Eine Kritik der Basismedien nach Levinas erlaubt eine zentrale Unterscheidung, und zwar eine Unterscheidung zwischen Formen, in denen Basismedien instrumentalisiert werden, und jenen Formen, die ihre Medialität, Materialität und Performativität problematisieren und reflektieren. Wo also das Medium nicht ignoriert sondern ein Amediales testimonialisiert wird, dort findet eine kritische Praxis nach Levinas statt. So macht etwa die Sprachkritik von Levinas auf die Gefahr einer Obliteration des Mediums durch die Botschaft aufmerksam. In der Bildkritik verschiebt sich der Fokus auf die Zeit und das Denken von anderen Wissensformen. Hier nämlich wird im Anschluss an Levinas die Obliteration ästhetischer Wissensformen und einer eschatologischen Zeit erkennbar. Und überraschenderweise führen sowohl der Ton wie die Zahl auf den Weg einer Wissenschaftskritik, die ästhetische und ethische Artikulationen als eigene Episteme versteht und das Inkommensurable anerkennt.

Wie aber sieht eine Medienphilosophie nach Levinas aus, die über die Basismedien hinausgeht? Mit der Kritik der Basismedien sind eine Reihe von Kategorien aufgerufen worden, die in den letzten beiden Dekaden von Philosoph:innen und Medienwissenschaftler:innen diskutiert wurden. Dazu zählt nicht nur das Medium selbst, sondern auch die Medialität, Materialität, Performativität und Reflexivität. Diese Kategorien sollen im Folgenden mit der Obliteration diskutiert werden, um Levinas als Medienphilosophen zu profilieren.

4.2 Levinas als Medienphilosoph

Durch die Kritik der Basismedien sind Spuren eines Mediendenkens bei Levinas sichtbar geworden. Im Folgenden geht es darum, zunächst weiterer solcher Spuren zu identifizieren, insbesondere durch die medientheoretischen Perspektiven auf das Werk von Levinas. Welche Aspekte eines Mediendenkens blieben auch in der Kritik der Basismedien noch unerwähnt? Ziel ist es, die Obliteration als medienphilosophisches Konzept weiter zu profilieren und somit die zentrale These der vorliegenden Arbeit weiter zu plausibilisieren.

Levinas hat sich Zeit seines Lebens nicht nur wenig zur Ästhetik und Kunst im Allgemeinen geäußert, sondern sich auch zu Fragen der zentralen Medien des 20. Jahrhunderts, wie dem Radio, dem Kino, dem Fernsehen, dem Telefon oder dem Internet weitestgehend ausgeschwiegen. Seine Äußerungen

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

zu Medien beschränken sich im Wesentlichen auf sprachphilosophische Überlegungen und seine wenigen Äußerungen zur modernen Technologie bleiben entweder sehr allgemein oder erfordern eine Kontextualisierung seiner Begriffe für die Medienwissenschaft. So ruft Levinas in einer der wenigen Passage, in denen er auf die Rolle von Medientechnologien Bezug nimmt, das Bild vom „global village"[64] auf: Einerseits verbinden die den Globus umspannenden Kommunikationstechnologien jeden mit jedem, andererseits tun sie dies aber auch zum Preis einer gewissen „Anonymität".[65] Die Ambivalenz der Medientechnologie bestehe zwischen einer Verbindung zu fernen Ereignissen und einem Gefühl, dass die eigene Freiheit und das Glück von Kräften abhängen, die mit „unmenschlicher Kraft operieren." Die Ambivalenz adressiert also eine Verbindung, die aber mit einer gewissen Anonymität einhergehe.

Auch seine politischen Schriften sind nicht einfach auf ästhetische oder mediale Fragestellungen zu übertragen, stehen diese doch in der gängigen Lesart immer schon unter dem Vorzeichen einer primordialen Ethik, für die Levinas bekannt ist.[66] Hinzu kommt, dass Levinas als Kritiker der abendländischen Philosophie gilt und aufgrund seiner Talmudauslegungen als hermetischer Autor. Denn da die Theologie dasjenige ist, was „heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen",[67] wird ein Bereich für die Medienwissenschaft verstellt, zu dem auch Levinas gezählt wird. Denn in der Regel wird Levinas zwar im theologischen Kontext und innerhalb der Philosophie als Ethiker rezipiert, sowie in jüngster Zeit auch als politischer Philosoph,[68] aber aus den genannten Gründen ist eine systematische Auseinandersetzung mit Levinas im medienwissenschaftlichen Kontext bisher ausgeblieben.

Versuche Levinas beispielsweise auf Theorien des Interface zu beziehen, um auf diese Weise das zentrale ethische Konzept des Gesichts ins Spiel zu

64 Vgl. Marshall McLuhan, „Die neue elektronische Interdependenz verwandelt die Welt in ein globales Dorf", in: ders., *Die Gutenberg-Galaxis: das Ende des Buchzeitalters*, hg. von Max Nänny, Bonn u.a.: Addison-Wesley 1995, S. 39-40.

65 Vgl. Emmanuel Levinas, „Der Pakt", in: ders., *Jenseits des Buchstabens. Band 1: Talmud-Lesungen,* Frankfurt a.M.: Neue Kritik 1996, , S. 104.

66 Zur politischen Dimension in den Schriften von Levinas vgl. Pascal Delhom, Alfred Hirsch, „Vorwort", in: Emmanuel Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich, Berlin: diaphanes 2007, S. 7-70.

67 Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte", a.a.O., S. 693.

68 Nathan Bell, *Refugees. Towards a Politics of Responsibility*, New York et. al.: Roman & Littlefield 2021.

https://doi.org/10.14361/9783839467916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

bringen, schließen nicht nur an medientheoretische Positionen an, die unreflektiert bleiben, wie etwa die implizite Extensions- und Prothesentheorie von McLuhan, sondern legen auch ein zu starkes Gewicht auf das Gesicht als zentrales Konzept für eine medienwissenschaftliche Aneignung.[69] Dadurch wird ein Ort der ethischen Szene innerhalb medientechnologischer Apparaturen benannt, sowie ein Okularzentrismus und impliziter Haptozentrismus in der westlichen Philosophie zurückgewiesen. Aber auch wenn ein Nicht-Mediatisierbares in den Kategorien des Ethischen wie der Kontakt, die Haut oder die Sensibilität identifiziert werden, bleibt dies ohne Konsequenzen für die medienwissenschaftliche Methode. Letztlich bleiben in solchen Analysen der medientechnischen Apparatur die Kategorien der Medientheorie und Philosophie, die für die Analyse verwendet werden, unreflektiert.

Und dort, wo die Arbeiten von Levinas etwa mit der Kybernetik in Verbindung gebracht werden, geht es nicht um die Eigenlogik der Basismedien in der Informationstheorie (Zahl und Sprache), sondern um die ganz basale ethische Frage: Was tun mit den Medientechnologien?[70] Damit wird auch hier von einer primordialen Ethik ausgegangen und auf ein anthropologisches Medienverständnis Bezug genommen, das Massenmedien einerseits als Produkte menschlicher Weltbeherrschung betrachtet, andererseits als Instrumente einer Wirklichkeitsbewältigung ansieht. Die Medien haben in diesem Sinne eine anthropologisch-psychologische Entlastungsfunktion, wobei in dieser Lesart nicht die Instrumente, sondern die Handlungsweisen gut oder schlecht sind. Übersehen wird hierbei allerdings, dass diese Ethik als Praxis im Umgang mit Technologie zum einen unabhängig von dieser gedacht wird, zum anderen Technologie auf ihren instrumentellen Charakter reduziert wird. Und auch filmwissenschaftliche Annäherungen an Levinas gehen zumeist von einer Primordialität der Ethik aus und verbleiben innerhalb des Paradigmas des Gesichts ohne Konsequenzen für die Methode oder die Konzepte zu ziehen.[71]

69 Vgl. David J. Gunkel, Ciro Marcondes Filho, Dieter Mersch (Hg.), *The Changing Face of Alterity*, London, New York: Rowman & Littlefield, 2016; Dave Boothroyd, „Touch, Time and Technics. Levinas and the Ethics of Haptic Communications", *Theory, Culture & Society 2009* 26, Nr. 2–3 (2009), S. 330-345.

70 Vgl. Richard Cohen, „Ethics and Cybernetics. Levinasian Reflections", in: Peter Atterton, Matthew Calarco (Hg.), *Radicalizing Levinas*, Albany: State University of New York Press 2010, S. 153-167.

71 Sarah Cooper, „Introduction: The Occluded Relation: Levinas and Cinema", in: *Film-Philosophy* 11, Nr. 2 (2007), S. i– vii. Online unter: http://www.film-philosophy.com/2007v11n2/introduction.pdf [zuletzt aufgerufen am 27.07.2023]. Girgus, „Beyond Ontolo-

https://doi.org/10.14361/9783839457016-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Ähnliches gilt auch für die Kommunikationswissenschaft. Auch dort konzentrieren sich die Aneignungen auf die Applizierung der primordialen Ethik von Levinas auf Fragen von Kommunikation und Rhetorik.[72] Dann nämlich geht es um Fragen des richtigen Argumentierens, der Anerkennung des vernünftigen Dialogs, des Respekts und anderen Umgangsformen. In der bisher prononciertesten Reflexion hierzu übernimmt der israelische Medienwissenschaftler Amit Pinchevski in dem Artikel „Levinas as a Media Theorist"[73] jedoch jene Medienfunktionen, die hier gerade in Frage stehen. So ruft Pinchevski die drei basalen Medienfunktionen von Kittler auf (übertragen, prozessieren, speichern), um seine zentralen Fragen zu stellen: Wie können Medien mehr speichern als sie speichern, und wie können sie mehr übertragen als sie übertragen?[74] Somit sieht er die zentrale Herausforderung darin, „to explore the logic of storage and transmission of the ethical message."[75] Zwar adressiert Pinchevski für eine solche Medienethik „the act of mediation itself as the root of such ethics",[76] und auch wenn er zurecht die Spannung zwischen dem gesprochenen und dem geschriebenen Wort problematisiert, bleibt seine Fragestellung und Studie dabei aber grundlegend an der Sprache als dem paradigmatischen Basismedium einer solchen Medienethik orientiert („[…] how to pronounce the singularity and irreversibility of the saying within the repeatability and reversability of the said?").[77] Pinchevski hebt das „Echo"[78] und die „Spur" als zwei zentrale Metaphern von Levinas hervor und schlägt seinerseits das Konzept der „Interruption"[79] vor, um auf die Textur des Buches mit seinen Unterbrechungen, Appositionen, variierten Wiederholungen aufmerksam zu machen, und damit auf das, was ich als *obliteraten Stil* bezeichnet habe. Spätestens aber dort, wo Pinchevski diese Einsichten auf audiovisuelles Material überträgt, bekommt er in seiner Analyse ein methodisches Problem. Er

gy: Levinas and the Ethical Frame in Film", a.a.O., Online unter: http:/www.film-philosophy.com/2007v11n2/Girgus.pdf [zuletzt aufgerufen am 27.07.2023].

