

laufen 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 partikuläre 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 partikuläre 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 partikuläre 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.

kularen in diesem Schreiben.¹⁶⁴ Da die politische Dimension an die ethische anschließt, klammere ich diese Debatte hier aus und komme im abschließenden Kapitel kurz darauf zurück.

Hier geht es erst einmal angesichts einer Medienvergessenheit um die Unmöglichkeit, nicht zu schreiben. Darüber hinaus geht es auch um die Unmöglichkeit mit den Begriffen der etablierten Medientheorie zu schreiben, sowie um die Unmöglichkeit ohne eben diese Begriffe zu schreiben. Die folgende Untersuchung weicht dieser Ambivalenz von Konzepten, die weder ganz angenommen, noch ganz zurückgewiesen werden können, nicht aus. In Anlehnung an Levinas möchte ich diese Ambivalenz als „universalistischen Partikularismus“¹⁶⁵ herausarbeiten. Eine solche partikuläre Sprache orientiert sich weder am Heroismus der Konzepte noch marginalisiert sich selbst. Vielmehr verstehe ich dieses Schreiben, als ein testimoniales Schreiben mit eschatologischem Zeitindex. Es bereitet den Boden für das, was Benjamin als Messianismus bezeichnet, Levinas als Eschatologie und Deleuze und Guattari als „eine kommende revolutionäre Maschine.“¹⁶⁶ Ein medienphilosophisches Schreiben, das im Dienste eines solchen Aufbruchs steht, bezeichne ich hier als *partikuläre Medienphilosophie*.

4.3.1 Obliteration als Praxis und Konzept

Die Unterscheidung zwischen der Obliteration als medienphilosophisches Konzept und als mediale Praxis ist für die weitere Analyse entscheidend. Denn obwohl in der etymologischen Bedeutung, bei Sosno und Levinas die Obliteration vor allem als Praxis gilt, geht es hier gerade darum, ausgehend von diesen verschiedenen Phänomenen auf ein gemeinsames Konzept zu schließen. Was zeichnet die Obliteration als medienphilosophisches Konzept und als mediale Praxis aus? Welche Geltung hat die Obliteration für die Medienphilosophie? Und was macht die Medienphilosophie wiederum an der Obliteration sichtbar?

164 Deleuze und Guattari nennen diese drei Merkmale: „Deterritorialisierung der Sprache, Koppelung des Individuellen ans unmittelbar Politische, kollektive Aussageverkettungen.“ Ebd., S. 27.

165 Vgl. Levinas, „Messianische Texte“, a.a.O., S. 103.

166 Deleuze, Guattari, *Kafka. Für eine kleine Literatur*, a.a.O., S. 26.

Zur Beantwortung dieser Fragen ist die Hypothese forschungsleitend, dass die Obliteration zeitlich grundiert ist. Um also die Eigenlogik der Obliteration genauer zu bestimmen, beziehe ich mich hier auf jene vier Operationen der Obliteration, die ich in der Konjunktion von ›Bild & Zeit‹ bereits herausgearbeitet habe (*Selbstnegation*, *Vergessen*, *Instantaneisierung*, *Exegese*). Um die Geltung der Obliteration für die Medienphilosophie aufzuzeigen, diskutiere ich, welchen Unterschied die Obliteration einführt.

a. Die vier Operationen der Obliteration

Die abgestempelte Fahrkarte ist für die Obliteration ein wichtiges Symbol. Vordergründig wird darin ein ökonomisch-juristisches Prinzip verhandelt. Im übertragenen Sinne aber beschreibt dieses Symbol das performative Moment eines Statuswechsel und einer begrenzten Gültigkeit und macht dadurch auf die zeitliche Dimension der Obliteration aufmerksam.

Mit der *Selbstnegation* als der ersten Operation kommt eine Widerständigkeit in den Blick: die Unmöglichkeit einer absoluten Verneinung. Wo Spuren getilgt werden, werden weitere Spuren hinterlassen. Wenn Levinas davon spricht, dass die Wirklichkeit bereits obliteriert sei, dann ist es, als ob man es mit einem bereits abgestempelten, abgelaufenen Fahrschein zu tun hat. Es gibt eine anarchische Vorgängigkeit, die nicht spurlos getilgt werden kann. Die negative Dimension der Obliteration im Sinne der Zerstörung ist also weder zeitlos noch absolut. Anstelle die Formel $O(x,y)$ als operatives Geschäft eines aktiv obliterierenden Elementes (x) zu verstehen, das sich passiv in ein anderes einprägt (y) und dadurch eine Obliteration (O) generiert, zeigt sich in dieser Formel vielmehr eine unhintergehbare, aber sichtbare anarchische und semelfaktive Zeitlichkeit ab. Negationen, auch Selbstauslösungen generieren in diesem Sinne Spuren eines Nicht-Negierbaren, einer Affirmation. Die Selbstnegation ruft eine zeitliche Vorvergangenheit auf, die sich unumkehrbar in die Wirklichkeit als Spur eingetragen hat. Für die Obliteration als mediale Praxis bedeutet dies, dass in ihrer Negation ein unzerstörbares, generierendes Element angelegt ist. „Wo ein Ende ist, ist auch ein Anfang.“¹⁶⁷

167 Vgl. S. 215, FN 176.

Für die Obliteration als medienphilosophisches Konzept aber bedeutet dies, das Amediale aufzuweisen.

Im gängigen Verständnis des *Vergessens* als der zweiten Operation der Obliteration geht es um ein Vergessen von historischen Ereignissen in der Vergangenheit. Wenn aber das Vergessen nicht an etwas gekoppelt ist, sondern an *jemanden*, dann hat dies Konsequenzen für das Konzept der Obliteration. Dann nämlich handelt es sich um eine nicht-intentionale Beziehung die das Amediale in Erinnerung ruft und bestehende Repräsentationen in Frage stellt und vergessen macht. Das also, was im Dienste einer Erinnerung an Vergangenes auftritt gerät in Konflikt mit einer Obliteration, die eben dies partiell vergessen muss, um es aktualisieren zu können. Die Obliteration wird als mediale Praxis in diesem Sinne zu einer Erneuerungsfigur für das kulturelle Gedächtnis. Dies wäre gewissermaßen das vom Stempel angezeigte Datum auf dem Fahrschein. Für die Obliteration als medienphilosophisches Konzept bedeutet dies allerdings, dass sie die Rückseiten ihrer Konjunktionspartner aufweist. So kommt der blinde Fleck medienphilosophischer Kategorien in den Blick.

Drittens geht durch die *Instantaneisierung* als der dritten Operation der Obliteration ein Statuswechsel bestehender Ordnungen einher. Dies ist jener Moment, in dem sich der Stempel auf den Fahrschein einträgt und ihm eine begrenzte Gültigkeit verleiht. Dies ist die vielleicht sichtbarste und spürbarste Performanz der Obliteration als medialer Praxis. Sie macht nämlich durch einen Kontrast Bestehendes erst sichtbar. Daher steht die Obliteration der archäologischen Arbeit am kulturellen Gedächtnis nahe. Im Falle von Sosno sind dies die geometrischen Formen, die Kontraste in den Werken der klassischen Bildhauerkunst evozieren oder es sind, wie bei Yayoi Kusama, die Polka-Dots, die die Erinnerung an die durch die Kultur geschaffenen Unterscheidungen löscht. Die Dinge erfahren durch Obliterationen einen Statuswechsel. Die Performanz liegt hier in einer Zeitlichkeit, die zur Unzeit kommt, unvorhergesehen einbricht und dessen Inspiration von der Aufgeräumtheit „des etablierten Bürgers“¹⁶⁸ nicht unbedingt willkommen geheißen wird. Für die Obliteration als mediale Praxis bedeutet dies die Infragestellung bestehender Repräsentationssysteme. Es ist dieser Bruch, den Levinas zeitlich als Diachronie und moralisch als Übel bezeichnet und damit die Qualität, *wie* das Ästhetische einbricht. Für die Obliteration als medienphilosophisches Konzept bedeutet dies, dass hier unterschieden werden kann zwischen verschiedenen

168 Levinas, „Messianische Texte“, a.a.O., S. 102.

Repräsentationssystemen und verschiedenen Qualitäten von Vergessen: wird hier ein Amediales vergessen gemacht oder ein historisches Ereignis?

Viertens ist der Obliteration ein eschatologisches Moment eigen, das der Zeugenschaft bedarf. Der abgelaufene Fahrschein geht mit einem Risiko, aber auch einer Möglichkeit einher: Es droht nicht nur das Schwarzfahren, sondern in diesem Bruch mit dem Gesetz liegt auch die Möglichkeit, über die Buchung hinaus zu reisen. Es geht bei der Obliteration als mediale Praxis also nicht so sehr um den illegalen Aspekt einer kriminellen Handlung, sondern um die Frage des Umgangs mit Ordnungssystemen, mit dem, was Levinas Totalität nennt. Die Obliteration wäre demnach ein Konzept für mediale Praktiken, die in Ordnungssysteme intervenieren, die den Anderen tilgen. Das Sagen im Gesagten auch in anderen Medien als der Sprache wachzuhalten wäre also eine Form auf das Unendliche zu verweisen. Als mediale Praxis bildet die Obliteration auf diese Weise eine eigene Episteme aus. Als medienphilosophisches Konzept aber, geht es darum, Begriffe zu finden, Idiome zu wählen und Metaphoriken auszubilden, die jeweilige Eigenlogik und Methodik zu bestimmen und zentrale Konzepte jener obliterated Praktiken zu benennen. Ohne die Nennung dieses Gegenstandsbereichs bliebe all dies ungesagt und unaufspürbar, was, wie Levinas schreibt, nur im Sagen stattfindet. Die Exegese fordert über die Kunst Sosnos und das Schreiben von Levinas hinaus eine partikulare Testimonialität für die reflexive Bewegung der Analyse ein. Für die Obliteration als medienphilosophischem Konzept bedeutet dies nicht länger eine Orientierung an einer bestimmten Bedeutung, sondern ein Appell für eine Vielfalt an Artikulationen der Testimonialität von medialen Praktiken. Damit steht die Obliteration auch der philosophischen Kunstkritik nahe.

Diese vier Operationen der Obliteration machen auf einen Bedeutungswandel der Obliteration aufmerksam. Sie ist keine reine Negationsfigur, sondern führt durch Ausrichtung auf das Amediale ein generatives Element ein. Als mediale Praxis ist sie auch nicht länger auf historische Ereignisse ausgerichtet, sondern auf deren Aktualisierung, was zur Folge hat, dass das Vergessen seinerseits eine Umdeutung erfährt. Es steht dann nämlich nicht mehr das Vergessen und Erinnern von Geschichte im Fokus, sondern die Erinnerung an das Amediale und das Vergessen jener Repräsentationen, die diesem materiellen Überschuss im Wege stehen. Die Obliteration wird als mediale Praxis in diesem Sinne zu einer Erneuerungsfigur für das kulturelle Gedächtnis. Dies bedeutet, dass der negative Aspekt der Obliteration wahrgenommen wird als Infragestellung bestehender Ordnungssysteme. In dieser Hinsicht hat die Obliteration etwas Rebellisches. Gerade weil die Obliteration als mediale Praxis

eine eigene Wissensform ausbildet korrespondiert ihr auf Ebene der Exegese eine partikuläre Sprache. Das medienphilosophische Konzept der Obliteration wird in der Exegese zur Praxis und es kommt auf dieser Ebene der Kritik zur Überschneidung von Theorie und Praxis.

Die Obliteration als mediale Praxis irritiert bestehende Ordnungen also auf eine Weise, dass diese nicht nur erschüttert, sondern auch für ein Unbestimmtes eröffnet werden, das sich nicht in den Dienst ideologischer Ideen nehmen lässt, sondern der Eschatologie verpflichtet ist. Wenn Levinas dies als Alternanz von Bruch und Wiedererlangung, Diachronie und Eschatologie bezeichnet, dann artikuliert sich darin ein Umgang mit dem kulturellen Gedächtnis: Es geht dann nicht einfach um eine Erinnerungsarbeit einer Bewahrung oder bloßen Aktualisierung im neuen Gewand, sondern ihrer kontinuierlichen Erneuerung. Wenn man also die Frage nach der Obliteration stellen möchte, wäre es eher angemessen danach zu fragen: „Wann ist Obliteration?“¹⁶⁹ Und genau diese zeitliche Dimension der Alternanz in der Obliteration ist hinter all den anderen Deutungen der Obliteration verschüttet und damit ihrerseits obliteriert worden. In der eschatologischen Orientierung liegt der stärkste Impuls der Obliteration.

Als medienphilosophisches Konzept vollzieht die Obliteration eine eschatologische Bewegung, die als eigenständige Episteme die bestehenden Konzepte, Deutungen und Methoden in Frage stellt, sodass diesen eine neue Bedeutung abgewonnen werden kann. Es ist diese affirmative Seite der Obliteration, die ihrerseits ignoriert wurde und in Vergessenheit geraten ist. Dass nämlich die Obliteration vornehmlich unter ihrer zerstörerischen, vernichtenden und Vergessen produzierenden Seite in Erscheinung tritt, macht vor allem deren Verwendung im popkulturellen und politischen Kontext deutlich. Dass aber dem gegenüber die kreative Seite auf der Basis des Vergessens und Vernichtens steht und so etwas Neues artikuliert, macht die Stärke der Obliteration

169 Nelson Goodman hatte diese Frage in Bezug auf die Kunst gestellt: „Wann ist Kunst?“ Dabei geht er allerdings auf die symbolische Lesart der Kunst mit ihren institutionellen und performativen Rahmungen ein, orientiert sich mit seinen fünf Symptomen des Ästhetischen aber vornehmlich am Medium der Sprache (syntaktische Dichte, semantische Dichte, relative Fülle, Exemplifikation, multiple und komplexe Bezugnahme). Die Stärke von Goodmans Ansatz liegt weniger im Bezug zum Symbolischen als in der Unbestimmtheit der Wirkung von Kunst zu unvorhergesehenen Zeiten. Vgl. Nelson Goodman, „Wann ist Kunst?“, in: ders., *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990. S. 76-91.

on aus. Die Obliteration zeichnet sich demnach auch durch eine kreative Funktion aus, die einen Unterschied in der Orientierung des Vergessens einführt.

b. Die Obliteration als Differenzfigur

Die vier Operationen erlauben eine analytische Beschreibung und einen Ausgang aus der rein negativen Bedeutung und einer Dialektik von vernichten und kreieren. Welche Unterscheidung führt die Obliteration nun aber genau ein? Diese Frage bezieht sich auf eine Verwirrung im Gebrauch der Obliteration – mal negativ, mal positiv. Erstmals erscheint diese Ambivalenz in der etymologischen Bedeutung im Zusammenhang mit dem Indizienparadigma in der kriminalistischen Forensik. Dort nämlich wird sowohl das bereits obliterierte Objekt als auch dessen Wiederlesbarmachung und das Ergebnis als Obliteration bezeichnet. Wo Objekt, Prozess und Produkt nicht klar getrennt sind, haben sich in alle drei Stadien Spuren eines Vorangegangenen eingetragen. Mit der zeitlichen Dimension wird aber deutlich, dass die Obliteration tatsächlich sowohl die Destruktion als auch die Wiederherstellung, die Rekurrenz und eine Testimonialität bezeichnet. Wenn Levinas also von Bruch und Wiederherstellung schreibt, dann hat er eine Alternanz vor Augen, die wesentlich durch diese Obliteration im doppelten Sinne geprägt ist, und die er mit Jean Wahl auch als Wechsel von Transdeszendenz und Transaszendenz bezeichnet. Die Obliteration ist ohne das anarchische, destruktive Element genauso wenig denkbar, wie es ohne das eschatologische Moment keine Wirklichkeit entfalten würde.

Die Unterscheidung betrifft also ein Zerstörerisches um der Vernichtung oder des Erhalts des Bestehenden willen und einem Zerstörerischen um der Erneuerung willen. Diese beiden Negationen sorgen am Scheideweg für Verwirrung. Wie sie unterscheiden? Ich möchte dies kurz am Beispiel von Gilles Deleuze's Auseinandersetzung mit dem Trugbild und der Umkehrung des Platonismus diskutieren. Nach Deleuze geht es nicht um das Verhältnis von Urbild und Abbild. Deleuze führt den Platonismus auf eine Selektionslogik und eine „Dialektik der Rivalität (amphisbetesis)“¹⁷⁰ zurück, bei der es um die Un-

170 Gilles Deleuze, „Platon und das Trugbild“, in: ders., *Logik des Sinns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 312.

terscheidung von Idee, Abbild und dessen Trugbild gehe. Die eigentliche Rivalität bestehe nun im schwierigen Verhältnis von Abbild und Trugbild, wobei Deleuze das Trugbild genau deswegen affirmiert, weil es „um die Einführung der Subversion in diese Welt um ‚Idoledämmerung‘“¹⁷¹ geht. „Das Trugbild ist kein degradiertes Abbild, es birgt eine positive Macht, die *sowohl das Original wie das Abbild, das Modell wie die Reproduktion* verneint.“¹⁷² Es geht also nicht mehr wie im Platonismus darum, „die guten von den schlechten Abbildern“¹⁷³ zu unterscheiden, und die Trugbilder daran zu hindern, dass sie sich in die Oberfläche der Abbilder einschleichen, sondern um Trugbilder, die sich nicht mehr durch Ähnlichkeit auszeichnen.

Diese Affirmation des Einfalls des Trugbildes in die Welt des Bildes ist von solch niederschmetternder Wucht, gerade weil dies die Hierarchien, Selektionen und Verteilungen subversiv unterläuft und von außen in deren Ordnungssystem einbricht. Das deleuzianische Idiom des Chaos und des Verrückt-Werdens, das hier in die Simulation von Wirklichkeit einbricht, tritt hier in die Nähe zum levinasschen Denken von Diachronie und Alternanz. Während für Levinas die Iteration und die Rekurrenz die zentralen Momente für die Diachronie sind, die in die Kontinuität einbricht, so ist es für Deleuze die nietzscheanische „ewige Wiederkunft bzw. Wiederkehr“¹⁷⁴ als dasjenige, was als Chaos in die Ordnung einbricht, die Repräsentation umkehrt und die Ikonen zerstört.¹⁷⁵ In diesem Sinne handelt es sich bei der Umkehr des Platonismus um eine Variante des jüdischen Bilderverbots, das hier nicht als Verbot visueller Darstellungen firmiert, sondern als Ikonoklasmus, als „Idoledämmerung“.¹⁷⁶ Nun, da die Ähnlichkeit als Kriterium für die Unterscheidung von Abbild und Trugbild ausgedient hat, bedarf es eines anderen Kriteriums, dass die Macht des Trugbildes von dem zu unterscheiden erlaubt, was einer bloßen Manipulation aus Machtinteresse unterworfen ist. Gerade weil das Bilderverbot das Delegieren von Moralität und Verantwortung an Regierungen und die Kirche untersagt, hatte Kant dessen Relevanz hervorgehoben. Wie also die Trugbilder von bloßen Persuasionsstrategien unterscheiden? Deleuze führt als Kri-

171 Ebd., S. 320.

172 Ebd. [Hervorhebung i.O.].

173 Ebd., S. 314.

174 Vgl. hierzu Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg: Meiner 1986, insbes. S. 161ff.

175 Vgl. Deleuze, „Platon und das Trugbild“, a.a.O., S. 323.

176 Ebd., S. 320. Deleuze definiert die Moderne gar durch die Macht des Trugbildes.

terium das *Künstliche* ein, das im Gegensatz zum Trugbild für die vorhandene Ordnung steht und führt zwei Zerstörungsweisen ein:

Denn es besteht ein großer Unterschied zwischen zerstören, um die vorhandene Ordnung der Repräsentationen, der Modelle und Kopien zu bewahren und zu verewigen, und dem Zerstören der Modelle und Kopien, um das schöpferische Chaos einzuführen, das die Trugbilder in Gang setzt und ein Phantasma aufkommen läßt – die unschuldigste aller Zerstörungen, die Zerstörung des Platonismus.¹⁷⁷

339

Es geht also um zwei Formen von Zerstörung: Zerstören um des Erhaltes willen und Zerstören um der Erneuerung willen.

Mit dem Künstlichen führt Deleuze ein ähnliches Argument ein, wie Levinas mit dem Traum in *Die Wirklichkeit und ihr Schatten*. Ob das, was als wirklich wahrgenommen wird, sich als Traum entpuppt, wird nur sichtbar durch ein Bild, das einbricht, durch einen Ikonoklasmus des Traums, des Künstlichen, des Wirklichen. Es kehrt hier das Übel als ästhetische Qualität der Obliteration wieder, und sie unterscheidet sich insofern von der bloßen Zerstörung und dem sinnlosen Leid, als sie dies nicht im Interesse jener Privilegien einer wie auch immer gearteten Repräsentation von Macht tut, sondern um „divergente Serien als divergente“¹⁷⁸ einzuführen, das heißt sie wiederholt nicht das Bestehende, sondern erscheint als „das Unzeitgemäße“¹⁷⁹ zugunsten einer künftigen, sich ankündigenden, aber erst noch kommenden Zeit. Eben dies ist nach Levinas die „prophetische Eschatologie“¹⁸⁰ oder der „messianische Prophetismus“.¹⁸¹ Im Kern dieser Eschatologie steht eine Geltungskritik des Bestehenden. In diesem Sinne erinnert die endliche Validität nicht nur an die apeironische Skepsis, sondern auch an die im Bilderverbot relevante Geltungskritik des Rationalen. Man kann dies auch als kategorischen Imperativ der Obliteration formulieren: Das Denken und Handeln ist so einzurichten, dass es nichts gibt, was das Anrecht auf absolute Geltung hat.¹⁸² Mit diesem kategorischen Imperativ ist die regulative Idee der Obliteration gewonnen,

177 Ebd., S. 324.

178 Ebd., S. 323.

179 Der Text von Deleuze ist durchsetzt von Anlehnungen an Nietzsche. Ebd., S. 324.

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

181 Levinas, „Messianische Texte“, a.a.O., S. 102.

182 Natürlich können spitzfindige Geister auf das Paradox dieses Satzes aufmerksam machen, dass auch dieser Satz selbst keine absolute Gültigkeit hat, sich somit selbst widerlegt. Aber auch diese Kritik hätte keine absolute Gültigkeit usw. Die Aporie gerät ins Stocken.

die deswegen ethisch ist, weil sie zu unterscheiden erlaubt zwischen medialen Praktiken auf der einen Seite, die dem ideologischen Erhalt einer bestehenden Weltanschauung, einer Macht oder Regierungsform dient und sie stabilisiert, und jenen experimentellen Kräften auf der anderen Seite, die destabilisierend wirken und dabei dem Apeiron zustreben. Damit führt die Geltungskritik eine Unterscheidung ein, die es erlaubt verschiedene Zerstörungstendenzen zu identifizieren. In diesem Sinne ist die Obliteration eine *Differenzfigur*.

Der Fahrschein ist gerade deswegen ein prägnantes Symbol für die Obliteration, weil sich darin eine limitierte Validität artikuliert. Die Obliteration ist in diesem Sinne der Schaffner mit der Lochzange.¹⁸³ Einmal abgestempelt, gilt nur die gebuchte Reise. Im Sinne der Obliteration als Differenzfigur aber, erlaubt ein zweiter Schaffner die Weiterfahrt. Diese kontinuierliche Aufhebung des Gesetzten, die skeptische Grundierung, die ursprüngliche Differenz und das Nichtidentische halten eine fundamentale Bewegung in Gang, deren wesentliches Merkmal die *Wiederholung* ist. Wenn nichts absolute Geltung hat, bedarf es der kontinuierlichen Revision. Der Appell ist unerbittlich und Levinas bezeichnet eben diesen Zwang als Gebot der Rückkehr, als Rekurrenz. Er ruft damit eine differentielle Wiederholung auf, die Derrida auch als „Iterabilität“ bezeichnet, wobei dieser sich dabei wiederum an Levinas anlehnt, wenn er von einer Singularität spricht „als unmittelbar der Substitution anheim gegebene.“¹⁸⁴ Walter Benjamin fasst dies mit dem Begriff des „Ursprungs“, wobei er dabei die performative Dimension betont: „Denn das in der Idee des Ursprungs Ergriffene hat Geschichte nur noch als einen Gehalt, nicht mehr als ein Geschehn, von dem es betroffen würde.“¹⁸⁵ Wenn Benjamin zwischen Gehalt und Geschehn unterscheidet, dann artikuliert sich darin eine Unterscheidung, die nicht zur Deckung kommt, und die Levinas als Gesagtes und Sagen bezeichnet hat. Daher rührt auch die wiederholt anbrausende Geste seines obliterated Stils. Die Obliteration als Differenzfigur zeichnet sich daher nicht nur durch eine Geltungskritik aus, sondern auch durch eine unablässige Iteration.

183 Während der Fahrschein auf eine begrenzte Gültigkeit aufmerksam macht, so steht etwa der Mantel bei Gogol für eine existenzielle Dimension und die Überlagerung verschiedener Bildebenen für einen Bruch mit bestehenden Repräsentationsordnungen. All diese Symbole erhellen Elemente der Obliteration, bringen sie damit aber nicht zur Deckung.

184 Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit vom Ereignis zu sprechen*, a.a.O., S. 36.

185 Benjamin, „Ursprung des deutschen Trauerspiels“, a.a.O., S. 227.

Für die Medienphilosophie bedeutet dies, dass selbst diejenigen Kategorien, die bestehende Medienfunktionen in Frage stellen, ihrerseits Gegenstand der Reflexion werden können. Die Kategorien stehen niemals still. Davon ist auch die Obliteration nicht ausgenommen. Auch wenn Sosno und Levinas hier als Kronzeugen für die Obliteration aufgerufen werden und die vorliegende Untersuchung ihren Werken wesentliche Impulse verdankt, so haben sie unumkehrbar ihr Siegel in das hier Niedergeschriebene eingeprägt. Eine Revision auch der Obliteration ist also denkbar. Weder Sosno noch Levinas nehmen eine Deutungshoheit für sich in Anspruch und auch ich tue dies hier nicht. Beispielsweise würde schon die Frage nach dem Klang als Basismedium der Obliteration die Untersuchung in eine andere Richtung führen, mit eigener Methodik, Logik und anderem Material.

Doch so einfach lässt sich jedoch auch das hier erarbeitete nicht durchstreichen. Die Eigenständigkeit der Obliteration liegt vor allem in der Unabhängigkeit vom Paradigma der Schrift. Diese Befreiung von den Fesseln der Sprache als Basismedium ermöglicht nicht nur neue Lesarten auf Basis anderer Medien, sondern auch die Etablierung neuer Methoden, wie etwa die der Bildkonjunktionen; hierzu zählt auch die Einführung in den größeren Kontext einer philosophischen Ästhetik, die von der Kunstkritik bisher nur unzureichend artikuliert wurde, und hierzu zählt weiterhin die Entfaltung der Obliteration im Kontext der Medienphilosophie. Da die Obliteration hinter all diese Neuausrichtungen nicht mehr zurückfallen kann, wird die Frage zentral, ob nicht doch einige Bedeutungen, Logiken und methodische Ansätze auch über den Wechsel des Basismediums Bestand haben. Hat nicht die zeitliche Dimension der Obliteration eine gewisse universale Geltung? Was trägt sonst an die Stelle einer zeitlichen Dimension der Obliteration? Und haben nicht auch der Alogismus und die Pseudologie, sowie die Methodiken der Konjunktion und Konstellation eine gewisse universale Geltung? Und wie ließe sich schließlich die Konvergenz von Konzept und Praxis der Obliteration anders beschreiben?

4.3.2 Zur partikularen Medienethik

Die Obliteration ist bisher durch vier Operationen, durch Geltungskritik und Iteration als Differenzfigur bestimmt worden. Mit der Alogik, Pseudologie und konjunkionalen Methodik, sind zwar weitere Charakteristiken der Ob-

literation genannt, doch welche Geltung hat die Obliteration für die Medienphilosophie? Meine These ist, dass dem Partikularen eine besondere Rolle zukommt. Ich möchte zunächst auf die Konjunktion von ›Obliteration & Partikularität‹ eingehen, bevor ich im letzten Kapitel die Einsichten zur Obliteration zusammenfasse und abschließend einen Ausblick auf ein Wissensfeld gebe, das durch die Obliteration informiert ist.

a. Universalistischer Partikularismus

Levinas verwendet den Begriff der Partikularität im Kontext nicht nur der jüdischen Identität und des Zionismus, der sich im Staat Israel verkörpert, sondern auch in Bezug auf den Messianismus. Levinas betont die Partikularität des jüdischen Volkes und spricht ihm zugleich eine universelle Qualität zu. Für Levinas liegt der zentrale Konflikt darin, dass durch die Aufklärung im 18. Jahrhundert „die Vernunft in die Geschichte eingedrungen ist“¹⁸⁶ und damit eine Öffnung des Judentums zur Weltgeschichte stattgefunden hat, die den Messianismus kompromittiert. Der Widerspruch liegt nach Levinas darin, „die prophetische Vision der Wahrheit für sich [zu] beanspruchen“, während man zugleich auch „an den Werten der umgebenden Welt teilhaben“ möchte. „Nichts ist heuchlerischer als der messianische Prophetismus des etablierten Bürgers.“ Levinas stellt hier also die partikulare Öffnung zur Vernunft als ein kompromittierendes Element heraus, das auch den Messianismus verunreinigt. Durch die Partikularität gerät der Messianismus also in Bedrängnis. Wenn Levinas in diesem Kontext von einem „universalistischen Partikularismus“ schreibt, dann verkörpert sich dies für ihn zwar durch Israel und den assimilierten Juden, aber der Konflikt liegt damit nicht mehr zwischen Identität und Verfolgung, sondern in dem Paradox eines „partikularistischen Messianismus“, der eine Öffnung zur Welt und ein gleichzeitiges Festhalten am messianischen Moment bezeichnet.¹⁸⁷

186 Alle Zitate in diesem Absatz in Levinas, „Messianische Texte“, a.a.O., S. 102–103.

187 Angesichts der jüngsten politischen Entwicklungen um die Justizreform in Israel ist an Positionen zu erinnern, die nicht Partikularinteressen in den Vordergrund stellen, sondern ein Recht, dass über den Partikularismus hinausgeht. Vgl. Omri Boehm, *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Berlin: Ullstein 2022.

Es geht Levinas also nicht um die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus in der politischen Theorie, wo der Partikularismus verstanden wird als eine identitätsstiftende Interessengemeinschaft, die mit dem Anspruch universeller Gültigkeit auftritt. Das eigentliche Problem liegt darin, wie dieser Universalismus innerhalb weltlicher Zusammenhänge in Erscheinung tritt und *vermittelt* wird. In dieser Perspektive erscheint das, was Levinas als Konflikt zwischen Totalität und Unendlichkeit beschrieben hat und in seiner politischen und säkularisierten Variante als Partikularismus und Universalismus wiederkehrt als ein Problem der *Mediation*. „Without the emergence of the universal within the historical terrain, emancipation becomes impossible.“¹⁸⁸ Im theologischen Kontext, so beschreibt Ernesto Laclau das Universale, wurde diese Vermittlung zwischen der partikularen Begrenztheit und der universellen Aufgabe durch die Inkarnation sichergestellt. In der säkularisierten Eschatologie hingegen emergiert das Universale als emanzipatorisches Moment in der Variante des Marxismus *ohne Vermittlung* durch das Proletariat.¹⁸⁹ Sowohl der Einbruch des Universalen in die Geschichte als auch die Weigerung, sich einer säkularen Partikularisierung zu fügen, scheinen also eine absolute Totalisierung zu verhindern. Der Dreh- und Angelpunkt dieses Konfliktes zwischen Partikularismus und Universalismus konzentriert sich demnach auf verunreinigte Konzepte, die zwischen beiden vermitteln.

In dieser säkularisierten Variante geht es weniger um Glauben und Wissen, Religion und Vernunft, sondern einerseits um ein Absolutes bzw. Singuläres, das sich nicht restlos säkularisieren lässt, und andererseits um ein Partikulares, das nicht frei ist von Spuren des Universellen. „Das Partikulare und das Universelle muss zusammengesucht werden und dann ist die Frage: Von welchem Ort aus? Von welchem Gesetz aus?“¹⁹⁰ Eine solche Obliteration durch Säkularisierung produziert demnach ihre eigenen singulären Spuren im Profanen. Der Begriff des Partikularen erlaubt also zum einen eine Ab-

188 Ernesto Laclau, „Beyond Emancipation“, in: ders., *Emancipation(s)*, London, New York: Verso 1996, S. 13.

189 Ebd. Es geht hier nicht darum, diese marxsche These zu übernehmen, sondern auf die Verweigerung einer absoluten Totalität aufmerksam zu machen. Auf welche Weise sich diese Verweigerung genau materialisiert ist Gegenstand der Analysen der politischen Theorie. Vgl. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek (Hg.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London, New York: Verso 2000.

190 Raphael Zagury-Orly, Marie Aude-Baronian, „Zwischen Kunst und Bild: ein unablässiger Überfluss“, in: Bennke, Mersch (Hg.), *Levinas und die Künste*, a.a.O. [im Erscheinen].

grenzung nach oben zum Unendlichen, Singulären und Absoluten und zum anderen eine Abgrenzung nach unten zur Totalität, zum Profanen und Säkularen. Zwischen der Transszendenz und der Transdeszendenz steht also das Partikulare in einer verunreinigten Mittlerposition und wird zu jener Zone, die der Medienwissenschaftler Oliver Marchart als „umkämpfte Gegenwart“¹⁹¹ bezeichnet hat.

Oliver Marchart zeigt am Beispiel des Historikerstreits um den historischen Status von Auschwitz als singulär, partikular oder universell, dass das zentrale Problem darin besteht, einen Standpunkt einnehmen und damit Position beziehen zu müssen, um überhaupt von einem Unsagbaren sprechen zu können. Auschwitz, der Holocaust, die Shoah, die „Fabrikation von Leichen“¹⁹² übersteigen als *factum brutum* nicht nur den Bedeutungsinhalt, sondern all dies gibt auch ein Paradigma dafür ab, wie über Singularität, Partikularität und Universalität nachgedacht wird. Handelt es sich bei diesen Chiffren für die Obliteration eines Volkes, dem „Judeozid“,¹⁹³ um einen singulären Zivilisationsbruch oder reihen sich diese ein in eine Vielzahl von Zivilisationsbrüchen? Und wenn es sich um eine Vielheit von Brüchen handelt, wie ließe sich dafür argumentieren, ohne den singulären Bruch, für den die Chiffren stehen, zu relativieren und damit zu verharmlosen? Tatsache ist, dass wir es heute im Falle der Shoah aufgrund der sogenannten Erinnerungskultur nicht mit einem Memorizid zu tun haben, sondern mit der Frage nach dem Status dieser Erinnerung. Marchart nimmt eine diskursanalytische Perspektive ein und unterscheidet Singularität, Partikularität und Universalität in einer Art herabsteigender Treppenstufe: Das Singuläre ist ein *quasi-transzendentaler*¹⁹⁴

191 Oliver Marchart, „Umkämpfte Gegenwart. Der ‚Zivilisationsbruch Auschwitz‘ zwischen Singularität, Partikularität, Universalität und der Globalisierung der Erinnerung“, in: *kakanien revisited* (2006), online unter: www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/OMarchart1.pdf [zuletzt aufgerufen am 28.07.2023].

192 Hannah Arendt zitiert nach Dan Diner, *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten*, München: Beck 2003, S. 7.

193 Arno Mayer, *Der Krieg als Kreuzzug. Das Deutsche Reich, Hitlers Wehrmacht und die „Endlösung“*, Reinbek: Rowohlt 1989, S. 16.

194 „Mit dem Prädikat *quasi* soll – in Jacques Derridas Version – bedeutet werden, dass bestimmte Implikationen des ursprünglich Kantischen Modells nicht gänzlich unverwandelt übernommen werden können. Es handelt sich in Absetzung zu Kant um einen Quasi-Transzendentalismus, weil a) die Formulierung von überzeitlich gültigen Möglichkeitsbedingungen selbst historisch verortet ist, und b) die Bedingungen der Möglichkeit nach Derrida immer zugleich auch Bedingungen der Unmöglichkeit sind.“ Marchart, „Umkämpfte Gegenwart“, a.a.O., S. 3 [Hervorhebungen übernommen].

Grenzbegriff, der sich nicht begründen lässt, sondern eine Entscheidung erfordert, wodurch eine Positionierung vollzogen wird, die ein Faktum schafft und bezeugt. Das Partikulare hingegen aktualisiert das Singuläre nicht nur im Diskurs, sondern auch in politischen Zusammenhängen und neigt daher seiner eigenen Übersteigerung zu, hin zum Universellen.

In seiner differenzierten Argumentation zeigt Marchart Charakteristiken der Partikularität auf.¹⁹⁵ Das Partikulare aktualisiert das Singuläre, positioniert es dadurch, ist aber notwendigerweise auch unvollständig. Das Besondere am Partikularen ist aber dessen Tendenz zum Säkularen einerseits und zum Universalen andererseits. Es ist damit zwar in zwei Richtungen offen und anschlussfähig, aber auch von einer doppelten Gefahr bedroht: Einerseits droht es sich nach innen zu verschließen und in den Partikularismus abzudriften, andererseits droht es, eine absolute Gültigkeit für sich in Anspruch zu nehmen und sich einem Universalismus hinzugeben. Das Partikulare hat also eine unvollständige Relation zum Singulären und eine asymmetrische Relation zum Universalen. Während nämlich das Universale das Partikulare übersteigt, ist es zugleich aber auch vom Partikularen geprägt. Das, was das Partikulare offen und anschlussfähig macht, macht es aber auch anfällig für Tendenzen zum Partikularismus und Universalismus.

b. Ethos des Partikularen

Im Französischen bezeichnet „particulier“ einen „Privatmann“¹⁹⁶ und damit eine Person, die eigenständig handelt, dabei aber nicht isoliert ist. Im geschäftlichen Bereich bezeichnet ein Partikulier einen Schiffseigner in der Binnenschifffahrt, der mit seinem Frachtschiff als selbständiger Unternehmer auf eigene Rechnung und unter eigener Flagge Transporte durchführt.¹⁹⁷ Es geht in dieser Bedeutungsvariante des Partikularen also nicht um eine Teil-Ganze-Beziehung, sondern um eigenständige Einheiten, die miteinander in Beziehung stehen. Das Partikulare zeichnet sich in diesem Sinne also durch eine separier-

195 Vgl. ebd., insbes. S. 5-10.

196 Vgl. Le Robert, Eintrag: „particulier“, online unter: <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/particulier> [zuletzt aufgerufen am 28.07.2023].

197 Vgl. *Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache*, Eintrag „Partikulier“, online unter: <https://www.dwds.de/wb/Partikulier> [zuletzt aufgerufen am 28.07.2023].

te Relation zu anderen Partikularitäten aus.¹⁹⁸ Das Partikulare ist unübersetzbar und bezeichnet demnach eine (inkommensurable) Relation als (obstruierete) Separation. Das Besondere ist, dass dies nicht nur die Artikulationsformen existenzieller Spuren in den Medien betrifft, sondern auch jene Kategorien, mit denen sie analysiert und beschrieben werden. Wenn hier also die Konstitutionsfrage ohne Apriori nicht nur an die Medien, sondern an *jede einzelne Kategorie* gestellt wird, dann handelt es sich um eine der grundlegenden Forschungsfragen der Medienphilosophie. Wie sind Medialität, Materialität, Performativität, Reflexivität und Obliteration jeweils konstituiert nicht nur in Bezug zueinander, sondern auch in jeder einzelnen medialen Konstellation?

Zu dieser obstruierten Separation kommt nun eine entscheidende Funktion hinzu: die begrenzte Validität durch die Obliteration. In der Bildkonjunktion ›Bild & Negativität‹ ging es um die Unmöglichkeit absoluter Negationen. Diese nicht-absoluten Negationen habe ich als Apotropaion beschrieben und damit ein Erscheinen bezeichnet, das sich durch eine fundamentale Ambiguität auszeichnet: Einerseits bannt es ein Übel, andererseits evoziert es dieses aber auch, indem es als Ästhetik einbricht. Das Monströse der Obliteration besteht in der gleichzeitigen Bannung und Evokation eines Übels. Das Partikulare aber insistiert auf der Setzung. Etymologisch betrachtet zielt das Präfix ›par‹ nicht auf das Absolute als abgelösten Teil, sondern auf die performative Dimension eines Akts der Setzung, das im Lateinischen Partikel ›per‹¹⁹⁹ zum Ausdruck kommt. Es geht also weniger um das Medium in dem und mit dem der Akt vollzogen wird als um den Akt der Setzung als solchen. Damit wird die Unterscheidung zwischen der partikularen Setzung als obliterierend und obliterat möglich. Sie kann in diesem Sinne entweder im Gesagten, der Totalität, aufgehen oder ein Unendliches bezeugen. Genau hierin unterscheidet sich die obliterierende Partikularität mit totalisierender Wirkung vom *obliteraten Partikularen* mit eschatologischer Wirkung. In dieser Unterscheidung hat die Obliteration als Differenzfigur ihr Ethos.

198 Obgleich Partikularismus und Partikularität häufig synonym verwendet werden, gibt es hier eine wichtige Unterscheidung: „Particularism is an essentially relational concept: something is particular in relation to other particularities and the ensemble of them presupposes a social totality within which they are constituted.“ Laclau, „Beyond Emancipation“, a.a.O., S. 13.

199 Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, a.a.O., S. 563, online: <https://archive.org/details/Lateinisches-etymologisches-woerterbuch/page/n591/mode/2up> [zuletzt aufgerufen am 28.07.2023].

Durch die sich widerstreitenden Neigungen der Partikularität zur Totalität und zur Unendlichkeit wird etwas in Bewegung gehalten, was der skeptischen Grundhaltung ähnelt. Ob sich die negative Bedeutung der Obliteration im Sinne der absoluten und spurlosen Vernichtung bis hin zum Memorizid praktisch überhaupt einlösen lässt, ist daher genauso Gegenstand des Zweifels wie die Einlösung der positiven Bedeutung der Obliteration im Sinne eines reinen eschatologischen Messianismus. Beide erscheinen im Extremfall einmal als Phantasma der Totalität hier, ein anderes Mal als Phantasma des Heils dort. Während die Partikularität in beide Richtungen neigt, macht die Obliteration unmissverständlich auf die Wucht, Geltung und Konsequenzen der beiden Richtungen aufmerksam. Partikularität und Obliteration arbeiten allerdings auch insofern gegeneinander, als dass die Partikularität auf der Setzung insistiert und Position bezieht, während sie dabei sowohl obliteriert als auch eingehegt wird. Anschaulich gesagt: Die Obliteration hat in diesem Sinne eine Art Wächterfunktion und tritt sowohl als Zauberer, wie als Dompteur auf. Sie bewacht, evoziert und bannt das Monströse.²⁰⁰ Allerdings wird die Sache dadurch weiter verkompliziert, dass diese Ambiguität im konkreten Fall als Ambivalenz erscheint, und damit die Richtung der Neigung nicht immer auf den ersten Blick zu erkennen ist. *Une obliteration peut en cacher une autre.*

Eine Obliteration in ihrem *Ethos des Partikularen* zu erkennen ist auch deshalb besonders schwierig, weil das *Wie* des Einbruchs der Obliteration als Übel wahrgenommen wird. Das Partikulare lässt sich nun allerdings in Abgrenzung von der Singularität erläutern. Der partikulare Akt der Setzung ist nämlich, noch bevor er separierend, inkomensurabel und obstruierend ist, zunächst und vor allem singular. Die Singularität geht dem Partikularen in dem Sinne voraus, als dass der Akt der Setzung zu einer Positionierung zwingt. Partikular wird die Singularität also dann, wenn sie „in den Bereich des Bedingten“²⁰¹ herabsteigt. Das ethische Buch, von dem Wittgenstein im eingangs genann-

200 In der alttestamentarischen Erzählung von den Leiden Hiobs lässt Gott zum Beweis seiner Macht, die Monster Leviathan und Behemoth erscheinen. Er kann die beiden Monster zwar erscheinen und verschwinden lassen, ihr Denken und Handeln aber nicht steuern. Sie werden damit auch zu Symbolen von Ordnung und Chaos. Vgl. *Die Bibel in der Einheitsübersetzung*, Ijob, 40,25-26, online unter: <https://www.uibk.ac.at/theol/lese-raum/bibel/ijob40.html> [zuletzt aufgerufen am 28.07.2023]. Vgl. Auch Horst Bredekamp, „Behemoth als Partner und Feind des Leviathan. Zur politischen Ikonologie eines Monstrums“, in: Philip Manor, Friedberg W. Rübe, Dagmar Simon (Hg.), *Die Bilder des Leviathan. Eine Deutungsgeschichte*, Baden-Baden: Nomos 2012, S. 157-219.

201 Marchart, „Umkämpfte Gegenwart“, a.a.O., S. 5.

ten Motto spricht, wäre also in seinem universellen Impuls explosiv, aber in seiner obliteraten Partikularität apotropäisch. Während also das Partikulare als Übel einbricht, ist es die Obliteration, die das Monster des Ethischen gebiert und zugleich über seine Validität gebietet. Genau in diesem ambivalenten Sinne kann man die Aussage von Levinas zur Obliteration als Gesang verstehen: verführend und befreiend zugleich.²⁰²

c. Mediale Stellung des Partikularen

Der konfligierende Charakter zwischen dem Partikularen und dem Universellen basiert demnach nicht wie in der politischen Theorie auf einem Partikularismus von Gruppen, die als Teil der Gesellschaft zu einem größeren Ganzen gehören und etwa durch die rationalistische Fundierung in der Aufklärung einen Konsens in der Vernunft finden und durch den Austausch von Argumenten auf Durchsetzung ihrer Interessen hinwirken und dabei unter Umständen auch gegen die Interessen einer Mehrheit handeln. Vielmehr geht es um die Vernunft, die als diejenige obliert wird, die über die Partikularinteressen hinaus in der Manier einer transzendierenden Vermittlungsinstanz alles überspannt und dadurch eine imaginierte Einheit herstellt. Stattdessen haben wir es hier mit einer Vielheit an partikularen Einheiten zu tun, die sich gerade nicht alle unter das Joch der Vernunft spannen lassen, sondern deren separierte Relationen jeweils immer wieder neu zu suchen und zu bestimmen sind.²⁰³

Meine These ist, dass das Partikulare in Abgrenzung zum Partikularismus eine mediale Stellung nicht zwischen Teil und Ganzem einnimmt, sondern zwischen Totalität und Unendlichkeit. Das Partikulare hat in diesem Sinne eine unreine Mittlerfunktion inne. Es ist nicht frei von der Gefahr identitärer Setzungen, ethnozentrischer Annahmen und eines eurozentrischen Blicks. Es neigt sich zugleich aber auch anderen Partikularitäten zu, zeigt Öffnungen auf und ermöglicht somit auch Anschlüsse. Gemäß dem kategorischen Imperativ der Obliteration ist auf dem Nicht-Absoluten zu beharren und ein

202 Vgl. Levinas, *Die Obliteration*, a.a.O., S. 47.

203 In diesem Sinne hatte Jean-François Lyotard von einem Widerstreit gesprochen: Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München: Fink 1989.

eschatologisches Ethos zu suchen. Es ist also die Geltungskritik der Obliteration, die den Konflikt mit den „Ismen“ nicht ignoriert, sondern herausfordert, in die Diskursstrategie über die Stellung des Partikularen einbringt und so dem Messianismus Auftrieb verleiht. Damit ist eine ethisch-eschatologische Dimension gewonnen, die das Partikulare gegen die rationalistische Vereinnahmung ihrer Vertreter verteidigt.

Es ist damit zugleich ein Begriff des Partikularen gewonnen, der nicht mereologisch zu verstehen ist, sondern als singuläre Obliteration in medialer Stellung zwischen dem Zeigen und Zeugen. Der entscheidende Impuls des Partikularen im Gegensatz zum Partikularismus ist nämlich der, die Obliteration von ihrer graphematischen Einengung zu befreien und sie auf alle medialen Artikulationsformen zu erweitern. Es geht dann, ganz im Sinne der Performanz der Partikularität, nicht um das Medium der Artikulationsform, sondern um ihre oblierte Wirkung. Es geht also weder um das, was Levinas als die paradigmatische Szene des Ethischen beschrieben hat, nämlich die Face-to-Face-Kommunikation, noch um den oblierten Stil. Es geht auch nicht um das, was Sosno mit seinen geometrischen Formen und der Orientierung an der klassischen Bildhauerkunst idealtypisch erprobt hat. Wenn das Partikulare hier stark gemacht wird, dann bedeutet dies konsequenterweise auch, dass ebenso Sosno wie Levinas, deren Werke bisher paradigmatisch für das Denken der Obliteration erhielten, nur eine partikuläre Geltung haben.

Dies verändert auch die Perspektive auf das Werk von Levinas: Sein Werk wird dann nämlich benennbar als eine mediale Praxis, die im Kleide der Theorie einerseits die Abgrenzung zum Partikularismus als Mythos sucht, andererseits den universellen Anspruch der Rationalität in ihre Schranken weist. Was ich seinen oblierten Stil genannt habe erscheint dann in einer medialen Stellung zwischen Totalität und Unendlichkeit mit dem Ethos auf ein ›Jenseits des Seins‹ und dem Eingeständnis einer verunreinigten Sprache, sei diese auch noch so sehr am Vokabular des Ethischen orientiert. In diesem Sinne ist auch der oblierte Stil von Levinas zur Beschreibung der Ethik nur eine Möglichkeit, dies zu tun. Es geht aber trotz dieser Vielfalt an partikularen und medialen Praktiken um Iteration, um eine Art Staffelstab der von Generation zu Generation weitergegeben und aufzunehmen ist. Die Relevanz einer solchen Iteration hatte der biblischen Legende nach Moses am Ufer des Jordans durch Rezitation der Gebote unterstrichen. Die partikuläre Obliteration ist in diesem Sinne ein Staffelstab der Geschichte.

In der Konjunktion von ›Obliteration & Partikularität‹ wird somit nicht nur das Paradigmatische als Partikulares erkennbar, sondern auch die mediale

Stellung des Partikularen selbst, ihre Verunreinigung und das damit verbundene Gewicht nicht bloß zu vermitteln, sondern Zukunft zu gestalten. In dieser Konstellation wird nicht nur die Möglichkeit generiert, die Schattenseiten des levinasschen Idioms und der sosnoschen Praxis zu erhellen, sondern auch eigene Artikulationsformen zu finden, die nicht mehr allein im Medium philosophischer Kunstkritik oder der geschriebenen Medienphilosophie Zuhause sind, sondern auch im Bild, im Film, in den bildenden und performativen Künsten oder anderen Formaten. Es ist also nicht allein das Schreiben von Levinas durch den obliteraten Stil, in dem sich die Obliteration artikuliert, es sind alle nur denkbaren (und noch nicht denkbaren) medialen Praktiken und ihre partikularen Performanzen. Eine der zentralen Bewegungen der Obliteration besteht darin, aufzuzeigen, dass auch das Gesicht als paradigmatische Artikulationsform des Ethischen bei Levinas nur eine begrenzte Validität hat: Das Gesicht als paradigmatische Szene des Ethischen erweist sich aber nicht nur als partikular, sondern ihm liegt auch ein ikonisches Denken zu Grunde, das sich durch mediale Praktiken mit semelfaktivem und eschatologischem Index beschreiben lässt. Aus dem Gesicht wird eine partikulare, mediale Praxis.

Es geht also nicht darum, Levinas einer Hermetik oder „Überakzentuierung“ der Sprache zu einem „Verkettungsimmanentismus“²⁰⁴ zu überführen, wie es etwa der Religionsphilosoph Thomas Rentsch gemacht hat, sondern aufzuzeigen, dass die Sprache darin die mediale Funktion hat, als Paradigma für die Zeugenschaft jener ethischen Beziehung zu fungieren, während aber genau diese mediale Funktion – auch wenn sie für Levinas paradigmatischen Charakter hat – partikular ist.

Wenn also die Ethik eine Optik ist, wie Levinas an mehreren Stellen schreibt, dann geht es nicht nur um ein „bildloses Sehen“²⁰⁵ und ein Unsichtbares, sondern in einem sehr viel stärkeren Sinne auch um den eschatologischen Charakter dieser Performanzen. Solche eschatologischen Performanzen möchte ich hier als *partikulare Medienethik* bezeichnen. Das entscheidende Charakteristikum einer partikularen Medienethik ist demnach ihre obliterierte, irritierende Wirkung. Sie bezeichnet dasjenige, was Walter Benjamin die „schwache messianische Kraft“²⁰⁶ genannt hat.

204 Thomas Rentsch, *Transzendentalität und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Schriften*, Berlin, New York: de Gruyter 2011, S. 198.

205 Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 23.

206 Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, a.a.O., S. 694.

Gefunden wäre hiermit zugleich auch ein Kriterium für die Unterscheidung von Medientheorie und Medienphilosophie. Während Medientheorie mit Medienkategorien operiert, stellt die Medienphilosophie die Konstitutionsfrage eben dieser Kategorien, und spannt sie im Falle der *partikularen Medienethik* unter das Joch einer Eschatologie. Damit ist auch ein neuer Begriff von Medienethik gewonnen, der sich weder an Repräsentationen von Gewalt orientiert noch an normativen Vorstellungen von Moral und Ethik innerhalb von Mediationsvorgängen.²⁰⁷ Vielmehr geht es um eine nicht-normative Medienethik, die in bestehende Diskurse interveniert, die Methodik und Logik ihrer Beschreibung infragestellt, sowie um die konkreten medialen Praktiken in ihrer apotropäischen Funktion und eschatologischen Wirkung.

d. Konturen einer partikularen Medienphilosophie

Was also bedeutet eine solche partikulare Medienethik für die Medienphilosophie? Die drei basalen Medienfunktionen von Friedrich Kittler ›übertragen‹, ›prozessieren‹, ›speichern‹ sind für den Obliterationsvorgang unbrauchbar. Auch wenn sich Kittler und mit ihm die Debatte um die Materialität der Kommunikation bereits von den Massenmedien entfernt hatte und sich für die Archäologie ihrer Funktionen und Logiken interessierte, sowie für die Methodik ihrer Beschreibung, hat sich der Gegenstandsbereich hier abermals verschoben. Nimmt man der Materialität das Gewicht, das sie im Diskurs der Medienphilosophie eingenommen hat, ohne sie zu verabschieden, und akzeptiert, dass die drei Medienfunktionen von ›übertragen‹, ›prozessieren‹, ›speichern‹ ihrerseits unter Bedingungen stehen, die Mediationsvorgänge ihrerseits prägen und damit obliterieren, dann geht es nun darum, neue Beschreibungen zu finden und ich möchte hier einige Konturen herausarbeiten. Was sind dann nämlich ihr Gegenstandsbereich, ihre Konzepte, ihre Methodik, Logik und Episteme?

Erstens ist der Gegenstandsbereich einer solchen Medienphilosophie auf die Mikropartikel nicht nur des Mediums, sondern auch der Kategorien seiner Beschreibung zu erweitern. Hinsichtlich des Mediums der Medienphilo-

207 Matthias Rath, *Ethik der mediatisierten Welt. Grundlagen und Perspektiven*, Wiesbaden: Springer 2014.

sophie betrifft dies zunächst die Sprache. Es geht dann beispielsweise auch um das ›dia‹ der Diachronie, um das ›con‹ der Konversion und um das ›per‹ der Performativität. In den Präfixen ›con‹, ›ob‹ und ›per‹ artikulieren sich nämlich nicht nur bestimmte Relationen, sie haben auch eine performative Wirkung. So separiert, partikularisiert und performiert das ›per‹ die Relationen, das ›ob‹ obstruiert diese und das ›con‹ verstrickt die Konjunktionspartner in eine mitverwandelnde Konversion, worüber blinde Flecke und neue Bedeutungsfacetten sichtbar werden können. Solche Satzpartikel können demnach einen alterierenden Effekt haben.²⁰⁸ Wir sind hier weit von einer Orientierung an Massenmedien entfernt, denn der Fokus liegt nicht auf technischen Medien als mehr oder weniger fest gefügte Einheiten, sondern auf der Mikrofunktion der Sprache als das Instrument ihrer Beschreibung innerhalb von Diskursstrategien. Eine der Konsequenzen einer solchen partikularen Medienethik für die Medienphilosophie ist also die Orientierung an solchen Satzpartikeln und den relationalen Bezügen, die sie performieren.²⁰⁹

Zweitens muss eine solche partikulare Medienphilosophie Differenzfiguren beinhalten, die ähnlich wie die Obliteration, eine analytische Unterscheidung ermöglichen, um das zu identifizieren, was ich hier das Partikulare genannt habe. Während die Obliteration als Differenzfigur unterscheidet zwischen dem Partikularismus und Abdriften in den Mythos einerseits und der Gefahr des Universalismus andererseits, ermöglicht sie zwischen diesen beiden Tendenzen durch das Ethos des Partikularen einen eschatologischen Messianismus, der zum entscheidenden Kriterium einer partikularen Medienphilosophie geworden ist. Es ist aber eine der zentralen Einsichten, dass auch die Obliteration und ihre Beschreibung ihrerseits nur eine partikulare Geltung hat.

Welche anderen Konzepte und Methoden kommen daher ebenfalls als Differenzfiguren in Frage? Bruno Latour führt beispielsweise in Anlehnung an Etienne Souriau den Begriff der *Instauration* an, mit dem er eine Praxis bezeichnet, die dazu fähig ist „zu verstören, zu insistieren, einen zu verpflichten“.

208 Vgl. auch die Ausführungen von Bruno Latour zur alterierenden Funktion von Präpositionen in *Existenzweisen*, a.a.O., S. 111.

209 In anderen Medien wie etwa dem Bild, dem Film oder dem Ton müssten solche Mikropartikel erst noch identifiziert werden. So kommen etwa der Rhythmus für den Klang und die Plastizität für den Film als mögliche Ansätze für eine Medienphilosophie des Klangs bzw. Films in den Blick. Vgl. Engell, „Affinität, Eintrübung, Plastizität“, a.a.O.

ten, richtig von ihnen zu sprechen bei Gelegenheit von Weggabelungen [...].“²¹⁰ Die Instauration, die mitunter auch als „Errichtung“²¹¹ ins Deutsche übertragen wurde, bezeichnet ein nicht-planerisches Herstellen von Werken. Sie geht also über die Intention eines geplanten Projekts hinaus entlang von „Trajektorien“ von einem „Sein-als-Sein“ zu einem „Sein-als-Anderes“, einer „Transzendenz“. ²¹² Entlang dieser Denkbewegung ruft Latour die Existenzmodus der Religion auf mit ihrer Gefahr einer Fetischisierung auch des Wissens. Um dieser Gefahr einer „Religion des Wissens“²¹³ zu entgehen, so Latour, bedarf es der „Antigötzendienerei“, dem „Antifetischismus“, einem „Ikonoklasmus“ und der „Kritik“, das was Latour im Rahmen einer Ausstellung am ZKM 2002 „Iconoclash“ genannt hat. ²¹⁴ Mit dieser Tradition abendländischer Kritik macht Latour auf einen Widerspruch der Handlungstheorie aufmerksam, der sich artikuliert in einem „Verbot der Bilder und ihrer Notwendigkeit“. ²¹⁵ Die Instauration ist ein Konzept, dass diesem Widerspruch nicht zu entkommen sucht, weshalb Latour für die Vervielfältigung von Existenzweisen argumentiert. Während die Instauration auf einen konstruktivistischen Aspekt aufmerksam macht, der dem zuneigt, was Levinas als *désintéressement* bezeichnet hat, betont die Obliteration den darin enthaltenen ikonoklastischen Impuls. Zudem spielt die Instauration im latourschen Zuschnitt anderen Existenzweisen zu, während die Obliteration eine partikulare Episteme einsetzt, die eine ethische Differenz formuliert.

Liegt in der Obliteration, in ihrem skeptischen Impuls und eschatologischem Potential aber nicht auch ein Vitalismus, der über Wissensformen hinausgeht und auch ein Erleben bezeichnet? Immerhin beschreibt Levinas die Obliteration in ihrer existenziellen Dimension und den Einbruch der Di-

210 Latour, *Existenzweisen*, a.a.O., S. 238.

211 Vgl. Thomas Wäckerle, „Anmerkungen des Übersetzers“, in: Etienne Souriau, *Die verschiedenen Modi der Existenz*, Lüneburg: Meson Press 2015, S. 223.

212 Latour, *Existenzweisen*, a.a.O., S. 238f.

213 Ebd., S. 242.

214 Ebd., S. 243. Latour, *Iconoclash*, a.a.O. Die „mosaischen Unterscheidung“, die Latour in Anlehnung an Jan Assmann ebenfalls in diese Tradition abendländischer Kritik einreicht, hat Assmann seither wieder zurückgenommen. Vgl. Jan Assmann, „Mose und der Monotheismus der Treue. Eine Neufassung der ‚Mosaischen Unterscheidung‘“, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg, Basel, Wien 2015, S. 16-33.

215 Latour, *Existenzweisen*, a.a.O., S. 246.

achronie als „Verlebendigung der Materie“²¹⁶ und als „Sich-vom-Sein-Lösen (dés-intéressement)“²¹⁷.

Lorenz Engell beschreibt mit der „Ontographie“²¹⁸ eine Operation, die zunächst viele Gemeinsamkeiten mit der Obliteration aufzuweisen scheint. Als zentrales Charakteristikum der Ontographie macht Engell die Versetzung aus, die „das Unsichtbare, das das Sichtbare bestimmt, in das Sichtbare ein[-trägt]“ und auch „für die Medien jenseits der Schrift“²¹⁹ gilt. Es geht um mediale Operationen, die auf paradoxe Weise in das verstrickt sind, was sie betrachten. Der Mensch kann sich also mit seiner Beobachtungsgabe keineswegs mehr außerhalb der Welt verorten, sondern ist immanent inmitten des Seienden in sie eingebunden, was zu einem unentwegten „Eingreifen und Gestalten der Welt“²²⁰ führe. Ontographien evozieren eine „eigene ›Art zu sein‹“²²¹ und haben konstituierende Kraft für ein Medium. Es geht in dieser Verschaltung einer Unmittelbarkeit des Erlebens, einer „Erzeugung von Evidenz“²²² nicht mehr um die Deutung der Welt durch menschliche Erfahrungsweisen, sondern um Seinsweisen in der Immanenz der konkreten Wirklichkeit. Eine Medienphilosophie habe es in diesem Sinne nicht mehr nur mit der Selbstreflexivität der Medien zu tun, um darin eine dem Medium inhärente Form des Denkens aufzuweisen, sondern sie hat es nun mit der Erkenntnis, dem Erleben und Sein von Wirklichkeit selbst zu tun. Ontographie überwindet in diesem Sinne den Standpunkt des transzendentalen Subjekts und übernimmt als Operation, die aus der Immanenz in diese einwirkt, eine Erkenntnisfunktion über die Wirklichkeit der Welt.

Wenn also das Sein der Dinge und des Wirklichen nicht im Dasein für den Menschen aufgeht, sich aber gleichwohl an den Menschen richtet (beispielsweise als Kinozuschauer:in, Leser:in oder Kunstbetrachter:in), beschreibt dann die Ontographie mediale Operationen, die ihrerseits den Zuschauer in einen anderen Zustand „versetzen“? Gäbe es in diesem Vitalismus einer Versetzung eine Koinzidenz von Ontographie und Obliteration? Dann nämlich

216 Levinas, *Die Obliteration*, a.a.O., S. 33.

217 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 335.

218 Lorenz Engell, „Versetzen. Das Diaorama als ontographische Apparatur“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung. Schwerpunkt: Operative Ontologien* 8, Nr. 2 (2017), S. 80–93.

219 Ebd., S. 80.

220 Ebd., S. 82.

221 Ebd., S. 84.

222 Ebd., S. 88.

würde die Ontographie an der Obliteration Versetzungen herausstellen, nämlich die Formen ihrer Intervention und ihre Wirkung. Liegt aber nicht vielleicht der Unterschied von Ontographie und Obliteration darin, dass die Obliteration eine Eschatologie und Transzendenz in der Immanenz verkörpert, und durch das Amediale im Medialen über die konkrete Wirklichkeit hinausweist, während die Ontographie die Transzendenz als Verstrickung in der Immanenz herausstellt und damit auf die konkrete Wirklichkeit verweist? Gibt es hier also lediglich einen Richtungsunterschied? Wenn aber Ontographien aus der wirklichen Welt in diese hineinwirken, sind sie dann tatsächlich unabhängig von einem Außen? Wenn es sich bei Ontographie und Obliteration demnach um einen Unterschied in der Beschreibung der Verstrickung von Partikularem und Universellem, von Immanenz und Transzendenz handelt, welche Konsequenzen hat dies dann für konkrete Operationen und Praktiken? Diese Fragen müssten an anderer Stelle ausführlicher diskutiert werden. Entscheidend ist hier erst einmal, dass die Obliteration im Umfeld von Rationalitätskritik, Differenz- und Immanenzdenken anzusiedeln ist. Möglicherweise ist in ihr auch ein Vitalismus angelegt, der Ähnlichkeiten mit dem aufweist, was Levinas am Ende von *Jenseits des Seins* als „Inspiration“²²³ bezeichnet und mit dem Rhythmus des Atmens und der Abhängigkeit von materiellen Dingen wie dem Sauerstoff in Verbindung bringt. Vielleicht berühren sich Obliteration und Ontographie dort, in dieser pneumatischen Beziehung zur Wirklichkeit, in einem Rhythmus zur Wirklichkeit, einer Art Atemtechnik. Was sowohl die Existenzweisen als auch die Ontographien an der Obliteration sichtbar machen, ist die Notwendigkeit, diese ihrerseits zu alterieren, sie anders zu beschreiben.

Drittens ist das Herzstück der Methodik einer partikularen Medienphilosophie gemäß dem ikonischen Denken die Konstellation und das Denken von Konzepten in Konjunktion. Sie ermöglicht eine Ausweichbewegung aus einer zu starren Dialektik und erlaubt nicht nur die Einbindung anderer Begriffe, sondern auch die Generierung und Aufdeckung noch unbemerkter Medienfunktionen. Gerade die Konjunktion von ›Obliteration & Partikularität‹ zeigt, dass es in der Dialektik von partikularen Obliterationen und obliterated Partikularitäten Zuneigungen gibt, die über die Dialektik hinausweisen. In dieser Hinsicht sprach Walter Benjamin von einem Denken in Konstellationen, bei dem Phänomene oder Begriffe in Konstellationen zueinander gebracht wer-

223 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 388.

den, um auf diese Weise das (noch) Begriffslose und ihre gemeinsame Idee mit Worten aufzuweisen.²²⁴ Das Entscheidende für Levinas bei dieser Konstellation ist das darin liegende Potential für einen eschatologischen Messianismus, ein transzendentes Streben, ein Eigensinn und gleichzeitiges Interesse an anderen Obliterationen und Partikularitäten. Diese Neigung des Exzesses des *désintéressement* ist das zentrale Ethos einer Methodik, die sie vor den Fallen der „Ismen“, des Exotismus, Universalismus, Partikularismus etc. bewahrt.

Dies hat eine entscheidende Konsequenz: Konjunktionen und Konstellationen führen die Begrifflichkeit derart eng aneinander, dass deren Differenz in den Blick kommt. Dies führt auch zur Frage, inwiefern sich Operation, Praxis, Vollzug, Handlung und Akt voneinander unterscheiden und welche Konsequenz dies für das Verständnis des Beschriebenen hat. In diesem Sinne können „Medientheorien der Medien selbst“²²⁵ auf ›Medientheorien der Medienkategorien selbst‹ erweitert werden. Gemäß dem Partikularen sind diese Kategorien ineinander inkomensurabel, separiert, obstruiert und haben einen universalistischen Anspruch, was wiederum die Frage nach ihren Grenzen aufwirft. Es geht also nicht darum, die Medienkategorien zu vervielfältigen, sondern ihre begrenzte Geltung aufzuweisen und zu befragen.

Viertens zeichnet sich die partikulare Medienphilosophie durch eine Logik aus, die zunächst entlang eines Alogismus verläuft: Dies bezeichnet ein kontaminiertes Sichzeigen, eine apeironische Skepsis einer Verweigerung des Absoluten und die Spannung zwischen dem kontinuierlichen Verlauf der Geschichte und dem diachronischen Einbruch mit eschatologischem Potential. Die Pseudologie als der zweite Aspekt dieser Logik hebt wiederum den Zwang des Zeigens hervor und stellt die Notwendigkeit heraus, Formen des Nicht-Zeigens zu thematisieren, wie Verhüllungen, Unterlassungen, Kaschierungen, Zurückweisungen, Auslassungen, Durchstreichungen, Übermalungen oder Doppelbelichtungen, sowie ein Verstummen oder Verschweigen. Es geht also darum, in all diesen Negationen eine Artikulationsform mit epistemischer Validität zu identifizieren.

Eine partikulare Medienphilosophie hat ihren Gegenstandsbereich also erweitert auf die Satzpartikel, auf die Medienfunktionen und ihre jeweilige Reflexion, auf ihre Methodik der Konjunktion und Konstellation, sowie auf

224 Benjamin, „Erkenntniskritische Vorrede“, in: ders., *Gesammelte Schriften. Band 1*, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 215.

225 Engell, „Medientheorien der Medien selbst“, a.a.O.

einen Alogismus und eine Pseudologie mit ihrer Episteme eines eschatologischen Messianismus. Sie zeichnet sich durch ein Ethos aus, dessen wesentlicher Antrieb für Iteration in einer Inkongruenz des Singulären, Partikularen und Universellen besteht. In dieser Hinsicht ähnelt die partikuläre Medienphilosophie dem, was Gilles Deleuze in der Logik des Sinns als „Theorie der logischen Unvereinbarkeiten“²²⁶ genannt hat und damit eine Perspektive anspricht, die auf Divergenz und Disjunktion basiert und diejenigen Formen bejaht, welche die „syntaktische Bindung [des Individuums] an die Welt überschreiten [...]“.²²⁷ Eine partikuläre Medienphilosophie hat es mit der Bejahung solcher Grenzfiguren zu tun und mit einem Perspektivwechsel auf das Erinnern und Vergessen. Es geht dann nämlich um ein Vergessen all jener Seditimentierungen, die zwar vereinbar mit anderen, aber unbrauchbar geworden sind, beispielsweise dadurch, dass sie Repräsentationen lediglich wiederholen, Ordnungssysteme bestätigen oder stärken. Stattdessen geht es um eine Erinnerung an solche Ereignisse, die als unverständlich, unsinnig und unmöglich gelten, aber in Gebrauch genommen werden können.

Das entscheidende Kriterium für die Unterscheidung von Medientheorie und Medienphilosophie wäre demnach nicht nur der erweiterte Gegenstandsbereich, die experimentelle Methode gemäß eines Alogismus und einer Pseudologie, ja auch noch nicht einmal die Eschatologie, sondern der epistemische Modus der Theorie als eigenständige Praxis. Die Obliteration als mediale Praxis und als medienphilosophisches Konzept berühren sich daher im Schreiben. Levinas hat in seinem Schreiben versucht, Theorie und Praxis miteinander in Verbindung zu bringen, auch „auf die Gefahr hin, Theorie und Praxis dem Anschein nach miteinander zu vermischen [...]“. Es geht in einem solchen Schreiben nicht mehr darum, Theorie und Praxis als ein „solidarisches oder hierarchisches Verhältnis“ zu betrachten, bei dem die „Aktivität [...] die Erkenntnisse voraus[setzt]“.²²⁸ Mit dieser Verabschiedung einer Hierarchisierung von Theorie und Praxis entthront die partikuläre Medienphilosophie die Vernunft, die gebannt wird als partikulares Moment einer Episteme, etwa als obliterator Stil oder als partikuläre Testimonialität innerhalb einer Konstellation. Die partikuläre Medienphilosophie steht also im Kontext von Differenzfiguren, einem Immanenzdenken und einer Kritik der Vernunft Herrschaft.

226 Deleuze, *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 213.

227 Ebd., S. 221.

228 Zitate in Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 32f.