen ist. Als *symbolon*, als Bruchstück, ist es für Eugen Fink solches, das nicht nur ist, was es ist, sondern dass an den Rändern seines Fragments noch davon kündigt, dass es *nicht alles* ist (vgl. Fink 2010, 122-124).¹² „Was ist, ist mehr, als es ist“, heißt es entsprechend bei Adorno.¹³ Nishida Kitarō fasst dies in die Formel der „widersprüchlichen

¹² Oder im Verhältnis des ‚Ganzen‘ zur menschlichen Existenz formuliert: „Das als Ganzes nie sichtbare Ganze erscheint in einem Binnenfeld seiner selbst.“ (Ebd., 126)

¹³ Und weiter: „Dies Mehr wird ihm nicht oktroyiert, sondern bleibt, als das aus ihm Verdrängte, ihm immanent. Insofern wäre das Nichtidentische die eigene Identi-

Selbstidentität“, die besagt, dass das Einzelne, ohne sein Einzelsein zu verlieren, zugleich seine Umgebung ist. Einzelnes und Umgebung durchdringen einander, indem das Eine die Gegensätze, mit denen es konfrontiert ist, aushält. Das Ineinander von beidem, das nie zu einer kompakten Einheit verschmilzt, ist hier die ‚Mitte‘ als ein Zwischen, das im Selben fortwährend die absolute Differenz von Einzelem und Allgemeinem austrägt und sich, in Nishidas Terminologie, als *Ort* konfiguriert.

Abgesehen von diesen Formen, in denen im Kontext philosophischer Reflexion die Mitte und die Gefahr ihrer Verabsolutierung thematisch wird, bieten Lebenswelten bereits des 19. Jahrhunderts genügend Beispiele dafür, wie Mitte als zentraler Weltcharakter realisiert wird. Dabei deutet sich gerade auch hier schon an, dass dieser Prozess zwischen zwei Polen verlaufen wird: in der Tendenz zu einer das jeweils Eigene stärkenden Mitte – der Ursprung jeglichen Totalitarismus – und die (weit weniger sich verwirklichende) Gegenkraft, in der eigenen Mitte das Andere erlebbar werden zu lassen.

Am ersten Mai des Jahres 1851 öffnet die erste Weltausstellung im Londoner Glaspalast ihre Tore. Das Konzept der Weltausstellung ist mittelebend, ein *Ereignis*, das an einem Ort die Welt *versammelt*. Es ist eine Verkehrung des Mikro-Makrokosmos-Gedankens: Das Kleine, der Veranstaltungsort, wird hier ausschlaggebend für das Ganze der Welt, indem der Teil das Ganze an sich zieht, in sich hineinzieht und so das Ganze sich in ihm spiegeln lässt. Diese nach innen erfolgende Konzentration gibt sich im Kristallpalast zugleich transparent, aber ihr Ausstrahlen nach außen ist von der absolut gesetzten Mitte dieser Konzentration determiniert, so dass dieses Aus-Stellen auch den kolonialistischen Grundzug Europas spiegelt und dementsprechend den Fortschritt definiert. Auf diese Weise befeuert die konzentrierte Aktion solcher Ausstellung – die zentripetale Bewegung, das ‚All‘ der ‚Welt‘ im Partiellen, an diesem Ort einer Nation, zu versammeln – zugleich den zentrifugal sich ausrichtenden Herrschaftsanspruch dieses Partiellen über sein von ihm selbst definiertes Imperium. Auch das im 19. Jahrhundert sich bildende nationale Bewusstsein¹⁴ ist ein Akt der Mittebildung

tät der Sache gegen ihre Identifikationen.“ (Adorno 1966, 162)

¹⁴ Für Jürgen Osterhammel war das 19. Jahrhundert als die Zeit der *Herausbildung* von Nationalstaaten (im Gegensatz zur Annahme ihrer damals bereits abgeschlossenen Genese) die „Epoche des *Nationalismus*, in der diese neue Denkweise und politische Mythologie entstand, als Doktrin und Programm formuliert und als

und in der Bildung mannigfaltiger Mittewelten die Realisierung einer zentripetalen Einigungspotenz, die zu der Tendenz führt, mit der Perspektive der im Konzept des eigenen ‚Nationalen‘ gestärkten Sozialsphäre die Wirklichkeit an dieser Maßgabe zu bemessen.

