
Im Raum sein: Streuen – Erstrecken – Zerstreuen

Zu einer Medienökologie des Relationsraums

Petra Löffler

»Spatium est ordo coexistendi.«
(Gottfried Wilhelm Leibniz,
Initia rerum metaphysica)

ALS EINE GRUNDLEGENDE KATEGORIE des Denkens ist Raum immer wieder zum philosophischen Streitfall geworden.¹ Ist er eine absolute oder eine relative Größe? Besteht sein Wesen in der Ausdehnung oder vielmehr in der Leere oder aber in der reinen Abständigkeit? Mit Gottfried Wilhelm Leibniz' *analysis situs* lässt sich Raum als ein veränderliches Gefüge raumbildender Relata verstehen, als etwas, das nicht einfach da ist, sondern als Ordnung des Koexistierenden permanent hergestellt wird und daher selbst produktiv ist:

»Man beobachtet, daß verschiedene Dinge gleichzeitig existieren und findet in ihnen eine bestimmte Ordnung des Beisammens, der gemäß ihre Beziehung mehr oder weniger einfach ist. Es ist dies ihre wechselseitige Lage oder Entfernung. [...] Wenn nun mehrere oder selbst alle Glieder nach gegebenen Regeln der Richtungs- und Geschwindigkeitsänderung fortschreiten, so kann man stets die Lagebeziehung bestimmen, die jedes Glied im Bezug auf jedes andere erwirbt [...].«²

Für Leibniz ist Raum deshalb nichts anderes als der Inbegriff dieser Lagebeziehungen und deren Modifikationen – ein Gefüge von variablen wechselseitigen Relationen.

Die Vorstellung eines Relationsraums hat im 20. Jahrhundert nicht nur durch die Erkenntnisse der Relativitätstheorie, der Feldtheorie und der Topologie An-

¹ Vgl. Max Jammer: *Das Problem des Raums. Die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt 1960; sowie zur aktuellen Debatte: Jörg Döring und Tristan Thielmann (Hg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008; Suzana Alpsancar, Petra Gehring und Marc Rölli (Hg.): *Raumprobleme. Philosophische Perspektiven*, München 2011.

² Gottfried Wilhelm Leibniz: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, hrsg. von Ernst Cassirer, Leipzig 1905, S. 182, zit. nach Jammer: *Das Problem des Raums* (wie Anm. 1), S. 126.

erkennung erfahren. Sie prägte auch in besonderer Weise das strukturalistische Denken und dessen Kritik. Als Michel Foucault 1967 ein »Zeitalter des Raums« ausrief, das er als Epoche »der Gleichzeitigkeit, des Aneinanderreihens, des Nahen und Fernen, des Nebeneinander und des Zerstreuten« charakterisierte,³ gab er Leibniz' Vorstellung eines Raums der Lagebeziehungen zugleich eine aktuelle Wendung.⁴ Seine einflussreiche Rede vom gleichzeitigen Nebeneinander und Zerstreuten revidierte jene homogenen Raumordnungen, die der Strukturalismus entworfen hatte,⁵ und ersetzt sie durch Heterogenitäten und Heterarchien sowie deren »Effekte der Streuung«.⁶

Das *Denken in Relationen* benachbarter Erscheinungen und simultaner Ereignisse hat nicht nur Netzwerktheorien, sondern auch Technikphilosophien und Medienökologien maßgeblich beeinflusst, die das Verhältnis zwischen Natur und Kultur, Mensch und Technik als interdependent betrachten. Neuerlich wird im Namen eines spekulativen Realismus und neuer Ontologien Kritik am Poststrukturalismus vorgebracht und die Vorstellung eines ontologischen Relationismus entwickelt.⁷ Deshalb lohnt es sich, die Genealogie des relationalen Denkens zum Anlass zu nehmen, um ausgehend von einer Konzeption des Relationsraums eine Medienökologie der Koexistenz zu entwerfen, des gleichzeitigen Nebeneinanders des Zerstreuten, in der eine Ethik und Ästhetik der Verteilung prominent sein wird. Die Erkundung einer Medienökologie des Relationsraums soll dabei in drei Schritten erfolgen: Zunächst gilt es, die Kräfte und Effekte der Streuung in den

³ Michel Foucault: Von anderen Räumen, in: ders.: *Dits et Écrits. Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald in Zusammenarbeit mit Jacques Lagrange, Frankfurt/M. 2005, S. 931–942, hier S. 931. Die Textfassung beruht auf einem Vortrag, den Foucault 1967 gehalten, aber erst 1984 veröffentlicht hat. Im französischen Original lautet die Stelle: »Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côté à côté, du dispersé«. Michel Foucault: *Des espaces autres*, in: ders.: *Dits et Écrits*, Bd. 4, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald in Zusammenarbeit mit Jacques Lagrange, Paris 1994, S. 752–762, hier S. 752.

⁴ Foucault verwendet in seinem Essay die Vokabel »réseau«, um die mannigfaltige Verknüpfung von Lagen zu charakterisieren, vgl. Michel Foucault: *Des espaces autres* (wie Anm. 3), S. 752. Siehe auch Tom Lambert: *Heterotop[ologie]: In/Out*, in: Peter Gente (Hg.): *Foucault und die Künste*, Frankfurt/M. 2004, S. 260–276.

⁵ Vor allem Claude Lévi-Strauss' strukturelle Anthropologie nahm in dieser Hinsicht eine Vorreiterrolle ein, vgl. Peter Bexte: *Zwischen-Räume. Kybernetik und Strukturalismus*, in: Stephan Günzel (Hg.): *Topologie: zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften*, Bielefeld 2007, S. 219–233.

⁶ Friedrich Kittler: *Einleitung*, in: ders.: *Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, München/Wien/Zürich 1980, S. 7–14, hier S. 12.

⁷ Vgl. dazu den Sammelband von Levi Bryant, Nick Srnicek und Graham Harman (Hg.): *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011.

