

Amit Pinchevski

Levinas als Medientheoretiker: Für eine Ethik der Vermittlung¹

Jeder, der mit dem Werk von Emmanuel Levinas vertraut ist, wird den Titel dieses Artikels wahrscheinlich rätselhaft finden. Es gibt viele Möglichkeiten, Levinas zu lesen, aber als einen Medientheoretiker scheinbar eher nicht. In der Tat bezieht sich Levinas selten direkt auf die Medien als solche, oder, genauer gesagt, auf die Mittel, mit denen Symbole über die Zeit gespeichert und über den Raum hinweg übertragen werden. Was im Zentrum seiner Philosophie steht – Ethik als erste Philosophie, Ethik als Verantwortung gegenüber und für den Anderen – kann kaum zu den Fragen gezählt werden, die typischerweise die Medientheorie beschäftigen. Darüber hinaus lässt sich Levinas' Denken am ehesten so lesen, dass er sich für eine unmittelbare Begegnung mit dem Anderen – *l'autrui*, dem anderen Menschen – einsetzt, der als Gesicht erscheint und sich jedem Zugriff in der Adressierung von Angesicht zu Angesicht entzieht. Dass das Gesicht sich in der Nähe, gleichsam ohne Vermittlung, offenbart, scheint der Auseinandersetzung durch Medien wenig zu überlassen. Und doch möchte ich darauf hinweisen, dass Levinas einen wichtigen Beitrag zur Medientheorie und darüber hinaus zu einer neuen Konzeption der Medienethik leisten kann. Dieser Beitrag, so schlage ich vor, besteht darin, die Vermittlung, als durch Relationen bestimmte, zu überdenken und zu überlegen, auf welche Weise Medien die Unterbrechung [*interruption*] von Alterität austragen könnten.

Mehrere Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen haben die Bedeutung des Denkens von Levinas für die Kommunikationswissenschaft- und die Rhetorik hervorgehoben², und einige wenige haben sogar versucht, die

1 Eine frühere Version dieses Aufsatzes wurde als Keynote auf der *Twelfth Annual Communication Ethics Conference* gehalten, die im Juni 2012 an der Duquesne University stattfand. Ich möchte mich bei Ronald C. Arnett, Michael J. Hyde und den beiden anonymen Gutachtern von *Philosophy and Rhetoric* bedanken.

2 Ronald C. Arnett: »The Responsive, I: Levinas's Derivative Argument«, in: *Argumentation and Advocacy* 40 (1), 2003, S. 39–50; Diane Davis: *Inessential Solidarity: Rhetoric and Foreigner Relations*, Pittsburgh 2010; Michael J. Hyde: *The Call of Conscience: Heidegger and Levinas, Rhetoric and the Euthanasia Debate*, Columbia 2001; Spoma Jovanovic, Roy V. Wood: »Speaking from the Bedrock of Ethics«, in: *Philosophy and Rhetoric* 37 (4), 2004, S. 317–334; Lisbeth Lipari: »Rhetoric's Other: Levinas, Listening, and the Ethical Response«, in: *Philosophy and Rhetoric* 45 (3), 2012, S. 227–245; Jeffrey W. Murray: *Face to Face in Dialogue: Emmanuel Levinas and (the) Communication (of) Ethics*, Lanham 2003; Amit Pinchevski: *By Way of Interruption: Levinas and the Ethics of Communication*, Pittsburgh 2005.

Levinas'schen Ideen auf die Medienethik auszuweiten.³ Obwohl ich diese Ansätze durchaus begrüße, geht die Diskussion, die ich hier entwickle, in die entgegengesetzte Richtung: Anstatt Levinas auf die Untersuchung von Kommunikation und Medien zu applizieren, betrachte ich die Art und Weise, wie Levinas seine ethische Botschaft durch die in seinem Werk selbst verwendeten Medien kommuniziert. Auf diese Weise hoffe ich, die Irritationen, mit denen Levinas die Ontologie der Sprache erschüttert, in die Medientheorie einzubringen und insbesondere die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise zu lenken, wie sein Schreiben diese Disruption vollzieht. Mit dieser Medienperspektive vor Augen schlage ich vor, dass die Philosophie von Levinas von einer grundlegenden Medienfrage informiert ist, nämlich der Frage, wie ein Medium mehr speichern kann, als es speichert, und wie es mehr übertragen kann, als es überträgt. Diese Frage wird zwar von ihm weder konkret vorgeschlagen noch direkt angesprochen, aber sie ist dennoch in seinem späteren Werk implizit vorhanden, insbesondere in seiner Darstellung der Sprache, und sie hat eine konkrete Bedeutung für die Art und Weise, wie Levinas seine ethische Botschaft vermittelt: Wie lässt sich die eigentliche Beziehung zum anderen in Beziehung setzen, oder anders ausgedrückt, was ist das Verhältnis zwischen Vermittlung und Alterität?

Levinas bezeichnet die westliche Philosophie als einen Diskurs des Gesagten – den Logos des Seienden und der Ontologie, der die Welt im Denken und in der Sprache zu repräsentieren und zu thematisieren sucht. Das Gesagte besteht darin, Bedeutungen zu erfassen und zu fixieren, um einen Wahrheitsanspruch zu erheben. Da dieser Diskurs alles seinen ontologischen Schemata unterwirft, ist er unempfänglich für alles, was sich dem Zugriff seines Repräsentationsrasters widersetzt, und ist daher von einer „unüberwindbaren Allergie“⁴ gegen Alterität und Differenz betroffen. Levinas' Projekt lässt sich als Versuch beschreiben, die Kohärenz der Philosophie als Diskurs des Gesagten zu erschüttern, indem er sie dem Anderssein aussetzt, das sie gerade herauszufiltern versucht. Levinas stellt die Hinwendung zum Anderen vor und jenseits des Begriffs des anderen in den Vordergrund, eine Hinwendung, die für ihn gleichwertig mit einem ethischen Vollzug ist. Sein Vorstoß in die Philosophie ist daher von einer grundlegenden Umkehrung motiviert: Das „Was soll“ der ethischen Beziehung hebt das „Was ist“ der ontologischen Untersuchung auf, indem es die Ethik vor die Ontologie stellt und sie zur ersten Philosophie macht. Unter dem Vorrang der Ethik nimmt die Philosophie eine normative Wendung: Statt des Denkens um seiner selbst willen weicht sie der Sorge um

³ Judith Butler: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M. 2005; Richard A. Cohen: »Ethics and Cybernetics: Levinasian Reflections«, in: *Ethics and Information Technology* 2 (1), 2000, S. 27–35; David J. Gunkel: *Thinking Otherwise: Philosophy, Communication, Technology*, West Lafayette 2007; Roger Silverstone: *Why Study Media?*, London 1999; Joanna Zylinska: *The Ethics of Cultural Studies*, London 2005.

⁴ Emmanuel Levinas: »Die Spur des Anderen«, in: ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München ⁶2012, S. 211.

den Anderen; statt der Liebe zur Weisheit wird sie „Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe.“⁵

In dieser Hinsicht bildet Levinas' philosophisches Schreiben, sein Medium der Kommunikation, einen paradigmatischen Fall für die Durchführung seiner Ethik. Obwohl sie als philosophischer Diskurs, als Diskurs des Gesagten verfährt, versucht sie dennoch, sich selbst zu transzendieren und sich über die Ontologie der Sprache hinaus zu bewegen. Sie versucht eine solche Geste, indem sie das Gesagte mit dem verknüpft, was Levinas das Sagen nennt – dem relationalen Aspekt der Sprache, wobei er die Sprache in erster Linie als Adressierung und Antwort und erst danach als Repräsentation und Thematisierung betrachtet. Hierin liegt die Verwicklung der ethischen Botschaft von Levinas: Seine Lehre muss nicht nur von der Ethik erzählen, sondern das, was sie von der Ethik erzählt, auch irgendwie vollziehen. Das Lehren erschöpft sich für Levinas nicht in der Übermittlung oder gar dem Hervorholen (Maieutik) von Wissen; vielmehr „kommt [sie] von Außen und bringt mir mehr, als ich enthalte.“⁶ Das Lehren unterwirft die Information der Beziehung: Es widmet sich dem Wissen, das einem anderen gegeben wird, indem es sich um die Beziehung zum anderen bemüht. Daraus folgt, dass Levinas' Schreiben etwas von dem Überschuss enthalten oder bewahren muss, den es lehrt – andernfalls würde es als Diskurs des Gesagten enden und seine eigene Absicht verraten. Seine ethische Botschaft – seine Lehre – muss mit dem übereinstimmen, was sie lehrt, wenn sie diese Lehre vermitteln soll. Doch während die Lehre der Ethik notwendigerweise vom Tun der Ethik – der Verantwortung gegenüber und für den anderen – geprägt ist, unterscheidet sie sich auch von ihr, und diese Unterscheidung ist für meine Diskussion wichtig.

Wenn wir über Levinas als Medientheoretiker spekulieren, auch wenn er das nicht beabsichtigt hat, müssen wir über die Medien spekulieren, die in seinem Werk eine Rolle spielen. Auf die Gefahr eines technischen Reduktionismus besteht die Aufgabe darin, die Logik der Speicherung und Übermittlung der ethischen Botschaft zu erforschen, die er in seinen Schriften verwendet, eine Logik, durch die, wie ich behaupte, sowohl Speicherung als auch Übermittlung transzendiert werden. Unter der Annahme, dass Levinas' Lehre dem treu bleibt, was sie lehrt, und dass sein Medium der Kommunikation den Bedingungen dieser Lehre entspricht (andernfalls würde sich das ganze Abenteuer als gescheitert erweisen), können wir demnach folgende Fragen stellen. Was macht Levinas' Botschaft zu einer ethischen Botschaft? Um welche Art von Vermittlung geht es bei der Vermittlung von Ethik? Kann sein Schreiben als Modell für die Vermittlung seiner ethischen Lehre dienen? Und wenn ja, kann dieses Modell auf

5 Emmanuel Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München '2011, S. 353.

6 Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München '2014, S. 64.

andere Medien übertragen werden, so unterschiedlich sie auch sein mögen? Der Versuch, diese Fragen zu beantworten, führt uns zu einer radikalen Medienethik – radikal in dem Sinne, dass sie den Akt der Vermittlung selbst als die Wurzel einer solchen Ethik ansieht.

