

FABIAN LINK

Goethe-Universität, Frankfurt am Main

REASSEMBLING NON-MODERNITY: BRUNO LATOURS NEUE EXISTENZWEISEN¹

Der französische Anthropologe, Bibelexeget und Philosoph Bruno Latour hat mit einem Team von Forscherinnen und Forschern ein Buch herausgebracht, das alternative Existenzweisen zu den modernen Lebensformen aufspüren will. Das Buch ist als provisorischer Untersuchungsbericht konzipiert, der laufend erweitert werden soll (S. 21–27). Hierzu dient eine Homepage; Leserinnen und Leser können somit zu Beiträgern zu diesem Projekt werden, denn nur im digitalen Raum lassen sich laut Latour „die Leseformen multiplizieren“, lässt sich die Forschungsgemeinschaft vergrößern.²

Latour verfolgt das Ziel, „verschiedene *Existenzweisen* oder *Existenzmodi* herauszuarbeiten, deren paarweise Kreuzungen zum Gegenstand einer empirischen — und somit *teilbaren* — Definition werden können.“ (S. 22, Herv. i. Orig.) Es geht nicht bloß darum, vergangene oder gegenwärtige Phänomene sozialwissenschaftlich zu analysieren, sondern vielmehr will er eine neue Ontologie des Verhältnisses zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen zueinander anbieten, welche die falsche Weltkonzeption der Modernen überwinden und somit den Weg für eine neue Form der Zivilisation frei machen soll. Latour gebärdet sich als „Stadtplaner“, als „Architekt“, „der seinen Kunden eine neue Form von Haus“ vorschlägt, indem er „Formen und Funktionen umverteilt“ (S. 59) Ähnliches hat Latour bereits in seinem Buch „Das Parlament der Dinge“ unternommen;³ hier nun versucht er eine umfassende Anthropologie und Ontologie zu entfalten.

¹ Rec: Bruno Latour, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Berlin: Suhrkamp, 2014 (665 Seiten) [Paris, 2012].

² Vgl. www.modesofexistenz.org.

³ B. Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt am Main 2001 [1999].

In beiden Büchern ist das Konzept der Ökologie zentral, des richtigen Haushaltens mit Ressourcen, Moralen, politischen Sprechweisen, Werten und wissenschaftlichen Fakten. Er möchte in diesem Sinne die Errungenschaften der Aufklärung korrigieren, er steht für eine bessere Aufklärung und will zeigen, was von Beginn an schief gelaufen ist. Somit leistet er eine anthropologische und ontologische Grundsatzkritik der Aufklärung, ähnlich wie dies schon Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1947) oder Michel Foucault (1984) vorgebracht hatten.⁴ Latours Buch ist ein Plädoyer für eine Aufklärung, die nicht die Differenz zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Innerem und Äußerem macht, zwischen oben und unten, zwischen Reich und Arm, zwischen den Wissenden und den Aufklärern, zwischen der Ersten und der Vierten Welt, denn diese alte Welt der modernen Differenzen sei im 21. Jahrhundert an ihr Ende gekommen.

Das Buch umfasst eine Einleitung, sechzehn, in drei Teile gegliederte Kapitel und einen Schlusskommentar. Für die wichtigsten analytischen Begriffe verwendet Latour Abkürzungen, so [NET] für 'Netzwerk', die sowohl im Text als auch im Glossar erklärt werden. Zunächst zur Disposition des Buchs. Das drängendste Anliegen einer neuen, ontologisch fundierten Anthropologie für das 21. Jahrhundert sieht Latour darin, neue Existenzmodi zwischen Ökonomie und Ökologie zu finden (S. 31). Es geht ihm darum, die Wesen dazwischen, die Wesen, die beide Formen von Existenz erst konstituieren, soweit heraus zu präparieren, dass sie auf ihrer jeweiligen Existenzebene neu arrangiert werden können. Angesichts der ökonomischen und ökologischen Weltlage, ist dieses Anliegen mehr als nachvollziehbar. Eine grundlegende Form einer solchen Existenz sieht Latour in der 'Institution', die, gleichwohl heutzutage kaum jemand noch Vertrauen in sie hat, ihre Validität dadurch gewinnt, dass sie Garant für die Wahrheit von Aussagen ist (S. 32-38). So kann der von einem Industriellen in die Ecke gedrängte Klimaforscher sich auf seine Institution berufen, wenn er auf die Frage „Aber warum soll man Ihnen glauben, Ihnen mehr als anderen?“ antwortet: „Wenn man kein *Vertrauen in die wissenschaftliche Institution* hat, dann ist das sehr schwerwiegend.“ (S. 33, Herv. i. Orig.) Die Institution hilft dem Klimatologen also, das Verhältnis zwischen dem „*Wert*, den er verteidigen will — der Objektivität — und dem vorgeschlagenen *Bericht*, in dem er diesen Wert balanciert“ (das, was er dem Industriellen sagt) auf eine solche Weise auszubalancieren, dass er von Fakten, von glaubwürdigen und wissenschaftlichen Fakten sprechen kann. Die nun vorliegende Aufgabe wäre demnach,

⁴ M. Horkheimer, T.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. 17. Aufl, Frankfurt am Main 2009 [1947]; M. Foucault, Was ist Aufklärung? In: Eva Erdmann u.a. (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main u.a. 1990, S. 45.

einen solchen Wert teilbar mit anderen Existenzmodi und damit dauerhaft zu machen (S. 38).

Die fiktive Situation zwischen dem Klimatologen und dem Industriellen — eine narrative Technik, die Latour oft anwendet, so auch, wenn er eine fiktive Ethnologin als Akteurin seines Buchs einführt, die den Leser durch den Text begleitet — führt zur Frage, warum „so viele Werte nicht mehr den Angriffen widerstehen?“ Schuld daran sei das „Ende der modernistischen Parantese“ (S. 40). Für Latour ist die Modernisierung ihrem Ende entgegengegangen, „da sich Menschen und Nicht-Menschen immer mehr verquickten.“ Schon längst habe das Zeitalter der Hybriden begonnen (S. 41). Wir Menschen seien „von nun an [...] geladen, vor Gaia zu erscheinen“, der Figur, die aus „Wissenschaft und Mythologie“ besteht (S. 42). Der Hinweis auf Wissenschaft und Mythologie deutet einen Topos an, den Latour in den nächsten Kapiteln immer wieder ausbreitet, nämlich eine Grundsatzkritik an den wissenschaftlichen Erkenntnisformen, ja an der Wissenschaft selbst, diesem Archetyp der Moderne. Latour möchte die herkömmliche Epistemologie verabschieden und gegen einen erfahrungsgeliteten Empirismus ersetzen. Denn einer der grundlegendsten Kategorienfehler der Modernen — und die Modernen begingen in ihrer Geschichte laufend Kategorienfehler profunder Art — war der wissenschaftliche oder epistemologische: „Wenn der Vulgarisierer, [...] glauben konnte, daß die ‚gewöhnliche Welt‘ sich in einem ‚Raum mit nur drei Dimensionen‘ befindet, so lag das daran, daß es ihn nichts kostete, zu glauben, daß das Mikrophon, in das er spricht, der Stuhl, von dem aus er doziert, sein eigener Körper, seine Gene, die Mauern des Saales, die Versammlung, die er in seinen Schwindel hineinzieht, daß all das in einem euklidischen Raum bade.“ (S. 184) Die, so Latour, „*res ratiocinans*, die befremdliche Zusammensetzung aus *res extensa* und *res cogitans*, ist nicht die Grundlage der Welt.“ (S. 186, Herv. i. Orig.) „Es handelt sich um eine schlecht konzipierte Institution, den Effekt einer schlecht formulierten Verfassung, die einen ungeschickten Kompromiß darstellt zwischen vollkommen gegensätzlichen Zwängen, das Resultat eines *Wertekonflikts* [...], das die unerwartete Folge hatte, einen Graben zwischen Theorie und Praxis aufzureißen und die Erfahrung ins Unausprechliche zu verstoßen; und die schließlich die Materialität der Materialien unter einer tiefen Ignoranz begraben hat.“ (S. 186–187, Herv. i. Orig.) Praxis, Erfahrung, Empirismus und Materialität sind die Werkzeuge, die eine solch falsche Epistemologie auseinandernehmen und neu konzipieren sollen.