Blick zu nehmen, die das poststrukturalistische Denken geprägt haben. Fündig wird ein relationales Raumdenken ausgerechnet in der Fundamentalontologie Martin Heideggers, dessen Begriff der Streuung in einem zweiten Schritt rekonstruiert werden soll. Daran anknüpfend sollen schließlich Heideggers ontologische Denkfiguren des ›Im-Raum-Seins‹ und des ›Mit-Seins‹ kritisch gewendet werden, um relationalen Ökologien des ›Mit‹ bzw. des ›Sozius‹ Raum zu geben.

1. Streuen

Wie ist der für das poststrukturalistische Denken maßgebliche Vorgang der Verteilung, der Streuung von Lagen genau zu verstehen und welche Kräfte setzt er frei? Michel Serres hat diese Kräfte der Streuung in seiner strukturalen Medientheorie benannt und als Attribut des je Mannigfaltigen gefasst: »Am Anfang ist die Verteilung. Von Atomen, Punkten, beliebigen Dingen. Unordnung, Rauschen, Fetzen, Markt, Menge, Heide als Zerstückelung, Zersetzung oder Gemisch, Herd, Chaos, offene oder geschlossene Black-box, Sturm, Undifferenzierbares und Tohuwabohu. Am Anfang sind die Verteilungen.«⁸ Etwas zu zerstreuen, bedeutet zunächst, Raum zu schaffen. Diese raumbildende Kraft der Dispersion ist auch die Voraussetzung für das poststrukturalistische Denken in Mannigfaltigkeiten und Gemengelagen, in Kräfteverhältnissen und Diagrammen. Dispersion impliziert dabei nicht nur eine Vorstellung von Gleichursprünglichkeit, sondern auch eine verstreute Verteilung von Macht ebenso wie von Sinn.⁹ Deshalb bezeichnet Gilles Deleuze in seinem Buch über Foucault das Diagramm auch als »Karte der Kräftebeziehungen, der Dichteverhältnisse, der Intensitäten, die über die nicht-lokalisierbaren, primären Verbindungen wirksam wird und jeden Augenblick durch jeden Punkt ›oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt‹ verläuft«.¹⁰ Diagramme sind demnach reine Beziehungsgefüge zwischen Positionen, »abstrakte Maschinen«, die durch Materie und Funktion wirken und damit die Materie-Form-Unterscheidung des aristotelischen Hylemor-

⁸ Michel Serres: *Hermes IV. Verteilung* (1977), Berlin 1993, S. 12; siehe dazu auch Doris Schweitzer: *Topologie und Struktur. Topologische Strukturen bei Michel Serres*, in: Alpsancar, Gehring und Rölly (Hg.): *Raumprobleme* (wie Anm. 1), S. 193–202.

⁹ Michel Foucault hat das Schlagwort einer »Mikrophysik der Macht« geprägt. Er definiert das Disziplinarregime als »*Kunst der Verteilungen*« von Individuen und das Benthamische Panopticon als Diagramm eines Kräfteverhältnisses, in dem die Relationen von Blickpositionen Machtverhältnisse begründen, vgl. ders.: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (1975), Frankfurt/M. 1994, S. 181.

¹⁰ Gilles Deleuze: *Foucault* (1986), Frankfurt/M. 1987, S. 55 f.

phismus aushebeln.¹¹ Sie prozessieren mehrdimensionale Kräfteverhältnisse, die auf Nahbeziehungen, auf Nachbarschaften basieren. Mit ihnen verbindet sich die Vorstellung dezentraler Machtinstanzen, der Verteilung von Macht auf verschiedene, insbesondere nichtmenschliche Akteure, deren Verhältnis in Prozessen und Prozeduren permanent ausgehandelt wird. Auch der von Gilles Deleuze und Félix Guattari geprägte Begriff des Rhizoms stellt in dieser Hinsicht eine heterarchische Figur der Streuung dar.¹²

Das poststrukturalistische Denken in zeiträumlichen Anordnungen, in beweglichen Gefügen und Diagrammen, abstrakten Maschinen und Kräfteverhältnissen, hat die hierarchischen topologischen Strukturmodelle der strukturalen Linguistik und Anthropologie unabsehbar wuchern lassen und das strukturalistische Denken mit Figuren der Mannigfaltigkeit überzogen. Für beide Theorien ist jedoch ein Denken in Relationen, in Beziehungsgefügen maßgeblich, das sie über ihre Differenzen hinweg miteinander teilen. Was Gilles Deleuze mit Bezug auf Lévi-Strauss über den topologischen Raum sagt, gilt deshalb auch für das Denken Foucaults und nicht zuletzt für sein eigenes: »Was struktural ist, ist der Raum, jedoch ein unausgedehnter, präextensiver Raum, reines *spatium*, das sich nach und nach als Ordnung der Nachbarschaft herausgebildet hat und in dem der Begriff der Nachbarschaft zunächst einen originalen Sinn hat und nicht eine Bedeutung in der Ausdehnung.«¹³ Das »reine *spatium*«, also das unausgedehnte Zwischen benachbarter Positionen, ermöglicht ein Denken in Relationen und variablen Nachbarschaftsverhältnissen. Nachbarschaft erweist sich in dieser Perspektive als Ausdruck einer spatialen Intensität und gerade nicht einer Extensität. Die Vorstellung eines intensiven *spatium* hat Deleuze bereits in *Différence et répétition* entwickelt und dort auch eine intensive Mannigfaltigkeit beschrieben, die im Unterschied zu einer extensiven ihre Metrik mit jeder Teilung variiert.¹⁴ Ein Relationsraum ist also letztlich ein Raum qualitativer Beziehungen, die sich stets von Neuem bilden,

¹¹ »Eine abstrakte Maschine [...] wirkt durch *Materie* und nicht durch Substanz, durch *Funktion* und nicht durch Form [...]. Eine abstrakte Maschine ist eine reine Materie-Funktion – das Diagramm, unabhängig von Formen und Substanzen, von Ausdrücken und Inhalten, die es verbreiten wird«. Gilles Deleuze und Félix Guattari: Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie 2 (1982), Berlin 1992, S. 195.