SPRECHEN, SCHREIBEN, LEHREN

Einer der wenigen Verweise auf moderne Medien in Levinas' Werk findet sich interessanterweise vor dem Hintergrund einer talmudischen Lektüre, in der es um die Tradierung der Gesetze der Tora und die dadurch entstandene Gemeinschaft geht. So schreibt er in *Der Pakt*, dass unsere Gesellschaft,

[...] in gewissem Sinne planetarisch geworden ist und in der, dank der modernen Kommunikations- und Transportmöglichkeiten, dank der weltumspannenden Wirtschaft der industriellen Gesellschaft, jeder den Eindruck hat, sowohl mit der ganzen Menschheit kurzgeschlossen als auch einsam und verloren zu sein. Mit jeder Radiosendung und mit jeder Zeitungsausgabe fühlt man sich gewiß inmitten entferntester Ereignisse und mit Menschen überall verbunden; doch man stellt auch fest, daß unser persönliches Schicksal, unsere Freiheit oder unser Glück von Sachverhalten abhängt, deren Wirkungskraft uns ganz ohne Humanität trifft. Man erkennt, daß derselbe technische Fortschritt – um ein Klischee aufzugreifen –, der jedermann mit allen verbindet, Zwänge schafft, die den Menschen in der Anonymität halten.⁷

Diese Zeilen könnten ohne weiteres als eine Passage des kanadischen Medienhistorikers Harold Adams Innis durchgehen. Sie verdeutlichen, wie die modernen raumbasierten Medien die alten zeitbasierten Medien, vor allem das mündliche Medium der Rede, überholt haben. Um Innis zu zitieren: „Das mündliche Gespräch setzt persönlichen Kontakt und die Berücksichtigung der Gefühle anderer voraus, und es steht in krassem Gegensatz zu der grausamen mechanisierten Kommunikation und den Tendenzen, die wir

⁷ Emmanuel Levinas: »Der Pakt«, in: ders.: *Jenseits des Buchstabens. Talmud-Lesungen*, übers. v. Frank Miething, Frankfurt a.M. 1996, S. 104. Obwohl Levinas keine umfassende Reflexion über die Technik liefert, lassen seine gelegentlichen Hinweise auf einen ambivalenten Ansatz schließen. In einer bemerkenswerten Diskussion erkennt er die „tödlichen Gefahren und die neue Knechtschaft“ der modernen Technologien an, bestehst aber gleichzeitig darauf, dass die Technologie eine entmystifizierende Wirkung hat: „[...] sie zerstört die heidnischen Götter und deren falsche und grausame Transzendenz. Durch sie sind bestimmte Götter – eher als Gott – gestorben.“ Emmanuel Levinas: »Säkularisierung und Hunger«, in: Hans-Werner Bartsch, Rudolf Bultmann, Franz Theunis (Hg.): *Zum Problem der Säkularisierung. Mythos oder Wirklichkeit – Verhängnis oder Verheilung?* Hamburg 1977, S. 70.

in der heutigen Welt am Werke sehen.“⁸ Levinas’ seltenes Medienmoment ist im Grunde ein Innis’sches Moment, da es darauf hinweist, dass die direkte Begegnung von Angesicht zu Angesicht durch das moderne Monopol der systematisierten Kommunikationsmittel kompromittiert worden ist. Innis plädierte dafür, ein dialektisches Gleichgewicht zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit anzustreben, wie es zur Zeit der griechischen Zivilisation bestanden haben soll – ein Gleichgewicht, das laut Innis in einer extrem raumorientierten modernen Zivilisation dringend benötigt wird. Levinas hingegen hat eine andere Vorstellung von der Beziehung zwischen dem Mündlichen und dem Schriftlichen, vor allem wenn es um den Konflikt zwischen der hebräischen und der griechischen Tradition geht.

Im Zentrum von Levinas’ talmudischer Lektüre steht die Überlieferung des göttlichen Gesetzes, wie sie in Deuteronomium 27 beschrieben wird. Der biblische Text beschreibt die Anweisungen, die Moses dem Volk Israel für eine Zeremonie gegeben hat, die in der Zukunft nach Moses Tod, nach ihrer Reise durch die Wüste und beim Einzug in das Gelobte Land stattfinden sollte. Die Zeremonie sollte auf zwei Bergen stattfinden, dem Berg Abel und dem Berg Gerizim: Zunächst sollte das Gesetz auf große, von Eisen unberührte Steine geschrieben werden („Und auf die Steine sollst du in schöner Schrift alle Worte dieser Weisung schreiben.“ [Deuteronomium 27,8])⁹, und dann sollten sich die zwölf Stämme versammeln, sechs Stämme auf jedem Berg, um der Verlesung des Gesetzes bei zuwohnen („Die Leviten sollen über alle Männer Israels mit lauter Stimme ausrufen“ [Deuteronomium 27,14]). „Während der vorhergesenen Zeremonie sehen die Mitglieder der Gesellschaft einander“¹⁰, schreibt Levinas. Den Rahmen bildet die Zeremonie einer Gemeinschaft von Angesicht zu Angesicht, in der jedes Mitglied dem anderen gegenüber präsent ist. So heißt es bei Joshua 8,35 als die Zeit für die Zeremonie gekommen war: „Von all dem, was Mose angeordnet hatte, gab es kein einziges Wort, das Josua nicht vor der ganzen Versammlung Israels verlesen hätte; auch die Frauen und Kinder und die Fremden, die mit ihnen zogen, waren dabei.“ Und so wurden die Anweisungen vollständig ausgeführt, mit einem Zusatz: Sie wurden nicht nur vor den Stämmen Israels, sondern auch vor Frauen, Kindern und Fremden aufgeschrieben und vorgetragen. Die Gemeinschaft, in der sich die Menschen beim Aufschreiben und Vortragen des Gesetzes gegenüberstehen können, ist auch die Gemeinschaft, die sich nach außen wendet, um alle anderen willkommen zu heißen.

Levinas verfolgt viele Fäden in seiner Lektüre, aber hier möchte ich die Frage der Medien betrachten, wie sie sich in der Beziehung zwischen

8 Harols A. Innis: »Ein kritischer Rückblick«, in: ders.: *Kreuzwege der Kommunikation. Ausgewählte Texte*, hrsg. v. Karlheinz Barck, Wien, New York 1997, S. 183.

9 [Übersetzung gemäß der Einheitsübersetzung von 2016, <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/dtn27.html#8>, letzter Zugriff 08.04.2023, Anm. d. Ü.]

10 Levinas: »Der Pakt«, a.a.O., S. 108.

dem geschriebenen und dem gesprochenen Gesetz abspielt. In dieser außergewöhnlichen Szene wird mit dem Einzug in das Gelobte Land und der damit einhergehenden Wiederholung des göttlichen Gesetzes eine Gemeinschaft gegründet – das Gesetz, das Mose auf dem Berg Sinai gegeben und dann auf die Tafeln geschrieben wurde. Die so entstandene Gemeinschaft verschließt sich nicht in sich selbst, begnügt sich nicht mit der Anwesenheit ihrer Mitglieder in sich selbst. Indem sie das Gesetz annimmt, indem sie sich selbst zu einer Gemeinschaft des Gesetzes macht, wendet sie ihre Mitglieder vielmehr nach außen, in Gastfreundschaft gegenüber der ganzen Menschheit. Und es ist diese enge Nachbarschaft [*juxtaposition*] zwischen Gesetzeschrift (Inschrift) und Rede, d.h. ihrer Verlesung, die eine revolutionäre Konfiguration in der Beziehung zwischen dem Partikularen und dem Universellen hervorbringt. Das Universelle ist in das von Angesicht-zu-Angesicht eingeschrieben, und das von Angesicht-zu-Angesicht spricht umgekehrt das Universelle. Was einen Widerspruch für die moderne Denkweise darstellt, ist hier die Bedingung für Gerechtigkeit; wie Levinas feststellt, würde dann „die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft [...] von einem unreifen sozialen Denken zeugen.“¹¹ Das Partikulare und das Universale sind komplementär, solange das göttliche Gesetz angewendet wird – und solange, wie wir hinzufügen könnten, eine besondere Beziehung zwischen dem Geschriebenen und dem Gesprochenen bewahrt wird.

Levinas geht in seiner Talmudlektüre weiter auf die Bedingungen für die Übertragung des Gesetzes über die Zeiten hinweg ein. Die Einhaltung des Gesetzes besteht nicht nur darin, es zu befolgen, sondern beinhaltet auch die Weitergabe des Gesetzes von einer Generation zur nächsten. Das Gesetz wird nicht nur durch einen toten Buchstaben weitergegeben, der das Gesetz strikt so überliefert, wie es geschrieben steht; um das Gesetz zu übertragen, muss man sich vielmehr gründlich damit befassen: es lernen, es lehren, es beobachten und ausführen. Mit einem solchen Unterfangen geht die Übertragung über die Lieferung von Wissen hinaus und wird zu einer wahren Lehre, so Levinas, „die sich schon in der Rezeptivität des Lernens selber abzeichnet und es fortsetzt: Die wahre Lehre besteht darin, den Lernstoff so tief in sich aufzunehmen, daß wir notwendig dem Anderen davon abgeben müssen.“¹² Lehren impliziert sowohl Wissen als auch Beziehung, Verstehen und Ansprechen – das Gesagte und das Sagen – als zwei verwandte und doch unterschiedliche Aspekte der Kommunikation. Diese dem Lehren innewohnende Spannung veranlasst Levinas zu der Annahme, dass das Lehren, weit davon entfernt, das Gesetz auf das Gesagte zu reduzieren, tatsächlich die Möglichkeit in sich birgt, das Gesetz als das Gesagte aufzuheben und die radikale Möglichkeit zu eröffnen, dass, wenn

11 Ebd., S. 113.

12 Ebd., S. 118 [Das Französische „Le vrai apprendre [...]“ wurde ins Deutsche übertragen mit „Das wahre Leben [...].“ Die Übersetzung wurde hier angepasst, Anm. d. Ü.].

man sich an das Gesetz hält, „Prinzipien in der Anwendung sich verkehren können.“¹³ Das Sprechen des Gesetzes hat das Potenzial, das geschriebene Gesetz ungültig zu machen: Durch das Lehren, durch das Aussprechen des Gesagten, wird Heteronomie in Autonomie eingeführt. Das Universelle wird zum Partikularen und das Partikulare zum Universellen.

Ich führe diese talmudische Lektüre ein, weil ich glaube, dass sie zum Verständnis von Levinas' eigener Lehre beiträgt bzw. zu dem, was ich seine ethische Botschaft nenne. Eine implizite Frage, die sich durch Levinas' philosophische Schriften zieht, lautet: „Warum philosophieren?“ Warum auf den philosophischen Diskurs – den Diskurs des Gesagten – zurückgreifen, um sich mit dem zu beschäftigen, was dieser Diskurs *per definitionem* ausschließt – das Sagen? Mehr noch, wenn die Verantwortung für den anderen keine Philosophie erfordert – tatsächlich geht sie dem Wissen und dem Denken voraus und übersteigt sie –, wozu sich dann überhaupt mit Philosophie beschäftigen? Eine mögliche Antwort hat mit der Idee der Lehre zu tun, die Levinas' Diskussion über die Lehre des Gesetzes mit seiner eigenen ethischen Lehre zusammenbringt. Die Ethik braucht keine Philosophie, um sich zu entfalten, aber die Lehre der Ethik braucht sie zwangsläufig. Die Verantwortung gebietet uns von Angesicht zu Angesicht, vor dem und ungeachtet des Denkens der Verantwortung, aber damit die Verantwortung begrifflich gefasst werden kann und eine solche Begriffsbildung zu einer Lehre wird, brauchen wir die Philosophie. Wir brauchen das Gesagte, um die Lehre des Sagens zu vermitteln, um die Idee zu vermitteln, dass das Sagen uns etwas zu lehren hat – einschließlich der Tatsache, dass seine Lehre niemals unter das Gesagte subsumiert werden kann.

