

**Universität Bern
Institut für Sozialanthropologie**

**Seminar: Bruno Latours Symmetrische Anthropologie
Prof. Dr. Heinzpeter Znoj
Herbstsemester 2012**

Bruno Latours nicht-moderner Ansatz

**Christian Schmid
Venusstr. 12
4512 Bellach
032 618 30 12**

2013

Das Seminar «Bruno Latours Symmetrische Anthropologie» bot einen umfassenden Einblick in das wissenschaftliche Schaffen des französischen Soziologen, Anthropologen und Wissenschaftsphilosophen. Latours Arbeiten sind nicht nur ausgesprochen originell, sondern grösstenteils auch besonders anspruchsvoll. Sie reflektieren Latours enorme Belesenheit auf verschiedenen Gebieten vor allem der Sozial- und Geisteswissenschaften und sind insbesondere in Bezug auf die Philosophie sehr voraussetzungsreich. Dies tritt deutlich in seinem Schlüsselwerk *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (Originalausgabe 1991) zu Tage. In diesem Werk erörtert Latour die Konstitution der Moderne, identifiziert ihre inneren Widersprüche und zeigt die Konsequenzen und Reaktionen auf diese Widersprüche auf. Dabei werden einige der im Übergang von der Moderne zur so genannten Postmoderne dominantesten philosophischen Strömungen auf teilweise sehr ironisierende Weise besprochen und abgeurteilt. Latour verwirft die modernen Philosophien und stellt ihnen seinen nicht-modernen Ansatz gegenüber. Ziel dieses Essays ist es, die essentiellen Aspekte Latours Moderne-Kritik zusammenzufassen und dabei die Originalität und Konstruktivität seines Ansatzes hervorzuheben. Zunächst werde ich Latours Hypothesen zur dichotomischen Konstitution der Moderne erläutern. Indem ich dabei auf andere Autoren aus der Philosophie und Soziologie Bezug nehme, soll sich das Neuartige an Latours Standpunkt verdeutlichen. Zu diesem Zweck werde ich genauer auf die Latour'sche Kritik an den Post- und Antimodernen eingehen. Dabei werden wir Gilles Deleuze und Félix Guattari als stellvertretend für die Postmoderne und Martin Heidegger als Exempel für die Antimoderne betrachten und besprechen.

Die dichotomische Konstitution der Moderne

Bruno Latours Überlegungen über die Konstitution der Moderne bilden die Grundlage seiner Kritik sowohl an den Anhängerinnen und Anhängern der Moderne, wie auch der Postmoderne und Antimoderne, denen er gleichermassen vorwirft, uns in eine Sackgasse geführt zu haben. Andererseits dienen sie als hypothetische Grundlage für eine fortschrittlichere Form empirischen Forschens, die unter der Bezeichnung Akteur-Netzwerk-Theorie zusammengefasst werden kann.

Damit sich das Originelle an Bruno Latours Auseinandersetzung mit der modernen Konstitution verdeutlicht, möchte ich zunächst in Erinnerung rufen, welches die allgemeinen Grundannahmen über die Moderne sind: In ihrer sehr hilfreichen Zusammenfassung des modernen Projekts nennt die Soziologin Ruth Meyer Schweizer die als am wesentlichsten betrachteten Aspekte, beginnend mit jenem äusserst einseitigen

Menschen-, Gesellschafts-, Welt- und Naturbild, das nach seinen Vordenkern Descartes, Newton und Leibniz benannt werden kann. Es hat trotz zahlreicher Brechungen und Brüche ab etwa 1650 die Zeit

der [...] Wissenschafts- und Technikentwicklung massgeblich bestimmt mit ihren faszinierenden naturwissenschaftlichen und technisch-wirtschaftlichen Erfolgen und ihrem aufschreckenden menschlichen Versagen. [...] Dieses methodisch einheitswissenschaftliche Menschen-, Gesellschafts-, Welt- und Naturbild beruht auf der Hypostasierung von formaler und damit kontextunabhängiger Rationalität und Logik und strebt nach quasi geometrischer, das heisst allgemeiner, zeitloser und theoretischer Gewissheit. Sie setzt praktische Philosophie ausser Kraft und beruht auf mehrfachen neuen Dichotomisierungen. Die grundsätzlichsste dieser Dichotomien betrifft diejenige von Mensch und Natur (Meyer Schweizer 1995: 243f.).