¹² Vgl. Deleuze und Guattari: Tausend Plateaus (wie Anm. 11), S. 11–42. An dieser Stelle führen sie auch den Begriff »agencement« ein, den die deutsche Übersetzung mit »Gefüge« wiedergibt, ebd., S. 12, Fn.1. Mannigfaltigkeiten sind für sie grundsätzlich rhizomatisch, vgl. ebd., S. 17f.

¹³ Gilles Deleuze: Woran erkennt man den Strukturalismus? (1979), in: ders.: Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974, hrsg. von David Lapoujade, Frankfurt/M. 2003, S. 248–281, hier S. 253. Die Vorstellung eines »reinen *spatiums*« ist gegen René Descartes' Raumauffassung gerichtet.

¹⁴ Vgl. Gilles Deleuze: Differenz und Wiederholung (1969), München ²1997, S. 294–301.

Streuungen produzieren und Verteilungen ermöglichen. In diesem Raum zerstreuen sich die Mannigfaltigkeiten und verschieben sich die Relationen kontinuierlich.

Neben Foucaults Rede von einer Epoche der Gleichzeitigkeit, des Nebeneinander und Zerstreuten hat vor allem Jacques Derridas prominenter Begriff der Dissemination, der wörtlich das Streuen und Ausstreuen von Samen bedeutet,¹⁵ die Frage nach den Kräften der Streuung gestellt.¹⁶ Derrida hat sich in diesem Zusammenhang besonders für die Verwendung von Raummetaphern in der Daseinsanalyse Martin Heideggers interessiert. Ausgehend von dessen These einer ontisch-ontologischen Differenz geht er den Verästelungen des Sprachgebrauchs nach, die Heidegger von den Begriffen ›Streuung‹ bzw. ›Zerstreuung‹ macht. Wie dieser in seiner 1928 gehaltenen Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* ausführt, eigne dem Sein eine »ursprüngliche Streuung«, die dessen »Mannigfaltigung« überhaupt erst ermögliche.¹⁷ Die von Heidegger angenommene »ursprüngliche Streuung«, die »seinem metaphysisch neutralem Begriff nach« dem Sein des Daseins entspreche,¹⁸ besagt, dass dieses nicht indifferent im Bezug auf sich selbst gedacht werden kann, sondern grundsätzlich differentiell gedacht werden muss. Die Streuung in die Mannigfaltigung entspreche dem Sein des Daseins allein schon deshalb, weil es notwendig auf einen endlichen Körper angewiesen sei, dessen Leiblichkeit bereits »zersplittert«, das heißt geschlechtlich differenziert sei: »Das Dasein überhaupt birgt die innere Möglichkeit für die faktische Zerstreuung in die Leiblichkeit und damit in die Geschlechtlichkeit.«¹⁹

Im Begriff der Streuung liegt für Heidegger zugleich die ursprüngliche Möglichkeit einer Offenheit des menschlichen Daseins zum Sein des Seienden begründet, die das ›Mitsein‹ mit menschlichen ebenso wie mit nichtmenschlichen Seienden sowie das Selbstsein umfasst. In seiner zwei Jahre zuvor erschienenen Abhandlung *Sein und Zeit* hat er darüber hinaus den Begriff der Zerstreuung als Existenzmodus des uneigentlichen ›Man‹ gefasst. Diese terminologische Verschiebung von der Zerstreuung des ›Man‹ zu einer »ursprünglichen Streuung« des Daseins ist Derrida natürlich nicht entgangen. Für ihn stellt jedoch der Begriff

¹⁵ Die Menge der für ein Feld benötigten Samenkörner stellt zugleich eines der ältesten Flächenmaße dar, vgl. Jammer: *Das Problem des Raums* (wie Anm. 1), S. 6.

¹⁶ Vgl. Jacques Derrida: *Dissemination* (1972), Wien 1995.

¹⁷ Martin Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (= Gesamtausgabe, Bd. 26), Frankfurt/M. 21990, S. 173. Mit diesem Neologismus hebt Heidegger das Primordiale der Streuung hervor, das im geläufigeren Begriff der Mannigfaltigkeit zurücktritt: »Diese Mannigfaltigung geschieht nicht dadurch, daß es mehrere Objekte gibt, sondern umgekehrt«, ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

der Zerstreuung »die intensivere Bedeutung von Streuung«²⁰ dar. Derrida geht es in seiner Abhandlung vor allem darum, die Paradoxien zwischen ontisch-ontologischer und geschlechtlicher Differenz anhand von Heideggers Verwendung des Begriffsfelds selbst darzulegen, deren reiche semantische Valenzen sich nicht zuletzt als Übersetzungsproblem erweisen. Derrida kritisiert Heideggers spatiale Begriffslogik, die systematisch die geschlechtliche Differenz vernachlässigt und stattdessen in der Erstreckung »eine der bestimmten Möglichkeiten der wesensmäßigen *Zerstreuung*« erkennt.²¹ Heidegger überträgt den Raumbegriff der Strecke auf die Dauer der je eigenen Existenz zwischen Geburt und Tod und behauptet, dass auch das existenziale »Mitsein« aus dem in die Streuung Geworfenen²² heraus erklärt werden müsse. Auch der Bezug zum Anderen, die Vergemeinschaftung resultiert für ihn mithin aus der Dispersion. Die raum- und (lebens)zeitschaffende Zerstreuung bekundet sich in Heideggers Sprache also zunächst durch eine Dominanz räumlicher Begriffe wie Streuung, Erstreckung und Geworfenes. Seine fundamentalontologische Daseinsanalyse stellt sich selbst als Mannigfaltigung zeit-räumlicher Relationen dar.