In dieser Hinsicht entspricht die Lehre dem, was Charles Sanders Peirce „Drittheit“ nannte. Wenn die „Erstheit“ die inneren Gefühle und Empfindungen betrifft und die „Zweitheit“ die dyadische Beziehung von Aktion und Reaktion, so bringt die „Drittheit“ die Erstheit und Zweitheit in eine Beziehung, die von beiden unabhängig ist. „Drittheit“ impliziert also Vermittlung und wird von jedem systematisierten Denken und Handeln vorausgesetzt; wie Peirce behauptet: „So far as the idea of any law or reason comes in, Thirdness comes in.“¹⁴ Wenn das Tun der Ethik ausschließlich Zweitheit ist (Levinas' Philosophie hat nichts mit Erstheit zu tun) und die Lehre der Ethik notwendigerweise Drittheit ist, dann ist die von Levinas implizierte Vermittlung eine, die die Drittheit der Zweitheit, das Gesagte dem Sagen unterwirft und die Philosophie in den Dienst der Ethik stellt. Doch wie die talmudische Lektüre deutlich macht, ist die Drittheit kein bloßer Zusatz zum Von-Angesicht-zu-Angesicht, sondern bereits in der Zweitheit enthalten: Das Von-Angesicht-zu-Angesicht richtet sich von Anfang an die gesamte Menschheit. Wie Levinas in *Totalität*

13 Ebd., S. 117.

14 Charles Sanders Peirce: *Selected Writings (Values in a Universe of Change)*, New York 1958, S. 385.

und Unendlichkeit bemerkt: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit.“¹⁵ Oder wie Jacques Derrida es in seinem *Adieu* an Emmanuel Levinas ausdrückt: „Denn der Dritte wartet nicht, er ist da, seit der ersten Epiphanie des Antlitzes im Von-Angesicht-zu-Angesicht.“¹⁶ Das ethische Verhältnis bleibt zwar irreduzibel zu jedem Gesetz oder jeder Vernunft, ist aber dennoch der Ursprung, aus dem jedes Gesetz und jede Vernunft hervorgeht. Das ist die Vermittlung, die Levinas der Gerechtigkeit zuschreibt, die sich notwendigerweise in einem *double bind* befindet: Die Drittheit ist immer der Zweitheit unterworfen, und die Zweitheit ist bereits durch die Drittheit informiert. Ein sich gegenseitig unterbrechendes Band bindet sie aneinander.

Diese talmudische Lesart kann auch als eine Aussage über die am Unterricht beteiligten Medien interpretiert werden. Sprechen und Schreiben spielen unterschiedliche, aber gleichermaßen unverzichtbare Rollen in der Lehre des Gesetzes, wobei das Sprechen der Zweitheit und das Schreiben der Drittheit dient. Das Gesagte kann weder im Sprechen noch im Schreiben fixiert werden, und das Sagen ist nie frei von den Zwängen des Gesagten. Wenn für Innis das moralische Ideal der Medien in einem dialektischen Gleichgewicht zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit besteht, so ist es für Levinas ein wechselseitiges Schieben und Ziehen zwischen dem Geschriebenen und dem Gesprochenen, wobei die beiden sich gegenseitig bedingen und vom einen zum anderen übergreifen. Man könnte sogar sagen, dass die von Levinas angedeutete Vermittlung – oder das Lehren, sowohl als Verb als auch als Substantiv – die Koinzidenz von Medium und Botschaft aufhebt, indem sie die Möglichkeit untergräbt, dass das Gesetz als solches, durch ein einziges Medium, ein für alle Mal überliefert werden kann. Damit die Lehre nicht erstarrt, müssen Medium und Botschaft im Widerspruch zueinander bleiben und nach einer weiteren Vermittlung verlangen, welche die Lehre übernimmt.

Obwohl Levinas auf die modernen Medien als eine dehumanisierende Entwicklung Bezug nimmt, die er mit der Art von Gemeinschaft kontrastiert, die sich aus der Sprechenden-Schreibenden-Gemeinschaft des biblischen Gesetzes ergibt, könnten wir fragen, ob dies notwendigerweise wahr ist. Was wäre, wenn uns die modernen Medien entgegen von Levinas' Annahme neue Konfigurationen des Gesagten und des Sagens jenseits der Dichotomie von Sprechen und Schreiben vergegenwärtigen? Ich komme auf diese Möglichkeit im vorletzten Abschnitt zurück.

15 Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 307–308.

16 Jacques Derrida: *Adieu: Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München 1999, S. 50.

LEVINAS' MEDIUM DER KOMMUNIKATION

In seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* stellt Levinas eine recht strenge Hierarchie der ethischen Kommunikation auf, wobei er das Sprechen als wichtigstes Medium der Verantwortung und des ethischen Kontakts ansieht: „Die mündliche Rede ist die Fülle der Rede.“¹⁷ Das Sprechen ist das Medium, mit dem man dem anderen gegenübertritt und ihn anspricht: „Das Wort erhebt sich schon in dem Antlitz, das mich sehen sieht – es bringt die ursprüngliche Offenheit der Offenbarung.“¹⁸ Die Sprache ist aber auch das Medium, durch das die Welt thematisiert und dem anderen dargeboten werden kann – thematisiert, um dargeboten zu werden. Die Thematisierung setzt die Lehre voraus, da die Dinge überhaupt erst um der Weitergabe und der Kommunikation willen thematisiert werden. Es ist das Sprechen, das die grundlegende Funktion des Lehrens erfüllt, denn beim Sprechen achtet der Sprecher auf den so vermittelten Diskurs, nicht so sehr, um eine angemessene Rezeption zu sanktionieren, sondern um dem Akt der Wissensvermittlung selbst beizuwohnen: „Aber das Erste, worin uns das Unterweisende unterweist, ist seine Gegenwart selbst als die eines Unterweisenden; von ihr her kommt die Vorstellung.“¹⁹ Der Lehrende nimmt an der Lehre teil, indem er oder sie dem Ereignis des Lehrens beiwohnt. Das Sprechen transzendierte das Gesagte, indem es denjenigen oder diejenige, der/die spricht, enthüllt: „[...] er signalisiert sich nicht nur, sondern spricht, ist Antlitz.“²⁰

Wenn die Rede insofern überlegen ist, als sie den Akt des Lehrens übernimmt, so ist die Schrift genau in diesem Punkt unzulänglich: „Dieser Beistand ist das Maß für den Überschuß der gesprochenen Sprache über die geschriebene Sprache, wieder Zeichen gewordene Sprache. Das Zeichen ist eine stumme Sprache, eine verhinderte Sprache.“²¹ Die Schrift, der sich Levinas in seinem früheren Werk nur selten gewidmet hat, wird als bloßes Hilfsmittel für die lehrende Kraft der Sprache betrachtet, die „bringt, was das geschriebene Wort schon verloren hat: die Herrschaft. Besser als bloßes Zeichen, ist das Wort seinem Wesen nach das Wort des Meisters. Es lehrt vor allem anderen diese Unterweisung selbst; [...]“²² Dennoch ist vollkommen klar, dass Levinas über die ethische Vorrangstellung des Sprechens schreibt; er schreibt, was er über das Sprechen sagt, was das Medium seiner Lehre unweigerlich in Widerspruch zu dem Medium bringt, für das

17 Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 136.

18 Ebd., S. 139.

19 Ebd., S. 141–142 [Nikolaus Krewani gibt das Französische „enseignement“ im Deutschen mit „das Unterweisende“ wieder. Dieser an Heidegger erinnernde Sprachduktus durchzieht die Übersetzung an mehreren Stellen. Im Englischen ist dies mit „teachings“ und „teacher“ übertragen worden, woran sich Amit Pinchevski hier orientiert; Anm. d. Ü.].

20 Ebd., S. 140.

21 Ebd., S. 265.

22 Ebd., S. 93.

seine Lehre eintritt. Es ist aufschlussreich, dass Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* bei mehreren Gelegenheiten auf das Buch und nicht auf sich selbst als Autor verweist, als das, was die Behauptungen präsentiert (z.B. „Dieses Buch stellt die Subjektivität als etwas dar, das den Anderen empfängt, es stellt sie als Gastlichkeit dar. In der Gastlichkeit erfüllt sich die Idee des Unendlichen.“²³) Es ist nicht Levinas, der Lehrer, der – zumindest rhetorisch – die Behauptungen aufstellt; stattdessen ist es das Buch, das diese Funktion gleichsam stellvertretend übernimmt. Während *Totalität und Unendlichkeit* zweifellos Levinas' Lehre präsentiert, bleibt unklar, wie der Lehrer seiner Lehre im Schreiben gerecht wird.

Gerade in der Kluft zwischen Sprechen und Schreiben liefert Jacques Derrida einige seiner tiefgründigsten Lektüren von Levinas' Werk. In seinem Essay *Gewalt und Metaphysik* wendet sich Derrida gegen das Privileg, das Levinas der Sprache in *Totalität und Unendlichkeit* einräumt, und argumentiert, dass es die Schrift ist, die sich dem Anderen als Anderem besser anzunähern vermag. Wenn der Andere derjenige ist, der sich dem Zugriff entzieht und jenseits der Repräsentation, jenseits der darstellbaren Gegenwart bleibt, ist es dann nicht der Schriftsteller, so fragt Derrida, der „sich besser entfernen kann, das heißt, weil er sich besser als Anderer ausdrückt und sich erfolgreicher an den Andern wendet als der Mensch der Sprache?“²⁴ Diese Behauptung sollte im Kontext von Derridas größerem Vorhaben gelesen werden, das Schreiben als Antidot gegen die Metaphysik der Präsenz in der westlichen Philosophie und die Rolle der Sprache darin einzuführen. Eines der Grundprobleme, die Derrida in *Totalität und Unendlichkeit* ausmacht, ist, dass zwar versucht wird, die ontologisierende Sprache zu kritisieren, der Versuch aber dennoch nicht in der Lage ist, dieser Sprache zu entkommen. Indem er bemüht ist, die Philosophie aufzuheben, philosophiert Levinas immer noch. Und dieses Problem unterscheidet sich nicht von der Dominanz der Sprache in Levinas' früherem Denken – ja, es entspricht ihr sogar von Natur aus. Die von Derrida skizzierte Alternative erweist sich als wegweisend für ein weiteres Überdenken des Mediums der ethischen Botschaft: „Die Grenze zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit führt daher vielleicht nicht zwischen Sprache und Schrift, sondern durch das Innere einer jeden hindurch.“²⁵

In seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* entwickelt Levinas das, was er „ethische Sprache“ nennt, als

23 Ebd., S. 28–29.

24 Jacques Derrida: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinass«, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1972, S. 156.

25 Ebd. Derrida liest den Text von Levinas nicht nur, sondern hört ihm aufmerksam zu: „Sie entfaltet sich gleich der ununterbrochenen Beharrlichkeit des Wellenschlags gegen einen Strand: immerwährende Wiederkehr und Wiederholung derselben Welle gegen dasselbe Ufer, an dem sich jedoch alles wieder zusammenzieht und in unendlicher Weise erneuert und bereichert.“ Ebd., S. 129 FN 6.

„der eigentliche Sinn der Annäherung, die sich vom Wissen abhebt.“²⁶ Im Zentrum dieses Buches steht das Konzept des Sagens im Gegensatz zum Gesagten: Wenn das Gesagte die thematisierende Kraft der Sprache ist, die Darstellung und Repräsentation von Themen in der Sprache, dann ist das Sagen die Annäherung und der Kontakt, die dem Gesagten vorausgehen und es hervorbringen, die Exposition und die Nähe, die das Gesagte durchdringen, aber nicht von ihm erfasst werden können. „Sie verweist auf ein Sagen diesseits der Doppeldeutigkeit von Sein und Seiendem, das als *Verantwortung für den Anderen* an eine uneinholbare – nicht zu vergegenwärtigende – Vergangenheit gebunden ist, die sich zeitigt gemäß einer Zeit getrennter Epochen, gemäß ihrer Diachronie.“²⁷ Die Sprache des Gesagten kann die Welt thematisieren, aber eines wird sich ihrem Zugriff für immer entziehen – der Sprechende, der adressiert und angesprochen wird. Der Andere als Sprecher spricht jenseits des Gesagten, und genau dort wird das Sagen immer inkommensurabel mit dem Gesagten bleiben. Aber das Sagen überlebt im Gesagten, das es hervorgebracht hat, durch die Spuren, die es im Gesagten hinterlässt. So bewahrt das Gesagte „in seiner Aussage die Spur des Exzessiven [...], der Transzendenz, des Jenseits.“²⁸ *Jenseits des Seins* kann dann gelesen werden als durchdrungen von einem immerwährenden Problem: Wie kann man die ethische Botschaft vermitteln, ohne sie vollständig zu thematisieren? Wie kann man über das Sagen schreiben, ohne es in ein Gesagtes zu überführen? Oder noch zugespitzter formuliert: Wie kann man die Singularität und Irreversibilität des Sagens innerhalb der Wiederholbarkeit und Reversibilität des Gesagten aussprechen?

