

# Einleitung

---

„Das Ziel dieser Exkursion besteht darin, Theorie zu schreiben, d.h. eine gestaltete Vision davon zu entwerfen, wie man sich in der Topographie einer unmöglichen, doch nur allzu realen Gegenwart bewegt und was man zu befürchten hat, wenn man eine abwesende, aber vielleicht mögliche andere Gegenwart finden will.“ (Donna Haraway, *Monströse Versprechen*)

## PROLOG

„Traurig, aber wahr: wir hatten die Welt verloren. Da endet ein halbes Jahrhundert Philosophie ohne einen Baum, ohne ein Stück Himmel, ohne einen See, ohne ein Meer. Als Diskurs über den Diskurs war sie schwarz auf weiß zu lesen und vergaß die Welt. [...] Wir haben, so glaube ich, das Ende dieses langen Tunnels erreicht. [...] Vor uns liegt die Arche oder das Buch *Dialog mit der Natur* (*La Nouvelle Alliance*) [...].“ (Serres 1991: 7) Ilya Prigogines und Isabelle Stengers’ *Dialog mit der Natur*, von dem Michel Serres hier emphatisch schreibt, es sei „die Erzählung von einem Versprechen, die man nicht lesen kann ohne Hoffnung zu schöpfen“ (7), habe ich auch an einem anderen Knotenpunkt der Raumzeit geradezu verschlungen. Ich las es nicht, wie Serres, vor dem Hintergrund, dass wir „die Welt verloren“ (7) hatten. Im letzten Jahrzehnt des ausgehenden zweiten Jahrtausends verstand ich weder Serres’ Anspielungen auf die sozialkonstruktivistische, post-strukturalistische und diskursanalytische Nachkriegsphilosophie, noch auf die Schützengräben der *Science Wars*, in denen die postmodernen Kritiker\*innen mit den objektivistischen Wissenschaftskrieger\*innen ihre Gefechte um die epistemologischen und ontologischen Fragen von Realität und Konstruktion austrugen. Ich

hatte lediglich die Erfahrungen meiner Schulzeit gründlich satt, welche ganz deutlich von der Kluft zwischen „den zwei Kulturen“ (Prigogine/Stengers 1986: 85) geprägt waren, und wo die klare Aufteilung der *modernistischen Übereinkunft* (Latour 2008) herrschte, in der die Naturwissenschaften den Part übernahmen eine berechenbare, leblose, langweilige Außenwelt ‚da draußen‘ (‚die Natur‘) zu untersuchen, um Einblick in die universale Rationalität der Gesetze des Kosmos zu gewähren, während die Geisteswissenschaften eine ‚große‘ Erzählung des herausragenden und mit Alleinstellungsmerkmalen ausgezeichneten ‚Menschen‘ mit all seinen exzeptionellen Qualitäten wie Geist, Gesellschaft, Kultur, Moral, Technik usw. unternahmen, um all die für die Fortschrittsgeschichte konstitutiven un/an/geeigneten *Anderen* auszuschließen. Ich liebte Tiere und ich hatte genug davon ... Aber ich las *Dialog mit der Natur* mit einer solchen Intensität nicht, weil sich die Philosophin Stengers und der Physikochemiker Prigogine für eine interdisziplinäre Überbrückung der Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaften aussprachen, sondern weil sie mich mitnahmen auf eine Reise nach „Anderswo“ (Haraway 1995b: 12), weil mir hier eine *Welt im Werden* begegnete, die nichts mehr gemein hatte mit dem Gottes-/Natur-Gesetz. Im Ausgang von dem „Problem der Zeit und ihrer Beziehung zur Komplexität“ (Prigogine/Stengers 1986: 18 f.) folgen Stengers und Prigogine der Spur des Aufkommens einer Wissenschaft vom Komplexen, die mit der „erhabenen Vision von einem statischen, ewigen Universum“ (1) der klassischen Wissenschaft bricht und „den erfinderischen Aktivitäten“ (30) einer unvorhersagbaren Welt des irreversiblen Werdens fern vom Gleichgewicht begegnet. „Sie hat die Ewigkeit verlassen. Wir sind an ihren Anfängen. Diese Welt ist zerbrechlich, dem Zufall unterworfen, vom Gleichgewicht weit entfernt [...]. Sie tritt in die Zeit ein, sie ist eine Natur, die gerade geboren wird, deren Geburt wir erleben. Sie tritt in die Irreversibilität ein, und wir wissen, daß sie sterben kann.“ (Serres 1991: 13) Stengers’ und Prigogines „Chaosmos“ (Deleuze/Guattari 1997: 427), in dem „die Materie beginnt [...] fern vom Gleichgewicht ihre Umgebung ‚wahrzunehmen‘“ (Prigogine/Stengers 1986: 177), wimmelt nur so von Monstern, gespenstig lebendiger anorganischer Materie, unheimlichen nicht klassifizierbaren Geschöpfen. Was mich daher umtrieb, als ich *Dialog mit der Natur* beiseitegelegt hatte, war nicht so sehr ‚Licht am Ende des Tunnels‘ zu erblicken, d.h. die Welt ‚wiedergefunden‘ zu haben,<sup>1</sup> als jenes un/mögliche Versprechen von *anderen Welten* berührt zu werden, von einer Welt also, die *in sich selbst unendlich anders* ist, die verletzlich und *sterblich* ist. Nun während ich dieses Vorwort schreibe, sitze ich an einem „anderwärtigen Ort – dem Schoß eines

1 Vgl. Serres: „Wir haben, so glaube ich, das Ende dieses langen Tunnels erreicht. Bald werden wir die unvordenkliche und neue Welt wiederfinden.“ (Serres 1991:7).

schwangeren Monsters, hier, wo wir lesend und schreibend tätig sind“ (Haraway 1995b: 11) vor meinem Rechner, wieder unterwegs nach Anderswo, ein Anderswo, das sich *Techno-Alchemie* nennt – und bin hin und her gerissen. Auf der Website <https://ars.electronica.art/radicalatoms/de/theme/> der *Ars Electronica 2016* mit dem Titel *Radical Atoms und die Alchemisten unserer Zeit* stoße ich auf den Projektentwurf *Radical Atoms* der *Tangible Media Group* des MIT. Die Radikalen Atome stehen für eine neuartige Ebene der Verbindung digitaler Technologie mit anorganischer Materie, für ein Lebendig-Werden der Objektwelt, das weit über das Internet der Dinge hinausgehen soll.<sup>2</sup> Das „Radikal“ entstammt hierbei dem Begriff der freien Radikalen aus der Chemie, die sehr instabile, dynamische und wandelbare Atome bezeichnen und von den Forscher\*innen in einen Kontrast gesetzt werden zu den „starren“ Atomen der klassischen als statisch erfahrenen Objektwelt.<sup>3</sup> Die Verschränkung von Bits und Atomen auf einer ‚elementaren‘ Ebene soll hier einer technologischen Materialität mit dynamischen, interaktiven, selbstorganisatorischen Vermögen stattgeben, verrückten Materialien der Zukunft, die über Wahrnehmungsfähigkeit, Intelligenz und Gedächtnis verfügen. Nachdem ich das erste Video eines Unterprojektes angeklickt habe, *Transform*, ein Entwurf für interaktive Möbel, meine ich mich im Herzen eines cyberkapitalistischen Traumes zu befinden. In dem Video<sup>4</sup> sieht man einen roten Ball auf den *radikalen Atomen* eines interaktiven und metamorphotischen Tisches tanzen. Der reaktionsfreudige Tisch scheint in dem Video, dessen Ästhetik stark an einen Crowdfunding-Werbeclip erinnert, jedoch in erster Linie dazu zu dienen, den menschlichen Akteur\*innen einen gewissen ‚Lifestyle‘ zu ermöglichen, indem er z.B. liegen gelassene Smartphones zu den User\*innen zurückrollt und ab und zu – ganz zur Freude einiger weißer, heterosexueller Pärchen – ein paar ‚Herzen‘ mit seiner dynamischen Oberfläche formt. Ich habe es hier augenscheinlich mit einer vom „Hyper-Produktionismus“ (Haraway 1995b: 15) gänzlich angeeigneten, vereinnahmten Technologie zu tun, die darauf zielt „aus allem eine gefügige Materie strategischer Entscheidungen und beweglicher Produktions- und Reproduktionsprozesse“ (14) zu machen, d.h. „die ganze Welt nach dem Bild der Warenproduktion“ (15) zu formen. „*Wie kann ich angesichts dieses Wunders [der vermeintlichen Totalität des technoindustriellen Hyperproduktionskomplexes] weiterhin steif und fest behaupten, daß es eine oppositionelle oder besser: eine differentielle Verortung ist, die Natur als artefaktisch zu betrachten?*“ (15) Ich

