

Zur ethischen Anrufung anthropomedialer Existenzweisen

Christiane Voss

Vorbemerkung

In einem ersten Teil dieses Aufsatzes wird in die Theorie der ›Anthropomedialität‹ eingeführt. Sie behandelt im Kern die Frage nach der Lagebestimmung menschlicher Existenzweisen im 20. und 21. Jahrhundert, wobei sie deren mediale Grundierung ins Zentrum stellt. Ausgangspunkt ist die im Alltag beobachtbare, vielfach situierte Verschränktheit von Existenzweisen mit unterschiedlichen Medientechniken und Medialitäten im Plural. Diese werden allerdings nicht, wie es ansonsten üblich ist, als rein additive Relationen von ›Mensch‹ plus ›Medium‹ gefasst. Leitende Intuition ist vielmehr die, dass die mediale Relationiertheit den Relata vorausgeht. Anders gesagt: Von variierenden medien- und kulturtechnischen Vermittlungsleistungen und Operationen hängen demzufolge die in sich differenzierten Formationen von Existenzweisen pro Leben ab. Dieser Ansatz grenzt sich von solchen ab, die von einer wie auch immer bereits vorausgesetzten Gegebenheit und Einheitlichkeit menschlicher Wesen ihren Ausgang nehmen und erst von dort aus nach nachträglich einsetzenden Verstrickungen mit Techniken und Medialitäten fragen. Eine zentrale inhaltliche Motivation für die Arbeit an einer relationalistischen, medienanthropologischen Theoriebildung war eine grundlegende Unzufriedenheit mit anthropozentrischen Welt- und Selbstbildern, die bis heute persistieren. Auf ihrer Basis jedoch lassen sich die Effekte und Verfahren einer medientechnischen Durchdringung der Lebenswelt nicht mehr angemessen philosophisch reflektieren, beschreiben und/oder einer Kritik unterziehen.¹ Alternativ zu den traditionell aufklärerischen Konzepten, die

1 Vgl. Schlaudt, Oliver: Das Technozän: Eine Einführung in die evolutionäre Technikphilosophie, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2022 sowie Hörl, Erich (Hg.): Die tech-

mit Vorstellungen von vermeintlich souveränen und fixierbaren Selbsten eng verbunden sind, verteidigt der theoretische Einsatz bei der Anthropomedialität zudem eine strikt zeitbasierte und prozessuale Konzeption von Subjektivität. Letztere wird in diesem Kontext als eine grundlegend prekäre und mit Anderem irreduzibel verschränkte Größe gefasst. Die Theorie der Anthropomedialität stellt sich damit in die subjektkritische Traditionslinie, die bereits in der Existenzphilosophie Kierkegaards, wenn dort auch noch auf medienvergessene Weise, angelegt ist. Er definiert Subjektivität quer durch sein Werk hindurch als eine selbstreflexive Relation bzw. als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.² Im 20. Jahrhundert ist mit Psychoanalyse, Diskursanalyse und Dekonstruktion ein Höhepunkt subjektkritischer Entwürfe erreicht, die allerdings m.E. bis heute höchst produktiv und gültig sind. Wenn subjektformierende Existenzweisen, von denen hier die Rede ist, basal auf Anderes und Andere ver- und angewiesen sind, stellen sich auch Fragen nach ihrer Verletzlichkeit und ihren Grenzen, nach den Einflüssen von Liebe, Begehren, Macht und Gewalt. All dies will auch im Medienzeitalter sozialverträglich organisiert sein, wenn ein gutes Leben möglich sein soll. Damit ist ein ethischer Kern des Themas berührt, um den es im Folgenden gehen soll. Im zweiten Teil dieses Aufsatzes wird Emmanuel Lévinas' radikale ›Ethik des Antlitzes‹ in Erinnerung gerufen und Kernideen seiner darin enthaltenen, ebenfalls relationalen Subjekttheorie in einem letzten Teil des Aufsatzes zum anthropomedialen Ansatz kritisch ins Verhältnis gesetzt. Radikal ist dessen Ethik, weil sie an der Wurzel menschlicher Existenz ansetzt, und zwar noch bevor es überhaupt um moralisches Gewissen im engeren Sinn oder um repräsentationale Überzeugungen von Gut und Böse geht. Mit Lévinas' Ethik liegt zudem ein Entwurf vor, der sich selbst explizit von den traditionell rationalistisch verkürzenden Anthropologieansätzen und den daran gekoppelten Ethikkonzepten des deutschen Idealismus und der europäischen Aufklärungstradition verabschiedet. Lévinas hebt zu Recht hervor, dass die historische Erfahrung der zwei Weltkriege und des Holocaust das Scheitern europäisch-aufklärerischer Menschen- und Ethikvorstellungen hinreichend bewiesen habe. Er entwickelt seine innovative Sichtweise auf das Ethische, indem auch er von vorneherein vom irreduzibel relationalen

nologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt, Berlin: Suhrkamp 2011.

2 Vgl. Kierkegaard, Søren: Der Begriff Angst. Vorworte (= Gesammelte Werke, Band 1) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1979, S. 15.

Charakter menschlicher Existenz ausgeht. Dabei stellt er die Beziehung zum Antlitz des Anderen ins Zentrum. Das Antlitz ist nicht einfach ein Gesicht, sondern so etwas wie eine gesichtliche Signatur, die eine Person zu einer emergenten und unverwechselbaren Singularität macht. Obwohl Lévinas das Ethische als eine spezifisch menschliche Dimension begreift, muss dies nicht zwingend zu einem problematischen Exzeptionalismus und Anthropozentrismus führen. Aus der Perspektive der Theorie anthropomedialer Relationen hat es sich als dienlich erwiesen, heuristisch und sachlich zwischen einem konstruktiven, schwachen und einem problematischen, starken Anthropozentrismus zu unterscheiden.³ Während ersterer die Zentrierung heuristisch auf Sorgen, Sinnfragen und Nöte körpergeistig verfasster »Ich«-Sager:innen bezieht und diese ernst nimmt, ohne starke ontologische oder anthropologische Vorannahmen zu machen, vertritt die zweite, starke Version des Anthropozentrismus die Position, dass a) die menschliche Spezies in sich als solche abgrenzbar sei; b) diese unter allen Lebewesen eine herausgehobene Stellung einnehme und c) in jedem normativen Sinne per se gegenüber anderen, vor allem als nicht-rational ausgewiesenen Wesen, zu privilegieren sei. Nicht zuletzt der europäische Kolonialismus des 19. Jahrhundert hat gezeigt, wohin eine solche starke anthropozentrische Position führen kann.

Lévinas hebt nun die Frage der Ethik zunächst auf eine andere Ebene, wobei er die wichtige Dimension der Latenz von Existenz betont. Die Latenz stiftet eine Dimension der Unendlichkeit im Endlichen, an der sich finalisierende und identifizierende Bestimmungen von Subjektivität und Wahrheit immer wieder kritisch brechen würden. Für ihn ist das Ethische in einem objektiven Sinne wirklich existierend. Ethik geht daher gerade nicht im bloßen Diskurs von Gesellschaften und Gemeinschaften über Sitte, Norm und Moral auf. Vielmehr ist das Ethische hier eine eigenständig wirkende Kraft, die als solche jede rein rationale Verfügbarkeit und willkürliche Zugangsweise zur Mitwelt und zu sich selbst übersteigt. Weit entfernt davon Produkt normativer Vorstellungen vom guten Leben zu sein, ist Ethik überhaupt nicht auf der Ebene menschlicher Sprache und Debatten zu verorten. Am Ethischen werden Lévinas zufolge vielmehr sämtliche Erkenntnisformen, Verfügbarkeitslogiken und vermeintlich gesicherte Repräsentationsformen porös oder gar gänzlich ausgesetzt. Dieser interessante Gedanke wird noch genauer Thema sein. Und obwohl auch Lévinas' Ethik des Antlitzes noch immer einer Sonderstellung

3 Vgl. Voss, Christiane: »Anthropomedialität«, in: Andreas Ziemann (Hg.), *Grundlagentexte der Medienkultur. Ein Reader*, Wiesbaden: Springer 2019, S. 38–45.

menschlicher Existenz das Wort redet, ist die leitende Intuition hier die, dass sich diese Ethik der Andersheit, mit und gegen Lévinas, für die rezenten Fragen einer heute zeitgenössischen, medienanthropologisch informierten Ethik produktiv machen lässt.