Paul Ricoeur argumentiert,²⁹ dass der Ort, von dem aus Levinas schreibt, der Ort, von dem aus er sein Sagen auf das Gesagte, das sein Buch umfasst, einschreibt, der Ort des Dritten und der Gerechtigkeit ist – mit anderen Worten, der Vermittlung. Levinas ist sich der Herausforderung, die die Vermittlung des Sagens an ihn stellt, durchaus bewusst. Er fragt: „Aber ist es notwendig und ist es überhaupt möglich, daß das Sagen von diesseits her thematisiert wird, daß es sich manifestiert, daß es in Sätze und Bücher eingeht?“³⁰ Auf die erste Frage antwortet er bejahend, denn es ist notwendig, eine gewisse Thematisierung des Sagens vorzunehmen,

26 Levinas: *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 212 FN 35. Es wurde argumentiert, dass es Derridas Kritik war, die Levinas dazu veranlasste, seine Auffassung von Sprache zu revidieren und das zu entwickeln, was er in seinem späteren Werk „ethische Sprache“ nennt. In einer kurzen biographischen Skizze mit dem Titel »Unterschrift« findet sich eine teilweise Anerkennung dieses Effekts: „Die ontologische Sprache, deren sich *Totalität und Unendlichkeit* bedient hat, um die rein psychologische Bedeutung der vorgebrachten Analyse auszuschließen, wird von nun an vermieden.“ Emmanuel Lévinas: »Unterschrift«, in: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, hrsg. v. Felix Philipp Ingold, München 1988, S. 114.

27 Levinas: *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 114.

28 Ebd., S. 332.

29 Paul Ricoeur: *Anders. Eine Lektüre von Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht von Emmanuel Levinas*, Wien 2015, insbes. S. 37–38.

30 Levinas: *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 107.

gerade um der Lehre willen. Ob dies auch möglich ist, erfordert eine differenziertere Antwort. Das Sagen ist nicht synchron mit dem Gesagten, sondern es ist „diesseits der Ontologie.“³¹ Während also das „reine“ Sagen („rein“ steht in Anführungszeichen, da es kein reines Sagen gibt) dem Gesagten vorausgeht, ist seine Manifestation niemals vom Gesagten getrennt. Vielmehr bedarf es der Kontamination durch das Gesagte, um sich Gehör zu verschaffen: „Es muß sich ausbreiten und sich sammeln zu sein, es muß sich aufrichten, sich hypostasieren [...]. Einfluß, den das Ethische selbst, in seinem Sagen als Verantwortung, fordert.“³² Das Sagen bleibt durch seine Reduktion auf das Gesagte bestehen und behält dabei etwas von seiner Unsagbarkeit. Das Gesagte muss dann trotz seiner selbst seine eigene Vorgeschichte enthalten – den Rückstand des ursprünglichen Sagens. Es geht also darum, „im Gesagten das Sagen [zu] erwecken, das sich vom Gesagten vereinnahmen läßt und das, auf diese Weise vereinnahmt, in die Geschichte eintritt, die das Gesagte ihm aufzwingt.“³³

Um diese Komplexität zu vermitteln, greift Levinas auf zwei zentrale Metaphern zurück. Die erste ist das Echo: „In diesem Gesagten werden wir jedoch unvermutet das Echo des Sagens ausmachen, dessen Bedeutung sich nicht in die Versammlung einholen läßt“³⁴; die Thematisierung „läßt [...] auch *sein* erklingen, ohne dabei das Echo des Sagens, von dem es getragen wird und durch das es entsteht, ganz zu übertönen.“³⁵ Das Gesagte hält „die Diachronie aufrecht, in welcher mit angehaltenem Atem der Geist das Echo des *anders* vernimmt“³⁶, indem es das „sich entfernende Echo“³⁷ der Reduktion aufrechterhält. Das zweite ist die Spur, die das Sagen „sogar der Thematisierung ein[trägt]“³⁸ – „[...] die Spur einer Zurückgezogenheit, der nie eine Aktualität vorausgegangen war [...]“. Ferner „ist mir die Spur des Sagens, das, was niemals gegenwärtig gewesen ist, eine Verpflichtung“⁴⁰. Die Spur, die „vorübergeht, ohne eintreten zu können“⁴¹, bedeutet das Unendliche jenseits des *seins*: Ein Gesicht ist eine „Spur seiner selbst, meiner Verantwortung abbefohlen [...]“.⁴² Diese zeitlichen Metaphern beschwören eine Vergangenheit herauf, die der Gegenwart immer vorausgeht, die aber die Gegenwart immer noch heimsucht. Sie operieren auf textueller Ebene,

31 Ebd., S. 112 [Im Französischen Original heißt es „en deçà de l'ontologie“, was mit „*an-*tecedent to ontology“ ins Englischen übertragen wurde. Obgleich „en deçà“ mit „jenseits“ übersetzt werden müsste, geht es hier um die Spannung zwischen dem Sagen und dem Gesagten, die nur diesseits der Ontologie sichtbar werden kann. Anm. d. Ü.].

32 Ebd., S. 107.

33 Ebd., S. 105 [Kursivierung i.O.].

34 Ebd., S. 72.

35 Ebd., S. 112.

36 Ebd., S. 108.

37 Ebd. [veränderte Übersetzung, Anm. d. Ü.].

38 Ebd., S. 112.

39 Ebd., S. 308.

40 Ebd., S. 364.

41 Ebd., S. 209.

42 Ebd., S. 204.

indem sie ein Jenseits des Gesagten als Geschriebenes und ein Vorher des Geschriebenen als Gesagtes andeuten.

Ein markanter Eindruck, den man bei der Lektüre von *Jenseits des Seins* gewinnt ist, dass Levinas das Medium der Schrift fast bis an seine Grenzen zu treiben scheint. Eine immer wiederkehrende Technik ist die Anhäufung von deskriptiven Phrasen bis zum Äußersten. Um ein Beispiel zu nennen: „Das vor-ursprüngliche anarchische Sagen, das Nähe ist, Be-rührung, nicht endende Pflicht – das gegenüber dem Gesagten noch in-differente Sagen, das sich selbst zur Sprache bringt im *Geben*, Der-Eine-für-den-Anderen [...].“⁴³ Indem sie das, was das Sagen auszeichnet, immer wieder wiederholt, ohne es ganz zu reproduzieren, geht diese Reihe von Appositionen wie eine Beschwörungsformel vor sich, die jeden stabilen Sinn dessen, was das Sagen „ist“, untergräbt, es mit jedem „ist“ unverein-bar macht und vor Annäherung förmlich überschäumt. Der Effekt ist eine Überfrachtung des schriftlichen Mediums, das seinerseits den Begriff des Sagens weiterhin mit Ambiguität überzieht. Eine weitere Technik ist die Verdoppelung von Benennungen, um eine Überbetonung zu erzeugen: Ein Schlüsselbeispiel ist die Art und Weise, wie das Sagen gesagt wird, um über das Gesagte hinaus zu bezeichnen, was Levinas manchmal durch die Formulierung „die Bedeutsamkeit der Bedeutung“⁴⁴ (*la signifiance de la signification*) zum Ausdruck bringt, eine Struktur, die im gesamten Text mit wenig Variation wiederholt wird. Auf den ersten Blick mag diese Formulierung redundant erscheinen. Doch der Effekt ist nichts weniger als poetisch: ein Versuch, in der Schriftsprache die Übertragung zu simulie-ren, die das Sagen auf das Gesagte überträgt, „Kommunikation über die Kommunikation, Zeichen für das Zeichengeben [...].“⁴⁵

Die Frage, wie der Text von Levinas als schriftliches Medium funk-tioniert, greift Derrida in seinem zweiten großen Essay über Levinas auf: *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich* (der Titel setzt sich aus drei wiederkehrenden Versatzstücken in *Jenseits des Seins* zu-sammen, in denen Levinas, so Derrida, über die Funktionsweise seines Werks nachdenkt).⁴⁶ „Wie glückt es ihm, darinnen dem, was jenseits des Seins, der Präsenz, der Essenz, des Selben, der Ökonomie diesem Medium absolut fremd, von dieser Sprache absolut losgelöst ist, Raum zu geben, indem er ihn erfindet?“⁴⁷ Die zentrale Metapher, die Derrida verwendet,

⁴³ Ebd., S. 351.

⁴⁴ Ebd., S. 177.

⁴⁵ Ebd., S. 265. Diane Davis beschreibt dies als die „Rhetorik des Sagens“, die aus-drücklich nicht-hermeneutisch ist: Diane Davis: *Inessential Solidarity*, a.a.O., S. 69–70. Siehe auch Levinas’ Metapher der Sprache als „Rammbock“ oder „Steinbrech“: Emmanuel Levinas: »Sprache und Nähe«, in: ders.: *Die Spur des Anderen*, Freiburg, München 2012, S. 287.

⁴⁶ [Vgl. zur deutschen Version auch die Vorbemerkung der Übersetzerin Elisabeth Weber in: *Parabel* 12, 1990, S. 42–43; Anm. d. Ü.]

⁴⁷ Jacques Derrida: »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest Du mich«, in: *Parabel* 12, 1990, S. 49.

um Levinas' Text zu beschreiben, ist die Textur: Der Text ist nicht nur eine Komposition von Phrasen, die eine Bedeutung tragen sollen, sondern ein Gewebe, das die Spuren der Arbeit, die es zusammengesetzt hat, in sich trägt – die Brüche und Risse sowie die Flicken und Nähte, die entlang seiner Länge fortbestehen und die seine konstruierte Kohärenz verunsichern. Der Text enthält etwas, das über ihn selbst hinausgeht: „Der Übergang über die Sprache hinaus erfordert die Sprache oder vielmehr den Text als Stätte der Spuren für einen Schritt, der nicht anderswo (gegenwärtig) ist.“⁴⁸ Der Text ist ein Medium, das seine eigenen Unterbrechungen enthält, und diese Unterbrechungen, die in seine Textur eingewoben sind und aus ihr herausragen, sind das, was „der Autorität des Gesagten, des Thematischen, des Dialektischen, des Selben, des Ökonomischen, usw. regelmäßig ein Ende setzt [...].“⁴⁹ Das Sagen wird durch die Unterbrechungen, die die Einheit des Textes sprengen, bedeutungsvoll, wobei der Text gerade danach strebt, diese Unterbrechungen zu überwinden und zu verdecken. Es ist, als ob man dem Text nicht nur mit den Augen, sondern auch mit den Fingern folgen und damit seine Textur fühlen muss, um diese Unterbrechungen wahrzunehmen.