2 Vgl.: <https://ars.electronica.art/aeblog/de/2016/07/05/radicalatoms-tangible/> (gesehen am 28.04.2017).

3 Ebd.

4 <https://ars.electronica.art/radicalatoms/de/theme/> (gesehen am 28.04.2017).

will den Tab der *Ars Electronica* schon zumachen, klicke aber dann doch noch auf ein anderes Unterprojekt, *Biologic*,<sup>5</sup> ein Entwurf für adaptive Kleidung, und hier verhält es sich vollkommen anders. Ich kann kaum meinen Blick von dem seltsamen Artefakt abwenden, einer Art monströsen Haut, die unheimlicherweise zu atmen scheint, und sich zusammenzieht, als sie von einer der Forscher\*innen sanft angepustet wird. Diese seltsame, beinahe gespenstige Haut nennt sich *Biofilm* und ist ein hybrides nano-bio-cyber-techno-logisches Material, mit dem Kleidung zu einer Art lebenden Maschine mutiert, die die selbstorganisatorischen Vermögen des Bakteriums *Bacillus Subtilis natto* mit digitalen Computationsprozessen verschränkt. Lebende Bakterien übernehmen dabei die Rolle von Sensoren und Aktoren, die sensitiv auf Feuchtigkeit, Luftbewegung und Hautwiderstand reagieren und damit dem *Biofilm* statgeben, der sich in Relation zur Umwelt (wie z.B. Atmosphäre oder menschlichem Kontakt) kontrahiert und wieder öffnet und je nach der Intensität des Affiziert-Werdens chameleonartig seine Farbe wechselt. Zweifelsohne eine unheimliche Begegnung mit einem andersweltenden Geschöpf ... Ich scrolle weiter und lese, dass sich die Forscher\*innen vom *Tangible Media Lab* die *Alchemisten unserer Zeit* nennen und die Radikalen Atome als die *Alchemie unserer Zeit* begreifen, als eine Art *Techno-Alchemie*, die ein nichtbinäres Verhältnis zwischen Technologie und Natur, Digitalität und Materialität zu denken geben soll.<sup>6</sup> *Radical Atoms* steht also für eine durch und durch medial verfasste Materie. Ich klicke mich weiter durch die Website der *Ars Electronica* und stoße auf eine Reihe von Medienkunstprojekten, die das aristotelische Konzept der *Prima Materia* verhandeln, auf das sich die Alchemisten des 13.–16. Jahrhunderts beziehen, um ein mediales Zwischen der Materie zu bezeichnen, aus dem alles hervorgeht – eine nichtbinäre, nichtähnliche, nichtidentische Materialität, ein potentielles Zwischen, das ‚das Männliche‘, ‚das Weibliche‘ und alle Mischwesen, Himmel und Erde, Körper und Geist, Chaos und Ordnung, alle Farben und alle Metalle potentiell enthält.<sup>7</sup> Die *Prima Materia* ist gemäß der alchemistischen Auffassung eine sich selbst affizierende Materie, in der sich eine unendliche Andersheit selbst berührt, ein Medium der Schöpfung, welches selbst kein Wesen besitzt, dem wesenhaften Sein der geformten *Materia secunda* allererst stattgibt und damit quer zu den binären Unterscheidungen von Substanz/Form, Materie/Geist usw. steht. Für die Techno-Alchemisten unserer Zeit stellt diese mediale Materialität jedoch gerade keinen potentiellen Urstoff dar, der als das Zugrunde

---

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Vgl.: <https://ars.electronica.art/radicalatoms/de/deep-space-8k-prima-materia-stereoscopic-audiovisual-journey/>.

liegende allen Erscheinungen vorausgeht und unterliegt, vielmehr ereignet sich das, was man *Worlding/Welten* nennen könnte, nun in den maschinischen Operationen einer differentiellen Materialität, die die Wiederholung selbst zum ursprunglosen Ursprung mutieren lässt. Das Zwischen, die sich-selbst-affizierende, selbstdifferente Materialität exponiert hier gerade in ihrer Technizität, Maschinität und Ursprungslosigkeit eine unendliche Medialität: Alles ‚beginnt‘ in der Mitte. In *Radical Atoms* sind Ontologie und Medialität je schon implodiert, ununterscheidbar geworden. Wie auf diese doppelgesichtige Techno-Alchemie antworten? Ich klicke zwischen *Transform* und *BioLogic* hin und her und schwanke. Und doch, diesem unheimlichen Zwischenwesen, zwischen dem Anorganischen und dem Lebendigen, dem Natürlichen und dem Künstlichen kann ich mich nicht entziehen. Der monströse *Biofilm* scheint geradezu jenen verrückten Prozesswelten aus *Dialog mit der Natur* entsprungen zu sein, die mich immer noch verfolgen. Was für eine anthropozentrische Anmaßung wäre es, dieses seltsame Wesen auf ein Werkzeug des Werkzeugmachers, ein heiliges Ebenbild des Schöpfers, ein Mittel für die menschlichen Zwecke zu reduzieren? Ich höre Haraway murmeln: „Aus einer Perspektive könnte die [*Techno-Alchemie*] dem Planeten ein endgültiges Koordinatensystem der Kontrolle aufzwingen [...]. Aus einer anderen Perspektive könnte die [*Techno-Alchemie*] gelebte soziale und körperliche Wirklichkeit bedeuten, in der niemand mehr seine Verbundenheit und Nähe zu Tieren und Maschinen zu fürchten braucht [...]. Der politische Kampf besteht darin, beide Blickwinkel zugleich einzunehmen, denn beide machen sowohl Herrschaftsverhältnisse als auch Möglichkeiten sichtbar, die aus der jeweils anderen Perspektive unvorstellbar sind. Einäugigkeit führt zu schlimmeren Täuschungen als Doppelgesichtigkeit oder medusenhäuptige Monstren.“ (Haraway 1995a: 40) Vielleicht ist doppelgesichtiges Schwanken also nicht das Problem. Und so ist *Ontomediaalität* mein Versuch sich gewissermaßen ‚im-Schwanken-zu-halten‘, also jenes un/mögliche Anderswo aufzusuchen, das „ein Ort [wäre], der sich aus Überlagerungsmustern zusammensetzt“ (Haraway 1995b: 21). *Ontomediaalität* ist gewissermaßen „Kartenkunde und Reisebericht“ (11) einer kommenden Welt der Techno-Alchemie, in der Medialität und Ontologie je schon implodiert, ununterscheidbar geworden sind.