Derridas Kritik an Heideggers Ontologisierung der geschlechtlichen Differenz offenbart jedoch zugleich sein Interesse am relationalen Raumenken der Streuung bzw. Zerstreuung, das der Vorliebe des Poststrukturalismus für Heterogenitäten, Heterarchien und Mannigfaltigkeiten offenkundig zuspielt. Derrida postuliert zudem einen spatialen Begriff von *différance*, die sich vor jeder ontisch-ontologischen Differenz als Verräumlichung des Raumes und der Zeit artikuliert.²³ Im Unterschied zu Heidegger stellt er jedoch nicht das menschliche Sein in den Vordergrund, sondern versteht Verräumlichung als basale strukturelle Operation jeglicher Differenzierung. Gerade angesichts der neuerlich vorgetragenen Kritik am Korrelationismus besonders des poststrukturalistischen Denkens lohnt es sich deshalb, Heideggers ontologische Raumauffassung erneut kritisch zu beleuchten.²⁴ In *Sein und Zeit* hatte dieser die »*existenziale Räumlichkeit*« des Daseins fundamentalontologisch als »ein eigenes »Im-Raum-Sein« begründet, das aber seinerseits nur möglich ist *auf dem Grunde des In-der-Welt-seins überhaupt*«. ²⁵ Diese existenziale Räumlichkeit des Daseins führt Heidegger etymologisch auf die stets ein Subjekt fordernden Verben »wohnen«, »sich aufhalten«, »vertraut sein mit« zurück und un-

²⁰ Jacques Derrida: Sexuelle Differenz, ontologische Differenz (1987), in: ders.: *Geschlecht* (Heidegger), hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1988, S. 11–43, hier S. 31.

²¹ Ebd., S. 33.

²² Ebd., S. 35.

²³ Vgl. Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz* (1967), Frankfurt/M. 1976, S. 304; Ders.: *Grammatologie* (1967), Frankfurt/M. 1983, S. 118.

²⁴ Vgl. Bryant/Srnicke/Harman (Hg.): *The Speculative Turn* (wie Anm. 7).

²⁵ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 56.

terscheidet sie von kategorialen Seinsverhältnissen des In-Seins, also des *bloß* räumlichen Mitvorhandenseins oder Miterscheinens, wie zum Beispiel Wasser, das sich *in* einem Glas befindet. Das existenziale ›Im-Raum-in-der-Welt-sein‹ äußert sich demnach durch qualitative Raumverhältnisse und wird an gleicher Stelle ebenfalls als zerstreut charakterisiert: »Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert.«²⁶ Zwischen dem existenzialen In-der-Welt-sein des menschlichen Daseins und dem bloß räumlichen In-Sein besteht demnach selbst wiederum eine Beziehung der Streuung, die räumlich als Mitvorhandensein gedacht wird. Entscheidend ist daher, dass Heidegger in *Sein und Zeit* das Dasein letztlich auf kategoriale Weisen des In-Seins, auf intensive räumliche Relationen bzw. Nahverhältnisse zurückführt. Die Zerstreuung bzw. Zersplitterung ist faktisch *in* der Welt und nicht aus ihr zu tilgen.

Die Zersplitterung des Daseins stellt sich in Heideggers Diktion wiederum als Intensivierung von Zerstreuung dar. Als zerstreutes oder gar zersplittertes setzt es faktisch das existenziale In-der-Welt-sein als Mannigfaltigkeit des In-Seins ins Werk, die Heidegger durch eine lange Aufzählung ihrer möglichen Weisen hervorhebt: »zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, besprechen, bestimmen ...«.²⁷ Dasein besteht also in einer schier unerschöpflichen Reihe von Tätigkeiten des innerweltlichen Besorgens, in einer Praxis des Handelns, die den Raum der je eigenen Existenz bestimmt. Die Intensität der Zerstreuung artikuliert sich in Heideggers Aufzählung als Streuung von Handlungsoptionen: Zersplittert ist das Dasein demzufolge, weil es sich in einer Mannigfaltigkeit von Besorgungen zeiträumlich zerstreut. Heidegger knüpft seinen fundamentalanalytischen Begriff der Zerstreuung letztlich an ein erkundendes, herstellendes und sprechendes Subjekt, das Relationen knüpft und beherrscht.

2. Erstrecken

Die in *Sein und Zeit* entwickelte Vorstellung einer existenzialen Räumlichkeit ist auch deshalb aufschlussreich, weil sie sich von der cartesianischen Auffassung des Raums als Ausdehnung (*extensio*) abgrenzt und sich durch den Begriff der Umwelt einem topologischen Raumverständnis der theoretischen Biologie

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S. 56f.

annähert.²⁸ Heidegger spricht in diesem Zusammenhang dezidiert von einem »Relationssystem«²⁹ der Bezüge des umweltlichen Besorgens. Entscheidend sind dabei für ihn die Lagebeziehungen des jeweils Zuhandenen, das seinen Platz in der Umwelt hat. Umwelt definiert er entsprechend topologisch als »Ganzheit von umsichtig angewiesenen Plätzen«.³⁰ Raum entsteht für Heidegger explizit durch »ein ›Raum-geben‹«, ein »*Einräumen*«, verstanden als »Freigeben des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit«.³¹ Das Erschließen von Raum ist demnach die existenziale Geste des In-der-Welt-seins. Raum kann daher weder als Behälter noch Vorstellung, weder als geometrischer noch psychologischer, weder als relativer noch absoluter Raum charakterisiert werden. Als Relationsraum wird er durch das Stiften von Bezügen und Nachbarschaften konstituiert. Das raumgebende Räumen stellt fundamentalontologisch gesehen die Aktivität dar, die das ›In-der-Welt-sein‹ ermöglicht.³²

