

1.1. Die Geburt eines Monsters – monströse Implosionen von Medialität und Ontologie

„How [...] is one to reconcile, on the one hand, a thinking of the event, which I propose withdrawing, despite the apparent paradox, from an ontology or a metaphysics of presence [...] and, on the other hand, a certain concept of machineness (*machinalité*)? [...] *If one day, with one and the same concept, these two incompatible concepts, the event and the machine, were to be thought together, [...] this new figure would resemble a monster.*“ (Jacques Derrida, *Without Alibi*)

DIE EREIGNIS-MASCHINE

„The machine is cut as well as cutting with regard to the living present. [...] The machine is an effect of the cut as much as it is a cause of the cut.“
(Derrida 2002: 133)

Die Geschichte, die ich erzählen möchte, kreist um eine Reise, die nichts mit Ortsveränderung zu tun hat, sondern mit einer monströsen Verwandlung – *vom Sein zu den Prozesswelten*. In *Without Alibi* imaginiert Jacques Derrida ein kommendes Zusammenfallen des Denkens des Ereignisses mit jenem der Maschinität (*machinalité*), eine „widernatürliche“ (Deleuze/Guattari 1997: 351) Verbindung ließe sich mit Gilles Deleuze und Félix Guattari sagen, eine Implosion, die nur ,mons-

trös‘ verfasst sein kann, d.h. ent-stellt, un-förmig, ent-setzend, maß-los. Der Duden definiert monströs als 1. „Wie ein Monster beschaffen, von scheußlichem, furchterregenden Aussehen und unförmiger Gestalt“, 2. „In seinem Ausmaß, Umfangübersteigert, übermäßig und daher erschreckend, bedrohlich, erdrückend wirkend“ und 3. „(bildungssprachlich, meist abwertend) ungeheuerlich, unglaublich, empörend“. Diese monströse Figur einer Implosion des Ereignisses mit der Maschine – die *Ereignis-Maschine* – erscheint bei Derrida als Figur der Heimsuchung des selbstidentischen Seins der *Metaphysik der Präsenz* und damit letztlich nicht einmal mehr als eine Figur, sondern als monströse *De-figuration*, die die Logik des Identischen, der Ähnlichkeit und Repräsentation selbst unterbricht – eine Monstrosität, die buchstäblich *nicht/Nichts* ähnelt:

„If one day, with one and the same concept, these two incompatible concepts, the event and the machine, were to be thought together [...] this new figure would resemble a monster. But can one resemble a monster? No, of course not, resemblance and monstrosity are mutually exclusive. We must therefore correct this formulation: the new figure of an event-machine would no longer be even a figure. It would not resemble, it would resemble nothing, not even what we call, in a still familiar way, a monster. But it would therefore be, by virtue of this very novelty, an event, the only and the first possible event, because impossible. That is why I ventured to say that this thinking could belong only to the future – and even that it makes the future possible. An event does not come about unless its irruption interrupts the course of the possible and, as the impossible itself, surprises any foreseeability. But such a super-monster of eventness would be, this time, for the first time, also produced by the machine.“ (Derrida 2002: 73)

Derridas Erzählung der Ereignis-Maschine beginnt mit einer Aporie: Das Ereignis und die Maschine bilden in der abendländischen Metaphysik zwei antinomische Konzepte. Das *Ereignis* als nicht programmierbare, unberechenbare Singularität erscheint hier zunächst als das, was die maschinische Technizität, die automatische Wiederholung, genuin ausschließt. Das Ereignis wäre selbst der Name für diese Exklusion. Nicht denkbar ohne einen intrinsischen Bezug auf das Konzept der Erfahrung (*experience*), erscheint das Ereignis hiernach als das, was einem organischen Lebendigen (menschlich oder nicht, bewusst oder unbewusst) zu-stößt. Kein Denken des Ereignisses ohne eine Form von Empfänglichkeit, Affizierbarkeit, Sensitivität oder Subjektivität, während die Maschine – die Bestimmung zur automatischen Wiederholung selbst –, das berechenbare Programm bestimmt ist zur teilnahmslosen, unberührten, unwahrnehmbaren, organlosen Ausführung von Kommandos. Die Maschine als *Automation* wäre vom Prinzip her

das, was ohne Empfinden, Begehren und Spontanität ist, ein Apparat anorganischer, unbelebter Materie, das, was ohne Affekt oder Auto-Affektion ist (72). Derridas dekonstruktivistische Lektüre gibt nun im Konzept des Lebens eine maschinische Bewegung zu denken, die das Gegensatzpaar je schon durchkreuzt, heimsucht, eine Maschinität – „a certain materiality, which is not necessarily a corporeality, a certain technicity, programming, repetition or iterability, a cutting off from or independence from any living subject – the psychological, sociological, transcendental, or even human subject, and so forth“ (170) –, die er als Medialität der Spur fasst, eine Iterabilität, „die die Wiederholung mit Andersheit verknüpft“ (Derrida: 2004: 80), und das Leben aus seiner metaphysischen Bestimmung als Präsenz entkoppelt. Das Maschinische gibt hiernach das Lebendige einer „medialen“ (119) „Spielbewegung“ anheim, „welche [...] Differenzen, Effekte der Differenz [...] hervorbringt“ (123). Diese maschinische Spur stellt keinen Ursprung dar, insofern sie selbst keine Präsenz, keine Gegenwart, keine Anwesenheit (aber auch keine Abwesenheit im Schema von An- und Abwesenheit) bezeichnet, sondern eine Medialität, die nicht ist, die das ~~ist~~ durchstreicht – die „*différance*“ (114).

„Das Leben schützt sich zweifelslos mit Hilfe der Wiederholung, der Spur und des Aufschubs (*différance*). Vor dieser Formulierung muß man sich aber in acht nehmen: es gibt nicht *zunächst* präsenten Leben, das sich anschließend zu schützen, zu verzögern und im Aufschub vorzubehalten begänne. Der Aufschub bildet das Wesen des Lebens. Vielmehr: da Aufschub (*différance*) kein Wesen ist, weil er nichts ist, *ist* er *nicht* das Leben, wenn Sein als *ousia*, Präsenz, Wesenheit/Wirklichkeit, Substanz oder Subjekt bestimmt wird. Das Leben muß als Spur gedacht werden, ehe man das Sein als Präsenz bestimmt. Das ist die einzige Bedingung um sagen zu können, das Leben *sei* der Tod; die Wiederholung und das Jenseits des Lustprinzips seien ursprünglich und gleichursprünglich mit dem, was sie überschreiten.“ (225 f.)

Die un/mögliche Ereignis-Maschine erscheint hier als eine Schrift-Maschine, die das mediale Problem der Spur, der Arché-Schrift, Ur-Schrift, des Supplements, der *Différance* aufwirft, die eine mediale Bewegung der Exteriorisierung ohne vorgängige Interiorität, eine mediale Bewegung der Verräumlichung/Verzeitlichung zu denken gibt und damit das metaphysische Schema des selbstpräsenten Seins unterhöhlt. Mit Derrida gedacht wäre die Ereignis-Maschine ~~Onto~~medialität, das, was die Gegenwart von sich selbst trennt, ein Intervall der Verräumlichung und der Temporisation, ein „Raum-Werden der Zeit und Zeit-Werden des Raums“ (126), ein Intervall des Nicht-Identischen. Die maschinische Schrift als Medialität einer Urschrift/Urspur (die den ~~Ursprung~~ durchstreicht), als medialer Umweg, Aufschub, Verzögerung, aufgeschobene Gegenwart, impliziert eine

Nicht-Identität des Ereignisses mit sich selbst und hebt Derrida zufolge die Metaphysik der Präsenz und die Ontologie insgesamt aus den Angeln – im Sinne einer Arché-Medialität, die nicht ist, die das ~~ist~~ durchstreicht. Das Maschinische wäre also ‚vor‘ jeglicher Art von konkreten Maschinen als *maschinischer Schnitt* zu denken, der die Logik der Präsenz sprengt, indem er die vermeintlich lebendige Gegenwart in sich selbst teilt, die „lebendige Gegenwart“ dem Tod, dem „Todes- und Differenzprinzip im Werden des Seins“ (63), der „Spektralität“ (Derrida 1995: 20) des gespenstigen Nicht/Seins anheimgibt¹⁵:

„Surviving it, being destined to this sur-vival, to this excess over present life, the oeuvre as trace implies from the outset the structure of this sur-vival, that is, what cuts the oeuvre off from the operation. This cut assures it a sort of archival independence or autonomy that is quasi-machinelike (not machinelike but quasi-machinelike), a power of repetition, repeatability, iterability, serial and prosthetic substitution of self for self. This cut is not so much

-
- 15 Die Monstrosität der Ereignis-Maschine besteht Derrida zufolge in der Aporie des maschinischen Schnittes, der zugleich die Verletzbarkeit des Lebendigen als auch dessen Un/Möglichkeit bedingt: „This cut is at once a wounding and an opening, the chance of a respiration, and it was in some way already there at work, a l’oeuvre. It marked, like a scar, the originary living present of this institution – as if the machine, the quasi-machine were already operating, even before being produced in the world, if I can put it that way, in the vivid experience of the living present. This is already a terrifying aporia. But why terrifying? And for whom? This question will continue to haunt us.“ (Derrida 2002: 134) „For what threatens is also what makes possible the expectation or the promise, for example, the anticipation of a forgiveness or an excuse that I could not even desire, expect, or see coming without this cut, without this survival, without this beyond-the-living-present. Right there where automaticity is effective and disculpates ‚me‘ a priori, it threatens me, therefore. Right there where it reassures me, I can fear it. Because it cuts me off from my own initiative, from my own origin, from my originary life, therefore from the present of my life, but also from the authenticity of the forgiveness and the excuse, from their very meaning, and finally from the eventness-of both the fault and its confession, the forgiveness or the excuse. As a result and by reason of this quasi-automaticity or quasi-machinelike quality of the sur-viving oeuvre, one has the impression that one is dealing only with quasi-events, quasi-faults, quasi-excuses, with ghosts of excuses, or with spectral silhouettes of pardons. [...] Is it necessary and is it possible to give an account of this wound, of this trauma, that is, of the desire, of the living movement, of the proper body, and so forth, given that the desire in question is not only injured or threatened with injury by the machine, but produced by the very possibility of the machine, of the machine’s expropriation?“ (135)

effected by the machine (even though the machine can in fact cut and repeat the cut in its turn) as it is the condition of production for a machine. *The machine is cut as well as cutting with regard to the living present of life or of the living body. The machine is an effect of the cut as much as it is a cause of the cut.*“ (Derrida 2002: 133, m.H.)

Die Monstrosität der Ereignis-Maschine bedroht hier sowohl die Vorstellung der Spontaneität des Lebendigen und des schöpferischen Geistes (Innerlichkeit, Cogito, Bewusstsein), als auch die Vorstellung der Substantialität (selbstidentische Materie), die bloß zwei Seiten einer einzigen Medaille darstellen, nämlich der Metaphysik der Präsenz bzw. des Seins des Identischen (Derrida 2004: 63). Die Maschinenschrift zerbricht die Präsenz zugunsten der „Relationen“ (64). Die Ereignis-Maschine eröffnet das, was Derrida den *Anfang der Schrift* nennt, d.h. ein Denken von Medialität, das die abendländische Metaphysik der Präsenz, die Logik eines mit-sich-identischen Seins als „Präsenz des betrachteten Dinges als *ei-dos*, Präsenz als Substanz/Essenz/Existenz (*ousia*), Präsenz als Punkt (*stigma*) des Jetzt oder des Augenblicks (*nun*), Selbstpräsenz des cogito, Bewusstsein, Subjektivität, gemeinsame Präsenz von und mit dem anderen, Intersubjektivität als intentionales Phänomen des Ego usw.“ (41) heimsucht. Die monströse Implosion von Maschine und Ereignis eröffnet hier ein radikales Denken von *Medialität*. Während die Metaphysik der Präsenz Medialität, mit Derrida gesprochen, „erniedrigt“ (42) hat, insofern sie das mediale Supplement der Schrift nur als sekundäre Veräußerlichung einer vorgängigen Innerlichkeit bzw. vorgängigen selbstpräsenten Sinns des Seins fasst, fordert die Ereignis-Maschine dementsgegen eine radikale Logik des Supplements ein, eine Primordialität des weltgebenden Medialen. Derrida zufolge muss die abendländische Metaphysik selbst als eine Geschichte der Abwehr, der Austreibung des Medialen gedacht werden: „Die Epoche des Logos erniedrigt also die Schrift, die als Vermittlung und als Herausfallen aus der Innerlichkeit des Sinns gedacht wird.“ (42) So erzählt Derrida anhand einer Reihe von Verschiebungen diese Geschichte der abendländischen Abwehr des Medialen. Die Schrift wird hiernach nur als instrumentelle Extension der Sprache – des „erfüllten und in seiner ganzen Fülle präsenten Wortes“ (34) – gefasst, welche wiederum nur als innigste, ‚natürlichste‘ Form der Verlängerung des Logos gedacht wird, wobei der Logos – als anthropozentrisch verstandene Vernunft oder theologisch gefasster Verstand Gottes (39) –, unmittelbar den Sinn des Seins gibt. Medialität wird in diesem Sinne als sekundäre Vermittlung gefasst, die repräsentierend, d.h., nicht Sinn bildend (40) den vorgängigen, idealen Sinn des Seins vermittelt: „Technik im Dienst der Sprache.“ (34) Das Maschinische wäre mit Derrida nun als Heraufkunft einer Medialität zu denken, die die Arché-Medialität der Différance gewissermaßen exponiert, insofern sie entgegen der Innerlichkeit des Logos, eine

Primordialität der medialen Exteriorisierung (ohne vorgängige Interiorität) impliziert, eine Technik der Différance, ein radikales Außersichsein. Während die Ereignis-Maschine als Ursprung damit einerseits das selbstpräsente Sein jeshon/nicht- ursprünglich heimgesucht hat (im Sinne einer *Hantologie*¹⁶), bahnt sich Derrida zufolge in dieser Exposition des Maschinischen zugleich „eine neue Mutation in der Geschichte der Schrift, der Geschichte als Schrift“ (35) an – ein *kommendes Monster*, das die abendländische Verschweißung „welche die Technik und die logozentrische Metaphysik seit nahezu drei Jahrtausenden miteinander verbindet“ zertrümmert, sodass diese Verschweißung „sich jetzt (ihrer) eigenen Erschöpfung nähert“ (35). Das kommende Monster – die Ereignis-Maschine – als „die Heraufkunft der Schrift ist die Heraufkunft des Spiels; heute kommt das Spiel zu sich selbst“ (32). So ist es kein Zufall, dass Derrida in *Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift* auf die Kybernetik zu sprechen kommt. Auch wenn mit Derrida gedacht die kybernetische Radikalisierung der maschinischen Automation, der Ereignis-Maschine der Différance nachträglich ist, so erscheint sie doch in gewisser Weise als eine Exposition der maschinischen Schrift selbst, d.h. der „Destruierung [...] wenn nicht der Zerschlagung, so doch der De-Sedimentierung, der Dekonstruktion aller Bedeutungen, deren Ursprung in der Bedeutung des Logos liegen“ (38 f.):

„Und endlich wird der ganze, vom kybernetischen Programm eingenommene Bereich – ob ihm nun wesensmäßig Grenzen gesetzt sind oder nicht – ein Bereich der Schrift sein. Selbst wenn man annimmt, daß die Theorie der Kybernetik sich aller metaphysischen Begriffe –

16 Der Begriff der *Hantologie* bezeichnet die ontomediale Zeitlichkeit der Différance als Durchstreichung der Metaphysik der Präsenz. Die *Hantologie*, Zeit der Heimsuchung, des Spuks, das Gespenstige, das nicht ist, die Spektralität, die die Grenzziehung zwischen dem Leben und dem Tod selbst heimsucht, das Unzeitige, die unverfügte Zeit, Zeitform der aus den Fugen geratenen Präsenz, kommt von der Zukunft her als das, was die Gegenwart von der Spaltung, Teilung hergibt, von der Wiederholung, als das, was mit der Wiederkehr beginnt, und wäre mit Derrida gedacht die Un/Möglichkeit einer *Kommenden Gerechtigkeit* selbst: „*The time is out of joint*“, die Zeit ist *exartikuliert*, ausgerenkt, aus den Fugen, verzerrt, die Zeit ist aus dem Gleis, sie ist verdreht und aus sich selbst herausgerückt, *gestört*, gleichzeitig aus dem Takt und verrückt. Die Zeit ist außer Rand und Band, die Zeit ist aus der Bahn geraten, außer sich, entfesselt.“ (Derrida 1995: 38) „Das Unverfugte, ist es nicht die Möglichkeit selbst des anderen? [...] die Gerechtigkeit? [...] ein Jenseits der Ökonomie [...] für die Gerechtigkeit als Unkalkulierbarkeit der Gabe und Singularität des an-ökonomischen Aus-setzens an den anderen.“ (45 f.)

einschließlich jener der Seele, des Lebens, des Wertes, der Wahl und des Gedächtnisses – begeben kann, die noch bis vor kurzem dazu dienten, die Maschine dem Menschen gegenüberzustellen, so wird sie dennoch am Begriff der Schrift, der Spur, des Gramma oder des Graphems so lange festhalten müssen, bis schließlich das, was an ihr selbst noch historisch-metaphysisch ist, entlarvt wird.“ (36)

Im Anschluss an diese Passage stellt Derrida eine Frage, die die problematische Ebene eröffnet, von der her *Ontomedialität* geschrieben ist: „Diese Situation hat sich seit jeher angekündigt. Warum aber ist sie im Begriff, sich als solche erst nachträglich zu erkennen zu geben?“ (37) Derridas Frage handelt gewissermaßen von einem *Verrücktwerden* einer bestimmten historischen Konstellation, einer Ereignishaftigkeit, mit der sich gerade in einer spezifischen historischen Konstellation etwas auf eine *andere* Zeit gespenstiger, nicht-einfach-lokalisierbarer, maschinischer Verschränkungen öffnet, die sich nicht mehr in die lineare Chronologie der Geschichtsschreibung integrieren lassen, d.h. einem ‚historischen‘ Ereignis, mit dem eine historische Konstellation gewissermaßen aufhört ‚historisch‘ – „also eingebunden in eine sinnhafte, mess- und teilbare, ‚lokalisierbare‘ Zeit“ (Trinka 2015: 248) zu sein. Diese Frage, der ich im Folgenden nachgehen möchte, ‚beginnt‘ somit mit einer ver-rückten, nachträglichen Zeitlichkeit der Heimsuchung, einer Heimsuchung des Seins, einer „Unruhe des Seins“ (Lévinas 1998: 272). *Ein Monster geht um ...* Gerade dort, wo das kommende Monster die Ontologie des selbstpräsenten Seins zertrümmert, wirft es meines Erachtens die Frage der Ontologie erneut auf, die Frage einer *anderen* Ontologie des (*quer* zu Lévinas gelesenen) „anders als Sein geschieht“¹⁷ (Lévinas 1992). In Verschiebung