## ARGUMENTATIONSFÄDEN

Innerhalb der zeitgenössischen Diskurslandschaft ist *Ontomedialität*. Eine *medienphilosophische Perspektive auf die zeitgenössische Neuverhandlung der Ontologie* in jener Umbruchsformation situiert, die man (aus einer vermeintlichen Beobachter\*innenposition) als Paradigmenwechsel von (im begrenzten Sinne) epistemologischen zu ontologischen Fragestellungen beschreiben könnte, wonach der sogenannte *material turn* die Vorherrschaft des *linguistic turn* im 20. Jahrhundert abzulösen beginnt. Der Neue Materialismus kritisiert die sozialkonstruktivistische Annahme, dass allein Sprache bzw. symbolischen und diskursiven Konstruktionen eine wirklichkeitskonstitutive Medialität zukommt und fragt dementsprechend nach der medialen Handlungsmacht von Materie bzw. nichtmenschlichen Akteur\*innen. Im Kontrast zur abendländischen Metaphysik wird Materie hier nicht mehr als eine zugrunde liegende, passive, zeitlose Substanz aufgefasst, sondern als ein dynamischer, aktiver Prozess der Selbstorganisation. Der Materie wird somit eine eigene Geschichtlichkeit, Ereignishaftigkeit und Offenheit für unvorhersehbare Transformationen zuerkannt. Es kristallisiert sich damit ein Umbruch *Vom Sein zum Werden* heraus, wie ihn Stengers und Prigogine in *Dialog mit der Natur* entwerfen, d.h. ein Umbruch von der angestammten essenzialistischen Ontologie des Seins zu einer prozessphilosophischen *relationalen Ontologie des Werdens*, welche letztlich auch die Trennung von Ontologie und Epistemologie dekonstruiert, da hier jede ‚Beobachtung‘ bereits als wirklichkeitskonstitutiver Teil des relationalen Hervorgehens von Welt begriffen wird. Vor diesem Hintergrund möchte ich aus einer medienphilosophischen Perspektive nach der *Bedeutung von Medien und Technik* für diese Neuverhandlung der Ontologie fragen, und den Wechsel von der Substanz- zur Prozessontologie im Zusammenhang der medientechnologischen und technowissenschaftlichen Transformationen des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts situieren. Dabei geht es mir um die Frage, inwiefern der Verschiebung *Vom Sein zum Werden* das *Problem des Medialen* immanent eingeschrieben ist. Das Konzept des Ontomedialen ist in diesem Sinne zunächst einmal eine Begriffsschöpfung, die Ontologie und Medialität zusammenbringt. Ontomedialität ist somit ein Konzept, das das Ontologische als immer bereits radikal *medial* verfasst zu denken gibt, und damit den ‚Sinn‘ des ‚Onto‘ selbst verschiebt, d.h. die Seinsontologie auf eine Werdens-/Prozessontologie öffnet. Meine Argumentationsfäden möchte ich an dieser Stelle verkürzt, jedoch der Übersicht und dem Verständnis halber, zusammenfassen. Mein Ausgangspunkt ist die Frage,

was es bedeutet, die *Welt im Werden* von einer *Medialität des Weltens* her zu denken.<sup>8</sup> Im Ausgang von dieser Frage verhandele ich jene technowissenschaftlichen und medientechnologischen Anordnungen, in denen *Medialität konstitutiv in das Problem des Hervorgehens, Sich-Ereignens und Werdens von Welt eingeschrieben wurde*. So besteht mein Argument darin, dass die zeitgenössischen Technowissenschaften selbst auf der medialen Ebene des Erscheinens, Auftauchens, Hervorgehens, Sich-Formierens von Raumzeitmaterie operieren, sodass sich ihnen das Problem der *Medialität* des Hervorgehens von Welt inhärent stellt. In der zeitgenössischen Welt der multiskalaren medientechnologischen und technowissenschaftlichen Netzwerken, bzw. „der technologischen Bedingung“ (Hörl 2011) im Sinne Erich Hörls,<sup>9</sup> muss die Frage der Ontologie somit immer bereits von der

---

8 Vgl. zur Frage der *Medialität des Weltens*: Görling 2009. Reinhold Görling entfaltet in *Im Medium sein* in seinen Überlegungen zur Geste eine Konzeption von *Medialität* als *wie des in-Erscheinung-tretens*, die ich hier als *wie des Weltens* aufgreifen möchte. „Oder wäre das Ereignishafte nicht doch in der Medialität selbst zu bestimmen, also in der Art und Weise, in der etwas in Erscheinung tritt, bzw. wäre die Medialität nicht genau das, was als das zu bestimmen wäre, wie etwas in Erscheinung tritt [...]“ (Görling 2009: 275) Vgl. zu einer prozessphilosophischen, medienökologischen Lesart der Psychoanalyse Freuds, die die Frage der Psyche innerhalb der Immanenz einer solchen Medialität des Weltens verhandelt (Görling 2017): „Immanenzfelder von Welten sind poetische Ökologien in unterschiedlichem Grad ihrer Verdichtung und Ereignishaftigkeit. Auch die menschliche Psyche [...] ist in einem Spiel der Interferenzen. Das aber wäre dann eine der Bestimmungen, die sich daraus für den Begriff der Medien ergeben: Sie sind Spielarten der Interferenz zwischen Reihen. Sie stehen nicht zwischen einem Innen und einem Außen, zwischen einem Subjekt und einem Objekt, sondern zwischen Ereignisreihen. [...] Mit einem solchen ‚prozessphilosophischen‘ Verständnis des Satzes Freuds [...] [sind] wir sind in ein Immanenzfeld oder eine Prozessualität eingetreten, in der Subjekte nicht sind, sondern sich ereignen. ‚Psyche ist ausgedehnt‘ heißt dann nicht, Psyche ist ein irgendwie abgeschlossener Körper, sondern Psyche ereignet sich [...] [in] einer Serie von Faltungen, die als offenes, von Mannigfaltigkeiten geprägtes und prekäres System verstanden werden können.“ (Görling 2017: 50).

9 In seiner Neubeschreibung der technischen Welt entwirft Erich Hörl in *Die technologische Bedingung* die Figur einer „*technologischen Sinnverschiebung*“ (Hörl 2011: 11), die sich mit der Kybernetisierung als große sinngeschichtliche Mutation aus der „unhintergehbaren Geschichtlichkeit und Dynamik von Objektlagen“ (8) speist. Mit der technologischen Sinnverschiebung als einer „sinngeschichtlichen Tiefentransformation durch Technologie“ (15), die die angestammte binäre Entgegensetzung von Technik und Sinn im Rahmen der „überlieferten signifikanten und hermeneutischen Sinnkultur“

*Frage der Technik* her gedacht werden – einer Technik, die auf der prozessualen, der Welt stattgebenden Ebene der Raumzeitmaterialisierung operiert. Ontomedia-  
lität – die bodenlose Medialität des Weltens – erscheint somit (in den Gefügen  
der vermeintlich ‚modernen‘ bzw. ‚postmodernen‘ Welt) dort, wo die zeitgenös-  
sischen Technologien auf der ontomedialen Ebene der Materialisierung, d.h. einer  
noch-nicht-formierten Materie operieren, wodurch Materialität bis in den Fein-  
staub subatomarer Partikel hinein als unendlich medial verfasst ausgestellt wird.  
Die wirklichkeitskonstitutive Medialität der technowissenschaftlichen Apparate  
und Maschinen der Raumzeitmaterialisierung sprengt hierbei die begrenzten anth-  
ropozentrischen und modernistischen Einfassungen des Medialen als Vermittlung  
von Kommunikation, Wahrnehmung, Bedeutung etc. zwischen menschlichen  
Subjekten. Technik wird hier ontomedial, d.h. sie operiert auf der medialen Ebene

---

(11) destruiert, exponiert sich eine „originäre Technizität des Sinns“ (10), die mit einer  
Form der „Ökologisierung des Seins“ (17) zusammenfällt, insofern Sinn unter der tech-  
nologischen Bedingung als „eine Größe von transversalen Koexistenzialgefügen“ (11)  
erscheint, „die die etablierten ontologischen Hierarchien durchkreuzen“ (11). „Unter  
dem epochalen Titel von Kybernetik, die nicht bloß eine historisch vergangene Meta-  
disziplin, sondern eine ganze ontologische und epistemologische, eine ebenso macht-  
wie subjektivitäts- und wunschgeschichtliche Formation bezeichnet, unterliegen wir  
nämlich einer grundlegenden sinngeschichtlichen Transformation, die eine neue, nun-  
mehr postsignifikante Ordnung des Sinns heraufführt und etabliert. Der neue Grund und  
Boden, den wir seit dem Eingang in die Kybernetik und damit eben in die technologi-  
sche Bedingung betreten haben und auf dem seither unsere Welt-, Erfahrungs- und  
Sinnbildungsprozesse stattfinden, lässt sich langsam deutlicher bestimmen, und zwar  
gerade in seiner ganz spezifischen Grund- und Bodenlosigkeit: als ein Sinnregime, das  
die originäre Technizität des Sinns exponiert, stets humane und nicht-humane Hand-  
lungsmächte zusammenfügt, das vor der Differenz von Subjekt und Objekt operiert, das  
ohne Ende prothetisch und supplementär, eher immanent als transzendental und in un-  
erhörtem Maße distribuiert, ja technoökologisch ist.“ (10) So exponiert die technologi-  
sche Bedingung aktiver, vernetzter Objektkulturen und informationsintensiver Umge-  
bungen Hörl zufolge eine „Primordialität von Umweltlichkeit [...], [eine] originäre  
Umweltlichkeit“ (28) und muss daher als eine „ökotechnologische Sinnverschiebung“  
(34) begriffen werden im Sinne einer „allgemeine[n] Ökologisierung des Denkens [...],  
einer neuen historischen Semantik der Ökologie“ (Hörl 2016: 35), die Hörl nun mehr  
als „*General Ecology. The New Ecological Paradigm*“ (Hörl 2017) verhandelt (vgl. zu  
Hörls Modellierung des Verhältnisses der technologischen Bedingung zur ökologischen  
Frage auch Kapitel 4.1).