72 Für eine Übersicht zur aktuellen Debatte, vgl. Lisbeth A. Lipari, „Communication Ethics", in: *Oxford Encyclopedia of Communication*, online unter: https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.58 [zuletzt aufgerufen am 27.07.2023].

73 Vgl. Pinchevski, „Levinas as a Media Theorist", a.a.O.

74 Vgl. ebd., S. 49.

75 Ebd., S. 50.

76 Ebd., S. 51.

77 Ebd., S. 57.

78 Vgl. Amit Pinchevski hat in seinem jüngsten Buch, das Echo als alteritäres Konzept ausgearbeitet. Amit Pinchevski, *Echo*, Boston: MIT Press 2022.

79 Pinchevski, „Levinas as a Media Theorist", S. 59ff.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

argumentiert nicht nur mit den kittlerschen Medienfunktionen ohne den darin implizit angelegten zeitphilosophischen Widerspruch zu reflektieren, sondern konzentriert die ganze Kraft der Medienethik auch auf eine „Materialität der Kommunikation“[80] und deren „Präsenzeffekte.“[81] Pinchevski hebt damit die ethische Bedeutung des Nicht-Hermeneutischen hervor, also die materiellen Bedingungen in Mediationsprozessen der Übertragung. Hieraus leitet er Konsequenzen für eine Medienethik ab, die sich vor allem an der Sichtbarkeit des Scheiterns von Übertragungsvorgängen orientiert.

Zentral für eine solche Medienethik ist also die Materialität der Kommunikation und deren nicht-hermeneutischer Zug. Auch wenn Pinchevski die Störung und Unterbrechung der Übertragung als wichtige Strategie im Aufweisen von Transzendenz nennt, lastet aber das gesamte Gewicht einer Medienethik auf der Materialität. Und auch wenn er die Möglichkeit einer solchen Medienethik auch dem audiovisuellen Material zuspricht, setzt er die Einsichten zur Sprache in Analogie zu Bild und Ton und zieht keine Konsequenzen für seine Methode.

Dagegen möchte ich einen anderen Zugang vorschlagen, der sich an zentralen Kategorien der Medienphilosophie orientiert. Hierzu zählen die bereits mehrfach in den Blick geratene *Materialität* der Übertragung, das *Medium* in seinem Eigensinn, dessen *Medialität* in seiner Eigenlogik, die spezifische *Performativität* des Erscheinens im Akt der Setzung, sowie die *Reflexivität* bezeichnen.[82] Diese Kategorien orientieren sich nicht mehr an den drei kittlerschen

80 Vgl. ebd., S. 63.

81 Vgl. ebd., S. 64.

82 Es gibt bisher keine Studie, die diese medienphilosophischen Grundkategorien systematisch versammelt und reflektiert. Die folgenden Ausführungen sind also auch als Versuch zu sehen, überhaupt den Ort einer Grundlagenforschung der Medienphilosophie an eben diese Kategorien zu binden. Dass diese weder vollständig, noch stabil sind, gehört zu ihren Eigenarten, was eine ständige Aktualisierung erforderlich macht. Inwiefern also *Relationalität*, *Operativität* und *Praxis* dazu gezählt werden müsste und, ob das wünschenswert ist, bedürfte einer separaten Auseinandersetzung. Sybille Krämer hat dies als Problem des „Mediengenerativismus“ bezeichnet. Vgl. Sybille Krämer, „Kann eine performativ orientierte Medientheorie den Mediengenerativismus vermeiden?“, in: Gerhard Johann Lischka, Peter Weibel (Hg.), *ACT!: Handlungsformen in Kunst und Politik*, Wabern: Benteli 2004, S. 66-83. Vgl. auch den Vorschlag von Lorenz Engell und Bernhard Siegert zu den operativen Ontologien in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung. Schwerpunkt: Operative Ontologien 8*, Nr. 2 (2017). Für eine kritische Diskussion des Operationsbegriffs vgl. die Debatte zwischen Till Heilmann und Erhard Schüttpelz. Till Heilmann, „Zur Vorgängigkeit der Operationskette in der Medienwissenschaft und bei Leroi-Gourhan“, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie 2* (2016), S. 7–29. Erhard Schüttpelz, „Die

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Medienfunktionen von Übertragen, Prozessieren und Speichern. Stattdessen tritt an dessen Stelle eine Palette an Kategorien, die, wie ich noch zeigen werde, eine Kehrseite haben.

Die Obliteration mit den anderen Medienkategorien in Diskussion zu bringen, erlaubt, so die die These, auch die Unterscheidung von Medientheorie und Medienphilosophie. Ein wichtiger Impuls für diese Unterscheidung sind die Zurückweisung von Massenmedien als fest gefügte Dispositive, sowie der Basismedien als stabile Einheiten. Wenn hier zudem eine epistemische Alternative zur kittlerschen Trias angeboten wird, dann geht es hier um Kategorienarbeit der Medienphilosophie. Was dann an die Stelle des impliziten Paradigmas der Informationsverarbeitung und der Tendenz zur Operationalisierbarkeit, Transparenz und Funktionalität geht, wäre nun zu prüfen.

Welche Rolle spielt die Obliteration bei der Reflexion der Medienkategorien und inwiefern hilft sie bei der Abgrenzung von Medientheorie und Medienphilosophie?

Peter Atterton und Matthew Calarco machen in ihrer Einleitung einer Textsammlung zum Werk von Levinas drei Wellen der Rezeption aus. Mit der ersten Welle der Levinas-Rezeption bezeichnen sie die Auseinandersetzung mit der Sozialethik in den 1970er und 1980er Jahren, wobei insbesondere Levinas erstes Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* im Fokus stand.[83] Mit der zweiten Welle bezeichnen sie zum einen die Auseinandersetzung mit *Gewalt und Metaphysik*[84] von Jacques Derrida (ein Kommentar zu *Totalität und Unendlichkeit*) und zum anderen die Positionierung von Levinas' Schriften im Kontext des Poststrukturalismus gerade auch unter der Perspektive der Sprachphilosophie in *Jenseits des Seins*. Mit der dritten Welle, die die beiden Herausgeber mit ihrer Anthologie selbst abbilden möchten, stellen sie Levinas in den aktuellen soziopolitischen Kontext und fassen darunter etwa auch die feministische, postkoloniale, tier- und umweltethische Dimension. Zwar gibt es darin eine Sektion zu „Science and Technology", worin medienwissenschaftliche

Erfindung der Twelve-Inch, der Homo Sapiens und Till Heilmanns Kommentar zur Priorität der Operationskette", in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie 3* (2017), S. 217-234.

83 Peter Atterton, Matthew Calarco, „Editors Introduction. The Third Wave of Levinas Scholarship", in: dies. (Hg.), *Radicalizing Levinas*, Albany: State University of New York Press 2010, S. x.

84 Derrida, „Gewalt und Metaphysik", a.a.O.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Motive anklingen, jedoch bleibt eine grundlegende Hebung der medienphilosophischen Dimension im Werk von Levinas auch hier noch aus.[85]

Ob diese medienphilosophische Perspektive einen genügend starken Impuls hat, um eine vierte Welle in der Levinas-Rezeption einzuleiten, soll und kann hier nicht entschieden werden. Der medienwissenschaftliche Ansatz verspricht jedoch deswegen einen wirkmächtigen Impuls zu setzen, weil alle anderen von Atterton und Calarco genannten Wissensfelder unter medientechnischen Bedingungen stehen, ohne dass dies eigens reflektiert wurde. Es geht dann nicht so sehr darum, von einer primordialen Ethik auszugehen, sondern vielmehr in den verschiedenen Wissensfeldern deren Verstrickung mit Medien und Technik in den Blick zu nehmen, und dabei nach Obliterationen und ihrer Beschreibung zu fragen.

4.2.1 Vom Medium zum Amedialen

Die Frage, „Was ist ein Medium?“,[86] gehört zu einer der Gründungsfragen der Medienphilosophie. Trotz der verschiedenen Ansätze, ist es aber eine der Grundannahmen, dass „jede Repräsentation oder Bearbeitung der Welt mit Hilfe von Medien“ stattfindet und „eine mehr oder weniger wirksame Reflexion über diese Repräsentation oder Bearbeitung mit in ihr Produkt oder Resultat einträgt.“[87] Nichts ist benennbar ohne Sprache, nichts darstellbar ohne Bild, nichts erklingt ohne Ton, während sich Sprache, Bild und Ton umgekehrt in diese Benennungen, Darstellungen und Klänge eintragen. Die Instrumente wirken mit am Gedachten.

Ohne Zweifel ist aber für Levinas die Sprache das wichtigste Medium. Allerdings droht, wie die Kritik der Basismedien gezeigt hat, das Medium hinter dem Gesagten, der Botschaft zu verschwinden. Die ganze Anstrengung von Levinas liegt darin, dieser ›List der Ent-fernung‹ entgegenzuwirken und die materiellen Bedingungen der Artikulation, den Rhythmus in den Vorder-

85 Vgl. Edith Wyschogrod, „Levinas's Other and the Culture of the Copy“, in: Peter Atterton, Matthew Calarco (Hg.), *Radicalizing Levinas,* Albany: State University of New York Press 2010, S. 137-152; Cohen, „Ethics and Cybernetics“, a.a.O, S. 153-167.