Latour und sein Team bleiben nicht bei einer negativen Anthropologie stehen, wie dies Horkheimer und Adorno getan hatten, vielmehr machen sie einen positiven Vorschlag, schlagen ein neues Koordinatensystem vor, eines, das weder eurozentrisch („Okzidentalismus“) ist noch eine epistemozentrische Existenzweise darstellt (S. 45–47). Das „Wir“ soll neu ausgehandelt werden

(S. 49). Was Latour umtreibt ist die von ihm konstatierte, ironisch mit „endlich“ apostrophierte „Situation relativer Schwäche“ Europas und des gesamten Westens, die seit einiger Zeit eingetreten sei (S. 51). Bislang ungeklärt bleibt die Frage, ob Latours Absicht darin besteht, die Werte des Westens neu auszutarieren, an die neue globalisierte Weltlage anzupassen und somit zu stärken oder ob es darum geht, wie die „anderen“, die nun Europa mehr und mehr bevölkern, es besser machen können als die Weißen (vgl. Ebd.).

In den folgenden Kapiteln versucht Latour, den neuen Wesen seiner Existenzmodi auf die Spur zu kommen. Die in den Sozial- und Kulturwissenschaften traditionell in Wissenschaft, Recht, Ökonomie, Politik/Öffentlichkeit, Religion unterteilten Gesellschaftsbereiche werden mit diesem Ziel untersucht und neu arrangiert. Das erste Kapitel definiert einen allgemein anthropologischen, für alle anderen Existenzmodi grundlegenden Existenzmodus, das Netzwerk [NET], dasjenige analytische Instrument, das Latour in früheren Arbeiten als Akteur-Netzwerk bezeichnet hat.⁵ Es soll als Zugriff auf eine Analyseebene dienen, die flach ist, die sich rhizomartig, je nach Art und Quantität der Verbindungen, ausbreitet oder zusammenzieht, Verbindungen, deren Trajektorien somit verfolgbar werden. Für die anthropologische Erforschung derer, die Latour die Modernen nennt, ist ihm wichtig, nicht den modernen Sichtweisen, wie der relativ strikten Trennung der einzelnen Gesellschaftsbereiche Politik, Wirtschaft, Recht, Religion, Wissenschaft aufzusitzen. In der Wissenschaft „ist nicht alles wissenschaftlich [...], im Recht nicht alles juristisch, in der Ökonomie nicht alles ökonomisch etc.“ (S. 67). Solche Makrokonstrukte will Latour verabschieden und sich stattdessen auf die Vernetzungen des tatsächlich Vorhandenen konzentrieren, also auf „weiße Kittel, Glaskolben, Mikrobekulturen, Artikel mit Fußnoten“ (S. 68), mit anderen Worten, auf das, was er als „Kollektive“ fasst. „Der Begriff des Netzwerks, [...], bezeichnet eine *Serie von Assoziationen*, die dank einer *Prüfung* aufgedeckt wird [...] und die zu verstehen erlaubt, welche Reihe von kleinen *Diskontinuitäten* man *passieren* muß, um eine gewisse *Kontinuität* der Handlung und Aktion zu gewinnen.“ (S. 73, Herv. i. Orig.) „Dieses heterogene Netzwerk kann im Prinzip jedes beliebige Element mit jedem beliebigen anderen assoziieren. Keine Grenzlinie beschränkt seine Erweiterung. Um seine Bewegungen nachzuzeichnen, gibt es keine andere Regel als die der empirischen Untersuchung, und jeder Fall, jede Gelegenheit, jedes Moment wird unterschiedlich sein.“ (S. 82–83)

Die Grenze des Netzwerks liegt allerdings dort, wo es um Werte geht. Diese kann das Netzwerk nicht näher bestimmen. Mit 'Werten' meint Latour eine

⁵ So in B. Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Mass., 1987.

Eigencharakteristik von Wissenschaft, Religion, Politik etc., die durch das Netzwerk nicht erfasst werden kann, behandelt es doch alle Elemente als gleichwertig. Doch das sind sie nicht: die Frage bleibt, „was die Netze, [...], an Spezifischem haben.“ (S. 77) Während die fiktive Ethnologin „mit dem Netzwerk-begriff über ein Werkzeug verfügt, das eine positive empirische Untersuchung erlaubt, verfügt sie für die Werte, die ihre Netze angeblich transportieren, nur über ein ‚gewisses Etwas‘, das ebenso subtil wie ungreifbar ist.“ Latour versucht nun, am Beispiel des Rechts, durch die Einführung des Begriffs ‚Trajektorie‘ eine Verbindung zwischen „der mehr oder weniger unartikulierten Klage, dem Antrag in guter und angemessener Form, den Argumenten der Parteien und dem Urteil“ herzustellen und meint, dass in genau dieser Verbindung — für jeden Fall einmalig — „etwas spezifisch Juristisches“ liege (S. 79–80). Die Ethnologin durchschreitet auf ihrem Erkundungsweg Pässe, die es nur im Recht, der Wirtschaft, der Wissenschaft etc. gibt. Zwei weitere Begriffe werden eingeführt, welche die Spezifität des Rechts, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Politik präziser definieren sollen: ‚Mittel‘ und ‚Verfahren‘. Diese Begriffe erfassen Bewegungen, Veränderungen, Transformationen innerhalb der Trajektorien: „Forscher ist derjenige, der in der Lage ist, diesen Parcours zu durchlaufen, indem er von Transformation zu Transformation springt, um ein Element ähnlich zu erhalten, das ihm Zugriff auf ein weiteres gestattet, das bislang entfernt war.“ (S. 81) ‚Pass‘, ‚Passage‘, ‚passieren‘ und ‚Übersetzung‘ — erinnernd einerseits an Walter Benjamin, andererseits an die Texte von Michel Callon⁶ — sind weitere Wörter, um die Bewegungen und Transformationen der Netzwerk-Trajektorien methodisch zu erfassen (S. 85–86).

Im zweiten Kapitel legt Latour die empirischen Grundlagen seiner Methode dar. „Der Rohstoff dieser Arbeit besteht [...] in einer riesigen Tabelle, in welcher die durch die Untersuchung zutage geförderten KATEGORIENFEHLER jeweils paarweise aufgezeichnet werden. Das Resultat ist, wie ich es nenne, eine KREUZTABELLE, deren wichtigste Einträge wir hier durchzugehen lernen.“ (S. 92, Herv. i. Orig.) Mit dieser Tabelle möchte er die laut Latour bisher geschehenen ontologischen Fehlwahrnehmungen korrigieren: „Nicht ein Irrtum der *Sinne*, sondern ein Irrtum des *Sinnes*“ soll berichtigt werden (S. 96, Herv. i. Orig.). Latour greift damit die vorherrschende Epistemologie an: „so finden sich alle diese Irrtümer entlang ein und demselben Weg, den man ‚epistemologisch‘ nennen könnte, da er den Verlauf der objektivierten Erkenntnis betrifft.“ Denn

⁶ Vgl. W. Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers. In: *idem, Gesammelte Werke I. Berliner Kindheit um neunzehnhundert, Berliner Chronik, Einbahnstraße und andere Schriften*, Frankfurt am Main 2011, S. 383–393; M. Callon, Einige Elemente einer Soziologie der Übersetzung: Die Domestikation der Kammuscheln und der Fischer der St. Brieuç-Bucht. In: A. Belliger, D.J. Krieger (Hg.), *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006 [1986], S. 135–174.

„jene Irrtümer situieren sich überhaupt nicht mehr auf dem Weg der Forschung als epistemologische Hindernisse, die einzig die Bewegung der Erkenntnis in Gefahr bringen könnten; weder die Skeptiker noch ihre Gegner interessieren sich für sie.“ (S. 98) Er tritt dabei als Vermittler auf, der eine Alternative anbietet, um aus der „nicht enden wollende[n] Schlacht der Skeptiker und der Rationalisten“ einen Ausweg zu finden (S. 99). Er stellt die Vorstellung von einer „objektiven Wahrheit“ in Abrede und spricht stattdessen von einer jeweils juristischen, wissenschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, religiösen Wahrheit (S. 100); diese je eigenen Wahrheiten sind die spezifischen Werte der jeweiligen Existenzmodi.