1. Zur Genealogie des medienanthropologischen Konzepts der »Anthropomedialität«

Vor über dreizehn Jahren habe ich den Ausdruck »Anthropomedialität« erstmals im Rahmen einer an der Bauhaus-Universität in Weimar zusammengerufenen, interdisziplinären AG eingeführt, die daran laborierte, auf kollaborative Weise eine medienphilosophisch gerahmte Anthropologie auf den Weg zu bringen.⁴ Der Neologismus spricht von sich aus die Amalgamierung menschlicher, nicht-menschlicher und medialer Faktoren in Existenzvollzügen an. Diese Theorie der Anthropomedialität erschöpft sich nicht in der Kritik an traditionell europäischen Entwürfen philosophischer Anthropologien. Vielmehr baut sie auf dieser Kritik auf und intendiert, den Erfahrungen der vielfachen Verstricktheit mit Heterogenem, unter Bedingungen einer digital und infrastrukturell transformierten Welt, einen neuen, positiven Reflexionsraum zu eröffnen.

Wenn heutzutage nicht einmal die Informatik mit Sicherheit weiß, was generative Sprachmodelle, selbstlernende Maschinen und synthetische Genetik dereinst zu leisten vermögen und wir überdies im Zeitalter des Anthropozäns angekommen sind, in dem wir mit den ungewollten Klimafolgen industrieller Ausbeutung konfrontiert sind, so lässt sich wohl ohne Übertreibung konstatieren, dass die kapitalistisch gerahmte Technifizierung des Lebens längst ein eigenständiger Motor, eine Art Subjekt der Geschichte geworden ist. Der aufklärerische Topos vom souverän entscheidenden Menschen, der einzig qua Rationalität und Vernunft als freiheitsfähig und weltbestimmend gilt, weicht spätestens mit den (Medien-)technisierungsschüben des 20. Jahrhunderts den Topoi von massenmedial zerstreuten und anästhesierten Existenzweisen.⁵ Die andro- und eurozentrische Menschenfassung vom einst stolzen

4 Zu den Mitstreiter:innen der AG gehörten Eva Schürmann, Astrid Deuber-Mankoswky, Philipp Stöllger, Lorenz Engell, Andreas Ziemann, Leander Scholz und Christiane Voss.

5 Vgl. Bajohr, Hannes/Hiller, Moritz (Hg.): Das Subjekt des Schreibens. Über große Sprachmodelle, in: TEXT+KRITIK. Zeitschrift für Literatur. SONDERBAND X/24 (2024).

Prometheus, der als souveräne Ursprungsfigur der sogenannten zivilisierten Welt galt, hat sich längst in ihr Gegenbild verwandelt. Übrig geblieben vom ehemaligen Menschenbild sind im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert nurmehr multimedial zersprengte Anhängsel der Maschinenparks, globaler Märkte und reproduktionstechnischer Bilderwelten. Es ist dieser Sachstand, den Günther Anders an prominenter Stelle auch als die »Antiquiertheit des Menschen« bezeichnet hat.⁶

Auch der Pionier der Medienwissenschaft in Deutschland, Friedrich Kittler, sah in den 1980er Jahren einen technisch bedingten, lebens- und alltagsweltlichen Paradigmenwechsel am Werk, der eine anthropologische Neubeschreibung verdiene. Aus seiner Sicht hat der informatisch-algorithmische Maschinencode die Ära der alphabetischen Schrift abgelöst. Damit seien jedoch zugleich die ursprünglich schrift- und sinnfixierten Formen der humanistischen Anthropogenese überwunden. Operationen der Prozessierung, Speicherung und Verteilung von Informationen in Form von Bits und Bytes seien an die Stelle des Schriftverkehrs und der Hermeneutik des Sinns getreten. Menschliche Kognition und Positionierung seien so aus ihrer ehemaligen Zentralstellung an den Rand gedrängt. Solche Beobachtungen und Entwicklungen haben in der deutschen Medienwissenschaft zu einem technischen Turn und z.T. sogar zu einem Technikdeterminismus, im Anschluss an Kittler, geführt, für den anthropologische und erst recht ethische Fragen kaum noch eine Rolle spielten.

In diese Lücke der kulturmedienwissenschaftlichen Forschung zu stoßen, war ein weiteres, zentrales Anliegen des medienanthropologischen Projekts. Auch heute noch werden Subjektivierungs- und Reflexionsformen, pace Kittler, sehr wohl weiterhin schriftsprachlich konfiguriert. Darüber hinaus allerdings sind sie auf vielfältig intermediale Weise (d.h. bildlich, filmisch, algorithmisch etc.) gerahmt. Diese multimedialen Relationierungen von menschlichen und mehr als menschlichen Entitäten in unterschiedlichen Medienmilieus a) zu analysieren und b) explizit zu machen, gehört entsprechend zu den wichtigsten Aufgaben einer heute zeitgemäßen Medienanthropologie. Die Medienabhängigkeit und -vermitteltheit aller möglichen Denk- und Daseinsformen auf medienkomparative Weise in den Blick zu nehmen, bedeutet

6 Die ehemals prometheischen Menschen schämten sich nun ihm zufolge für ihre unabstreifbare Endlichkeit vor der Perfektion ihrer reproduktionsfähigen Techniken und dafür, nur geboren, anstatt gemacht worden zu sein. Vgl. Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, München: Beck 1956.

nebenbei auch die Medienvergessenheit der traditionell allein sprachfixierten Philosophie hinter sich zu lassen. Wie verschiedene Medien und Milieus auf Denk- und Daseinsformen variantenreich Einfluss nehmen, zeigt schon ein oberflächlicher Vergleich von Bild- und Schriftmedien. Während Kulturtechniken wie Schreiben und Lesen die sie ausübenden Subjekte einer Ordnung der Grammatik und einem linearen Zeitregime unterwerfen, folgen bildliche Medien in ihren Arrangements von Farben, Figuren und Zeichen auf einer Fläche eher einem synchronen Zeitregime und evozieren entsprechend synästhetische Reaktionen. Ob es um Codes oder Bilder, um Algorithmen oder Töne, um audiovisuelle Medien, AR- oder VR-Techniken und/oder Architekturen geht – medienanthropologisch ist daran interessant, dass sie alle verschiedene Relationierungen von menschlichen und medialen Faktoren mit sich führen, die auch unterschiedliche Wirklichkeitseffekte nach sich ziehen. Den diversen technischen Verfahren und Materialitäten eignen zudem je spezifische Affordanzen. Auf der Ebene von Existenzvollzügen ist es nicht gleichgültig, wie und wodurch sie in Form gebracht werden. Das Interesse an den auch qualitativen und affektiven Dimensionen medial grundierter Existenzvollzüge macht es erforderlich, die Perspektiven erster Personen im Singular und Plural theoretisch auch da noch mitzubedenken, wo man es mit sinnlichen Unzugänglichkeiten, etwa im Umgang mit technischen black boxes, zu tun hat. KI, Plattformen, soziale Medien etc. konfrontieren uns dauernd mit algorithmischen und stochastischen Funktionen, die nicht direkt phänomenal zugänglich sind. Solche sind nur vermittelt über zwischengeschaltete Interfaces und Benutzeroberflächen mit leiblichen Wahrnehmungsformen und Körpern verschaltbar. Die Anforderungen etwa an die sogenannte Usability von computerbasierten Techniken verweisen umgekehrt auch auf biologische Grenzbedingungen, die nicht ohne weiteres transzendierbar sind. Auch sie gehen als Bedingungen in anthropomediale Verschränkungsformen ein. Um dieser komplexen Lage und den hybriden Erfahrungsdimensionen entsprechen zu können, empfiehlt sich eine postphänomenologische Herangehensweise.⁷