Die Fotografie steht nicht nur ‚inmitten‘ dieser Ereignisse, sondern im Ursprung dieses Mitte bildenden Ereignischarakters – und ist damit selbst mit der Spannung konfrontiert, mit ihren medialen Mitteln die Zentrierung einer Lebenswelt zu befördern oder aber ihr entgegenzuwirken. Eine wichtige Rolle spielt dabei eine Neubestimmung von *Erfahrung*. Denn die Fotografie arbeitet daran mit, den neuzeitlichen, mit dem Ursprung der sogenannten ‚exakten‘ Wissenschaften verbundenen Erfahrungsbegriff in dem Sinne auszuweiten, dass er sowohl auf eine reflexive Bestimmung der lebensweltlich-praktischen als auch auf theoretische Erfahrung überhaupt applizierbar wird.

Das Paradigma der Erfahrung

Es ist ein essentieller Unterschied, ob das erfahrene Wirkliche nach der Gültigkeit seines Erfahrungsgehalts befragt oder aber das in der Erfahrung sich Darbietende zunächst einfach hingegenommen wird. Der eine Zugang zum Wirklichen ist von Misstrauen, der andere von Vertrauen geprägt. Entsprechend teilt sich der Bezug auf Wirklichkeit, der Wissen zu erlangen sucht, in zwei Zugangsmöglichkeiten auf: Die erste Möglichkeit konkretisiert sich zu Beginn der Neuzeit und erstrebt eine Eindeutigkeit der Erfahrungsergebnisse, wobei die Erfahrung, kaum dass man sich auf sie beruft, in das Korsett logischer und mathematischer Gesetzmäßigkeiten gezwungen wird. Francis Bacon empfahl zur Vermeidung von Vorurteilen („Idolen“) die *geregelte* Erfahrung und forderte eine „Erneuerung der Wissenschaften, die von der Erfahrung aus regelrecht wieder erweckt und neu aufgerichtet werden müssen“, ¹⁵ wozu die Aufstellung von Grundsätzen gehöre, die „aus dem Einzelnen nach festen Regeln und Weisen abgeleitet“ werden, ¹⁶ so dass die Methode der Induktion „auch für die mittleren und niederen Sätze, ja überhaupt

massenbewegendes Sentiment mobilisierend wirksam wurde“ (Osterhammel ³2020, 584).

¹⁵ Bacon in seinem *Neuen Organ der Wissenschaften* [*Novum organum scientiarum*, 1620] (Bacon 1870, Buch I, Aphorismus 97).

¹⁶ Ebd., Aphorismus 103.

für Alles“ in Anwendung zu bringen sei.¹⁷ Auch die von Galilei angestoßene Mathematisierung der Natur basiert auf Erfahrung; zunächst im Negativen darauf, dass das subjektiv-lebensweltliche Erfahren nicht dem Maßstab absolut gegründeter Erkenntnis zu genügen vermag. Vor dem Hintergrund eines Misstrauens gegenüber der ‚bloß subjektiven‘ Erfahrung findet sie ihren eigenen, für sie selbst jedoch unthematisch bleibenden Erfahrungsgrund in der Anwendbarkeit des Mathematisch-Idealen auf die Naturwirklichkeit.

Die zweite Möglichkeit entsteht im Verlauf des 19. Jahrhunderts ungeplant, gleichsam unter der Hand, lange bevor versucht wurde, sie theoretisch einzuholen. In dieser Entwicklung konkretisiert sich, korrelativ zu dem neu sich etablierenden Subjekt, ein Erfahren, dessen besondere Struktur sich in dreifacher Hinsicht beschreiben lässt. Zum einen bestimmt sich jetzt das Erfahren nicht mehr aus einem theoretischen Konzept, sondern bewegt sich in einer Korrelation mit dem Erfahrenen und bezieht sein Wissen und seine Kenntnis von dort her. Damit korreliert es zum zweiten mit einem Subjekt, das sich ‚umweltlich‘ inmitten des Wirklichen verortet und darin seine originäre Evidenzquelle entdeckt. Indem dieses erfahrende Subjekt nicht mehr identisch ist mit dem Subjekt der empirischen Erfahrung der Tradition, wird für das Erfahren die Gegensätzlichkeit von empirisch und apriorisch in ihrer lediglich erkenntnistheoretischen Relevanz obsolet und ebenso die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Vernunft. Und drittens bedeutet die Realisierung des neuen Erfahrens einen nicht abschließbaren Prozess, so dass Subjektivität, eingefügt in eine sich unablässig umgestaltende Wirklichkeit, sich selbst als in fortwährender Bewegung begriffen erlebt.