Die dichotomischen Übereinkünfte in der modernen Kosmosvision bilden auch den Ausgangspunkt von Latours Beobachtungen. Die grosse ontologische Zweiteilung, auf deren einen Seite sich die *Natur* befindet und in Opposition dazu der *Mensch* oder – je nachdem, welche Problematik spezifiziert werden soll – die *Kultur*, die *Gesellschaft*, die *Technik*, die *Vernunft*, die *Politik*, ist für Latour die *erste Dichotomie*, welche die Konstitution der Moderne charakterisiert. Die Dichotomisierungen betreffen darüber hinaus die allgemein gefasste Gegenüberstellung von *Subjekt* und *Objekt*, genauso wie die spezifisch problematische Trennung, etwa von *Produktionssystem* und *Umwelt*. Letzteres betrachtet Latour gerade in Hinblick auf die politische Ökologie als Fehler (Latour 2001: 11). Dieselbe Kritik übt er an der modernen Gegenüberstellung von *Wissenschaft* und *Gesellschaft* bzw. *Wissenschaft* und *Politik* durch die politische Epistemologie (ebd.: 28f.).

Die Originalität von Latours Überlegungen ergibt sich nun aus seiner ersten Hypothese, wonach die Moderne auf zwei Ensembles von Praktiken beruhe, der *Reinigung* und der *Übersetzung*: Das Ensemble der Reinigung hält die erste Dichotomie aufrecht, die sich als so prägend für das westliche Denken herausgestellt hat. Sie schafft «zwei vollkommen getrennte ontologische Zonen, die der Menschen einerseits, die der nicht-menschlichen Wesen andererseits» (Latour 2008: 19). Das Ensemble der Übersetzung hingegen ermöglicht Vernetzungen und Verwicklungen zwischen den ontologischen Zonen und erzeugt dadurch «vollkommen neue Mischungen zwischen Wesen: Hybriden, Mischwesen zwischen Natur und Kultur» (ebd.). Als Latour diese Überlegungen 1991 formuliert, hat das Konzept der «Hybriden» – Quasiobjekte, die weder eindeutig der Natur noch der Technik zugeordnet werden können – in der soziologischen Literatur bereits Eingang gefunden. «Aus gegebenem Anlass» fügte Ulrich Beck 1986 dem Vorwort zu «Risikogesellschaft» noch einige Erläuterungen hinzu, um auf «das eigentümliche *Mischverhältnis von Natur und Gesellschaft*»¹ zu verweisen und sogleich auf den ultimativ zerstörerischen «Zwitter» zu sprechen zu kommen: die «*Atom-Wolke*» – jene zur Naturgewalt verkehrte und verwandelte Zivilisationsgewalt, in der Geschichte und Wetter eine ebenso paradoxe wie übermächtige Einheit

¹ Hervorhebungen, wenn nicht anders angegeben, wie im Original.

eingegangen sind» (Beck 1986: 9). Beck hatte indessen nicht nur die Hybriden erzeugende Arbeit der Vermittlung im Blick, sondern auch den Prozess der Reinigung: «Die Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft ist eine Konstruktion des 19. Jahrhunderts, die dem Doppelzweck diente, die Natur zu beherrschen *und* zu ignorieren. Natur *ist* [...] zu einem *hergestellten* Phänomen geworden» (ebd.). Bei genauerer Betrachtung der Äusserungen Becks zur Natur-erzeugenden Vermittlungsarbeit zeigt sich jedoch ein Unterschied zu Latours Argumentation: Beck argumentiert sozialkonstruktivistisch und diskursanalytisch, indem er die *aktuelle Arbeit der Repräsentation von Natur* kritisiert. Dadurch entsteht der Eindruck, als ob «die Natur» in der Vergangenheit nicht auch diskursiv konstruierte Repräsentation gewesen wäre, sondern tatsächlich die reale, unabhängig von uns existierende Natur *hinter* der Repräsentation:

Am Ende des 20. Jahrhunderts gilt: Natur ist Gesellschaft, Gesellschaft ist (auch) <Natur>. Wer heute noch von Natur als Nichtgesellschaft spricht, redet in den Kategorien eines anderen Jahrhunderts, die unsere Wirklichkeit nicht mehr greifen. Überall haben wir es heute mit einem hochgradigen Kunstprodukt Natur zu tun, mit einer artifiziellen <Natur>. An ihr ist kein Haar, keine Krume mehr <natürlich>, wenn <natürlich> das Sich-Selbst-Überlassen-Bleiben der Natur meint. (1986: 108f., meine Hervorhebungen).

Latour hingegen argumentiert völlig relativistisch; ohne Gesellschaft gibt es grundsätzlich keine Natur, denn es ist immer Gesellschaft, welche «Natur» identifiziert, definiert, bespricht, und sich in Abgrenzung dazu wiederum selbst als «Gesellschaft» identifiziert, definiert und bespricht. Mit Beck stehen wir meines Erachtens immer noch vor der «unmöglichen Wahl zwischen Realismus und Konstruktivismus» (Latour 2001: 59). Latour stellt demgegenüber klar: «Von einer Repräsentation der Natur werden wir künftig nicht mehr sprechen, sofern dadurch Kategorien des menschlichen Verstandes einerseits und andererseits <die> Natur impliziert wären» (ebd.).

Das wirklich Neue an Latours Moderne-Kritik ist aber die Beobachtung, dass auch Reinigungs- und Übersetzungsarbeit eine Dichotomie bilden: Beide Praktiken werden zwar erkannt; jedoch wurden sie bis anhin fälschlicherweise immer nur getrennt betrachtet. Auf dieser Beobachtung basiert Latours zweite Hypothese, wonach *die Arbeit der Reinigung selbst* die vielfältigen Prozesse der Vermittlung und Übersetzung in Gang gesetzt hat: Der Versuch der modernen Weltbeherrschung ging von einer «gereinigten» Ausgangslage aus, in der sich natürliche und menschliche Welt gegenüberstanden. Gerade weil es unter der Annahme einer dichotomischen Wirklichkeit unterlassen wurde, die Interdependenz und Interaktion menschlicher und nicht-menschlicher Wesen in den Blick zu bekommen, konnten sich hybride Wesen unbemerkt und ungehindert vervielfältigen und ausbreiten (Latour 2008: 20f.). Das führt Latour zu folgender zentraler Feststellung: «*Erst der*

doppelte Widerspruch ist modern, der Widerspruch zwischen den beiden konstitutionellen Garantien von Natur und Gesellschaft einerseits, und zwischen Reinigungspraxis und Vermittlungspraxis andererseits» (ebd.: 83).

Latours nicht-moderne oder a-moderne Argumentation besteht nun darin, beide Dichotomien «zu untergraben» (Latour 2001: 11). Er verwirft die kategoriale Trennung von Kultur und Natur *vollständig* und plädiert dafür, die Wirklichkeit als *Kollektiv*, als Versammlung zu definieren (vgl. Latour 2008: 64-76): Natur und Kultur bilden keine ontologischen Kategorien mehr, sondern Pole, an denen das Kollektiv aufgespannt ist. Die Quasi-Objekte und Quasi-Subjekte darin können zwar einem Pol näher stehen als dem anderen, doch sie können nicht mehr klar einer Kategorie zugeteilt werden – und müssen es auch nicht. Denn wichtiger und wirksamer als ihre ontologische Zuordnung sind die Assoziationen zwischen den Entitäten. Die Wirklichkeit wird aus den *Netzen* gebildet, innerhalb derer die Quasi-Objekte und -Subjekte zirkulieren. Aufgabe der Forschenden ist daher, «zur empirischen Untersuchung dieser Netze überzugehen». Im Gegensatz zu den Modernen müssen wir jedoch die reinigenden und vermittelnden Prozesse jederzeit explizieren, d.h. «die Arbeit der Produktion von Hybriden und die Arbeit der Beseitigung dieser selben Hybriden detailliert untersuchen». Die Verfehlung der Modernen besteht ja darin, dass sie zwar immer schon Vermittlungsarbeit betrieben, aber dieselbe durch die ständige Garantie der «gereinigten» Zonen verheimlichten. Der Beweis dafür ist, dass wir heute von Mischwesen überschwemmt werden, deren Einordnung in die herkömmlichen Kategorien unmöglich geworden ist. Insofern wir aber nun verstehen, was die doppelte Dichotomie der Moderne gleichzeitig «verbietet und erlaubt», verdeutlicht sich, dass ihre offizielle Verfassung in Wirklichkeit nie konsequent angewandt wurde – und überhaupt nicht konsequent angewandt werden *konnte*. Daher die retrospektive Folgerung, dass wir in Wahrheit «nie modern gewesen» sind.

Dass unsere Nicht-Modernität die Schlussfolgerung aus einer höchst anspruchsvollen wissenssoziologischen Spurensuche ist, soll indessen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Behauptung so provokativ ist, wie sie auf den ersten Blick scheint: Zu sagen, dass wir nie modern gewesen seien, bedeutet tatsächlich, *dass wir nie auf der Höhe der Zeit gewesen sind.*²

² Das verdeutlicht Ortega y Gasset's Erläuterung des Begriffs: «Modern ist, was nach dem <Modus>, der Art ist; man verstehe, der neuen Art, der Modifikation oder Mode, die in der jeweiligen Gegenwart an Stelle der alten, überlieferten, in der Vergangenheit gangbaren Moden aufgekommen ist. Das Wort <modern> drückt also das Bewusstsein eines neuen, dem ehemaligen überlegenen Lebens und zugleich das Gebot aus, auf der Höhe der Zeit zu sein» (Ortega y Gasset 1968: 22, Anmerkungen).

Die a-moderne gegenüber der post- und antimodernen Kritik

In Latours Bestrebung, die Kultur-Natur-Dichotomie zu untergraben, lassen sich ganz bestimmte philosophische Einflüsse wiedererkennen. Auf die wesentliche Wirkung, die etwa Gilles Deleuzes und Félix Guattaris *Anti-Ödipus. Schizophrenie und Kapitalismus I* (1972) auf ihn ausübte, weist Latour selbst hin (vgl. Latour 2012: 5). In besagtem Werk kommt schon zu Beginn «die Ebene des Bruchs von Mensch und Natur» zur Sprache. Diese Ebene zu verlassen, bedeutet, sich «ausserhalb der von dieser Trennung bedingten Orientierungsmuster» zu befinden. Dadurch wird «die Natur nicht als Natur» erlebt, «sondern als Produktionsprozess. Nicht Mensch noch Natur sind mehr vorhanden, sondern einzig Prozesse, die das eine im anderen erzeugen und die Maschinen aneinanderkoppeln. [...] Ich und Nicht-Ich, Innen und Aussen wollen nichts mehr besagen» (Deleuze und Guattari 2008: 8). Der *Anti-Ödipus*, eine wilde, anti-psychiatrische Schrift, nahezu unverständlich ohne breite Vorkenntnisse der Arbeiten Freuds, Marx' und Nietzsches, kann wohl als Paradebeispiel postmodernen Schaffens betrachtet werden und damit zu jenem philosophischen Trend des 20. Jahrhunderts, in welchem «mit zunehmend schwindelerregenderer Geschwindigkeit immer radikalere und revolutionärrere Kritiken einander jagten» (Latour 2008: 84). Wieso verfehlt Latour zufolge die postmoderne Kritik seiner beiden philosophischen Landsmänner ihr Ziel? Deleuze und Guattari entgehen zwar der *ersten Dichotomie*, indem sie sehr gut erkennen, dass es die Vermittlung ist, durch welche Wirklichkeit entsteht, indem sie Prozesse und Kopplungen erzeugt. Jedoch werden sie sich der *zweiten Dichotomie* nicht bewusst, welche Reinigungs- und Übersetzungspraxis betrifft, so dass ihre noch so radikale Kritik nach wie vor den modernen Argumentationsmustern verhaftet bleibt. Dass die postmoderne Philosophie generell an dieser Verhaftung leidet, verdeutlicht sich meiner Meinung gerade an der intensiven Vermengung freudianischen, marxistischen und nietzscheanischen Gedankengutes, welche das Bild eines Menschen zeichnet, der einer mehrfachen Selbstentfremdung erliegen muss. Die prekäre Kombination psychoanalytischer, ideologischer und subjektphilosophischer Überlegungen kulminiert in der Darstellung von Subjekten, die sich selbst völlig undurchsichtig geworden sind und keinerlei Zugang mehr zu sich selbst haben können – und tatsächlich äussert Deleuze in seiner Foucault-Besprechung, dass es scheint, als stünde der Mensch «von Rechts wegen unter einem *Gesetz der Entfremdung*». Das Problem der Annahme eines Menschen, der «von sich selbst getrennt» ist (Deleuze 1977: 16), besteht in deren Implikation, dass es demgegenüber eine *wahre Natur* des Menschen gäbe, die von jeglicher Entfremdung unbelastet wäre. Indem also die Annahme eines «gereinigten» Menschen den Hintergrund bildet, vor dem sich die Kritik abspielen kann, wird ausgeblendet, dass die Vorstellung darüber, was der Mensch sei, sich immer schon zwischen zwei ihrerseits imaginierten Polen entfaltet: dem Natur-Pol und dem Kultur-Pol. Dieses

Vorgehen kriegt also die eigene Reinigungsarbeit nicht gleichzeitig mit der aufgedeckten Vermittlungsarbeit in den Blick. Daran zeigt sich, um Latour zu folgen, dass die Postmodernen eben selbst immer noch an die Verfassung der Moderne «glauben».

Darüber hinaus erscheint mir ein weiterer Einwand Latours an Deleuze und Guattari ganz wesentlich. Er betrifft den totalitären Charakter grosser philosophischer Erklärungen, sowie der daraus hervorgehenden radikalen Gegenstrategien: «Jede Totalisierung, auch die kritische, befördert den Totalitarismus. Die reale Herrschaft müssen wir nicht um die totale Herrschaft ergänzen. [...] Dem gleichfalls sehr realen Kapitalismus müssen wir nicht noch die absolute Deterritorialisierung hinzufügen». Totalisierende Makro-Erklärungen können kontraproduktiv wirken, weil sie das Bild eines übermächtigen Feindes zeichnen, demgegenüber die einzelnen Akteure sich als hoffnungslos unterlegen betrachten müssen: «[...] die Totalisierung partizipiert auf Umwegen an dem, was sie abzuschaffen behauptet. Sie macht ohnmächtig angesichts des Feindes, weil sie ihn mit phantastischen Eigenschaften ausstattet» (Latour 2008: 166). Dadurch werden der postmodernen Verzweiflung Tür und Tor geöffnet.

Die wesentlichsten Vorwürfe, die sich gegen die Postmodernen richten, gelten aber auch für die Antimodernen, zu welchen Latour Philosophen wie Martin Heidegger zu zählen scheint. Es ist sehr aufschlussreich, seine Auseinandersetzung gerade mit diesem Antimodernen zu betrachten, denn auch «Heidegger», um es so kurz wie möglich zu fassen, wollte «die Kluft zwischen Subjekt und Objekt, Vernunft und Natur schliessen» (Thomä 2003: 206). Umso interessanter, dass dieses Unternehmen bei Heidegger – konträr zu Latour – ganz unter dem Zeichen der Technikverachtung steht. Zentral bei Heidegger ist das totale Herrschen der Technik über die Welt und die damit einhergehende Seinsvergessenheit. Latour gesteht dem Seinsphilosophen zwar zu, dass es ihm zunächst gelingt, «die Metaphysik – d.h. die moderne Verfassung» zu dekonstruieren (Latour 2008: 88), indem er erkennt, dass jegliches Urteil über die Physis, über die Natur, selbst schon technisch ist und nichts Natürliches mehr beinhaltet. Doch Heidegger belässt es nicht bei dieser Dekonstruktion, sondern schildert eine Entfremdung des Menschen durch die Technik, welche ihrerseits vollständig und unausweichlich erscheint:

Der Mensch ist im Weltalter der Herrschaft der Technik von seinem Wesen her in das Wesen der Technik, in das Ge-Stell, durch dieses bestellt. Der Mensch ist in seiner Weise Bestand-Stück [...]. Dass er Bestand-Stück ist, bleibt die Voraussetzung dafür, dass er Funktionär eines Bestellens werden kann. Gleichwohl gehört der Mensch in einer völlig anderen Weise in das Ge-Stell als die Maschine. Diese Weise kann unmenschlich werden (Heidegger 2005: 37) [und ist es geworden (ebd., Anmerkungen)].

Aus diesem Textausschnitt aus dem Vortrag *Das Ge-Stell* spricht alles, was Latour an philosophischen Erklärungen zuwider ist: Die Essentialisierungen³, die Transzendentalisierung, die Verklärung der Macht, die implizierte Irreversibilität des Einschnittes sowie der totale Charakter der Erklärung selbst (vgl. Latour 2008: 162-168). Ihm zufolge handelt es sich um eine schädliche Übertreibung, «der wissenschaftlichen Wahrheit und der technischen Wirksamkeit überdies noch totale Transzendenz und absolute Rationalität zuzugestehen. [...] Aus einem totalen, glatten System lässt sich nichts mehr auswählen. [...] Eine Welt, die unter vollkommener Seinsvergessenheit leidet, kann von niemandem mehr gerettet werden» (ebd.: 166). Ähnlich der ebenso totalisierenden postmodernen Kritik, gelingt es indessen auch der antimodernen Argumentation nicht, von der modernen Gewohnheit heimlicher Reinigungspraxis abzulassen: Dies macht Latour deutlich, indem er kurzerhand die Übereinstimmung von modernem Selbstverständnis und heideggerschem Gedankengut vorführt:

Die Modernen behaupten nämlich, dass die Technik nur reine instrumentelle Beherrschung ist, die Wissenschaft reines Bestellen und *Ge-Stell*, dass die Ökonomie reine Berechnung ist, der Kapitalismus reine Reproduktion, das Subjekt reines Bewusstsein. Überall Reinheit! Das geben sie vor, aber man darf ihnen keinesfalls ganz glauben, denn was sie behaupten, betrifft nur die Hälfte der modernen Welt, nämlich die Reinigungsarbeit, die destilliert, was die Hybridisierung ihr als Material liefert. (ebd.: 89).

Der Vorwurf lautet also, dass Heidegger und seine Gefolgschaft ihre bis zur völligen «Reinheit» gereinigten Wesenheiten nur erzeugen können, weil sie wie die Modernen vorgehen, von denen sie sich eigentlich abgrenzen wollen: Indem sie die zahlreichen, sich ständig vollziehenden Vermittlungsprozesse ignorieren. Für Latour wiegt die philosophische Verfehlung hier jedoch besonders schwer, weil Heidegger und viele seiner post- und antimodernen Nachfolgerinnen und Nachfolger angesichts der von ihnen diagnostizierten totalen Verwüstung des Seins durch die technische Weltbeherrschung sich schliesslich von der empirischen Untersuchung der Wirklichkeit abwenden. Daher Latours sarkastische Frage: «Wer hat das Sein vergessen?». Freilich sind Heideggers und Latours Verständnis des Seins völlig inkompatibel: Für den empirisch interessierten

³ Latour setzt der Essentialisierung des Menschen eine netzwerkartige Definition entgegen, die mir in diesem Zusammenhang erwähnenswert scheint. So lässt sich «das Menschliche [...] unmöglich durch ein Wesen, eine Essenz definieren, wie uns seit langem bekannt ist. Seine Geschichte und seine Anthropologie sind zu vielfältig, als dass es sich ein für allemal festlegen liesse. [...] Im Menschlichen kreuzen sich Technomorphismen, Zoomorphismen, Physiomorphismen, Ideomorphismen, Theomorphismen, Soziomorphismen, Psychomorphismen. Ihre Allianzen und ihr Austausch definieren alle zusammen den *anthropos*. [...] Die menschliche Natur ist die Gesamtheit ihrer Delegierten und Repräsentanten, ihrer Gestalten und Boten» (Latour 2008: 181-184). Gegen die Essentialisierung der Technik urteilt Latour kurz und bündig: «[...] vom Wesen der Technik wissen wir gar nichts» (Latour 1996: 37).

Soziologen-Philosophen erscheint das Heideggersche Sein völlig nutzlos⁴, weil es zuvorderst die Abkehr vom Versuch bedeutet, die Wirklichkeit wissenschaftlich erfassen zu wollen. Dies wird damit gerechtfertigt, dass man die Wissenschaft «ihrer eigenen Sucht nach ihrem eigenen Nutzen» überlässt (Heidegger 1989: 156). Latour hingegen sagt: «Die Netze sind voller Sein» und meint damit, dass die Assoziationen selbst das Sein bilden; denn es existiert nichts ausser die Netzwerke der untereinander verwickelten Entitäten. Diese Netze wiederum sind empirisch erforschbar. Der Vorwurf der Seinsvergessenheit fällt damit auf Heidegger und seine Gefolgschaft zurück: «Diejenigen, die es unterlassen haben, Wissenschaft, Technik, Recht, Politik, Ökonomie, Religion, Fiktion empirisch zu untersuchen, haben die Spuren des Seins verloren, die überall im Seienden verstreut sind» (Latour 2008: 89). Mit Hinblick auf das eigene Vorgehen kündigt Latour selbstsicher an: «Wir führen das unmögliche Projekt Heideggers durch» (ebd.: 90). Dies lässt sich nicht nur bezüglich der seinsphilosophischen Forderung «das Sein zu denken» verstehen lässt, sondern gerade mit Hinblick auf das Dilemma, in welches uns die dichotomische Metaphysik geführt hat.

Für die Untersuchung und Ordnung der Hybridwelt

Die grösste Gefahr, welche aus der dichotomischen Konstitution der Moderne entstanden ist, besteht, wie wir gesehen haben, in der unkontrollierten Verbreitung der Hybriden. Diese konnten in erster Linie darum so viel Schaden anrichten, weil man sie zunächst gar nicht erst in den Blick bekam. Mittlerweile hat ihre Anzahl jedoch derart überhand genommen, dass sie wirklicher geworden sind als die Natur oder ihr ontologisches Gegenüber, die Technik. «Das Reich der Mitte», können wir mit Latour sagen, «wird alles» (Latour 2008: 185). Die Existenz der Mischwesen drängt sich aber heute nicht deshalb derart auf, weil der hybride Charakter der Quasi-Objekte mittlerweile für jedermann ersichtlich geworden wäre – sondern im Gegenteil, weil es einfach nicht mehr gelingt, diese mittels der althergebrachten ontologischen Kategorien zu handhaben. Ablesen lässt sich dieser Effekt an jenem schrillen Gewirr von Definitionskämpfen und Zuständigkeitsdebatten, welches Latour am Anfang seines Essays schildert (vgl. ebd.: 7-12). Das Gewirr ist jedoch nur Begleiterscheinung der wachsenden Befürchtung, dass man die riskanten Quasi-Objekte nicht in den Griff bekommen könnte.

Der a-moderne Ansatz kann uns demgegenüber helfen, der Vielfalt der Mischwesen gerecht zu werden, indem er das eigene Vorgehen offenlegt, in welchem immer wieder Vermittlungs- und Reinigungsarbeit betrieben wird. Ziel ist aber nicht mehr der wenig hilfreiche Versuch der

⁴ Siehe Pierre Bourdieus abschliessendes Urteil, welches ebenfalls vernichtend ausfällt: «Produkt einer reinen Intention der Überwindung, die sich noch gegen sich selbst kehrt, stellt die Philosophie Heideggers, wie das Heideggersche Sein, nur mehr das System von all dem dar, was sie ausschliesst» (Bourdieu 1976: 110).

Einordnung der Quasi-Objekte in ontologische Kategorien, sondern die Ordnung der Wesen überhaupt, denn: «wir leben in einer Hybridwelt, [...] und es ist unsere Pflicht, daraus entweder «Verwirrung» oder etwas «Ganzes und Geordnetes» zu machen, eben einen *Kosmos*, wie es im griechischen Text heisst, und damit «Kosmopolitik» zu betreiben» (Latour 2002: 27). Dieses ordnende Vorgehen, die unkontrolliert zirkulierenden Quasi-Objekte sozusagen in den Griff zu kriegen, ist *politisch*, wie Latour bemerkt, denn es handelt sich um die Aufgabe, die Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen dergestalt zu organisieren, dass aus ihren unübersichtlichen Verwicklungen nicht noch mehr Schaden hervorgeht. So ist die Aufgabe zu verstehen, «den «Kosmos» zu sortieren. Uns geht es um eine *Politik der Dinge*» (ebd.: 34). Die Sozialanthropologie kann zu dieser Kosmopolitik beitragen, indem sie symmetrisch wird und a-modern vorgeht. Dann gelingt es ihr am besten, «den soziotechnischen Netzen ein Zuhause zu geben» (Latour 2008: 15). Dazu muss sie die Netze zwischen den Aktanden d.h. die vielfältigen Interaktionen menschlicher und nicht-menschlicher Wesen genau in den Blick bekommen. Das grosse Umdenken wird für uns wohl darin bestehen, bereit zu sein, auch denjenigen involvierten Aktanden Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, die wir bisher nur allzu bereitwillig ausser Acht liessen. Zu unserer Überraschung könnte sich dann zeigen, dass das Soziale nicht mehr unsere Beziehungen zu den Dingen erklärt, sondern vielmehr die Beziehungen unter den Mischwesen das Soziale überhaupt erst fassbarer machen.

Literaturverzeichnis:

Beck, Ulrich 1986:
Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne.
Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre 1976:
Die politische Ontologie Martin Heideggers.
Frankfurt a. M.: Syndikat.

Deleuze, Gilles 1977:
Der Mensch, eine zweifelhafte Existenz.
In: Deleuze, Gilles und Michel Foucault: Der Faden ist gerissen.
Berlin: Merve. 13-20.

Deleuze, Gilles und Félix Guattari 2008:
Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I.
Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Heidegger, Martin 1989:
Gesamtausgabe. III. Abteilung. Bd. 65. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis).
Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin 2005:
Gesamtausgabe. III. Abteilung. Bd. 79. Bremer und Freiburger Vorträge 1949.
Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Latour, Bruno 1996:
Der Berliner Schlüssel: Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften.
Berlin: Akademie Verlag.

Latour, Bruno 2001:
Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie.
Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno 2002:
Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft.
Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno 2008:
Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie.
Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno 2012:
Biography of an Investigation: On a Book about Modes of Existence.
<<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/126-KARSENTI-AIME-BIO-GB..pdf>>. 24.1.2013.

Meyer Schweizer, Ruth 1995:
Goldene Fünfziger Jahre?
In: Pfister, Christian (Hg.) 1995: Das 1950er Syndrom.
Bern: Paul Haupt Verlag. 239-250.

Ortega y Gasset, José 1968:
Der Aufstand der Massen.
München: Rowohlt.

Thomä, Dieter 2003:
Vom Glück in der Moderne.
Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hiermit versichere ich, die vorliegende Arbeit eigenständig verfasst und mich keiner anderen als der von mir ausdrücklich bezeichneten Quellen und Hilfen bedient sowie alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Arbeiten entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht zu haben.

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'Christian Schmid', written in a cursive style.