Latour unterscheidet zwei Verfahrensweisen: „einerseits das Aufspüren des Unterschieds zwischen wahr und falsch *innerhalb* jedes der beiden Modi und andererseits die Unterscheidung der *unterschiedlichen* Verwendungsweisen von wahr und falsch je nach dem gewählten Modus.“ (S. 101, Herv. i. Orig.) Weiter verwendet er die Bedingungen des Gelingens und Misslingens aus der Theorie der Sprechakte (John Searle): „Von jedem Weg des Wahrsprechens können wir verlangen, die Bedingungen zu spezifizieren, die man erfüllen muß, um entsprechend seinem Modus etwas Wahres oder Falsches zu sagen.“ (S. 103) Damit führt er Grundsätze des amerikanischen Pragmatismus (John Dewey, William James) in seinen Netzwerk-Modus ein: Wahr ist, was funktioniert, was gelingt. Um nun die Differenz zwischen „dem der juristischen Aktivität eigene Wahrsprechen zu unterscheiden von demjenigen der Gewinnung wissenschaftlicher oder religiöser Erkenntnis“ (diese Werte sind: das Rechtsmittel, der wissenschaftliche Beweis, das religiöse Predigen, S. 111) führt Latour den Begriff der ‘Präposition’ von James ein, den er als „Einnahme einer Position“ definiert. Sie bildet den relationistischen Interpretationsschlüssel (S. 104). Heraus kommt die Kreuzung ‘Netzwerk-Präposition’, abgekürzt NET-PRÄ (S. 111), womit die Untersuchung den Anspruch erhebt, „zu lernen, *richtig* zu ihren Gesprächspartnern über das zu *sprechen*, was sie tun — über das, wodurch sie *passieren*, und das, was sie sind —, das, worauf sie *Wert legen*.“ (S. 114, Herv. i. Orig.) Dabei wendet sich Latour gerade nicht gegen den Vernunftbegriff, sondern meint, dass die „Lebensform, in die wir hineingeboren worden sind“, vermutlich „trotz allem, irgend etwas mit einer *Geschichte der Vernunft* zu tun“ habe — eingedenk der Tatsache, dass es sicher andere „Bestimmungen unter der Sonne“ geben würde, „andere Kulturen, sogar andere Zivilisationen“ (S. 115, Herv. i. Orig.). Es gilt also, die Netzwerke der Vernunft, und das sind diejenigen der westlichen Modernen, zu erforschen. Hierin liegt ein normatives, auf die Neuformierung der Werte der Aufklärung gerichtetes Element von Latours Ontologie.

Im dritten Kapitel beginnt die Feldforschung. Latour fängt mit der Neusituierung der Wissenschaft an. Schon in seinem Essay „Wir sind nie modern gewesen“⁷ hat Latour die moderne Trennung von Menschen- und Dingwelt, „der Theorie ‚der‘ Wissenschaft und der Praxis der Wissenschaften“ (S. 120) angeprangert, die im 17. Jahrhundert aufgetan wurde und fortan den Weg der modernen Wissenschaft begleitet hatte. Wieder rekurriert er auf die Institution, um die Korrespondenz „zwischen der Welt und den Aussagen über die Welt“, zwischen Subjekt und Objekt, zu rekonstruieren (S. 121). Wodurch ist dem, „was bislang durch das Adjektiv ‚wissenschaftlich‘ bezeichnet worden ist, ein besonderer Modus des Wahrsprechens“ (S. 122) Die Beziehung zwischen einem Berg, der wirklich in der Welt ist, und der Karte, auf der dieser Berg als Abstraktion verzeichnet ist, füllt Latour mit dem Modus der Orientierung des Wanderers. Welt-Aussage-Beziehungen können als Referenzketten beschrieben werden, wobei das, worin diese Ketten bestehen, unveränderliche Mobile sind (S. 129). Latour versucht im Sinne einer Sinnesanthropologie das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem neu auszuloten: „Erkennender Geist und erkanntes Objekt sind überhaupt nicht das, was durch einen mysteriösen Viadukt die Erkenntnisaktivität verbindet, sondern das schrittweise Ergebnis der Erweiterung der Referenzketten.“ (S. 134) Dies sieht Latour nun als wichtigen Pass: „Auf den ersten Blick ist die Weggabelung kaum wahrzunehmen, so sehr hat die Vorstellung einer Korrespondenz zwischen Geist und Ding sie verdunkelt.“ (S. 136) Falsch also ist, dass ein „objektives Bewußtsein und ein objektiv erkanntes Ding“ nebeneinander und zueinander korrespondierend existieren (S. 137). Vielmehr sind die Dinge nicht an sich, „sie gehören *sich selbst*“ (S. 139, Herv. i. Orig.). „Es gibt daher im engeren Sinne kein *Jenseits* der Erkenntnis: Entweder befindet sich etwas wahrhaft jenseits — entlang einer *anderen* Trajektorie als der der Referenzketten —, und dann ist es *keine* ausgerüstete und berichtigte Erkenntnis; oder es gibt Zugang — durch eine neue Methode, ein neues Instrument, eine neue Berechnung —, und dann geschieht dies *in* den Grenzen der Erkenntnis und keineswegs jenseits derselben.“ (Ebd., Herv. i. Orig.) Statt auf der einen Seite „eine Sprache zu haben, die das Wahre und das Falsche aussagt [...], und auf der anderen ausgesagte ‚Dinge‘, die sich damit begnügen, die Aussagen durch ihre bloße Anwesenheit oder Abwesenheit zu verifizieren, ist es fruchtbarer, die beiden Begriffe ‚Wort‘ und ‚Ding‘ ganz aufzugeben und nur von den Existenzmodi zu sprechen, die alle real und alle wahrheits- oder falschheitsfähig sind — aber jeder nach einem anderen Typ des Wahrsprechens oder der Wahrheitsordnung.“ (S. 142) Latour

⁷ B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt am Main 1998 [1991].

treibt so einen Keil „zwischen zwei Modi“, was ihm erlaubt, „den Begriff der Korrespondenz neu, und diesmal positiv, zu definieren.“ (S. 148) „Nennen wir also [REP] beziehungsweise REPRODUKTION [...] den Existenzmodus, durch den eine beliebige Entität den Hiatus ihrer Wiederholung überschreitet und so von Etappe zu Etappe eine besondere Trajektorie definiert, wobei das Ganze besonders anspruchsvollen Gelingensbedingungen gehorcht: sein oder nicht sein! Und nennen wir, [...], [REF] (für REFERENZ) die Einrichtung von Ketten, die definiert werden durch den Hiatus zwischen zwei Formen unterschiedlicher Natur, deren Gelingensbedingung in der Entdeckung einer Konstante besteht, die sich über diese sukzessiven Abgründe hinweg aufrechterhält; sie bilden eine andere Form von Trajektorie, die es erlaubt, die Ferne zugänglich zu machen, indem sie den Weg mit der in beiden Richtungen verlaufenden Bewegung der unveränderlichen Mobile pflastern.“ (S. 149, Herv. i. Orig.)

Das vierte Kapitel ist dem Raumkonzept gewidmet, in das der Reproduktion-Referenz-Modus eingebettet ist. Es geht darum, das der materiellen Wirklichkeit adäquate Netzwerk herzustellen, „um zu verstehen, wieso das Verb ÖKOLOGISIEREN als Alternative zum Verb MODERNISIEREN dienen können wird“ (S. 157, Herv. i. Orig.). An dieser Stelle legt Latour offen, dass er den Begriff der Reproduktion von Darwin hat. Reproduktion bedeutet, das eigene weitergeben unter Einschluss eines anderen, um ein neues Wesen zu hervorbringen. „Es gibt nichts darunter, dahinter, darüber. Keine andere TRANSZENDENZ als den Hiatus der Reproduktion.“ (S. 162, Herv. i. Orig.) Aber in diesem Kapitel zieht Latour auch die Grenzen der materiellen Welt: „Um alle Modi vorbeidefilieren, passieren zu lassen, brauchen wir nämlich Raum, und diesen gibt uns die Institution einer ‚materiellen Welt‘ nicht.“ (Ebd.) Denn „die Materie, [...], ist das idealistischste Produkt des Geistes. [...] Man muß die Materie *entidealisieren*, um zur Immanenz zu gelangen und, [...], das Mittel zu finden, der Erfahrung zu folgen.“ (S. 166, Herv. i. Orig.) Was bisher als Materialismus bekannt war, sei in Wirklichkeit nichts weiter als ein epistemologisches Ideal. „Anders gesagt, der Begriff der Materie verdunkelt die Kreuzung [REP REF], indem er sie jener winzigen, aber entscheidenden Modifikation unterzieht, welche die beiden radikal verschiedenen Hiatus ununterscheidbar macht.“ (S. 167) Alles beruhe auf der „Möglichkeit, den Begriff der FORM als eine Praxis neu zu beschreiben.“ (Ebd., Herv. i. Orig.) Diese Form verflüchtigt sich, sobald „man die Aneinanderreihung der Transformationen unterbricht“ (S. 168). „Sobald man den Hiatus der Persistenz im Sein mit Schweigen übergeht, führt man heimlich *unter* der Subsistenz eine SUBSTANZ ein. Man beginnt demnach, sich vorzustellen, es gäbe ‚unterhalb‘ der Wesen der Reproduktion eine Stütze, einen Untergebenen, eine Unterlage, eine Grundlage, die *dauerhafter als sie* selbst wären und ihre Kontinuität sicherstellen, ohne daß sie selbst sich noch darum bemühen müßten, über die Diskontinuitäten zu springen, die zur Existenz notwendig