In der Tat ist ‚Unterbrechung‘ [*interruption*] ein operatives Wort in Levinas' Text, das zwischen Metapher und Metonymie changiert. Einerseits wird ‚Unterbrechung‘ metaphorisch für die Art und Weise verwendet, wie die Ontologie durch Alterität gestört und das Selbst durch das Andere in Frage gestellt wird. Andererseits wird die Unterbrechung metonymisch verwendet, um auf die Art und Weise zu verweisen, wie das Buch als Medium des Gesagten die ‚Echos‘ und ‚Spuren‘ des Sagens in seiner Textur bewahrt und verrät. Die Unterbrechung als das Vorüberziehen des Sagens im Gesagten wird im Text durch die Brüche markiert, die irgendwie noch im Text vorhanden sind, Brüche, die als solche nie sichtbar sind, da sie bereits in das Gewebe des Gesagten eingewoben sind. Bei dem Versuch, die Vielschichtigkeit seiner Reflexivität zu vermitteln, fragt sich Levinas, ob er nicht bereits Gefahr läuft, sie zu verlieren: „Und sind wir nicht, auch in diesem Augenblick, dabei, uns den Ausweg zu versperren, dem der Versuch unserer gesamten Überlegungen gilt, und unsere Position von allen Seiten her einzukreisen?“⁵⁰ Die Gefahr besteht in der Tat und sie ist nicht zu vermeiden. Aber im Gegensatz zu anderen Diskursen des Gesagten, auf die Levinas beiläufig verweist, denen des Staates, der Medizin und der Philosophie, versucht sein Diskurs nicht, die Spuren der Unterbrechung zu leugnen oder zu tilgen – im Gegenteil. Levinas' Text schreitet also voran, indem er das Gesagte bejaht und gleichzeitig zurücknimmt – sagen, ungesagt machen und erneut das Gesagte sagen –, indem er das Gewebe des Textes unterbricht und die Unterbrechungen dann in den Text einwebt.

⁴⁸ Ebd., S. 52.

⁴⁹ Ebd., S. 58.

⁵⁰ Levinas: *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 367.

Durch diese ständigen Oszillationen kommt der Text dazu, auf die Spur der Alterität zu achten, die er in sich trägt.

In dieser Hinsicht kann man sagen, dass Levinas' Medium der Kommunikation *mehr* speichert, als es speichert, und *mehr* überträgt, als es überträgt, und dadurch den ontologischen Status sowohl der Speicherung als auch der Übertragung erschüttert. Es speichert die Spuren des Speicherns selbst, die Einschreibung des Aktes des Einschreibens als Spur, die der Versuch hinterlässt, das Unerfassbare zu erfassen. Die Spur kann dann als eine Form der Speicherung gesehen werden, die älter ist als jedes Depot, „die Spur einer unvordenklichen Vergangenheit.“⁵¹ Und sie überträgt die Übertragbarkeit selbst, die jede Übertragung ankündigt, und die Empfänglichkeit, die die Bedingung jeder Übertragung ist. Das Sagen kann dann als eine Übertragung gesehen werden, die vor jedem Signal gegeben und empfangen wird, „das Zeichen gibt von ebendiesem Zeichengeben.“⁵² Dies führt zu einer einzigartig flüchtigen ethischen Botschaft. Wir werden die Botschaft nie ganz verstehen, sie nie vollständig akzeptieren oder zu eigen machen, sie nie als eine vollständig formulierte Bedeutung empfangen. Aber wir sind in gewissem Sinne bereits für sie prädisponiert, sind bereits von ihr ergriffen, haben ihre Aufforderung immer schon angenommen und befolgt. „Die Transzendenz ist es sich schuldig, ihre eigene Bekundung zu unterbrechen. Ihre Stimme muß verstummen, sobald man ihre Botschaft hört.“⁵³ Die ethische Botschaft unterbricht, ohne sich aufzudrängen. Ihre Macht ist vielleicht in Anlehnung an Walter Benjamins schwachen Messianismus zu verstehen – eine Macht, die auf ihre eigene Erlösung wartet.⁵⁴ Wir werden von dieser Botschaft gerufen, bevor wir sie begreifen. Die grundlegendste Lehre dieser Botschaft ist, dass wir ihre Empfänger sind und schon immer waren.

Wenn Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* die Aufgabe des Lehrens an den Lehrenden richtet, der auf den Anderen achtet, während das Buch als außerhalb dieser Lehre stehend betrachtet wird, so ist es in *Jenseits des Seins* das Buch, das die Lehre durchführt, indem es auf seine eigenen sprachlichen Unterbrechungen achtet. „Der unterbrochene Diskurs, der seine eigenen Unterbrechungen noch einmal einholt – genau das ist das Buch“, bemerkt Levinas. „Doch haben“, so fährt er fort, „Bücher ihre Bestimmung, sie gehören zu einer Welt, die sie nicht umfassen, sondern die sie anerkennen, indem sie geschrieben und gedruckt werden und indem sie sich Vorworte geben und vorausgehen lassen. Sie werden unterbrochen, berufen sich auf andere Bücher und lassen sich schließlich interpretieren“.

51 Ebd., S. 200.

52 Ebd., S. 51.

53 Ebd., S. 333.

54 Walter Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders.: *Gesammelte Schriften I, 1*, Frankfurt a.M.: 1991, S. 691–704.

in einem Sagen, das sich vom Gesagten unterscheidet.“⁵⁵ Das Buch enthält nicht nur seine eigenen Unterbrechungen, es ruft auch nach weiteren Unterbrechungen, die ihrerseits zu Interpretationen werden. Indem es auf seine eigenen Unterbrechungen achtet, simuliert das Buch als geschriebenes Medium die Adressierbarkeit des gesprochenen Mediums: Bücher ‚rufen‘ nach anderen Büchern und nach weiterem Sprechen und weiterem Auslegen. Die Unterbrechung des Schreibens des Gesagten, des Diskurses des Gesagten als Geschriebenem, erzeugt dieses Bitten, dieses ‚Rufen nach‘, wie ein Sagen, das über das Gesagte hinausgeht. Dieses ‚Sagen‘ ist freilich nicht dasselbe wie dasjenige, das im Sprechen zum Ausdruck kommt, das über das Gesagte hinausgeht, indem es sich dem anderen nähert. Das Sagen des Schreibens hat eine formale, nicht inhaltliche Ähnlichkeit mit dem Sagen des Sprechens: Beide sind analoge und doch unterschiedliche Formen der Aufhebung der Dominanz des Gesagten. Ob gesprochen oder geschrieben, das Sagen unterbricht das Medium des Gesagten und untergräbt dessen Bestimmung, das letzte Wort zu haben.

UNTERBRECHUNG UND DAS AUDIOVISUELLE

Ich wende mich nun der eingangs erwähnten Frage zu, ob auch andere Medien als die Sprache und die Schrift die Unterbrechung des Sagens über das Gesagte leisten und damit die ethische Botschaft von Levinas vermitteln können. Man stelle sich vor, Levinas lehre seine Philosophie nur durch das Sprechen und ohne jemals auch nur ein Wort zu schreiben, als ob er seine eigene Lehre vom Primat der Rede auf die Spitze treiben würde. Würde ein solcher rein sokratischer Levinas denselben Begriff des Sagens hervorbringen, wenn er ihn ausschließlich durch die Rede ausführen müsste? Könnte die Sprache allein die Lehre des Sagens vermitteln? Und wenn es um die Lehre des Sagens geht, ist dann die mündliche Rede die Fülle des Diskurses, wie Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* argumentiert? Meines Erachtens ist Levinas’ Vorstellung vom Sagen notwendigerweise von seinem Schreiben über das Sagen geprägt. Levinas versucht nicht, im Schreiben zu verwirklichen, was das Sagen im Sprechen wäre, er benutzt das Schreiben nicht, um das Sprechen zu imitieren. Vielmehr gewinnt das Sagen im Schreiben eine eigenständige Dimension außerhalb des selbstreferentiellen Sprechens, das es erlaubt, es als ein Thema, das seine eigene Unterbrechung erfährt, zu enthüllen. Der *Begriff* des Sagens verdankt sich wohl mehr dem Schreiben als dem Sprechen. Es braucht ein Gesagtes, um die Bedeutung des Sagens zu lehren, und es braucht die Schrift, um die Bedeutung des Sprechens zu bezeichnen. Das Lehren von Ethik erfordert diesen Übersprung von einem Medium auf das andere.

55 Ebd., S. 370.

Diese Argumentationslinie kann als Fortsetzung von Derridas Kritik am sekundären Status der Schrift in Levinas' Denken gelesen werden. Doch wenn es um die modernen Medien geht, scheinen Levinas und Derrida gar nicht so weit voneinander entfernt zu sein, so wenig wie von der Tradition der westlichen Philosophie, die sie eigentlich kritisieren wollten. Denn sowohl Levinas als auch Derrida operieren in einem dichotomen Medienuniversum, indem sie sich, jeder auf seine Weise, dem Gegensatz von Sprache und Schrift verschreiben. Was wird aus dieser Debatte in einem Zeitalter, das nicht mehr von einem bipolaren Mediensystem beherrscht wird, in einem Zeitalter der audiovisuellen Medien, die nach einer anderen Logik als Sprache und Schrift funktionieren? Welchen Stellenwert hat der Ethikunterricht in einer Zeit, in der wir Levinas und Derrida nicht nur lesen, sondern auch sehen und hören können, wie sie lehren – ein Privileg, das früher nur von Angesicht zu Angesicht möglich war – und das wiederholt und von überall her auf der Welt? Man muss sie nur auf YouTube suchen! Es stellt sich also die Frage: Wenn Sprache und Schrift die beiden traditionellen Medien für die Durchführung der Lehre von Ethik sind, welche Art von ethischer Lehre kann dann mit Hilfe audiovisueller Medien realisiert werden?⁵⁶

Die Antwort liegt aus meiner Sicht in der Möglichkeit, in den audiovisuellen Medien die Art von Ruptur zu reproduzieren, die Levinas in der Schrift zu simulieren versucht – mit anderen Worten, die Erzeugung des Effekts einer textuellen Unterbrechung im Audiovisuellen. Dies wiederum hat zur Folge, dass die ethische Lehre von der Sprache und Schrift auf das Audiovisuelle ausgreift. Wie auch beim geschriebenen Text kann man sagen, dass das Audiovisuelle die Spuren seiner eigenen Produktion enthält. Und in dem Maße, in dem diese Spuren mit den von Levinas diskutierten Textspuren verglichen werden können, kann das Audiovisuelle auch als ein Medium betrachtet werden, das seine eigenen Zäsuren enthält. So wie eine bestimmte Art des Schreibens – wie in Levinas' Spätwerk und in Derridas Schreiben über Levinas – sich an ihren eigenen Unvollständigkeiten abarbeitet und sich in ihren Dienst stellt, wie subtil oder unmerklich auch immer, ist es ebenso denkbar, dass das Audiovisuelle in seiner ‚Schrift‘ etwas Ähnliches leisten kann. Der audiovisuelle ‚Text‘ kann dazu gebracht werden, auf die Brüche zu achten, die er enthält und gleichzeitig ausbesert – und zwar durch Schnitt, Tonspur, Narration und andere Techniken der Herstellung einer audiovisuellen Artikulation. Auch hier wären es die

56 In einem Interview drückt Levinas sein Misstrauen gegenüber audiovisuellen Medien aus: „Was ich feststelle, ist, dass es einen großen Anteil an Zerstreuung im Bereich des Audiovisuellen gibt, eine Art Traumwelt, die uns wieder in den Schlaf versinken lässt [...] und uns dort gefangen hält.“ Emmanuel Levinas: »Vom Nutzen der Schlaflosigkeit«, in: ders.: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg, München 2006, S. 172. Diese Ansicht stimmt mit Levinas' frühen Überlegungen zur Kunst als Schatten der Wirklichkeit überein. Vgl. im gleichen Band: »Die Wirklichkeit und ihr Schatten«, a.a.O., S. 105–124.