7 Medienanthropologie kann den post-phänomenologischen Ansätzen à la Don Ihde und Mark Hansen folgen, die gegenüber der traditionellen Phänomenologie Edmund Husserls eine dezidiert (medien-)technische Ausweitung des alltäglich uns Angehenden, Erscheinungshaften und wahrnehmungshaft Erlebbaren einbeziehen. Zum postphänomenologischen Ansatz von Don Ihde vgl.: Schmidl, Alexander: »Postphänomenologie und Digitalisierung – neue Perspektiven für die Mikrosoziologie der Technik«, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie, Nr. 44.1 Suppl. (2019), S. 97–114. Zur kri-

Ein anschauliches *tertium comparationis* im Vergleich diverser Medienmilieus und anthropomedialer Existenzweisen ist der Operationsmodus der *Adressierung*. Denn von der Art und Weise der Adressierung hängt es maßgeblich ab, welche Positionierungen und (De-)Subjektivierungen situativ hervorgerufen werden. Das Medienmilieu des Theaters z.B. konfiguriert seine Adressat:innen als Publikum. Dies tut es u.a. vermittelt über die Illusionsbildung einer vierten Wand, die ein Live-Bühnengeschehen von einem Zuschauer:innenraum abtrennt. Im Vergleich dazu werden im Milieu von Videogames die von ihnen adressierten Gamer:innen auf interaktive Weise in die Matrixen und Grafiken der Spiele einbezogen. Die medienspezifischen Existenzweisen von Theatergänger:innen oder Gamer:innen gibt es jeweils nur in den Grenzen entsprechender Milieus. Sobald man das Theater oder Videospiel verlässt, warten schon andere Adressierungslogiken medialer Settings und Milieus darauf – wie etwa das Einkaufscenter, der Straßenverkehr oder die Wohnung – spezifische Handlungs- und Wahrnehmungsformen zu triggern. Aus der Interaktion mit den jeweiligen Milieus gehen die anthropomedialen Existenzweisen vielgestaltig und überdies kontingent verteilt hervor. Von sich aus bildet dabei die Serie einander ablösender Figurationen von Existenz kein (Subjekt-)Zentrum aus. Doch benötigt nicht auch ein anthropologiekritisches Denken so etwas wie die Denkfigur eines übergeordneten Supersubjekts der Erfahrung und Reflexion, von dem es in Kants Formulierung heißt, dass es »alle meine Vorstellungen muss begleiten können«, damit überhaupt Identität verhandelbar wird? Vielleicht ist es so. Entscheidend jedoch ist dann die Frage, wie diese Instanz gedacht wird. Anstatt nun eine mysteriös gegebene, innerliche Einheit voranzusetzen, wird subjektive Identität, aus medienanthropologischer Sicht, ihrerseits als ein prekärer und in sich veränderlicher Medieneffekt verstanden. Subjektive Identität, so lautet der Vorschlag, entspringt dabei häufig zwei medialen Operationsmodi: nämlich kulturell gerahmten, *narrativen* und *dokumentierenden Modi des Selbstentwurfs*. Die gesuchte synthetisierende Funktion übernimmt demnach also kein mysteriöser »Ich-Kern«. Vielmehr wird die sinnstiftende Synthese von Heterogenem im Medium von narrativierenden und/oder dokumentierenden (Selbst-)Auslegungen – etwa in Form einer Biografie und deren variierender Wiedererzählung – performativ erbracht. In multimedialen Formaten der Dokumentierung, wie etwa in Ausweisen, Tagebüchern, Kalendern, Fotos, Filmen, sozialen Medien

tischen Erweiterung der Phänomenologie vgl. Ahmed, Sara: »A Phenomenology of Whiteness«, in: *Feminist Theory* 8.2 (2007), S. 149–168.

usw., wird personale Identität zusätzlich institutionell verfestigt und (digital vernetzt) kommunizierbar.

Die Dynamiken von spezifisch ästhetischen Formen medialer De- und Re-subjektivierungen habe ich andernorts exemplarisch anhand der ästhetischen Erfahrung des Kinos untersucht.⁸ Die Illusionsbildung des Kinos, so lautet meine These dort, funktioniert über die immersive Einlassung auf und syn-ästhetische Ergänzung des stets fragmenthaften und meist zweidimensionalen Leinwandgeschehens. Da die Zweidimensionalität in der Betrachtung eines Films, vermittelt über die affektive und imaginäre Einspeisung der leiblichen Voluminosität und Vorstellungskraft, illusionsverstärkend ausgeglichen werden muss, um den filmischen Realitätseffekt zu erzielen, kann man sagen, dass es zu einer *leihweisen Verkörperung* des kinematografischen Geschehens kommt. Das Konzept des ›Leihkörpers‹ bezeichnet dann den hybriden Wahrnehmungsraum, der sich im Kino zwischen dem Leinwandgeschehen und den Körpern der Zuschauer:innen aufspannt. Als emergente Figur des Dritten verschaltet der ›Leihkörper‹ also real und auf affektive Weise das audiovisuelle Technikgeschehen mit organischer Körperlichkeit und gewinnt eine autarke Lebendigkeit, die nicht reduzierbar auf ihre Elemente ist. Die resultierende Erfahrung von Illusion ist dann weder einseitig den Regungen und Interpretationsbemühungen der Zuschauer:innen zuzurechnen, noch allein den filmischen Medientechniken. Bereits in dieser Arbeit zur Kinoästhetik konnte eine hybride Form von leiblich-affektiver Technizität oder technifizierter Affekt-leiblichkeit beschrieben werden, die als anthropomediale Existenzweise *avant la lettre* gelten kann.

8 Voss, Christiane: *Der Leihkörper. Erkenntnis und Ästhetik der Illusion*, München: Wilhelm Fink 2013. Hier mag der Hinweis instruktiv sein, dass es nur im ästhetischen Erfahrungsraum möglich ist, die Sinnlichkeit und kognitiven Vermögen ihrer orientierungsleitenden Alltagsfunktionalität zu entheben und diese dem Spiel künstlerischer Kräfte sozusagen auszuleihen. Dies gelingt nur unter der Bedingung, dass Kunst auf quasi-vertragliche Weise garantiert, dass wir in unseren Einlassungen auf ihre Spiele psychisch und physisch unversehrt bleiben. Nur dann können die vorübergehend desorientierenden, selbstausklammernden und überraschenden NeufORMATIERUNGEN von Denk- und Wahrnehmungsgewohnheiten genossen werden. Dieser Metagenuss ist der Gewinn aller ästhetischen Erfahrungen.

2. Herausforderungen der anti-anthropozentrischen Medienanthropologie

Die zentrale heuristische Funktion der Einführung des Neologismus ›Anthropomedialität‹ besteht darin, den hoch belasteten Begriff ›des Menschen‹ im generischen Singular tentativ zu ersetzen, in der Hoffnung darauf, die damit verbundenen Probleme einer universalisierenden Substanzialisierung und starken Anthropozentrierung im Ansatz zu vermeiden. Ausgelotet wird, wohin man gelangen kann, wenn man einmal versucht, ohne die traditionelle Setzung eines ›menschlichen Wesens‹ auszukommen. Anstatt die überstrapazierte Frage: ›Was ist der Mensch?‹ noch einmal aufzuwerfen, fragt die relationale Medienanthropologie nach dem ›Wo‹ und ›Wie‹ der Formierung (und auch Deformierung) menschlicher Existenzvollzüge.