der Raumzeitmaterialisierung und Stattgabe von Welt. Im Zuge dieser zeitgenössischen Exposition von Ontomedialität kollabieren die binären Grenzziehungen der Moderne und die relationale Verfasstheit einer nicht-mit-sich-selbst-identischen Welt tritt zutage. Gleichzeitig wird Ontomedialität in den mächtigen Netzen des Cyberkapitalismus, Anthropozäns und Kapitalozäns jedoch im Rahmen einer neuartigen „Ontomacht“ (Massumi 2010) der Kontrolle vereinnahmt, die umso gefährlicher, weil totaler und umfassender erscheint, gerade insofern sie die ontomediale, ontogenetische Ebene selbst besetzt und somit den Bereich des Auftauchens von Welt quasi prämediatisiert. Daher muss die zeitgenössische Exposition von Ontomedialität als inhärent doppeldeutig bzw. ambivalent verfasst gedacht werden. Im Sinne einer kritischen Intervention versuche ich mich mitten in diese Ambivalenz der zeitgenössischen Exposition von Ontomedialität zwischen der Reproduktion von bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen (den *mächtigen Netzen*) und der Transformation bestehender Ungleichheitsverhältnisse (der Potentialität eines relationalen *Werdens-Mit*), d.h. der Möglichkeit der Öffnung und des Anders-Werdens der Welt, zu begeben, in jene Ambivalenz also, die keine äußere Beobachter\*in, keine unschuldigen, nicht verstrickten Praktiken zulässt. Im Ausgang von diesem Problemhorizont besteht meine interventive Strategie nun darin, die Frage des (Onto-)Medialen über das differenzphilosophische Konzept einer *medialen (Selbst-)Differenz* (Différance, Differentiation/Differenzierung) zu adressieren, die ich mit Jacques Derrida, Gilles Deleuze und Félix Guattari als *maschinischen Schnitt* (Derrida 2002, Deleuze 1997a, Deleuze 1997b, Deleuze 2000, Deleuze/Guattari 1997, Deleuze/Guattari 2000) fasse. Mit diesem Argumentationsfaden folge ich der Spur, dass sich die angestammte Seinsontologie über eine Bewegung der Abwehr von Medialität konstituiert, indem sie eine mediale, nichtbinäre Differenz (den *maschinischen Schnitt*) durch einen Apparat der binären Differenzen (*kartesishe Schnitte*) substituiert. Die zeitgenössischen Technowissenschaften operieren hingegen mit maschinischen Schnitten, die beispielsweise eine immanente Differenz zwischen Chaos und Ordnung (einen Chaosmos) erzeugen, oder eine immanente Differenz zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit (provisorisch bestimmte Phänomene) usw. Mit den verschiedenen technowissenschaftlichen Entwürfen des maschinischen Schnittes treten an die Stelle der Meta/Physik des einen substanzialistischen Seins differierende Prozessformen des Hervorgehens von Welt, verschiedene *Weisen des Weltens*. In den jeweiligen technowissenschaftlichen Anordnungen stößt man (anstatt auf ein gegebenes, identisches Sein) auf mediale, selbstdifferentielle Verhältnisse von Chaos und Ordnung (Thermodynamik, Kybernetik, Informationstheorie), von Unbestimmtheit und Bestimmtheit (Quantenphysik), von Sein und Erkennen (Quan-

tenphysik, Systemtheorie). Entscheidend ist hierbei, dass diese technowissenschaftliche Expositionen von Ontomедialität nicht lediglich als verschiedene Beschreibungsformen von Welt verstanden werden können, sondern im buchstäblichen Sinne als verschiedene Arten und Weisen des Hervorgehens von Welt/en. Der maschinische Schnitt ist in diesem Sinne das *selbstdifferentielle Zwischen* des Weltens und damit zugleich das mediale *wie* – die *Weise*, in der Welt/en welte/t/n. Ontomедialität bezieht sich als Begriff somit letztlich auf das *wie* des Sichereignens von Welt, was die Möglichkeit einer interventiv-transformatorischen Bezugnahme auf die verschiedenen technowissenschaftlichen Mobilisierungen maschinischer Schnitte, d.h. Ontomедialisierungen von Welt, eröffnet. So impliziert das Konzept des Ontomедialen, dass es darauf ankommt, es einen Unterschied von Gewicht macht, *wie Welt weltet*, dass hier etwas auf dem Spiel steht, bzw. mit Haraway gesprochen „It matters which worlds world worlds.“ (Haraway 2016b: 165)

## DIFFRAKTIONELLE METHODE: WAS MIT UNS IST – EIN MASCHINISCHES EXPERIMENT DER ERZEUGUNG VON INTERFERENZMUSTERN

„Der Artefaktizismus steht schräg zum Produktionsparadigma; die Strahlen meiner Sehhilfe werden eher gebeugt als gebrochen. Diese gebeugten Strahlen nun formen *Interferenzmuster*, keine reflektierten/gebrochenen Bilder. Das ‚Resultat‘ dieser generativen Technologie, Ergebnis einer monströsen Schwangerschaft, könnte mit den von der vietnamesisch-amerikanischen Theoretikerin Trinh Minh-ha sogenannten ‚un/an/geeigneten Anderen‘ verwandt sein.“ (Haraway 1995b: 19 f.)

In einem problematisierenden Sinne geht es mir daher, über einen rein zeitdiagnostischen bzw. zeitanalytischen Beschreibungsversuch einer technowissenschaftlichen und medientechnologischen Welt im Werden hinaus, um eine transformatorische, interventive Schreibpraxis, die selbst als *mediale Maschine des Werdens* operiert, die in einem spekulativ-fabulativen Sinne Technowissenschaft und Prozessphilosophie/Neuer Materialismus gemeinsam ein „Theater der Trugbilder“ (Deleuze 1992a) aufführen lässt, um singuläre Ereignisse der „Gegen-Verwirklichung“ (Deleuze 1993) freizusetzen, in denen sich die Fluchtlinien eines

„Anders-Werdens“ (Deleuze/Guattari 1997) dieser Welt ereignen. Es geht mir um eine Schreibpraxis, die auf einen „Hexenflug“ (Stengers 2008) einlädt, einen Trip in das Labyrinth des Kaninchenbaus einer kommenden Welt der Techno-Alchemie. *Ontomedialeität* stellt somit keine Beschreibung oder Abbildung einer als unabhängig imaginierten zeitgenössischen Lage ‚da draußen‘ zur Verfügung und ist insofern also nicht deskriptiv oder gar repräsentationalistisch zu lesen, sondern vielmehr als ein interventives (begriffs-)maschinelles Experiment der Erzeugung von Interferenzmustern. In methodischer Hinsicht greife ich auf die mediale Technik der *Diffraction* zurück, die Haraway und Karen Barad der repräsentationalistischen Methode der Reflexion entgegensetzen. Sowohl Haraway als auch Barad beziehen sich dabei auf eine technische Anordnung aus dem Bereich der Physik, um diese in ein methodisches Verfahren der ‚kritischen‘ bzw. immanent-subversiven Schreibpraxis zu übersetzen. So bezeichnet Diffraction ein apparatives Störungsmuster, welches Wellenphänomenen eigentümlich ist. Der Begriff der Diffraction entstammt damit der physikalischen und nicht der geometrischen Optik, basiert also nicht auf dem Prinzip der Reflexion, sondern auf einer Medialität der Begegnung von Wellenphänomenen, die Interferenzmuster im Zwischen erzeugen. Haraway bezieht sich auf die diffraktionelle Methode aus einer differenzphilosophischen Perspektive, die mit der „Unterjochung der Differenz unter die Logik des Selben“ (Deleuze 1992a) bricht, insofern Interferenzen Differenzeffekte bezeugen, die auf einer medialen, nichtbinären „kritischen Differenz innerhalb“ („critical difference within“) (Haraway 1995b: 20) im Sinne Trinh Minh-ha basieren und gerade nicht auf binären Differenzen zwischen mit-sich-identischen Termen.<sup>10</sup> Entgegen der Vorstellung einer Relation zwischen zwei vorgängigen Termen impliziert ein Interferenzmuster somit eine Primordialität der *Relation* gegenüber den Relata. Interferenzmuster zeugen gewissermaßen von Prozesswelten des relationalen Werdens im Zwischen ohne zugrunde liegende Entitäten. Während ein Interferenzmuster in der Physik den Effekt eines Zusammentreffens