sind.“ (S. 173, Herv. i. Orig.) „Es sei denn, man *kreuzt* die beiden Annahmen, die beiden Unterbrechungen und macht aus der *Form*, die man *auf seiten der Referenz isoliert hat*, das, was die *Substanz auf seiten der Reproduktion* sicherstellt. Dann eliminiert man alle Risiken, alle Bewegungen, alle Sprünge. Man erklärt auf einen Schlag jene berühmte Korrespondenz zwischen der Welt und der Erkenntnis. Man gewimmt simple VERLAGERUNGEN, während man sich bisher um schwindelerregende Übersetzungen kümmern mußte.“ (S. 174, Herv. i. Orig.) Latour geht es in diesem Kapitel — etwas umständlich, weil sehr wortreich — darum, Dinge in der Welt und deren Erfassung in eine möglichst korrekte Korrespondenz zu setzen, Karte und Territorium zu überlagern.

Am Beginn des fünften Kapitels müssen einige „Sprachverlegenheiten“ aufgelöst werden, um „*richtig* über etwas zu jemandem *zu sprechen*.“ (S. 191, Herv. i. Orig.) Wieder lässt Latour die Ethnologin handeln, die das Problem — allerdings eines, das von vielen Soziologen genauso und früher erkannt worden ist — der unzulässigen materiell-sprachlichen Vermischung von Politik/Öffentlichkeit und Wissenschaft aufzulösen hat: „Die Modernen“, so die Ethnologin, „sind diejenigen, welche die Wissenschaft gekidnappt haben, um ein Problem des Schließens öffentlicher Polemiken zu lösen.“ (S. 196) Es geht also um die Konfiguration dessen, was Latour das Wahrsprechen eines Kollektivs — hier die Politiker — nennt. Das Wahrsprechen kann „weder vom geraden Sprechen noch von der Referenz *richtig beurteilt* werden“ (S. 203, Herv. i. Orig.). Das politische Sprechen ist insofern „gegenüber Wahrheit und Falschheit keineswegs *indifferent*“, vielmehr definiert es „sie in seinen eigenen Begriffen.“ [...] „Was die politische Rede hervorbringt [...], dazu ist keine andere Form von Wahrsprechen fähig: ohne das politische Sprechen keine Autonomie, keine Freiheit, keine Gruppe.“ (S. 204, Herv. i. Orig.) Es gibt demnach ein politisches Sprechen [Autonomie, POL], ein juristisches [das juristische Mittel, REC] und ein religiöses [Predigt, REL]. Latour veranschlagt „einen ontologischen Pluralismus, der vorher kaum möglich war, da der einzige erlaubte Pluralismus vielleicht in der Sprache, in der Kultur, in den Repräsentationen, jedenfalls nicht in den Dingen selbst zu suchen war, denn diese waren vollständig in Anspruch genommen von jener befremdlichen Aufgabe, die Außenwelt zu bilden, ausgehend von einer Materie argumentativer Substanz, der *res ratiocinans*.“ (S. 214, Herv. i. Orig.) „Von etwas zu jemandem richtig sprechen heißt zunächst, den *exakten ontologischen Tenor* dieses Werts zu respektieren, der dem Adressaten wichtig ist und der ihn leben lässt.“ (S. 216, Herv. i. Orig.) Man muss also zu „einer anderen Aufgabenteilung zwischen Realität und Sprache“ übergehen (Ebd.). Das Konzept des Existenzmodus ermöglicht es Latour, die „Unterscheidung Zeichen/Ding vollständig aufzugeben“ (S. 219).

Im sechsten Kapitel handelt Latour den Konstruktivismus ab, um seinen Kritikern klar zu machen, dass er kein Vertreter des Sozialkonstruktivismus

der Edinburgh-Schule ist, eine Demonstration, die er bereits in „Hoffnung der Pandora“ unternommen hat. Ins Zentrum seiner Erkundungen stellt Latour dabei den Begriff der Erfahrung (S. 226–227), die die Diskrepanz zwischen Praxis und Theorie überwinden könne. An den Begriffen Konstruktion und wissenschaftlicher Konstruktivismus sei etwas faul. Da nütze auch das kritische Denken nichts, denn kritisch „ist ein Denken geworden, das stets *hinter* den Institutionen des Wahren, Schönen, Guten, Ganzen die Anwesenheit einer Vielzahl von zweifelhaften Manipulationen, von schadhafte Übersetzungen, von abgenutzten Metaphern, von Projektionen, kurz, von Transformationen aufzudecken versucht, die deren Wert annullieren.“ (S. 230, Herv. i. Orig.) Kritisches Denken gehe von einer untransformierbaren immerwährend existierenden Substanz aus. „Wenn es einen Irrtum gibt, den wir zu unserem eigenen Wohl nie begehen dürfen, so ist es der, den Respekt für die verschiedenen Alterierungen der einzelnen Existenzmodi mit den Ressourcen des kritischen Denkens zu verwechseln.“ (S. 233) Der Konstruktivismus muss dekonstruiert werden, denn er bringt Unschärfe und verdoppelt Handlungen in der Weise, dass niemand mehr weiß, wer eigentlich der Urheber einer Handlung ist (S. 233–235). Um den Konstruktivismus aufzulösen braucht es Wesen, „die diesen beiden Typen von Ressourcen entgehen: der ‚schöpferischen Phantasie‘ einerseits, der ‚rohen Materie‘ andererseits.“ (S. 239) Daraus folgt: „Vom Sein-als-Sein kann man nur einen einzigen Seinstyp ableiten, von dem man auf mehrere Arten *sprechen kann*; während wir versuchen werden, zu definieren, auf wie viele verschiedene Arten das Sein sich *ändern*, alterieren kann, durch wie viele *andere Formen von Andersheiten* es in der Lage ist, sich hindurchzuschlängeln, um fortzufahren zu existieren.“ (S. 240, Herv. i. Orig.)

Es sei die Religion des Wissens, die wir attackieren müssen, „um unsere Untersuchung endlich zu befreien.“ Die Wissenschaftstheorie sei nur der Kollateralschaden eines „Mißkredits, der einen anderen Ursprung und ein anderes Ziel hatte, in anderer Weise furchterregend, dem wir uns jetzt zitternd nähern müssen.“ (S. 242–243) Denn die Modernen haben „die Quellen der Religion verwirrt, oder vielmehr: sie haben aus den beiden Quellen der Wissenschaft und der Religion eine furchtbare Mischung gemacht.“ (S. 243) Dagegen setzt Latour das Verb ‚instaurieren‘ (S. 251). Es handelt sich darum, „mit dem *Glauben Schluß zu machen*, aber indem wir unter diesem Slogan verstehen, daß wir uns vom Konzept des Glaubens frei machen wollen, um die Instauration von Wesen zu interpretieren, an denen hängen zu wollen die Modernen Grund haben. Nur so können wir die Aufklärung beerben — ohne den riesigen Schatten, den diese bislang auf den Rest der Geschichte geworfen hat, indem sie aus dem ganzen Erdkreis halb einverständene Opfer der notwendigen *Illusion* machte.“ (S. 252–253, Herv. i. Orig.)