17 Emmanuel Lévinas gibt eine ethische Beziehung zum Anderen zu denken, die gerade nicht dem modernistischen Schema des autonomen Subjekts folgt, das aufgrund seiner freien moralischen Entscheidung Verantwortung übernimmt – im Gegenteil gibt Lévinas eine Verantwortung zu denken, die nicht auf der Freiheit und Handlungsfähigkeit des Subjekts gründet, sondern auf einer radikalen Ausgesetztheit/Verletzbarkeit/einer primären Empfänglichkeit für andere/für den Anderen, einer Nichtfreiheit am Ursprung des Selbst. Lévinas zufolge wird das Selbst überhaupt nur darüber ‚eingesetzt‘, dass es der ungewollten, nichtgewählten Ansprache durch den Anderen ausgesetzt ist. Die Subjektformierung ereignet sich über eine ‚akkusativistische‘ Einsetzung des *moi* (mich/sich), durch eine Anklage des Anderen. Diese Urszene der Ansprache, der Affektion durch den Anderen, geschieht Lévinas zufolge ‚außerhalb des Seins‘ – bzw. *anders als Sein geschieht*, sie ist vorontologisch in dem Sinne, dass sie dem Sein als raumzeitlicher Welt vorausgeht. Diese vorontologische Szene ist eine ungewollte Be-

rührung durch den Anderen, die mit Lévinas gedacht immer bereits eine Verfolgungsszene darstellt, die traumatisch ist, ein primärer Übergriff, eine Anklage, ein Trauma – die Verfolgung durch den Anderen geht dem Subjekt voraus, das ‚besessen‘ ist von dieser nichtgewählten Nähe: „Die Bedingung – oder die Unbedingung – des Sich ist nicht ursprünglich die das Ich bereits voraussetzende Selbstaffektion, sondern gerade die Affektion durch den Anderen – an-archisches Trauma (*an-archisch*, ohne Grund, und so gewiss rätselhaft, [...]) diesseits der Selbstaffektion und der Selbstidentifikation. Aber Trauma der Verantwortlichkeit und nicht der Kausalität.“ (Lévinas 1998: 325 f.) Diese Empfänglichkeit als Ausgesetztheit an den Anderen gibt Lévinas als eine *Passivität vor der Passivität* zu denken, d.h. noch vor jeglicher Unterscheidbarkeit von passiv und aktiv. Verantwortung gründet nun gerade nicht auf der Freiheit des Subjekts, Verantwortung fällt nicht zusammen mit den eigenen Handlungen, verantwortlich werde ich vielmehr durch das, was mir zustoßt; nicht in dem Sinne dass ich verantwortlich bin für das, was man mit mir macht (dass ich die Schuld an dem tragen würde, was andere mir zufügen), sondern in dem Sinne dass das Selbst als Ver-Antwortendes im radikalen Sinne daraus hervorgeht, dass seine Empfänglichkeit selbst, der Umstand dass ‚ich‘ ohne den Anderen niemals sein würde, ‚mich‘ in eine Verantwortungsbeziehung einbindet. Der Andere geht mir immer schon voraus, das Selbst entsteht als ein Ver-Antworten auf diese absolute Vorgängigkeit des Anderen in einer Szene der *Substitution*: „hier bin ich verantwortlich für das, was ich nicht gewollt habe, das heißt, absolut gesprochen, verantwortlich für die Verfolgung, die ich erleide.“ (318) Lévinas’ Ethik wird im Folgenden fortwährend mitzudenken sein, insbesondere in Hinsicht auf die hier eröffnete Frage der Verletzbarkeit der Monster und damit die inhärente Verschweißung der Frage des Ontomedialen mit einer Ethik des Ver-Antwortens. Dabei werde ich jedoch Lévinas Philosophie implizit in diffraktioneller Weise aufgreifen: Ebenso wie Derrida die *différance* – begreift Lévinas die ethische Beziehung zum Anderen als Durchstreichung der *Ontologie*. Dementgegen möchte ich auf einer *anderen* Ontologie insistieren, einer Ontologie der Relation, die nur noch ethisch im Sinne Lévinas’ zu denken wäre. Während für Lévinas der Andere nur ein menschliches Wesen sein kann (in dem letztlich Gott erscheint), geht es mir entgegen dieser anthropozentrischen Lesart darum, dass der Andere niemals als ‚menschlich‘ zu denken wäre, dass (mit Derrida gedacht) die Vorgängigkeit des Anderen vielmehr den Entwurf des ‚Menschlichen‘ als solchem in Unruhe versetzt und im Sinne Karen Barads auf *das Nicht-Menschliche, das wir also sind*, öffnet. Ebenso möchte ich Lévinas quer lesen in Hinsicht auf seinen Transzendenz und Gottesentwurf; mir geht es dementgegen um ein Denken der Immanenz ohne Gott (im Sinne Deleuzes), das zugleich jedoch einen Versuch ist die Andersheit der verletzbaren Wesen zu denken und der *Alterität* der Monster stattzugeben (im Sinne Derridas).

zu Derrida, der die maschinische Schrift unmittelbar an die Frage nach dem Sinn (bzw. dem Un/Sinn) koppelt, möchte ich somit eine Erzählung anbieten, wonach mit dem kommenden Monster weniger die Frage nach der Exteriorität des Sinns gestellt ist, als die Frage nach der *Andersheit im Inneren* einer *mattering matter*, einer selbstdifferentiellen Raumzeitmaterialisierung von Gewicht, die hier ernstlich auf dem Spiel steht. Das kommende Monster überbordnet gewissermaßen noch Derridas Begriff der *Schrift-Maschine*, in der Ungestalt des Monsters erscheint vielmehr eine *Relations-Maschine* einer unendlich gebrochenen, selbstdifferenten Raumzeitmaterialisierung von Gewicht.¹⁸ Nicht *Onto*medialität, sondern *Onto*medialität, eine Medialität, die den ‚Sinn‘ des *Onto* selbst verschiebt, auf ein *Onto*

-
- 18 Im Hinblick auf die Frage eines *medialen Zwischen des Weltens* gehören die Frage der *Medialität* und der *Materialität* zusammengeschrieben. Dies impliziert zugleich, dass die seinsontologische Abwehr von Medialität/Materialität auch für jene partriarchalen Ungleichheitsverhältnisse konstitutiv ist, die Pierre Bourdieu „die Männliche Herrschaft“ (Bourdieu 2012) nennt. So ist Derridas Erzählung der logozentristischen Austreibung des Medialen in intimster Weise verschränkt mit der Geschichte der *phallogozentristischen Abwehr von Materialität* wie sie Luce Irigaray schreibt, jenem abendländischen Versuch der Auslöschung der sexuellen Differenz als der unverfugten Raumzeitmaterialisierung des Zwischens, die qu/e/r verläuft zum Raum-Zeit-Gefüge einfach-lokalisierter Positionen und selbstidentischer Entitäten. In ihrer hanto-mimetischen Lektüre von Platons Erzählung des Hervorgehens von Welt führt Irigaray vor, inwiefern die phallogozentristische Ordnung auf dem konstitutiven Ausschluss einer medialen Materialität gründet, einer nichtbinären Differenz, die Irigaray die *sexuelle Differenz* nennt und die innerhalb der binären Unterscheidung Materie/Form nicht enthalten sein kann (Irigaray 1980). So entwirft Platon eine autogenetische Zeugungsszene der Welt, wonach die materielle Welt eine sinnlich wahrnehmbare Repräsentation vorgängiger immaterieller Formen ist. Diese Selbsterzeugungsszene – der Mann erschafft sich selbst und seine Welt aus sich heraus – muss nun zugleich als eine Penetrationsszene gelesen werden, denn um sein ewig gleiches Abbild zu schöpfen, bedarf die phallische Formgebung eines Mediums des Übergangs, der Umwandlung, das der Reproduktion stattgibt, welches im selben Zuge jedoch auf ein rein passives Behältnis reduziert werden muss, das die phallomorphistische Selbsterzeugung zu spiegeln hat. Genau an diesem Punkt der Erzählung sieht Platon sich nun gezwungen eine Monstrosität anzurufen: Die Chora. Die Chora taucht in der platonischen Zeugungsszene des Weltens im Moment einer unabwendbaren Anrufung einer medialen Materialität und ihrer zeitgleichen Substitution auf – ambivalente Szene der simultanen Anrufung/Abwehr eines Zwischen des Weltens. Denn die Chora ist Figur nur insoweit sie die radikale Defiguration schlechthin ist, eine nichttähnende Monstrosität, die alle Formen in sich aufnimmt, jedoch selbst als

formlos gedacht werden muss. Sie ist das Medium, in sie treten die ewig-vorgängigen Formen ein und die empirisch-vergänglichen Gegenstände aus, sie nimmt auf, schließt ein, umfasst, das Formlose, das, was unendlich penetriert wird, aber niemals selbst penetriert. So ist es kein Zufall, dass Platon der Chora keinen ontologischen Status zuweist, in einem gewissen Sinne ‚ist‘ die Chora nicht, sie ist nicht wesenhaft, nicht essenziell, da das Sein allererst durch Formen konstituiert wird, als Medium aber hat sie kein Sein, ist nicht/Nichts. Als *Différance within* des platonischen Reproduktionsbegriffes spukt hier jene nichtähnliche Monstrosität des Weiblichen, die nicht einfach in Raum und Zeit lokalisiert ist, die keine Gestalt hat und keinen Körper, der bereits eine Form wäre, und die daher auch niemals mit einer Figur zusammenfallen kann, eine uneigentliche Monstrosität, die nicht/Nichts ähnelt, mediale Materialität – das aus den Fugen geraten des Seins. Platons Erzählung arbeitet daran diese *Différance within* zu bändigen und so fungiert die Chora als spekuläre Aneignungsfigur der medialen Materialität, welche letztlich sicherstellen soll, dass die phallische Form – die reine Potenz – immer weitere Versionen von sich selbst erzeugt, als das, was die Logik des Einen zu spiegeln hat (Irigaray 1980: 288 f.). Mit Irigaray gedacht ginge es also gerade nicht darum, dass das Weibliche eine wirkliche, wahre Essenz, Identität hätte, die von der phallischen Ordnung negiert würde: Substituiert wird gerade das Nicht/Sein, die Ent/Schöpfung, denn die sexuelle Differenz, kommende Monstrosität, mediale Materialität ‚ist‘ Diffraction des ‚ist‘ des identischen Seins, andersweltende Raumzeitmaterialisierung, „différance within“ der phallomorphistischen Ontologie und ihres Spiegelkabinetts: „Sie erzeugt unablässig Zwischenraum“ (Irigaray 1991: 17), „ist weder eine noch zwei“ (Irigaray 2016: 426) „in sich selbst unbestimmt und unendlich anders“ (Irigaray 2016: 428). Die kommende sexuelle Differenz, Zwischenraumzeitmaterialität einer „andere[n] Topologie des Lusterlebens“ (Irigaray 1980: 285 f.), wäre mit Irigaray als jene unverfugte Medialität zu denken, welche die Chora, den aufnehmenden Ort des einseitigen Penetrierens, des Eindringens und der Umschließungen, dreht, pervertiert, verkehrt, durchkreuzt, que/e/rt in ein Nicht/Sein autoerotischer Selbstberührung „ohne die Notwendigkeit einer Vermittlung und vor jeder möglichen Trennung zwischen Aktivität und Passivität“ (Irigaray 2016: 423 f.) „immer im Zustand der Anamorphose, in dem jede Figur sich verflüchtigt“, „erregt und berührt [sic] schon in sich das andere, ohne daß sie jemals das (die) eine oder andere werden würde.“ (Irigaray 1980: 285 f.) So hätte sich Materialität/Medialität/Zwischen des Weltens mit Irigaray als *Selbstberührung* zu schreiben: Selbstalterität, die sich berührt, Auto-Affektion unendlicher Andersheit, die irreduzibel schräg zur sich-selbst-begründenden Autogenese des Selben verläuft (vgl. zu dem Verhältnis von Medialität und Materialität aus einer queer-feministischen Perspektive auch: Handel 2017b).

ohne Metaphysik der Präsenz, ~~eine~~ Ontologie, die *nicht* mehr *eine* sein kann, hin öffnet, auf die abgründige Medialität von Prozesswelten. *Ontomedialität* ist die Geschichte einer un/möglichen, ‚perversen‘ Verbindung, einer maßlosen Nähe, einer unerhörten Berührung zwischen Ereignis und Maschine, die der Geburt eines *kommenden Monsters* stattgibt, jenem ungeheuerlichen Ereignis, das im quasi-historischen Moment seiner Exposition, seines Erscheinens, Zeugenschaft gibt von einer *Unruhe des Seins*, einer *Ununterscheidbarkeit des Ontologischen und des Medialen*.

HEIMSUCHUNGEN DER MODERNE

„Je mehr man verbietet, die Hybriden zu denken, desto mehr wird ihre Kreuzung möglich – darin besteht das große Paradox der Modernen, mit dem sich die besondere Situation, in der wir uns heute befinden, endlich erfassen läßt.“ (Latour 2008: 21)

In seinem Entwurf einer symmetrischen Anthropologie der Moderne gibt Bruno Latour aus einer anderen Perspektive Zeugenschaft von dieser *Unruhe des Seins*: Bei Latour erscheint die Unruhe des Seins gewissermaßen als äußerste Zuspitzung einer Paradoxie, die der widersprüchlichen Medialität der *modernen* Praktiken des Welthervorbringens selbst entspringt. So entfaltet Latour in *Wir sind nie modern gewesen* eine doppelgesichtige Figur der zeitgenössischen Unruhe des Seins von der spezifischen geschichtlichen Konstellation der Moderne her, um zu argumentieren, dass eben diese Moderne paradoxal verfasst ist. Man könnte mit Derrida auch sagen, sie ist „hantologisch“ verfasst und müsste als Geschichte einer „Heimsuchung“ (Derrida 1995: 18) neu geschrieben werden. Latour zufolge gründet das modernistische Unternehmen auf der Paradoxie einer *Gleichzeitigkeit* von einerseits der diskursiven *Grenzziehung zwischen Natur und Kultur*, d.h. einer binären Unterscheidung, einem kartesischen Schnitt zwischen Natur und Kultur, und andererseits der simultanen, intensivierten Überschreitung dieser Grenzziehung durch technowissenschaftliche, ontomediale Praktiken der nichtbinären Relationierung, der exzessiven *Vermehrung der Monster*, der Ununterscheidbarkeiten von Natur und Kultur, Subjekten und Objekten (vgl. Latour 2008: 21). Latour folgt hier Alfred N. Whitehead, der in *Der Begriff der Natur* darlegt, inwiefern die Operation der binären Unterscheidung der gesamten Konfiguration der Moderne unterliegt. Whitehead bezeichnet das epistemische Schema von Dualismen, das über

die binär gefasste Differenz organisiert wird, als „Bifurkation der Natur“ (Whitehead 1990). Die moderne *Bifurkation der Natur* bewerkstelligt hiernach die dichotome Aufteilung der Welt in eine Gegenüberstellung von Innen und Außen, Geist und Materie, Subjekt und Objekt und bedingt somit das metaphysische Schema einer Kluft zwischen Epistemologie und Ontologie insgesamt. Die Wirklichkeit wird hiermit in eine objektive Realität äußerer Dinge und Tatsachen (eine deterministische, messbare, von Naturgesetzen bestimmte Außenwelt, zusammengesetzt aus qualitätsloser Materie und passiven Dingen) in Gegenüberstellung zu einer subjektiven Innenwelt (Vorstellungen, Gedanken, Leidenschaften, qualitativen Empfindungen und Sinneswahrnehmungen) des aktiven menschlichen Subjekts im Modus des Erkennens aufgeteilt. Diese moderne Reinigung der Natur von Subjektivität, Empfindung, Lebendigkeit und Bedeutung bedingt umgekehrt die privilegierende Alleinstellung des menschlichen Subjekts, dem allein die Wirklichkeit von Werten, Gründen, Zwecken und bedeutsamer Erfahrung zugesprochen wird. „Naturphilosophie sollte nie danach fragen, was im Geist ist und was in der Natur. [...] Wogegen ich im wesentlichen protestiere, ist die Bifurkation der Natur in zwei Wirklichkeitssysteme [...].“ (Whitehead 1990: 26) Dieses bifurkative Schema organisiert die moderne Konfiguration, die in machtvoller Weise eine mediale, nichtbinäre (Selbst-)Differenz substituiert durch die binäre Fassung der Differenz, einen *kartesischen Schnitt*, um einen ganzen Apparat der Verkettung und Verschiebung binärer Differenzen (u.a. von Materie/Geist, Substanz/Form, Natur/Kultur, Natur/Technik, Subjekt/Objekt, Innen/Außen, menschlich/nichtmenschlich, Mann/Frau usw.) in Gang zu setzen. Latour begreift die binären Unterscheidungen zwischen Kultur und Natur, Subjekt und Objekt, Innen und Außen, menschlich und nichtmenschlich als Produkt einer *diskursiven* Praxis der *Kritik*, die (und das ist der entscheidende Punkt der Argumentation Latours) letztlich überhaupt erst ermöglicht, dass auf einer anderen Ebene technowissenschaftlicher Praktiken der Relationierung menschlicher und nichtmenschlicher Akteur*innen diese binären Unterscheidungen beständig unterlaufen werden. Latour argumentiert also, dass die diskursive Grenzziehung paradoxerweise technowissenschaftlichen Praktiken der nichtbinären Relationierungen in *intensivierter* Form stattgibt. Latour nennt diese andere Ebene nichtbinärer Relationierungen die (technowissenschaftlichen) *Netze*. Die binären Aufteilungen auf der Ebene des Diskurses ermöglichen demnach paradoxerweise auf der Ebene nichtbinärer Hybridisierungs- bzw. Übersetzungsprozesse eine *Beschleunigung* und *Intensivierung der Netze* aus menschlichen und nichtmenschlichen Akteur*innen (Latour 2008: 19). Die Moderne unterläuft somit nicht nur ihr eigenes Unternehmen der *Großen Trennung* bereits beständig, sondern zielt über die Verleugnung umgekehrt gera-

dezu auf die Vermehrung der Monster, die menschlich-nichtmenschliche Hybriden, die Natur-Kultur-Ununterscheidbarkeiten. „Je mehr man verbietet, die Hybriden zu denken, desto mehr wird ihre Kreuzung möglich – darin besteht das große Paradox der Modernen, mit dem sich die besondere Situation, in der wir uns heute befinden, endlich erfassen läßt.“ (21) Solange es der Moderne gelingt diese beiden heterogenen Ensembles von Praktiken des Welthervorbringens voneinander zu trennen, findet *zugleich* eine Verleugnung der Monster statt sowie Prozesse ihrer beschleunigten Vermehrung, Kreuzung, Mobilisierung und Verteilung. Mit dem Klimawandel hat die Vermehrung der Monster nun eine bis dato unbekannte, skalare Reichweite angenommen, sodass das Phänomen schließlich in der Größenordnung umspringt (141–144). Angesichts dieses skalaren Umspringens spitzt sich die paradoxal und eben auch hantologisch verfasste Ordnung der Moderne soweit zu, dass sie als Unmöglichkeit selbst erscheint, da die Trennung zwischen den zwei Ensembles von medialen Praktiken hier förmlich kollabiert oder implodiert. Folgt man Latour, erscheint also in dem quasi-historischen Moment, in dem das moderne Unternehmen die zwei Formen von Praktiken (diskursive *Säuberung/Reinigung* auf der Ebene der *Kritik* und *Übersetzung/Hybridisierung* auf der Ebene der *Netze*) nicht mehr voneinander trennen kann, die jedoch voneinander getrennt werden müssen, um *die* modernistische große Trennung zwischen Natur und Kultur, Realität und Repräsentation zu bewirken (20), das, was als das kommende Monster zu denken wäre, in Form einer Heimsuchung der Moderne. Das entscheidende Argument aus *Wir sind nie modern gewesen* besteht somit darin, dass ‚wir nie modern gewesen sind‘, „daß das Wort ‚modern‘ zwei vollkommen verschiedene Ensembles von Praktiken bezeichnet, die, um wirksam zu sein, deutlich geschieden bleiben müssen, es jedoch seit kurzem nicht mehr sind“ (19). Entgegen der modernistischen Fortschrittserzählung via technologische Entwicklung, wonach die Modernisierung einem linearen Zeitpfeil folgt, der sukzessive der Trennung von Subjektivität und Objektivität stattgibt, gibt Latour damit eine Art Arché-Ontomedialität zu denken, wonach ‚von Beginn an‘ (nicht/ursprünglich, ~~ursprünglich~~) ontomediale Prozesse der soziotechnischen Übersetzungen/Vermittlungen/Medialisierungen stattgefunden haben (ohne vorgängige Natur respektive menschliche technische Gestaltung). Die ursprungslose Ontomedialität der Relationierung von menschlichen und nichtmenschlichen Akteur*innen hat zwar einer zunehmend intensivierten Hybridisierung stattgeben, d.h. die Netze mutieren in der Größenordnung und ihren skalaren Verwicklungen, dennoch müssen diese welthervorbringenden Medialisierungsprozesse als ursprungslos ontomedial gedacht werden. So entwirft Latour hier eine Zeitlichkeit, die nicht aus einer Abfolge (und einem Fortschritt) besteht, sondern aus Schichten ontomedialer Beziehungs-/Relationierungstypen (Modalitäten des Ontomedialen), wobei jede Schicht von

ontomedialer Überkreuzung nicht nur erhalten bleibt, sondern weiterhin wirksam ist, in einem unendlichen Regress von Ontomedialität, der auf der ‚zeitgenössischen‘ Schicht die Ereignis-Maschine der *Politischen Ökologie* markiert, darunter die Ereignis-Maschine der *Technowissenschaften*, darunter die Ereignis-Maschine der *Mächtigen Netze*, darunter die Ereignis-Maschine der *Industrie* usw., bis hin zu *Sozialer Komplikation* und *Sozialer Komplexität* und den spekulativsten Modalitäten des Ontomedialen (vgl. Latour 2002: 236–264). Während die Schicht der Industrie die Automation (im Sinne Derridas) exponiert, insofern sie Maschinenversammlungen hervorbringt und den nichtmenschlichen Wesen das Vermögen zugesteht „sich mit anderen Vertretern der eigenen Art zu verbinden, mit Artgenossen sozusagen“ um damit das zu bilden, „was wir eine Maschine nennen: einen Automaten, der mit einer gewissen Autonomie begabt ist“ [...], „der andere Automaten kontrolliert, antreibt und einschaltet“ (252 f.), verwickelt die Schicht *Mächtige Netze* diese Automation in das, was man als Stromindustrie, Telekommunikation und Verkehrswesen bezeichnet. Auf der Ebene dieser Schicht wird die Trennung von diskursiver Kritik und Hybridisierung noch aufrechterhalten. Mit der ontomedialen Schicht *Technowissenschaften* wird die Aufspaltung zwischen Kritik und Hybridisierung jedoch zunehmend unmöglich, da die Verstrickungen, das ontomediale *Crossover*, hier so intim werden, dass letztlich auf der zeitgenössischen Schicht *Politische Ökologie*, *Gaia* erscheint und die Notwendigkeit hervortritt, dem monströsen Himmel „so etwas wie Rechte und sogar einen juristischen Status zu geben“ (247). Mit dem Klimawandel kollabiert somit letztlich die performativ wirksame Trennung zwischen der Praxis der Kritik und der Praxis der Netze, womit die Paradoxalität bzw. die Unmöglichkeit der Großen Trennung exponiert wird. Aber die Ereignis-Maschine des ontomedialen Crossovers beginnt Latour zufolge nicht erst hier und sie endet auch nicht irgendwo, sie markiert keinen zeitlichen Entwicklungsverlauf, sondern ist eine Welten-stattgebende-Medialität, ein Welten-aus-der-Mitte. Latours quasi-historische Erzählung einer Paradoxie der Moderne fällt damit auf mehreren Ebenen einer Durchquerung der Verketzung von Dualismen zusammen mit dem, was ich als Ereignis der *Heimsuchung der Seinsontologie des Identischen* fassen möchte. So beerbt der modernistische Dualismus von Natur und Kultur eine abendländische Metaphysik des Identischen, die in ihren diversen historischen Gestalten ein mit sich identisches Sein setzt, eine Substanz oder Essenz, welches zugleich eine Logik der Repräsentation im Sinne einer Spiegelung oder Abbildung des Identischen impliziert, die somit Medialität (bzw. in Derridas Begrifflichkeit das Supplement als Sekundarität) unterjocht. Die Moderne wiederholt in verschobener Form diese abendländische Metaphysik des Identischen, indem sie diese in einen Dualismus von Ontologie und Epistemologie transformiert, womit sich die *Bifurkation der Natur* als eine Kluft