Für die Theorie der Anthropomedialität ist eine je milieuhaft situierte, ereignisförmige Verschränktheit von technischen, diskursiven, leiblich-affektiven und materiellen Faktoren die kleinste Einheit ihrer Analysen. Dabei wird jede vermeintlich eindeutige Unterscheidung von ›Mensch‹ und ›Medium‹ von Operationen der Verschaltung durchquert und perforiert. Die pluralen Existenzvollzüge in menschlichen Leben können dann hinsichtlich unterschiedlicher Parameter und im Verhältnis zueinander beobachtet und strukturierend beschrieben werden. Einige Existenzvollzüge wie Autofahren, Einkaufen oder Kochen bilden gemeinsame Cluster- und Routinesequenzen im Alltag aus; andere Varianten werden seltener oder nur subliminal vollzogen und auch ganz vergessen. Anthropomediale Existenzweisen sind mithin hinsichtlich ihrer Intensität und Qualitäten gradierbar. Entsprechend können weitere Differenzierungen wie die zwischen chronischen und akuten Formen oder auch die zwischen dispositionellen und aktuellen Modi in einzelnen Analysen medienanthropologischer Szenen unterschiedlich gewichtet werden.⁹

Die Pluralität und Kontingenz anthropomedialer Existenzweisen bleiben, bei aller potenziell narrativen und dokumentierenden Synthetisierungsmöglichkeit, immer auch unüberschaubare Größen, die bei genauerer Betrachtung perplex machen. Das deutsche Wort »perplex« leitet sich vom lateinischen Adjektiv »perplexus« ab, was »verflochten«, »verschlungen« und auch »verwirrt«

9 Eine systematische Typologie von Existenzweisen findet sich bei Latour, Bruno: Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin: Suhrkamp 2014. Die Idee zur Unterscheidung von chronischen und akuten Formen anthropomedialer Relationen verdanke ich Gabriel Geffert.

bedeutet. Das lateinische Wort ist wiederum eine Kombination aus dem Präfix »per-« (durch, hindurch, verstärkt) und dem Partizip Perfekt Passiv »plexus« des Verbs »plectere« (flechten, verweben). Im Perplexen treffen sich also die deskriptiven Eigenschaften des »durch und durch verflochtenen« mit den stärker wertenden des »völligen Verwirrtseins«. Das lässt sich insofern gut auf die Theorie des Anthropomedialen zurückbeziehen, als Subjektivität in ihrem Rahmen zu einer labyrinthischen Suchfigur wird, die aus der medienkritischen Perplexion über sich und die Welt hervorgeht und derer man letztlich nie ganz kohärent habhaft werden kann. In psychotherapeutischen Settings gelten übrigens die innere Pluralität von Subjektivität längst als Normalfall und als unproblematisch.

Dagegen steht ein verbreitetes, philosophisches Bedürfnis nach eindeutiger Orientierung und Ordnung auch und gerade dort, wo es um anthropologische und ethische Fragen geht. Dieses Motiv treibt bis heute die Verteidiger:innen eines angeblich rettbaren Anthropozentrismus in den unterschiedlichsten wissenschaftlichen und alltagspsychologischen Bereichen an. Sie glauben, dass man ohne einen klar abgrenzbaren Begriff von »anthropos«, ohne eine universalistische Ethik und robuste Subjektbegriffe nicht sinnvoll etwa von Menschenrechten sprechen könne oder von moralischer Zurechenbarkeit und politischer Verantwortung. Eine radikale Revision der hierarchisierenden Zentralstellung menschlichen Lebens im Kosmos durch die Postmoderne (etwa bei Derrida, Deleuze oder Foucault) und die Prozessphilosophie (Whitehead, Haraway, Latour, Stengers, Massumi) würde, sofern sie alle mit einer radikalen Auflösung von Subjektbegriffen einhergingen, nichts übriglassen, das noch als Adressatin für normative Sachverhalte in Frage käme. Denn wenn alles in verteilte Handlungsmacht und Intelligenz sowie in unregierbare Kräfte, Kollektivitäten und Relationalitäten aufgelöst werde, so die Befürchtung, wem sollten sich dann überhaupt noch praktische Konsequenzen von Verhalten und Handlungen sowie Intentionen zuschreiben lassen? Radikal anti-anthropozentrische Ansätze laufen den Verfechter:innen eines starken Anthropozentrismus zufolge auf einen leerlaufenden Relativismus und moralfreie, metaphysische Spekulation hinaus. Diese aber seien gefährlicher als jeder aufgeklärte Anthropozentrismus. Im gesellschaftlichen Interesse an verlässlichen Praktiken und Institutionen der Unterscheidung von »gut« und »böse«, müsse daher an einem rational einsichtsfähigen Menschen- und Subjektbegriff festgehalten werden. Nur dieser könne ökologische Verantwortung für den Umgang mit der Erde und dem Planeten übernehmen und es besser machen als bisher. Restaurie-

rung statt Überwindung der anthropozentrischen Tradition ist das Credo dieser Haltung.

Eine Variante davon findet sich etwa bei der Philosophin Angelika Krebs. In ihrem Essay »Why Landscape Beauty Matters«, verfolgt sie eine Apologie ästhetischer Landschaftserfahrung, in der sie Naturschutz an anthropozentrischen Selbstschutz koppelt.¹⁰ Nur insofern Naturschutz letztlich Selbstschutz für Menschen bedeute, würden sich letztere zu einem Umdenken gegenüber der Natur anregen lassen. Um einzusehen, dass es ohne Natur auch kein menschliches Leben mehr gibt, könne Ästhetik helfen. So vermöge es etwa eine ästhetische Erfahrung von schöner Landschaft der Rekreation zu dienen und das unersetzliche Gefühl des Beheimatet-Seins in der Welt zu vermitteln. Dieser anthropozentrische Nutzen des Ästhetischen (Rekreation und Heimatgefühl) sei gerechtfertigt, weil er dem ethisch-politischen Projekt einer Rettung von Natur diene, einer Natur allerdings, die paradoxerweise durch eben diese Menschen in ihrem Bestand heute gefährdet ist. Ich führe Krebs hier als ein paradigmatisches Beispiel für eine anthropozentrische Position an, die keineswegs anthropologisch umdenken will, sondern ins Bestehende das Rettende hoffnungsvoll einzutragen versucht. Ohne die guten Absichten solcher Interventionen in Frage stellen zu wollen, denke ich doch, dass sie zu defätistisch bleiben. Sie investieren zu wenig Phantasie in ein prinzipiell anderes, anti-anthropozentrisches Denken des Lebens. Dass sich dies aber doch lohnen könnte, ist die Wette der Theorie des Anthropomedialen.

In der Bemühung darum, die instrumentelle und hierarchische Logik hegemonialer Anthropologien zu überwinden, lässt sich an den innovativen Vorschlag von Bruno Latour und anderer anknüpfen, die die sog. *symmetrische Anthropologie* ins Feld geführt haben.¹¹ Demzufolge ist eine ontologisch privilegierte Stellung von entweder menschlichen oder auch mehr-als-menschlichen Entitäten schlicht nicht begründbar. Deshalb sei es bereits methodisch geboten, von der Gleichwertigkeit – nicht der Gleichheit – menschlicher und nicht-menschlicher Entitäten auszugehen. Es kennzeichnet symmetrische Anthropologien überdies, dass für sie nicht erst ganze Gesellschaften, sondern auch individuelle Subjekte kleine Kollektive in sich sind. Subjekte werden als Orte für Schnittmengen von Trajektorien unterschiedlichster Einflüsse verstanden.

10 Krebs, Angelika: »Why Landscape Beauty Matters«, in: Land 3.4 (2014), S. 1251–1269, hier S. 1262.

11 Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.