Da im 19. Jahrhundert die Annahme, eine einzige Theorieform habe am Anfang zu stehen und das zu Erfahrende zu regeln, vorübergehend an Kraft verliert (bevor im 20. Jahrhundert die mathematische Naturwissenschaft zum verbindlichen Maßstab avanciert) und umgekehrt die ‚entfesselte‘ Erfahrung zur Richtschnur wird, kommt es zu neuen partikulären Wissen(schaft)sformen, deren Gebäude jeweils in einer konkreten Erfahrung wurzelt. Dies geschieht in Korrelation mit dem zentrisch-exzentrisch in die Wirklichkeit eingelassenen und darin doch nicht unfreien Subjekt, dessen spezifische Erfahrung seiner selbst als Grundmuster für die zu bildenden Theorien fungiert: sei es für das in ökonomische Verhältnisse eingebundene, aber ihnen dennoch nicht hilflos ausgelieferte Subjekt bei Marx; sei es bei Freud der Entwurf eines Subjekts, das sich nicht nur in Welt vorfindet, son-

¹⁷ Ebd., Aphorismus 105.

dern auch mit den Tiefen seiner vor- und unbewussten Dimensionen konfrontiert sieht, in denen es doch immer schon lebte; sei es bei Darwin die evolutionär gedachte biologische Entwicklung, in der sich Gestalten des Lebens in der Interaktion mit ihren Umwelten transformieren, sei es überhaupt der Begriff der *Um*-welt, der im monistischen Naturalismus Ernst Haeckels als „Ökologie“ vorgedacht und dann von Jakob Johann von Uexküll vertieft wurde, bevor er im 20. Jahrhundert Eingang in philosophische Ansätze fand.

Bei all diesen Fällen erfährt sich das Subjekt in einer grundlegenden Ambivalenz: *in* etwas eingebunden zu sein und doch Eigenständigkeit erlangen zu können, wenngleich nur in Relation zu diesem Gebundensein. Diese jeweils ein theoretisches Gerüst begründende Ambivalenz¹⁸ des Subjekts wurzelt in einer spezifischen Erfahrung, wobei sich das Subjekt als solches erlebt, das sich jeweils *in* einer sozialen, einer individuellen und einer naturalen Genese bewegt. Die gemeinsame Grunderfahrung ist das Sichfinden in einem selbstbewegenden Realisierungsprozess, dessen Charakter eines Autopoietischen¹⁹ erst viel später thematisch wird. Die Ambivalenz, in ein Um-

¹⁸ Diese Ambivalenz ist das *Movens* dafür, dass zur Wende des 20. Jahrhunderts nach einem Logischen gesucht wurde, das sowohl die Kontingenz des Subjektiven als auch die seiner Wirklichkeit zu transzendieren vermag. Die Umsetzung zur Rettung des in der Welt verlorenen Subjekts geriet dabei in der Phänomenologie und später dem Logischen Empirismus und der Analytischen Philosophie höchst unterschiedlich; so wurden Gegenstrategien aufgeboten, die entweder einen Haltepunkt in einem objektiv bestimmten Logischen oder in der Aufklärung des Verhältnisses von Subjektivität und Wirklichkeit suchten oder aber das Subjekt gleich in die Struktur eines Inseins in der Welt aufhoben. Während etwa für die Phänomenologie der Bezug auf logische Ausweisbarkeit selber und damit die Struktur des Subjekts zunehmend fragwürdig wurden, formulierte Donald Davidson noch 2001, dass „die Erkenntnistheorie [...] keinen grundlegenden Bedarf an rein privaten, subjektiven ‚Gegenständen des Bewußtseins‘“ habe (Davidson 2004, 90) und somit „die erkenntnistheoretische Erkenntnis keine empirische Grundlage hat und auch keine braucht“ (ebd., 91). Dabei ist ein Mehrfaches vorausgesetzt: dass (a) der Wirklichkeitsbezug ein erkenntnistheoretischer sei, (b) das Erkennen einem bestimmten Wissensideal, dem finaler wahrer Aussagen, zu entsprechen habe, folglich (c) auch das Subjektive diesem Ideal zu unterstellen sei und damit als Thema obsolet werde und daher (d) die thematische Bezugnahme auf das Subjekt nur eine empirische sei und als Ausdruck eines Relativismus gelte.

¹⁹ Auch die von Maturana und Varela konzipierte Theorie des Autopoietischen tendiert zu einer Verabsolutierung der Mitte. Diese Theorie funktioniert nur, wenn

gebendes nicht nur aufgehoben zu sein, sondern von diesem auch absorbiert werden zu können, mündete zudem in Rettungsversuche, darin, nationale und technische Welten zu konstruieren, mit denen die menschliche Existenz für sich zumindest eine Zeit lang den Anschein bewahren konnte, noch das traditionelle, selbstbestimmende Subjekt zu sein, als das es sich begriff, bevor es sich in solchen Konstruktionen immer mehr verding und damit wiederum nur das Gebundensein durch solche hybride Mittelebildungen an sich selbst demonstrierte.