Spuren des Zusammenfügens, wo die Trennung die Möglichkeit eines Jenseits markiert.

Doch trotz der Analogien zur Schrift stellen die audiovisuellen Medien eine grundlegend andere Art der Einschreibung dar, die auch eine andere Ebene der Unterbrechung einführt. Dem deutschen Medientheoretiker Friedrich Kittler zufolge markieren die modernen Medientechnologien des späten 19. Jahrhunderts einen entscheidenden Wandel in der Logik der Speicherung und Übertragung, die jahrhundertelang vom geschriebenen Wort beherrscht wurde. Mit dem Phonographen und dem Kinematographen wurde ein neuartiges System der Einschreibung eingeführt, das sich nicht auf die Vermittlung von Symbolen als Bedeutungsträger stützt, sondern sich in die physikalischen Effekte von Licht und Ton direkt einträgt. Kittler: „Zum wahrhaft ersten Mal hört Schreiben auf, mit serieller Datenspeicherung synonym zu sein. [...] Zur symbolischen Fixierung von Symbolischem tritt die technische Aufzeichnung von Realem in Konkurrenz.“⁵⁷ Was diese Medien auszeichnet ist, dass sie Geräte der unselektiven Einschreibung sind, die nicht nur intendierte Bedeutungen aufzeichnen, sondern auch nicht-intendierte, was Kittler „physiologischer Zufall, stochastische Unordnung von Körpern“⁵⁸ nennt – die ungefilterten und unbeabsichtigten Geräusche des Realen.⁵⁹ Moderne Medien speichern und übermitteln nicht nur beabsichtigte Inhalte, sondern auch die Spuren der physischen Bedingungen, durch die Inhalte gespeichert und übermittelt werden. Es wird eine ganz neue Dimension eingeführt, nicht nur die des Rauschens und der Interferenzen, sondern auch der Klangfarbe und des Tons, der Filterung und Verstärkung, des Zooms und der Fokussierung, des Einfrierens und der Wiederholung – kurz, der Materialitäten der Kommunikation.

Audiovisuelle Medien fangen also die materiellen Spuren der Vermittlung ein: die Rückstände der Bedeutungsproduktion, die oft unvermeidlichen Unbedeutsamkeiten, die die Produktion von Bedeutung begleiten und gleichzeitig unterbrechen. Levinas' Metaphern von Spur und Echo, die in der Erklärung des Sagens metaphorisch verwendet werden, können mit den audiovisuellen Medien eine neue Ebene der Literalität und Referenzialität gewinnen. Es geht um das, was Roland Barthes „die Rauheit der Stimme“ genannt hat: die materiellen Spuren des signifizierenden Körpers, die über den kommunizierten Inhalt hinaus signifizieren, und etwas bezeichnen, wo, um mit Barthes' Worten zu sprechen, „*eine Sprache einer Stimme begegnet*.“⁶⁰ Diese materiellen Spuren bezeichnen auch durch andere Medien: „Die ‚Rauheit‘ ist der Körper in der singenden

57 Friedrich Kittler: *Aufschreibesysteme 1800 1900*, München 1995, S. 289.

58 Friedrich Kittler: *Grammophon Film Typewriter*, Berlin 1986, S. 28.

59 Die Rede ist hier von Jacques Lacans Registern des Realen und des Symbolischen.

60 Roland Barthes: »Die Rauheit der Stimme«, in: ders.: *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt am Main 1990, S. 269–278, bes. S. 270ff.

Stimme, in der schreibenden Hand, im ausführenden Körperteil.“⁶¹ Für Barthes hat die Materialität des Ausdrucks eine erotische Dimension, da sie uns näher an den Körper bringt, der den Ausdruck vollzieht. Sie kann aber auch eine ethische Dimension besitzen, insofern sie über das Wissen oder die Bedeutung hinausgeht, um etwas von der Relationalität im Ereignis des Ausdrucks zu vermitteln. Die Medien, die das Ereignis des Ausdrucks begleiten, enthalten mediale Spuren, die diesen Ausdruck begleiten: Sie bewahren die physischen Effekte der Beziehung, die medialen Spuren des Sagens.

Wenn für Levinas und Derrida die Beziehung zur Alterität mit der Beziehung zwischen Sprache und Schrift verwoben ist, könnten die modernen Medien die Parameter dieser Beziehung neu gestalten – oder zumindest die Art und Weise, wie diese Beziehung vermittelt werden kann.⁶² Es ist ein Gemeinplatz, dass audiovisuelle Medien die Dichotomie zwischen der Präsenz des Sprechens und der Entrücktheit der Schrift verkomplizieren, indem sie eine Kombination aus Präsenz in der Ferne oder entfernter Präsenz bieten. Diese Kombination erklärt die Art und Weise, wie audiovisuelle Medien die beiden von Levinas heraufbeschworenen Arten der Unterbrechung simulieren können – die des Gesichts und des Textes, des Phonems und des Graphems. Einerseits bringt uns das Audiovisuelle den Rupturen der Sprache näher, insofern wir über die technologische Fähigkeit verfügen, das tatsächliche Ereignis des Ausdrucks, das tatsächliche Sprechen und Ansprechen zu erfassen und zu vermitteln. Andererseits funktioniert das Audiovisuelle wie ein Text – ein audiovisueller Text –, der seine eigenen Unterbrechungen enthält und beibehält, und indem er diese Unterbrechungen mittransportiert, kann er ein Jenseits des Textes als Medium des Gesagten markieren. Die Zäsuren, die das Audiovisuelle aufwendet, sind sowohl diegetisch als auch nicht-diegetisch, innerhalb und außerhalb des vermittelten Ausdrucksereignisses, und sie werden von den Medien sowohl produziert als auch reproduziert.

61 Ebd., S. 277.

62 Eine unbeabsichtigte, aber anschauliche Illustration stammt von Derrida und Levinas selbst, wie sie von Derrida in seiner Laudatio *Adieu: Nachruf auf Emmanuel Lévinas* vorgetragen wird: „Wenn die Beziehung zum Anderen eine unendliche Trennung bedeutet, eine unendliche Unterbrechung, in der das Antlitz aufscheint, was geschieht dann, wo und wem geschieht es, wenn eine andere Unterbrechung, herzzerreißende Unterbrechung inmitten der Unterbrechung, mit dem Tod diese erste Trennung noch einmal mit Unendlichkeit aushöhlt? Wenn ich Unterbrechung sage, muß ich, wie sicherlich auch einige von Ihnen, an die Angst vor der Unterbrechung denken, die ich bei Emmanuel Lévinas spüren konnte, wenn er zum Beispiel am Telephon jeden Augenblick das Gesprächsende und das Schweigen bzw. das Verschwinden, das ‚Ohne-Antwort‘ des anderen zu befürchten schien, den er sogleich zurückrief und mit einem ‚Hallo, hallo‘ zwischen den Sätzen, gelegentlich auch mitten im Satz, zu sich zurückholte.“ Derrida: *Adieu*, a.a.O., S. 17. Ist der Hinweis auf das Telefon zufällig? Handelt es sich nicht bereits um eine Rekonfiguration des Verhältnisses zum Gesicht, bei der eine vermittelte Unterbrechung („Hallo, hallo“) die sterbliche Unterbrechung vorwegnimmt? In dieser Hinsicht nimmt die Ferne des Telefons (und die Angst „vor der Unterbrechung“) die endgültige Ferne des Adieu, den endgültigen Abschied ‚Ohne-Antwort‘, vorweg.

Der Effekt der Unterbrechung innerhalb des Audiovisuellen kann im Sinne dessen verstanden werden, was Hans Ulrich Gumbrecht als „Präsenzeffekte“ bezeichnet, im Gegensatz zu „Sinneffekten“. Wenn Sinneffekte der Ordnung der Interpretation und des Erzählens – der Hermeneutik – angehören, gehören Präsenzeffekte der Ordnung des Nicht-Hermeneutischen an, jenseits (und vor) dem Sinn. Die „Produktion von Präsenz“ bezieht sich auf den „von der Materialität der Kommunikation herrührende[n] Effekt der Greifbarkeit [...]. [J]ede Form von Kommunikation [impliziert] eine solche Produktion von Präsenz [...], jede Form von Kommunikation [wird] durch ihre materiellen Elemente die Körper der kommunizierenden Personen in spezifischen und wechselnden Weisen ‚berühren‘ [...]“.⁶³ Präsenzeffekte, so Gumbrecht, wirken der traditionellen Auseinandersetzung mit der Hermeneutik entgegen: „Wenn man unter Erleben eher ein Wahrnehmen als ein Erfahren versteht, wird das Erleben der Dinge dieser Welt in ihrer vorbeigrifflichen Dinghaftigkeit ein Gefühl für die körperliche und die räumliche Dimension unseres Daseins reaktivieren.“⁶⁴ Unterbrechungen können als solche „Präsenzeffekte“ verstanden werden, insofern sie die zugehörigen materiellen Spuren der Beziehung innerhalb der Vermittlung konstituieren. Was diese Diskussion jedoch hervorhebt, ist die ethische Bedeutung des Nicht-Hermeneutischen, da es die Hermeneutik durchkreuzt: die Wirkung der Präsenz auf die Wirkung der Bedeutung als Korrelat zur Wirkung des Sagens auf das Gesagte.

Obwohl Levinas praktisch nichts über technologische Vermittlung zu sagen hat, schwingt das, was er über die Poesie sagt, dennoch in Gumbrechts Analyse mit. In einem Essay über Shmuel Yosef Agnon, einen jüdischen Autor, der auf Hebräisch schrieb, einer alten und modernen Sprache, stellt Levinas fest:

Bei Agnon geht es um Auferstehung. Als *vor* aller Gegenwart stehend, wird das Nichtwiedergebbare im Gedicht nicht *repräsentiert*. Dadurch erst wird es zur Dichtung. Dichtung *bedeutet* die Auferstehung, von der sie getragen wird, auf poetische Weise: nicht in der Fabel, die sie singt, sondern durch ihr Singen selbst.“⁶⁵

Es ist anzumerken, dass im Hebräischen (das Levinas gut kannte) Poesie und Gesang mit demselben Wort ‚shira‘ bezeichnet werden, was darauf hindeutet, dass die Poesie irgendwo zwischen Musik und Sprache angesiedelt ist. Agnons Prosa, so Levinas, lässt die alte Sprache der Schrift