86 Stefan Münker, Alexander Roesler (Hg.), *Was ist ein Medium?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.

87 Engell, „Medientheorien der Medien selbst“, a.a.O., S. 207.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

grund zu stellen und Zeugnis vom Außen des Mediums abzulegen. Die Obliteration hat hier zwei Gesichter: einerseits droht das Sagen durch das Gesagte obliteriert zu werden, andererseits kann aber ein testimonialer Vorgang das Sagen im Gesagten aufweisen. Eine solche Obliteration zeigt Spuren des Unendlichen.

Eine Obliteration im positiven Sinne betont das Amediale im Medium. Sie macht auf die Gewalt aufmerksam, die jeder Appropriation innewohnt, und die droht, das Amediale zu obliterieren (im negativen Sinne). Damit wird das Medium in seiner Opazität adressiert und beispielsweise die Sprache durch Dichtung oder – wie im Falle von Levinas – durch variierende Wiederholungen thematisiert. Es geht also darum, Spuren des Amedialen im Medialen zu legen und benennen zu können. Darin artikuliert sich schließlich auch die entscheidende Umkehr in der Bedeutung der Obliteration. Sie bezeichnet dann nicht mehr den negativen Vorgang einer Medien- und Transzendenzvergessenheit, sowie die Abwehr von irritierenden und affizierenden Wissensformen, sondern bestärkt vielmehr die Möglichkeit eines Amedialen, etwas, was nicht übertragen, prozessiert und gespeichert, sondern nur bezeugt werden kann. Wenn nämlich alles unter medialen Bedingungen stünde, dann ließe sich nicht mehr für ein Außen der Medien argumentieren. Mit der Obliteration wird es hier also möglich bei Levinas eine Metaphysik des Amedialen zu beschreiben.

Obgleich Levinas zwar die Sprache ins Zentrum seines Denkens stellt, vermeidet er einen Medienapriorismus. Von den Medien her zu denken ohne von einem Medienapriorismus auszugehen hat Sybille Krämer in der Frühphase einer ›Genese der Medienphilosophie‹[88] als Konstitutionsfrage formuliert: „Wie kann ›Konstitution‹ im Zusammenhang mit Medialität so gefasst werden, dass dabei ein Medienapriorismus zugleich vermieden wird?“[89] Aus dieser medienphilosophischen Perspektive gewinnt Krämer insbesondere ein partikulares Phänomen der Medien: „Medien sind immer Medien des Erscheinenlassens.“[90] Damit ist in Abgrenzung zur Medientheorie ein Reflexionsfeld

88 Zur Genese der Medienpilosophie, vgl. Johannes Bennke, „Genesis and Medium of Media Philosophy“, in: *Açao Midiática 18* (jul./dez. 2019) S. 32-49 [Text in portugiesischer Übersetzung erschienen].

89 Sybille Krämer, „Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren“, in: Stefan Münker, Alexander Roesler, Mike Sandbothe (Hg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Frankfurt a.M.: Fischer 2003, S. 80.

90 Ebd., S. 89.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für die Medienphilosophie erschlossen, das auf ein partikulares Erscheinen abhebt ohne im Vorfeld bereits darüber entschieden zu haben, was das Medium sei. Versuche, das Feld zu systematisieren,[91] zeigen zwar eine Diskursvielfalt, setzen dabei aber immer schon ein sinnliches, semiotisches oder technisches Medium voraus. Dieser Art wird gesetzt, was es doch zu allererst in seiner Partikularität zu bestimmen galt. Paradoxerweise gewinnt Medienphilosophie genau aus dieser entschiedenen Unbestimmtheit von Gegenstand, Methode, Konzept, Logik und Theorie ihren stärksten Impuls.

Dass es bei Levinas auch ein Bewusstsein dafür gibt, dass „das Medium in Abhängigkeit vom Medium des eigenen Denkens"[92] gedacht werden muss, haben die Ausführungen zur Sprache und zum Bild deutlich gemacht. So konnte nicht nur das ikonische Denken als Basis der Obliteration aufgewiesen werden, sondern umgekehrt auch durch die Obliteration eine medienphilosophische Dimension im Werk von Levinas. Es ist also keineswegs trivial danach zu fragen, mit welchem Medium Medienphilosophie betrieben wird (und in einer weiter radikalisierten Variante auch in einem anderen Medium als der Sprache – etwa dem Film). Vielmehr nimmt eine Medienphilosophie ihren Ausgang vom Medium des Denkens, um von dort her ihre Gegenstände, Methodiken und Konzepte zu identifizieren.[93] Die Medialität des Mediums wäre hier zu erweitern auf den Bereich des Amedialen. Was Levinas also in Bezug auf das Medium zur Medienphilosophie beiträgt kann in gewisser Hinsicht als komplementäre Ergänzung zur Konstitutionsfrage von Sybille Krämer gefasst werden: *Wie kann ›Konstitution‹ im Zusammenhang mit dem Amedialen so gefasst werden, dass dabei das Amediale zugleich nicht obliteriert wird?* Der wesentliche Beitrag von Levinas zum Medium ist demnach ein Denken des Amedialen.

91 Mike Sandbothe, Ludwig Nagel (Hg.), *Systematische Medienphilosophie*, Berlin: Akademie Verlag 2005.

92 Engell, „Affinität, Eintrübung, Plastizität. Drei Figuren der Medialität aus der Sicht des Kinematographen", in: Stefan Münker, Alexander Roesler (Hg.), *Was ist ein Medium?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 187.

93 Engell, „Tasten, Wählen, Denken. Genese und Funktion einer philosophischen Apparatur", a.a.O., S. 69.

https://doi.org/10.14361/9783839457016-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.2.2 Von der Materialität zur Manifestation

Unter dem Schlagwort ›Materialität der Kommunikation‹ firmierte für ein gutes Jahrzehnt von Anfang der 1980er bis Anfang der 1990er Jahre eine heuristische Suchbewegung, die eine epistemologische Hinwendung zu dingbezogener Konkretheit nach Phasen intensiver Spekulation und Interpretation verfolgte.[94] Der Begriff versammelte unterschiedliche Theorie-Traditionen, die sich am Signifikanten und an der Logozentrismuskritik von Jacques Derrida abgearbeitet hat und einer marxistischen Lektüre des Materialismus folgte. Sie umfasste die Medienarchäologie nach Friedrich Kittler genauso wie Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Psychoanalyse nach Jacques Lacan.[95] Diese verschiedenen Theorietraditionen werden unter einer gemeinsamen Fragestellung versammelt: *Wie sind die selbst nicht sinnhaften Voraussetzungen, der Ort, der Träger und die Modalitäten der Sinngenese beschaffen und zu beschreiben?* Darin scheinen die bis heute wirkmächtigen Thesen aus Heideggers Spätphilosophie wieder auf, dass „das Wesen des Menschen dahin bestellt [ist], dem Wesen der Technik an die Hand zu gehen."[96] Zudem werden „beim Scheitern von Interaktions- und Kommunikationsprozessen die sie tragenden Komponenten in größtmöglicher Konkretheit sichtbar."[97] Kulturelle Artefakte, Maschinen und Technologien sind dann nicht mehr anthropologisch zu bestimmen als Produkte menschlicher Weltbeherrschung, „sondern umgekehrt als Einbrechen einer der Verfügung des Handelns entzogenen Gegenständlichkeit oder ‚Präsenz' in das menschliche Dasein."[98]

Die ›Materialität der Kommunikations‹-Debatte ging Fragen nach dem Sinn und der Hermeneutik nach und war am Technikapriori Friedrich Kittlers orientiert. Dies war folgenreich für die weitere geistes- und kulturwissenschaftliche Forschung und es steht bis heute aus, ob sich diese Materialität mathematisch beschreiben lässt, wie Kittler behauptet, oder ob sie sich einer Bestimmung grundlegend entzieht.

94 Vgl. Hans-Ulrich Gumbrecht, „Materialität der Kommunikation", in: Alexander Roesler, Bernd Stiegler (Hg.), *Grundbegriffe der Medientheorie*, Paderborn: Fink 2005, S. 144-149.
95 Vgl., Ebd., S. 145.
96 Martin Heidegger, „Die Kehre", in: ders., *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske 1962, S. 37-47.
97 Gumbrecht, „Materialität der Kommunikation", a.a.O., S. 145.
98 Ebd., S. 147.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Auch Levinas lässt keinen Zweifel daran, dass es der Materialisierung des Amedialen bedarf, um das Transzendentale, das Sagen überhaupt artikulieren zu können. Es gehört zum Paradox der Materialisierung des Amedialen, dass es sich in diesem Prozess unkenntlich macht und somit obliteriert wird. Für Levinas liegt das entscheidende Moment der Materialität in der Semelfaktivität der menschlichen Existenz: ihrer Einmaligkeit im Sinne der Sterblichkeit und im Sinne der Einzigartigkeit, ihrer Partikularität. Die Materialität hat für Levinas also wesentlich einen existenziellen Index und kann nicht unabhängig von der Zeit gedacht werden.[99] Materialität steht vielmehr unter dem Joch des Semelfaktiven, dem Einmaligen, das sich als Abnutzungsspur, als einem Außer-Gebrauch-Sein und als Ungültigkeit zeigt. Daher macht Levinas auch auf das symbolische Detail einer provisorischen Ausbesserung der abgenutzten Tabaksdose in der Erzählung von Gogols *Der Mantel* aufmerksam.[100] Eine solche Obliteration bringt symbolisch die natürliche Verbindung von Materialität und Zeit zum Ausdruck. Wenn Levinas in seinem Spätwerk gar von einer „Geiselschaft"[101] spricht, dann bringt er damit die Unersetzbares eines jeden zum Ausdruck.[102] Eine solche Auffassung von Materialität reduziert sich gerade nicht auf den technischen Übertragungsprozess, bei der die Materialität des Zeichenträgers eine Herausforderung für die Hermeneutik bedeutet, sondern stellt die unhintergehbare Verantwortung im Mediationsvorgang ins Zentrum. Einer solchen Verantwortung ist nicht allein damit genüge getan, ein Amediales in der Materialisierung zu bezeugen, sondern es muss rückgebunden sein an eine semelfaktive Existenz. Dies kann die Materialisierung menschlicher Arbeit sein, ein Pinselstrich, die Wiedergabe einer Stimme, der partikulare Stil etc.