Im siebten Kapitel versucht Latour, die Wesen in der Welt neu zu definieren und beginnt mit den Wesen der ‚Metamorphose‘ [MET], welche die unsicht-

bare und die sichtbare Welt verbinden. Hierbei versucht er einen Ausgleich zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie zu schaffen: „Während jene die Außenwelt übertrieb, betont diese die Innenwelt übermäßig. Was unsere Untersuchung vollkommen irreleiten könnte.“ (S. 269) Denn um „die Innenwelt zu erkunden, scheint die Psychologie kein sichererer Anhaltspunkt zu sein, als es die Erkenntnistheorie für die Außenwelt war.“ (S. 274) Man dürfe demnach keinen radikalen Bruch oder Einschnitt mehr machen zwischen der Innenwelt und der Außenwelt, dem Subjektiven und dem Objektiven, dem Öffentlichen und dem Geheimen etc. „Jeder Stadtplaner weiß genau, daß man die sichtbare Stadt und ihre unsichtbare Infrastruktur stets gleichzeitig berücksichtigen muß.“ (S. 275) Beides zusammengebracht respektive die Diskrepanz überwunden, nennt Latour Wesen der Metamorphose (S. 285). Nun stellt sich folgendes Problem: „Wenn es mehrere Weisen zu existieren gibt und nicht nur zwei, kann man nicht mehr einfach die eine durch Widerspruch mit der anderen definieren.“ (S. 291) In Latours ontologischer Architektur tritt nun das Konzept der Alterierung hinzu: „In unserem Fragebogen müssen wir von nun an zu dem Hiatus, den Gelingensbedingungen und der von diesen Wesen gezeichneten Trajektorie noch die Alterierung hinzufügen, die jeder Modus dem Sein-als-anderes, wenn man so sagen darf, *entnehmen* kann.“ (S. 291, Herv. i. Orig.) „Durch das Multiversum — [...] — zeichnen sie [die Existierenden, F.L.] Wege der Alterierung, die gleichzeitig erschreckend sind — denn sie transformieren uns —, *schwankend* — denn man kann sie täuschen —, *erfinderisch* — denn man kann sich von ihnen transformieren lassen.“ (S. 291, Herv. i. Orig.) Daher bezeichnet das „Wort Metamorphose sowohl das, was diesen Wesen zustößt, als auch das, was den Menschen zustößt, die gerade mit Ihnen verbunden sind, und was sich schließlich im Verlauf der Therapien abspielt, die es erlauben, sie zu orten und Platz nehmen zu lassen.“ (S. 291–292)

Latour widmet das achte Kapitel den Wesen der ‘Technik’ [TEC]. Er will einen originellen Existenzmodus dieser Wesen aufspüren, der sich von der Reproduktion unterscheidet. Denn für die fiktive Anthropologin gibt es „nur mehr *übernatürliche* Wesen — einschließlich der Natur! —, alle *leicht* transzendent im Verhältnis zur vorhergehenden Etappe entlang ihrem besonderen Weg.“ (S. 302, Herv. i. Orig.) Der Existenzmodus der technischen Wesen besteht gerade nicht darin, dass es einen Bereich gäbe, „den man für den der ‚Technik‘ halten könnte“ (S. 303). Das Problem bei diesem Existenzmodus ist, dass, wenn man „sich daranmacht, der Liste der Wesen zu folgen, die zur Erhaltung irgendeines Wesens notwendig sind, dann *alles* in dieser Hinsicht technisch wird.“ (S. 306, Herv. i. Orig.) Die Frage ist daher, wo und wie man eine Differenz zu anderen Existenzmodi einführt. Die Technik sei ein Spiel zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, weil sie sich verbirgt, weil die Menschen sie nicht beachten oder einfach aufgrund ihrer Funktionalität vergessen.

Zudem müsse man unterscheiden zwischen „der Technik beziehungsweise dem Technischen und den Dingen, die in seiner Spur zurückgelassen werden.“ (S. 310) Man sollte sich also nicht dem „Existenzmodus des technischen Objekts zuwenden, sondern dem Existenzmodus der Technik, der *technischen Wesen* selbst“ (Ebd., Herv. i. Orig.). Es ist dies nicht das Problem der Technik oder der Techniker, sondern ein Problem der Philosophie, „die vom Sein-als-Sein ausgeht und sich damit willentlich von jedem Kontakt mit der Erfahrung der Technik verabschiedet hat.“ (S. 314) Technisch bezeichnet demnach „kein Objekt, sondern eine Differenz, eine ganz neue Erkundung des Seins-als-andere, eine neue Deklination der Andersheit.“ (S. 318) Das Adjektiv technisch benennt eine Bewegung, „die den Leblosen und den Lebewesen etwas entnehmen wird [...], um daraus etwas zu machen, was dauerhaft hält, um gewissermaßen einen der Momente der Metamorphose einzufrieren.“ (S. 320). Gibt es nun ein eigenes Wahrsprechen der Technik? Das Wahrsprechen von [TEC] bestehe in der Differenz zwischen „dem gut Konstruierten und dem schlecht Konstruierten.“ (S. 323) Das Äquivalent der Referenzketten für die objektive Erkenntnis [REF], der Prozeduren für die Religion [REL], der Mittel für das Recht [REC], der Persistenz für die Wesen der Reproduktion [REP] ist bei der Technik die „technische Faltung“ (S. 323–324). „Technik heißt immer Falte um Falte, heißt immer Implikation, Komplikation, Explikation.“ (S. 324)

Was sollen wir nun mit den symbolischen Realitäten in ihrem Verhältnis zur materiellen Welt anfangen? Latour definiert diese im neunten Kapitel als die Wesen der Fiktion [FIK]. Wie lässt sich eine Differenz zu anderen Wesen einbauen? Latour schlägt die Unterscheidung zwischen Sinn und Zeichen vor (S. 335). Sinn definiert er als Trajektorie, folglich bezeichnet jede „Präposition eine Weise, *Sinn zu ergeben*, die von den anderen differiert.“ (S. 335, Herv. i. Orig.) Insofern werden in Latours Gedankenwelt Trajektorie, Sein und Sinn synonym (S. 336). Und was ist mit dem Zeichen? „Wir werden vorschlagen, zu sagen, daß es aus einem Existenzmodus in guter und angemessener Form sich ableitet.“ (Ebd.) Die Wesen der Fiktion sind keine „imaginären Geschöpfe“, vielmehr entspringen laut Latour solche Fehlwahrnehmungen dem „menschlichen Bewußtsein“ (S. 339–340). „Don Juan existiert ebenso wie die Charaktere von *Friends*“ (S. 340, Herv. i. Orig.) Es gibt also eine Eigenlogik des Werks: „Das Werk *engagiert* uns, macht uns engagiert, und wenn es auch stets interpretiert werden muß, so haben wir doch zu keinem Zeitpunkt den Eindruck, frei zu sein, daraus zu machen, ‚was wir wollen‘.“ (S. 341, Herv. i. Orig.) „Wie können wir hervorgebracht worden sein von dem, was wir produzieren?“ Die Antwort lautet: durch den Effekt des Auskuppelns, das entweder ein $n+1$ oder ein $n-1$ sein kann, ein Absenden oder ein Rückstoß (S. 350).

Das zehnte Kapitel ist eine Anleitung, die Erscheinungen respektieren zu lernen. Der Existenzmodus dieses Wesens ist laut Latour derjenige, „der neun-

undneunzig Prozent unseres Lebens ausfüllt und ohne den wir nicht existieren könnten, wie sehr wir auch danach trachten würden, Kategorienfehler zu vermeiden.“ (S. 371) Hierbei rekurriert Latour wiederum auf William James und meint, dass dieser Existenzmodus „der geläufigste, der vertrauteste von allen“ sei, nämlich der, den James als ‘Gewohnheit’ [GEW] bezeichnet hat. (S. 372) Die Gewohnheit ist dabei nicht zu verwechseln mit Automatismus oder mit Routine, genauso wenig wie wiederholen mit wiederkauen zu vermengen ist (S. 378). Die Gewohnheit entpuppt sich als eine Art Meta-Existenzmodus, denn jedem Modus sollte seine eigene Art und Weise zugestanden werden, um mit ihr umzugehen (S. 387). Die Gewohnheit trägt „zur *Aufrechterhaltung* der Institutionen“ bei (S. 389, Herv. i. Orig.). Dieses Wesen ist demnach ein die anderen Existenzmodi übergreifendes.

Im Resümee des zweiten Teils stößt Latour auf ein unvorhergesehenes Problem des Ordners. Denn die fiktive Ethnologin muss im Prozess der Entfaltung der Pluralität der Existenzmodi ein Ordnungsprinzip erfinden. Aber welches? Latour fasst seine Wesen in zwei Gruppen zusammen: Die erste Gruppe umfasst [REP] [MET] [GEW], die zweite [TEC] [REF] [FIK] (S. 397–403).

Der dritte Teil des Buchs, beginnend mit Kapitel elf, ist schließlich der Neudefinition der Kollektive gewidmet. Wichtig für Latour ist, dass es eine Vielzahl von Wesen gibt, die Produzenten von Subjektivitäten seien, so auch Engel und Liebesbeweise, die andere Wesen wiederum erst zu Personen machen (S. 419–420). Latour setzt sich deutlich von der Kritischen Theorie ab, die hinter dem Religiösen jeweils verborgene Herrschaftsstrukturen sieht. Er befürchtet, dass eine solche Erklärung darauf hinausliefe, „das Religiöse zu verlieren [...], aber ebenso den Begriff des Rationalen selbst zu verraten“ (S. 424). „Es gibt nichts ‚hinter‘ dem Religiösen — genausowenig wie es nichts Interessantes ‚hinter‘ der Fiktion, dem Recht, der Wissenschaft etc. gibt, weil jeder Modus für sich selbst seine eigene Erklärung ist, komplett in seinem Genre.“ (S. 425) Latour nimmt die Existenz von Engeln ernst, Wesen, die uns anvisieren, „ohne sich je in uns zu täuschen, auch wenn wir selbst ständig riskieren, uns über sie zu täuschen; sie halten uns nicht ‚für einen anderen‘, sondern bieten uns an, *ganz anders* zu leben, was man ziemlich genau eine ‚Bekehrung‘ nennt.“ (S. 427, Herv. i. Orig.) Latour insistiert bemerkenswert heftig auf dem Wahrsprechen der Religion, auf ihrem für ihn berechtigten Existenzmodus. Dabei spricht er ausschließlich vom Christentum. Dies mag an seiner Ausbildung in christlicher Theologie liegen, es erscheint dem Leser aber kontradiktorisch zu sein mit dem gleichzeitig veranschlagten Universalismus seiner ontologischen Anthropologie. Sieht Latour Religion wirklich gleich Religion an, Islam gleich Christentum und die Naturreligionen dem Katholizismus ebenbürtig? Diese Frage wird im Buch leider nicht beantwortet.

Die nächsten beiden Kapitel, das zwölfte und das dreizehnte, rekonfigurieren das 'Politische' [POL] und das 'Recht' [REC]. Das Politische ist laut Latour „unendlich viel wichtiger für das gemeinsame Leben, für den gemeinsamen Anstand“ als das Religiöse (S. 450). Dabei misstrauen die Menschen in der Regel dem politischen Sprechen: „Paradoxerweise wird zwar kein Wert höher geschätzt als die von der Demokratie ermöglichte Autonomie, aber keine Aktivität wird mehr verachtet als die Politik.“ (S. 453) Das eine Anliegen dieses Kapitels ist also, dem Misstrauen gegenüber der Politik („Alle korrupt!“) entgegenzutreten. Der andere hier behandelte Problemkomplex ist der westlich-universale Anspruch der Demokratie: „Während man die Demokratie als Ganzes in die ganze Welt exportieren wollte, nahm man an, daß die Erdbewohner von nichts anderem träumten, als in einem Parlament Platz zu nehmen, um Staatsbürger zu werden, indem sie darin über Gesetze abstimmten, und dies entsprechend der subtilen Mechanik, die von der Erfindung repräsentativer Regierungen aufgebaut worden ist, die aus den Revolutionen des 18. Jahrhunderts hervorgegangen sind.“ (S. 454) Dies funktioniert so nicht, wie die Konflikte in der arabischen Welt beweisen. Dennoch lässt Latour keinen Zweifel daran, dass die „Ökologie der Freiheit“ ein Wert ist, den es zu verteidigen gilt, dessen Instituierung jedoch unendlich viel komplexer ist als bisher gedacht. „Obwohl die Westler nicht aufgehört haben, aus Freiheit und Autonomie ihre höchste Tugend zu machen, haben sie ebenfalls nicht aufgehört, die Ausübung dieser Freiheit und die Umrisse dieser Autonomie immer unpraktikabler zu gestalten, indem sie ihre Prinzipien anderen Lebensformen entnommen haben.“ (S. 457) Die versuchte Aufoktroierung von Demokratie auf andere Kulturen erscheint somit als eine Handlung, die ihren Ursprung in einem Kategorienfehler hat. Was kann also dennoch erstens als dem politischen Sprechen einzigartig bezeichnet werden, was kann zweitens aus dem Ethnozentrismus hinaus und in einen wirklichen Universalismus führen? Durch die Definition der drei Merkmale Hiatus, Trajektorie und Wahrsprechen findet Latour, sich berufend auf Walter Lippmann, folgenden Existenzmodus für das Politische: „in der Form eines PHANTOMS DER ÖFFENTLICHKEIT“ [...], „das anzurufen und einzuberufen ist.“ (S. 482, Herv. i. Orig.)

Das Recht wiederum „besitzt eine eigene Kraft [...], einen Modus des Wahrsprechens, der sicherlich von der Wissenschaft verschieden ist, aber von allen anerkannt wird als fähig, das Wahre vom Falschen *auf seine Weise* zu unterscheiden.“ (S. 488–489, Herv. i. Orig.) Die Originalität des Rechts bestehe darin, dass das Recht selbst seine eigene Erklärung schafft, die juristische Präposition stelle niemand in Frage (S. 490). Dies wiederum bedeutet nicht, dass das Recht gerecht ist oder Gerechtigkeit schafft, es ist lediglich ein formales und in diesem Sinne oberflächliches und inhaltsleeres System einer bestimmten Existenzweise (S. 492). Das Problem ist darin zu sehen, dass „man nicht sieht,

wie es [das Recht, F.L.] mit der Anhäufung von Werten vereinbar ist, die das Recht begründen soll.“ (S. 494) Worin besteht nun die Eigenschaft des Rechts? „Sie besteht darin, von einer Etappe zur nächsten ein sehr besonderes Fluidum passieren zu sehen, das materiell erkennbar ist an der Aufeinanderfolge von *Akten*, deren Inhalt, Größe, Zusammensetzung variieren je nach der Etappe, wo sich der Fall gerade befindet.“ (S. 496, Herv. i. Orig.) Die „Verkettung des Rechts hat [...] diese Besonderheit, daß sie die Passage von Tatsachen zu Prinzipien erlaubt vermittelt eines besonderen Hiatus, den diese so originelle Trajektorie des Mittels durch sukzessive Sprünge überspringt.“ (S. 497) Entscheidend beim Recht, und dies unterscheidet es von den anderen Modi, ist, dass es die Aufeinanderfolge seiner Auskuppelungen und Übersetzungen archiviert (S. 502). In diesen Eigenschaften sieht Latour Ähnlichkeiten des Rechts zu Politik und Religion. Es liege daher nahe, „die Politik [POL], das Recht [REC] und die Religion [REL] in einer Gruppe zusammenzufassen, der der QUASI-SUBJEKTE.“ (S. 506, Herv. i. Orig.) Diese Gruppe bildet das Pendant zur Gruppe der Technik [TEC], Fiktion [FIK] und der Referenz [REF]. Die Religion macht dabei die durch die politische Äußerung und die Bindung dieser Äußerung an das Recht hervorgebrachten Quasi-Subjekte zu Ichs und Dus, zu Personen (S. 510). Insofern liegt zusammenfassend folgende Situation vor: der erste Modus kommt ohne Quasi-Objekte und ohne Quasi-Subjekte aus. Der zweite Modus versammelt die Quasi-Objekte und die dritte Gruppe die Quasi-Subjekte (S. 515). Der vierte Modus dagegen wird Quasi-Objekte und Quasi-Subjekte verbinden; es handelt sich dabei um die Ökonomie — sie ist der komplexeste Modus von allen und wird im vierzehnten Kapitel behandelt (S. 516).

Latour geht davon aus, dass die Ökonomie für die Modernen zentral ist. „Was sie unter leben, wollen, können, entscheiden, berechnen, mobilisieren, unternehmen, austauschen, müssen, verbrauchen verstehen, ist vollständig in jener Welt situiert“ (S. 519). Die Ökonomie ist laut Latour die zweite Natur. Mit der Ökonomie verhält es sich anders als mit anderen Modi: sie ist die wahre Natur der Globalisierung, sie ist ein Universal: „Eine einzige Sprache, eine einzige Welt, ein einziges Eichmaß.“ (S. 520). Bei der Analyse der Ökonomie ist die fiktive Ethnologin nicht nur mit einem Existenzmodus konfrontiert, sondern mit drei, „welche die Geschichte der Modernen vermengt hat, aus Gründen, die sie noch wird entwirren müssen.“ (S. 522) Weitgehend unklar bleibt z.B., wer die Entscheidungsträger in der Ökonomie sind. Offenbar braucht man nur zu rechnen, nicht zu entscheiden; die Ökonomie kommt hier als naturalisierter Existenzmodus daher, eben als zweite Natur (S. 524–525). Latour macht drei Diskrepanzen zwischen der Perspektive der Ethnologin und dessen, wie sich die Ökonomie tatsächlich verhält, fest. Diese versucht er mit drei neuen Begriffen zu überbrücken: ‘Bindungen’ [BIN], ‘Moral’ [MOR], ‘Organisation’ [ORG] (S. 526).

Bei der Organisation geht es Latour darum, „einem besonderen Wesen zu folgen, welches die Kraft transportieren würde, die in der Lage wäre, bei ihrer Fortbewegung, in ihrer Spur *Organisation* zu hinterlassen, in welcher Größenordnung auch immer“ (S. 528, Herv. i. Orig.). Es geht nicht darum, mittels Organisationstheorien das zu erfassen, was ein „organisiertes Wesen“ ist, sondern die Trajektorie des Wesens zu verfolgen, das Organisationen hinterlässt, das sie konstituiert (Ebd.). Was gehört also zum Schaffen einer Organisation? Zunächst gehört 'Fiktion' [FIK] dazu, denn wer nicht in die vor einem liegende Zeit hinein zu planen versteht, kann kein Projekt machen, keinen organisatorischen Akt vollbringen. Solche Handlungen, die oft zwischen Personen geschehen, nennt Latour 'Skripte' (S. 529–530). Die für die Organisation zentrale Frage ist nun, wie organisiert oder eben desorganisiert die Skripte in ihrer zeitlichen Abfolge angeordnet sind und, hiervon abhängig, wie die Personen agieren, denen die Skripte Rollen zuweisen (S. 532). Organisationen sind stets eine Folge von Brüchen, welche „die Kontinuität der Handlungsverläufe durch kontinuierliche *Diskontinuitäten* gewinnen.“ (S. 533, Herv. i. Orig.) „Organisation ist erstaunlich fragil, denn in jedem Moment kann die Verdoppelung zwischen den Skripten scheitern, ‚über denen‘ wir uns halten und ‚unter denen‘ wir situiert sind“ (S. 535). Was für die an der Organisation beteiligten Personen die Sache so komplex und unsicher macht, ihren Handlungsspielraum einschränkt, „ist das *Sich-Stapeln* der Skripte, die inkohärente Rollen“ den Personen zuschreiben würden (S. 541, Herv. i. Orig.). Mit Organisationen entdeckt man „*Wesen der Rahmung*“, die „man merkwürdigerweise nur auftauchen sieht, wenn man die Idee aufgibt, daß es oberhalb der Skripte einen Rahmen gibt, innerhalb dessen man die Skripte platzieren könnte.“ (S. 538, Herv. i. Orig.) Dadurch, dass wir „inkompatible Positionen besetzen, mit Fälligkeiten, die sich nicht decken, haben wir schließlich das Gefühl, daß auf unseren Schultern ein Schicksal lastet, welches wir nicht kontrollieren.“ (S. 544) Was hat das alles nun mit der Ökonomie zu tun? Die multinationalen Unternehmen, „tentakelhafte Netzwerke, Weltmärkte“ haben die Fähigkeit der Skripte, sich mit anderen Skripten zu verknüpfen, für sich entdeckt (S. 546). Wie groß solche Märkte sind, hängt „von der Zirkulation der Skripte ab.“ (Ebd.) Ökonomisierung ist messen, quantifizieren, letztlich „verteilen, wer wem wieviel und über einen wie langen Zeitraum schuldet.“ (S. 553) „Welches ist also diese neue Kreuzung, die man zu respektieren lernen muß, um die Ökonomie zu entidealisieren und endlich zu rematerialisieren, indem man ihr den Geschmack für die Immanenz wiedergibt?“ (S. 557). Dies ist Aufgabe des nächsten Kapitels.

Der „Geschmack der Immanenz“ soll der Ökonomie durch die „Wesen des leidenschaftlichen Interesses“ wiedergegeben werden. Skripte, so Latour, können auch „Anweisungen aus Stein, Beton, Stahl“ sein, sie können die Zeit überdauern, weil sie in diese Materialien und deren Formen eingeschrieben

sind (S. 565). Die Innenarchitektur eines Hauses aus dem Mittelalter zwingt uns immer noch unter das spezifische Skript, dass der Baumeister diesem Haus gegeben hat (mit geduckten Köpfen durch die Räume gehen, schräge Böden etc.). Mit dem Begriff der Immanenz soll das Soziale neu bestimmt werden, ein Unternehmen, das Latour bereits an anderer Stelle durchgeführt hat.⁸ Er will darlegen, dass die „Erfahrung des Sozialen mit einer einzigen Ebene, des endlich abgeflachten, endlich kontinuierlichen, endlich immanenten Sozialen“, die einzige Möglichkeit sei, sich die Verteilung der Skripte zu denken, ohne von Individuum und Gesellschaft auszugehen, zwei Begriffe, die für Latour Resultate von Kategorienfehlern sind (S. 570). Er möchte die „überraschende Serie von notwendigen Umwegen“ sichtbar machen, „um *Quasi-Subjekte und Quasi-Objekte zusammenzubinden und sie dauerhaft zusammenzuhalten*.“ (S. 572, Herv. i. Orig.) Mit Gabriel Tarde möchte Latour dieses Unternehmen nicht vom Verb 'sein' her angehen, sondern vom Verb 'haben' (S. 574). Davon leitet er einen neuen Existenzmodus ab, den er als 'Bindung' [BIN] bezeichnet (S. 575). Die Wesen der Bindung sind wie folgt charakterisiert: Sie sind eine Kombination aus ökonomischen Interessen und einer gewissen sozialen Dimension (S. 576). Man muss demnach nicht nachzeichnen, „was vom Subjekt oder vom Objekt kommt, sondern durch welchen Bruch, durch welche neue Diskontinuität, durch welche neue ÜBERSETZUNG das Interesse das (Quasi-)Subjekt *vermehrt* um ein (Quasi-)Objekt — und umgekehrt.“ (S. 579, Herv. i. Orig.) „Der Ausgangspunkt zählt nicht, allein wichtig ist die Vermengung der Bindungen, die mal die Objekte definieren — durch das Vergnügen und den Widerwillen, die Verbindlichkeiten und die Gleichgültigkeiten, die Leidenschaften und die Kälten, die sie ausgelöst haben —, mal die Subjekte — durch das Vergnügen und den Widerwillen, die Verbindlichkeiten und die Gleichgültigkeiten, die Leidenschaften und die Kälten, die sie ausgelöst haben.“ (S. 585) Dies ist das Grundprinzip der symmetrischen Anthropologie Latours. Noch aber ist seine Ontologie unvollständig, noch reichen seine Begriffe nicht aus, dass Epistemologie und Ökonomie lernen, „sich von der Bühne zu verabschieden.“ (S. 594) Dies soll das sechzehnte und letzte Kapitel leisten.

Rechnen allein reicht nicht, die Buchhaltung gerät an ihre Grenzen, sobald man die Frage nach den Werten, ob moralisch oder amoralisch, in der Ökonomie stellt. 'Moral' und 'moralisieren' bedeuten für Latour, „für *jeden Modus* seine Gelingens- und Mißlingensbedingungen“ herauszustellen (S. 609, Herv. i. Orig.). Über diesen Weg soll das Gute vom Schlechten, das Wahre vom Falschen innerhalb der Ökonomie unterschieden werden. Denn alles „in der Welt *wertet*, von der Zecke von Uexkülls bis zu Papst Benedikt XVI. — und selbst

⁸ B. Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005.

die Pfeife von Magritte.“ (S. 610, Herv. i. Orig.) Es müssen „*Wesen, die Träger von Moralität sind*“, ausgemacht werden (S. 611, Herv. i. Orig.). Nicht das Individuum soll moralisch werden, sondern die „*Träger der Skrupel und der Moralität*“, die Quasi-Objekte und Quasi-Subjekte zusammenhalten (S. 613, Herv. i. Orig.). Denn „moralisch sein wollen *ohne moralische Entität*, das ist, als wollte man sich fortpflanzen ohne Sprößlinge [REP], oder als hoffe man, an Gott zu glauben, ohne Engel des Heils zu sich kommen zu lassen [REL].“ (S. 615, Herv. i. Orig.) Dies ist laut Latour der „zweite Empirismus“, der verlangt, dass es „*in den Dingen selbst* etwas gibt, um den moralischen Sinn weiterzuführen — oder sagen wir eher, um einen feineren moralischen Sinn zu gewinnen.“ (S. 615–616, Herv. i. Orig.) Um diese Wesen zu definieren, „genügt es, wie immer, dem Faden der Erfahrung zu folgen, hier dem, was uns zustößt, wenn uns ein moralischer Skrupel quält.“ (S. 617) Die ökonomischen Wesen selbst müssen für Moral sorgen: „Mit Zahlen, Modellen und selbst Theoremen kann man Zugang zum Fernegelegenen erhalten, gewiß, aber man kann mit ihnen auch lernen, *einzuteilen*, zu verteilen, zu teilen, aufzuteilen, ‚Maßnahmen zu ergreifen‘.“ (S. 623, Herv. i. Orig.) Aber was machen die ökonomischen Wesen genau? „Sagen wir, daß sie ausgehend vom Rohstoff der Bindungen, Skripte und Skrupel Relationen *formatieren*, in Form bringen, Form geben, *performativ* darstellen (*performer*). Das ist die ganze Bedeutung und sogar, [...], die ganze Größe dieser Lebensformen.“ (S. 626, Herv. i. Orig.) Entscheidend an der Ökonomie ist, dass sie „*sehr* zählt, aber gleichzeitig *sehr wenig* zählt, und vor allem, daß sie *sehr schlecht* zählt und daß ihre Berechnungen *niemals aufgehen*.“ (S. 636, Herv. i. Orig.)

Im Schlusskapitel unterzieht Latour seine Resultate vier Tests. Der erste Test besteht in der Frage, „ob die Erfahrung der Modi mit anderen *teilbar* ist, trotz der Wiedergabe, die sehr vom gesunden Menschenverstand differiert“ (S. 640–641, Herv. i. Orig.). Die Frage ist hier, ob der zweite Empirismus im Sinne James wirklich als Ebene der Verfolgung der Trajektorien der Wesen existiert. Können wir uns also „rühmen, die BIFURKATION ZWISCHEN PRIMÄREN QUALITÄTEN UND SEKUNDÄREN QUALITÄTEN beendet zu haben?“ (S. 641, Herv. i. Orig.) Die zweite Prüfung ist der Vergleich zwischen den Modi. „Gewinnt man an Qualität, wenn man mehrere ontologische Profile kreuzt, um nach und nach zu bewerten, was jedes an Besonderem hat? [...] Gewinnt man an Wahrscheinlichkeit, wenn man alle Modi gleichzeitig durch eine solche Einkreisbewegung behandelt?“ (S. 642) Der dritte Test „läuft darauf hinaus, zu fragen, ob ich in diesem provisorischen Bericht genügend Anstrengung darauf verwandt habe zu unterscheiden: erstens die Erfahrung; zweitens die Metaphysik, in der sie untergebracht ist [...]; und schließlich drittens, eine andere Metaphysik, die meine, die provisorisch ist und der man sich entledigen kann.“ (S. 645) Schließlich die vierte Prüfung, die verlangt, eine Operation in Gang zu setzen,

um eine Reihe von Friedensformeln (Diplomatie) zu testen, indem eine Art von Handel vorgeschlagen wird, eine Vermittlung zwischen den Werten zu schaffen (S. 650–651). Vermitteln ist ein Grundkonzept Latours, das in eine postkoloniale und gerechtere Daseinsform führen soll, in der sich die Kulturen verstehen und nicht bekämpfen, in der Güter gerechter verteilt sind als bisher, in der es keinen westlichen Ethnozentrismus mehr gibt. Eine schöne neue Welt. Nur eine Traumwelt? Die Zukunft wird zeigen, ob Gaia etwas mit der Latourschen Ontologie anzufangen weiß.

Was bleibt über Latours alternative ontologische Anthropologie zu sagen? Dass sie wenig Neues aus der Latourschen Mottenkiste bietet, jedoch vieles zusammenführt und verbindet, das er einmal anderswo gesagt und geschrieben hat, braucht kaum erläutert zu werden. Zwei kritische Denkanstöße möchte ich aber anführen:

Erstens: die Aufgabe der Differenz zwischen Sein und Sollen, zwischen Subjekt und Objekt birgt Gefahren, wenn man daran denkt, dass eine solche Differenzaufhebung auch radikalkonservativen und nationalsozialistischen Denkern und Wissenschaftlern in den 1930er und 1940er Jahren vorschwebte.⁹ Hier ist zuerst an Carl Schmitt zu denken, der — Katholik wie Latour — mit dem Nomos als Ordnungsinstrument ein ähnliches Konzept verfolgt hat wie Latour, wenn letzterer schreibt, dass es nahe liege, „die Politik [POL], das Recht [REC] und die Religion [REL] in einer Gruppe zusammenzufassen, der der QUASI-SUBJEKTE.“ (S. 506) Nun ist an Latours Immunität gegenüber radikalkonservativen oder nazistischen Denkweisen natürlich nicht zu zweifeln, dennoch bleibt ein schales Gefühl zurück, wenn Norm- und Wirklichkeitsebene eins werden. Was macht Latour denn nun eigentlich? Eine Sozialtechnik zur Umgestaltung dessen entfalten, was wir offenbar naiv ‘Gesellschaft’ nennen, eine theoretisch-philosophische Perspektive entwickeln, um die Welt, in der wir leben, anders zu denken, oder eine sozialwissenschaftliche Methode zur Analyse der Modernen anbieten? Oder handelt es sich bei diesem Text bloß um die raffinierte und intelligente Ausbreitung eines Jargons, der Phänomene beschreibt, die auch Niklas Luhmann oder Pierre Bourdieu in ihrem je eigenen Jargon hätten erfassen können? Immerhin wissen wir, dass Latour als Kritiker von Epistemologie auftritt und somit die modernen wissenschaftlichen Grundlagen in Frage stellt. Aber was handelt man sich damit ein? Das bleibt bis zum Schluss des Buchs unklar und unreflektiert.

⁹ L. Raphael, ‚Ordnung‘ zwischen Geist und Rasse: Kulturwissenschaftliche Ordnungsemanantik im Nationalsozialismus. In: H. Lehmann, O.G. Oexle (Hg.), *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften*. Bd. 2: *Leitbegriffe — Deutungsmuster — Paradigmenkämpfe — Erfahrungen und Transformationen im Exil* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 211), S. 115–137, hier: S. 122.

Zweitens: Empirismus und Erfahrung, zwei im Pragmatismus Deweys und James' zentrale Konzepte, funktionieren bei Latour als Modi des Universalen, und zwar dergestalt, dass die Diversität der Kulturen eben gerade nicht bedeutet, dass zu einigen dieser Kulturen kein Zugang zu gewinnen wäre. „Realität und Pluralität stehen nicht zwangsläufig in Gegensatz — was nicht ohne Konsequenzen für die künftige Diplomatie ist, für die Erfindung einer alternativen Verfahrensweise, um Universales hervorzubringen, und für die verschiedenen Weisen, sich ‚auf der Erde‘ zu befinden und zurechtzufinden.“ (S. 405) Relativismus muss nicht gegen Universalismus stehen. Dies ist an sich kein Problem, wenn nicht die Konzepte des Empirismus und der Erfahrung von westlichen Autoren entwickelt worden wären. Es stellt sich also die erste Frage, wie man aus diesem Dilemma herausfindet. Dass Latour auf einen Vernunftbegriff und auf eine Korrektur der eigentlich mit guten Absichten vorgehenden Aufklärung recurriert, löst die Spannung zwischen Ethnozentrismus/Partikularismus und Pluralismus/Universalismus nicht auf, die zumindest bei den Modernen in eine demokratisch argumentierte Beherrschung der Welt mündete und weiterhin mündet. Die zweite Frage ist, ob Empirismus und Erfahrung, besser: der zweite Empirismus, der verlangt, dass es „*in den Dingen selbst*“ etwas gibt, um den moralischen Sinn weiterzuführen — oder sagen wir eher, um einen feineren moralischen Sinn zu gewinnen“ (S. 615–616, Herv. i. Orig.), dies leisten kann. Glaubt Latour hier nicht an eine Ding-Metaphysik, die Dingen und Verhältnissen, Relationen und Bindungen Eigenschaften einschreibt, die sie nicht haben, die sie nicht haben können? Sind es nicht doch Menschen, und nur Menschen, die Moralen instituieren können? Und stimmt es nicht, dass es eben nur vom Menschen selbst her zu bestimmen ist, ob diese Moralen in eine freiheitlich demokratische Gesellschaft führen oder in Auschwitz enden? Kann man mafiöse Verstrickungen zwischen Ökonomie und Politik wirklich auflösen, indem man die Akteure und Aktanten auf ihre jeweiligen Existenzmodi zurück verweist? Und warum sollten die Akteure das tun, solange sie doch von ihrem Handeln große Profite erheischen? Meine Frage ist demnach: schafft Latour eine gerechtere Welt, indem er den Menschen als Wesen unter anderen platziert und ihn demnach von seinem Sockel als Krönung der Schöpfung hinabstößt, oder kriert er dadurch das noch schlimmere Chaos als es bereits vorherrscht?