---

10 „Interferenz ist der physikalische Begriff für die Überlagerung von Wellen. Er bezeichnet damit eine Form der Beziehung, die sich nicht übersetzen lässt in gängige Vorstellungen von Differenz und Identität, in denen abgeschlossene, stabile Entitäten miteinander in Beziehung treten. In der Interferenz wirkt die Welle, indem sie zu etwas anderem wird, zu einer anderen Welle zu mehreren, zu kleineren, größeren Wellen, eventuell auch zu gar keinen Wellen. Wellen können sich nicht begegnen, ohne zu interferieren, ohne also zu etwas anderem zu werden. In diesem Sinne steht Interferenz für eine nichtbinäre, nichtlineare, und dennoch relationale Form der Erzeugung von Andersheit, von Differenz, die in diesen Differenzen aber nicht aufgeht.“  
(Bath et al. 2013: 7)

zweier Wellen bezeichnet, bezieht sich der Begriff der Diffraktion in der Physik auf den Effekt eines Zusammentreffens von Wellen mit einem ‚Hindernis‘, das eine Brechung erzeugt. Haraway verwendet beide Begriffe, d.h., sie spricht sowohl von Diffraktionsmustern als auch von Interferenzmustern, wobei der Begriff der Diffraktion in den deutschen Ausgaben mit „Beugung“ (21) übersetzt wird.

„Die Beugung bringt nicht – wenngleich verschoben – das Selbe hervor, wie Spiegelung und Brechung es tun. Die Beugung bildet die Überlagerung ab, nicht die Replikation, Spiegelung oder Reproduktion. Ein Beugungsmuster verzeichnet nicht den Ort, wo Differenzen auftreten, sondern den Ort, wo die Wirkungen der Differenz erscheinen.“ (Haraway 1995b: 21)

Barad greift den Begriff der Interferenz auf, bezieht sich jedoch unmittelbar auf die quantenphysikalische Anordnung des Doppelspaltexperiments und entfaltet hieraus eine ontoepistemologische Metaphysik. Dabei lehnt Barad die Unterscheidung zwischen Interferenz im Sinne von Wellen, die aufeinandertreffen, und Diffraktion im Sinne von Wellen, die auf ein Hindernis treffen, ab, da sie argumentiert, dass jedes ‚Hindernis‘, jeder Apparat, quantenphysikalisch betrachtet, selbst wellenhaft-relational verfasst ist, und somit jede Diffraktion immer bereits als ein Interferenzeffekt zu denken ist (vgl. Barad 2013: 42). Ich folge zwar Barads Argumentation, möchte den Begriff der Diffraktion dennoch im Sinne Haraways differenziell aufgreifen, um somit stärker den widerständigen Charakter der diffraktiven Unterbrechung herrschender Ungleichheits- und Ausschlussverhältnisse herauszustellen. Diffraktion markiert in meiner maschinischen Lesart eine *nicht-reproduktive* Methode, die einen Unterschied von Gewicht erzeugt. Den Diffraktionsapparat verstehe ich zwar selbst als ein Wellenphänomen, zugleich aber auch als das nichtreproduktive, maschinische Medium, das einen *Unterschied von Gewicht* erzeugt, d.h. einem Anders-Werden der Welt stattgibt. In diesem Sinne bezeichnen Interferenzmuster in *Ontomедialität* das Muster des medialen Zwischen des Werdens-Mit, während Diffraktionsapparaturen die medialen Maschinen bezeichnen, die Interferenzmuster erzeugen (wobei die Maschinen bzw. Diffraktionsapparaturen letztlich eben selbst als Effekte von Interferenzmustern zu denken sind). Die Erzeugung von Interferenzmustern gründet demnach auf einem medialen Verfahren, das auf das transformatorische Potential des medialen Zwischen selbst setzt, und damit ein Primat der Relation vor den Relata impliziert, wonach die Terme überhaupt erst aus ihrer medialen Begegnung hervorgehen und zugleich niemals mit-sich-identisch sind, da sie als grundlegend verschränkt gedacht werden müssen mit der medialen Andersheit im Inneren. In diesem Sinne besteht nicht nur der ‚Inhalt‘ von *Ontomедialität* aus Interferenzmustern, sondern auch die

‚Form‘, bzw. Form und Inhalt können nicht mehr als binäre Differenz gedacht werden, sondern als Effekt eines Interferenzmusters. Diffraktion wird damit als ein methodisches Vorgehen des Schreibens und der Lektüre begriffen, als eine mediale Form des Geschichtenerzählens und In-Szene-Setzens, durch die Technowissenschaften und Prozessphilosophie/Neuer Materialismus in eine Beziehung zueinander gebracht werden, aus der heraus sich transformatorische Interferenzmuster ergeben. Entscheidend ist hierbei, dass die diffraktionelle Methode gerade keine Kritik von einem pseudo-göttlichen Standpunkt des unabhängigen ‚Beobachters‘ (sic!) im Sinne der modernistischen Trennung von Subjekt und Objekt aus ist, sondern eine relational-verstrickte Form der Kritik, die auf die immanente Möglichkeit der Affirmation von Fluchtlinien des Anders-Werdens von Welt setzt. Als realitätserzeugende und -transformierende mediale Praxis impliziert Diffraktion ein *immer-mitten-drin-sein* im Sinne Haraways. Methodologisch betrachtet impliziert Diffraktion, dass es keine unschuldigen Schreibpraktiken gibt, keinen unberührten Ort außerhalb der Welt, keinen neutralen ‚Beobachter‘ (sic!), keinen pseudo-göttlichen Standpunkt, von dem aus man das Geschehen unberührt überblicken würde. Bei der diffraktionellen Methode geht es darum, den niemals unschuldigen Verstrickungen immer weiter zu folgen, sie um-zu-stricken, um somit effektive Verschiebungen zu erzeugen.<sup>11</sup> Aus der diffraktionellen Methode ergibt sich der Aufbau von *Ontomedialität*: Es werden jeweils zwei Begriffe so

- 
- 11 Diffraktion gibt (entgegen der Vorstellung von neutraler Beobachtung, Beschreibung, Repräsentation und Reflexion, aber auch entgegen der Vorstellung souveräner Konstruktion) Relationalität und Verstricktheit auf eine Weise zu denken, die nicht zuletzt den un/an/geeigneten Anderen bzw. *anderen Welten* stattgibt. Es geht mit Haraway gedacht ja gerade nicht um den Ort, wo Differenzen auftreten, sondern um den Ort, wo die Wirkung von Differenzen erscheint – das bedeutet auch, es geht um einen Bezug zum Anderen, der kein Objekt der Erkenntnis ist, sondern um eine Alterität (Lévinas hier nicht anthropozentrisch gelesen), d.h. eine Beziehung der „Berührung“, eine „Beziehung zu einer Singularität“ (Lévinas 1998: 274), der „Besessenheit“ (282), bzw. mit Deleuze gedacht, es geht um Ereignisse des Affiziert-Werdens und Getroffen-Werdens, die nicht in der Logik der Repräsentation anzueignen sind, es geht um *Other-Worliding* / „Jenseitige Konversationen“ (Haraway 1995b: 81). Diffraktion bedeutet dann nicht nur, dass jede ‚Beschreibung‘ selbst als Teil der relationalen Verfasstheit des Welt-Werdens, des Werdens-Mit zu denken ist, sondern bedeutet in einem radikaleren Sinne ein Ver-Antworten, das nichts mit Moral, aber alles mit einer monströsen Ethik zu tun hat. Im Sinne von Deleuzes *Schluss mit dem Gottesgericht!* erlaubt Diffraktion kein Urteil, keine Kritik von außen, keinen Gott. Stattdessen geht es hier um Berührungen, wie schmerzhaft, lustvoll, ungeheuerlich und monströs diese auch seien mögen.

miteinander konstelliert, dass sich im Zwischen ihres Interferierens ein Werden-Mit vollzieht, das beide Begriffe in ein Anders-Werden reißt und dabei immer bereits einem „*concern*“ (Whitehead 1971: 326) verpflichtet ist. Ein Begriff entstammt jeweils den nichtklassischen Technowissenschaften, der andere Begriff entstammt der Prozessphilosophie bzw. dem Neuen Materialismus, zwischen ihnen steht ein *Slash*, der die Medialität des diffraktionellen Zwischen selbst mobilisiert – *Diffraktion/Concern*, *Emergenz/Werden*, *Komplexität/Ereignis*, *Autopoiesis/Heteropoiesis/Sympoiesis*, *Quantum/Prozess*, *Daten/Erfassen*, *Netze/Monster*, *Superposition/Superjekt* etc. Diese diffraktionelle Relationierung von Begriffen gibt Interferenzereignissen zwischen Technowissenschaften und Prozessphilosophie/Neuem Materialismus statt. Eine interferente Begegnung zu erzeugen, bedeutet somit, eine Diffraktions-Maschine der medialen Transformation und des Werdens-Mit anzuschließen. Das Interferenzmuster ist selbst eine Frage nach dem *was mit uns ist*, wenn wir Anders-Werden und ein Ver-Antworten dieser Andersheit. Für dieses maschinische Experiment einer spekulativen Fabulation von Prozesswelten zwischen nichtklassischen Technowissenschaften und Prozessphilosophie werde ich daher jene un/möglichen Orte und Zeiten, Szenen des Vergangenen, Zukünftigen und Niemals-Verwirklichten aufsuchen, die *mit* uns sind, d.h. gerade nicht vergangen oder in der Zukunft, sondern die Gegenwart heimsuchend. Welche Fäden können wieder aufgenommen werden? Welche Öffnungen lassen sich erzeugen? Wie können wir uns beziehen, von welchem *concern* her und zu welchem Preis? Denn es gibt keine unschuldige Schreibpraxis ... Wem und was wird hier Sorge getragen? Wie lässt sich in den zeitgenössischen implodierten Welten der Techno-Alchemie ein *Unterschied von Gewicht* erzeugen? Das maschinische Experiment Technowissenschaften und Prozessphilosophie diffraktionell ineinander zu lesen, eröffnet demnach die Möglichkeit darauf zu setzen, dass die Geschichte nicht bereits geschrieben ist. Die Fäden dieser verschränkten Raumzeitmaterialisierung müssen nicht nur ständig wieder aufgenommen werden, sondern bedürfen darüber hinaus einer Art *concern*, eines „Gehens um“ (Whitehead 1971: 326), eines Ver-Antwortens der Verschränktheit mit der unendlichen Andersheit im Inneren.

## **SPEKULATIVE FABULATIONEN – DIE REALITÄT DER RELATION**

In *Ontomedialeität* wird das methodische Verfahren der Diffraktion, das mit der Repräsentationslogik der Spiegelung und Reproduktion des Selben bricht, mit einer Erzählweise verbunden, die ich insbesondere mit Haraway, aber auch mit

Gilles Deleuze und Alfred N. Whitehead, als *spekulative Fabulation* bezeichnen möchte. Wenn an die Stelle der Repräsentation Konstellationen als Effekte eines Spiels relationaler Differenzen treten, erhält das diffraktionelle Verfahren mit Deleuze gedacht letztlich immer bereits eine theatrale, szenische<sup>12</sup> und fabulierende Dimension. Interferenzmuster ließen sich mit Deleuze somit als ein „Theater der Trugbilder“ (Deleuze 1992a) verstehen, das über *Dramatisierung*<sup>13</sup> mit der Repräsentationslogik bricht. Hinter dem Theater der Trugbilder stößt man auf kein Wesen, nur auf Masken hinter Masken, auf Interferenzen hinter Interferenzen.

- 
- 12 Mit dem Konzept der *Szene* beziehe ich mich auf Reinhold Görlings Konzeption des *Szenischen* als einer sich in der Medialität des Theatralen ereignenden Relationalität. Görling verknüpft hierbei psychoanalytische Konzepte, wie das von Laplanche/Pontalis, das die Szene als ein relationales Geschehen des Begehrens begreift, mit dem die Relation als primär gegenüber den Positionen gedacht wird, mit affekttheoretischen Diskursen, die einer nichtanthropozentrischen Konzeption des Szenischen stattgeben, aber auch der Philosophie Lévinas', die eine zeitliche Vorgängigkeit der Affektion durch den Anderen zu denken gibt. Eine Szene ist nach Görling zugleich performativ, theatral, sowie zeitlich *out of joint*, bzw. zeitlich diachron verfasst: „In dem Begriff des Szenarios stecken zwei miteinander verwobene Aspekte. Der eine [...] ist der des Performativen [...]. Szenarien sind [...] mehr als leere Räume für potentielle Erzählungen. Sie sind selbst aktiv [...]. Der zweite Aspekt bezieht sich auf den zeitlichen Charakter der Relationalität, welche sich in Szenarien realisieren kann. [...] Ich möchte dies in Anlehnung an Emmanuel Lévinas die Intrige nennen. [...] Die Intrige ist dia-chron in dem Sinne, als sie eine Kopräsenz von zwei Zeiten darstellt. [...] Diese Zweiseitigkeit von Angesprochensein durch den anderen, der Erfahrung der Affektion, die immer auch eine Selbstaffektion einschließt, und der Wahrnehmung des anderen als Objekt ist nicht auflösbar. Sie spaltet eine dritte Synthese der Zeit, indem sie Gegenwart von etwas abhängig macht, das jenseits ihres Anspruchs liegt.“ (Görling 2014: 151 f.)
- 13 So gründet sich, Deleuze zufolge, das gesamte Unternehmen der Metaphysik des Identischen auf einen bestimmten philosophischen Fragetypus, der nach dem *Wesen* der Dinge fragt: auf die Frage „*Was ist ....?*“. Das *Was ist ....?* setzt das Identitätsprinzip voraus, das Wesenhafte und Essentielle einer Sache, der die Repräsentation zu entsprechen hat, sofern sie wahrhaftig sein soll, d.h. das Selbe spiegelnd wiedergibt. Deleuzes Methode der Dramatisierung mobilisiert hingegen einen vollkommen andersartigen Fragetypus, Fragen des Typus *Wer? Wo? Wann? Wieviele?*, die dem Ereignis, „dem Fall, dass ...“ verpflichtet sind, und unterhalb der Logik der Repräsentation subrepräsentativen Dynamiken eines intensiven Feldes der Differenzen, Singularitäten und Ereignissen stattgeben, einer Dramatisierung der Begriffe, dynamischer raumzeitlicher Bestimmungen, „die Leidende als Subjekt-Entwürfe haben“ (Deleuze 2003: 159): „Das

„Dies bedeutet, daß sich die Elemente selbst fortwährend mit den zeitlichen Beziehungen verändern, in die sie eintreten, ebenso wie die Terme mit den Konnexionen. Die Erzählhandlung modifiziert sich insgesamt, in jeder ihrer Episoden, nicht gemäß den subjektiven Variationen, sondern gemäß den aus ihren räumlichen und zeitlichen Zusammenhängen gelösten Orten und Augenblicken. [...] anstatt der vereinheitlichenden Form des Wahren ist die Macht des Falschen untrennbar von einer irreduziblen Multiplizität. Ich = Ich wird ersetzt durch ‚Ich ist ein anderer‘.“ (Deleuze 1997b: 177)