99 Im diesem Sinne ist Levinas dem marxistischen Materialismus verpflichtet. Es geht nicht um die Reinheit der Vernunft, sondern um die materiellen Bedürfnisse. Es bestimmt nicht mehr das Sein das Bewusstsein, sondern „umgekehrt das Bewusstsein oder die Vernunft [bestimmt] das Sein." Mit dieser radikalen Neufassung des Materialismus, bricht Marx nicht nur mit der Auffassung des Materialismus in der abendländischen Philosophietradition, sondern auch mit dem Christentum. Vgl. Levinas, „Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus", a.a.O., S. 27.

100 Vgl. Levinas, *Die Obliteration*, a.a.O., S. 36ff. Vgl. auch S. 130 in diesem Buch.

101 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 30.

102 „Ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig, ich aber bin es mehr als alle anderen." Ebd., S. 320. Vgl. auch Fjodor Michailowitsch Dostojewskij, *Die Brüder Karamasoff*, Gütersloh: Bertelsmann 1957, S. 384.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Mit dem ikonischen Denken nach Levinas wurde auch das ›Gebot nicht zu vergessen‹ aufgerufen. Richtete sich das Gebot im Alten Testament an das Jüdische Volk, den Bund zu Gott nicht zu vergessen, an den Moses kurz vor seinem Tod und vor dem Übertritt des Jordans in das verheißene Land erinnert, so ist die entscheidende Verschiebung von Levinas diejenige, diesen Bund zwischen Volk und Gott umzulenken in die zwischenmenschliche Beziehung. Jegliche Materialisierung steht also nicht nur unter dem Joch des Semelfaktiven, sondern auch unter dem Appell, eben diese fundamentale soziale Beziehung nicht zu vergessen. Es handelt sich um einen Erinnerungsprozess als Widerstand gegen die Erosionsprozesse der Wirklichkeit. Auch hier also kehrt die Obliteration in ihrer negativen und positiven Bedeutung wieder: Einmal obliteriert sie diesen Bund und stürzt ihn ins Vergessen, das andere Mal insistiert sie auf diesen Bund und erinnert an ihn. Es geht also um mehr, als nur darum, ein Unbestimmtes zu bezeugen, wie im Falle des Erhabenen von Lyotard,[103] und es geht auch um mehr, als nur um die Performanz eines Scheiterns zu zeigen, wie dies etwa Judith Butler in ihrer Levinaslektüre nahelegt.[104] Das ist nicht genug. Es bedarf des Bezugs und gleichzeitigen Bruchs zu einer Erinnerungstradition.

Für die Medienwissenschaft könnte diese Auffassung von Materialität kontraintuitiver kaum sein. Seit Gründung einer dezidiert medienwissenschaftlichen Forschung, die sich vor etwa vierzig Jahren von der Kommunikations- und Literaturwissenschaft losgesagt hat, waren es gerade die materiellen Bedingungen der medientechnischen Wissensproduktion, die diese Absatzbewegung überhaupt erst ermöglichten. Sie führte u.a. zu einer Medienarchäologie, die die Genealogie von Wissen unter ihren medientechnischen Bedingungen nachzeichnet und auf diese Weise auch die medientechnische Bedingtheit anthropologischen Wissens behauptet.[105] Auch wenn diese Art der Medienforschung wichtige Einsichten für die materiellen Grundlagen

103 Lyotard, „Das Erhabene und die Avantgarde“, a.a.O., S. 151-164.

104 Judith Butler, „Gefährdetes Leben“, in: dies., *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 171.

105 Wolfgang Ernst, „Medienarchäologie“, in: Achim Trebeß (Hg.), *Metzler Lexikon Ästhetik: Kunst, Medien, Design und Alltag*, Stuttgart, Weimar: Metzler 2006, S. 254-256. Stefan Rieger, „Medienarchäologie“, in: Jens Schröter (Hg.), *Handbuch Medienwissenschaft*, a.a.O., S. 137-144. Moritz Hiller, Stefan Höltgen (Hg.), *Archäographien: Aspekte einer radikalen Medienarchäologie: Festschrift für Wolfgang Ernst*, Berlin: Schwabe Verlag 2019.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Kultur liefert, bleibt aber die Frage unberührt, was diese auch wiederum verdeckt und vergessen macht.

So basiert diese Medienarchäologie auf einer Zeittheorie, die von der „Irreversibilität der verfließenden Zeit“[106] ausgeht, die medientechnisch gebannt werden kann. Ein solcher Ansatz versteht die Materialität nicht allein als technisch determinierten Zeichen- oder Signalträger innerhalb von Aufschreibesystemen, die vergangene Gegenwarten zu bannen vermögen, sondern auch als Obliterierungsmaschine, die die Einmaligkeit der Unumkehrbarkeit tilgt. Das ›Gebot nicht zu vergessen‹ richtet sich hier nicht auf historische Ereignisse, sondern auf die Verlebendigung von Zeit. Ein solch verändertes Materialitätsverständis von Levinas ist damit gegen die Registriermaschinen von Zeit und ihrer Stillstellung gerichtet.

Die Materialität partizipiert damit nicht nur am Erinnerungsprozess, sie ist in ihr Joch eingespannt. Einer solchen Materialität geht eine amediale Zeitlichkeit voraus. Sie kann ignoriert oder adressiert werden. Materialität kann damit Ausdruck einer Agnotologie und eines Oblivionismus sein, sie kann dem Semelfaktiven aber auch Rechnung tragen und es mit einbilanzieren. Es wundert daher nicht, dass der Materialität in Bezug auf medienethische Überlegungen eine zentrale Rolle zukommt. In der Interruption der Übertragung wird nicht nur das Medium, sondern auch dessen Materialität sichtbar: die Klangqualität, die Dicke der Farbkleckse, der Duktus des Pinselstriches, die Rauchigkeit und Körnigkeit der Stimme, die Abnutzungsspuren von vielfach gescreenten Zelluloidfilmen.

Für eine Obliteration, die eine Medienethik einlöst, sind diese Materialitätseffekte zwar notwendig, aber nicht hinreichend. Für Levinas besteht das Paradox der Materialität in der Kenosis und damit in der notwendigen Manifestation des Amedialen, das darüber seinen Charakter ändert: es wird sichtbar und materiell. Das „ist der Preis, den die Manifestation verlangt.“[107] Tatsächlich ist es so, dass Levinas immer dort von Manifestation spricht, wo es um eben diese materiellen Spuren des Amedialen in der Materialität geht.[108] Dies wären Obliterationen im positiven Sinne.

106 Sybille Krämer, „Friedrich Kittler – Kulturtechniken der Zeitachsenmanipulation“, in: Alice Lagaay, David Lauer (Hg.), *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*, Frankfurt a.M., New York: Campus 2004, S. 206.

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

108 Ebd., S. 290.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als medienphilosophisches Konzept zeigt die Obliteration die Rückseiten anderer Kategorien auf. Sie befreit die Materialität aus ihrer Verengung auf die medientechnische Bedingtheit von Massenmedien, sowie Kommunikations- und Mediationsprozessen. Stattdessen kommt die Manifestation in der Materialität zum Vorschein, die sich nicht an Technik, sondern am Semelfaktiven orientiert. Der wesentliche Beitrag von Levinas zur Materialität ist also das Denken der Manifestation in dieser Materialität.

Nun, da seit etwas mehr als dreißig Jahren die Forderung einer materialistischen Medientheorie das Mediendenken geprägt hat, muss die Frage erlaubt sein, ob ihr Materialismusanspruch *aufrichtig* gewesen ist. Denn während neuere Medienanthropologien einerseits *das Medienapriori* genauso in Frage stellen, wie *den Menschen* im Substanziellen Sinne,[109] so bleibt aber weiterhin die Frage virulent, um was für ein Materialitätsverständnis es sich bei Friedrich Kittler, Hans-Ulrich Gumbrecht und Karl-Heinz Pfeiffer handelt. Denn wenn Materialität hier vor allem als die medientechnische Bedingung jeglichen Übertragunsvorgangs gefasst wird, jenseits des hermeneutischen Sinns, so ist aber auch diese Materialität nicht über den Zweifel eines gleichzeitigen Antihumanismus erhaben.[110] Denn wenn eine solche Materialität absolut gesetzt wird, stellt sie auch dasjenige unter ihre Bedingung, was hier als amedial, diachronisch, eschatologisch und als transzendental bestimmt wurde. Levinas bezeichnet einen solchen Materialismus an einer Stelle als eine „Totalität ohne Schlupfwinkel und ohne Geheimnisse."[111] Demgegenüber geht es um eine gewisse Armut in der Materialität, einer Bescheidenheit gegenüber Totalisierungstendenzen. Mit der Absicht die ›Materialität der Kommunikation‹ als Paradigma der Medienwissenschaft zu etablieren, ist auch der Gedanke an eine Geste der Bescheidenheit in den Hintergrund getreten, und erst recht „das außerordentliche Phänomen der prophetischen Eschatologie"[112], das meist durch philosophische Evidenzen ergänzt und damit auf diese redu-

109 Vgl. Christiane Voss, „Auf dem Weg zu einer Medienphilosophie anthropomedialer Relationen", in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1, Nr. 2 (2010), S. 169-184.

110 Vgl. etwa die Zuspitzung auch der Materialität auf Information bei Friedrich Kittler, „Signal-Rausch-Abstand", in: Michael Pfeiffer, Hans-Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 342.