Räume räumen – das meint praxeologisch nicht nur das raumschaffende Einräumen, sondern gleichermaßen das Um- und Ausräumen. Dieses Bezugssystem topologischer Nachbarschaften wird für Heidegger durch Ausrichtung und Entfernung operabel, worunter er »ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entfernthet von etwas, Näherung« versteht.³³ Diese Entfernung der Ferne bildet die Voraussetzung für sein ontologisches Raumverständnis. In der Ausformulierung der existenzialen Nahverhältnisse wird der Unterschied zu einem geometrischen, auf Ausdehnung beruhenden Raumverständnis deutlich: Nähe und Ferne sind für Heidegger nicht ausmessbar, also nicht quantitativ bestimmbar, sondern ausschließlich qualitativ und relational im Bezug auf die mannigfaltigen Tätigkeiten des Besorgens. ›Im-Raum-in-der-Welt-sein‹ bedeutet daher nichts anderes als ein Relationssystem spatialer Nachbarschaften – qualitative Verhältnisse der Nähe. Deshalb sind allein die existenzialen Relationen zwischen einem Hier des Daseins und einem umweltlichen Dort ausschlaggebend.³⁴

²⁸ Vgl. ebd., S. 89–101. Descartes' Raumbegriff der Ausdehnung habe zwar ein »phänomenales Recht«, trage aber ontologisch nichts zur »Räumlichkeit des in der Umwelt begegnenden Seienden« oder zur »Räumlichkeit des Daseins selbst« bei, ebd., S. 101.

²⁹ Ebd., S. 87.

³⁰ Ebd., S. 104.

³¹ Ebd., S. 111.

³² Diese ›genuine‹ Aktivität des Raums hat Heidegger auch in seiner 1935 gehaltenen Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* hervorgehoben, wo er sie mit Platons Begriff der *chora* und dem Verb *choreo* identifiziert; vgl. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1998, S. 50; sowie zu Heideggers Platon-Lektüre Christina Vagt: *Geschickte Sprünge. Physik und Medium bei Martin Heidegger*, Zürich/Berlin 2013, S. 193–198.

³³ Heidegger: *Sein und Zeit* (wie Anm. 25), S. 105. Ent-fernen meine »zunächst und zumeist umsichtige Näherung, in die Nähe bringen als beschaffen, bereitstellen, zur Hand haben«.

³⁴ Für Heidegger sind ›hier‹, ›dort‹ und ›da‹ deshalb auch »primär keine reinen Ortsbestim-

Auch das ›Mitsein‹ als »metaphysische Grundbestimmung der Zerstreuung«³⁵ lässt sich als ein solches Relationssystem verstehen. Das soziale Beziehungsgefüge ist geprägt von den qualitativen Abständen vom Dasein der jeweils Anderen und hat damit existenzial »den Charakter der *Abständigkeit*«.³⁶ Gleichzeitig wird es durch das neutrale und alltägliche ›Man‹ bestimmt. Mit seiner Hinwendung zu ›Mitwelt‹ und ›Mitsein‹ des alltäglichen Daseins stellt Heidegger zugleich einen Zusammenhang zur umweltlichen Zerstreuung des Daseins her, wenn er behauptet: »Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden. Diese Zerstreuung charakterisiert das ›Subjekt‹ der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt kennen.«³⁷ Das gewöhnliche ›Man‹ zerstreut sich demnach im alltäglichen Besorgen und stürzt dabei »in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit«.³⁸ Heideggers Raumdenken entpuppt sich als rigoreses fundamentalontologisches Wertesystem, das die Qualität von Relationen am fragwürdigen Maßstab einer Bodenhaftung sowie einer Eigentlichkeit ausrichtet, die die Sinnhaftigkeit des Daseins immer schon garantiert.

3. Zerstreuen

Der umweltlichen Bestimmung von Zerstreuung als Relationssystem fügt Heidegger in *Sein und Zeit* mit der Kategorie des grundsätzlich zerstreuten Daseins des ›Man‹ eine diagnostische Dimension hinzu, die Argumente der zeitgenössischen Kulturkritik aufgreift. Charakteristisch für das zerstreute Dasein sei vor allem eine sprunghafte Neugier, ein »spezifisches *Unverweilen* beim Nächsten«, das »die ständige Möglichkeit der *Zerstreuung*« eröffne.³⁹ Heidegger stellt dem eigent-

mungen, sondern Charaktere der ursprünglichen Räumlichkeit des Daseins«, vgl. ebd., S. 119. In diesem Sinn *ist* das innerweltliche Seiende »selbst je sein ›Da‹«, vgl. ebd., S. 132. Für Jacques Derrida ist Heideggers Denken entsprechend vom Motiv der »Nähe des Seins zum Wesen des Menschen« bestimmt; vgl. ders.: *Finis hominis*, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 119–141, hier S. 135. Bereits Theodor W. Adorno hat Kritik an Heideggers Seinsfrömmigkeit geübt und die bloß äußerliche Synthesis des vermittelnden »ist« hervorgehoben; vgl. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. von Rolf Tiedemann), Frankfurt/M. 1990, S. 104–136.

³⁵ Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe* (wie Anm. 17), S. 175.

³⁶ Heidegger: *Sein und Zeit* (wie Anm. 25), S. 126.

³⁷ Ebd., S. 129.

³⁸ Ebd., S. 178.

³⁹ Ebd. Diese mannigfaltigen Seinscharaktere sind für Heidegger »existenzial gleichursprünglich«, vgl. ebd., S. 131.

lichen Dasein ein *uneigentliches* gegenüber, dem Verweilen ein *Unverweilen*. Als uneigentliches verräumlicht sich das Dasein demnach in gefährlicher Weise: es schafft einen Raum sprunghafter Relationen und hebt dadurch die existenzialen Nahbeziehungen des besorgenden Hier und Dort auf. Das Problematische an der Neugier ist denn auch für Heidegger, dass sie »überall und nirgends« sei.⁴⁰ Bezogen auf die Alltäglichkeit des ›Man‹ zeigt sich Zerstreuung als sprunghafte und daher unübersichtliche Streuung von Seinscharakteren – als eine aus den Fugen und der Fügung geratene Gemengelage von Relationen.⁴¹