Die Methode der Dramatisierung gibt bei Deleuze der nichtrepräsentationalistischen Erzählweise der *Fabulation* statt, die die repräsentationalistische Epistemologie der Spiegelung, die Ontologie des Identischen und das Prinzip des Wahren insgesamt zugunsten einer nietzscheanischen *Macht des Falschen*<sup>14</sup> unterläuft. Diese Macht des Falschen ist nicht ‚falsch‘, sondern die Heimsuchung der Binarität von wahr und falsch, insofern diese binäre Unterscheidung mit der Form des Wahren gezogen wird. Die Fabulation ist hingegen der *Realität der Relation* verpflichtet (193). So bezieht sich Deleuze im *Zeit-Bild* auf den Begriff der Fabulation, um zwischen einer repräsentationalistischen und einer fabulativen Erzählweise zu unterscheiden. Die repräsentationalistische Erzählweise bewegt sich demnach innerhalb der modernistischen Trennung zwischen Ontologie und Epistemologie und der abendländischen Metaphysik des Identischen, insofern sie eine ontologische Unabhängigkeit des Gegenstandes von der Beschreibung voraussetzt, d.h. den Gegenstand in einer als präexistent angenommenen nicht relationalen Wirklichkeit ansiedelt. Haraway nennt dies den „Göttlichen Trick“ (Haraway 1995a: 81). Während die Methode der Dramatisierung Deleuze zufolge in erster Linie die Unterscheidung zwischen dem Wahren und Falschen dekonstruiert,

---

Klare und Deutliche ist der Anspruch des Begriffs in der apollinischen Welt der Repräsentation; aber hinter der Repräsentation gibt es immer die Idee und ihren dunkel-deutlichen Untergrund, ein ‚Drama‘ hinter jedem Logos.“ (152)

- 14 Nietzsches Macht des Falschen tritt hier an die Stelle von Platons Form des Wahren, das Theater der Trugbilder an die Stelle der Repräsentation. Das Theater der Trugbilder, dem gerade keine wesenhaften Urbilder mehr zugrunde liegen, sprengt somit die Metaphysik des Identischen und der Repräsentation, d.h. die platonische Identitäts-Logik der wesenhaften Urbilder und die Repräsentations-Logik mit ihrer Unterscheidung zwischen den „guten Abbildern“ und den „falschen Trugbildern“. Mit der platonischen Form des Wahren kollabiert hier zugleich die Unterscheidung zwischen „wahr“ und „falsch“, die nur innerhalb der Form des Wahren selbst entschieden werden kann. Die Macht des Falschen ist also nicht falsch im Sinne der binären Unterscheidung von wahr und falsch, sondern radikal relational (Deleuze 1992: 20–27) (vgl. auch Kapitel 2.2).

sucht die fabulative Erzählweise nun primär die Unterscheidung zwischen dem Wirklichen und dem Fiktiven heim: „Die Unterscheidung Fiktion und Wirklichkeit selbst ist es, die durch diese Weise des Erzählens die in Frage gestellt wird. Die Beschreibungen sind mit den vorangehenden und nachfolgenden auf eine Weise verbunden, die sie im Durchgang selbst zu einer anderen werden lässt: ‚Fabulieren [...] ohne jemals fiktiv zu sein‘.“ (198) Die fabulative Ununterscheidbarkeit zwischen dem Wirklichen und dem Fiktiven fällt hierbei zusammen mit einer Zeitlichkeit *out of joint*, einer virtuellen Zeit der Verschränkung bzw. der temporalen Interferenzen. So bezeichnet Deleuze im *Zeit-Bild* Fabulation auch als einen *interferierenden* Erzähltypus, der temporale Interferenzen in Szene setzt, d.h. entgegen einer Anordnung lokalisierbarer Beziehungen zwischen Termen, aktueller Verkettungen und logischer Verbindungen, Interferenzen als nicht lokalisierbare Beziehungen erzeugt und somit Bilder der theatralen Macht der Zeit. Auch bei Haraway steht Fabulation quer zum Repräsentationsschema und der modernistischen Trennung von wirklich und fiktiv. So begreift Haraway Fabulation als *Science Fiction*, als „Erforschung möglicher Welten“ (Haraway 1995b: 21). *SF* steht hier zugleich für *Spekulative Fabulation*, *Science Fiction*, *Science Fact*, *Spekulative Futurum*, *So Far*, *String Figures* usw., d.h. für eine Schreib- und Erzählpraxis der Fadenspiele tentakelartiger Monster, eine Schreibpraxis der Verstrickungen, des Interferierens, die eine „Reise nach Anderswo“ (73) eröffnet, anstatt das Selbe zu reproduzieren: „SF – Science Fiction, spekulatives Futurum, szientifistische Fantasie, spekulative Fiktion – ist ein besonders geeignetes Zeichen, unter dem sich das Artefaktische als [...] Technologie erforschen lässt. Diese Forschung könnte andere Ergebnisse zeitigen als das heilige Ebenbild; Ergebnisse, die ungeeignet, unpassend und mithin eben unangeeignet erscheinen können.“ (21) Haraways Fadenspiele-Methode und Deleuzes temporale Auffassung der Fabulation antworten auf einen zugleich geteilten und differierenden *concern*. Während Deleuzes Fabulationen temporal in sich differierende Szenen der virtuellen Zeitlichkeit des Werdens, des einen unendlich-verzweigten Ereignisses der Immanenz entfalten, d.h. einen Chaosmos der Gegen-Verwirklichungen über eine temporal aufgefassete Medialität, die „ihr eigener Gegenstand ist und ihn [...] zugleich ersetzt, erschafft und tilgt, die ständig neuen Beschreibungen Platz macht, die den vorangehenden widersprechen, sie verschieben oder modifizieren“ (Deleuze 1997b: 168), geht es Haraway primär um situiertes Wissen und kritische Intervention zugunsten lebbarer Welten, d.h. um die niemals unschuldigen Verstrickungen des Werdens-Mit, um ein Um-Stricken und Ver-Antworten des in-Beziehungen-Werdens, ein Ver-Antworten der sterblichen Monstern, „die uns angehen“ (Haraway 1995b: 148). Spekulative Fabulation ermöglicht es Haraway situierte Szenen des Werdens-Mit un/an/geeigneten Anderen, Coyoten, Trickstern und

Monstern zu entfalten, die widerständigen, minoritären, partialen und subalternen Perspektiven und Artikulationen verpflichtet sind, die sich gerade nicht in die Netze der Macht inkludieren bzw. integrieren lassen. Ich fühle mich beiden Vorgehensweisen verpflichtet und versuche sie in interferenter Weise zu verknüpfen: Einerseits greife ich Haraways Methode auf, sodass *Ontomedialität* von Monstern bevölkert wird, mit denen ich konstitutiv verschränkt bin, die mich angehen und eine Situierung meinerseits verlangen. Zudem greife ich auf Deleuzes Methode der temporal-verschränkten Fabulation zurück, eine Art Raumzeit-Prisma, das die chronologische Erzählung aussetzt, sodass jedes Kapitel aus *Ontomedialität* mit den vorangehenden und nachfolgenden Kapiteln interferente, mutierende Beziehungen eingeht, d.h. in seinen Beziehungen zu den anderen Plateaus in ein Anders-Werden gerissen und einer Metamorphose anheimgegeben wird. In diesem Sinne gehen auch die abstrakten Begriffe und Begriffsfiguren untereinander nicht lokalisierbare Interferenzen ein, sodass sich die jeweilige Szene und Erzählung auf eine *Andersheit im Inneren*, auf eine zeitliche Koexistenz der Beziehungen und Simultanität der Elemente innerhalb der Verschränkungen von *Ontomedialität* öffnet. An dieser Stelle kommt zudem Whiteheads *spekulative Methode* ins Spiel. So bestimmt Whitehead spekulative Philosophie als eine „Methode, [...] die relevante Erkenntnisse hervorbringt.“ (Whitehead 1984: 31) Whiteheads Konzeption von Erkenntnis darf hier nicht repräsentationalistisch gelesen werden. Die relevanten ‚Erkenntnisse‘, die hervorgebracht werden, bilden nichts ab, sondern antworten auf einen *concern*. So denkt Whitehead begriffliche Abstraktionen nicht im Gegensatz zur konkreten Erfahrung, sondern als Teil der Medialität des relationalen Welt-Werdens. Whiteheads Prozessphilosophie gründet sich somit methodisch auf die Medialität des *Spekulativen*, wonach Begriffe gerade keine Repräsentationen darstellen, sondern als ein bestimmter ontomedialer Modus der Relationierung und damit des Welt-Werdens operieren, den Whitehead als *konzeptuelles Erfassen* bezeichnet. Dieses gibt einem Prozess der Neuausrichtung von Erfahrung (bzw. des physischen Vektor-Erfassens) statt, „so daß ein Überspringen der Phantasie hinzukommen muß“ (49). Begriffe sind hier selbst Teil der Welt, eine bestimmte mediale Weise des Erfassens, die Erfahrung neu ausrichtet, affektive Tonalitäten gerichtet prozessiert, und dabei gewissermaßen einem *Other-Worlding* stattgibt. Im Kontrast zum Repräsentationsdenken geht es bei der begrifflichen Spekulation somit um das beweglich-offen-Halten des begrifflichen Erfassens selbst (Whitehead 1988: 75, 102). In der Terminologie Whiteheads bedeutet dies, dass der „Trugschluss der unzutreffenden Konkretheit“ (74) vermieden werden muss, der auf der Identitäts- und Repräsentationslogik beruht. Dementgegen sind Abstraktionen Teil eines „Provisorischen Realismus“ (86) des