111 Emmanuel Levinas, „Ohne Identität", in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg: Meiner 1989, S. 87.

112 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 21.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ziert wird.[113] Damit ist von vornherein ein Gegenstandsbereich von der Medienwissenschaft abgeschnitten, der sich nicht allein in der Analyse von Repräsentationen der Transsubstantionslehre erschöpft.[114] Vielmehr zeigt sich hier ein anderes Verständnis von Materialität, das an der Manifestation des Amedialen orientiert ist.

4.2.3 Von der Medialität zur Diachronie

Nach der Medialität eines Mediums zu fragen, bedeutet zunächst, nach den inneren Mechanismen eines technischen Mediums zu fragen. Fragt man etwa nach der Medialität eines bestimmten Films, so kommen ästhetische Parameter, die Eigenlogik der Diegese, sowie die spezifischen Rezeptionsbedingungen in den Blick.

Die Feststellung, dass das Medium im Übertragungsprozess verschwindet ist eine der grundlegenden medientheoretischen Annahmen und bezeichnet einen Mechanismus der Medialität. Da die Begriffspaare ›Erscheinen/Verschwinden‹ und ›Opazität/Transparenz‹ zum einen für alle technischen Medien und nicht nur für die Massenmedien gelten, zum anderen einen sehr wirkungsmächtigen, aber unspezifischen Mechanismus bezeichnen, bedarf es hier einer Präzisierung.

Die Kritik der Basismedien hat nicht nur auf die Partikularität von Medien aufmerksam gemacht, sondern auch auf die Notwendigkeit, Medienphilosophie dort anzusetzen, wo es um die Reflexion ihrer Kategorien geht. Man kann also nicht nur von der spezifischen Medialität der Sprache und des Bildes sprechen und so z.B. zwischen Propositionalität und dem Zeigen unterscheiden, zwischen dem Graphematischen und dem Ikonischen, sondern man kann auch die spezifischen Merkmale der Medialität untersuchen. Dann

113 Dass es bereits am Ursprung dieser Debatte auch um andere Materialitätsbegriffe ging, zeigt Karlheinz Barck, „Materialität, Materialismus, *performance*“, in: Pfeiffer, Gumbrecht (Hg.), *Materialität der Kommunikation*, a.a.O., S. 121-139.

114 Neben der Theologie und der Ethik wäre hier auch die Psychoanalyse, das Kapital und die institutionellen Bedingungen medienphilosophischen Arbeitens zu nennen, die von der Medienwissenschaft vielfach ignoriert wurden. Zur Notwendigkeit des Experimentierens in der Medienphilosophie und im Denken mit Medien vgl. Lorenz Engell, „Versuch und Irrtum – Film als experimentelle Anordnung“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 57, Nr. 2 (2012), S. 126-135.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

geht es etwa nicht mehr nur darum, die Medialität auf ein Erscheinen und Verschwinden festzulegen, sondern nach benachbarten Konzepten Ausschau zu halten, die zu einer Medialität gerinnen, ohne zuvor von einer Konstitution der Medialität ausgegangen zu sein. Wenn die Medialität durch ein Erscheinen/Verschwinden obliteriert ist, was kann die Obliteration an der Medialität aufzeigen?

Meine These ist hier, dass die Medialität der Obliteration sich durch Diachronie auszeichnet. Sie ist gleichursprünglich und bedingt durch eine anarchische Vorzeitigkeit, einer Unendlichkeit, die sich selbst entgeht und einer Synchronisierung widersteht.[115] D.h. der Versuch eben diese Diachronie zu bestimmen, muss das Unbestimmte, Unendliche, das Apeiron mit einkalkulieren. Das macht die Negativität dieser Medialität aus. Diese ursprüngliche Bewegung ist gewissermaßen der geheime Mechanismus in der ›List der Ent-fernung‹. Die Medialität der Obliteration bezeichnet also vor allem eine Zeitlichkeit, die sich selbst entgeht, da sie auf einer anarchischen Vorzeitigkeit und damit einem unbestimmten Unendlichen basiert, das sich nur im Modus des Zeigens artikuliert. Die Diachronie bezeichnet demnach den obliterierten Teil der Medialität.

Durch die Linse von Levinas wäre demnach der entscheidende Beitrag der Obliteration zur Medialität deren Konversion in die Diachronie. Entscheidend ist dann nicht mehr die Botenfunktion des Mediums, worin der Bote hinter seiner Botschaft verschwindet, sondern die entscheidende Frage wäre, inwiefern der Übertragungsprozess diese Diachronie selbst mitthematisiert. Was eine solcher Art konvertierte Medialität in die Medienphilosophie einführt, ist ein Denken der Unzeitlichkeit. Der wesentliche Beitrag von Levinas zur Medialität ist also das Denken eines Entzugs und eines Einbruchs, der hier wesentlich zeitlich gefasst wird.

4.2.4 Von der Performativität zur Eschatologie

Der Begriff ›performativ‹ wurde von John L. Austin im Rahmen einer *Theorie der Sprechakte* 1955 bei seinen William James Lectures an der Harvard Universität in die Sprachphilosophie eingeführt. Es bezeichnet zunächst ein-

115 Levinas, „Bemerkungen über den Sinn“, a.a.O., S. 219.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

fach den Vollzug einer Handlung.[116] Austin bezog diesen Vollzug zwar zunächst auf sprachliche Äußerungen, das Feld des Performativen ist aber sehr viel breiter, sodass von „unterschiedlichen Theoriekernen gesprochen werden kann, die sich jeweils weiter ausdifferenzieren."[117] So bezieht sich der Begriff auf Riten[118] genauso, wie auf Theateraufführungen[119] oder kulturelle Formationen und ihre körperlichen Handlungen im Allgemeinen mit ihren politischen Bedeutungen.[120]

Eines der klassischen Beispiele für Äußerungen als Sprachhandlung, ist die Taufe eines Schiffes oder das Ja-Sagen bei der Eheschließung: „den Satz äußern heißt: es tun."[121] Während der Performativitätsbegriff im Theater, Tanz oder den performativen Künsten im Kontext von Aufführungen vergleichsweise evident ist, da es hier nicht nur um Sprechhandlungen, sondern auch um (dramatische) Handlungen geht, bedurfte die Einführung des Performativitätsbegriffs in die Medienwissenschaft erst einigen argumentativen Aufwandes. Zugleich hat sich darüber der Performativitätsbegriff selbst gewandelt: So bringt etwa Dieter Mersch den Begriff zunächst mit der Ästhetik in Verbindung und konturiert ihn in Abgrenzung zur Sprachphilosophie als „‚Setzung' in der Bedeutung einmaliger Statuierung."[122] Es geht dann nicht mehr um die Sinnorientierung der Sprachhandlung, sondern um die durch den Vollzug sich einsetzende Positionierung. In der Konsequenz differenziert Mersch den Performativitätsbegriff als ›Einsetzung‹, ›Aussetzung‹ und ›Entsetzung‹ weiter aus und radikalisiert den Performativitätsbegriff durch die Konjunktion mit dem Ereignisbegriff und richtet ihn damit ethisch aus.[123] Explizit medienphilosophisch wird der Performativitätsbegriff dort eingeführt, wo mediale Vorgängen als performativ verstanden werden, bzw. performative Vollzüge

116 Vgl. John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart: Reclam 1972, S. 41.

117 Erika Fischer-Lichte, *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld: transcript 2012, S. 37.

118 Victor Turner, *Vom Ritual zum Theater: der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt a.M.: Campus 2009.; Arnold van Gennep, „Übergangsriten (Les rites de passage)", in: Dorothee Kimmich, Schamma Schahadat, Thomas Hauschild (Hg.), *Kulturtheorie*, Bielefeld: transcript 2010, S. 29–38.

119 Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.

120 Vgl. Judith Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: Suhrkamp 2016.

121 Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, a.a.O., S. 27.

122 Mersch, *Ereignis und Aura*, a.a.O., S. 246.

123 Mersch, *Posthermeneutik*, a.a.O., insbes. S. 201-308.

https://doi.org/10.14361/9783839457917-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

als mediale Vorgänge in den Blick kommen.[124] Das Eine scheint dann ohne das Andere nicht begriffen werden zu können und es ist dann sogar von einer ›performativen Logik des Medialen‹[125] die Rede. Wie sehr der Performativitätsbegriff dabei seinerseits eine Wandlung durchgemacht hat, zeigt etwa Sybille Krämer, wenn Sie die Thesen zur Performativität auf die Texte von Austin selbst anwendet und auf diese Weise eine implizite Zeitlichkeit der Performativität identifiziert. Eine Aussage kann zwar durch ihren Vollzug eine Wirkung entfalten, aber sie tut es aufgrund bestimmter institutioneller Rahmungen, die die Autorität sicherstellt, und nicht allein aufgrund des Vollzugs. Es gibt also eine dem Vollzug wirksame Vorgängigkeit, wie es eine dem Vollzug wirksame Nachträglichkeit gibt: Intentionen können Wirkungen hervorrufen, die nicht mit einkalkuliert waren. So können etwa Verbote den gegenteiligen Effekt ausbilden oder ganz banale Handlungen unvorhersehbare und ungewollte Effekte zeitigen.[126]

Levinas selbst hat keine Theorie des Performativen formuliert, so wenig wie er eine Bildtheorie, Ästhetik oder Medienphilosophie geschrieben hat. Und doch ist all dies in seinem Denken virulent. Wenn man unter Performativität also verschiedene „kulturelle Praktiken im Spannungsverhältnis zwischen einem Ereignis und seiner Wahrnehmung“[127] versteht und dies in seinen jeweiligen zeitlichen Konstituierungen versucht zu beschreiben, dann lassen sich die von Krämer vorgeschlagenen vier Aspekte der Performativität hier mit Levinas zeitlich wenden. Die zeitliche Dimension der Obliteration habe ich durch eine ursprüngliche Ungleichzeitigkeit charakterisiert, die sich insbesondere durch eine *Vorzeitlichkeit*, *Asynchronizität*, *Nachträglichkeit* und ein *Vorausweisen* auszeichnet (3.1.3 Bild & Zeit). Greift man die Überlegungen zur Performativität von Krämer und Mersch auf, so kann Performativität hier zeitlich gewendet und weiter akzentuiert werden:

124 Vgl. Sybille Krämer, „Was haben ›Performativität‹ und ›Medialität‹ miteinander zu tun?“ Plädoyer für eine in der ›Aisthetisierung‹ gründende Konzeption des Performativen“, in: dies. (Hg.), *Performativität und Medialität*, München: Wilhelm Fink 2004, S. 13-32.