Aus diesem erfahrungsgegründeten Zugang zum Wirklichen, der eine Pluralität von Wirklichkeitsbereichen eröffnet, an die neu konzipierte Theorien sich anzumessen versuchen, resultiert jene im 19. Jahrhundert sich intensivierende Zersplitterung des Wissenschaftsganzen. Die Absicht, die jeweilige Erfahrungsgrundlage in einem Theorieganzen abzusichern, bringt die Gefahr mit sich, die nur relationale, in der ursprünglichen originären Erfahrung verankerte Gültigkeit absolut zu setzen. Diese Hypostasierung originärer Erfahrung schwankt zwischen einer Verabsolutierung innerhalb der betreffenden Wissenschaft, wie z. B. im Glauben, alles auf das Lustprinzip zurückführen zu können, oder mündet gleich in den Aufbau einer wissenschaftlich grundierten Weltanschauung, die in Anspruch nimmt, mit ihrer schmalen Erfahrungsbasis die ganze Welt zu verstehen, wie es der sogenannte „wissenschaftliche Sozialismus“ oder der Sozialdarwinismus zur Genüge vorgeführt haben. Auch Haeckels monistische Weltinterpretation, die dort

eine zu enge Alternative an den Anfang gesetzt, d. h. der Ablehnung einer von uns unabhängigen Außenwelt eine Selbstorganisation gegenübergestellt wird, bei der Erkenntnis als Handlung verstanden ist, mit der „wir uns selbst hervorbringen“, indem wir nicht nur etwas erkennen, sondern „erkennen, wie wir erkennen“ (Maturana u. Varela ⁵2012, 262). Erkenntniszuwachs erfolgt demnach als Differenzierung *im Feld* (des Organismus), indem ein „*Akt der Unterscheidung* [...] das Aufgezeigte von einem Hintergrund unterscheidet“ und als eine eigenständige „Einheit“ herstellt (ebd., 46). Hier ist ebenfalls vorausgesetzt, dass der originäre Wirklichkeitskontakt über Erkennen verlaufe und sich überdies im Kontext der Sprache abspiele (vgl. ebd., 221-254) und dass Erkennen als Selbstbezug und als Erwerb von Inhalten etwas Ursprüngliches sei. Die wirkliche Alternative zur Annahme einer Außenwelt würde demgegenüber lauten, dass eine vor- und außerintentionale und damit inhaltslose (*noemafreie*) Erfahrung des Realen als bloßer Widerständigkeit ein vor- und außer-sinnhaftes Außen, aber keine Außen-,Welt‘ gibt und damit die Voraussetzung dafür schafft, dass als Antwort auf diesen Zudrang des Realen sich Erkennen als selbst- und weltbezügliches, als ‚exzentrische Handlung‘ im Sinne Plessners, erst bildet.

absolutistisch wird, wo sie meint, in der Lage zu sein, alle „Welträtsel“ zu lösen, hat die Grenze der Wissenschaft überschritten (Haeckel 1899).

Nur mehr das Eigene und nicht mehr auch das Andere zu sehen, ist ein Kernvorwurf von Nietzsches Kritik, die sich gegen die Verschanzungen in die eigenen Gräben richtet. Daher trifft man bei Nietzsche auch auf ein besonderes Verständnis von Erfahrung. Denn diese erschöpft sich bei ihm nicht darin, am Anfang eines Wissensgebäudes zu stehen, das es sich auf seinem Erfahrungsboden gemütlich macht. Weder vermag Erfahrung eine schlechthin gültige Weltdeutung zu generieren noch sind Erfahrungen obsolet. Mit ihnen muss umgegangen werden. Dass mit der Erfahrung selbst Erfahrungen gemacht werden müssen, heißt für Nietzsche, „*auf den Versuch hin leben*“ (Nietzsche 1999b, 18). Leben selbst kann somit als ein *experiri* bestimmt werden: als ein fortwährendes Suchen, ohne dass Gefundenes zur Makulatur wird. Es ist Versuch im Vollzug, sofern es nicht auf Objekte bezogen ist und auch nicht finalisierend verfährt, d. h. in einem Objektiven ankommen will. Es ist unabgeschlossen, da die Wirklichkeit selber nicht zu fixieren ist und von sich her ins Leben einfällt.