Gerede, Neugier, Zweideutigkeit und Verfallen kritisiert Heidegger vor allem deshalb als Figuren der Zerstreuung des ›Man‹, weil sie den Selbstbezug des Daseins unmöglich machen und daher nie »den Seinscharakter des Ent-fernens« annehmen.⁴² Das Ent-fernens, also die Aufhebung der Ferne, ist Heideggers Antwort auf die mannigfaltigen zerstreuenen Kräfte des Daseins. Nahverhältnisse lassen sich für ihn nur durch ein verweilendes Betrachten, durch Übersicht und Stilllegung der Streuung und ihrer kontingenten Effekte erreichen. Das ›Im-Raum-in-der-Welt-sein‹ erhält durch diese Abwertung des uneigentlichen Daseins des ›Man selbst‹ zugleich eine zeitkritische Wendung. Nicht mehr das koexistenzielle ›Mit-sein‹ ist dafür ausschlaggebend, sondern das Gegenwärtigen als zeitlicher Modus der Kopräsenz, das die Sprünge der sprunghaften Neugier aussetzt.⁴³ Den Sprüngen, die das Dasein in die Uneigentlichkeit der Zerstreuung treibt, entspringt in Heideggers Diktion nicht nur nichts Eigentliches, sie intensivieren das Gegenwärtigen auch zur Aufenthaltslosigkeit, die dem Dasein jeden Halt entzieht und deshalb von ihm als existenzgefährdend abgelehnt wird.

Dieser Entzug von Aufenthalt treibt Heideggers fundamentalontologische Daseinsanalyse in die Haltlosigkeit eines ungefügten Relationssystems, eines ständigen Räumens und damit an die Grenzen seines topologischen Denkens, das schließlich durch den Wechsel zur Seinsgeschichte eine deutliche Verschiebung erfahren wird. In seinem 1951 gehaltenen Vortrag *Bauen Wohnen Denken* fasst er nicht nur das *spatium* extensiv, sondern bevorzugt Versammlungsorte, die in Foucaults Genealogie der Raumauffassungen dem mittelalterlichen Ortungsraum entsprechen: »Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d. h. versammelt durch einen Ort [...]. Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht

⁴⁰ Ebd., S. 173.

⁴¹ Zu Heideggers Auffassung der Fügung als Ineinanderfügung im Sinne von Geschick bzw. der Technik als Verfügung bzw. Fügung des Seins sowie der Wohnung als Gefüge siehe Helmuth Vetter: *Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg 2014, S. 270.

⁴² Heidegger: *Sein und Zeit* (wie Anm. 25), S. 173.

⁴³ Vgl. ebd., S. 347.

aus ›dem Raum‹.«⁴⁴ In der »Topologie des Seins«, worunter Heidegger die seinsgeschichtliche Verortung des Menschen versteht, spielen daher weder die Kräfte der Streuung noch die Zerstreuung als Existenzial des ›Man‹ eine Rolle.⁴⁵

Gerade dieses Verschwinden des alltäglichen ›Man‹ war dem poststrukturalistischen Denken verdächtig. In *Différence et répétition* greift Gilles Deleuze 1968 Heideggers Invektive gegen das uneigentliche Dasein auf und verkündet: »Wir glauben an eine Welt, in der die Individuationen unpersönlich und die Singularitäten präindividuell sind: die Herrlichkeit des ›MAN‹.«⁴⁶ Deleuzes Auseinandersetzung mit Heideggers Ontologie setzt an dessen Abwertung des zerstreuten Daseins an und preist in diesem Zusammenhang die Mannigfaltigkeit fiktionaler Relationsräume und Existenzweisen, aus denen »in unerschöpflicher Folge die immer neuen und anders verteilten ›Hier‹ und ›Jetzt‹ ausfließen«⁴⁷ – eine Welt rein topologischer Verteilungen, des Nebeneinanders und Zerstreuten, von der auch Foucault fast zeitgleich gesprochen hat.

Aufgrund der dividuellen Logik, die Deleuze in *Différence et répétition* entwickelt hat, ist die Bildung von Relationen für Deleuze notwendigerweise ein andauern-der Prozess. Das permanente Umverteilen raumzeitlicher Lagen ist seine Antwort auf Heideggers Versuch, das Relationssystem der Daseinsbezüge vor kontingenten Effekten der Streuung zu bewahren. In poststrukturalistischer Lesart garantiert die Streuung eine produktive Dynamik der Um- und Neuverteilung, die gerade das von Heidegger gescholtene Unverweilen, die »Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*«⁴⁸ positiv besetzt und nomadologisch ausformuliert. Im nomadischen Raum müssen Bezüge immer wieder neu geknüpft werden. Er ist nichtmetrisches, intensives *spatium*, das den durch Mauern, Einfriedungen und Wege gekerbten Raum der Sesshaftigkeit deterritorialisiert.⁴⁹

⁴⁴ Martin Heidegger: Bauen Wohnen Denken, in ders.: Vorträge und Aufsätze, Frankfurt/M. 2000, S. 145–164, hier S. 156; vgl. Foucault: Von anderen Räumen (wie Anm. 3), S. 753. Den Zusammenhang zwischen Sein und Wohnen definiert Heidegger nun als »Aufenthalt bei den Dingen«, vgl. Heidegger: Sein und Zeit (wie Anm. 25), S. 153. Leander Scholz hat entsprechend die von ihm privilegierte Versammlung um ein Ding als Widerstand gegen die Zerstreuung des Daseins gedeutet, vgl. Leander Scholz: Der Tod der Gemeinschaft. Ein Topos der politischen Philosophie, Berlin 2012, S. 269.

⁴⁵ Vgl. Kathrin Busch: Raum – Kunst – Pathos: Topologie bei Heidegger, in: Günzel (Hg.): Topologie (wie Anm. 5), S. 115–131. Busch bezieht sich auf die Auseinandersetzung mit Heidegger von Otto Pöggeler: Heideggers Topologie des Seins, in: ders.: Philosophie und Politik bei Heidegger, Freiburg/München ²1974, S. 71–104.