zwischen zwei Bereichen auftritt: der Ontologie der Substanzen und der Epistemologie der Repräsentationen, ein Dualismus von Objekt und Subjekt, eine Trennung zwischen der Realität ‚da draußen‘ und der Erkenntnis ‚hier drinnen‘, zwischen Außen und Innen, ein Dualismus zwischen dem mit-sich-identischen Sein und der (nicht minder mit-sich-identischen) dieses Sein spiegelnden Erkenntnis (vgl. Latour 2008: 76–93). Unabhängig davon, welche konkrete Gestalt dieser Dualismus nun annimmt, ob die Trennung von Subjekt und Objekt realistisch oder idealistisch/konstruktivistisch gehandhabt wird (vgl. Latour 2002: 10–19), die Logik des Selben und der Repräsentation, d.h. die Abwehr des Medialen, bleibt durchweg erhalten.¹⁹ Die *modernistische Übereinkunft der Bifurkation der Natur* bzw. der *Großen Trennung* zwischen Kultur und Natur, menschlich und nichtmenschlich, Subjekt und Objekt, Geist und Materie, Innen und Außen, Substanzen und Repräsentationen impliziert somit einen binären Apparat der Verschiebung und Verketzung weiterer Dualismen, so auch jene Trennung zwischen Realität und Fiktion, Wissen und Glauben, Wahrheit und Falschheit, die, folgt man Latour, letztlich auf jene *zweite Große Trennung* zielt, die das folgenschwere Verhältnis ‚der Modernen‘ zu ‚den Anderen‘ regelt, den konstitutiv ausgeschlossenen Anderen der Modernisierung, d.h., den aus Sicht der Modernen als ‚Vormodernen‘ bezeichneten Anderen (vgl. Latour 2008: 129 f.). So zeigt Latour in *Wir sind nie modern gewesen*, inwiefern die (quasi-innere) Große Trennung zwischen Natur und Kultur eine (quasi-äußere) Große Trennung zwischen ‚Uns‘ und ‚Ihnen‘ bedingt, zwischen dem Selben und den Anderen,²⁰ eine zweite Große Trennung, die die Große Trennung von Natur und Kultur verdoppelt (130). Die auf den konstitutiven Ausschluss

19 So macht es in Hinblick auf die Metaphysik des Identischen keinen Unterschied, ob die Seite der Erkenntnis als transzendentes Subjekt, Intentionalität des Bewusstseins oder als gesellschaftliche Repräsentation, „Episteme, mentale Strukturen, kulturelle Kategorien, Intersubjektivität, Sprache“ (Latour 2008: 77) gefasst wird und ob die Seite des Seins nun als passive Materie, Natur, Substanz oder reine Konstruktion begriffen wird. Ebenso macht es kaum einen Unterschied, ob der Subjekt- oder der Objektrolle als ontologisch primär angesehen wird, d.h. ob entweder realistisch mit der Natur und konstruktivistisch mit der Gesellschaft oder umgekehrt realistisch mit der Gesellschaft und konstruktivistisch mit der Natur umgegangen wird – die Metaphysik des Identischen bleibt in beiden Fällen erhalten. Ebenso bleibt die Logik der Repräsentation auch dann erhalten, wenn diese in der Gestalt der Konstruktion daher kommt und die Spiegelung der Substanz durch ein konstruktivistisch aufgefasstes unendliches Spiegelkabinett des Selben ersetzt.

20 Vormodern sind aus Sicht der Modernen diejenigen, die nicht zwischen Natur und Gesellschaft unterscheiden können und daher im Kontrast zu den Modernen vermeintlich

der Anderen gegründete Identitätspolitik der Modernen kann damit nicht von der Logik des identischen Seins und der spiegelnden Repräsentation, d.h. der Bifurkation von Ontologie und Epistemologie (im Zuge einer Abwehr der Medialität) und der daraus abgeleiteten Unterscheidung zwischen dem Wahren und Falschen getrennt werden, insofern die Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben nun zur Unterscheidung zwischen dem Selben und den Anderen mobilisiert wird. Hieran anschließend fasst John Law die modernen Praktiken der binären Unterscheidungen zwischen Natur und Kultur, Ontologie und Epistemologie als „practices that enact one-world realities“ (Law 2011: 3), die darauf zielen jenes geschlossene Universum der *einen Realität* (die Ontologie des Identischen) in Gestalt des modernen Machtdispositivs der „*One-World World*“ (*OWW*) zu errichten (Law 2011). Die Praktiken des *one-world world makings* bewerkstelligen damit eine Art Kolonialisierung der Raumzeitmaterialisierung, welche die als ‚vormodern‘ klassifizierten, indigenen *anderen Welten* negiert. Die Trennung von Ontologie und Epistemologie ermöglicht es somit *andere Welten* auf bloße Glaubensvorstellungen zu reduzieren, die dann wiederum inkludiert werden können in die übergreifende Einheit der *OWW*.²¹ Die indigenen anderen Welten auf die Seite der Epistemologie innerhalb des binären Schemas zu verbannen, bedeutet somit sie ontolo-

in Glaubenssystemen verhaftet bleiben würden, während die Modernen via moderner Wissenschaft über einen objektiven Zugang zu der ‚Realität da draußen‘ verfügten und dieses vom Glauben ‚gereinigte‘ Wissen über die Natur nicht vermengen würden mit gesellschaftlichen, politischen und sozialen Angelegenheiten. Insofern die Moderne eine universelle Natur zugrunde legt (im Sinne des identischen Seins) und in der Repräsentationslogik zugleich unterscheidet zwischen den wahren Abbildern (Wissen) und falschen Trugbildern (Glauben), kann sie eine Art kulturellen Relativismus propagieren, dem zufolge sich alle anderen Kulturen relativ zueinander unterscheiden *und* zugleich der modernen Kultur eine absolute Alleinstellung bescheinigen, wonach sich die Modernen von den Anderen nicht relativ, sondern absolut unterscheiden, da sie allein über einen objektiven Zugang zur Natur verfügen, d.h. über Wissen, wahre Repräsentationen, Spiegelungen des Identischen und nicht bloß über Glauben, d.h. falsche, verzerrte Repräsentationen, Trugbilder (Latour 2008: 122–172).

- 21 Das ermöglicht es den Modernen die indigenen anderen Welten als ‚nette Geschichte‘ zu belächeln: „Their idea (of Aboriginal cosmology), the idea that the world is a set of differently woven, specific and heterogeneous creating practices, is a story, but it isn’t the way things actually are. The idea that reality is a set of contingent, enacted and more or less intersecting worlds in the plural, perhaps we might call it a fractiverse, may indeed be a nice story, but is indeed just a story.“ (Law 2011: 2)

gisch zu schwächen. Die Frage der Ontologie und der Epistemologie ist hier bereits ununterscheidbar vom Problem des Politischen, Ethischen und Ästhetischen: Die Große Trennung vollzieht eine Aufteilung in eine *Ontologie des Identischen Seins* und eine *Epistemologie der Repräsentation*, um zugleich eine *Identitäts-Politik der Distinktion*, des Ausschlusses des Anderen, eine *Ethik der freien moralischen Entscheidung* von modernen Menschensubjekten und eine *Ästhetik der Innerlichkeit*, gemäß der Trennung von Subjekt und Objekt, zu begründen. Die Unruhe des Seins, das kommende Monster, durchquert alle diese Register des Ontologischen, Epistemologischen, Politischen, Ethischen und Ästhetischen, insofern sie alle auf der paradoxal verfassten Grenzziehung gründen und damit auf einer Abwehr und Verleugnung einer selbstdifferentiellen, nichtbinären *Medialität* einer *Andersheit im Inneren*. Der quasi-historische Moment der Exposition dieser Monstrosität, die Heimsuchung der Seinsontologie des Identischen fällt somit mit der Heimsuchung der Moderne zusammen, als der quasi-historische Augenblick, in dem die doppelte Bewegung der Grenzziehung und Hybridisierung nicht mehr getrennt voneinander gedacht werden kann und sich eine doppelte Wiederkehr des Verdrängten ereignet (vgl. Latour 2008: 16). Entscheidend ist hier die Zeitlichkeit bzw. das *quasi* vor dem Historischen: Das Ereignis des kommenden Monsters kann nicht als ein historisches Ereignis *im* Lauf der Geschichte gedacht werden, vielmehr ist es ein Ereignis der *Unterbrechung* des linearen Verlaufs der Geschichte, *mit* dem sich die Geschichte rückwirkend in ein „Wir sind nie modern gewesen“ (20) transformiert. Innerhalb der Moderne kann das Monster somit nicht anders als ein *Riss des Seins* erscheinen. Latour fasst dabei das „Rätsel“ (vgl. Latour 2002: 205) dieser scheinbar „rückwärtsgerichteten Verursachung“ (205) als „Resultante zweier Dimensionen“ (207), nämlich einer linearen Zeitfolge, die sich vorwärts bewegt *und* einer sedimentären Zeitfolge, die sich rückwärts bewegt, mit der z.B. eine neue Version des Jahres 1864 von 1888 her produziert wird, sodass die Vergangenheit einerseits nachträglich umgearbeitet wird, andererseits jedoch die Zeitlichkeit selbst irreversibel verfasst ist, insofern der irreversible Zeitpfeil diagonal zu diesen zwei Achsen verläuft (206 f.). Ein von Derrida herkommendes Denken des maschinischen Schnittes der Raumzeitmaterialisierung impliziert darüber hinaus eine von je her *selbstdifferente Zeitlichkeit* des in-sich-geteilten ontogenetischen Hervorgehens von Welt. Der maschinische Schnitt als mediale Operation der Teilung der Gegenwart in-sich-selbst impliziert hier eine Zeitlichkeit *out-of-joint*, die nicht nur den modernen Zeitpfeil der linearen Geschichtsschreibung, der Entwicklung und des Fortschritts aus den Fugen hebt, sondern die darüber hinaus die (der Seinsontologie des Identischen zugrunde liegende) metaphy-

sische Konzeption (einer Abfolge) von selbstpräsenten, mit-sich-identischen Gegenwarten bzw. einfach-lokalisierten Punkten der Raumzeit insgesamt sprengt.²²

- 22 Ein Interferenzmuster zwischen Latour und Derrida hätte sich von der geteilten Frage der *Medialität* in den Gestalten der Relationalität (der Übersetzung) und der Différance zu schreiben. Mir erscheint die Frage der Zeit bzw. der zeitlichen Selbstdifferenz hier entscheidend zu sein. Als geteiltes Problem ist die Frage der Zeit in heterogener Weise sowohl in Derridas Denken in Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, als auch impliziter in Latours Denken im Anschluss an Whiteheads Kritik des Trugschlusses einfacher Lokalisierung virulent. Durch Latours Anschluss an Whiteheads prozessphilosophischem Entwurf einer relationalen Ontologie und dessen Kritik am Trugschluss einfacher Lokalisierung, fasst Latour die Selbstdifferenz letztlich als Problem der raumzeitlichen Verteilung und Distribution von Wirksamkeiten von Relationen. So gibt es in Latours Kosmologie keine unabhängigen, selbstidentischen Entitäten. Alle ‚Wesen‘ sind durch und durch relational zu denken. Sie sind, was sie sind, nur insofern sie es in Bezug auf andere sind, insofern sie von anderen ‚Wesen‘ *mediatisiert* werden. Es gibt hier kein Sein, was vom ‚Tun‘ unabhängig wäre, von einer Agency (Handlungsmacht bzw. Wirkmächtigkeit) der Transformation anderer Akteure. Latours Aktanten bzw. Quasi-Wesen sind zunächst nichts anderes als *Propositionen*, d.h. Vorschläge für andere ‚Wesen‘ in Relation zu treten. Latour greift dabei den Begriff der *Proposition* von Whitehead auf, um diesen aus der Sprachphilosophie zu entkoppeln und ontologisch zu deuten: „Propositionen sind weder Aussagen, noch Dinge, noch irgendein Zwischenzustand zwischen beiden. An erster Stelle sind sie Aktanten. Pasteur, das Milchsäureferment, das Labor sind allesamt Propositionen. [...] Es sind keine Positionen, keine Dinge, Substanzen oder Wesenheiten [...], sondern eben Vorschläge, d.h. Gelegenheiten, die sich verschiedenen Entitäten bieten, miteinander in Kontakt zu treten. Diese Gelegenheiten zur Interaktion ermöglichen den Entitäten, ihre Definitionen im Verlauf eines Ereignisses [...] zu verändern.“ (Latour 2002: 172) Die Raumzeitmaterialisierung von Phänomenen ergibt sich hiernach durch relationale Mediatisierungen, die Latour als *Artikulation*, *Übersetzung* und *Vermittlung* bezeichnet. Indem Akteure von anderen Akteuren mediatisiert (artikulierte, übersetzt, vermittelt) werden, durchlaufen diese Quasi-Wesen eine Reihe *medialer Transformationen* von „verschiedene[n] ontologische Stadien“ (142), durch die sie sich verdichten, an Stabilität und Existenz gewinnen, sich z.B. von einer flüchtigen Wolke reiner „Performanzen“ (144) mit einer fragilen *raumzeitlichen Hülle* in einen vollgültigen Akteur verwandeln, der einer anerkannten Substanz ähnelt. Je mehr Beziehungen die Quasi-Wesen also zu anderen Quasi-Wesen eingehen, je besser sie artikuliert und übersetzt werden, je vermittelter sie sind, je stärker sie mediatisiert werden, desto *wirklicher* im Sinne von stabiler, stärker und wirk-

So kann das kommende Monster für die moderne Konfiguration nicht anders als ein *Riss des Seins* erscheinen, gibt jedoch zugleich in dieser Heimsuchung, diesem Aufsprengen der Geschichte einer anderen, nicht mehr einfach-zu-lokalisieren- den, unverfugten Raumzeit der „Verschränkungen“ (Barad 2015b) *quer* zur Geschichte statt. Der Terminus ‚kommend‘ vor dem Monster markiert diese hantologische Zeit „out of joint“ (Derrida 1995: 38), eine aus den Fugen geratene Zeit des Kommenden und Wiederkehrenden, des Nicht-Identischen, einer Andersheit im Inneren des Weltens. Wenn von der ‚Geburt‘ des kommenden Monsters die Rede ist, handelt es sich somit nicht um eine Ursprungslogik, sondern um eine ‚unreine‘ Geburt, die die Monster des Zukünftigen und Wiederkehrenden, des

mächtiger werden sie zugleich „als würde der Blick um so klarer, je mehr Filter zwischengeschaltet werden, ein Widerspruch, den die ehrwürdigen optischen Metaphern nicht verkraften können, ohne in sich zusammenzubrechen.“ (166) Latours Slogan des Ontomedialen könnte somit lauten: *Je mehr Vermittlung, desto wirklicher! Je mehr Medialität, desto realer!* Die Frage des Ontomedialen, d.h. der Medialität des Werdens von Welt, stellt sich bei Latour somit nicht wie in einer neomaterialistischen Lektüre von Derrida im Ausgang von einem dekonstruktivistischen Denken der medialen Selbstdifferenz (Différance) als Frage nach dem selbstdifferentiellen Verhältnis zwischen der stattgebenden Medialität der Raumzeitmaterialisierung und der aktualisierten Raumzeitmaterie, sondern als Frage nach dem Verhältnis zwischen Relationen und Relata. Latour gelangt damit zu einer ‚konstruktivistischeren‘ Fassung des Ontomedialen, d.h. er ist weniger an jener Bodenlosigkeit der unendlichen Andersheit im Inneren interessiert, die sich mit der Selbstdifferenz des maschinischen Schnittes auftut und in den das selbstidentische Sein in Derridas Erzählung der Ereignis-Maschine stürzt, als vielmehr an einer ‚positiven‘ Fassung einer Unruhe des Seins, einem anderen Entwurf des Werdens von Welt, in Gestalt eines Wimmels nichtbinärer Relationen. Da es bei Latour somit zwar eine raumzeitliche Nicht-Identität von Phänomenen mit sich selbst gibt, diese jedoch als relationale Verästlung von raumzeitlichen Netzwerken gedacht wird und nicht von der unauslöschbaren Andersheit im Inneren von Phänomenen, die der maschinische Schnitt der Différance impliziert, weist Latours relationale Kosmologie eine gewisse Tendenz zur Tilgung des Überschusses von Andersheit, Unbestimmtheit, Virtualität auf und damit zugleich zur Tilgung partialer, subalternen, minoritärer Artikulationen, die sich nicht in die mächtigen Netze inkludieren lassen. Latours Ontomedialität der Relationierung impliziert somit in gewisser Weise eine Stabilisierungs- und Ermächtigungslogik von relationalen Netzen – ‚je mehr Assoziationen, je mehr Verknüpfungen, desto wirklicher, desto stabiler, desto mächtiger‘. In Kapitel 3.2. unternehme ich eine andere Whitehead-Lektüre, in der ich versuche *mit Whitehead* ein neomaterialistisches Denken der Différance bzw. medialen Selbstdifferenz zu entfalten.

Wirklichen, Vergangenen und niemals-zu-Verwirklichenden aufruft, in einem Gespensterkabinett versammelt, die un/an/geeigneten Anderen, die mit uns sind, wenn das identische Sein aus den Fugen gerät. So steht mit dem kommenden Monster die (Un/)Möglichkeit einer *kommenden Gerechtigkeit* im Sinne Derridas selbst auf dem Spiel:

„*Out of joint* sein, ob es das gegenwärtig[e] Sein oder die gegenwärtige Zeit betrifft, das kann weh tun (*faire mal*) und es kann das Böse tun (*faire le mal*), das ist zweifelslos die Möglichkeit des Bösen selbst. Aber ohne die Eröffnung dieser Möglichkeit bleibt vielleicht, jenseits von Gut und Böse, nur die Notwendigkeit des Schlimmsten (55). Jenseits des Rechts [...], jenseits der Moral [...], setzt die Gerechtigkeit nicht im Gegenteil den irreduziblen Exzeß eines Bruchs (*disjointure*) oder einer Anachronie voraus, eine *Un-Fuge*, eine Dislokation *out of joint* im Sein und in der Zeit selbst, einen Bruch, der, gerade indem er immer das Übel, die Enteignung und Ungerechtigkeit (*adikia*) riskiert, gegen die es keine kalkulierbare Versicherung gibt, allein dem anderen als dem anderen *Gerechtigkeit erweisen oder widerfahren lassen* könnte?“ (Derrida 1995: 53)

GAIA

„Gaia asks nothing of us [...] and no future can be foreseen in which she will give back to us the liberty of ignoring her.“ (Stengers 2015: 46 f.)

Ein Monster geht um Wer/Was/Wie ~~ist~~ dieses kommende Monster, das Nichts/nicht ähnelt, diese Figur, die keine Figur mehr ist, sondern Entstellung, Defiguration, Deformation? Das kommende Monster trägt viele Namen: *Gaia*, *Anthropozän*, *Capitalocene*, *Plantationocene*, die unheimlichen *Netze*, *Bauch des Ungeheuers*, *horrible melting pots*, *Chthulucene* ... Allen diesen Figuren und Konzepten ist gemein, dass sie sich auf den quasi-historischen Moment dieser beunruhigenden Exposition der Ununterscheidbarkeit von Natur und Kultur/Technik, menschlich und nichtmenschlich beziehen, auf einen irreversiblen Verzweigungspunkt der irdischen Welt, eine Art ontologische Verschiebung, mit der erdgeschichtliche Transformationen des Maßstabs zu Transformationen des Wesens mutieren – „when [...] changes in degree become changes in kind. [...] an inflection point of consequence that changes the name of the ‚game‘ of life on earth for everybody and everything“ (Haraway 2015a: 159) – eine Ereignishaftigkeit, die als eine Katastrophe – ein *Riss im Sein* – hereinbricht. Die Ereignis-Maschine als

„Heraufkunft des Spiels“ (Derrida 2004: 32) muss somit in der Doppelgesichtigkeit einer Ereignishaftigkeit des erneut zur-Disposition-Stellens, was hier ‚auf dem Spiel steht‘ gelesen werden: Die Heraufkunft des Spiels ist zugleich *jenes Ereignis mit dem das irdische Spiel selbst auf dem Spiel steht*.