63 Hans-Ulrich Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a.M. 2004, S. 33.

64 Ebd., S. 138.

65 Emmanuel Lévinas: »Dichtung und Auferstehung. Notizen zu Agnon«, in: ders.: *Eigennamen*, a.a.O., S. 18–19.

nicht als Thema wieder auferstehen, sondern „bezeichnet sie als Gesang“,⁶⁶ indem sie den Klang dieser Sprache wieder aufleben lässt. Anders ausgedrückt, die Poesie (zumindest einige Formen) vermittelt eine Beziehung zur Transzendenz, indem sie singt, anstatt zu erzählen, oder, in Gumbrechts Worten, durch einen „Präsenzeffekt“, anstatt durch einen „Sinnefekt“. Die Poesie ist eine Form der Vermittlung, die die Resonanz der Sprache qua Beziehung in der Sprache durch Benennung hervorruft. Sie lässt die der Sprache zugrunde liegende Relationalität wieder auferstehen. Und Poesie ist hier sowohl im griechischen Sinne von *poeisis* (hervorbringen) als auch im hebräischen Sinne von *shira* (singend) zu verstehen, wobei das Hebräische das Griechische impliziert, wie es in Levinas’ Denken immer der Fall ist. „Sicherlich, die Dinge erscheinen auch, als Ausgesagtes dieses dichterischen Aussagens;“ bemerkt Levinas in Anspielung auf die Poesie Paul Celans, „aber in ihrer Bewegung auf den Anderen hin, als Gestalten dieser Bewegung.“⁶⁷

DIE ETHIK DER MEDIENETHIK

Wie würde eine von Levinas inspirierte Medienethik aussehen? Wenn die ethische Botschaft von Levinas die Brechnungen der Kommunikation vermittelt, wenn dies das „Gute“ der Levinas’schen Kommunikationsethik ist, dann ist die Lehre dieser Botschaft, die Lehre der Ethik, im Grunde eine Medienethik. Und wenn wir Medienethik in Bezug auf das Gute verstehen, dann wird es in einer von Levinas inspirierten Medienethik um die Unterbrechung gehen, die in und durch Vermittlung erfolgt. Eine solche Ethik wird sich in erster Linie nicht mit Codes und Normen befassen (so wichtig diese auch sind), sondern mit der Alterität, die durch die Vermittlung entsteht. Sie wird weniger damit zu tun haben, ob das, was in den Medien steht, dem Guten entspricht, sondern vielmehr damit, ob das so vermittelte Gute unterbrochen werden kann. Eine von Levinas inspirierte Medienethik, sofern eine solche denkbar ist, wird sich daher mit den Rupturen beschäftigen müssen, die von den betreffenden Medien produziert und reproduziert werden. Die Ethik, die sich mit diesen Unterbrechungen befasst, lässt sich von Levinas Lehre inspirieren wobei sie seine Lehre (in Rede oder Schrift) berücksichtigt, und dadurch verhindert, dass der Sinn sich verselbständigt, abschließt und innerhalb seines Mediums abgeschirmt wird. In dieser Hinsicht kann sogar das Geräusch erlösend sein, insofern es die Tatsache der Vermittlung evoziert – die Tatsache, dass keine Botschaft ohne die Kontamination der Übertragung hindurchgeht, nicht zuletzt die Übertragung von der Zweitheit zur Dritttheit.

66 Ebd., S. 13.

67 Emmanuel Levinas: »Vom Sein zum Anderen – Paul Celan«, in: ders.: *Eigennamen*, a.a.O., S. 60.

Derrida beschreibt die Ethik von Levinas als „eine Ethik der Ethik“: „[...] Levinas [will] uns keine Gesetze oder moralischen Regeln vorschlagen [...], er hat nicht die Absicht, *eine* Moral, sondern das Wesen des ethischen Verhältnisses im allgemeinen [sic!] zu bestimmen.“⁶⁸ Mit dieser Formel verweist Derrida auf die notwendigerweise flüchtige Grundlage der Ethik von Levinas, die „keine bestimmte *einzelne* Ethik mit bestimmten Gesetzen hervorbringen kann, ohne sich selbst zu verleugnen oder aufzugeben.“⁶⁹ Diese Ethik der Ethik schlägt eine selbstdekonstruktive Formel vor: Sie formuliert, ohne vollständig zu formulieren, sie verallgemeinert, ohne vollständig zu verallgemeinern. Und genau diese Widerspenstigkeit ist es, die es der Ethik von Levinas erlaubt, auch als Metaethik zu funktionieren, jede spezifische Ethik zu transzendieren und einen Blick auf das zu werfen, was die Ethik ethisch macht. „Die Zerreißkraft der Ethik,“ schreibt Levinas in *Ideologie und Idealismus*,⁷⁰ „zeugt nicht von einer Infragestellung des *Philosophierens*, die selbst nicht in Philosophie zurückfallen kann.“⁷¹ Was die Ethik ethisch macht, ist ihr Beharren darauf, nicht zu einer Philosophie zu ersticken, sie bleibt anfällig für dieselbe Unterbrechung, die sie befürwortet. In dieser Hinsicht kann mein Argument hier gelesen werden als eine Ausdehnung der Levinas'schen Ethik auf die Medienethik sowie auf eine Metaethik der Medien – die Ethik der Medienethik – und damit als eine Form ethischer Kritik.

Zur Verdeutlichung dieser Metaethik möchte ich auf zwei bemerkenswerte Darstellungen verweisen, die Levinas in die Frage der Medienethik einbeziehen. Judith Butler liefert eine knappe Darstellung der Verwendung des Gesichts in den Medien als Marker für Humanisierung und Dehumanisierung. Im Allgemeinen wird davon ausgegangen, dass diejenigen, die repräsentiert werden, mit größerer Wahrscheinlichkeit vermenslicht werden, während diejenigen, die daran gehindert werden, sich selbst zu repräsentieren, ein größeres Risiko eingehen, entmenslicht zu werden, als weniger menschlich behandelt zu werden. Gegen diese Annahme argumentiert Butler, dass „die Personifizierung zuweilen ihre eigene Entmenschlichung vollzieht.“⁷² Die Gesichter von Osama Bin Laden, Jassir Arafat und Saddam Hussein werden zum Beispiel oft als Gesichter des Bösen und damit als unmenschlich dargestellt, während die Gesichter afghanischer Mädchen, die gerade ihre Burkas abgelegt haben, als Zeichen

68 Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, a.a.O., S. 169 [Kursivierung i.O.].

69 Ebd., S. 169f [Kursivierung i.O.].

70 [Amit Pinchevski verweist hier auf den ersten Teil „Rupture de l'immanence“, der auch in die engl. Fassung übernommen wurde. Die deutsche Fassung enthält diesen sowie andere Beiträge aus *De Dieu qui vient à l'idée* nicht. Auch die Unterteilung der franz. Originalausgabe wurde nicht übernommen. Vgl. die Anm. auf den Seiten 274–277 in Emmanuel Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg, München 2004; Anm. d. Ü.]

71 Emmanuel Levinas: »Ideologie und Idealismus«, in: ders.: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg, München 2004, S. 24.

72 Judith Butler: »Gefährdetes Leben«, in: dies.: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M. 2005, S. 167.

neu gewonnener Menschlichkeit dargestellt werden. Beide Darstellungen, argumentiert Butler, sind, obwohl sie scheinbar gegensätzlich sind, in Wirklichkeit Akte der Entstellung, da beide das Gesicht im Levinas'schen Sinne verbergen, da für Levinas das Menschliche im Gesicht niemals vollständig dargestellt werden kann. Unter einem solchen Repräsentationsrégime werden diese Gesichter, ob gut oder böse, als Kriegsbeute produziert. Wie kann man das Gesicht im Levinas'schen Sinne darstellen, ohne es auf eine Repräsentation des Gesichts zu reduzieren? Butlers Antwort besteht darin, die Unmöglichkeit der Repräsentation darzustellen:

Damit die Darstellung das Menschliche vermitteln kann, muß sie nicht nur scheitern, sondern sie muß ihr Scheitern zudem noch zeigen. Es gibt etwas Nichtdarstellbares, das wir dennoch darzustellen versuchen, und dieses Paradox muß in der Darstellung, die wir geben, bei behalten werden.⁷³

Butlers ethische Rhetorik verlässt sich auf die performative Kraft der gescheiterten Repräsentation, um das zu evozieren, was jenseits der Repräsentation liegt. Kein ethisches Protokoll kann uns hier leiten, sondern nur eine gute Dosis an Ambiguität und Ambivalenz. Butler fügt hinzu: „Die Wirklichkeit wird nicht von dem vermittelt, was im Bild dargestellt wird, sondern dadurch, daß die Darstellung, welche die Realität übermittelt, in Frage gestellt wird.“⁷⁴ Doch wie kann die Herausforderung der Realität, die nach Butler immer jenseits der Repräsentation liegt, innerhalb der Repräsentation geltend gemacht werden? Wie kann die Repräsentation das Medium ihres eigenen Scheiterns sein? Ist es darüber hinaus nicht so, dass Butler, indem sie das Scheitern der Repräsentation in den Vordergrund stellt, in Wirklichkeit die Repräsentation als ein organisierendes Konzept wiederherstellt? Dass Butlers Darstellung, indem sie die Repräsentation in Frage stellt, sich bereits auf deren Priorität beruft?

Roger Silverstone legt eine weitere plausible Darstellung einer Medienethik vor, die sich auf das Denken von Levinas stützt. Silverstone konzentriert sich dabei auf die Online-Interaktion, hat aber auch die elektronische Mediation im Allgemeinen im Blick und entwickelt die Idee der angemessenen Distanz als Maßstab für die Aufrechterhaltung und Bewertung des Engagements mit medial vermittelten anderen. Angemessene Distanz erinnert an Levinas' Begriff der Nähe, „[which] preserves the separation of myself and the other, a separation which ensures the possibilities of both respect and responsibility for the other.“⁷⁵ Eine angemessene

73 Ebd., S. 171.

74 Ebd., S. 173.

75 Roger Silverstone: »Proper Distance: Towards an Ethics of Cyberspace«, in: Gunnar Liestol, Andrew Morrison (Hg.): *Digital Media Revisited: Theoretical And Conceptual Innovations In Digital Domains*, Cambridge 2003, S. 475.

Distanz (oder Nähe) ist die Voraussetzung für die Schaffung von Betroffenheit ohne Assimilation; sie ist der Ort, an dem aus der Differenz Verantwortung erwächst. Die modernen Technologien bringen nie dagewesene Herausforderungen für die Integrität der ethischen Nähe mit sich, deren Modell für Levinas die Begegnung von Angesicht zu Angesicht ist. Zygmunt Bauman hat das soziale Management von Nähe als eine Schlüsselstrategie moderner Kontrolle postuliert, bei der Technologie eine entscheidende Rolle spielt.⁷⁶ Silverstone wendet sich seinerseits gegen eine überspannte Rhetorik der neuen Medien, die Interaktion mit Verbindlichkeit gleichsetzt, und plädiert stattdessen für die Einführung einer angemessenen Distanz im Umgang mit dem medialen Gegenüber.