Es sind dann eben keine in sich abgeschlossenen, homogenen Atome. Wie gesagt, sind auch aus anthropomedialer Perspektive Subjekte endliche Schnittpunkte interagierender Medialitäten und Kräfte aller Art, die sich zu ihrer veränderlichen Heterogenität und Situiertheit in der ersten und dritten Person (z.B. narrativierend) verhalten können. Dass und wie Subjektivität durch die Interaktion mit Dritten – auch mit Dingen – zustande kommt, hat nicht zuletzt die Psychoanalyse seit über hundert Jahren facettenreich aufgezeigt. Bei aller Unsouveränität gegenüber den triebhaften und verinnerlichten normativen Instanzen des Es und Über-Ich ist eine als schädlich erlebte Lebensführung für die Erste-Personen-Perspektive identifizierbar und im psychoanalytischen Setting auch meist therapierbar. Was für unterschiedliche Subjekte Leiden bedeutet, muss aber jeweils in irgendeiner Form ausgedrückt und kommuniziert werden, um als reale Größe angegangen werden zu können. Und auch dies ist ohne Medien und Übersetzungstechniken nicht möglich. Da sich Medien(-techniken) materialiter und operational in dasjenige mit einschreiben, was sie vermeintlich nur ausdrücken oder vermitteln (vgl. Überwachungstechniken), ist auch deren Einfluss auf alles Handeln, Fühlen und Denken stets mitzubedenken.

Was nun eine Ethik aus einer relationalistischen Perspektive auf Subjektivität und Menschsein leisten kann, lässt sich anhand von Emmanuel Lévinas' Ethik des Antlitzes zeigen. In anknüpfender Abgrenzung von Martin Heidegger siedelt er das Ethische auf ontologischer Ebene an und nicht im ontisch-sozialen Handlungsfeld des Gebens und Nehmens von Gründen. Ethik ist für Lévinas erste Philosophie. Obwohl dieser metaphysische Einsatz von Lévinas zunächst deutlich nicht auf derselben Ebene argumentiert, wie es die strikt diesseitige Rede verschränkter Existenzvollzüge tut, gibt es interessante Überschneidungen und zudem auch die Möglichkeit, sich von Lévinas über ihn hinaus inspirieren zu lassen. Im Weiteren werden einige wichtige Grundannahmen seiner Ethik des Antlitzes aufgerufen und diese sodann in einem Ausblick medienanthropologisch reflektiert.¹²

12 Vertiefende medienphilosophische und ästhetische Auseinandersetzungen mit Lévinas' Ethik finden sich in: Bennke, Johannes/Mersch, Dieter (Hg.): Lévinas und die Künste, Bielefeld: transcript 2024.

3. Das Denken radikaler Andersheit bei Lévinas

Eine medienkritische Lesart

Emmanuel Lévinas, der bei Edmund Husserl und Martin Heidegger studiert hat, dann in Frankreich als Lehrer arbeitete, 1939 als französischer Soldat in den Krieg eingezogen wurde und fünf Jahre in deutscher Gefangenschaft überlebte, hat vor dem historischen Hintergrund der Erfahrungen der Shoa geschrieben und philosophiert. Der Fokus seiner Ethik liegt dabei ausschließlich auf zwischenmenschlicher Kommunikation und Begegnung, ohne deren Technifizierung mitzubedenken. Auch hatte er keine Ausweitung der Ethik auf Tiere oder nichtmenschliche Wesen im Sinn. In diesen Hinsichten ist auch seine Ethik von vorneherein nicht-symmetrisch und anthropozentrisch. Allerdings wird es schon bald komplizierter. Denn er erteilt dem Anthropozentrismus der humanistischen Aufklärung, wie gesagt, explizit eine fundamentale Absage. Die aufgeklärte Vernunft habe einen totalen Krieg und die totale Barbarei der Shoa zugelassen. Das desavouiert sie in seinen Augen ebenso, wie im Prinzip jede Ethik, die nur an rationale Einsicht und den Respekt vor selbstgesetzten Regelwerken appelliert. Das basale Scheitern der europäischen Sittlichkeit und philosophischen Ethiken fungiert also als Ausgangsbasis für seine Überlegungen zur Ethik. Diese glaubt er daher nur um den Preis eines radikalen Bruchs mit der Tradition entwickeln zu können. Auch ihn trieb die Frage um: Wo lässt sich neu zu denken anfangen, wenn man sich nicht mehr auf die Seite der klassischen Ethiken und humanistischen Intuitionen schlagen kann und will (also auf die von Utilitarismus, Tugendethik, Konsequentialismus, Deontologie etc.)?

Lévinas versucht sich an einer Neubestimmung von Ethik z.T. auch auf stilistisch-performativer Ebene und spricht selbst an mehreren Stellen seiner Schriften von der Inszenierungsabhängigkeit des philosophischen Denkens.¹³ Er denkt dabei von konkreten Szenen des Lebens her. Diese sollen in ihrer Singularität zugleich etwas Allgemeines in sich verdichten und zum Sprechen bringen als zugleich auch irreduzibel und nicht-subsumierbar sein. Er führt sodann Szenen der Geburt an, oder solche der Liebkosung zweier erotisierter Körper sowie Szenen des Leidens und der Schmerzen.¹⁴ In fürsorglichen Beziehungen der Nahrung, Liebkosung, Zugewandtheit und auch in den

13 Vgl. Lévinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, Hamburg: Felix Meiner 2003, S. 134.

14 Vgl. Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, München: Karl Alber 1998, S. 171.

schmerzlichen des Vermissens und der Gewalt fänden jeweils Selbstüberschreitungen auf Anderes hin statt. Der Bezug auf solche basalen Erfahrungs- und Existenzweisen verortet seine Ethik der Alterität in der Wirklichkeit des Alltagslebens und beleuchtet zugleich dessen existenziellen Dimensionen. Die Ur-Szene seines Denkens ist die des vis-a-vis zwischenmenschlicher Begegnungen. Vom Gesicht, verstanden als Maske und Persona, hebt er allerdings die mediale Funktion der Gesichtlichkeit, wie gesagt, eigens ab. Denn diese ist für ihn gerade nicht, wie man meinen könnte, zur visuellen oder okularen Ordnung gehörend. Im Gegenteil. Solange man Nase, Augen, Stirn, Mund und Kinn identifizierend beschreiben könne, würde man sich dem Anderen gerade *nicht* als Anderem zuwenden, sondern als Objekt. Die beste Art dem Anderen zu begegnen, ist für Lévinas eine, die nicht einmal die Augenfarbe registriert, weil sie eben überhaupt nicht registrierend und festlegend vorgeht. Solange die Beziehung zu einem Antlitz objektivierend ausfalle und durch die Wahrnehmung beherrscht würde, könne sie nicht auf ethische Weise in seinem Sinne wahrgenommen werden. Den Anderen einzuordnen und zu deuten, liefe darauf hinaus, ihn oder sie in je mein Wissen zu integrieren, ihn oder sie dort verfügbar zu machen und ihn oder sie mir letztlich gleich zu machen. Wissen und identifizierendes Erkennen sind für Lévinas Formen der Machtausübung. Er betrachtet sie als Aneignungsgesten, die auf Besitz und Kontrolle zielen und zudem grundsätzlich das Eine und Homogene vor allem Vielfachen und Heterogenen dogmatisch favorisieren. Es ist diese vereinnahmende und zugleich instrumentelle Orientierung des Wissen-und-Beherrschen-Wollens, die im Alltag zwar praktisch sein mag, die aber auch echte Begegnung und Selbsterkenntnis verstellt. Alle Andersheit werde dann nämlich zum Selben erklärt. Eine solche Nivellierung von Differenz gehe jedoch mit der, vom Bewusstsein unbemerkten, Konsequenz einher, auch das eigene Sein egologisch zu verkürzen und ins intentional-verfügende Bewusstsein einzusperrern. Inmitten des Phantasmas von der souveränen Freiheit eines Ichs, das sich in der Beherrschung des Anderen stark wähnt, sei es gerade unfrei und verfehle sich selbst. Denn in seinen intentionalen Fixierungen auf den Objektcharakter von etwas oder jemandem schließe sich das Ich letztlich von der eigenen Transzendenz dem Sein *und* der Welt gegenüber ab. Das Ethische besteht für Lévinas daher im Kern darin, die im Alltag dominierende Tendenz zur egologischen Selbstabschließung zu unterbrechen. Aus seiner Sicht folgt die ganze abendländische Ethik und Philosophie dieser falschen Egologik. Um die Unterbrechung der schlechten Denkgewohnheit bewerkstelligen zu können, müsse das Bewusstsein ausgeschaltet werden. Zu

priorisieren sei es, sich in passiver Aufmerksamkeit zu üben, die sich für die unbestimmte Andersheit als solcher öffne. Die fatale egologische Positionierung kann sich nur in der selbstüberschreitenden Beziehung auf Anderes hin von ihrer selbstfixierten Beschränkung ablösen. Er schreibt:

»Die Ethik ist eine Optik. Aber sie ist ein bildloses ›Sehen‹, ein ›Sehen‹ ohne die dem Sehen eigenen Vermögen der synoptischen und totalisierenden Objektivierung; sie ist eine Beziehung oder eine Intentionalität, die ganz anderer Art ist, und die zu beschreiben sich eben diese Arbeit bemüht.«¹⁵

Die höfliche Redewendung: »Nach Ihnen mein Herr« drückt für ihn die alltagsprachliche Variante eines Taktgefühls aus, dessen Geist er in seiner Ethik des Antlitzes auf einer tieferen Ebene einträgt. Für Lévinas geht vom Antlitz des Anderen eine Bitte, ein Wille, ja sogar ein existenzieller Befehl aus, ein Befehl, der meine jeweilige Ich-Identität im Kern durchkreuzt und jedes Ich zugleich als Instanz einer Antwort ausweist. Auch hier ist also eine Form von Adressierung im Spiel, wenn auch eine zwischen zwei ontologischen Sphären: denen der Endlichkeit und Unendlichkeit. Die stets nur indirekt möglich seiende Begegnung mit dem Anderen als Anderem würde je mein Ich, das sich außerhalb davon für mit sich selbst identisch, souverän und von allem freigestellt halte, plötzlich als basale Ich-Du-Relation anrufend in Stellung bringen. Die Andersheit des Antlitzes verändert mich im Grund, weil sie mir eine für sie zu übernehmende Verantwortung im Wortsinn überträgt: Ihr muss ich antworten. Nicht also die Sorge um sich fungiert hier als Nullpunkt aller Welt-Selbst-Beziehungen. Es ist die taktvolle Rücksicht auf und Fürsorge für den unbekannteren Anderen, die allererst eine Freiheit ermöglicht, die immer schon in Beziehung-zu-etwas steht. Die im Alltag aus pragmatischen Gründen dominierende Phantasie der Unabhängigkeit vom Anderen erweist sich für Lévinas auf ontologischer Ebene als existenzieller Irrtum und Unwahrheit. Jedes Ich könne und müsse erfahren, dass es immer schon, auf sogar asymmetrische Weise, von der Vulnerabilität des Anderen heimgesucht werde. Von der Andersheit als solcher würde jedes Ich als deren Schutz einbestellt. Das Ich entpuppt sich dabei als ein sich dem Anderen unterwerfender Posten innerhalb einer heraus- und überfordernden Beziehung. Für Lévinas gibt es beziehungslose Identität nur als böse, weltlose und falsche Pseudo-Identität.

15 Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, München: Karl Alber 1987, S. 23.

Anders als das Gros abendländischer Ethiken setzt Lévinas also nicht bei der Autonomie rationaler Subjekte an, sondern bei der Heteronomie und Relation von mindestens zwei differierenden, nicht-identischen Standpunkten. Freiheit besteht dieser Ethik zufolge in der freiwilligen Unterordnung unter einen völlig kontextfreien und heteronomen Befehl des Anderen schlechthin. Im Unterschied zu Heidegger ist das Sein der Existenz bei Lévinas keine indifferente Form von Transzendenz. Das ›Es gibt‹ wird von seiner äußersten Grenze, vom Tod her gedacht, der mich je auf unvertretbare Weise betrifft und positioniert. Die Existenz als solche stellt mich je vor die Zukunft eines Todes, der mir auch Zeit gewährt und nicht nur Zeit nimmt. Der Tod lasse sich zwar nicht als Möglichkeit ergreifen, geschweige denn heldisch überwinden, wie Heidegger es in seiner Frühschrift z.T. anklingen lässt (etwa im ›Sein zum Tode‹). Doch gäbe er uns die Möglichkeit ihn zu *verwinden*, nämlich so, dass wir den Tod des Anderen *nicht* herbeiführen, d.h. nicht töten. Der Tod trägt sich als schlechthinnige Andersheit in unser aller Leben ein und wird zur Bedingung des Ethischen selbst. Die gesichtlich vermittelte und doch von der Oberfläche des Gesichts verdeckte Anrufung, die wir in der face-to-face-Begegnung vernennen können sollen, ist nichts, was sich auf phänomenaler Ebene positiv demonstrieren ließe. In der Begegnung mit dem Anderen als Anderem soll eine Form von Normativität aktiv wirksam werden, die alle Ebenen des Phänomenalen, des Wissens und Könnens sprengt und aussetzt. Diese radikale agency einer nicht-lokal einhegbaren Normativität ist, wie Lévinas es auch ausdrückt, an-archisch, d.h. ohne weiteren Grund bindend. Erst wo das Können des Könnens ausgesetzt werde und man sich seiner unendlichen Überschrittenheit im Antlitz des Anderen gewahr werde, so Lévinas, sei es möglich, sich des Anderen in seiner Vulnerabilität und radikalen Unbekanntheit zuzuwenden. Er schreibt:

»Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet, nennen wir nun Antlitz. Diese Weise besteht nicht darin, vor meinem Blick als Thema aufzutreten, sich als ein Ganzes von Qualitäten, in denen sich ein Bild gestaltet, auszubreiten. In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild, das er mir hinterlässt [...]. [Daher bleibt] [e]ntgegen der plastischen Erscheinung [...], die *etwas als etwas* manifestiert [...], [das Gesicht] außerhalb eines jeden Bildes, in dem man [es] festhalten könnte.«¹⁶

16 E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, S. 63.

Das Gesicht fungiert nicht als inszeniertes Bild oder als Maske, sondern als ein Medium, genauer: als ein Interface, das auf eine Bedeutungsebene hin transparent wird, sobald es in Lévinas' Sinne sprechend wird. Das Gesicht als Interface negiert seine eigene, opake Materialität, sobald es für seinen ethischen Sinn transparent wird. Diese Polarität von Opazität und Transparenz eignet grundlegend allen Medien. Offenbar geht es auch bei Lévinas nicht ohne ein Medium und verblüffenderweise gerade dort, wo er versucht, die Unmittelbarkeit des Verhältnisses von Ich zum Antlitz des Anderen auf den Punkt zu bringen. Ohne die vermittelnde Operativität der Gesichtlichkeit, die das chronisch abwesende Antlitz als Spur anwesend sein lässt, bliebe die Begegnung mit der Andersheit des Anderen unwirklich – ja unmöglich.