Dieses irdische Verzweigungsereignis trägt also unter anderen den Namen *Anthropozän*. Mit dem Begriff Anthropozän wird das gegenwärtige geologische Zeitalter der Erde bezeichnet, in dem ‚der Mensch‘ zu einer Größe mutiert, die erdgeschichtliche Prozesse bestimmt. Auch wenn der Begriff zur Bezeichnung einer erdgeschichtlichen Epoche eingeführt wurde, lässt sich das Anthropozän eher als Grenz-Ereignis einer globalen *ökologischen Krise* in bisher unbekanntem skalaren Ausmaß verstehen, das den Klimawandel, extreme Naturkatastrophen, das massenhafte Aussterben von Spezies, die exponentiell steigende Umweltverschmutzung, weltweite Hungersnöte und Migrationsströme etc. umfasst. Das vermeintliche geologische ‚Zeitalter des Menschen‘ markiert damit zugleich jenen Verzweigungspunkt, der das erste Mal in der Humangeschichte über eine Zukunft ohne Menschen, eine „*Welt ohne uns*“ (Chakrabarty 2010: 169) spekulieren lässt, wie Dipesh Chakrabarty herausstellt, und somit eine andere Art von Geschichtlichkeit impliziert, die sich nur noch in einer ver-rückten Zeitlichkeit des Zurückblickens aus der Zukunft fabulieren lässt. Entgegen seiner augenscheinlichen Namensgebung bezeichnet das Anthropozän somit gerade nicht das erdgeschichtliche ‚Zeitalter des Menschen‘, sondern das Ereignis der weltweiten Zerstörung lebbarer Orte und Zeiten für die mannigfaltigen Spezies dieser Erde. „It is a situated highly complex systematicity of situated peoples and there apparatus, including their agricultural and other critters. It is not just a human species act.“ (Haraway et al. 2015: 5) In diesem Sinne muss das Anthropozän als ein inhärent doppelgesichtiges Ereignis begriffen werden, denn in der Katastrophe wird nicht nur die Gegenüberstellung der menschlichen Kulturwelt versus der ‚Natur da draußen‘ radikal unterlaufen, hier exponiert sich vielmehr die bodenlose Relationalität von Welt, erscheinen die *verstrickten* Welten sterblicher Wesen aller Art. Das Anthropozän ist somit auch jenes Ereignis, mit dem „*nature-an-sich* has died“ (Haraway et al. 2015: 1), das also den modernen, diskursiven Dualismus von Natur/Kultur sprengt. Mit Jason Moore gesprochen markiert es jenen Moment, an dem keine ‚billige‘ Natur mehr zur Verfügung steht (Haraway 2015a: 160), an dem das moderne kapitalistische Produktionsparadigma und seine inhärente Dichotomie von Technik und Natur sich selbst unterhöhlt. Insofern durchkreuzt sich mit der Heraufkunft des Anthropozäns die moderne Erzählung des *homo faber* gewissermaßen selbst, da das Produktionsparadigma auf der Abwehr des Medialen gründet. Die anthropozentrisch-prothetisch aufgefasste Technik (Technik als Extension und Prothese des Menschen, des *homo faber*, Technik als sekundäres Supplement

des Logos) dient hier dazu eine passive Natur, die wiederum „lediglich [als] Resource und Potential“ (Haraway 1995b: 16) für den menschlichen Geist und seine Schöpfungsvision fungiert, unendlich auszubeuten und abzuschöpfen. Der Begriff Anthropozän verfehlt daher letztlich das, was hier auf dem Spiel steht. Er schreibt die modernistische Erzählung des Anthropos nicht nur fort, sondern führt diese einem geradezu biblischen Ende entgegen (Haraway et al. 2015: 16). Somit wäre das Anthropozän mit Jason Moore treffender als *Kapitalozän* zu bezeichnen, als Zeitalter, in dem ‚der Mensch‘ nicht mehr als isolierter ‚Akteur‘ gedacht werden kann, sondern nur noch in seinen intimen Verstrickungen mit nichtmenschlichen Akteur*innen, industriellen Maschinenversammlungen und jener Machtmatrix von Apparaten der Produktion von globalen Ungleichheiten, die sich Kapitalismus nennt. „Still, if we could only have one world for these SF times, surely it must be the Capitalocene. Species Man did not shape the conditions for the Third Carbon Age or the Nuclear Age.“ (Haraway 2016: 47) Die Menschheitsgeschichte fällt hier sowohl mit der Naturgeschichte, als auch mit der „Geschichte des Kapitals“ (Chakrabarty 2010: 194) und einer (noch zu schreibenden) Maschinengeschichte zusammen. Die Vorstellung ‚des Menschen‘, d.h. des vitruvianischen Menschen, der als autonome Entität imaginiert wird, wird hiermit radikal destabilisiert und dekonstruiert. In *Catastrophic Times* fasst Isabelle Stengers diese Umbruchssituation als jene „strange time between two histories“ (Stengers 2015: 17), in der die (spät-)kapitalistischen/postfordistischen, neoliberalen Regierungen des globalen Nordens – die „Guardians“ (32) – noch versuchen, dem Klimawandel in der modernen Erzählung des ökonomischen Wachstums und Fortschritts zu begegnen, während sie zugleich mit dem Ereignis des *Hereinbrechens einer Exteriorität* konfrontiert werden, die sich gerade nicht mehr im Rahmen der modernen Episteme fassen lässt. Latour spricht von einer Situation, in der wir ‚modernen Problemen‘ begegnen, für die es keine ‚modernen Lösungen‘ mehr gibt. In *Waiting for Gaia* figuriert Latour diese Situation als Szene des Auftritts eines neuen geopolitischen Akteurs und Begegnung mit einem Monster. *Gaia* erscheint hier als Exposition der netzartigen Verfasstheit der Welt, die in ihrer *wirklichkeitsgenerativen Medialität* die moderne Trennung zwischen den ontologischen Bereichen der Natur und der Kultur, des Menschlichen und des Nichtmenschlichen, der ‚natürlich-gegebenen Realität da draußen‘ und dem ‚technisch-kulturell-erzeugten-konstruierten-hervorgebrachten hier drinnen‘ (wahlweise im Geist oder der Gesellschaft), in einer diese modernen binären ontologischen Register durchquerenden medialen Ereignishaftigkeit sprengt (vgl. Latour 2011). In „naming Gaia as the one who intrudes“ (Stengers 2015: 43) gibt Stengers das kommende Monster als Ereignis der *Intrusion einer radikalen Exteriorität* zu denken, die von den modernen Praktiken

einerseits provoziert wurde und doch zugleich absolut exterior hierzu bleibt, die das moderne Denken somit heimsucht.

„The brutality of the intrusion of Gaia corresponds to the brutality of what provoked her, that of a development that is blind to its consequences [...]. But the questions of contemporaneity they pose don't imply any confusion within the responses. Struggling against Gaia makes no sense – it is a matter of learning to compose with her. Composing with capitalism makes no sense – it is a matter of struggling against its stranglehold.“ (Stengers 2015: 53)

Der ‚Horror des Anthropozän‘, das Monster Gaia, muss somit zugleich als eine Destabilisierung der Moderne gedacht werden und damit als eine potentielle Öffnung für das Anders-Werden dieser Welt. Denn in der Katastrophe erscheint die Frage nach jenen Gewaltzusammenhängen und Apparaten einer Produktion der ungleichen Verteilung von Gefährdungslagen, der „Kolonialität der Macht“ (Quijano 2016) der gewaltsamen kolonialen Unterwerfung der Welt, der kapitalistischen Ausbeutung und Aneignung rassisierter, naturalisierter, nicht/menschlicher Anderer, die der Moderne selbst unterliegen. In der Katastrophe stellt sich die Frage: „*What's Wrong with a One-World World?*“ (Law 2011) Auch wenn die modernen Praktiken des *One-World World Makings* darauf zielen alle *anderen Welten* der Nicht-Existenz anheimzugeben, so wird die *OWW* in der Katastrophe als ein Effekt moderner *Praktiken* offengelegt, und somit als unverrückbare Gegebenheit destabilisiert: „So [...] if reality is destiny in the North, this is an achievement that gets itself enacted in ways that are both uncertain and patchy.“ (10) Insofern die *OWW* auf Kosten der anderen Welten eingesetzt wird, kann es, Law und dem kolumbianischen Anthropologen Arturo Escobar zufolge, zwar kein absolutes Außen der *OWW* geben, jedoch eine unendliche Andersheit im Inneren, andere Welten, die von der *OWW* niemals erschöpft werden können. Gaia, das Hereinbrechen einer radikalen Exteriorität, die sich absolut nicht mehr aneignen lässt von der modernen Konfiguration, erscheint somit in doppelgesichtiger Weise als irdische Katastrophe und zugleich als un/mögliche Möglichkeit der Entkopplung anderer Welten, der Überführung der Katastrophe in etwas anderes: das Ereignis eines *Fractiverse*²³ (Law 2011) bzw. eines *Pluriversums* (Escobar 2016),

23 „My argument, it isn't original, is that one-world metaphysics are catastrophic in post-colonial encounters. They reduce difference. They evacuate reality from non-dominant reals. They turn worlds into the beliefs, the mere beliefs, of people who are more or less like you and me. It insists in the end, that there is a universe and that we are all inside it, one way or another. [...] I've been arguing that it doesn't have to be this way. If reals are contingent and relational enactments, if they are done in performances and rituals

d.h. ‚einer‘ Welt, die niemals ‚eine‘ ist, sondern in sich unendlich anders, die anderen Welten und Monstern stattgibt. So ruft Escobar in *Thinking-feeling with the Earth* die zapatistische Losung *un mundo donde quepan muchos mundos* auf, um das Feld einer politischen Ontologie der *Dekolonialität* zu eröffnen, die die *One-World World* auf ein *Pluriversum* öffnet, das sich nicht der modernen Trennung zwischen Epistemologie und Ontologie fügt. „By interrupting the neoliberal globalizing project of constructing One World, many indigenous, Afrodescendant, peasant, and poor urban communities are advancing *ontological struggles*. The struggle to maintain multiple worlds – the pluriverse – is best embodied by the Zapatista dictum, *un mundo donde quepan muchos mundos*, a world where many worlds fit.“ (Escobar 2016: 20) Die Epistemologien des Südens (im Sinne Boaventura de Sousa Santos), die indigene Kosmovision der Pachamama, die afrikanischen Kosmovisionen Muntu und Ubuntu u.a. fasst Escobar nicht einfach als andere Sichtweisen auf die Welt, sondern als andere Weisen des Weltens – als andere Welten: „multiple knowledges or epistemes, refer to multiple worlds, or ontologies“ (13). Escobar beschreibt, wie die *indigenen Kosmovisionen*²⁴ relationale Ontologien entfalten, in denen nichts existiert, das den Relationen vorhergehen würde, die es konstituieren, Prozesswelten „made up of materials in motion, flux

in specific locations, then there is no reason to suppose that those performances will all add up to generate a single reality. On the contrary. It seems much more likely that they won't all fit together. That there isn't a single container universe. That, instead, there are multiple realities, there's a fractiverse. In which case the analytical and political question follows: how might we craft encounters across ontological difference well?“ (Law 2011: 10)

- 24 Ich verdanke Annika Patz die Spur und eine Auseinandersetzung mit den lateinamerikanischen Dekolonialitätstheorien und den indigenen Kosmovisionen. In *Entretejer Otros Mundos* entfaltet Patz ein Interferenzmuster zwischen *Indigenen Kosmovisionen* und Theorien des Neuen Materialismus. „[Das] indigene Konzept der Kosmovision [...] [kann] gerade nicht mit ‚Weltsicht‘ übersetzt werden und [bezieht] sich ebenfalls nicht ausschließlich auf Vorstellungen der Kosmologie [...]. Vielmehr meint es etwas, das Luis Prádanos und Leonardo Figueroa als Kosmoerfahrung beschreiben – eine Verkörperung von Sensibilität, Denkweisen und Beziehungen, die auch diese beiden Autoren als *sentipensar* bezeichnen. Das Verhältnis von Wissen und Welt, von Erkenntnis und Sein, von Epistemologie und Ontologie, oder genauer ihre dualistische Konfiguration scheint hier grundsätzlich in Frage zu stehen. Denn in der *enacción* anderer Welten durch „*otras formas de ser-saber-hacer*“ müssen sie sich immer schon durchwirken – Wissen, Fühlen, Verortungen, Praktiken, Erfahrungen scheinen im *Sentipensamiento* der Kosmovisionen eng verstrickt, sich gegenseitig bedingend.“ (Patz 2018: 17 f.)

and becoming“ (18). Diese subalternen *anderen Welten*, die sich weder in die modernen Episteme überführen noch von diesen aneignen lassen, „stellen ihrer radikalen Exteriorität wegen einen kritischen Zukunftsvorrat dar“ (Dussel 2013: 95). In Interferenz zu dem dekolonialen Potential indigener anderer Welten wendet sich Law anderen Welten im Inneren des globalen Nordens – „in the heart of Western technoscience“ (Law 2011: 5) – zu, um jene nichtbinären, medialen Praktiken technowissenschaftlicher Hybridisierung, die Latour zufolge die hantologische Verfasstheit der Moderne bedingen, auf ihr Potential für eine „*Entkopplung*“ (Mignolo 2012: 24) von der Moderne zu befragen:

„For there is multiplicity, ontological multiplicity, in the North. [...] So, here’s the argument, though the one-world metaphysics of the north are powerful, they aren’t quite as powerful as they appear, or indeed imagine themselves, to be. [...] If the North more or less successfully colonises its own fractionalities and seeks to reduce these to singularity, then this too deserves resistance. For, and this is my final point, the post-colonial encounter is to be found not simply at those points where the North meets the South, but also deep within the North itself.“ (10 f.)

Law setzt also gewissermaßen auf die Andersheit im Inneren, die die Moderne je schon heimsucht, so sehr diese auch versucht ihre eigenen monströsen ontomédialen Praktiken zu kolonialisieren. Er setzt darauf, dass sich im Inneren der Technowissenschaften ein *fraktiversionales* Potential der *Entkopplung* von der Moderne und der Stattgabe eines *Fraktiversionums* anderer Welten ereignet, welches einer *Reise nach Anderswo* im Sinne Haraways eröffnen könnte: Einer Reise, die die irdische Katastrophe Gaia, das Trauma, in etwas anderes überführen könnte, in ein Fraktiversionum maschinischer Schnitte, eine *Unintegriertheit anderer Welten*.²⁵

25 Vgl. zum Verhältnis von *Trauma* und *Stattgabe der Unintegriertheit*: Trinkaus 2017a, Trinkaus 2017b und Trinkaus i.E. In *Prekäre Gemeinschaft* entfaltet Stephan Trinkaus mit Bezug auf den britischen Psychoanalytiker Donald W. Winnicott eine Figur des *Holdens der Unintegriertheit*, die der Verletzbarkeit stattgibt: „Interessanterweise verknüpft Winnicott diese Möglichkeit einer Beziehung nicht mit dem Prozess einer Strukturierung, einer Organisation des Raums, sondern ganz im Gegenteil, sie hängt für ihn an einem Zustand der Unintegriertheit. ‚Zusammen-Sein‘ und Unintegriertheit scheinen für ihn in einer wechselseitigen Abhängigkeit zueinander zu stehen. Unintegriertheit ermöglicht das Auftauchen einer Frage, die erst erscheinen kann, wenn die Dinge ihren festen Ort, ihre Selbstverständlichkeit, ihre Stabilität verlieren.“ (Trinkaus 2015: 241) „Winnicotts Theorie des holding ist insofern mehr als eine Theorie mütterlicher Fürsorge, sondern so etwas wie eine Ökologie des Selbst und der Subjektivität, die keiner

„But, here’s the point, even in the North we do have a choice. And if we don’t go that way, if we don’t opt for a one-world metaphysics, then this opens up a whole field of intellectual inquiry that is at the same time a field of political intervention. As I have just noted, it becomes possible, indeed urgent, to *inquire about the practices that enact one-world realities*. It becomes urgent to inquire about *the practices that Other multiple-world realities*. It becomes urgent, too, to pick through the practices within the north that multiply realities,

Objektivität entgegengesetzt, sondern mit ihr verschränkt ist; eine diffraktive Subjektivität, so könnte man sagen, die die Trennung von Innen und Außen zugleich bewohnt und unterläuft. Ja, genau das ist es, was das Halten, die Unbedingtheit des Haltens einer ‚Mutter‘, die ‚gut genug ist‘, ausmacht: Ermöglichung der Nichtlokalisierbarkeit des Selbst, seiner Nichtfassbarkeit und Unverfügbarkeit.“ (Trinkaus i.E.: 95) In *Wissen, Materialität, Sorge* verhandelt Trinkaus mit Bezug auf eine Performance Lecture von Grada Kilomba, das Verhältnis von Trauma und *Halten der Unintegriertheit* in Bezug auf den Kolonialismus: „Dieses Zerbrochensein, das uns nicht loslässt, aufstört, das uns heimsucht: Im psychoanalytischen Wissen wäre das der Nicht-Ort des Traumas, den wir nicht integrieren können, in das, was die Psychoanalyse das Psychische genannt hat. Mit dem Trauma ist etwas im Spiel, das der Welt, in der wir leben, nicht angehören kann, nicht in sie integrierbar ist, das aber dennoch ständig Wirkungen zeitigt. Etwas, das aus der Vergangenheit kommt, sich aber dort nicht halten lässt, das also ständig unsere Gegenwart heimsucht. [...] Das Unbewusste wäre dann nicht das, was zeitlos ist, sondern – durchaus im Sinne Kilombas – das, was jede Lokalisierbarkeit, jede Linearität überbietet, heimsucht, verunmöglicht. Damit würde aber auch jede Möglichkeit eines einfachen, ‚faktischen‘ Wissens verunmöglicht, eines Wissens, das allein bezogen ist auf fixierbare, raumzeitliche Positionen. ‚Wissen als Heilung‘ würde demnach bedeuten, dieser Unmöglichkeit raumzeitlicher Lokalisierung gerecht zu werden. Den Kolonialismus historisch lokalisieren wäre insofern sicher notwendig, zugleich aber auch unmöglich: Die Wirkungen seiner Gewalt sind ja gerade nicht raumzeitlich begrenzbar. Dem Kolonialismus gegenüber kann es kein neutrales Wissen, keine einfache Faktizität geben. Die ‚Dekolonialisierung des Subjekts‘, von der Kilomba spricht, wäre dann keine Lokalisierung, keine Einordnung oder Bestimmung, sondern ein Prozess des undoing, der Wiederherstellung der Verletzbarkeit, der Zerbrechlichkeit, die dem Begehren nach Unverletzbarkeit, das aus der Verletzung resultiert, abgerungen werden muss: ‚This is not a story to pass on‘, wie es am Ende von Toni Morrisons *Beloved* heißt. Eine Erzählung weiterzugeben oder nicht, zu fabulieren, zu schreiben wäre dann eine Stattgabe dieser Nichtlokalisierbarkeit, ja eine Technik oder eher ein Medium dieser Stattgabe. [...] Die Frage nach der Zerbrechlichkeit verschiebt sich damit grundsätzlich von der Stabilisierung zur Möglichkeit der Instabilität, der Nichtintegrierbarkeit (Trinkaus i.E.: 90–92).

even as they insist on a universe rather than a fractiverse. And it becomes important to ask how fractiversal realities might be freed up. So those are the challenges. But how to tackle them?“ (3)

MASCHINISCHE SCHNITTE – VOM SEIN ZUM WERDEN

„This cut is at once a wounding and an opening. [...] – as if the machine, the quasi-machine were already operating, even before being produced in the world [...] in the vivid experience of the living present. This is already a terrifying aporia. But why terrifying? And for whom? This question will continue to haunt us.“ (Derrida 2002: 134)

Wo also sind jene „practices within the north that multiply realities, even as they insist on a universe rather than a fractiverse“ (Law 2011: 3) zu finden? In Latours Erzählung einer Heimsuchung der Moderne, die sich ‚im Innersten‘ des modernen Unternehmens selbst abspielt und die impliziert, dass *wir nie modern gewesen sind*, erscheinen diese zumindest potentiell fraktiversalen Praktiken in Gestalt jenes zweiten (zu den diskursiven Grenzziehungen heterogen verfassten) Ensembles monströser Hybridisierungsprozesse technowissenschaftlicher Netze, die die diskursive Bifurkation der Natur beständig unterlaufen. Latour begreift diese Prozessebene technowissenschaftlicher Netze als ein Relationierungsgeschehen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Akteur*innen und Aktanten. Liest man Latours nichtbinäre Netze diffraktionell durch/mit Derridas Ereignis-Maschine, dann könnte man sagen, dass Latours Erzählung darauf zielt, offenzulegen, wie die Moderne den kartesischen Schnitt zwischen Subjekten und Objekten etabliert, um gleichzeitig jedoch unterhalb der binären, kartesischen Schnitte, gewissermaßen ‚im Verborgenen‘ die nichtbinären *maschinischen Schnitte* in Gestalt hybrider Phänomene wimmeln zu lassen. Wie lässt sich dieser technowissenschaftliche Relationierungstypus als maschinischer Schnitt (in einer interferenten Lesart von Latour und Derrida) vorstellen? Wo und vor allem wie, d.h. auf welche Art und Weise ereignen sich in den Anordnungen jener Schicht des ontomedialen Crossovers direkt unterhalb von Gaia, die Latour als *Technowissenschaften* bezeichnet, mit Derrida gedacht, maschinische Schnitte, die die kartesischen Schnitte unterlaufen und so ein fraktiversales Potential im Sinne Laws entfalten?