In Anlehnung an Levinas hält Silverstone eine nicht eindeutig zu definierende Grundlage für seine Ethik aufrecht. Seine Darstellung ist, wie die von Butler, unweigerlich mit Ambiguität und Ambivalenz behaftet:

We have to determine – perhaps case by case – what that proper distance is or might be when we are confronted with both familiar and novel appearances or representations of the other.⁷⁷

Wie Butler sieht auch Silverstone das Scheitern als eine ethische Chance:

The motivated irony in Levinas's position, and also in my own, is that it is precisely in the failure completely to connect, *and in the acknowledgement of the inevitability of that failure*, that technologically mediated communication might enable us ethically.⁷⁸

Während die richtige Distanz alle ethischen Beziehungen prägt, ist das Besondere an der vermittelten Form die Leichtigkeit, mit der das Unbekannte beiseite geschoben werden kann, die Möglichkeit, sich zu lösen: „The mediated face makes no demands on us, because we have the power to switch it off, and to withdraw.“⁷⁹ Silverstone sieht zu Recht die Herausforderungen, die die elektronischen Medien für die Wahrung einer angemessenen Distanz mit sich bringen. Doch sein Begriff der Vermittlung, der im Grunde die Produktion und Zirkulation von Bedeutungen und Repräsentationen meint, macht die richtige Distanz zu einer Frage der Repräsentation (und ihres Scheiterns). Wäre es nicht möglich, dass ein anderes Verständnis von Vermittlung, das über die Ebene der Repräsentation hinausgeht, den Medien eine positive Rolle bei der Wahrung angemessener Distanz zuweist?⁸⁰

76 Zygmunt Bauman: *Postmodern Ethics*, Oxford 1993.

77 Silverstone: »Proper Distance«, a.a.O., S. 476.

78 Ebd., S. 483 [Kursivierung i.O.].

79 Ebd., S. 481.

80 Daniel Dayan kritisiert Silverstones Konzept der angemessenen Distanz und argumentiert, dass „die angemessene Distanz eine gleichberechtigte Distanz sein muss“ und dass, wichtiger als die Moral, die Äquidistanz die Bedingung der Gerechtigkeit ist

Butler und Silverstone bieten zwei wertvolle Anwendungen der Levinas'schen Ethik auf die Medien, aber beide versäumen es letztlich, die Bedeutung der Vermittlung für ihre jeweiligen Bemühungen angemessen zu berücksichtigen. In dem Maße, in dem Levinas' späteres Werk nicht nur eine philosophische Darstellung der Beziehung zum Anderen bietet, sondern auch eine reflexive Darstellung der Vermittlung dieser Beziehung, verfährt es sowohl ethisch als auch metaethisch: Es legt eine Philosophie der ethischen Beziehung dar und beruft sich gleichzeitig auf die ethische Beziehung als das, was diese Philosophie transzendierte. So korrespondiert der Einbruch des Anderen als Gesicht (ethische Ebene) mit der Unterbrechung, die in Levinas' Text hervorgerufen wird (metaethische Ebene), und es ist der Beachtung der textuellen Unterbrechungen geschuldet, dass Levinas die Komplexität seiner ethischen Botschaft vermitteln kann. Sowohl Butler als auch Silverstone befassen sich allein mit der Ethik, und so fehlt ihren Diskussionen die metaethische Dimension: Sie konzentrieren sich auf die Repräsentation und ihr Scheitern und übersehen die Vermittlung, die mit der Durchführung einer vermittelten ethischen Beziehung verbunden ist, in diesem Fall die elektronische Vermittlung. Die Frage der Vermittlung geht über die der Repräsentation hinaus und verbindet sowohl das Ethische als auch das Metaethische, das Problem der Alterität sowie das Problem, sie angemessen in den Bereich der Erscheinung einzuführen. Darüber hinaus machen Vorschriften wie ‚das Scheitern der Repräsentation zu vollziehen‘ und ‚die richtige Distanz zu wahren‘ wenig Sinn, wenn man nicht von der Ebene der Repräsentation auf die Ebene der Vermittlung wechselt, d.h. wenn man sich nicht um die medienspezifischen Zäsuren kümmert.

Wenn es in den Medien darum geht, das Besondere zum Allgemeinen zu machen, dann geht es bei der Anwendung von Levinas auf die Medien – sowohl als Ethik als auch als Metaethik – um die Idee, das Allgemeine durch das Besondere zu filtern, oder, genauer gesagt, das Allgemeine gegenüber der Unterbrechung des Besonderen zu exponieren, ohne die Anziehungskraft des Besonderen auf das Allgemeine zu opfern. In dieser Hinsicht ist die Frage der Mediation mit der Frage der Gerechtigkeit gleichzusetzen, da es bei beiden um die Verschränkung von Zweitheit und Dritttheit geht. Auf der einen Seite steht der Andere für das Allgemeine: „In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die

Daniel Dayan: »On Morality, Distance, and the Other: Roger Silverstone's *Media and Morality*«, in: *International Journal of Communication* 1 (1), 2007, S. 121. Levinas' Verständnis von Gerechtigkeit würde hier keinen Widerspruch sehen; sowohl angemessene als auch gleichwertige Distanz sind notwendig, aber gleichzeitig unvereinbar. Gerechtigkeit verlangt, die Spannung zwischen beidem immer wieder aufs Neue aufrechtzuerhalten: „Friede, ja Friede, dem Fernen wie dem Nächsten“ (Jesaja 57,19), die Schärfe dieser scheinbaren Rhetorik wird nun verständlich.“ Levinas: *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 343.

Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein.“⁸¹ Auf der anderen Seite stört der Andere das Allgemeine: „Die Gerechtigkeit bleibt Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen nicht unterschieden wird, in der es aber auch unmöglich bleibt, am Nächsten vorbeizugehen; [...].“⁸² Ohne die wechselseitigen Unterbrechungen von Zweitheit und Drittheit ist keine ethisch informierte Konzeption von Gerechtigkeit möglich – und ebenso wenig eine ethisch informierte Konzeption von Vermittlung.

Levinas als Medientheoretiker zu betrachten, läuft letztlich darauf hinaus, mit den Medien das zu tun, was Levinas mit der Philosophie tut: sie zu einem Träger der ethischen Botschaft zu machen. Diese Botschaft hat keine konkrete Bedeutung, keinen spezifischen Referenten; sie besteht darin, die Produktion von Bedeutung und die Sicherung des Referenten zu unterbrechen und die Unterbrechung selbst bedeutsam zu machen. Medien für solche Unterbrechungen empfänglich zu machen, vollzieht das konstitutive ethische Paradox zwischen Wissen und Fürsorge, zwischen Informiertheit und Adressiertheit, ein Prozess, der es erfordert, über die Ebene der Repräsentation hinaus auf die Ebene der Vermittlung zu gehen – Vermittlung als das, was Botschaft und Passage, Repräsentation und Übertragung zusammenbringt. Eine von Levinas inspirierte Medienethik wird sich daher damit befassen, innerhalb der vermittelten Kommunikation die Wirkung der Unterbrechung des Sagens auf das Gesagte zu erzeugen, es innerhalb der Artikulation zirkulieren zu lassen. Sich an diese Ethik zu halten, bedeutet – jedes Mal anders – herauszufinden, wie Beziehung unter den Bedingungen der Reproduktion und Zweitheit unter den Bedingungen der Drittheit vermittelt werden kann. Zu bestimmen, wie Beziehung zu vermitteln ist, bedeutet, den einzigartigen Einschnitt, den das Sagen im Gesagten hinterlässt, wieder aufleben zu lassen, „auf der Helle des Sichtbaren Streifen zu hinterlassen [...].“⁸³

Aus dem Englischen übersetzt von Johannes Bennke.

81 Levinas: *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 344.

82 Ebd., S. 347.

83 Ebd., S. 222.

QUELLENVERZEICHNIS

Arnett, Ronald C.: »The Responsive ‚I‘: Levinas’s Derivative Argument«, in: *Argumentation and Advocacy* 40 (1), 2003, S. 39–50.

Barthes, Roland: »Die Rauheit der Stimme«, in: ders.: *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt am Main 1990, S. 269–278.

Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, Oxford 1993.

Benjamin, Walter: »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders.: *Gesammelte Schriften I, 1*, Frankfurt a.M. 1991, S. 691–704.

Butler, Judith: »Gefährdetes Leben«, in: dies.: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M. 2005, 154–178.

Cohen, Richard A.: »Ethics and Cybernetics: Levinasian Reflections«, in: *Ethics and Information Technologies* 2 (1), (2000), S. 27–35.

Davis, Diane: *Inessential Solidarity: Rhetoric and Foreigner Relations*, Pittsburgh, PA 2010.

Dayan, Daniel: »On Morality, Distance, and the Other: Roger Silverstone’s *Media and Morality*«, in: *International Journal of Communication* 1 (1), 2007, S. 113–122.

Derrida, Jacques: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas«, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1972, S. 156.

– *Adieu: Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München 1999.

– »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest Du mich«, in: *Parabel* 12, 1990, S. 42–84.

Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt am Main 2004.

Gunkel, David J.: *Thinking Otherwise: Philosophy, Communication, Technology*, West Lafayette, IN 2007.

Hyde, Michael J.: *The Call of Conscience: Heidegger and Levinas, Rhetoric and the Euthanasia Debate*, Columbia 2001.

- Innis, Harold A.: »Ein kritischer Rückblick«, in: ders.: *Kreuzwege der Kommunikation. Ausgewählte Texte*, hrsg. v. Karlheinz Barck, Wien, New York 1997, S. 182–187.
- Jovanovic, Spoma, Roy V. Wood: »Speaking from the Bedrock of Ethics«, in: *Philosophy and Rhetoric* 37 (4), 2004, S. 317–334.
- Kittler, Friedrich: *Aufschreibesysteme 1800/1900*, München 1995.
– *Grammophon Film Typewriter*, Berlin 1986.
- Levinas, Emmanuel: »Säkularisierung und Hunger«, in: Hans-Werner Bartsch, Rudolf Bultmann, Franz Theunis (Hg.): *Zum Problem der Säkularisierung: Mythos oder Wirklichkeit – Verhängnis oder Verhebung?* Hamburg 1977, S. 66–72.
- »Dichtung und Auferstehung. Notizen zu Agnon«, in: ders.: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, hrsg. v. Felix Philipp Ingold, München 1988, S. 12–24.
 - »Vom Sein zum Anderen – Paul Celan«, in: ders.: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, hrsg. v. Felix Philipp Ingold, München 1988, S. 56–66.
 - »Unterschrift«, in: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, hrsg. v. Felix Philipp Ingold, München 1988, S. 107–114.
 - »Der Pakt«, in: ders.: *Jenseits des Buchstabens. Talmud-Lektüren*, Frankfurt a.M. 1996, S. 101–128.
 - »Ideologie und Idealismus«, in: ders.: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg, München 2004, S. 22–43.
 - »Vom Nutzen der Schlaflosigkeit«, in: ders.: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg, München 2006, S. 171–174.
 - *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 2011.
 - »Die Spur des Anderen«, in: ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München 2012, S. 209–235.
 - »Sprache und Nähe«, in: ders.: *Die Spur des Anderen*, Freiburg, München 2012, S. 260–294.
 - *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 2014.
- Lipari, Lisbeth: »Rhetoric's Other: Levinas, Listening, and the Ethical Response«, *Philosophy and Rhetoric* 45 (3), 2012: S. 227–245.
- Murray, Jeffrey W.: *Face to Face in Dialogue: Emmanuel Levinas and (the) Communication (of) Ethics*, Lanham, MD 2003.

Peirce, Charles Sanders: *Selected Writings (Values in a Universe of Change)*, New York 1958.

Pinchevski, Amit: *By Way of Interruption: Levinas and the Ethics of Communication*, Pittsburgh, PA 2005.

Ricœur, Paul: *Anders. Eine Lektüre von Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht von Emmanuel Levinas*, Wien 2015.

Silverstone, Roger: *Why Study the Media?*, London 1999.

- »Proper Distance: Towards an Ethics of Cyberspace«, in: Gunnar Liestol, Andrew Morrison (Hg.): *Digital Media Revisited: Theoretical And Conceptual Innovations In Digital Domains*, Cambridge 2003, S. 469–490.

Zylinska, Joanna: *The Ethics of Cultural Studies*, London 2005.

WEBSEITEN

Die Bibel in der Einheitsübersetzung, <https://www.uibk.ac.at/theol/lese-raum/bibel/dtn27.html#8> (letzter Zugriff 08.04.2023).