Diese Medialität ist vorsprachlich und trifft jeweils mich affektiv so, dass ich mich den Anderen etwas angehen lasse. Da man aber nicht nur ein ethisches Verhältnis zu unmittelbar Nahestehenden haben soll, so Lévinas, gibt es die Vielen mitzubedenken, die denselben Anspruch an mich stellen. Dieser Sachverhalt führe zu Organisationsfragen des ethischen Verhaltens und damit aber zurück auf die äußerlichere Ebene des kalkulierenden Bewusstseins, von dem her dann Gerechtigkeitsmaßstäbe vergleichend bemessen und erdacht werden. Wenn wir dort angelangt sind, haben wir nach Lévinas allerdings die Ebene des Ethischen im engeren Sinn schon wieder verlassen. Das Ethische ist für Lévinas eine nicht weiter zurückführbare Sichtweise, die sich paradoxerweise aller Repräsentation und Delegation entziehen soll. Das Ethische wirkt sich dennoch auch epistemisch aus, indem es zu verwirren hilft und etwa philosophische Aussagen und sonstige positiven Wissensbestände immer wieder im Namen der Andersheit zu relativieren auffordert. Intellektuelle Redlichkeit basiert für ihn auf der Bereitschaft zur Selbstrevision. Die Einnahme einer ethischen Perspektive würde jegliche Form von Intentionalität als solche verändern. Dies leiste das Ethische dadurch, dass es jeden intentionalen Gegenstandsbezug auf eine Unendlichkeit hin erneut ausrichtet, der es vorab entrissen wurde. Kein Gegenstands- oder Objektbezug der Wissenschaft, der Alltagssprache oder auch der Philosophie und Kunst könnten in ihren objektivierenden Darstellungen etwas adäquat erfassen, das sie vorab um ihr Geheimnis gebracht haben. Die Hinwendung auf das Unendliche übernimmt hier eine auch methodisch-performativ zu verstehende Kritikfunktion. Das Ethische ist im Prinzip ein Verfahren der dauernden Selbstkorrektur des Denkens, das nicht mit der bloß faszinierten Vorstellung von Unendlichkeit verwechselt werden darf, die für Lévinas nur romantischer Kitsch ist. Die Ausrichtung des Denkens, Fühlens und Handelns auf die richtig verstande-

ne Unendlichkeit – die als immanente Andersheit jeder Identität zu umreißen ist – soll vor allem jedes totalisierende Systemdenken und -handeln, die er als »kriegerische« Formen bezeichnet, brechen.¹⁷ Dieses Außen des objektiven Denkens gälte es in die Innerlichkeit der Beziehungen zu Anderem einzulassen. Es ist diese Öffnung und zulassende Passivität gegenüber der Andersheit als solcher und nicht etwa die bewusst reflektierende Aktivität eines erkennen-den Zugriffs darauf oder auf Gerechtigkeitsregeln, der bei Lévinas das Prädikat der ethischen Einstellung gebührt. Konkrete Spuren des Unendlichen im Endlichen findet man nach Lévinas z.B. in liebevoll-sorgenden Beziehungen zum Anderen. Alles demgegenüber in sich abschließende Wissen und systematisierende Erkennen-wollen würde vom Individuellen abstrahieren und einem Einheitsstreben entdifferenzierend unterwerfen. Es ist nicht zuletzt die unbedingte Würde des Singulären in seiner nicht-tilgbaren Differenz auch zu sich selbst, die Lévinas als ontologische Wahrheit ausflaggt und engagiert verteidigt.

Die Frage danach, wo und wie ein solcher Überschuss wahrnehmbar werden kann, wenn nach Lévinas einerseits ein strukturelles Darstellungsverbot herrscht und andererseits bloße Unmittelbarkeit gar nicht wahrnehmbar ist, führt uns zum Thema der Medien zurück. Er geht so vor, dass er die Medien, die bei ihm zu Wort kommen – wie Bild, Sprache, philosophischer Diskurs – um eine ephemere Dimension quasi verdoppelt und damit diese selbst einer prekären Verzeitlichung unterzieht. Nur auf ephemere Weise kann ja die ethische Dimension der Transzendenz materiale Spuren im Endlichen und Medialen hinterlassen. Der Sprache mit ihrem Regelwerk stellt er daher ein prozesshaftes Sagen zur Seite, das ihr vorausgeht und sich von woanders her speist, als aus reinen Konventionen. Auch dem Bildmedium schreibt er eine ephemere Dimension ein, wenn er dessen rhythmisch gestaltende Musikalität aufruft. Und seinem philosophischen Diskurs fügt er einen poetischen Ton hinzu, der immer wieder zwischen Predigt und Sprachexperiment pendelt. Außer mit szenischen Bezügen arbeitet er auch mit der Auflistung von Infinitiven und Verben, die seine Sätze performativ auf einen unbestimmten Horizont hin öffnen. In solchen verzeitlichenden Verdopplungen können Bild, Sprache und/oder philosophischer Diskurs durchlässig werden und so an der Endlichkeit und Sterblichkeit teilhaben, die für Lévinas allererst die schützenswerte Vulnerabilität alles Lebendigen bedingt. So wie die Gesichtlichkeit des Gesichts selbst nichts Faciales ist, ist die Sprachlichkeit des Sagens nichts

17 Vgl. E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, S. 20.

Sprachliches, die Bildlichkeit des Bildes nichts Bildliches und die Diskursivität des Philosophischen nichts Diskursives. Ich verstehe Lévinas hier so, dass er meint, dass Medien nur vermittelt über ihr eigenes Ausgesetztsein und ihre Teilhabe an der Zeitlichkeit einen Schatten von Andersheit in sich aufheben können und von daher über sich, auf unbestimmte Weise, hinausweisen. Als ihrerseits der Endlichkeit und Kontingenz ausgesetzte Entitäten und Prozesse sind auch Medienmilieus, Infrastrukturen und Medialitäten prekäre Existenzweisen. Als solche können sie selbst kritisch werden und in ihrer Gefährdetheit und Erhaltungsbedürftigkeit entsprechende Qualitäten des Lebens indirekt bezeugen.

4. Schlussbetrachtungen

Abschließend möchte ich nochmals explizit Lévinas' Ethik des Antlitzes und die Theorie der Anthropomedialität aufeinander beziehen, um Übereinstimmungen und Differenzen festzuhalten, und ihre auch wechselseitigen Ergänzungsmöglichkeiten hervorzuheben. Beide Ansätze stimmen darin überein, dass sie den traditionell humanistischen Mensch- und Subjektverständnissen kritisch gegenüberstehen. Beide suchen einen theoretischen Neueinsatz jeweils in strikt relationalistischen Erweiterungen ihrer Grundbegriffe (wie Subjekt, Identität, Sinn, Wahrheit, Mensch etc.). In beiden Fällen geht es aus geisteswissenschaftlicher Perspektive um nachmoderne Lagebeschreibungen menschlicher Existenzweisen. Während Lévinas allerdings stärker die Vulnerabilität und Endlichkeit menschlicher Existenz fokussiert, stellt die Theorie der Anthropomedialität den Aspekt der Kontingenz und medialen Verteiltheit vermischter Existenzweisen in den Mittelpunkt. In beiden Theorierahmen wird eine Heuristik des szenischen Denkens in Stellung gebracht und ein methodischer Analysefokus auf Szenenbeschreibungen von Alltagserfahrungen verlegt, die auf der Ebene von lebendiger Existenz einen qualitativen Unterschied machen. In den medienanthropologischen Analysen werden systematischer als bei Lévinas ästhetische Analysepraktiken verwendet, wie Film- und Aufführungs- oder Bildanalysen, während Lévinas auf traditionell phänomenologische Weise Beschreibungen aus einer subjektiven Beobachterperspektive vornimmt. Die szenische Herangehensweise markiert aber in beiden Fällen eine Art mittleren Geltungsanspruch der jeweiligen Ergebnisse, die zwischen den Extremen eines abstrakt-universellen Geltungsanspruchs und der bloß partikularen Gültigkeit des Einzelfalls die

Mitte hält. Für Lévinas ist die Widerruflichkeit, auch seiner eigenen Philosophie, Programm. Und für die Seite der Medienanthropologie gilt, dass ihre interdisziplinär vergleichenden Bezüge auf medienanthropologische Szenen relativierende Perspektivwechsel mit sich führen, die sich gegen abstrakte Verallgemeinerungen sträuben und sich so ebenfalls als Kritikform produktiv machen lassen.