Entscheidend für diese Andersheit im Inneren der *One-World World* ist das Problem der Zeit, das nicht nur in der Philosophie im ausgehenden 19. Jahrhundert bzw. um die Wende zum 20. Jahrhundert drängender wird, sondern zugleich ‚im Innersten‘ der modernen Wissenschaft auftaucht. So konstatiert Heidegger in seinem Auftakt in *Sein und Zeit*, dass die abendländische Seinsontologie sich einzig und allein durch das Befragen ihrer Beziehung zur Zeitproblematik destruieren lasse. Mit dem Versuch eines Neudenkens der Seinsfrage über die Zeitfrage steht Heidegger in den Zwanzigerjahren des 20. Jahrhunderts nicht alleine da. So erscheint Heideggers *Sein und Zeit* 1927, fast zeitgleich, zwei Jahre später, Alfred N. Whiteheads *Prozess und Realität*, 20 Jahre zuvor bereits Henri Bergsons *Schöpferische Evolution* – Hereinbrechen einer Zeit der Differenz, einer Differenz der Zeit, einer zeitlichen Selbstdifferenz, die das substanzielle, essenzielle und identische Sein heimsuchen sollte. Derrida beerbt Heidegger, der danach fragt, inwiefern ein bestimmtes Zeitverständnis den Sinn von Sein in der Geschichte der abendländischen Meta/Physik beherrscht hat, nämlich die Bestimmung von Sein als *ousia*, der ontologisch-temporal bestimmten Präsenz. Zeit wird auf eine Abfolge selbstidentischer Momente reduziert und so sichert die Präsenz die Selbstidentität des Seins. Essenz und Substanz stellen so auch nicht zufällig bereits Übersetzungen der *Ousia* dar. Bergson spricht in etwas verschobener Weise von der *Verräumlichung der Dauer*, Whitehead vom *Trugschluss einfacher Lokalisierung*, der über eine Auslöschung von zeitlicher Selbstdifferenz die selbstidentische Substanz der abendländischen Meta/Physik konstituiert und damit eben jene „reality as destiny“ (Law 2011: 10), die die Geschlossenheit und Einheit des *One-World World* Universums begründet. Während Heidegger die zeitliche Differenz letztlich noch in einer Gestalt von Negativität fasst, wenden sich Bergson und Whitehead direkt affirmativen Entwürfen eines Anders-Weltens zu, der Frage des schöpferischen Hervorgehens von Welt, dem *Werden* oder dem *Prozess*. Trotz aller Unterschiede kommen Heidegger, Bergson und Whitehead darin überein, dass sich die abendländische Seinsontologie auf den Versuch einer Auslöschung von Selbstdifferenz gründet. Eine zeitliche Selbstdifferenz, eine *nichtbinäre mediale Differenz*, wird hierbei durch eine binäre Fassung der Differenz, einen kartesischen Schnitt, eine binäre Unterscheidung/Grenzziehung, die die Andersheit im Inneren (bzw. die Nichtidentität von Phänomenen mit sich selbst) konstitutiv ausschließt, um binäre Differenzpaare zu organisieren substituiert. Die mediale, nichtbinäre (Selbst-)Differenz *spukt* somit im Inneren der Seinsontologie des Identischen. Derridas *Ereignis-Maschine* betritt im Zusammenhang eines Denkens der zeitlichen Selbstdifferenz dort die Szene, wo Derrida Heideggers Zeitphilosophie auf ein Symptom der Verleugnung hin liest: Was wäre wenn sich der

‚Kampf ums Sein‘ zwar im Rahmen der Frage der Zeit abspielen würde, das Problem der Zeit selbst jedoch im Ausgang von der Frage der Technik zu denken wäre? Derrida liest Heidegger gewissermaßen auf ein *Vergessen der Technik* in dessen Relationierung von Sein und Zeit hin. Auf dem Spiel steht dabei „der verborgene Übergang“ (Derrida 2004: 252), der das Problem der Zeit mit jenem der „geschriebenen Spur“ (252) (*gramme*) „in Verbindung bringt“ (252). Die Ereignis-Maschine gibt somit jene Verschränkung von Zeit und Technik in Form des maschinischen Schnittes zu denken, die die Seinsontologie konstitutiv abwehren muss. Die zeitliche Bewegung der Selbstdifferenz erweist sich als von ‚Beginn an‘ kontaminiert von einer technischen Operation der Exteriorisierung, einer verräumlichenden Materialität, einer medialen Spur als Möglichkeit der mit sich differierenden Wiederholung selbst. Mit der Ereignis-Maschine gibt Derrida eine *technische Fassung der zeitlichen Selbstdifferenz*, einen maschinischen Schnitt zu denken, der immer bereits einer medialen Materialität bedarf. Der maschinische Schnitt ist somit eine Operation der *selbstdifferenten, medialen Raumzeitmaterialisierung*. Mit Derrida müsste man Heideggers Auftakt zuspitzen: Die Frage des Seins bewegt sich im Horizont der Zeit, aber das Problem der Zeit muss selbst im Horizont der Frage der *Technik* gestellt werden (und damit in einer Untrennbarkeit der Raumzeitmaterie, einer selbstdifferenten Raumzeitmaterialisierung, die von einer Andersheit im Inneren zeugt).

Es ist diese Verschränkung von Sein, Zeit und einer technisch gefassten Medialität, die nun „in the heart of Western technoscience“ (Law 2011: 5) auftaucht und unwiederbringlich eine Unruhe des Seins provozieren sollte. So ist das 19. Jahrhundert, in dessen Ausgang Bergson *Materie und Gedächtnis* verfasst, nicht nur in den philosophischen Diskursen ein Jahrhundert im ‚Kampf um die Zeit‘, vielmehr vollzieht sich inmitten der ‚modernen Wissenschaft‘ und sich konkretisierenden technischen Maschinenkulturen eine Problematisierung von Zeitlichkeit, bzw. *ereignet* sich eine *andere* Zeitlichkeit im buchstäblichen Sinne. Die ‚modernen‘ wissenschaftlichen und technischen Zusammenhänge erscheinen hier geradezu als infiziert bzw. kontaminiert von einer nichtmodernen Andersheit im Inneren. Während die klassische Physik (eine Begründungsfigur der modernen Wissenschaft als universaler Gesetzmäßigkeit der Natur) ein zeitloses Universum selbstidentischer Substanzen zeichnet, tritt mit der Thermodynamik bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine ‚Gegenspielerin‘ auf den Schauplatz. Es ist die Zeit eines zweiten Maschinenzeitalters – der Wärmemaschinen der Industrialisierung –, die im Kontrast zu den mechanischen Maschinen und ihrer unmediatisierten Weitergabe vorgängiger Kräfte, die Macht einer zweiten, irreversiblen Zeit des transformatorischen Werdens exponieren: eine Zeit jenseits der Bewegung als Ortsverlagerung, jenseits der homogenen, reversiblen Zeit der Uhren, eine Zeit der

irreversiblen Metamorphosen, der unumkehrbaren Zerstreuung von Energie. Das 19. Jahrhundert ist zudem das Zeitalter der Evolutionstheorie Darwins, d.h., eines Denkens der schöpferischen Evolution. So exponiert sich hier eine zeitlich verfasste Materie, die jedoch in einem Widerspruch zu sich steht, nämlich in einem Spannungsverhältnis zwischen dem evolutiven Ansatz einer biologischen und kulturellen Welt schöpferischen Werdens und dem thermischen Werden als irreversibler Zerstreuung von Energie, der entropischen Negierung aller Unterschiede. Das Problem der Zeit taucht mit Nicolas Léonard Sadi Carnot (einem Begründer der Thermodynamik) und mit Charles Darwins Evolutionstheorie inmitten der modernen Wissenschaft somit in Form eines scheinbar unauflösbaren Paradoxes auf – Carnot und Darwin *gegen* Newton, d.h., gegen die klassische zeitlose moderne Wissenschaft universaler Naturgesetzmäßigkeit und Rationalität, jedoch ergeben Carnot *und* Darwin *zusammen* ein Paradox: Schöpfung oder Wärmetod? Dieses Paradox stellt gewissermaßen die problematische Ebene dar, welche jenen technowissenschaftlichen Fassungen einer medialen, nichtbinären Differenz, d.h. verschiedenen Versionen von maschinischen Schnitten, in der Formierung eines heterogenen Gefüges nichtklassischer Technowissenschaften stattgegeben hat. Mit Ilya Prigogine und Isabelle Stengers lassen sich jene technowissenschaftlichen Anordnungen, die mit verschiedenen Versionen von maschinischen Schnitten experimentieren bzw. operieren, als *nichtklassische Wissenschaften* bezeichnen. Prigogine und Stengers schöpfen den Begriff der nichtklassischen Wissenschaft, um eine Differenz zwischen dem newtonschen Unternehmen einer *klassischen Wissenschaft* und dem, was sie als die *Wissenschaften des Komplexen* bezeichnen, zu markieren. Unter den Wissenschaften des Komplexen verstehen Prigogine und Stengers ein Gefüge aus Nichtgleichgewichtsthermodynamik, Komplexitäts- und Chaostheorie, das eine Verschiebung innerhalb der Wissenschaft von der Substanzontologie hin zu einem ontologischen Primat der *Beziehungen* und *Relationen*, von der Universalität der Naturgesetze zum Problem der *Zeit* und des *Werdens* bewerkstelligt hat (vgl. Prigogine/Stengers 1986: 17–30). Bezieht man *nichtklassisch* hingegen auf das Problem des maschinischen Schnittes, der den kartesischen Schnitt der modernen Episteme unterläuft, dann bezeichnen die nichtklassischen Wissenschaften kein einheitliches wissenschaftliches Feld oder Theoriegebäude, sondern implizieren primär eine Bewegung der Problematisierung der substanzialistischen Ontologie und modernen Grenzziehung zwischen Epistemologie und Ontologie innerhalb der ‚modernen‘ Wissenschaft. Unter dem Begriff der nichtklassischen Technowissenschaften lassen sich somit jene technowissenschaftlichen Anordnungen versammeln, die in verschiedenen Arten und Weisen das hegemoniale Modell der klassischen Wissenschaft der newtonschen Dynamik, also *das* Paradigma der Moderne unterlaufen, indem sie nichtmoderne,

maschinische Schnitte quer zu den modernen, kartesischen Schnitten wimmeln lassen. So gründet sich die klassische Wissenschaft der Moderne erstens auf eine zeitlose Universalität von Naturgesetzen, zweitens auf einen kausalen Determinismus (als einzig möglicher Form von Beziehung bzw. Relation), drittens auf einen substanzialistischen und essenzialistischen Atomismus, d.h. die Vorstellung fundamentaler mit sich identischer Einheiten (bzw. einen Primat der Relata gegenüber den Relationen) und viertens auf eine Unabhängigkeit des beobachteten Phänomens von der Beobachtung, auf die Trennung von Epistemologie und Ontologie bzw. Subjekt und Objekt, im Rahmen einer repräsentationalistischen Erkenntnistheorie. Die Wissenschaften, die sich unter dem Begriff nichtklassisch versammeln lassen, wie die (Nichtgleichgewichts-)Thermodynamik, Quantenphysik, Kybernetik, Systemtheorie und Chaos-/Komplexitätstheorie, stellen alles andere als ein homogenes Gebilde dar, nehmen jedoch allesamt in unterschiedlichen Weisen ihren Ausgang in einer Problematisierung der vier tragenden Grundpfeiler der modernen, klassischen Wissenschaft und der ihr zugrunde liegenden Seinsontologie des Identischen.²⁶ Sie problematisieren die Vorstellung der Universalität zeitloser

-
- 26 Prigogines und Stengers Gegenbegriff zur klassischen Wissenschaft, die Wissenschaften des Komplexen, sind demnach Teil dieser (verschiedene Disziplinen durchquerenden) nichtklassischen Problematisierung, eine spezifische Formation innerhalb des als nichtklassisch markierten Problemfeldes. Dieses umfasst ebenso die Quantenphysik, welche die Vorstellung letzter substanzieller Einheiten und die Annahme einer Unabhängigkeit des Beobachteten von der Beobachtung radikal dekonstruiert. Nichtklassisch impliziert demnach weniger eine Gemeinsamkeit zwischen wissenschaftlichen Formationen als eine geteilte Ebene der Problematisierung der Seinsontologie und der modernistischen Übereinkunft, der Großen Trennung zwischen Natur und Kultur, menschlich und nichtmenschlich, Innen und Außen, Subjekt und Objekt. Die nichtklassischen Wissenschaften lassen sich somit als ein heterogenes Gefüge wissenschaftlicher Praktiken, Techniken, Technologien, Theorien, Diskurse, Maschinen und Monster bestimmen, die in verschiedenen Weisen und Akzentuierungen eine Hinwendung zu prozessontologischen Fragen des Zeitbedingten, Mannigfaltigen, Komplexen, Relationalen, Werdens und Nicht-Identischen vollzogen haben. So sind die nichtklassischen Wissenschaften per se als *Technowissenschaften* zu bestimmen, also als Wissenschaften, die nur über ihr Bündnis mit der Technologie zu denken sind, die in technischer Weise ontomedial operieren, ihren Forschungs-Gegenstand medial mithervorbringen und somit das substantialistische und repräsentationalistische Gebäude der ‚Wissenschaft als neutraler Beobachtungs- und Beschreibungsinstanz‘ sprengen bzw. mit Latour gedacht einer beschleunigten Hybridisierung und Vermehrung von Quasi-Objekten stattgeben.

Naturgesetze, das Modell der linear-deterministischen Kausalität, den substanzialistischen Atomismus und den damit einhergehenden methodischen Reduktionismus sowie die repräsentationalistische Voraussetzung der Vorgängigkeit und Unabhängigkeit des Objekts von der Beobachtung. In dieser Problematisierung des Seins und der Hinwendung zum sich-Ereignen-von-Welt, d.h. in der Bewegung eines „Vom Sein zum Werden“ (Prigogine/Stengers 1986: 201), stellt sich den nichtklassischen Wissenschaften nun das *ontomediale* Problem der *Mediatisierung* der prozessualen Ebene des Erscheinens, Auftauchens, Hervorgehens von Welt. Das bedeutet dort, wo die nichtklassischen Technowissenschaften auf der ontogenetischen Ebene von Prozessen der Materialisierung, d.h. auf der Ebene der noch-nicht-konstituierten Materie operieren, kommen gewissermaßen die verschiedenen Variationen von ‚Erfindungen‘ des maschinischen Schnittes, von technischen Fassungen der medialen Selbstdifferenz, ins Spiel. *Ontomедialität* erscheint in den technowissenschaftlichen Netzen also dort, wo die Zeit des Ereignisses mit dem medialen Problem des maschinischen Schnittes ‚infiziert‘ wird und diese ‚Kontamination‘ einer Materialität im Werden stattgibt. So ist bereits in der probabilistischen Thermodynamik und ihrer Fassung von Entropie als einem Verhältnis von Chaos und Ordnung, die ‚Erfindung‘ eines maschinischen Schnittes angelegt, welcher letztlich das Drama der Zeit auflösen sollte, das sich im 19. Jahrhundert als Widerspruch von Komplexität und Dissipation abspielt. So fasst Josiah Willard Gibbs in seiner probabilistischen Fassung der Thermodynamik, die Welt nicht als eine isolierte Erscheinung auf, sondern als einen Effekt einer medialen Operation der Selektion aus einem Möglichkeitsraum vieler Welten. Hier wird der vermeintliche Widerspruch in die Medialität einer weltstattgebenden Selbstdifferenz überführt (vgl. Kapitel 2.1. und Kapitel 2.2.). In der Quantenphysik mutiert diese mediale Differenzoperation wiederum zu einem Problem der Beobachtung bzw. der engagierten Messung im Rahmen des sogenannten Messproblems des Welle-Teilchen-Paradoxons. Das Verhältnis zwischen Quantenunbestimmtheit und makroskopischer Bestimmtheit wird hier als Frage der irreversiblen wirklichkeitskonstitutiven Medialität apparativer Schnitte exponiert (vgl. Kapitel 3.1. und 3.2.). Aber es ist die Kybernetik, die über ihre informationstheoretische Fassung der thermodynamischen Entropie in Verbindung mit der Rekursion, das Differential von Darwin und Carnot technisch mobilisieren und somit ein drittes Maschinenzeitalter der intelligenten Maschinen einläuten sollte, das die maschinische Operation von Differenz und Wiederholung zur n-ten Potenz erhebt (vgl. Kapitel 2.1. und 2.3.). In all diesen Szenen erweist sich jene mediale Differenz, die von der Seinsontologie durch einen Apparat kartesischer Schnitte substituiert wurde, als eine immanente technische Operation – als maschinischer Schnitt. Die in die-

sen Szenen exponierten Relationen, das Verhältnis von Chaos und Ordnung, Unbestimmtheit und Bestimmtheit, sowie Sein und Erkennen stellen demgemäß gerade keine binären Unterscheidungen zwischen zwei ontologisch separaten Bereichen dar, sondern entspringen einer medialen Differenzoperation, die bereits selbstdifferent verfasst ist. An die Stelle der binären Unterscheidungen bzw. kartesischen Schnitte tritt die technisch gefasste mediale Selbstdifferenz, d.h. der maschinische Schnitt, der ein Medium der Emergenz und ein Emergierendes zugleich trennt und verbindet, insofern er eine „einseitige Unterscheidung“ (Deleuze 1992a: 49) darstellt, mit der sich ein Sich-Unterscheidendes vom Medium unterscheidet, während sich doch das Medium nicht unterscheidet vom Unterschiedenen. In all diesen Szenen exponiert sich eine Ontomedialität des Zwischens, alles ‚beginnt‘ in der Mitte, in maschinischen Medium/Schnittschwellen, der Ontomedialität des Chaosmos, dem Zwischen des Weltens. In diesem medialen Zwischen erscheinen die unendlich in sich differierenden, fraktiversalen Prozesswelten. Der Begriff *Prozesswelten* ist eine Begriffsschöpfung, die ‚eine‘ Welt *anderer Welten* zu denken gibt, die sich nicht in Kultur und Natur, menschlich und nichtmenschlich, Subjekt und Objekt, Innen und Außen, Wahrnehmung und Materie, real und fiktiv aufteilen lassen, die nicht aus Entitäten und Substanzen zusammengesetzt sind. Prozesswelten sind niemals gegeben, nicht mit sich identisch und nicht ‚da draußen‘, d.h., sie erlauben keine äußere Position der Beobachtung. Prozesswelten ereignen sich in Relationen, denen keine Entitäten vorausgehen, von der *Mitte* (Deleuze) her, aus der Medialität des selbstdifferentiellen Zwischens maschinischer Schnitte. Aber gerade insofern in dieser *Welt des radikalen Zwischens*, der Exposition von Ontomedialität, nichts ‚an sich‘ ‚identisch mit sich‘ gegeben ist, macht es einen Unterschied von Gewicht, wie sich *Welt/en ontomediatisieren*, wie diese *Medialität des Weltens weltet*. Ontomedialität bedeutet, alles ereignet sich im Zwischen, d.h., es geht um das *wie* des Werdens von Welt/en. In diesem Sinne macht es einen Unterschied von Gewicht, wie in den verschiedenen technowissenschaftlichen Anordnungen Welt weltet, d.h. sich ontomediatisiert. In diesen technowissenschaftlichen Gefügen des Ontomedialen erscheinen die unheimlichen, netzartigen Machtdispositive, jene „intensivierte, fruchtbare und gefährliche Fusion [...] implodierter Welten“ (Haraway 1995b: 10), die andersartige Diffraktionsmuster der Macht verlangen als jene angestammten Machtformationen binärer Grenzziehungen und Hierarchisierungen, die sie unterlaufen. In diesem Sinne geht es um die Ambivalenz, die Doppelgesichtigkeit des kommenden Monsters zwischen Katastrophe und Potentialität. Es geht um die Unruhe des Seins als Destabilisierung bestehender Verhältnisse, als Unbestimmt-Werden und Potentialität des Anders-Werdens dieser Welt. „Einäugigkeit führt zu schlimmeren Täuschungen als Doppelgesichtigkeit und medusenhäuptige Monstren.“ (Haraway 1995a:

40) Mit Haraway gedacht, geht es um die mediale Möglichkeit einer immanenten subversiven Störung, die darauf setzt, dass die Geschichte nicht bereits geschrieben ist, dass die Lebbarkeit der Prozesswelten einer *medialen Praxis der Alteration, der Sorge und des concerns* bedarf.²⁷ So ist beispielsweise die kybernetische Exposition der Vermählung des Ereignisses mit der Maschine durch jene inhärente Ambivalenz des gleichzeitigen Stattgebens und der Aneignung des Ontomedialen gekennzeichnet, in der sich eine – gegenüber den klassischen Wissenschaften verschobene – neue Form der Herrschaftstechnik auftut (vgl. Kapitel 2.1.). Dabei modelliert die Kybernetik das Problem des Neuen, das spontane Auftauchen und Hervorgehen von Welt über ein ontomediales Verhältnis von Chaos und Ordnung, und sprengt somit die modernen Dualismen und die Seinsontologie. Andererseits bringt sich das kybernetische Unternehmen im Ausgang von dieser primären Anerkennung einer nicht gegebenen, werdenden Welt jedoch darüber hervor, dass es sich auf einen medialen Modus der Beherrschung bzw. Kontrolle ‚gründet‘, der gerade nicht mehr auf den zeitlosen universalen Gesetzen basiert, sondern umgekehrt seinen Ausgang im grundlosen Chaos nimmt, und somit medial geschöpft werden muss. Das Problem der Emergenz wird hier immer bereits als ontomediales Problem exponiert. Da Ordnung nicht mehr zugrunde gelegt werden kann, muss sie erzeugt werden und bedarf in diesem Sinne einer medialen Operation, die das Chaos in einen Kosmos transformiert. In der Kybernetik wird diese mediale Operation als maschinelles Problem bestimmt. Auf kybernetische Maschinen stößt man überall dort, wo das Chaos über mediale Prozesse in ‚einsame Inseln‘ der emergenten Ordnung verwandelt wird. Die Kybernetik gründet sich damit auf eine ambivalente Figur der Ontomedialität, auf die Erzeugung von

27 „Wenn – wie ich annehme – die Technowissenschaft tatsächlich eine konkrete, weltliche Praxis ist, die Implosionen bezeichnet, verkörpert und hervorbringt, in denen Raum und Zeit für uns neu gestaltet werden, dann leben wir nicht in einem Zustand der Fragmentierung, sondern in dem einer intensivierten, gefährlichen und fruchtbaren Fusion. Und wenn – wie ich annehme – die Technowissenschaft ein Gewebe von Praxen ist, nicht aber ein bereits festgelegtes historisches Drehbuch, dann werden wir unser eigenes Handlungsfeld und unsere Hoffnung auf lebenswertere Welten genau darin finden, diese Praxen zu formen, statt uns vor ihnen zu verstecken. Unsere moralische, emotionale und analytische Aufgabe besteht also weniger darin, Spaltungen und Auflösungen nachzuspüren; vielmehr müssen wir hart daran arbeiten, die Gewebe, Netze, Netzwerke und klebrigen Fasern zu formen, die für uns die Wirklichkeit bilden und mittels derer wir die Wirklichkeit füreinander und miteinander neu gestalten. [...] von dem Slogan geleitet [...], den ich für die implodierten Welten, in denen ich geboren wurde, gewählt habe: „Cyborgs für das irdische Überleben“ (Haraway 1995b: 10).