⁴⁶ Deleuze: Differenz und Wiederholung (wie Anm. 14), S. 13.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Heidegger: Sein und Zeit (wie Anm. 25), S. 178.

⁴⁹ Vgl. Deleuze und Guattari: Tausend Plateaus (wie Anm. 11), S. 524.

Zugleich verrät Deleuzes Rede von unpersönlichen Individuationen und prä-individuellen Singularitäten eine Nähe zur Technikphilosophie Gilbert Simondons. Für ihn und gleichfalls Félix Guattari waren Simondons Überlegungen zur Genese natürlicher und technischer Objekte ebenso prägend wie dessen Vorstellung einer transduktiven Individuation.⁵⁰ Bereits Simondon hat, wie Erich Hörl betont, die »Primordialität von Relation« als »Modalität des Seins« bestimmt, woraus Didier Debaise schlussfolgert: »Sein ist Relation«.⁵¹ Aus medienökologischer Perspektive ist eine nichtrelationale Ontologie schlicht undenkbar, weil die differentielle Streuung des Seienden für die Individuation natürlicher und technischer Objekte essenziell ist.⁵²

Den Schriften von Deleuze und Guattari ist zudem die Einsicht zu entnehmen, dass gerade die nichtgefügteten, sprunghaften und damit kontingenten Effekte der Streuung dem relationalen Raumdenken einen entscheidenden Impuls verliehen haben. Von daher erklärt sich auch deren Vorliebe für das Nomadische und den glatten Raum, die nicht umsonst von digitalen Milieus geteilt wird.⁵³ Entsprechend werfen sie Heidegger in ihrem 1991 veröffentlichten Buch *Qu'est-ce que la philosophie?* im Zusammenhang ihrer Überlegungen zur Geophilosophie vor, er

⁵⁰ Vgl. besonders Gilbert Simondon: *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 1958; ders.: *L'individu et sa genèse psycho-biologique (L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information)*, Paris 1964. Simondons Einfluss wird nicht zuletzt in Deleuzes und Guattaris Gemeinschaftsarbeit deutlich, wo sie die Funktionsweise der Transduktion am Beispiel des Wachsens von Kristallen durch topologischen Kontakt erklären, vgl. Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus* (wie Anm. 11), S. 86–98. Zu Deleuze Wert-schätzung Simondons siehe Gilles Deleuze: *Das Individuum und seine physiko-biologische Genese*, in: ders.: *Die einsame Insel* (wie Anm. 13), S. 127–132.

⁵¹ Erich Hörl: *Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die allgemeine Ökologie*, in: *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Katalog: *Haus der Kulturen der Welt* 2013, S. 121–130, hier S. 122; Didier Debaise: »Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle?«, in: *Multitudes* 18/4 (2004), S. 15–23. Debaise unterstreicht, dass für Simondon Relation und Individuation gleichursprünglich sind: »toute relation est un événement immanent à l'individuation«, ebd., S. 21.

⁵² Das gilt gerade, weil Deleuzes immanente Ontologie, wie Alain Badiou behauptet, von einem All-Einen, der Univozität des Seins ausgeht; vgl. Alain Badiou: *Deleuze. »Das Geschrei des Seins«* (1997), Zürich/Berlin 2003, bes. S. 18–20 und S. 31–41. In *Mille Plateaux* behaupten Deleuze und Guattari, dass das Mannigfaltige gemacht werden müsse, indem das Eine, das Einzelne davon abgezogen werde, vgl. Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus* (wie Anm. 11), S. 16.

⁵³ Badiou bringt diese Bevorzugung mit Deleuzes postmetaphysischer Umkehrung des Platonismus in Verbindung, der gegen »den sesshaften *Nomos* der Wesenheiten, den nomadischen *Nomos* der prekären Aktualisierungen, der divergenten Reihen, der unvorhersehbaren Schöpfungen in Bewegung setzt«, ebd., S. 17. Pierre Lévy spricht explizit von einem Zeitalter des »anthropologischen Nomadentums«, vgl. Pierre Lévy: *Die kollektive Intelligenz. Für eine Anthropologie des Cyberspace* (1997), Mannheim 1997, S. 51.

habe »die Bewegung der Deterritorialisierung« verraten, »weil er sie ein für allemal zwischen Sein und Seiendem erstarren« lasse.⁵⁴ Gegen diese Erstarrung bringen sie die Dynamik von De- und Reterritorialisierung ins Spiel – das ständige Umverteilen räumlicher Relationen. An gleicher Stelle schlagen sie ein territoriales Relationssystem vor, das die Philosophie aus der zufälligen Verbindung von deterritorialisierenden nomadischen Strömen und ihrer Reterritorialisierung durch Nachbarschaft und Freundschaft entstehen lässt. Das Milieu als Relationssystem verbindet sich hier mit konkreten topografischen Gegebenheiten und kontingenten geschichtlichen Ereignissen.

Auch Jean-Luc Nancy hat Heideggers Überlegungen zur Streuung des Daseins aufgegriffen und im topologischen Begriff der Struktion, der »nicht gefügten Gesamtheit« bzw. kopräsenten, aber »unversammelten Menge« ontologiekritisch gewendet.⁵⁵ Nancy geht es dabei ebenso wie Simondon darum, die Kluft zwischen Natur und Technik, Materie und Form zu schließen und stattdessen die »instabile Zusammenfügung«, also »die nicht koordinierte Gleichzeitigkeit von Dingen und Wesen, die Kontingenz ihrer Kozugehörigkeiten, die Streuung im Wuchern von Aspekten, Arten, Kräften, Formen, Spannungen und Intentionen« zu erkennen.⁵⁶ Gegenüber Heideggers fundamentalontologischer Auffassung des »Mitseins« zieht Nancy deshalb das nur kategoriale räumliche »Mit« vor: »das schlichte, reine Nebeneinander, das keinen Sinn ergibt«.⁵⁷ Nancy gibt damit dem intensiven *spatium*, der Nachbarschaft als rein spatialer Relation den Vorzug vor einer existenzial verstandenen Räumlichkeit und der Bürde eines verstehenden Seins.

Die von Foucault und Nancy gleichermaßen gewürdigte Kontingenz des gleichzeitigen Nebeneinanders und Zerstreuten, die Heidegger als uneigentliches Dasein gebrandmarkt hatte, entzieht dem »Im-Raum-sein« seine Bodenhaftung und damit seinen fundamentelexistenzialen Sinn. Es wird stattdessen wieder auf das bloß kategoriale »Mitsein«, die schlichte Koexistenz von Seiendem zurückgeführt und damit den primordialen Kräften der Streuung überlassen. Was bedeutet es, sich diesen Kräften tatsächlich anzuvertrauen? Es erfordert, mit wechselnden Nachbarschaften zu rechnen und das Relationssystem beständig umzuräumen sowie die Ansprüche einer existenzialen Räumlichkeit auf Operationen und Praxeologien des Ein-, Um- und Ausräumens zu beschränken. Es handelt sich dabei um Praktiken, die vor allem in der Horizontale der Immanenz operieren, die

⁵⁴ Gilles Deleuze und Félix Guattari: Was ist Philosophie?, Frankfurt/M. 2000, S. 109.

⁵⁵ Jean-Luc Nancy: Von der Struktion, in: Erich Hörl (Hg.): Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt, Frankfurt/M. 2011, S. 54–72, hier S. 61; vgl. auch Jean-Luc Nancy: Singulär plural sein, Zürich 2004.

⁵⁶ Ebd., S. 62.

⁵⁷ Ebd.

Effekte der Streuung in mehrdimensionalen Flächen produzieren und daher stets individuell verfahren.

Unter technologischen Bedingungen ist für das Dasein deshalb auch nicht mehr das an seinem Platz befindliche Zuhandene ausschlaggebend, sondern der Sozios, der Begleiter, der die Lage mitwechselt.⁵⁸ »Mitsein« meint in dieser raumtheoretischen Perspektive deshalb mannigfaltige Relationssysteme temporärer Kopräsenzen, Praktiken des Raums und beweglicher Milieus, in dem Natürliches und Technisches interdependent sind.⁵⁹ Die nichtausgedehnten Zwischenräume, das reine *spatium*, sind gerade nicht homogen, leer und unbewegt, sondern real und intensiv. Für ein solches Raum-Denken sind die Relationen und nicht die Relata ausschlaggebend, wie auch Karen Barad betont hat: »Beziehungen hängen nicht von ihren Relata ab, sondern umgekehrt.«⁶⁰ Sie sind die Voraussetzung dafür, dass Räume entstehen und Prozesse in Gang kommen. Für medienökologische Überlegungen ergibt sich daraus die Chance, Relationssysteme zu erkunden, in denen Kopräsenz als »Mitsichsein« Nahverhältnisse jenseits der Unterscheidung zwischen Natur und Technik, menschlichem und nichtmenschlichem Sein ermöglicht.

Medienökologie bedeutet demnach, die Qualitäten des *Mi-lieus*, die Intensitäten des reinen *spatium* als ungefügte Gefüge zu denken. Das verlangt zugleich, die intensiven Begegnungen im Zeichen des »Mit«, des alltäglichen Nebeneinanders menschlicher und nichtmenschlicher Entitäten in eine Praxis zu überführen, die politisch, ökonomisch und sozial Umverteilungen in Gang zu setzen vermag. Zugleich geht es um eine Kunst der Verteilung innerhalb dieser heterarchischen Gefüge, um Weisen der Streuung, die Handlungsoptionen freisetzen. Relationen zu bilden und Räume des Nebeneinanders, der Kopräsenz zu schaffen, impliziert daher nicht zuletzt eine Ethik des Handelns, die unter den politischen, ökonomischen und sozialen Bedingungen einer globalisierten Welt und der Herrschaft

⁵⁸ Es ist auffällig, dass der Sozios sowohl bei Derrida als auch bei Deleuze und Guattari sowie Nancy eine wichtige Rolle spielt, um die Kopräsenz innerhalb dynamischer Gefüge zu denken, vgl. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale* (1993), Frankfurt/M. 2005; Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1* (1972), Frankfurt/M. 1974; Félix Guattari: *Die drei Ökologien* (1989), Wien 2012.

⁵⁹ In diesem Sinn hat Georges Canguilhem das Milieu als »ein reines Beziehungssystem [*système de rapports*] ohne jegliche Verankerung [*supports*]« bezeichnet, vgl. Georges Canguilhem: *Das Lebendige und sein Milieu*, in: ders.: *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2013, S. 233–279, hier S. 243. Dabei gelte es zwischen »zwei Raumtheorien zu wählen: zwischen einem zentrierten, qualifizierten Raum, in dem das *Mi-lieu* ein Zentrum ist, und einem dezentrierten, homogenen Raum, in dem das *Mi-lieu* ein Zwischenraum ist«, ebd., S. 273. Letzterer entspricht Deleuzes »reinem *spatium*«.

⁶⁰ Karen Barad: *Agentieller Realismus*, Berlin 2012, S. 14.

eines universalen Kapitalismus dazu beitragen kann, mikropolitisch eine Geophilosophie der Nachbarschaft, des intensiven spatialen ›Mit‹ zu begründen. Bereits William Bogard hat Zerstreuung als sich selbst organisierendes maschinelles Gefüge – »a variable organization of differently paced flows of matter and energy«⁶¹ – betrachtet und behauptet, jede Gesellschaft bilde ihr eigenes Zerstreuungsregime aus. Dabei kommt es noch immer darauf an, die Kräfte der Streuung für Umverteilungen zu nutzen.

⁶¹ William Bogard: *Distraction and Digital Culture*, in: *Ctheory* 23/3 (2000), unter: <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=131> (10.07.2014).