Während Lévinas generell die transzendierenden Faktoren der Überschüssigkeit und Unendlichkeit zum Maßstab des Ethischen erklärt, wird Überschüssigkeit im Kontext anthropomedialer Forschung wesentlich konkreter innerhalb medialer Settings verortet (etwa im Off der Leinwand, im punctum eines Fotos, in der Kopräsenz des/der Bühnenschauspieler:in, zwischen den Zeilen eines Gesprächs usw.). Insofern Transzendenzbezüge damit milieuspezifisch eingeschränkt werden, ist zu überlegen, ob sich Lévinas' Kategorie des Antlitzes verstanden als eine radikaler gefasste Andersheit doch auch medienanthropologisch nochmal anders reinterpretieren ließe. Aus anthropomedialer Perspektive ist zu überlegen, ob sich so etwas wie eine kritische Transzendenz auch auf die Zwischenräume und Übergänge zwischen manifesten Existenzvollzügen beziehen ließe. Von einer solchen Überschüssigkeit her betrachtet stünde jeder singuläre, hybride Existenzvollzug im Horizont latenter anderer Existenzvollzüge. Und dies macht möglich, dass es auch immer anders gewesen sein oder kommen könnte. Die Einbeziehung einer Ebene von Latenz schiebt den Versuchungen zu verabsolutierenden Schließungen oder unzulässiger Verallgemeinerungen einzelner Modi einen Riegel vor.

Die Kategorie der Andersheit lässt sich allerdings nicht einfach auf die black boxes unserer technischen Selbsterweiterungen beziehen. Denn dann ist uns nur etwas in technischer Hinsicht unverständlich, was in seiner Alltagsfunktionalität aber handhabbar bleibt. Lévinas unterscheidet auf hilfreiche Weise nochmals eigens zwischen Andersheit und Fremdheit. Während Andersheit einem selbst qua Vulnerabilität zukommt und prinzipiell nicht anzueignen ist, gilt das für das Fremde nicht. Das Fremde grenzt sich vom Eigenen ab, lässt sich potenziell aneignen und steht eher in dialektischem Bezug zum Eigenen. Das lässt sich an einem Beispiel aufzeigen. In Bezug auf anthropomediale Erfahrungen mit synthetischen Körperteilen und medizinischen Prothesen kann es manchmal zu allergischen Reaktionen der Abstoßung von synthetischen Fremdkörpern kommen. Dies führt zu entfremdenden Diskrepanzerfahrungen mit dem eigenen Körper oder mit Körperteilen. Doch

würde man deshalb nicht sagen, dass man es dann mit einer höherstufigen Andersheit zu tun hätte.¹⁸

Gegenüber jedem positiv gesetzten Wertekanon im Praktischen wie Theoretischen kann die von Lévinas ins Spiel gebrachte, übergeordnete Unfassbarkeit zu einer korrigierenden Beschränkung von verabsolutierenden Setzungen und Tendenzen führen. Dramatisch ausgedrückt, ließe sich das als eine strukturell antifaschistische Haltung lesen.

Die Dimension einer korrektiven Transzendenz einzubeziehen, könnte auch im Kontext der Theorie der Anthropomedialität zu vermeiden helfen, menschliche Existenz auf bestimmte Vollzüge festlegen zu wollen und Spielräume der Latenz und Potenzialität sowie auch solche der Passivität zu Unrecht systematisch auszublenden. Lévinas' Ethik ist gleichwohl viel deutlicher sozio- und biozentrisch ausgerichtet als die hier diskutierte Medienanthropologie. Ihr wichtigstes Gebot ist das der Lebensheiligkeit und das oberste Verbot das Tötungsverbot. Sie denkt vom Grenzfall des nackten Lebens und Sterbens her, weshalb die fürsorgliche Beziehung von Ich und Du zum Musterfall des Ethischen wird. Demgegenüber setzt die Theorie des Anthropomedialen von vorneherein bei mehrpoligen Relationen an, die irreduzible Ich-Du-Es-Konstellationen sind, in die Techniken, Medien sowie Dinge mit eingehen. Das hat Konsequenzen für ethische Überlegungen. Denn die anthropomediale Heterogenität in ihrer Vermischung menschlicher und nicht-menschlicher Elemente macht einen medienökologisch erweiterten Ethikbegriff erforderlich.¹⁹ Wenn die Beziehungen zu Dingen, Techniken und materiellen Körpern aller Art der menschlichen Existenz – als anthropomediale gedacht – nichts Äußerliches sind, müssen Sorge- und Fürsorgepraktiken sich auch auf diese Konstituenten gleichwertig miterstrecken. Eine nachhaltigkeitsorientierte Sorge um Infrastrukturen spielt hier unbedingt hinein und wäre dann eine Sache der erweiterten Ethik.

Im Zeitalter des Technozäns, in dem wir heute leben, sind wir mannigfaltig mit physikalischen, ingenieurtechnischen, mathematischen und anderen Wissensformen und Technologien im Alltagsleben konfrontiert, die unse-

18 Vgl. Seifert, Johanna: »Technikkörper – Körpermedium. Überlegungen zum technischen Eingriff in den menschlichen Körper«, in: Engell, Lorenz/Voss, Christiane/Krtilova, Katerina (Hg.), Medienanthropologische Szenen. Die *conditio humana* im Zeitalter der Medien, München: Wilhelm Fink 2019, S. 225–239.

19 Vgl. Rothe, Katja: »Medienökologie – zu einer Ethik des Mediengebrauchs«, in: Zeitschrift für Medienwissenschaft 14 (2016), S. 46–57.

re laienhaften Antwortmöglichkeiten überfordern und entsprechende ad-hoc-Antworten auch im Praktischen und Ethischen zwiespältig bis unmöglich machen. Den heutzutage vernehmlichen Anrufungen durch ökologische und andere Krisenlagen lässt sich gleichwohl nur kollektiv begegnen. Mit Blick auf die hyperkomplexen und dauernd neuen Anforderungen an Verhalten und Bewerten in der neoliberal gesteuerten Technosphäre wäre eine arbeitsteilige Kompetenz und Teamwork auch im Ethischen und Alltäglichen zu kuratieren. Dabei müsste situativ ausgehandelt werden, welche Formen von Verantwortung überhaupt jeweils gefragt, angemessen und möglich sind. Um eine Verantwortung für Verantwortung und solidarische Antwortpraktiken kuratieren zu können – kann man sich in Teilen an aktivistischen Bewegungen wie ›Friday for Future‹ oder ›Ende Gelände‹ orientieren. Man könnte sich etwa per Losverfahren zusammengesetzte und wechselnde Bürger- und Ethikräte vorstellen, die eben auch im Kleinen und Nachbarschaftlichen über Themen wie etwa den Einsatz von KI in den Bereichen von Kunst, Bildung, Gesundheit, Politik und Wissenschaft beraten und zusammen mit Expert:innen entscheiden.²⁰

Es liegt immerhin auch eine Chance darin, spielerisch zu erproben, wie sich Verantwortung für Verantwortung unter technologischen Bedingungen neu denken, erproben und dann gegebenenfalls auch kollektiv verteilen lässt. Unser alteuropäischer Common Sense jedenfalls bietet keine neue Orientierung. Dafür ist er selbst noch viel zu anthropo- und eurozentrisch und allzu anhänglich an den Status quo.

20 Vgl. Loick, Daniel: Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegenge-meinschaften, Berlin: Suhrkamp 2024.