Ordnung im Chaos im Sinne einer *medialen Operation*, die dem Ereignis zugleich stattgibt und es im selben Zug einer Bewegung der Aneignung unterwirft, d.h. die grundlose Ontomedialität im Sinne einer Herrschaftstechnik der *Onto-Macht der Kontrolle* bzw. *Ontomacht* (Massumi 2010)²⁸ vereinnahmt. In diesem Sinne wird

-
- 28 Brian Massumi verwendet den Begriff der *Ontomacht* im Sinne einer „Protopolitik“ (Manning 2010: 7) der Erfindung, Kreativität, des schöpferischen Werdens und der In-Formierung des Wirklichen. Ontomacht gibt hier das Konzept einer *affektiven Politik* zu denken, die „bereits auf der Ebene der bloßen Agitation des Hervorquellens des Lebens kompositionell ist“ (8). Ontomacht operiert Massumi zufolge (der eine an Simondon, Deleuze, Whitehead und James orientierte Prozessphilosophie entwirft) demnach auf einer virtuellen Ebene der Potentiale als Technik der Relationierung des Ereignisses und der unendlichen Prozessualität des Weltmachens (als *Relationstechnik*). Ontomacht verweist bei Massumi auf eine zweiseitige Medaille des zeitgenössischen Machtdispositivs des Cyberkapitalismus: Die proto- bzw. mikropolitische virtuelle Affektmodulation erscheint hier ebenso als subversive Möglichkeit des Widerstandes, als auch als die dem Kapitalismus (in seiner neuen Gestalt den Kontrollgesellschaften) eigene Machtform: „Der Kapitalismus beginnt, den Affekt zu intensivieren und zu diversifizieren, doch nur um einen Mehrwert herauszuziehen. Er bemächtigt sich des Affekts, um das Potential für Profite zu intensivieren. [...] Die kapitalistische Logik der Mehrwertproduktion beginnt das relationale Feld, das ebenfalls der Bereich der politischen Ökologie, des ethischen Widerstands gegen Identität und der unvorhersehbaren Wege ist, einzunehmen. Es ist sehr beunruhigend und verwirrend, da es scheinbar eine Art Annäherung zwischen der Dynamik kapitalistischer Macht und der Dynamik des Widerstands gibt.“ (Massumi 2010: 43) So deutet Massumi in *Angst (sagte die Farbskala)* das farbkodierte Terror-Warnsystem der US-amerikanischen Bush-Regierung als eine Operation der Ontomacht, die die Unbestimmtheit der Welt in einer Zeitlichkeit der quasi-kausalen Präemption zugleich mobilisiert und vereinnahmt. Massumi zufolge muss der Widerstand gegen die Kontrollmacht jedoch ebenso als mikropolitische Ontomacht gedacht werden: „So verwirrend es sein mag, es ist ziemlich wahrscheinlich, dass sie nur auf dem gleichen affektiven ontogenetischen Boden bekämpft werden kann, auf der sie selbst operiert.“ (129) Das Konzept des Ontomedialen teilt mit Massumis Konzept der Ontomacht diese inhärente Doppelgesichtigkeit. Jedoch ist mit dem Begriff des Ontomedialen noch nicht entschieden, dass es sich um eine formgenerierende Medialität handelt, die den Bereich des Wirklichen über eine virtuelle Ebene der Potentiale informiert. Vielmehr bezieht sich der Begriff des Ontomedialen auf das *wie* des Weltens, auf das harawaysche „it matters what worlds world worlds“ (Haraway 2016b: 35), d.h. auf die Unendlichkeit von Arten und Weisen des Hervorgehens von Welt und damit auf die Unendlichkeit anderer Welten. Onto-Macht verwende ich als markierte Differenz

das environmentalisierte Machtdispositiv der Kontrolle noch bedrohlicher, da es sich nun über den Bereich der vermeintlich bereits konstituierten Welt auf den ontogenetischen Bereich der Mediatisierung des Hervorgehens von Welt selbst ausdehnt. Insofern sich kybernetische ‚Kontrolle‘ jedoch auf die Grundlosigkeit gründet, bzw. ihren Ausgang in der Abgründigkeit bodenloser Medialität nimmt, unterläuft sie ihre eigene Logik der Reproduktion des Selben bereits beständig, wird das gewaltige Machtdispositiv der *Kontrollgesellschaften* (Deleuze 1990) bzw. der *Informatik der Herrschaft* (Haraway 1995a) immer bereits von einer Andersheit im Inneren, einer unkontrollierbaren Monstrosität überbordnet. So wimmelt es mit Haraway gedacht gewissermaßen ‚im Inneren‘ des cyberkapitalistischen Machtdispositivs des Kapitalozäns von Monstern, illoyalen Abkömmlingen, un/an/geeigneten Anderen, die sich niemals in den Operationen der Kontrollmacht erschöpfen. In den technowissenschaftlichen Gefügen von Prozesswelten, in der ontologischen Verschiebung *vom Sein zum Werden* und damit zugleich in den mächtigen Netzen einer neuen ontogenetischen Machtformation, geht es somit um das Stattgeben von Diffraktionsmustern, die die „Gewebe, Netze, Netzwerke und klebrigen Fasern“ (10) der zeitgenössischen Welt/en umgestalten, d.h. um ein Ver-Antworten lebbarer Welten.

zu Massumis Konzept der Ontomacht durchgängig im Sinne einer *Onto-Macht der Kontrolle* (einer Kontrollmacht), d.h. einer Operation, die das Ontomediale gewissermaßen immer schon ausbeutet, indem sie Ontomedialität auf eine Weise vereinnahmt, die der Präemption des Zukünftigen dient. Vgl. zum Verhältnis von Kapitalismus, Kontrollgesellschaften und Ontomacht ebenso: *The Market in Wonderland. Complexifying the Subject of Interest* (Massumi 2014).

MATTERS OF CONCERN/MATTERS OF CARE – VOM WERDEN ZUR VERLETZBARKEIT

„Ich will hier die Ansicht vertreten, dass der kritische Geist, wenn er sich erneuern und wieder relevant werden soll, in der Kultivierung einer – um mit William James zu sprechen – unbeirrt realistischen Haltung zu finden ist, in einem Realismus allerdings, der es auf das abgesehen hat, was ich *matters of concern*, Dinge, die uns angehen oder von Belang, nicht *matters of fact*, Tatsachen, nennen will.“ (Latour 2007b: 21)

In *Das Elend der Kritik* entfaltet Latour ein neues Konzept – die *matters of concern* –, das die Frage der *Verantwortung* in der zeitgenössischen Umbruchsituation der Begegnung mit *Gaia* ins Zentrum stellt. Latour übernimmt den Begriff *concern* hierbei von Whitehead, der *concern* als ein „Gehen um“ (Whitehead 1971: 326), ein *es geht hier ernstlich um* bestimmt. Mit den *matters of concern* schließt Latour an seine vorangegangenen Problematisierungen der *matters of fact* (sowie der ihnen zugrunde liegenden modernistischen Trennung von Natur und Gesellschaft) im Rahmen der Akteur-Netzwerk-Theorie an. So fungieren die *matters of concern* zunächst als ein Konzept, das der modernen Bifurkation der Natur, dem kartesischen Schnitt zwischen den ‚harten Fakten‘ der Wissenschaft und den sozialen Angelegenheiten widersteht und es somit ermöglicht, die modernen *matters of fact* als je schon hybride naturkulturelle, soziotechnische, materiell-semiotische Versammlungen zu begreifen, die über die spezifisch modernen Praktiken der binären Unterscheidung zwischen Natur–Kultur, Ontologie–Epistemologie, Wissen–Glauben, Fiktion–Fakten, Materie–Bedeutung in ‚objektive Tatsachen bzw. Sachverhalte‘ überführt werden. *Matters of concern* geben die vermeintlich ‚harten Fakten‘ als eine (ontomediale) Versammlung von relationalen Vermittlungen/Übersetzungen/Artikulationen bzw. in Whiteheads Terminologie als *Gesellschaft von relationalen Erfassungen* (vgl. Kapitel 3.2.) zu denken, als etwas, das auf dem Spiel steht, um das es ernstlich geht und das in medialer Weise stabilisiert werden muss, also folglich nicht ‚hart‘ ist, sondern prekär, verletzbar, zerstörbar, das der Pflege(-praktiken) und Sorge(-beziehungen) bedarf. Als ‚hart‘ erscheinen diese Versammlungen nur, wenn sie „nicht gemäß dem richtigen Prozess versammelt wurde[n]“ (Latour 2007b: 54), sondern über einen kartesischen Schnitt von ihren medialen Relationen bzw. bedeutsamen Erfassungen gereinigt wurden. Zu-

gleich sind die *matters of concern* jedoch mehr als ein neuer Name für das bekannte Problem der Akteur-Netzwerk-Theorie das Zwischenreich der Hybridphänomene, Monster und Kollektive begrifflich zu entfalten: Denn die *matters of concern* bringen die Frage des *Situierten Wissens* im harawayschen Sinne und der Verantwortung in gewichtiger Weise ins Spiel. *Das Elend der Kritik* ist von einem spezifisch situierten Standpunkt her geschrieben, nämlich einer Situation post 9/11, in der sich plötzlich das ‚feindliche Lager‘ der ‚Klimaleugner‘ auf die Konstruiertheit der ehemals harten Fakten – den „Mangel an wissenschaftlicher Gewißheit“ (10) – beruft, um so den Klimawandel als eine Erfindung der Wissenschaft abzutun. Die *matters of concern* erscheinen somit in einer Situation, in der (sich) Latour die Frage stellt: „Worum ging es uns eigentlich, als wir unbedingt die soziale Konstruktion von Tatsachen zeigen wollten?“ (12) Man könnte die Frage mit Haraway auch umformulieren in: Welchen Welten haben wir stattgegeben, welchen Assoziationen und Versammlungen, als wir darauf bestanden haben, dass *matters of fact* fabriziert, hervorgebracht, konstruiert, stabilisiert und mediatisiert sind? In diesem Sinne (ver)antwortet das Konzept der *matters of concern* (die)/den Verstrickungen von Latours eigener Theoriebildung. Latour geht es jedoch nicht darum, sich nun selbst auf die vermeintliche Universalität objektiver Fakten und Wahrheiten wissenschaftlicher Erkenntnisse zu berufen, sondern umgekehrt darum, der *Realität* des Klimawandels durch das Insistieren auf der *medialen* Verfasstheit des Phänomens ontologisches *Gewicht* zu verleihen.

„Meine Frage lautet: Haben wir ein wirksames deskriptives Instrument zur Verfügung, eines, das mit Dingen von Belang arbeitet und dessen Bedeutung nicht mehr darin besteht, zu entlarven, sondern zu schützen und zu pflegen, wie Donna Haraway sagen würde? Sollte es möglich sein, das kritische Anliegen in das Ethos von jemandem zu verwandeln, der Wirklichkeit zu den Tatsachen *addiert*, anstatt sie von ihnen zu *subtrahieren*?“ (22)

Um also das ontologische Gewicht medialer Phänomene herauszustellen, problematisiert Latour in *Das Elend der Kritik* eine gewisse Form des kritischen Denkens und die ihr zugrunde liegenden (de/sozial-)konstruktivistischen Auffassungen von Konstruktion, die ihm zufolge die „Dinge, die uns angehen“ (21), die Dinge von Gewicht geschwächt haben, indem sie ihnen *Realität abgezogen* haben, anstatt sich um sie zu kümmern, sich um sie zu sorgen, ihnen also *Realität hinzuzufügen*. In der Annahme es gäbe keine andere Weise Tatsachen zu kritisieren, als die vermeintlichen Tatsachen durch die andere Seite der binären Unterscheidung

zu erklären (d.h. zu einer sozialen Konstruktion zu erklären), hat die (sozial-)konstruktivistische Kritik die moderne Bifurkation der Natur lediglich reproduziert.²⁹ ‚Der Kritiker‘, der die soziale Konstruiertheit der *matters of facts* ‚entlarvt‘, nimmt (Latour zufolge) dabei selbst die moderne Haltung ein, indem ‚er‘ die zweite große Trennung zwischen ‚jenen, die wissen‘ und ‚jenen, die bloß glauben‘ reproduziert. Latour ruft hier das Bild eines „Zeus der Kritik“ (40) auf, der einzig weiß, wie die Dinge wirklich liegen, aber alleine in der Wüste lebt, von niemandem geliebt: „Der Zeus der Kritik herrscht absolut, aber er herrscht über eine Wüste.“ (40) Die *matters of concern* antworten folglich auf die (sowohl in ethischer als auch politischer Hinsicht) entkräftende Effekte einer sozialkonstruktivistischen Kritik und damit vor allem auf die Frage nach der Situiertheit der eigenen Forschungspraxis, einer Verantwortlichkeit bzw. Ethik der Wissenspolitik. „Die Lösung oder vielmehr das Abenteuer würde nach Whitehead eher darin bestehen, die realistische Haltung noch zu vertiefen und zu verstehen, daß *matters of fact* vollkommen unplausible, unrealistische, ungerechtfertigte Definitionen dessen sind, was es heißt, sich mit Dingen auseinanderzusetzen.“ (51) Der Bezug auf Whiteheads Prozessphilosophie ermöglicht es Latour hier, die Mediatisierung von Dingen durch andere Dinge als affektive Erfassungsereignisse, die einem *concern* antworten, zu begreifen. *Matters of concern* durchkreuzen somit nicht nur die kartesische Kluft, das Hin und Her zwischen objektiven Fakten und sozialen Konstruktionen, sondern geben in einer besonderen Dringlichkeit das *Medial/Relational-Sein der Dinge als das, worauf es ankommt*, als *bedeutsame Materialisierung von Gewicht* zu denken. Das Begleiten der Verbindungen der Dinge, das Halten ihrer Relationen, ihres Assoziationsgewebes, ihres Versammelns, ihrer Mediatisierung durch andere Dinge, bedeutet mit den *matters of concern* also gerade nicht ihnen (als etwas Konstruiertes) Realität abzuziehen, sondern umgekehrt, es bedeutet sie in der Welt zu halten, ihrem Welt-Werden stattzugeben. *Matters of concern* vertiefen

29 Die sozialkonstruktivistische Kritik reproduziert Latour zufolge die kartesischen Schnitte durch den Trick, das Objekt an zwei Positionen zu fixieren und dann hin und her zu switchen, ohne dass es jedoch jemals zu einem *crossover* käme: der *fact position* und der *fairy position* (Latour 2007b: 36). Der kritische Trick besteht somit in der Verdopplung von Objekt und Subjekt unter Beibehaltung der dichotomen Trennung: Das Subjekt hat entweder unendlich viel Macht als der originäre, spontane Ursprung von Handlung und Schöpfungskraft und das Objekt ist nichts als „der Schirm, auf dem der freie Wille des Menschen projiziert wird“, oder das Subjekt ist „nichts als ein bloßes Empfangsorgan für die determinierenden Kräfte, für die die Natur- und Sozialwissenschaftler zuständig sind“ und das Objekt „ist so mächtig, daß es kausal determiniert, was Menschen denken oder tun“ (43).

im Kontrast zur konstruktivistischen Kritik also einen *ontomedialen Realismus der Relationen*. Dass Dinge (Welten) medial sind, impliziert mit den *matters of concern* gerade nicht, dass die Dinge weniger wirklich sind, sondern umgekehrt, dass mit der Medialität des relationalen Werdens *Verletzbarkeit* und zugleich *Verantwortung* ins Spiel kommen: Denn die Dinge (Welten) sind prekär, sie sind nicht ein und für alle Male gegeben, sondern bedürfen der Medialität ihrer relationalen Assoziationsgewebe (Umwelten), die sie in der Welt halten bzw. die ihrem Welt-Werden stattgeben. *Matters of concern* vertiefen somit nicht nur einen *medialen*, relationalen (und damit realistischeren) Realismus, sie gehen zudem über das den-Verknüpfungen-folgen der ANT hinaus, indem sie eine Verletzlichkeit der Dinge zu denken geben, die den Weg bereitet für (Forschungs-/Wissens-)Praktiken/Beziehungen der Sorge und Verantwortung.

Nun stellt Latour die den *matters of concern* inhärente Ethik nicht nur dem Sozialkonstruktivismus, sondern ebenso einem dekonstruktivistischen *den Boden unter den Füßen öffnen* entgegen, bzw. er schließt das dekonstruktivistische *ins Bodenlose öffnen* unmittelbar mit dem kritischen ‚Entlarven‘ kurz:

„Der Kritiker (sic!) ist nicht derjenige, der entlarvt, sondern der, der versammelt. Der Kritiker (sic!) ist nicht der, der dem naiven Gläubigen den Boden unter den Füßen wegzieht, sondern der, der den Teilnehmenden Arenen bietet, wo sie sich versammeln können. [...] vielmehr ist er (sic!) derjenige, für den, was konstruiert wird, zerbrechlich ist und der Pflege und der Vorsicht bedarf.“ (55)

Wenn es aber doch darum ginge, den Boden zu öffnen, und zwar nicht in dem ‚entlarvenden‘ Sinne darum, ‚den Anderen‘ den Boden unter den Füßen wegzuziehen, sondern jener unbestimmten Bodenlosigkeit zu antworten, die sich gerade mit den zerbrechlichen *matters of concern*, d.h. der Verletzbarkeit des ontomedialen Weltens auftut? Wenn es also um ein Ver-Antworten einer Verletzbarkeit ginge, die weder die ‚meine‘ noch die eines anderen im essenzialistischen Sinne ist, sondern jene Bodenlosigkeit unserer relationalen Verschränkung, das, was mich je schon den/dem Anderen und somit einer Andersheit im Inneren aussetzt, die also grenzen- und bodenlos ist? Vielleicht ist Latour etwas vorschnell mit seiner Gleichsetzung der (sicherlich bodenlosen) Dekonstruktion mit Zerstörung. Vielleicht hat das *concern*, das „Gehen um“/„es geht hier ernstlich um“, das Whitehead als eine affektive Beziehung begreift, die sich nicht von einer Beunruhigung (*trouble*, *worry*, *care*) trennen lässt, mehr gemeinsam mit Derridas heimsuchender Bodenlosigkeit, als Latour zugesteht. Liest man die *matters of concern* in einem Interferenzmuster zwischen Latour und Derrida, dann ginge es mit den mat-

ters of concern auch darum, den Gespenstern zu antworten, also jenen Andersheiten, die sicherlich nicht matters of fact wurden/werden, die vielleicht noch nicht einmal Ding im Sinne einer provisorisch stabilisierten Gesellschaft wurden/werden, die gewissermaßen nicht als Teil der (mächtigen) Versammlungen in der Welt gehalten wurden/werden, die aber dennoch als nichtstabilisierte Nicht-Welten als matters of concern zu verantworten wären. Puig de la Bellacasa Konzept der matters of care setzt (aus der Situiertheit einer feministischen Kritik) bei der Frage der verworfenen Welten, der „neglected things“ (Bellacasa 2011: 85) an. „Yet something troubled my perception of this call to care for the concerns in the things, for things as concerns. An uneasiness with the critique of critique: In a deeply troubled and strongly stratified world, don't we still need approaches that reveal power and oppressive relations in the assembling of concerns?“ (Bellacasa 2017: 39) Bellacasas matters of care bringen im Verhältnis zu den latourschen matters of concern eine Verschiebung ins Spiel, die die Nichtneutralität der matters of concern zum Ausgangspunkt von Wissenspolitiken/-ethiken macht. So ersetzen die matters of care nicht die Bedeutung von concern im Herzen der Dingpolitik, sondern bringen etwas anderes ins Spiel. Concern und care entstammen beide dem lateinischen cure (Heilung). Als affektive Zustände sind sie verbunden, aber care impliziert eine stärkere affektive und ethische Konnotation der Betroffenheit, Verstricktheit, Involviertheit, die eine Zugehörigkeit, ein bedeutsames attachment anzeigt, ein starkes Gefühl der Bindung und des Engagements. Zudem ist care eher als Verb (sich kümmern) zu denken, als eine Praxis und Materialisierung von Gewicht, eine ethisch-politische Verpflichtung, die immer bereits auf Ausschlüsse und Ungleichheitsverhältnisse antwortet. In der feministischen Tradition ist care je schon verschränkt mit Gender und Race Politics, der Frage feminisierter prekärer Arbeitsverhältnisse, ethischen Ambiguitäten, Verschränktheiten und Unauflösbarkeiten. Sorge ist nicht neutral. Bellacasas Unbehagen mit Latours Verwerfen der Kritik lässt sich somit als Frage nach einer Möglichkeit der diffraktionellen Bezugnahme im Sinne Haraways begreifen, als Frage nach den Möglichkeiten eines ethisch-politischen Ver-Antwortens minoritärer, partialer, subalternen Artikulationen, den neglected things, die widerständig gegenüber den mächtigen Versammlungen bleiben. So bezieht sich Puig de la Bellacasa auf Susan Leigh Stars Frage Cui bono?. Dabei geht es nicht nur darum, danach zu fragen wer profitiert und wer nicht? in den Gefügen der Technowissenschaften, sondern auch wer oder was sorgt sich um wen oder was?, „„who cares?“, „What for?“, „Why do ‚we‘ care?“, and mostly, „How to care?““ (Bellacasa 2011: 96). Matters of care adressieren somit Ausschließungen, Ungleichheitsverhältnisse und Asymmetrien in den Stabilisierungsbewegungen von Versammlungen, d.h. dem ontomedialen

Werden von Welten. Sie ver-antworten jene subalternen Erfassungen, die sich gerade nicht in das Werden mächtiger Versammlungen inkludieren bzw. integrieren lassen. Die matters of care bringen nicht die Position (des Zeus) der Kritik zurück, sondern werfen die Frage auf, wie Welt/en anders sein könnte, eröffnen die Möglichkeit der Diffraktion der mächtigen Netze, um diesem Anders-Werden von Welt/en stattzugeben. Matters of care sind, wie Bellacasa herausstellt, der Teilnahme/Teilhabe am Werden lebbarer Welten verpflichtet. Damit erscheint zugleich die Frage einer Verantwortlichkeit gegenüber jenen verworfenen anderen Welten, die gerade keine stabilisierte Welt werden. Matters of care geben somit jene selektive Bezugnahme (Ein- und Ausschlussoperationen von Versammlungen) zu denken, die einigen Dingen Gewicht und Bedeutung verleiht, anderen jedoch nicht. Sorge ist insofern niemals unschuldig, Sorgepraktiken und -beziehungen sind durchdrungen von Machtasymmetrien.³⁰ Wenn es folglich eine gewaltsame, negative Seite der Sorge gibt, dann geht es hier nicht um eine normative Ethik (und ihre binären Schnitte), sondern um ein Verantworten der Verstricktheit von Wissenspraktiken in der Materialisierung bestimmter Welten. Matters of care bringen in diesem Sinne gegenüber den latourschen matters of concern die Frage der Ontomedialität maschinischer Schnitte ins Spiel, also die Frage nach dem Verhältnis bestimmter aktualisierter Raumzeitmaterialisierungen in Bezug auf jene Unbestimmtheit von gespenstigen Welten, die der Nichtexistenz anheimgegeben werden. Matters of care werfen somit die Frage des Verantwortens der neglected things auf, jener verworfenen anderen Welten, die jedoch weiterhin spuken.

30 Vgl. zum Verhältnis von Sorge und Gewalt: Martin/Meyers/Viscu 2015. „Who has the power to care? Who has the power to define what counts as care and how it should be administered? Care can render a receiver powerless or otherwise limit their power. It can set up conditions of indebtedness or obligation. It can also sediment these asymmetries by putting recipients in situations where they cannot reciprocate.“ (Martin/Meyers/Viscu 2015: 3) In diesem Sinne verlangen die matters of care auch eine Auseinandersetzung mit jener Gewalt, die im Namen der Sorge begangen wurde/wird/werden wird, z.B. wenn Kolonialregime Sorge als einen Modus des Regierens vereinnahmen. „It is in this sense that care makes palpable how justice for some can easily become injustice for others.“ (3)

ABYSSALL INTIMACIES – GETEILTE STERBLICHKEIT

„Was ist das für ein Nicht-Können (*non-pouvoir*) inmitten des Könnens? [...] eine Möglichkeit des Unmöglichen. Hier ist – als radikalste Weise, die Endlichkeit, die wir [...] teilen, zu denken – der Ort der Sterblichkeit.“ (Derrida 2010: 53)

„Would it be possible to begin to care without an *a priori* identification or categorization of an object of care?“ (Schrader 2015: 4) In *Abyssal intimacies and temporalities of care* entfaltet Astrid Schrader im Ausgang von einer derridaschen Lesart der *matters of care* eine Ethik der *abgründigen Intimität*, die in radikaler Weise den Boden öffnet, um dieser zutiefst beunruhigenden Bodenlosigkeit zu antworten. Die abgründige Intimität führt bei Schrader gewissermaßen von Bel-lacasas *neglected things* zu den *Gespenstern*, von den ausgeschlossenen Dingen zum *Spuk des maschinischen Schnittes* – der unbestimmten medialen *Andersheit im Inneren des Weltens*. Im Ausgang von Hugh Raffles *Insectopedia* und dessen Auseinandersetzung mit dem Werk der schweizerischen Wissenschaftlerin, Künstlerin und Umweltaktivistin Cornelia Hesse-Honegger, die in ihren Studien morphologisch deformierte Käfer aus der radioaktiv verstrahlten Umgebung Tschernobyls sammelt und malt, fragt Schrader: „How to begin to care [...] about the vulnerability of leaf bugs?“ (Schrader 2015: 3) Ausgehend von der Frage, wie der Verletzbarkeit einer radikalen Andersheit – einer monströsen, maßlosen Andersheit – Sorge getragen werden kann, wendet sich Schrader mit Derrida der *Zeitlichkeit der Sorge* zu und unterscheidet zwischen zwei zeitlich unterschiedlich verfassten Sorgebeziehungen: *caring for* und *caring about* (Schrader 2015: 4). Während *caring for somebody* – als unmittelbar auf eine ziel- und zukunftsorientierte Handlung ausgerichtet – eine vorhergehende Identifizierung einer Entität zugrunde liegt, antwortet *caring about* jener spektralen Raumzeitmaterialität der Verschränkung und unendlichen Andersheit im Inneren, die das Selbst noch vor (und que/e/r zu) jeglichem Erkennen, Wahrnehmen, Anerkennen, emphatischen Verstehen etc. angeht, berührt, in Unruhe versetzt, verstört, heimsucht, verfolgt. Schrader liest hier die *matters of care* in einer derridaschen Zeitlichkeit der Heim-suchung und setzt sie in Kontrast zur Zukunftsgerichtetheit der latourschen *matters of concern* (Schrader 2015: 4). Während Latours *matters of concern* eine zukunftsgerichtete und somit letztlich handlungsorientierte Bezüglichkeit nahe legen, eröffnen die *matters of care* Schrader zufolge eine *time-out-of-joint*, eine abgründige Zeitlichkeit, eine Beziehung zur Unterbrechung, einem *making time differently* (21), und implizieren somit eine Verantwortlichkeit, die vor und quer zu

jeglicher Form von Handlungsmacht auch das ver-antwortende Selbst beunruhigt und in seiner Verletzlichkeit exponiert (18–21). Schraders Sorgebegriff des *caring about* im Kontrast zu *caring for* stellt die affektive Logik der Sorge damit in die Tradition Derridas, d.h. eines Denkens der Passivität und Hetero-Affektion, welches sie explizit von der spinozistischen Lesart des Affekts als aktiver Auto-Affektion des Körpers abgrenzt: „An abyssal logic changes the ‚ground‘ of affectivity from an auto-affection [...] to a hetero-affection. A hetero-affection [...] (re-)lies on an abyssal relationship to the other, abyssal in the sense of bottomless or groundless. Hetero-affection inscribes mortality within life, inserting a blindness or indeterminacy into an auto-affection from which creativity issues.“ (Schrader 2015: 9) Nun fällt in dieser Spur der *time-out-of-joint* als radikale Andersheit im Inneren, die Frage der *Zeitlichkeit der Sorge* mit der Frage der *Sterblichkeit* zusammen und führt Schrader zu Derridas Konzeption einer Ethik *abgründiger Intimität*. In *Das Tier, das ich also bin (weiterzuverfolgen)* entwirft Derrida eine „Urszene“³¹ (Derrida 2010: 31) einer *monströsen Ethik* des Ver-Antwortens geteilter Sterblichkeit: „Ein Tier blickt/geht mich an (*me regarde*). [...] Nichts wird in mir je die Gewißheit aufheben können, daß es sich um eine Existenz handelt, die jedem Begriff gegenüber rebellisch ist [...] um eine tödliche Existenz.“ (Derrida 2010: 28–30) Derrida liest hier im Ausgang von der wirklichen Begegnung mit einer Kätzin, einer singulären Anderen, die abendländische Philosophiegeschichte que/e/r. Derrida dekonstruiert die Konstruktion „das Tier“ (im Singular)

31 „Ein Tier blickt/geht mich an (*me regarde*). [...] Die Katze, von der ich spreche, ist eine reale Katze, wahrhaftig, glauben Sie mir, *eine kleine Katze*. Keine *Figur* der Katze (23). [...] Nein aber nein, meine Katze, die mich im Schlafzimmer anblickt, diese Katze, die vielleicht nicht ‚meine Katze‘ noch ‚meine Kätzin‘ ist, kommt hier nicht, um, als Botschafterin, die gewaltige symbolische Verantwortung zu repräsentieren, die unsere Kultur dem Katzengeschlecht seit jeher auferlegt hat [...]. Wenn ich sage ‚es ist eine reale Katze‘, die mich nackt sieht, dann deshalb, um ihre unersetzliche Einzigartigkeit zu markieren. [...] Aber noch vor dieser Identifizierung kommt sie zu mir als dieses unersetzliche Lebewesen, das eines Tages meinen Raum betrat, diesen Ort, an dem es mir begegnen, mich sehen (*voir*), ja sogar (*voire*) mich nackt sehen konnte. Nichts wird in mir je die Gewißheit aufheben können, daß es sich um eine Existenz handelt, die jedem Begriff gegenüber rebellisch ist. [...] um eine tödliche Existenz [...] (28). Das Tier ist vor mir da (*la avant moi*), da nahe mir, da vor mir (*la devant moi*) – der ich nach ihm bin/folge (*suis apres lui*). [...] Der Blickpunkt des absolut Anderen, und nie wird mir diese absolute Andersheit des Nachbarn oder des Nächsten je so zu denken gegeben worden sein als in jenen Momenten, in denen ich mich im Blick einer Katze nackt erblickt sehe.“ (Derrida 2010: 30)

als eine benennende Identifizierung, die über die Verwerfung des Nächsten eine anthropologozentristische Figur des Eigenen des Menschen begründet, d.h. auf die Konstitution des Selben „des Menschen“, die Geschichte des Eigenen „der Menschheit“ zielt (Derrida 2010: 31). Derridas dekonstruktivistische Lektüre gibt nun einem Denken der Verletzbarkeit statt, das seinen Ausgang nimmt in der gespenstigen Verfasstheit maschinischer Schnitte.³² Zunächst greift Derrida hierzu Jeremy Benthams Reformulierung der Frage nach dem Tier auf: „*Can they suffer?*“ (Derrida 2010: 52)³³

„Können sie leiden?“ läuft darauf hinaus zu fragen: ‚Können sie *nicht* können?‘ Und: Was hat es auf sich mit diesem Unvermögen (*impouvoir*)? Mit der Verletzlichkeit, die von diesem Unvermögen her verspürt wird? Was ist das für ein Nicht-Können (*non-pouvoir*) inmitten des Könnens? [...] Leiden zu können ist kein Können, es ist eine Möglichkeit (*possibilité*) ohne Können/Vermögen/Macht (*pouvoir*), eine Möglichkeit des Unmöglichen. Hier ist – als radikalste Weise, die Endlichkeit, die wir mit den Tieren teilen, zu denken – der Ort der Sterblichkeit, die zur Endlichkeit des Lebens selbst gehört, zur Erfahrung des Mitleid(en)s (*compassion*), zur Möglichkeit, die Möglichkeit dieses Un-vermögens, die

32 Während die Unendlichkeit des schöpferischen Prozesses des Werdens, Körper als Gefüge von Kräften und Affekten zu denken gibt, die letztlich einem spinozistischen Verständnis des aktiven Vermögens als Auto-Affektion im Sinne einer unendlichen Transformation verpflichtet bleiben (vgl. Massumi 2002: 23–45), verschiebt Derrida hier die Perspektive zugunsten der Frage der Endlichkeit, über eine Figur der Passivität, einer mit Lévinas gedachten radikalen Passivität jenseits der Aktivitäts-Passivitäts-Dichotomie selbst.

33 Während sich die Geschichte der Verwerfung der ‚tierischen‘ Anderen auf eine spezifische Form von Frage nach dem ‚Können‘, nach dem ‚Vermögen‘, nach dem ‚Haben‘ gründet (wie ‚Können sie denken?‘ ‚Können sie sprechen?‘ ‚Wissen sie um ihren Tod?‘ etc.), verkehrt sich mit Benthams Frage ‚Können sie leiden?‘ der Sinn des ‚Könnens‘ selbst, bzw. ändert das *Pouvoir* sein „(Vor-)Zeichen“ (52) in ein ‚Nicht-Können‘ im Herzen des ‚Könnens‘, eine Ohnmacht im Herzen des Vermögens. Benthams Frage ist Zeugnis einer *Passivität*, eines *Erleidens* (*passion*), eines *Nicht-Könnens*, einer geteilten Verletzlichkeit, Ausgesetzttheit der sterblichen Wesen. „Die Antwort auf die Frage ‚Can they suffer?‘ unterliegt keinerlei Zweifel. Sie hat übrigens nie Raum für Zweifel gelassen; daher ist unsere Erfahrung mit ihr nicht einmal unbezweifelbar: Sie geht dem Unbezweifelbaren voraus, sie ist älter als es. Kein Zweifel an der Möglichkeit – nun in uns –, von Mitleid(en) ergriffen zu werden, selbst wenn es anschließend verkannt, verdrängt oder verleugnet, in Schach gehalten wird.“ (Derrida 2010: 54)

Möglichkeit dieser Unmöglichkeit, die Angst vor dieser Verletzlichkeit und die Verletzlichkeit dieser Angst zu teilen.“ (Derrida 2010: 53)

Mit Benthams Frage verkehrt sich Derrida zufolge die Frage nach dem Können/Vermögen selbst, wechselt das *Pouvoir* sein „(Vor-)Zeichen“ (Derrida 2010: 52) in ein *Nicht-Können* im Herzen des Könnens, eine Ohnmacht, ein Unvermögen im Herzen des Vermögens: unendliche *Passivität*, ein Erleiden (*passion*), das immer bereits vom *Mit-Leiden* (*com-passion*) – vom Anderen – herrührt, einer geteilten Verletzlichkeit, Ausgesetztheit der Sterblichen. Über eine dekonstruktivistische Lektüre von Heideggers *Sein-zum-Tode* und dessen Figur des *Abgrundes*, gibt Derrida hier einem Denken geteilter Sterblichkeit statt, welches Sterblichkeit nicht als eine äußere Grenze des Lebens, eine dem Leben selbst äußere Begrenzung begreift, sondern als immanentes Unvermögen, als das, was das Leben je schon aus-setzt, geteilt von jenen, die nichts gemein haben. Während Heidegger die ethische *Sorge*-Beziehung auf seine Konzeption der (zukunftsgerichteten) Zeitlichkeit des *Seins zum Tode* gründet, welche den *Abgrund* im Sinne einer ontologischen Grenze zwischen Mensch und Tier fasst, d.h. mittels eines binären kartesischen Schnittes, wonach nur der Mensch aufgrund seines Wissens um die eigene Sterblichkeit sterblich sei, während das Tier, das zwar ‚verenden‘ könne, insofern es aber nicht darum wisse, gerade nicht sterblich sei, verkehrt Derrida nun die *Logik des Abgrundes* in eine *abgründige Logik*, den binären kartesischen Schnitt in den nichtbinären *abgründigen maschinischen Schnitt*. Der Abgrund als binäre Differenz mutiert hier zur abgründigen Selbstdifferenz des maschinischen Schnittes, um im Leben etwas *Nicht-Gelebtes* aufzureißen, ein Nicht-Sein, jenen Nicht-Ort, jene Nicht-Zeit der maschinischen *Différance*, des maschinischen Schnittes, des Todes- und Differenzprinzip einer Ereignis-Maschine, die die lebendige Gegenwart in sich selbst teilt – spektrale Materialität, mediale Spur, Wiederkehr, Zeit der Gespenster (Schrader 2015: 8–10). Eine *abgründige Intimität* dekonstruiert somit nicht nur die Unterscheidung Mensch versus Tier, dekonstruiert nicht nur ‚das Tier‘ (im Singular), vervielfacht nicht nur die Differenzen, sondern impliziert darüber hinaus eine verschränkte Beziehung zwischen Leben und Tod, Sein und Nicht-Sein, eine Bezüglichkeit, die etwas Nicht-Gelebtes in das Leben selbst einschreibt, ein Nicht-Können, ein Unvermögen: *Sterblichkeit*, ein Nicht-Sein, geteilt von denen, die nichts/Nichts gemein haben. Eine monströse Ethik der abgründigen Intimität, als einer ethischen Beziehung, die der geteilten Sterblichkeit antwortet, basiert somit nicht auf Ähnlichkeit, Gleichheit, Identifikation, Erkennen, Wahrnehmung, Anerkennen, Intersubjektivität, Empathie, Verstehen des Anderen (was immer bereits voraussetzt den Anderen *als etwas/jemanden* zu identifizieren) (Schrader 2015: 11), sondern hätte sich *vom Anderen her*

kommand zu schreiben, von der unendlichen Selbsteritität des Weltens, der un/möglichen Möglichkeit eines *sharing suffering*, der *Com-passion*, einer monst-rösen, maßlosen Nähe, eines Teilens des Unvermögens, des Werdens-mit-Gespenstern. Mit Derrida hätte sich die Frage der Sterblichkeit also von der unbelebten Andersheit im Inneren (dem maschinischen Schnitt, der maschinischen *Dif-férance*, dem Nachleben spektraler Suren der Wiederkehr) her zu schreiben, welche das Lebendige je schon aus-setzt. Sterblichkeit ist hiernach gerade nicht auf einer Seite der binären lebendig/unbelebt-Unterscheidung zu lokalisieren, sondern ist umgekehrt als die Ununterscheidbarkeit, Nicht-Existenz dieser Grenzziehung selbst zu denken.³⁴ *Zwischen* dem Unbelebten und dem Lebendigen, *zwischen den Gespenstern und den Werdenden*, erscheint hier das, was als die Sterblichkeit und Verletzbarkeit der Monster, der *matters of concern/matters of care* zu ver-antworten wäre: der Nicht-Ort/die Un-Zeit/das Nicht/Sein geteilter Sterblichkeit.