Prozesses, der „die trügerische Gegenwart“ (Whitehead 2001: 126) auf den ungeheuren Hintergrund von Ereignissen befragt, auf Daten, die aus dem bestehen, „was gewesen ist, was gewesen sein könnte, und dem, was werden könnte“ (126). Spekulation hält gewissermaßen die Fluchtlinien in der Welt: „Kein geschichtliches Ereignis – ob persönlich oder gesellschaftlich – kann verstanden werden, bevor wir wissen, was entronnen ist und wie eng sein Fluchtweg war.“ (126) Damit sind Begriffe niemals beliebig oder unschuldig, sie antworten immer auf einen *concern*, auf eine Andersheit und ermöglichen somit Relevanzbildung (Whitehead 1984: 83). Spekulative Begriffe sind insofern hier immer bereits der Verletzbarkeit der Monster verpflichtet, sie antworten auf ein Anderes, sie nehmen ihren Ausgang in einem *concern*. „It matters what thoughts think thoughts; it matters what knowledges know knowledges; it matters what relations relation relations.“ (Haraway 2015b: vii)

## PLATEAUS/KARTENKUNDE/REISEBERICHTE (SO FAR)

Als „Kartenkunde und Reisebericht“ sucht *Ontomedialität* jene technowissenschaftlichen Szenen (u.a. Quantenphysik, Thermodynamik, Kybernetik, Systemtheorie, Komplexitätstheorie) auf, in denen *Medialität konstitutiv in das Problem des Weltens eingeschrieben wurde*. So ist *Ontomedialität* vom Aufbau her unterteilt in vier Plateaus von Interferenzmuster-Komplexen: DIFFRAKTION/CONCERN, EMERGENZ/WERDEN, QUANTUM/PROZESS, NETZE/MONSTER. Die Plateaus bilden gewissermaßen die „Regionen“, „Landschaften“ und „un/möglichen Orte“ von *Ontomedialität* – unter anderen das Anthropozän (in Diffraction/Concern), die Kybernetisierung (in Emergenz/Werden), die Technologisierung der Quantenphysik (in Quantum/Prozess) und die Rechnerallgegenwart (in Netze/Monster). Jedes Plateau umfasst dabei thematisch eigenständige Kapitel. Das erste Kapitel „*Die Geburt eines Monsters* – Monströse Implosionen von Medialität und Ontologie“ in DIFFRAKTION/CONCERN ist ein zentrales Kapitel, da hier *Ontomedialität* über das Konzept des *maschinischen Schnittes* (als einer medialen Differenz/Différance) präzisiert wird. Das Kapitel besteht aus einem Interferenzmuster zwischen Derridas Differenzphilosophie und Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie, das die zeitgenössischen technologischen und erdgeschichtlichen Transformationen im Rahmen des sogenannten Anthropozäns verhandelt. Der zweite Block EMERGENZ/WERDEN besteht aus drei Kapiteln, die die ontologische Verschiebung *vom Sein zum Werden* im Zusammenhang mit der Kybernetisierung befragen. Das Kapitel „Metamorphosen des Chaos – Kybernetik und Onto-Macht der Kontrolle“ verhan-

delt über eine kleine Maschinengeschichte die kybernetische Variante der Exposition von Ontomedialität „Ordnung aus dem Chaos“ in Gestalt einer neuartigen Kontrollmacht. Die beiden folgenden Kapitel kreisen um die Werdensphilosophie von Gilles Deleuze und dessen Bezüge zu den nichtklassischen Technowissenschaften, insbesondere der Komplexitäts- bzw. Chaostheorie, sowie der autopoietischen Systemtheorie. So entfaltet das Kapitel „Komplexität/Ereignis – hyperdifferentielle Zeit-Schnitte der Contré-Affectuation“ ein Interferenzmuster zwischen der Wissenschaft des Komplexen und Deleuzes Prozessphilosophie über das Problem der *Zeitlichkeit* des Hervorgehens von Welt. Das Kapitel „Autopoiesis/Heteropoiesis – maschinische Schnitte des Chaos/mos“ zeichnet ein Interferenzmuster zwischen der Werdensphilosophie von Deleuze und Félix Guattari und der autopoietischen Systemtheorie von Humberto Maturana und Francisco J. Varela. Im Zentrum steht hier die Frage der *maschinischen* Verfasstheit des Ontomedialen, und somit die Dekonstruktion der Natur/Technik-Binarität im weitreichenden Sinne. Der dritte Block QUANTUM/ PROZESS wechselt die Szene, springt gewissermaßen aus dem Dunstkreis der Kybernetik zu einer anderen Region des Ontomedialen – der quantenphysikalischen Exposition von Ontomedialität. Der Sprung zur Quantenphysik ist zugleich ein Sprung von einer Figur von Ontomedialität als *Werden*, die sich über ein mediales Verhältnis von Chaos und Ordnung ereignet, hin zu einer Figur des Ontomedialen als *Nicht/Sein*, die auf einem medialen Verhältnis von Unbestimmtheit und Bestimmtheit gründet. Das Kapitel „Materialität/Hantomedialität – apparative Schnitte des Nicht/Seins“ verhandelt Karen Barads neomaterialistische Konzeption des Ontomedialen und ist zugleich eine kleine Maschinengeschichte einer spekulativen Technologie der *Quantencomputation*. Das Kapitel „Superjekt/Superposition“ zeichnet ein Interferenzmuster zwischen der Quantenphysik und Alfred N. Whiteheads Prozessphilosophie, in dessen Zentrum eine neue Figur von Ontomedialität auftaucht: *Hantomedialität* – ein gespenstiges Welten. Ich unternehme hier den gewissermaßen un/möglichen Versuch Whitehead und Derrida zusammenzulesen. Während die bisher vorgestellten Blöcke und Kapitel in erster Linie als theoretische bzw. begriffliche Experimente und Visionen des Ontomedialen fungieren, sind die letzten beiden Kapitel des Plateaus NETZE/MONSTER dezidiert als spekulative Fabulationen zu lesen, als Experimente des situierten Geschichtenerzählens, *SF-Storytelling*-Experimente der Teilhabe am Anders-Werden dieser Welt, die die vorhergehenden Fäden wiederaufgreifen, umspinnen und umstricken. Dabei geht es mir darum Ontomedialität mit Haraway von der Frage der Verletzbarkeit, Sterblichkeit und Verantwortung her zu denken. Das Kapitel „Ökologien des Daten/Erfassens“ ist eine kleine *Cyber-Companion-Species-Geschichte* der zeitgenössischen „technologischen Bedingung“ (Hörl 2011) der Rechnerallgegenwart – ein situiertes Experi-

ment einer *Reise nach Anderswo*. Das letzte Kapitel „Irdisches Spiel – *Queer mess-mates in mortal play*“ erzählt mit einigen un/an/geeigneten, subalternen Anderen einer fiktiven Cyberwelt von einer Öffnung – inmitten der mächtigen Netze – auf eine kommende lebbarere Welt – eine *Gemeinschaft der sterblichen Monster*.