125 Ludwig Jäger, „Störung und Transparenz. Skizze zur performativen Logik des Medialen“, in: Sybille Krämer (Hg.), *Performativität und Medialität*, München: Wilhelm Fink 2004, S. 35-74.

126 Vgl. Sybille Krämer, „Was tut Austin, indem er über das Performative spricht? Ein anderer Blick auf die Anfänge der Sprechakttheorie“, in: Jens Kertscher, Dieter Mersch (Hg.), *Performativität und Praxis*, München: Wilhelm Fink 2003, S. 19-34.

127 Vgl. Krämer, „Was haben ›Performativität‹ und ›Medialität‹ miteinander zu tun?“, a.a.O., S. 21.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die *erste* performative Dimension ist dann nicht die asymmetrische Wechselbeziehung zum einen „zwischen Ereignis und Wahrnehmungsakt, zum anderen zwischen Akteur und Zuschauer, mithin zwischen Machen und Rezipieren […].“[128] Vielmehr liegt die Performativität in der *anarchischen Vorzeitlichkeit*, die nicht nur jeglicher Handlung, sondern auch der Begegnung mit dem Anderen vorausgeht. In dieser Face-to-Face-Situation konvergieren zwei Wahrnehmungen, kommen aber einander nicht zur Deckung. Als ob das, was sich auf der Bühne des Anderen abspielt, immer schon der eigenen Wahrnehmung vorausginge.

Die *zweite* performative Dimension betrifft dann auch weniger die „Korporalität, welche die Körperlichkeit von Menschen, Dingen und Zeichen im Spektrum eines Materialitätskontinuums gleichermaßen umfasst“[129], sondern den Akt der Setzung. Mersch beschreibt den Akt der Setzung als etwas, das nicht einer Handlung hinzukommt, sondern sich im Vollzug statuiert. Praktiken sind also nicht nur „etwas Symbolisches“, sondern müssen auch „*materialiter* aus- und aufgeführt werden.“[130] Wenn also etwas vollzogen wird, durchläuft es nicht nur eine Materialität, sondern auch eine Zeitlichkeit des Vollzugs. Dass also Materialität und Zeitlichkeit gleichursprünglich miteinander einhergehen, wird erst durch die Performativität wirklich ersichtlich.[131] Doch dieser Vollzug ist nicht rein, sondern begleitet durch Unvorhersehbares, durch ein Nicht-Intendiertes. Das ist nicht nur eine Quelle des Tragischen (wie etwa im Falle von Ödipus), sondern auch des Komischen:

> Die Komödie beginnt mit der einfachsten unserer Gesten. Allen unseren Gesten eignet eine unvermeidliche Ungeschicklichkeit. Indem ich die Hand ausstreckte, um den Stuhl heranzuziehen, haben sich Falten gebildet im Ärmel meines Rocks, habe ich den Fußboden gestreift, habe ich die Asche meiner Zigarette fallen lassen. Indem ich tat, was ich wollte, habe ich tausend Dinge getan, die ich nicht wollte. Es war kein reiner Akt, ich habe Spuren hinterlassen. Indem ich diese Spuren verwischte, habe ich neue Spuren erzeugt.[132]

128 Ebd., S. 21.
129 Ebd.
130 Mersch, *Ereignis und Aura*, a.a.O., S. 246 [Hervorhebungen i.O.].
131 Vgl. Mersch, *Posthermeneutik*, a.a.O., S. 212.
132 Emmanuel Levinas, „Ist die Ontologie fundamental“, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München: Alber 62012, S. 106.

https://doi.org/10.14361/9783839457016-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit der Hervorhebung dieser ungewollten Dimension, die für Levinas jeglicher Handlung inhärent ist, setzt er eine der wichtigsten Impulse für die Abgrenzung zur klassischen Ontologie. Wenn Levinas hier ein Nicht-Intendiertes hervorhebt, so ändert sich darüber auch die Bedeutung des Performativen selbst. Es ist diese Konversion von Intentionalität des Aktes in das *désintéressement* einer Sensibilität, die es erlaubt, die Setzung von einer sie begleitenden Aussetzung (*exposition*) zu unterscheiden.[133] Es ist diese passivische Bedeutung der Performativität, die Levinas auf unterschiedliche Weise beschreibt mal aisthetisch als Leiden, mal phänomenologisch als Passivität oder *désintéressement*.[134] Wenn es hier also um eine Mitgängigkeit jeglicher Intentionen geht, so kehrt hier auch eine der etymologischen Bedeutungen der Obliteration als passivischer Zerfall wieder, wie er sich etwa durch Patina zeigt.

Es geht bei dieser Kopplung von Materialität und Zeit aber nicht etwa um den Kontrast zwischem dem Jetzt und den materialisierten Spuren durch den Zahn der Zeit, sondern um eine *Asynchronizität*. Es geht dabei nicht um die Melancholie einer Sichtbarkeit des Vergänglichen. Es geht vielmehr um die Spuren eines Wartemodus. Im Warten hat sich die Diachronie und Eschatologie nämlich noch nicht erfüllt. Die materialisierte Mitgängigkeit, die sich durch die Patina als sedimentierte Akte einer Aussetzung zeigt, ist vielmehr eine obliterate Spur eines Wartens auf das Unbestimmte. Es ist, so hat es Siegfried Kracauer formuliert, ein „*zögerndes Geöffnetsein*“[135] auf etwas, das „sich nicht als Wissen vermitteln [lässt], da es gelebt zu werden verlangt und überdies Erkenntnis des Betrachtenden dem Leben und seiner Kunde vorgreift.“[136] Die Patina artikuliert in diesem Sinne den materialisierten Akt der Setzung einer Vorbereitung dessen, was möglicherweise eintritt, sich aber nicht erzwingen lässt. Die Setzung bedeutet also auch, dass sie diesem Geöffnetsein als Modus des Wartens ausgesetzt ist.

Die *dritte* performative Dimension bezeichnet einerseits jenen diachronen Einbruch, den ich als Kennzeichen von Medialität und Ästhetik hervorgehoben habe, andererseits kann dieser aber nur nachträglich aufgezeigt werden, in dem er durch Kontrastbildung an das kulturelle Gedächtnis gekoppelt wird.

133 Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 50-51.
134 Vgl. ebd., S. 49-51.
135 Siegfried Kracauer, „Die Wartenden“, in: ders., *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 116.
136 Ebd., S. 118.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

Es ist mehr als nur ein Ereignis an einer „singulären Raum-Zeit-Stelle."[137] Es radikalisiert die Reihe von Setzung und Aussetzung weiter zur *Entsetzung*,[138] aufgrund der desorientierenden Wirkung. In diesem Sinne kehrt das diabolische Moment der Performativität wieder, von dem mit Bezug auf die Theodizee bereits die Rede war. Das Böse bezeichnet in diesem Sinne dasjenige, was als ästhetische Qualität unverhofft einbricht und etwas durcheinanderwirbelt. Eben diese Entsetzung aber kann nur nachträglich aufgewiesen werden. Es gibt also auch hier eine Unzeitlichkeit zwischen der einsetzenden Entsetzung und der aufweisenden Darstellung in der *Nachträglichkeit*. Damit steht dieser Modus einem dekonstrukiven Verständnis von Performativität nahe, worin es um die Iterabilität von Zeichen und ihrer Versetzung, Verschiebung und damit Rekontextuierung geht.[139]

Die *vierte* performative Dimension bezeichnet den temporalen Modus der eschatologischen Episteme. Die Entsetzung allein garantiert keinen eschatologischen Charakter. Aus diesem Grund schlage ich vor, zwischen der Entsetzung im Jetzt von einer auf die Zukunft gerichteten eschatologischen Ankunft zu unterscheiden. Es ist dies, was Derrida mit Bezug auf Levinas als Singularität bezeichnet, die als Einzigartigkeit wiederholbar sein muss, um überhaupt wiederkehren zu können. „Ebenso kann das Ereignis, wenn es erscheint, nur um den Preis erscheinen, dass es bereits in seiner Einzigartigkeit selbst wiederholbar ist."[140] Die Besonderheit dieser der Setzung ausgesetzten Singularität als Ereignis besteht darin, dass es sich in seiner Ankunft epistemisch als Zeugnis zeigt. Es löst die medialen Sedimentierungen und hebt etwa die dichotomisch organisierten Begriffspaare auf.[141] Diese Disruption der Sprache,

137 Ebd.

138 Vgl. Walter Benjamin, „Metaphysisch-geschichtsphilosophischen Studien", in: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, Band 2, Aufsätze, Essays, Vorträge*, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 202. Vgl. Mersch, Posthermeneutik, a.a.O., S. 211.

139 Mersch, „Einleitung", in: Jens Kertscher, ders., (Hg.), *Performativität und Praxis*, a.a.O., S. 9.

140 Jacques Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin: Merve 2003, S. 36.

141 Sybille Krämer nennt dies die Transgressivität des Performativen. Vgl. Krämer, „Was haben ›Performativität‹ und ›Medialität‹ miteinander zu tun?", a.a.O., S. 21. Simon Critchley sieht in dieser Sensibilität für das Medium der Ankunft eine der zentralen Unterschiede zwischen dem ersten und zweiten Hauptwerk von Levinas. Simon Critchley, „Introduction", in: ders., Robert Bernasconi (Hg.), *The Cambridge Companion to Emmanuel Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, S. 19.

https://doi.org/10.14361/9783839457917-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

die Levinas durch sein Schreiben initiiert, habe ich bereits als *obliteraten Stil* bezeichnet. Die „*Triplizität des performativen Setzungscharakters*“[142] möchte ich hier um eine vierte temporale Dimension, der Ankunft als eigene Episteme erweitern.[143] Die temporale Performanz liegt im *Vorausweisen*.