34 Vgl. zur Verschränkung von ‚Leben‘ und ‚Tod‘ über die Frage der Zeitlichkeit und die Medialität des Filmischen auch: Schrading 2016. Fiona Schrading folgt in *Zeit, Leben, Tod. Über komplexe Zeitlichkeit* der Spur von Zeit/Leben/Tod mit Abbas Kiarostamis Film *Der Geschmack der Kirsche*, und u.a. mit Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy und Maurice Blanchot. „Was heißt es nun aber, ‚Zeit, Leben, Tod‘ von diesem ‚Zickzack‘ aus zu denken? [...] Das erfordert ein Neudenken der unteilbaren Grenze Leben/Tod, und dem Prinzip der ‚unteilbaren Grenze‘ überhaupt, wie auch ein radikales Neudenken von Zeitlichkeit.“ (Schrading 2016: 5) „[...] Der Tod ist kein Ende des Lebens, kein Ende des Films – das Unsichtbare, das das Sichtbare beendet, das Unwahrnehmbare, das die Wahrnehmung beendet, das Unmögliche, das das Mögliche beendet. Kein ‚Ende/Endzweck‘ mehr, in welchem Sinne auch immer: ob als Vollendung/Erfüllung des Lebens (die Seinsmöglichkeit des Daseins); als plötzlicher Bruch/Einschnitt des ‚nicht mehr weiter‘, Schluss aus, Nichts mehr (Nihilismus); als ‚Ende‘, das sich zugleich in den Anfang einer anderen Welt, eines Jenseits verwandelt (Transgression). In weitaus schwieriger Weise gilt es dagegen, das Unbeendbare des Sterbens im Unbegrenzt-Endlichen dieses Welt-werdens zu denken, das Vorübergehen/Vergehen (Blancot)/unbeendbare Fortgehen (Nancy), das sich vielfach vervielfältigt über die ‚Haut der Welt‘ zerstreut, verletzlich, singulär. Es gilt das Unwahrnehmbare/Unsichtbare/Unmögliche des Todes weder jenseits des Lebens, noch als Einbruch in das Leben zu denken. Es ‚wohnt‘ nicht ‚im Herzen‘ des Wahrnehmbaren/Sichtbaren/Möglichen, sondern wir bewohnen, oder vielmehr durchlaufen es: in der Szene des Medialen, zu Gespenstern geworden, wo ‚es spukt‘, ‚es regnet‘, wo Ereignisse auf der Oberfläche spuken, ‚die weder lebendig noch tot, weder anwesend noch abwesend‘ absolut ihre Bezüglichkeit bejahen, im Mit-Werden der Welt.“ (120 f.)

„Wenn es das ist, was zu tun bleibt, daß man leben lernt, dann kann es nur zwischen Leben und Tod geschehen. Weder im Leben noch im Tod *allein*. Was zwischen zweien passiert, wie zwischen Leben und Tod und zwischen allen anderen ‚zweien‘, die man sich vorstellen mag, das kann sich nur dazwischen halten und nähren dank eines Spuks. Man müsste also die Geister lernen. Sogar und vor allem dann, wenn [...] das *Gespenstige, nicht ist*.“ (Derrida 1995: 10)

CHTHULUCENE – EINE KOMMENDE GEMEINSCHAFT DER STERBLICHEN MONSTER

„The Children of Compost came to see their shared kind as humus, rather than as human or nonhuman.“ (Haraway 2016b: 140)

In *Staying with the Trouble* hat Donna Haraway den Versuch unternommen, die Intrusion des Monsters Gaia, die innerhalb der *One-World World-Story* folglich nur als Apokalypse erscheinen kann, in eine fraktiversale, pluriversale Entkoppelung von der Moderne, eine *Reise nach Anderswo*, eine „story of the Chthulucene“ (Haraway 2016: 31) zu überführen, in eine Geschichte der Stattgabe vieler anderer un/an/geeigneter Welten der „multispecies muddles“ (31). In ihren Spekultativen Fabulationen und String Figures imaginiert Haraway das kommende Monster als *Chthulucene*, als ein monströses, tentakuläres Ereignis der Zersetzung bzw. der *Kompostierung* der modernen Dualismen, des selbstidentischen Seins, der *One-World World*, der anthropozentrischen Alleinstellung des Menschen, der sich die Welt untertan macht, und der simultanen Eröffnung einer bodenlosen Relationalität des Weltens, des sympoetischen Werdens-Mit, der Verschränktheit von Alteritäten, der Verstricktheit anderer Welten. Das Chthulucene, Haraways Figuration einer tentakelartigen Monstrosität, das andere Gesicht des Anthropozäns, ist eine ungewisse, ungesicherte, prekäre Un/Möglichkeit von ontomedialen Prozesswelten des Werdens-Mit:

„Maybe, but only maybe, and only with intense commitment and collaborative work and play with other terrans, flourishing for rich multispecies assemblages that include people will be possible. I am calling all this the Chthulucene – past, present, and to come. These real and possible timespaces are not named after SF writer H.P. Lovecraft’s misogynist racial-nightmare monster Cthulhu (note spelling difference), but rather after the diverse earth-wide tentacular powers and forces and collected things with names like Naga, Gaia, Tangaroa (burst from water-full Papa), Terra, Haniyasu-hime, Spider Woman, Pachamama,

Oya, Gorgo, Raven, A'akuluujjusi, and many many more. ‚My‘ Chthulucene, even burdened with its problematic Greek-ish tendrils, entangles myriad temporalities and spatialities and myriad intra-active entities-in-assemblages – including the more-than-human, other-than-human, inhuman, and human-as-humus.“ (Haraway et al. 2015: 160)

Hier exponiert sich eine radikale Relationalität, die entgegen jeglicher Seinsontologie nur noch als bodenlos *medial* verfasst zu denken sein wird: *Ontomedialität* – ‚for better or worse‘ – was auch (immer) geschieht/was auch immer daraus werden wird – auf Gedeih und Verderb. Die un/mögliche Ereignis-Maschine lässt sich somit als jene monströse Doppelgesichtigkeit *Anthropozän/Chthulucene* schreiben, mit der noch nicht entschieden ist, ‚was auch immer daraus werden wird‘. Das Anthropozän (Kapitalozän) ist ein Verzweigungsereignis der irreversiblen Zerstörung, das die Ausgesetztheit der Monster ausbeutet, das Flüchtlinge (jeglicher Spezies) ohne Zufluchtsstätte produziert: „Right now, the earth is full of refugees, human and not, without refuge.“ (Haraway 2015a: 160) Das Anthropozän (Kapitalozän), die irdische Katastrophe ohne Außen, ‚ist‘ jedoch zugleich auch das Chthulucene, un/mögliche Möglichkeit einer Gemeinschaft der sterblichen Monster, einer „Gemeinschaft derer, die nichts gemein haben“³⁵ (Lingis

-
- 35 Alphonso Lingis *Community of those who have nothing in common* ist eine an Emmanuel Lévinas' Ethik angelehnte Figur einer *anderen Gemeinschaft*, einer *Gemeinschaft der (un/an/geeigneten) Anderen*, könnte man mit Haraway sagen, einer Gemeinschaft der Sterblichen, einer Gemeinschaft, die die Sterblichkeit und Verletzbarkeit nicht negiert, sondern sich als Ver/Antworten dieser Ausgesetztheit selbst ereignet: „The other community forms not in a work, but in the interruption of work and enterprises. It is not realized in having or in producing something in common but in exposing oneself to the one with whom one has nothing in common. [...] One exposes oneself to the other – the stranger [...]. For the other, the stranger, turns to one [...] with his or her frailty, susceptibility, mortality. [...] He or she turns to one a face made of carbon compounds, dust that shall return to dust [...]. He or she turns to one flesh scarred and wrinkled with suffering and with mortality. Community forms when one exposes oneself to the naked one, the destitute one, the outcast, the dying one. [...] Community forms in a movement by which one exposes oneself to the other, to forces and powers outside oneself, to death and to the others who die (Lingis 1994: 110 ff.). Die Gemeinschaft der sterblichen Monster wäre als eine *Gemeinschaft derer, die nichts gemein haben* zu denken, allerdings nicht anthropozentrisch gefasst, sondern im Sinne von Karen Barads diffraktioneller Bezugnahme auf Lingis: „Lingis erinnert uns daran, dass das Empfinden, dem Anderen ausgesetzt zu sein, ebenso wesentlich ist wie die verbindliche Verpflichtung, die unsere Verletzlichkeit, unsere Offenheit ausmacht. Doch was würde es bedeuten

1994), einer „*Prekären Gemeinschaft*“³⁶ (Trinkaas 2017a, Trinkaas 2015) des Werdens-Mit den Lebenden, Toten und Gespenstern des Ausgestorbenen/Ausgerotteten. „One way to live and die well as mortal critters in the Chthulucene is to

[...], wenn Verantwortung und Gerechtigkeit als die durch uns gefädelte und durch uns gelebte Existenz des Nicht-Menschlichen gedacht wird?“ (Barad 2014: 174 ff.)

- 36 Stephan Trinkaas Konzept einer *Prekären Gemeinschaft* setzt auf das niemals integrierbare mediale Zwischen des Werdens von Welten, um ein Denken einer Gemeinschaft zu entfalten, „die offen, instabil und sterblich ist, ein Spacetime-mattering“ (Trinkaas 2017a: 7), ein „*Halten*“ des unbestimmten Zwischen. Trinkaas bringt hier u.a. das Konzept eines intermediären *Potential Space* als einer haltenden Umwelt des britischen Psychoanalytikers Donald W. Winnicotts, d.h. eines Beziehungsraums, der Subjektivität ermöglicht, gerade insofern der Unintegriertheit und Unbestimmtheit stattgegeben wird, mit Pierres Bourdieus soziologischen Studien zur Prekarität, in der die Raum- und Zeitverhältnisse des reproduktiven sozialen Raums der Positionierungen unbestimmt werden, sich ein Verrücktwerden der Zeit ereignet, und Karen Barads neo-materialistischer Konzeption von Materialität als Spiel der Un/Bestimmtheit, des Nicht/Seins und der Verschränkung mit unendlicher Alterität, zusammen. *Prekäre Gemeinschaft* ist somit als ein *Halten des Nichts/Seins*, ein *Halten der Un/Bestimmtheit*, ein „Halten des Haltlosen durch das Haltlose“ (Trinkaas 2017a: 65), Ereignis der Gabe (Trinkaas 2005), „Ökologie des Nichts/-“ (Trinkaas 2017a) zu denken, die die geschlossene Gemeinschaft stabiler Positionen und Entitäten je schon überbordnet und auf ihre grundlegende Unbestimmtheit hin öffnet: „Und das Denken dieses Raums, der sich selbst überbordnet, ruft die Frage des Gemeinschaftlichen auf: Raum ist sozial, aber erst einmal nicht im Sinne der sozialen Positionen, nicht im Sinne einer gemeinschaftlichen Identität, sondern im Sinne eines Sozialen, das die Eindeutigkeit jeder Lokalisierung und Bestimmung erschüttert, einer Gemeinschaft der Superpositionierung und Nichtlokalisierbarkeit. [...] Diese andere Gemeinschaft ist keine Gemeinschaft der Stabilität der Entitäten, der Objekte, es ist eine Gemeinschaft gerade ihrer Instabilität und Endlichkeit: In ihr zerfällt das Identitäre in das, was es zusammenzwingt, die Relationen, die es ermöglichen und die es – als Identität, als vermeintlich geschlossene Einheit – zugleich überbordnet und bedrohen. Eine Gemeinschaft mit den Sterbenden, eine Gemeinschaft mit dem, was vergeht, was sich nicht dauerhaft stabilisieren lässt: Eine Gemeinschaft des Singulären, Endlichen, die das Vergehen, die Unbestimmtheit, die in jedem Vergehen, jedem Sterben, jeder Trauer liegt, nicht leugnet sondern hält. Eine Gemeinschaft aber auch des Werdens, des Verrücktwerdens der Zeit, des Exzesses und der Beliebigkeit des Raums, des Nichtgestaltwerdenwollens der Gestalt. [...] Eine Gemeinschaft, in der das Selbst eine Alterität ins Spiel bringt, die nicht aus dem ‚Innen‘ eines autonomen Subjekts, sondern aus dem ‚Außen‘ der relationalen Erstheit stammt,

join forces to reconstitute refuges, to make possible partial and robust biological-cultural-political-technological recuperation and recomposition, which must include mourning irreversible losses.“ (Haraway 2016b: 160) Im letzten Kapitel von *Staying with the trouble* erzählt Haraway eine spekulative Geschichte der *children of compost* – die *Camille Stories* –, die aus einem gemeinsamen Fadenspiel des Fabulierens und Schreibens zusammen mit Fabrizio Terranova und Vinciane Despret während eines Schreibworkshops im Sommer 2013 im Rahmen von Stengers’ Kolloquium *gestes spéculatifs* hervorgegangen ist. Die *Camille Stories* sind eine unabgeschlossene, weiterzufabulierende Geschichte der „ongoingness“ (Haraway 2016: 1) – der „Arts of Living on a Damaged Planet“ (Tsing/Swanson 2017) und „Possibility of Life in Capitalist Ruins“ (Tsing 2015) könnte man mit Anna Tsing sagen. Haraway imaginiert die *children of compost* als prekäre Zusammenschlüsse migrantisch lebender, artenübergreifender Gemeinschaften, die mit neuen Arten des sympoietischen Zusammenlebens, mit Praktiken des *kin-makings* experimentieren, um das irdische Leben in den zerstörerischen Zeiten des Anthropozäns umzugestalten. Anders als die Siedler westlicher Geschichten, widerstehen die *children of compost* den mächtigen, destruktiven kolonialistischen Fiktionen des ‚leeren Lands‘ und fragen umgekehrt danach, wie sich in Ruinen leben lässt, die noch

aus einer vielleicht weniger körperlichen als materiellen Fluktuation, in der alles ständig mit sich und anderem interferiert. Gemeinschaft als eine Berührung mit der – wie Karen Barad sagt – unendlichen Alterität dessen, was wir sind: [...]. Prekäre Gemeinschaft wäre dann die ästhetische und ethische Erfahrung dieses Un/Doing, dieses Nicht/Seins und dieser Un/Bestimmtheit. Diese Erfahrung wäre politisch: Einer Politik der prekären Gemeinschaft käme es darauf an, gerade die Fluchtlinie dieses ‚Nicht/-‘ zu halten.“ (Trinkaus 2015: 250–252) In *Wissen, Materialität, Sorge* wendet sich Trinkaus der prekären Gemeinschaft des Chthulucene – „the spacetime-matterings of this ‚maybe‘, of these precarious ontologies and ecologies of poison“ (Trinkaus 2017b: 8) – zu und nimmt hier Bezug auf Haraways Aufgreifen des Anime und Manga Nausicaä aus dem Tal der Winde des japanischen Zeichners und Regisseurs Hayao Miyazaki: „Das Meer der Fäulnis, das ist die andere Geschichte, die andere Welt, die Nausicaä in ihrem Labor findet, ist nicht die Bedrohung, sondern die Heilung. Von hier aus wird eine andere Beziehung möglich als die des Schutzes, der technischen Herstellung der Unverletzbarkeit, die uns zugleich am Sprechen, am Antworten hindert. Nausicaä, so könnte man sagen, verlernt die Unverletzbarkeit und stellt die Verletzlichkeit wieder her (Trinkaus i.E.: 100). Prekäre Gemeinschaft handelt, wie Trinkaus hier vom Chthulucene schreibt, „von der Notwendigkeit“ das Meer der Fäulnis, „die Monster, ihre Nichtintegrierbarkeit, willkommen zu heißen [...] diese Welt ihrer eigenen Alterität, ihrer eigenen Nichtgegebenheit auszuliefern.“ (98)

bewohnt werden von Anderen, von Überlebenden, sowie von Gespenstern. Auf dem Spiel steht die Frage, wie sich Arten übergreifende Verwandtschaft-, Sorge- und Verantwortungsbeziehungen herstellen lassen:

„The linking practices grew from the sense that healing and ongoingness in ruined places requires making kin in innovative ways. In the infectious new settlements, every new child must have at least three parents, who may or may not practice new or old genders. [...] But kin making and rebalancing human numbers had to happen in risky embodied connections to places, corridors, histories, and ongoing decolonial and postcolonial struggles, and not in the abstract and not by external fiat. [...] Thus the work of these communities was and is intentional kin making across deep damage and significant difference.“ (Haraway 2016b: 138)

Die neu geborenen ‚menschlichen‘ Mitglieder der *Camille Stories* durchlaufen transformative Verwandlungen auf körperlichen, wahrnehmungsbezogenen und affektiven Ebenen, übernehmen Gene und Mikroorganismen, um zu Symbionten von Lebewesen anderer, gefährdeter und ebenso toxischer, infektiöser, mutierter Arten zu werden, d.h. um unauflösbare, nichtunschuldige Verstrickungen einzugehen „with the whole patterned fabric of living and dying of those particular beings and all their associates, for whom the possibility of a future is very fragile“ (140), die neuen Arten und Weisens des Empfindens, Spielens, Sorgens, Beerbens, Trauerns,³⁷ Werdens-Mit stattgeben.

37 Vgl. zum Verhältnis von Trauer und Verletzbarkeit auch Judith Butler: *Außer sich: Über die Grenzen sexueller Autonomie in Die Macht der Geschlechternormen* (Butler 2009: 35–69). „Wir wissen nicht, wer wir sind und was wir tun. Viele Menschen denken die Trauer führe zu einem Rückzug ins Private, sie mache uns wieder einsam. Meiner Ansicht nach bringt sie die Sozialität zum Vorschein, die für das Selbst konstitutiv ist [...]. Die Trauer bringt zum Vorschein, in welcher Weise wir Hörige unserer Beziehungen zu anderen sind, eine Hörigkeit, die [...] unsere bewusste Selbstdarstellung [...] oft auf eine Art und Weise stört, dass gerade die Vorstellung, wir seien autonom und selbstbeherrscht, in Frage gestellt wird.“ (37) Politische, juristische, soziale, normative Praktiken der Prekarisierung des Anderen (45), Gewalt und Folter, die „Negierung des Körpers durch Gewalt“ (61) wären mit Butler gedacht alles Formen der Ausbeutung und zugleich der Verleugnung dieser primären Verletzbarkeit des verkörperten Lebens (die jedoch über Butlers noch ans Menschliche gekoppelte Fassung von Verletzbarkeit hinaus gedacht werden muss als gerade *das Nicht-Menschliche, das wir also sind*). Gewalt und insbesondere Folter wären somit als Praktiken der Nicht-Stattgabe von Verletzbarkeit zu denken, die darauf zielen die geteilte Verletzbarkeit selbst zu negieren. Vgl. zum

„The Children of Compost came to see their shared kind as humus, rather than as human or nonhuman. The core of each new child’s education is learning how to live in symbiosis so as to nurture the animal symbiont, and all the other beings the symbiont requires, into ongoingness for at least five human generations. Nurturing the animal symbiont also means being nurtured in turn, as well as inventing practices of care of the ramifying symbiotic selves. The human and animal symbionts keep the relays of mortal life going, both inheriting and inventing practices of recuperation, survival, and flourishing.“ (140)

Kin-making im Chthulucene bedeutet auch zu ver-antworten, wie die geteilte Sterblichkeit uns verstrickt mit anderen Welten, „the many ways in which death entangles us in multispecies worlds“ (Van Dooren 2016: 133), wie Thom Van Dooren in *Flight Ways* in Geschichten von *Life and Loss at the Edge of Extinction* herausstellt. In dem Kapitel *Mourning Crows* erzählt Van Dooren keine Geschichte über, sondern *mit* trauernden Krähen, mit ihrer singulären Weise der „experience of grief“ (133) „at the death of others“ (134), Geschichten, die einer abgründigen Intimität antworten:

„[...] mourning crows remind us that whole modes of life, whole ways of living and dying in company with others, are disappearing – nonhuman languages, socialities, perhaps even cultures. Part of this loss will inevitably also be ways of mourning. Perhaps in the end, what must be mourned at this time, alongside so many other things, is the diminishment of mourning itself, the loss of the rich and varied expressions of grief that have evolved on this planet over millions of years. As species disappear, or as their socialities become dislocated and fractured by violence and disturbance, their ways of being meaningful together in death, as in life, are undermined and lost.“ (137)

In den *Camille Stories* erfahren die *children of compost*, dass Sympoiesis mit Lebenden nicht ausreicht, dass auch mit den Toten Sympoiesis praktiziert werden muss – „sympoiesis with the dead“ (Haraway 2016: 157). „The Speakers for the Dead teach practices of remembering and mourning that enlist extinct human and nonhuman critters in the ongoing work of cutting the shackles of Double Death, which strangled a vast proportion of ways of living and dying in the Plantationocene, Anthropocene and Capitalocene.“ (164) Haraways Fabulation der *children of compost* antwortet der abgründigen Intimität geteilter Verletzbarkeit und Sterblichkeit – dem *humus/compost* des geteilten Nicht/Seins. Die abgründige Intimität, der maschinische Schnitt der Andersheit im Inneren der Raumzeitmaterialisierung

Verhältnis von Verletzbarkeit und Folter: Reinhold Görling *Affekt und Politik* (Görling 2011: 9–44), sowie Szenen der Gewalt (Görling 2014).

des Weltens, eröffnet hier eine *Reise nach Anderswo*: ein Ereignis der Stattgabe der Verletzbarkeit der Monster. Das Chthulucene ~~ist~~ die monströse Figur, die nicht/Nichts ähnelt, die Defiguration selbst – Kompostierung. Chthulucene bedeutet *anders als Sein geschieht*.

Zweifelslos ist das *kommende Monster* die Möglichkeit von Gewalt und Ungerechtigkeit, gegen die es keine Versicherung gibt, gerade insofern es das out-of-joint-Sein des medialen Zwischen jedoch allerorts riskiert, erscheint vielleicht nur hier die un/mögliche Möglichkeit einer kommenden Gerechtigkeit, einer *Gemeinschaft derer, die nichts gemein haben* (Lingis 1994), eines *kommenden Chthulucenes*, einer Gemeinschaft der sterblichen Monster.

– *Ontomedialeität – Liebesbrief und Requiem an die Monster* –