Auch das Fotografieren ist zwingenderweise ein solches *experiri*: Es findet sich zwar in einer Mitte, unterliegt aber nicht der Tendenz, dieses Mitte-sein zu verabsolutieren, sofern Zentrierung hier nur die Kehrseite von Dezentrierung ist: hineingestellt zu sein in eine letztlich nicht zu berechnende Wirklichkeit. Es ist damit angewiesen auf ein nur in prinzipieller Unzugänglichkeit zugängliches Wirkliches in einem offen-endlosen Feld ohne Nötigung zur Vorgabe eines konzeptuellen Rahmens. Vom Fotografischen ist daher nicht zu verlangen, das Erfahrene einzuordnen, eher ist das Gegenteil der Fall: Es desavouiert oktroyierte Ordnungen, und das Besondere an ihm ist, dass dies nicht per Vorgabe erfolgt, sondern durch schlichte Praxis. Die anfängliche Fotografie hat im Kern bereits realisiert, was Nietzsche gedanklich fassen wird.

Fotografische Differenz

Das dreifache Differenzierungsgeschehen von Subjektivität, Wirklichkeit und dem Erfahrungsfeld, in dem Erstere zusammentreffen, lässt sich als der Vorgang des Fotografierens beschreiben, als die Korrelation von fotografierendem Subjekt und der zu fotografierenden Wirklichkeit bzw. dem Zueinander von *Fotografierenden* und *Fotografiertem* im Vorgang des *Fotografierens*, sowie dem Resultat, den *Fotografien*: Fotografierende und Fotografier-

tes ‚treffen‘ sich im Vorgang des Fotografierens, und daraus entsteht das Bild, die Fotografie. Theorien zur Fotografie unterliegen zumeist einer doppelten Beschränkung: Zum einen blenden sie den Akt des Fotografierens aus – der in die Domäne der Fotografiertechnik verbannt wird – und widmen sich stattdessen den Ergebnissen, den Fotografien.²⁰ Zum anderen erfährt Letzteres eine Engführung dort, wo das Foto zwischen den Polen von getreuer Abbildlichkeit vs. interessen geleiteter Interpretation verortet wird. Eine gegen diese Engführung sich wendende These könnte lauten, dass die Wirklichkeitsrelation von Fotografien erst dann zugänglich wird, wenn der Akt des Fotografierens als leiblich-körperliche Vollzugsleistung eines Subjekts herausgestellt wird. Die Zuwendung des theoretischen Interesses zum Endprodukt deutet hingegen auf die natürliche Welthaltung hin, die stets im *Objekt* terminiert und für die daher der Prozess dieses Geschehens nicht relevant ist. Demgegenüber würde es nicht genügen, lediglich auf die Kamera als Instrument des Sehens zu rekurrieren; es geht vielmehr in erster Linie darum, diejenigen, die die Kamera bedienen, in ihrer vollen leiblichen Präsenz, nicht nur bezüglich ihres Sehens, zum Thema zu machen.

1. *Das Subjekt der Fotografierenden.* – Der oder die Fotografierende ist das Subjekt in seiner Leib-Körperlichkeit. Wenn Philippe Dubois unter Bezugnahme auf Charles Sanders Peirces’ Terminologie betont, dass der Referent im Fall der Fotografie ein Index sei (vgl. Dubois 1998, 63), so ist dies nur durch Rekurs auf die Erlebnisform des fotografierenden Subjekts aufzuklären. Die beiden Charakteristika, die jedes leiblich-körperliche Subjekt auszeichnen – Positionalität und Perspektivik – gelten selbstredend auch für das fotografierende Subjekt: Ein leiblich erlebender Körper ist jeweils *hier* positioniert und nicht dort; zugleich besitzt er die Möglichkeit, sich auf ein Dort auszurichten. Die Position des Leib-Körpers markiert den Standort, von dem aus fotografiert wird, und determiniert perspektivisch die von ihm aus anvisierte Richtung auf das zu Fotografierende. Wie in jedem Fall umweltli-

²⁰ Unter „Bildakt“ versteht Horst Bredekamp lediglich die rezeptive Wirkweise von Bildern (vgl. Bredekamp 2015, 60). Eine Ausnahme bildet Philippe Dubois; für ihn ist es „nicht mehr möglich, das Bild außerhalb des Aktes zu denken, der es generiert“ (Dubois 1998, 19), und damit ist der gesamte Bogen vom Erblicken und der Aufnahme eines Motivs über seine Bildproduktion bis zur Bildrezeption gemeint (vgl. ebd. 68). Filip Gurjanov stellt in seiner Prager Dissertation den fotografischen Akt ebenfalls in den Mittelpunkt seiner Untersuchung, die er zudem um eine interkulturelle Analyse ergänzt (Gurjanov 2022).