Diese Abgrenzung zur Vorgängigkeit, Asynchronizität und Nachträglichkeit von Kräften, die auf die Intentionalität ohne deren Zutun einwirken, ist auch deshalb wichtig, weil in jüngerer Vergangenheit insbesondere Theorien der Passivität dazu tendieren, diese eschatologische Dimension zu obliterieren.[144] Es gilt dann nämlich zu unterscheiden zwischen passiven und eschatologischen Wissensformen. So hat der Literaturwissenschaftler und Philosoph Werner Hamacher in einer Reflexion des Performativitätsbegriffes, dessen passivische Dimension hervorgehoben und dies in Abgrenzung zur Performanz als „Afformanz“ bezeichnet.[145] Mit der Afformanz wird das beschrieben, was für Levinas in den Bereich des *désintéressment* fällt und ein Nicht-Intentionales bezeichnet, die sich nur indirekt zeigt – etwa durch Störungen des Ablaufs.[146] Dass dies mit der Vorstellung reiner Gewalt einhergeht, macht deutlich wie unangenehm dieses nicht-intentionale Einwirken ist, dass „sich selbst entrissen werden [muss].“[147] Die Obliteration bezeichnet nicht nur diese interruptive Wirkung, sondern auch das kreative Moment dieses Einbruchs einer *creatio ex nihilo* als Inspiration und Eschatologie. Wenn ich hier also eine *vierte* performative Dimension über die Entsetzung hinaus vorschlage, so geht es auch darum, über die Afformanz als die passivische Dimension der Intentionalität hinaus vor allem auf die zeitlichen Implikationen aufmerksam zu

142 Mersch, *Posthermeneutik*, a.a.O., S. 212 [Hervorhebung i.O.].

143 Insofern geht dieser eschatologische Performativitätsbegriff über eine schwache, starke und radikale Performativität hinaus. Vgl. Sybille Krämer, Marco Stahlhut, „Das ›Performative‹ als Thema der Sprach- und Kulturphilosophie“, in: Erika Fischer-Lichte, Christoph Wulf (Hg.), *Theorien des Performativen*, Berlin 2001, S. 35-64.

144 Vgl. Kathrin Busch, *Passivität*, Hamburg: Textem-Verlag 2012.

145 Werner Hamacher, „Afformativ, Streick“, in: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.), *Was heißt »Darstellen?«*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 340-371, insbes. S. 359f FN4.

146 Hamacher macht auf diese zeitliche Dimension beiläufig aufmerksam. Dass Hamacher die Afformanz zur Sache der Gerechtigkeit macht, deutet auf eine eschatologische Dimension hin, die er mit Walter Benjamins Ausführungen zur Kritik der Gerechtigkeit nur andeutet. Diese Ausführungen werfen auch einen Schlagschatten auf die Obliteration: Inwiefern nämlich die Obliteration ihrerseits Recht und Gerechtigkeit obliteriert oder umgekehrt als obliterat einsetzt, gibt der Obliteration im Kontext der Gerechtigkeit eine außerordentliche Wucht, die eigens zu diskutieren wäre. Vgl. ebd.

147 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 121.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

machen, die zwischen einem Vorgängigen, Warten, Nachträglichen und Vorausweisenden changieren. Was ich weiter oben als Zweizeitentheorie bei Levinas bezeichnet habe, kann aus Perspektive einer Theorie des Performativen als Diachronie und Eschatologie beschrieben werden. Es geht dann nicht bloß um die Desorientierung der Zeitordnung, sondern auch um deren Indienstnahme für eine noch unbestimmte Zukunft.

Die Obliteration meint hier ein Vergessen, das sich auf eine petrifizierte Vergangenheit eines einmalig Gewesenen richtet und an dessen Stelle ein eschatologisches Moment stellt, das für eine Zukunft öffnet. Die Antwort auf eine bereits obliterierte Wirklichkeit ist eine performative Handlung, die in den Diensten dessen steht, was Levinas einen „partikularistischen Messianismus“[148] genannt hat. Anstelle also auf die Nicht-Wiederholbarkeit und Singularität von Ereignissen einzugehen, geht es vielmehr um die Frage nach den Anschlüssen an Gegebenem, an Tradition und Geschichte, an Archive und an das Gedächtnis. Die Obliteration folgt demnach ihrerseits einer Performativitätstheorie, die an Ereignis-Philosophien etwa von Jean-Fançois Lyotard orientiert ist.[149]

Durch die Fokussierung auf die körperliche Anwesenheit als Positionierung, den Akt der nennenden Setzung oder deren inhärente Passivität wurde das eschatologische Moment obliteriert. Die Eschatologie als das teleologische Moment einer Theorie des Performativen zu identifizieren, erlaubt ein Denken nicht nur des Unzeitlichen, sondern auch der Möglichkeiten, der Possibilität. Im Kontrast zum Konstativen bildet eine solcherart verstandene Performativität die Grundlage für Kreativität. Der wesentliche Beitrag von Levinas zur Performativität ist also das Denken nicht nur der Interruption, sondern auch der Öffnung für eine Eschatologie als eigene Episteme.

4.2.5 Von der Reflexivität zur Testimonialität

Es gibt keine Medientheorie ohne Reflexivität. Dem Gegenstandsbereich der Medienwissenschaft geht eine reflexive Bewegung voraus, die dasjenige un-

148 Levinas, „Messianische Texte“, a.a.O., S. 102.
149 Mersch, „Einleitung“, in: Jens Kertscher, ders. (Hg.), *Performativität und Praxis*, a.a.O., S. 9.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

tersucht, was in der Regel vernachlässigt, übergangen oder in ihrer Transparenz vergessen wird. Die Reflexivität ist in diesem Sinne ein Widerstand gegen das Vergessen medialer Bedingtheit von Wissen und Übertragungsvorgängen. Dass Reflexivität aber im philosophischen Sinne zu eng gefasst ist, wenn es sich einzig auf das Medium der Sprache bezieht, zeigt sich exemplarisch an der epistemologischen Krise der Anthropologie in den 1980er Jahren. In der Hinwendung zur literarischen und wissenschaftlichen Beschreibung von indigenen Völkern durch westliche Anthropolog:innen und Ethnograph:innen kamen nicht nur verschiedene Textgattungen in den Blick, in denen sich die ethnographische Erfahrung durch die teilnehmende Beobachtung niederschlug (Tagebuchaufzeichnungen, autobiographische Selbstportraits, wissenschaftliche Berichte in Form von Artikeln und Monographien etc.), sondern auch die Methode des Arbeitens, Denkens und der Wissensproduktion, sowie die privilegierte Position der Wissenschaftler:innen und die dadurch eingesetzten asymmetrischen Machtverhältnisse zu den Indigenen. In dieser reflexiven Wende auf die ethnographischen Texte steht nicht mehr eine fremde Ethnie im Mittelpunkt, sondern die Texte werden symptomatisch genommen für Art und Weise, wie objektives Wissen generiert wird. Ethnographische Texte werden in diesem Sinne zu Zeugnissen über die noch unerforschten Bedingungen der eigenen Wissenschaftspraxis. „Now ethnography encounters others in relation to itself, while seeing itself as other."[150]

Dies hat zu verschiedenen Reflektions- und Ausweichbewegungen geführt, etwa der Konstatierung, dass es unmöglich sei ethnographisch zu arbeiten oder es wurde eine stärkere Reflektion der im Feld produzierten Dokumente gefordert oder es wurde durch eine kollaborative Ethnographie auf eine verteilte Autorinnenschaft und ein breiter aufgestelltes interdisziplinäres Wissen gesetzt.[151] Dies hat auch zu Untersuchungen in biologischen und physikalischen Forschungslaboren geführt bis hin zu Beobachtern zweiter Ordnung, die jene Beobachter beobachten, die in ihrer Feldforschung Forscher bei ihrer Arbeit beobachten. Diese Hypertrophie des Reflexiven hat Latour als akademischen Taschenspielertrick kritisiert, der letztlich einer akademischen Weise des auf Objektivität ausgerichteten Schreibens verpflichtet

150 James Clifford, „Introduction: Partial Truths", in: James Clifford, George E. Marcus (Hg.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography,* Berkeley: University of California Press 1986, S. 23.

151 Vgl. die Darstellung von Hans Peter Hahn, *Ethnologie: eine Einführung,* Berlin: Suhrkamp 2013, S. 207f.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC

bliebe. Dieser „Meta-Reflexivität" stellt Latour eine Reflexivität entgegen, die er „infra-reflexiv" nennt. Dies bezeichnet einen Schreibstil, dessen Ziel nicht Objektivität ist, sondern die Praxis des Schreibens selbst thematisiert – etwa durch Auflösung einer strengen Methodologie, der Etablierung eines eigenen Stils durch selbstexemplifizierende Verfahren im Sinne singulärer Paradigmen, durch überschreiten disziplinärer Grenzen und durch Anleihen an poetisch-literarische Verfahren.[152] Latour meint zwar die Reflexivität zu vereinfachen, indem er sie in die „Netzwerke"[153] verschiedener Modi des Schreibens und in verschiedene disziplinäre Felder einspeist, um auf diese Weise die sich hochschraubende, hypertrophe Reflexivität zu vermeiden. Allerdings verbleibt er dabei im Medium der Sprache und an ihre Methodologien gebunden.

Neben diesen Symptomen einer epistemischen Krise kann man sich dem Problemfeld der Reflexivität über die Frage nähern, in welchem Medium sich die Reflexivität vollzieht. Am Beispiel des Films zeigt etwa Lorenz Engell, dass es sich um ein Medium der Reflexivität handelt, das eigene Formen des Denkens auszubilden vermag. Dann nämlich wird der Film selbst zum Ort des Denkens und macht „das Denken, das er ist, macht sein Denken sichtbar."[154] Der Unterschied besteht darin, dass der Film selbst zum Urheber und Ort des Denkens wird gegenüber einem Denken, das den Film als Gegenstand der Forschung objektiviert. Reflexivität bedeutet also das Medium mit seinen ästhetischen Artikulationsformen als Ort des Denkens ernst zu nehmen und dies beim Schreiben über Film mitzubedenken. Solche „Medientheorien der Medien selbst"[155] gehen von einer Reflexivität aus, die nicht mehr an Sprache, sondern an dasjenige Medium gebunden ist, indem sich etwas vollzieht, wie es zugleich an dasjenige Medium gebunden ist, womit dieser Vollzug reflektiert wird. Das filmphilosophische Schreiben hat demnach die Lücke zwischen Schrift und Film als „unauffindbaren Text"[156] mit zu thematisieren, wie es den Film als dasjenige Medium betrachtet, das in der Lage ist Aussagen über seine Funktionsweise und seine Nutzung zu treffen.

152 Vgl. Bruno Latour, „The politics of explanation", in: Steve Woolgar (Hg.), *Knowledge and reflexivity: New frontiers in the sociology of knowledge*, London u.a.: Sage 1988, S.155-176, insbes. S. 169-176.

153 Ebd., S. 175.

154 Lorenz Engell, „Die optische Situation", in: ders., Birgit Leitner (Hg.), *Philosophie des Films*, Weimar: Verlag der Bauhaus-Universität Weimar 2007, S. 215.

155 Engell, „Medientheorien der Medien selbst", a.a.O.

156 Vgl. Raymond Bellour, „Der unauffindbare Text", in: Antje Ehmann, Harun Farocki (Hg.), *Kino wie noch nie*, Köln: Walther König 2006, S. 23-31.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andere Ansätze führen wiederum die Affizierung ins Feld, um der rationalistischen Tendenz solcher Reflexivitäten Einhalt zu gebieten. Dann nämlich ist weniger die Relation zwischen den Medien der Beobachtung und den Medien des Beschreibens zentral, als die Mensch-Medium-Relationen als „*zeitlich sich erstreckende, selbst-wahrnehmende Prozesse einer reziproken Affizierung ihrer rein analytisch unterscheidbaren Pole. Ihr Modus ist der eines Re-fluxes, nicht der einer Reflexivität*."[157] Wenn Christiane Voss hier auf einen Re-flux in Abgrenzung zur Reflexivität insistiert, dann hat dies mit einer Hierarchieumkehr zu tun, bei der die affizierende Wirkung anthropomedialer Relationen noch vor der Reflexivität in Stellung gebracht wird.[158]

Mit der Obliteration geht es aber nicht allein um eine Kritik an den Mechanismen von Objektivierungsverfahren der Wissensproduktion und auch nicht allein um ein Medium des Denkens mit seinen Affekten. Vielmehr kommt mit der Obliteration eine Orientierung in den Blick, die das Amediale, die Diachronie und ihre Manifestationen bezeugt. Ein solches infra-reflexives Schreiben ist am Fremden und Anderen orientiert. Diese Unterscheidung zwischen dem objektivierenden Wissen und diesem anderen Wissen hat Levinas mit den beiden Traditionen des abendländischen Denkens in Verbindung gebracht und symbolisch zugespitzt auf „die Bibel und die Griechen"[159] (sporadisch auch als „Athen" und „Jerusalem" gekennzeichnet oder als „Gott und die Philosophie"[160]). Diese fundamentale Differenz zieht sich nicht so sehr entlang der Front zwischen Immanenz- und Transzendenzdenken, sondern zwischen einer vernunftbasierten Reflexivität, die auf eine Identität des Selben zurückführt, und einer zeitbasierten Rückkehr, die zu einer Alterität des Anderen hinführt. Odysseus und Abraham sind die beiden reisenden Protagonisten dieser unterschiedlichen Paradigmen einer Subjektivierung. In diesem Sinne ist auch Daniel Defoe's *Robinson Crusoe* in seiner Einsamkeit mit dem Strandgut der Zivilisation beladen und ein heimlicher Odysseus in der Fremde.[161]

157 Voss, „Auf dem Weg zu einer Medienphilosophie anthropomedialer Relationen", a.a.O., S. 179 [Hervorhebungen i.O.].

158 Die Geltung dieser Bewegung für die Philosophiegeschichte ist kaum zu unterschätzen, da ja ausgerechnet die Reflexivität als Vermögen des Verstandes gegen die Affekte und diffusen Emotionen in Stellung gebracht worden sind. Vgl. ebd., S. 180ff.

159 Levinas, „Die Bibel und die Griechen", a.a.O., S. 151-154.

160 Emmanuel Levinas, „Gott und die Philosophie", in: Bernhard Casper (Hg.), *Gott nennen: phänomenologische Zugänge,* München, Freiburg i. Br.: Alber 1981, S. 81-123.

161 Dass auch dieser Mythos die Möglichkeit einer konvertierenden Entfremdung enthält, zeigt Michel Tournier in *Freitag oder das Leben in der Wildnis*, München: Hanser 1997.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Tatsächlich aber geht es nicht so sehr um eine Rückkehr, als um eine Hinwendung zum Anderen, Fremden und Unkalkulierbaren. Für diesen Gang ins Exil steht Abraham. Wenn es also nicht um Reflexivität des Bewusstseins geht, sondern um die Hinwendung im Sinne der *teshuva*, der Rückkehr zu Gott, dann geht es um die Bannung eben dieser Rückkehr. Was das Alte Testament mit dem mosaischen Schlangenritus auf allegorische Weise artikuliert und damit ein Apotropaion zur Abwehr einer Abkehr des Volkes Israel von Gott bezeichnet, kehrt hier im Falle von Levinas nicht durch ein Symbol wieder, sondern durch das Schreiben selbst. Das Schreiben übernimmt die Funktion des Apotropaions. Keine vernunftbasierte Reflexivität ermöglicht diese Rückkehr, sondern eine Haltung als Handlung.

Die medienethischen Überlegungen im Fahrwasser von Levinas haben bisher die Materialität der Kommunikation betont. Nun fällt aber ein sehr viel stärkeres Gewicht auf das Schreiben als apotropäische oder testimoniale Praxis. Mit der Obliteration wird in der Reflexivität eine Testimonialität identifizierbar, deren wesentliches Merkmal darin besteht, dass sie nicht durch das konstativ Gesagte, sondern durch den performativen Handlungsvollzug durch das Schreiben die Hinwendung zum Anderen bezeugt. Diesen testimonialen Zug als einer notwendigen Praxis mit einem Medienprozess wie dem Schreiben in Verbindung gebracht zu haben, ist der wesentliche Beitrag der Obliteration zur Reflexivität. Eine Theoriebildung, die testimonialen Charakter erhält, ist nicht mehr kategorial von der Praxis zu trennen. Wenn also mit der Konversionsbewegung der Reflexivität zur Testimonialität hier in diesen Zeilen auf dieser Seite in diesem Moment eine reflexive Bewegung vollzogen wird, dann sind die Partikel ›von…zur‹ im Kapiteltitel der Versuch dies nicht nur zu markieren, sondern auch zu bezeugen.

Unter dieser Perspektive erscheint auch die epistemische Krise der Ethnographie als ein Grundproblem wissenschaftlichen Arbeitens überhaupt: *Wie können die Bedingungen der Wissensproduktion reflektiert und ein Amediales bezeugt werden?* Levinas löst dies durch das, was ich seinen *obliteraten Stil* genannt habe, der sich eines bestimmten Idioms bedient, eine Methode der Konjunktionen verfolgt und einen Duktus der variantenreichen Wiederholung schreibt, der um das Motiv des Anderen kreist und in immer neuen An-

Am Ende arrangiert sich der Schiffbrüchige nicht nur mit der Insel, sondern sieht für sich keine lebenswerte Alternative in der Zivilisation, aus der er stammte, während Freitag die Insel auf einem Schiff in eben diese verlässt.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

läufen auf die Buchseite brandet. Unabhängig aber von dieser partikularen Schreibweise, bezeichnet die Testimonialität eine Praxis, die über das Medium der Sprache hinausreicht. In Abgrenzung zu Levinas ist hier also entscheidend über die Sprache hinaus alle mediale Praktiken einzubeziehen. Der wesentliche Beitrag der Obliteration zur Reflexivität besteht darin, die Testimonialität ins Spiel gebracht zu haben. Dass es sich dabei um partikulare Epistemologien handelt, ist nun genauer zu zeigen.

An die Stelle der kittlerschen Trias tritt hier eine Reihe an Kategorien, die am Amedialen, einer diachronischen Zeit mit eschatologischem Potential und Formen orientiert ist, die dies bezeugen. Auch diese können zwar übertragen, prozessiert und gespeichert werden, diesem Vorgang aber gehen bereits grundlegende Unterscheidungen und Entscheidungen voraus. Durch die Erinnerung an diese Unterscheidung markiert die Obliteration den Unterschied zwischen Medientheorie und Medienphilosophie.

4.3 Für eine partikulare Medienphilosophie

Nachdem ich mit der Obliteration die Rückseite medienphilosophischer Kategorien aufgezeigt hat, möchte ich im Folgenden ihre Episteme als universalistische Partikularität in den Mittelpunkt stellen. Das heißt die medienphilosophische Analyse hat nicht mehr Kategorien zum Gegenstand, sondern eine partikulare Sprache. Gilles Deleuze und Felix Guattari haben eine solche Sprache am Beispiel des Schreibens von Franz Kafka als „kleine Literatur“[162] (*littérature mineure*) bezeichnet. Eine „kleine Literatur“ ist die Sprache „einer Minderheit, die sich einer großen Sprache bedient.“[163] Damit bleibt die kleine Literatur zwar an der kanonisierten, großen Literatur orientiert, zeigt aber das beziehungsreiche und problematische Verhältnis auf, das ich bereits am Beispiel des kulturellen Gedächtnisses und der Diachronie besprochen habe, und das auch im Zentrum der Praxis von Sosno steht. Deleuze und Guattari bestimmen drei Merkmale der kleinen Literatur: die Frage nach der Sprache des Schreibens, dessen politische Dimension und die Universalität des Parti-

162 Deleuze, Guattari, *Kafka. Für eine kleine Literatur*, a.a.O., inbes. S. 24-39.
163 Ebd., S. 24.

https://doi.org/10.14361/9783839457916-013 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -