

Faitiches – Ein Beitrag zur Wiederentdeckung der Umwelt

MARTIN VOSS

In der Schrift *Die Hoffnung der Pandora*¹ hat Bruno Latour mit dem Terminus „Faitiche“ einen Begriff geschöpft, der für die Umweltsoziologie und darüber hinaus für eine Soziologie der Katastrophe fruchtbar gemacht werden kann. Bekannt ist die These Latours, dass sich die Trennung von Natur und Gesellschaft immer weniger aufrechterhalten lässt, dass die Grenzen verwischen.² Weniger Aufmerksamkeit wird jedoch bislang Latours Überlegungen zu einer noch grundlegenderen Unterscheidung zuteil, nämlich der zwischen Glauben und Fakten. Während die moderne Wissenschaft so tue, als könne man zwischen Glauben und Fakten eine saubere Trennlinie ziehen und an diesen ersten fundamentalen axiomatischen Schnitt anschließend die Welt in immer weitere sauber voneinander geschiedene Teile zergliedern, habe sie es doch tatsächlich stets mit Formen („Hybriden“ bzw. „Kollektiven“³) zu tun, in

- 1 Vgl. Bruno Latour: *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- 2 Vgl. etwa die Beiträge von Birgit Peuker, Alejandro Pelfini und Matthias Groß in diesem Band sowie exemplarisch Bruno Latour: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 54.
- 3 Mit dem Begriff „Aktant“ spricht Latour auch nicht-menschlichen Wesen eine aktive Rolle zu, der für Menschen vorbehaltene Akteursbegriff wird also auf alle im „Kollektiv“ versammelten Wesen erweitert (vgl. bspw. Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin: Akademie-Verlag 1995, S. 116). Damit allerdings wird die Frage schlagend, ob tatsächlich alle Wesen *gleichermaßen* zur Handlung fähig sind, oder wie sich die verschiedenen Handlungsfähigkeiten konzeptualisieren ließen. In seinen neueren Schriften scheint

denen Fakten und Glauben zu „Faitiches“⁴ miteinander verflochten sind. Latour fordert (analog zu seiner Forderung des Eingeständnisses der Unhaltbarkeit der absoluten Unterscheidung von Natur und Gesellschaft), die Wissenschaft müsse sich und der Gesellschaft Rechenschaft über diesen tatsächlichen Charakter ihrer Objekte ablegen, sonst könne es bspw. nicht gelingen, die realen ökologischen Probleme in den Griff zu bekommen.

Als einer ihrer zentralen Vertreter schließt Latour damit an zentrale Gedanken der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) an, die bereits in der Einleitung sowie in anderen Beiträgen in diesem Sammelband detaillierter besprochen wurden. In meinem Beitrag will ich den Latour'schen Begriff des Faitiches zum Ausgangspunkt nehmen und versuchen, daraus umwelt- und katastrophensoziologische Überlegungen abzuleiten. Es geht mir dabei nicht darum, die ANT so originalgetreu wie möglich wiederzugeben. Ich werde die ANT und die wenigen expliziten Äußerungen Latours rund um den Faitiche-Begriff als ein hierzu aufzubereitendes Mittel nehmen, das es mir erlaubt, die folgende eigene These zu stärken: Die Zerschlagung von „Faitiches“ in Fakten und Glaube ist Bedingung der Möglichkeit der modernen Weise der Trennung von Natur und Gesellschaft und damit ein zentraler, wenn nicht der *primäre* Grund für die globale Zunahme von Umweltproblemen und Katastrophenphänomenen. Die Einheit dieser Unterscheidung brachte den Menschen mit seiner Umwelt mehr oder weniger adäquat „in Einklang“, die Zerschlagung der Faitiches macht diese sich selbst steuernde Homöostase oder besser: das Fließgleichgewicht (Norbert Elias) von Mensch und Umwelt, zumindest dann zunichte, wenn dieser Zusammenhang weiterhin unreflektiert bleibt. Weil der Mensch im wörtlichen Sinne nicht mehr *zu begreifen* vermag, was die ihm überlebensnotwendige Umwelt eigentlich immer war, entwickelt er sich ihrer zunehmend unangemessen. Diese These bedarf einer kurzen vorangestellten Erörterung, bevor ich sie dann im weiteren Verlauf des Beitrags detaillierter begründen werde.

Latour von dem Gedanken der Gleichbehandlung von menschlichen und nicht-menschlichen Wesen im Blick auf die Handlungsfähigkeit wieder stärker abzurücken, vgl. dazu den Beitrag von Matthias Groß in dem vorliegenden Band. Mit dem Terminus „Kollektiv“ wendet sich Latour gegen das dualistische Konzept von Natur vs. Kultur. Kollektive sind Gemenge aus menschlichen und nicht-menschlichen Wesen, die sich in einem ständigen Prozess des Neuaushandelns befinden, die also ständig neue Kollektivformen bilden, vgl. B. Latour: Die Hoffnung der Pandora, insbesondere S. 26-34; B. Latour: Das Parlament der Dinge, S. 291.

4 Eine Begriffsschöpfung aus dem französischen *fait*, also „machen“ = „Fakt“ und „Fetisch“ für „Glaube“.

Ob es jemals Menschen oder andere Lebewesen gegeben hat, die wie die „Modernen“ *glaubten*, dass es Fakten gebe, die gänzlich unabhängig von einer Umwelt existieren könnten, Fakten, die sich nicht in geringster Hinsicht verändern würden, wenn man sie aus einer Umwelt in eine andere verfrachtete, das lässt sich freilich nicht prüfen. Auch nicht, ob irgendjemand außer den Modernen je auf die Idee gekommen ist, man könnte diese Fakten „sauber“ und „exakt“, also frei von jeglicher Art Bedeutungsüberschuss klassifizieren, definieren und kodifizieren. Ich halte es jedoch für ganz und gar unwahrscheinlich, dass jemals ein Mensch meinte, man könnte die vollständige Verfügungsgewalt über ein Objekt erlangen, ohne dabei Gefahr zu laufen, sich mit unvorhergesenen Folgen herumplagen zu müssen – dies war und blieb völlig unwahrscheinlich, bis die ersten okzidentalen Philosophen diese Möglichkeit ersonnen, die dann von den ersten „modernen“ Philosophen radikalisiert wurde. Historisch lässt sich dagegen recht gut rekonstruieren,⁵ dass Menschen stets (und die allermeisten noch heute) *konträr* zu diesen gerade angeführten drei „modernen“ Glaubenssätze glaubten: Sie glaubten erstens an die Existenz dessen, mit dem sie es faktisch zu tun hatten und sie glaubten zweitens daran, dass dieses Etwas mehr sei, als sie jemals zu erfassen vermochten, dass es eine Bedeutung habe, die sie niemals vollständig begreifen würden. Drittens glaubten sie, dass das, womit sie es zu tun hatten, nicht nur passives Objekt sei, sondern dass die kosmische Ordnung der Dinge sie *zugleich* auch aktiv führe, ohne doch jemals verstehen zu können, *wie* dies bzw. *was* eigentlich geschieht. Immer also gab es Fakten, die dem Menschen doch niemals bloß Fakten waren, von denen er vielmehr immer sehr *weise*, nämlich aufgrund all seiner lebenspraktischen Erfahrungen, wusste, dass sie *mehr* sind, als sie zu sein scheinen. Fakten und Glaube bildeten eine undifferenzierte Einheit und diese Einheit sorgte dafür, dass sich die Umwelt und die in ihr aufgehobenen Menschen nicht all zu sehr gegeneinander entwickelten, dass sie sich vielmehr ständig wieder aufeinander ausrichteten. Diese Einheit von Fakten und Glauben, von Mythos und Logos war die Bedingung für das Überleben des Menschen und für die Entwicklung immer komplexerer Gruppenverbände in einer unkontrollierbaren Umwelt.

Die ersten okzidentalen Philosophen aber stellten diese Einheit erstmals in Frage und die ersten modernen Philosophen, etwa Galileo

5 Vgl. dazu bspw. Martin Voss: Symbolische Formen. Grundlagen und Elemente einer Soziologie der Katastrophe, Bielefeld: transcript 2006 sowie die darin referierten vielfältigen Quellen etwa zu Ernst Cassirer, Arnold Gehlen, Helmuth Plessner und Dieter Claessens, insbesondere Kapitel 5.

Galilei und René Descartes zerschlugen sie.⁶ Nur knapp vier Jahrhunderte später gelingt es uns kaum mehr, uns in die vorgängige Einheit von Fakt und Glaube hineinzudenken, wie sie vor der Moderne einmal jegliche Praxis strukturierte. Viel zu viele *moderne* Unterscheidungen – wie etwa die von Natur und Gesellschaft – bauen auf dieser fundamentalen Unterscheidung auf, die längst selbst fundamental geworden sind für das moderne Leben. Alle Bereiche der alltäglichen Praxis werden nach und nach von diesen Unterscheidungen erfasst und nach deren abstrakten Gesetzen restrukturiert. Dieser Prozess aber bleibt weitgehend unbegriffen, weil es uns nicht gelingen will, die in der Wissenschafts- und Alltagspraxis trotz allem nach wie vor allgegenwärtige und für die Moderne transzendentale (i.S. einer Möglichkeitsbedingung) Einheit von Fakten und Glauben und ihre Bedingungen sprachlich oder gar wissenschaftlich zu beschreiben, sie *begrifflich* zu fassen. Obgleich niemals tatsächlich „real“, führt, weil unbeobachtet bzw. unbegriffen, *der moderne Glaube* an die *reale* Existenz der Trennung zu immer „realeren“ Folgen, die sich zunächst als „Nebenfolgen“, schließlich aber als Katastrophen bemerkbar machen. Ich will im Folgenden argumentieren, dass der moderne Mensch mit diesem verzerrten Glauben⁷ in seinem alltäglichen Handeln Umweltprobleme und schließlich Katastrophen hervor-

6 Vgl. ebd., insbesondere Kapitel 6.

7 Dieser Glaube ist insofern „verzerrt“, als dass er aus einer Machtasymmetrie zwischen herrschender Elite und alltäglichem gesamtgesellschaftlichen Handeln (dem „gemeinen Volk“) resultiert, die sich im Laufe der letzten vier Jahrhunderte – wie niemals zuvor – verschärft hat. Macht ist für alle sozialen Beziehungen konstitutiv, selten aber war die Macht so ungleich verteilt und selten war diese Asymmetrie durch ein so starkes Fetisch wie dem von der vermeintlichen realen menschenunabhängigen Existenz einer Natur vor einer gründlichen Infragestellung geschützt. Die Menschen haben heute wohl rund um den Globus ein Konzept von „Natur“, doch haben all diese Konzepte gemein, dass Natur stets etwas letztlich Unbeherrschbares, etwas nie ganz Bestimmmbares, etwas irgendwie „Transzendentales“, eben ein Aktant bzw. ein Kollektiv ist. Nur die „Modernen“ negieren diese Transzendenz, die Modernen meinen, Natur vollständig kontrollieren zu können, zumindest zukünftig: mit Technologie. Anderen Kulturen muss dieser Gedanke geradezu verschlossen bleiben, so historisch voraussetzungsvoll und unwahrscheinlich er doch ist. So bleibt der Kern des „modernen Naturverständnisses“, nämlich der Glaube an die prinzipielle Kontrollierbarkeit der menschlichen Umwelt Menschen aus anderen Kulturen all zu oft verborgen. Mit solch robusten Fetischen (etwa dem Fetisch von der „unsichtbaren Hand des Marktes“ nach Adam Smith, vgl. dazu Mike Davis: Die Geburt der Dritten Welt. Hungerkatastrophen und Massenvernichtung im imperialistischen Zeitalter, Hamburg: Assoziation 2005, insbesondere S. 41) ausgestattet ließ sich vor einigen Jahrhunderten der Prozess der Kolonialisierung antreten, der heute mit dem Fetisch der „Natur“ fortgeführt wird.

ruft, weil mit der Kolonialisierung des Alltagslebens durch diese artifizielle, eindimensionale, duale Trennung ein ökologischer Selbststeuerungsprozess immer umfassender unterbunden wird. Die unreflektierte Zerschlagung der nichtmodernen Faitiches ermöglicht einen rücksichtslosen Umgang mit der menschlichen Umwelt, mit letztlich katastrophalen Folgen. Die Frage lautet daher: Wie kann es gelingen, die negativen Folgen dieses Zerschlagens in den (Be-)Griff zu bekommen, wenn es offenbar nicht gelingen kann, diese Zerschlagung einfach rückgängig zu machen?

Zwei zentrale Fäden sind dazu zu spinnen. Zunächst werde ich argumentieren, dass mit dem Faitiche-Begriff dieser eben angedeutete, für die modernen Umweltprobleme fundamentale Zusammenhang (die Einheit von Glauben und Fakten) benannt und diskutierbar wird, der in weiten Teilen des wissenschaftlichen Diskurses noch immer kaum Beachtung erfährt. Schon in dieser bloßen Benennung sehe ich einen Gewinn. Soweit sich das Faitiche-Konzept aus den wenigen expliziten Andeutungen Latours herausarbeiten lässt, werde ich es skizzieren (1), um daran anschließend den zweiten Argumentationsfaden aufzunehmen. Zu zeigen ist (2), inwieweit das Konzept einen Beitrag leistet, die negativen Folgen der Zerschlagung der nichtmodernen Faitiches zu überwinden bzw. in welcher Hinsicht seine Erklärungskraft unzureichend ist. An einem Beispiel (3) wird dies vertieft werden: Weil Technik eine zentrale Form und die Technikforschung ein so prominentes Feld ist, in dem die ANT Anwendung findet, werde ich eine knappe Rekonstruktion von Technik, wie sie vielleicht vorab der Zerschlagung in Fakten und Fetische⁸ einmal gewesen sein könnte, versuchen. Dieses Beispiel bereitet dann den letzten Schritt vor (4), mit dem ich eine Ergänzung zur Argumentation Latours vorschlage: Wenn es darum geht, die fundamentalen Umweltprobleme in den (Be-)Griff zu bekommen, wenn der Mensch sich wieder seiner Umwelt zuwenden will, wie sie „real“ ist, um sich in dieser weiterhin erhalten zu können, bedarf es neben dem Bewusstsein von der prinzipiellen Einheit von Fakten und Glauben im Faitiche eines „amodernen“ Begriffsmodus zur Beschreibung der realen Welt. Das Bewusstsein von der Einheit und eine Begriffsform, die diese Einheit im Sprachgebrauch zu vergegenwärtigen vermag – diese Komplementarität

8 Aus dieser Zerschlagung gehen *moderne* Faitiches hervor, denn auch diese Zerschlagung in Fakten und Fetische ist letztlich abermals Glaube und Fakt *zugleich*, nun jedoch in modernem Gewand. Nun sind diese Faitiches durch eine massive Asymmetrie gebrochen, in ihnen können nicht mehr alle Aktanten zu Wort kommen, wie es im Ideal der nichtmodernen Faitiches noch möglich war. Dies wird im weiteren Textverlauf erörtert.

zweier Konzepte könnte einen Beitrag zur Wiederentdeckung der Umwelt leisten, die hinter der Rede von der Natur verschwunden ist.

Die Bedeutung des Faitiche-Konzepts für die Umwelt- und Katastrophensoziologie

Hinter dem Begriff des Faitiche verbirgt sich nichts Geringeres als ein Frontalangriff Latours auf das „Grundgesetz“ der *modernen* Wissenschaft, nämlich auf den Satz vom ausgeschlossenen Dritten⁹: Etwas kann demnach nur entweder es selbst sein, oder es ist nicht. Etwas Drittes aber, das sich diesem scharfen Dualismus entzieht, wird diesem Aristotelischen Grundsatz folgend spätestens zum Beginn der „modernen“ Wissenschaft aus dem Bereich der „exakten“ bzw. der „eigentlichen“ Wissenschaft verdammt und bestenfalls in andere Disziplinen – etwa die Theologie – verwiesen. Es gibt nun in der Wissenschaft nur noch zwei Möglichkeiten, der Dualismus sorgt für klare Fronten: Zwischendinge, Unbestimmtheiten oder sanfte Übergänge sind nicht mehr möglich. Damit ist eine erste fundamentale Reinigung vollzogen. Doch wird der Diskurs über die Beschaffenheit des Kosmos nicht nur auf der gegenständlichen Ebene eingeschränkt: Das „gemeine Volk“ und alle nicht-menschlichen Wesen haben nun darin ebenfalls nichts mehr zu suchen. Seit den ersten Philosophen, so Latour, werde immer wieder argumentiert, dass ein Chaos drohe, würde man „das Volk“ (in der Interpretation Latours bedeutet dies: „die Praxis“¹⁰) an der Wissenschaft teilhaben lassen und im selben Atemzug wird proklamiert, die Politik habe es allein mit menschlichen Wesen zu tun und sie dürfe nur von wahren „Experten“ betrieben werden, wenn man den errungenen Zivilisationsstand bewahren wolle. Nun kämpfen also nur mehr zwei Parteien gegeneinander, von denen die einen die menschenunabhängige Existenz der Dinge behaupten, während die anderen diesen Dingen eine menschenunabhängige Existenz absprechen. Doch beide Parteien (die sich sowohl in der Wissenschaft als auch in der Politik finden), so Latour sinngemäß, vermögen die Welt nicht mehr zu

9 Der Satz vom Widerspruch ist nach Aristoteles der fundamentalste und sicherste aller Grundsätze, demnach „ist es nicht möglich, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukommt und nicht zukommt“, es „ist [...] nicht möglich, daß es ein Mittleres zwischen den beiden Gliedern des Widerspruchs gibt“ (Aristoteles: Metaphysik 1005 b 19, zitiert nach Wolfgang Röd: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jh. Bd. 1: Altertum, Mittelalter, Renaissance, München: Beck 2000, S. 157).

10 Vgl. B. Latour: Die Hoffnung der Pandora, S. 283ff.

begreifen, wie sie „real“ ist: Während die einen die Geschichte ihrer Gegenstände (und somit auch ihre eigene Geschichte) vergessen und alles „Soziale“ ausklammern, reifizieren die anderen die Historizität aller Formen als *soziale* Konstruktion und sprechen *allen* Entitäten¹¹ einen ausschließlich sozialen – das heißt bei Latour: einen rein *menschlichen* – Ursprung zu, während sie bspw. die *verdinglichten Kräfte* der materiellen Umwelt vergessen.

Für Latour bedeutet daher die Einschränkung des politischen Raumes (des Raumes also, in dem über die Beschaffenheit der Welt verhandelt wird), auf nur mehr zwei Parteien, die sich nur aus menschlichen Wesen zusammensetzen und auch nur auf solche beziehen und die Reduktion der Vielfalt der Möglichkeiten auf nur mehr zwei Formen des Seins (Sein/Nichtsein), dass Politik im eigentlichen Sinne – nämlich als Kosmopolitik – unmöglich wird. Politik im eigentlichen Sinne soll stets *praktische* Politik sein. Sie erfordert eine langfristige Ausrichtung und ist doch zugleich Entscheiden unter den Bedingungen der Dringlichkeit. Politik erfordert langfristige wie kurzfristige, dem jeweiligen Kontext angemessene, also ihrerseits variable Strategien, die nicht auf exaktes, schon gar nicht auf zeitlos konstantes Wissen über die jeweiligen Bedingungen referieren können.¹² Politik erfordert daher, um dieser Realkomplexität des Seins gerecht werden zu können, den *prozessualen* Einbezug aller, die den Kosmos bevölkern gemäß der konkreten Umweltbedingungen, in denen sie sich befinden, und das heißt für Latour freilich: Einbezug nicht bloß der menschlichen Akteure, schon gar nicht nur der vermeintlichen „Experten“, sondern auch der „Laien“ und der nicht-menschlichen Entitäten, also aller *Aktanten*. Die Vorabeinschränkung auf nur mehr zwei überhaupt in Frage kommende, sauber voneinander getrennte Seinsformen macht Politik im eigentlichen Sinne ohnehin unmöglich; sie negiert andere Formen von vornherein, sie schließt sie aus dem politischen Raum aus. Ich werde dieser Argumentation Latours im Folgenden eine weitere Bedingung zum Gelingen von Politik hinzufügen: Politik, die tatsächlich Kosmopolitik sein, die also *das Ganze* politisieren will, bleibt auch dann noch unmöglich, wenn sich der zunächst unbereinigte politische *Diskurs* auf spezifische Kommunikationsformen einschränkt. Politik braucht Kommunikationsformen, die die prinzipielle Unbestimmtheit aller Erscheinungen präsent zu halten vermögen, die

11 Eine Entität ist für Latour ein „Erkunden, eine Serie von Ereignissen eine Proposition, ein Experiment darüber, wer mit wem, wer mit was, was mit wem, was mit was zusammenbleibt. [...] Es ist ein Satz von Assoziationen, ein Syntagma, bestehend aus sich verschiebenden Kompromissen.“ B. Latour: Die Hoffnung der Pandora, S. 197.

12 Vgl. ebd., S. 296.

auch „das Dazwischen“, das für alle Formen konstitutiv ist und bislang stets unbeschrieben bleibt, vergegenwärtigen. Ich komme an späterer Stelle darauf zurück.

Tatsächlich verständen also, so noch einmal Latour sinngemäß, *beide* Parteien (mit meinen vereinfachenden Worten: Die „Realisten“ und die „Sozialkonstruktivisten“) nicht, was Wissenschaft immer schon gewesen sei, nämlich ein komplexer und mehrdimensionaler Prozess der Kollektivbildung, in dem der Wissenschaftler (als menschliches Wesen bzw. „Proposition“¹³) Entitäten (also nicht-menschliche Wesen bzw. ebenfalls „Propositionen“) zur „Artikulation“¹⁴ verhilft, sie also als Entitäten in Erscheinung treten lässt, die im selben Zug die Artikulationsfähigkeit des Wissenschaftlers begünstigen, ihm also ebenfalls erst zu einer schärferen Kontur verhelfen. In diesem immer schon andauernden Prozess der Bildung neuer Kollektive von menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten, die einander gegenseitig zur Artikulation verhelfen, schöpfen und stabilisieren sich immer feingliedrigere und längere Netzwerke. Allerdings sind die in diesem Prozess geschaffenen Formen von „Gottheiten, Engeln, Göttinnen, goldenen Bergen, kahl-

-
- 13 Den Begriff der Proposition verdankt Latour Alfred North Whitehead (vgl. Alfred North Whitehead: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984). Latour definiert den Propositionsbegriff für seine Zwecke wie folgt: „Propositionen sind weder Aussagen noch Dinge, noch irgendein Zwischenzustand zwischen beiden. An erster Stelle sind sie Akanten. Pasteur, das Milchsäureferment, das Labor sind alleamt Propositionen. Was Propositionen voneinander unterscheidet, ist nicht ein *einiger* vertikaler Abgrund zwischen Worten und Welt, sondern sind die *vielen* Differenzen zwischen ihnen, ohne dass sich *im vorhinein* wissen ließe, ob diese Unterschiede groß oder klein sind, provisorisch oder definitiv, aufhebbar oder unaufhebbar. Das wird ja auch durch das Wort Proposition nahegelegt. Es sind keine Positionen, keine Dinge, Substanzen oder Wesenheiten, die zu einer aus stummen Objekten bestehenden Natur gehören und einem redseligen menschlichen Geist gegenüberstehen, sondern eben ‚Vor-schläge‘, d.h. *Gelegenheiten*, die sich verschiedenen Entitäten bieten, miteinander in Kontakt zu treten. Diese Gelegenheiten zur Interaktion ermöglichen den Entitäten, ihre Definitionen im Verlauf eines Ereignisses – im vorliegenden Fall eines Experiments – zu verändern.“ B. Latour: Die Hoffnung der Pandora, S. 171f. Hervorhebungen im Original.
- 14 Zur Artikulation heißt es bei Latour: „Die zwischen Propositionen hergestellte Beziehung besteht nicht in einer Korrespondenz über einen gähnenden Abgrund hinweg, sondern in etwas, das ich *Artikulation* nennen will. [...] Trotz ihrer linguistischen Herkunft bleibt Artikulation keineswegs auf die Sprache beschränkt und lässt sich nicht nur auf Worte, sondern ebenso auf Gesten, Forschungspapiere, experimentelle Anordnungen, Instrumente, Feldforschungsstätten oder Versuche anwenden.“ Ebd., S. 172. Hervorhebung im Original.

köpfigen Königen von Frankreich“¹⁵ usw. keine so schöne, exakte, wohldefinierte, sauber abgegrenzte und allein sie selbst sciende Substanzen, wie sie die am Gesetz des ausgeschlossenen Dritten orientierte Wissenschaft als ideale Objekte anstrebt, sondern eben relativ unsaubere, also stets unscharfe „merkwürdige Hybriden mit langen Schweifen, Spuren, Tentakeln und Fasern, die Worte an Dinge binden, welche sich sozusagen hinter ihnen befinden und nur durch hochgradig indirekte und enorm komplexe Vermittlungen verschiedener Reihen von Instrumenten zugänglich sind“.¹⁶

Was die Wissenschaft Latour zufolge *tatsächlich* immer schon „entdeckt“, sind Formen, die weder Subjekt noch Objekt, weder einfach sozial konstruiert noch unabhängig von sozialen Akteuren existent sind, die weder einfach sind, was sie zu sein scheinen, noch *nicht* sind. Es sind Formen, die *praktisch*, in der *Relation* zu anderen Formen *wirksam* sind und die dadurch real existieren, dass der Mensch an ihre Existenz *glaubt*: Es sind Faitiches.¹⁷

Die beiden Parteien von Wissenschaftlern dagegen behaupten etwas anderes: Sie behaupten entweder, dass sie real existierende Objekte bzw. Fakten ent-decken würden, oder aber dass Fakten generell soziale Konstruktionen seien. Damit ziehen *beide* Parteien eine klare Trennlinie zwischen realen Fakten und „bloß Gegläubtem“ und diese Trennung zieht reale Konsequenzen nach sich: Für die einen ist die beobachterunabhängige Existenz, für die anderen die Behauptung der sozialen Konstruiertheit von Fakten *nur* Glaube. Erst diese axiomatische fundamentale Trennung ermöglicht dann, den Bereich des faktisch Existenter immer weiter zu differenzieren. Nun ist es bspw. *abstrakt* – wenngleich auch nicht der Realität entsprechend – möglich, eine beobachterunabhängige, nach Gesetzen beschreibbare, von allem Glauben gereinigte Natur von einer relativ unbeständigen und nur schwer durchschaubaren Gesellschaft zu unterscheiden. Weil aber keine der Parteien die fundamentale Trennung von Glauben und Fakten selbst kritisiert, sondern beide diese vielmehr unablässig reproduzieren, entziehen sich die Folgen dieser abstrakten und jeden realen Gehalt entbehrenden Unterscheidung einer angemessenen Kritik – andere Kritiker (das Volk, die

15 Ebd., S. 351.

16 Ebd., S. 117.

17 Allerdings muss man hier anmerken, dass Latour nicht hinreichend berücksichtigt, dass das, was zumindest die Gegenwartswissenschaft entdeckt, eben das Resultat eines Prozesses ist, aus dem die meisten Aktanten ausgeschlossen sind. Insofern sind die Faitiches, die die Wissenschaft entdeckt, nicht jene, die sie entdecken würde, wenn Wissenschaft Praxis *aller* Aktanten wäre. Es sind also sozusagen mutierte Faitiches, Simulakren, wie Jean Baudrillard vielleicht sagen würde.

nicht-menschlichen Wesen etc.) von denen eine solche ausgehen könnte, sind ja per Definitionem aus dem Diskurs ausgeschlossen.

Latour hält die vermeintliche klare Unterscheidbarkeit von real existierendem Fakt und bloß Gegläubtem (wie die saubere Trennung von Natur und Gesellschaft) für eine Illusion, die es uns unmöglich macht, die Welt, wie sie „real“ ist, zu begreifen. Diese Illusion zeitigt jedoch, wie ich denke, sehr reale Konsequenzen, die verschärft werden durch die mit dieser Illusion seit den Anfängen okzidentalaler Philosophie einhergehende Eingrenzung des Diskurses über die „reale“ Beschaffenheit der Welt *auf die Wissenschaft und deren Sprache*: Ganze (moderne) Gesellschaften beginnen, ihre alltäglichen Praktiken gemäß der neuen Unterscheidungen umzugestalten, der Mensch geht in seinem Alltag nun bspw. davon aus, dass er sich um all jene Probleme nicht mehr zu sorgen braucht, von denen die wissenschaftlichen Experten behaupten, sie würden sich ihrer annehmen (freilich nicht selten nur ein frommer Glaube). Der Alltag entlastet sich von der Verantwortung seiner Praktiken, um deren Folgen kümmern sich ja vermeintlich nun andere (die Experten), die jedoch zunehmend mit dieser Verantwortung überfordert sind und immer mehr Energie darauf verwenden, ihre häufige Inkompetenz zu verschleieren.¹⁸ Das Ganze – die Bedingungen und die tatsächlichen Resultate menschlicher Praktiken –, die *Umwelt* also, gerät vollends aus dem Blickfeld während der Mensch seine ganze Aufmerksamkeit auf eine tatsächlich *nicht* reale, sich einer bloß *geglaubten* Unterscheidung verdankenden *Natur* richtet. Latours Faitiche-Begriff vermag m.E. Licht zu bringen in das Dunkel des unheilvollen Anfangs dieser Illusion der Trennbarkeit von Fakt und Fetisch, von Natur und Gesellschaft usw. Mit diesem Begriff, der die Einheit des vermeintlich nur Gemachten *und* des vermeintlich nur Gegläubten benennen und kommunizierbar machen soll (im Folgenden ist noch zu diskutieren, ob ihm dies gelingt), trägt er dazu bei, „die Natur“, dieses moderne Monstrum zum Verschwinden und die dahinter über Jahrhunderte verborgene Umwelt (des von dieser nur analytisch zu unterscheidenden Menschen) wieder zum Vorschein zu bringen. *Umwelt* wird in der Diskussion der Einheit der Unterscheidung von Fakt und Fetisch wieder erahntbar, als das, worin sich jede Form, ob Mensch oder nicht-menschliches Wesen, immer schon vorfindet, *vorab* der Unterscheidung zwischen Fakt und Glaube, vorab auch der Trennung von Selbst und allem anderen. So verstanden ist Umwelt also gerade nicht das, was eine Form als von ihr geschiedener Bereich

18 Der Bereich wird kleiner, weil immer mehr „Kontext“ ausgeklammert werden muss, um die wissenschaftlichen Entdeckungen stabil erhalten zu können. Vgl. etwa Lars Clausen: Krasser sozialer Wandel, Opladen: Leske und Budrich 1994, S. 30.

umgibt, sie ist selbst *ein konstitutiver Bestandteil der Form*, die doch von ihr verschieden ist.¹⁹

Latour leistet damit im wahrsten Sinne des Wortes einen bedeutenden Beitrag zur Soziologie der *Umwelt*. Er leistet aber zugleich einen Beitrag auch für eine Soziologie der Katastrophe, wenn man Katastrophen ebenfalls nicht mehr als *Naturkatastrophen* einem angemessenen Verständnis entzieht. Die Zunahme an Katastrophenphänomenen in der „Moderne“ sind das Resultat der Zerschlagung der nichtmodernen Faitiches: Wenn immer mehr Formen in der Umwelt des Menschen sich nicht mehr artikulieren können, deren Artikulation immer schon Bedingung der Möglichkeit des Menschen waren, dann entwickelt sich der Mensch gegenüber seiner spezifischen Umwelt unangemessen. Woran soll er sich orientieren, wenn seine Umwelt sich ihm nicht mehr in *allen Dimensionen* verständlich zu machen vermag, wenn ihr die Stimme im politischen Raum sogar ausdrücklich, per „Naturgesetz“ versagt wird, diese Stimme zumindest auf ganz bestimmte, bereits substantialisierte Äußerungsformen eingeschränkt wird? Wie soll er sich an eine Umwelt anpassen, deren relativ unbestimmte Zeichen er – forciert durch Legionen von Wissenschaftlern und deren ideale Objekte – zu ignorieren lernt hat? Die vielen Katastrophenphänomene zeigen an, dass dieses Kommunikationsverhältnis zwischen Mensch und Umwelt gestört ist.

Das sich Zeigende und seine Bedingungen – Zur Kritik am Faitiche-Konzept

Martin Heidegger machte in seinem berühmten Vortrag zur Frage: „Was heißt denken?“ einst provokativ darauf aufmerksam, dass die Wissenschaft „noch nicht denkt“, so lange sie nur das sich positiv Zeigende, nicht aber das vielleicht für dieses Positive existentielle Verborgene, also die Bedingungen der Möglichkeiten des positiven Seins berück-

19 Das eben ist das Besondere am hier nur angedeuteten Begriff der Umwelt, dass er etwas von der Form, deren Umwelt sie ist, zugleich Verschiedenes bezeichnet wie auch deren Teil und vice versa. Einen solchen Umweltbegriff aber vermag eine am Satz des ausgeschlossenen Dritten sich orientierende Wissenschaft nicht zu denken. So handelt sie sich stattdessen all jene abstrakten Verirrungen ein, wie sie etwa in den Abhandlungen zum systemtheoretischen Umweltbegriff (insbesondere der an Niklas Luhmanns Werk orientierten Diskussion) seit Jahren zu beobachten sind. Ich habe an anderer Stelle in Anlehnung an den Umweltbegriff Jakob von Uexkülls diesen Gedanken der Verschränkung von Umwelt und Form detaillierter ausgeführt, vgl. dazu M. Voss: Symbolische Formen, Kap. 3.

sichtige.²⁰ Latours Faitiche-Konzept erinnert daran, dass sämtliche Formen das Produkt des Prozesses der Kollektivbildung sind, eines Prozesses also, der unter Einbezug aller den Kosmos bevölkernden Akteuren immer wieder veränderte und neue Formen hervorbringt, die eben nicht auf menschliche, noch auf nicht-menschliche, einzelne und eindeutig bestimmbarre Ursachen zurückzuführen sind, die sich also dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten entziehen und die niemals als etwas anderes existieren, als was wir sie glauben. Es ist ein Prozess, der auch hätte anders verlaufen können, dessen modern-wissenschaftlich-technische Variante eine mögliche Form unter anderen ist und dessen Sosein immer wieder aufs Neue gestaltet wird, so lange er für diese Umgestaltungen offen bleibt. Insofern ist das Konzept kritisch²¹, weil es Gestaltungsräume erweitert. Und doch will ich im Folgenden argumentieren, dass es so, wie Latour es skizziert hat, noch nicht hinreicht, im Sinne Heideggers die Wissenschaft zum Denken zu bringen, dass es noch immer tendenziell nur das Positive, sich vermeintlich direkt und als Faktum mit klaren Grenzen Zeigende zu erfassen vermag. Wesentliches, was dieses Faktum als Bedingung und Folge, als Hintergrund und Kontext usw. erst zu dem macht, als was es erscheint, blendet es weiterhin tendenziell aus.

Was verloren geht, wenn man die Erscheinungen der Welt nicht als Faitiche, sondern in erster Linie als (einfach existierende, also *nicht* gemachte) Fakten begreift, ist die Fähigkeit, ihre Historizität, ihren kontingen-
talen Charakter *in voller Breite* zu berücksichtigen oder mit anderen Worten: Handlungsoptionen werden drastisch reduziert. Etwas erscheint als unveränderliche, unabhängig existierende Entität oder unbbeeinflussbare Macht, was doch stets gestaltbarer Prozess ist. Der Mensch sieht sich in der Folge immer häufiger Kräften gegenüber, auf die er keinen Einfluss zu haben meint, die doch erst auch durch ihn geworden sind, als was sie ihm nun erscheinen. Er sieht nicht mehr, wie er den verlorenen Zugang zu diesen „Mächten“ zurückgewinnen könnte, die ihn nun treiben. Die Historizität gerät wieder in den Blick, wenn man Fakten wieder als *gemachte* Formen begreift. Aber reicht das aus? Hat man mit diesem Verweis auf die Historizität der Fakten Umwelt bereits als Ganze im

20 Vgl. Heidegger, Martin: „Was heißt Denken?“, in: Martin Heidegger (Hg.), Gesamtausgabe Bd. 7: Vorträge und Aufsätze, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 2000, S. 127-143, hier S. 130ff.

21 Theodor W. Adorno formulierte einmal, was Kritik für ihn bedeute, „nämlich in den Phänomenen erkennen, wodurch sie das wurden, was sie geworden sind, und dadurch der Möglichkeit innewerden, daß sie auch ein Anderes hätten werden und dadurch ein Anderes sein können“. Theodor W. Adorno: Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie, Frankfurt/Main: Junius/Hesa-Druck 1973, S. 34.

Blick? Sind Fakten nicht, sobald die Wissenschaft sie *begrifflich* erfasst, sie in einen *Text* bringt, weiterhin klar voneinander unterschiedene Objekte, isolierte Teile also und noch immer nicht „das Ganze“, auch wenn man zu ihnen eine Geschichte hinzudenkt, die doch offenbar wiederum nicht anders zu denken ist, als eine lineare und eindimensionale Aneinanderreihung nun vieler kleiner Unterscheidungen? Reicht dies, um die diskreditierte Subjekt-Objekt-Dichotomie zu überwinden? Latour versucht dieser Frage zu entgehen, er sagt, dass es nicht sein Ziel wäre, diese Unterscheidung zu überwinden, er wolle stattdessen von der Verflechtung von menschlichen und nicht-menschlichen Wesen in der Praxis ausgehen und auf diese Weise die negativen Folgen der Unterscheidung in den Griff bekommen.²² Man müsse die Aktionen und Kräfte zurückverfolgen, die ein Fakt zu dem machen, als was es erscheint.²³ Aber lässt sich diese Praxis angemessen rekonstruieren, wenn man dabei letztlich doch zentral *auf Begriffe* zurückgreift, die stets nur das thematisieren, was sich mehr oder weniger einfach in einen Begriff bringen lässt? Der Begriff, dessen sich die Wissenschaft so essentiell bedient, setzt Unterscheidungen, die es in der Praxis nicht gibt: *Praxis* ist stets durch und durch situativ und weitgehend unbestimmt. In der Praxis sprechen wir nicht nur über die Welt, in der wir uns befinden, in erster Linie erleben und erfahren wir sie mit allen bewussten und vorbewussten Sinnen.²⁴ Im wissenschaftlichen Begriff bleibt diese multidimensionale Realkomplexität auf der Strecke; der wissenschaftliche Begriff kennt nur Seiendes oder Nichtseiendes. Diese Reduktion bedarf eines Ausgleichs, um wieder einzubeziehen, was sich dem wissenschaftlichen (Subjekt-Objekt-)Begriff entzieht, das aber dennoch von

22 Vgl. B. Latour: Die Hoffnung der Pandora, S. 237.

23 Vgl. Latour, Bruno: Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society, Cambridge: Harvard University Press 1987; Vgl. auch dazu den Beitrag von Cordula Kropf in dem vorliegenden Band.

24 Karl H. Hörrning formuliert es so: Wir sprechen nicht nur über die Welt, „wir tun auch etwas mit den Dingen, die wir anblicken. Wir bereden sie, wir bedenken sie, aber wir bearbeiten sie auch, transportieren sie, setzen sie in Gang, indem wir unser Vorwissen und Können aktivieren, machen unsere guten und weniger guten Erfahrungen, ärgern uns über ihren Lärm oder Gestank, kümmern uns um sie.“ Karl H. Hörrning: Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2001, S. 189f. Umgekehrt ließe sich jeweils sagen, dass die Dinge auch etwas mit uns tun, sie sich von uns anblicken lassen, sich von uns bereden lassen, uns ärgern usw. Diese Vielfalt von Perspektiven möglicher Mensch-Ding-Beziehungen in der Praxis samt ihren Verflechtungen, Überlagerungen, Unschärfen und Mehrwertigkeiten *erfahren* wir, sie bleibt in der *Beschreibung* jedoch zumeist unberücksichtigt.

existentieller Bedeutung ist für alles, was sich schließlich positiv zeigt und das auszublenden weiterhin negative Folgen zeitigt.

Die Frage, wie dieser Ausgleich hergestellt werden könnte, wie sich also der Begriff mit der Realkomplexität der Praxis versöhnen ließe, erfordert, dass sich dieser Beitrag noch einmal detaillierter der bislang kaum besprochenen Hälfte des zerschlagenen Faitiche zuwendet, nämlich der Seite des Fetisch oder des reinen *Glaubens*. Zunächst ist dabei festzustellen, dass Latour den gescholtenen Wissenschaftlern unterstellt, sie würden Glauben lediglich negativ definieren als jenen Bereich, der „ohne Wissen“, also ohne reine Erkenntnis ist.²⁵ So gelangt Latour – ganz im Sinne des Mainstreams der Interpreten antiker griechischer Denker – zu der Gleichsetzung von Glaube und „praktischem Know-How“ als dem Wissen der Praxis²⁶, dem das „eigentliche“, das intellektuelle Wissen kontradiktiorisch gegenübersteht. Mit dem Beispiel eines Steines, der für den Glaubenden hochgradig symbolisch aufgela- dener Fetisch sein kann, für den „modernen Wissenden“ aber eben nur Stein, also bloßes Fakt ist, macht er zugleich deutlich, dass beide Positi- onen letztlich ununterscheidbar sind.²⁷ Beide, nicht nur die Seite des Glaubens, ist *gemacht*, auch der Stein selbst ist erst im Prozess der wechselseitigen Artikulation von menschlichen und nicht-menschlichen Wesen geworden, als was er nun als Entität dem Beobachter erscheint und schließlich ist noch die Diskreditierung des Glaubens selbst reiner Fetisch. Das Latour’sche Beispiel interpretiere ich – recht frei, meiner weiteren Argumentation entsprechend – so: Dass ein Stein als Stein *unabhängig* von menschlichen und nicht-menschlichen Wesen existiert, ist „Glaube“, ein abschließendes Urteil lässt sich darüber nicht fällen. Wenn man davon ausgeht, er sei unabhängig existent und darüber ver- gisst, dass diese Grundannahme contingent, dass sie vielleicht falsch ist, könnte es sein, dass die vor dem Hintergrund dieser Ausgangsannahme getroffenen Entscheidungen sich später als fatal erweisen und sich dann vielleicht noch nicht einmal mehr eine Ursache für diese Auswirkungen identifizieren lässt. Der *unspezifische Glaube* an verborgene Kräfte des Steines ist dagegen „zukunftsrobuster“, er ist „vernünftiger“, viel mehr „Fakt“, er bewahrt die Kontingenz und gibt den Stein als existierende Form dennoch nicht auf. Tatsächlich kann niemand jemals endgültig wissen, was die tatsächliche Bedeutung des Steines ist, welche Ge- schichte in ihm verwoben ist, welche Netzwerke von ihm zusammen- gehalten werden usw. Der unspezifische Glaube hält die deshalb nicht minder real existierenden „Fakten“ somit offen für Reinterpretationspro-

25 Vgl. dazu insbesondere ebd., S. 330ff.

26 Vgl. ebd., S. 283f.

27 Vgl. ebd., S. 330f.

zesse, die eine anders als erwartete Zukunft erfordern könnte. Der *Glaube* (und der ist nicht weniger fetischistisch) an die *substantielle* Existenz von Objekten macht solche Neujustierungen dagegen unwahrscheinlicher, nun bedarf es schon sehr starker „Zeichen“, um die Form der in so endlos lange Netzwerke verflochtenen Substanz doch noch einmal in Frage zu stellen.

Daraus lässt sich nun meines Erachtens der folgende Gedanke ableiten: Der *ganze* in der Praxis sich vergegenständlichende Glauben (der freilich nicht zu verwechseln ist mit dem zur Religion kodifizierten, kirchlich sanktionierten „Glauben“) wirkt, ohne die modernen Verzerungen bzw. diesen noch lange zum Trotz, gleichsam *als Institution*, die dem unkontrollierten Wuchern der sich der Gestaltbarkeit entziehenden vermeintlichen Fakten entgegenwirkt; denn in *diesem* Glauben bleiben *alle Möglichkeiten prinzipiell eingeschlossen*. Nichts ist dem Gläubigen in seiner Alltagspraxis unmöglich, er sucht daher die Ursachen irgendeiner Beobachtung *auch* bei sich selbst und in *allen* anderen Erscheinungen. Der sich im Alltag manifestierende amoderne Glaube bedeutet also eine kollektive Bereitschaft, auf allen Ebenen und vorab aller wissenschaftlich eingeschränkten Reflexion als negativ bewertete Erfahrungen *in jeder Richtung* zu prüfen, er sorgt somit aus der Praxis heraus für eine *ständige Neuausrichtungen des Kollektivs auf eine sich unbestimmt ändernde Umwelt* – freilich um den Preis, einer wesentlich langsameren, aber nachhaltigeren Entwicklung. Diese Sensibilität geht verloren, wenn der nichtmoderne Faitiche zerschlagen und durch einen modernen, umweltunsensibleren Faitiche ersetzt ist, wenn die reale Komplexität der Praxis des Alltags ausgeblendet, wenn schließlich nur mehr auf das sich positiv Zeigende, das begrifflich exakt Erfassbare fokussiert und die einsetzenden Nebenfolgen so weit wie eben möglich ausgeblendet werden. Dann beschleunigt sich die Entwicklung radikal, einhergehend mit der kontinuierlich sich steigernden Chance auf radikales Scheitern.

Was Technik einmal war

Im Grunde ließe sich das Skizzierte an jeder beliebigen Form verdeutlichen, ich wähle jedoch Technik, weil diese heute eine zentrale, scheinbar unkontrollierbare treibende Kraft geworden ist, weil, so meine These, ihr „Faitiche-Charakter“ in Vergessenheit geraten ist. Anhand einer kurzen Rekonstruktion dessen, wie Technik vorab der Zerschlagung der Faitiches idealer Weise zu denken wäre, möchte ich zugleich die Frage weiter diskutieren, ob sich mit dem Latour’schen Faitiche-Konzept wirklich die beiden Seiten der Unterscheidung (Fakt/Fetisch) in

ihrer *ganzen* Bedeutungsbreite wieder so miteinander verschränken lassen, dass damit schließlich im Heideggerschen Sinne der Wissenschaft und darüber hinaus der *ganzen* Gesellschaft das Denken, also das Be-denken des *Ganzen* ermöglicht wird.²⁸

Um Technik, wie sie einmal gewesen sein könnte, verstehen zu können, bedarf es zunächst eines *symmetrischen* Bildes vom Menschen, das also nicht bspw. auf die Unterscheidung von Mensch und Natur rekurriert.²⁹ Anzusetzen ist hier in der als „mythisches Denken“ zu bezeichnenden Phase der gesellschaftlichen Evolution, in der der werdende Mensch bereits recht weit zur modernen Form hin entwickelt ist, in der er seine Umwelt bereits mehr oder weniger dem heutigen Menschen entsprechend differenziert wahrnimmt, ohne dabei jedoch in *Substanzen* zu denken. Alles was der Mensch, beobachtet, was ihm widerfährt, was er erfährt, erleidet und erfühlt, all dies nimmt er nicht als *bloß für sich* bestehende Entitäten war (also etwa als isolierbaren Stein), sondern – wie sich selbst auch – als *eingebettet* in einen Prozess eines zusammenhängendes Ganzen, das für ihn *Umwelt* ist und der sich *mit ihm* „*involutiv*“³⁰ entwickelt. Es gibt Unterschiede in seiner Wahrnehmungswelt. Der Mensch in diesem Entwicklungsstadium unterscheidet zwischen Dingen, die für ihn von besonderer oder nachrangiger Bedeutung sind. Er erinnert sich an Plätze samt den Erfahrungen, die mit ihnen verbunden sind (anders gesagt: die von ihnen ausgehen), er verbindet mit dem Morgen die Sonne im Osten und die dann auszuführenden Tätigkeiten usw. Sein Kosmos ist geordnet, je nach der mehr oder weniger besonderen Bedeutung der Formen, die er wahrnimmt. Diese Ordnung aber ist nicht *fixiert*, sie ist *nicht substanzell*, es gibt keine *sauberen Trennlinien* zwischen den Formen, er vermag diese nicht klar zu definieren und auch seine Worte, die er für diese Formen findet, sind eher bildhaft und prozessual. Nichts in dieser Ordnung, diesem „sympathetischen

28 Um Missverständnissen vorzubeugen: Dabei geht es nicht um vollständige Beschreibung oder gar Repräsentation des Ganzen, sondern allein darum, dass *prinzipiell* wieder alles ins Denken eingeschlossen werden kann und nicht mehr kategorisch und allen Rückmeldungen der Umwelt zum Trotz ganze Seinsdimensionen ausgeblendet werden.

29 Eine ausführliche Herleitung dieses Menschenbildes kann an dieser Stelle nicht erfolgen, verwiesen sei dazu auf meine Arbeit (M. Voss: Symbolische Formen), in der ich dieses symmetrische Menschenbild ausführlicher entwickelt habe.

30 Marion Mangelsdorf hat in ihrem Beitrag auf den Begriff der Involution bei Gilles Deleuze und Félix Guattari aufmerksam gemacht. Siehe dazu den Beitrag von Marion Mangelsdorf in dem vorliegenden Band sowie Gilles Deleuze/Félix Guattari: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, Berlin: Merve 2002, S. 325f.

Zusammenhang^{“31} besteht nur für sich selbst, alles ist bedeutungsvoll *in Bezug auf Anderes*, ohne dass der Mensch je wirklich *wissen* würde, was diese Bedeutung ist, noch worauf sie sich bezieht, während er sie aber doch *ahnt*. Was der mythische Mensch ebenfalls *nicht* kennt, das sind Regeln, die diese Formen *eindeutig definieren*, sie *kodifizieren* würden. Sehr wohl aber *fühlt* er Zusammenhänge, die die Formen gegenseitig stützen, die sie artikulieren, doch auch dieses gefühlte Wissen ist nicht völlig fixiert und nicht gänzlich eindeutig und bewusst artikuliert, sondern selbst eine Form wie alle anderen Formen auch. Dieses nur *umschreibbare* Wissen ist *Praxiswissen*, es wird tradiert und übermittelt ohne jemals eindeutig oder explizit zu sein. Es ist – mit Maurice Merleau-Ponty – ein *Wissen zwischen den Zeilen*³², es ist ein Gefühl, eine Stimmung, eine Masse, die da ist, ohne jemals zu erscheinen und die doch allen gegenwärtig ist und die das Leben insgesamt sinnhaft strukturiert. Dieses Wissen artikuliert sich nicht direkt, es spricht durch die Praktiken des Alltags, die Rituale, die Rhythmen, die Gesten und Stimmungen, die den sozialen Raum ausfüllen, in den die sich direkt zeigenden Formen eingebettet sind. Dieses Wissen *ist* Sinn.

Leben ist nur unter einigermaßen konstanten Umweltbedingungen möglich. Lebensformen entwickeln sich, indem sie eine immer komplexe, doch insgesamt stets hinreichend flexible Struktur auf eine im selben Prozess sich relativ stabilisierende Umwelt abstimmen bzw. von dieser abgestimmt werden: Lebensform und Umwelt bilden dabei eine untrennbare Einheit, es lässt sich nicht unterscheiden, ob nun die Form selbst oder ihre Umwelt diesen Prozess leitet. Die Umwelt des Menschen erscheint dem Menschen immer schon mehr oder weniger geordnet, weil er ihr Produkt *und* ihr Schöpfer ist. Er verfügt stets über einigermaßen adäquate Kategorien, mittels derer er seine Umwelt so zu verstehen weiß, dass – bei allem „kleinen Scheitern“ – seine Gattung bis heute nicht unterging. Die Formen, die seine Umwelt ausmachen, erscheinen bei Gelegenheit und gehen wieder im unbestimmten Hintergrund auf, andere werden häufiger aktiviert und bleiben dann auch in

31 Dieser Begriff taucht sowohl bei Ernst Cassirer als auch bei Arnold Gehlen an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Variationen auf, vgl. etwa Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1953, S. 70 und Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Wiesbaden: AULA-Verlag 1986, S. 234.

32 Vgl. Maurice Merleau-Ponty: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Reinbeck: Rowohlt 1967, S. 71.

Erinnerung. Zu diesen Formen gehört stets der ganze Hintergrund,³³ die Situation, aus der heraus sie erscheinen, die Dauer, die sie relativ konstant bestehen, ebenso wie ihr Geschmack, ihr Antlitz³⁴ usw. Die Formen sind also letztlich unbestimmt und doch voneinander unscharf verschieden, *sie symbolisieren*, ohne zu sein, was sie zu sein scheinen und ohne etwas anderes sein zu müssen, als sie sind. In diesen Formen sind alle den Kosmos bevölkernden Aktanten, die den Formen zur Artikulation verhelfen, gegenwärtig, ohne doch als klar voneinander abgrenzbare Entitäten in Erscheinung zu treten. Der Mensch ist auf diese Weise unaufhebbar in seine ihn erhaltende (ganze) Umwelt eingebettet und mit ihr verschränkt, während er sich doch von ihr unterscheidet.

In dieser Ordnung entdeckt er immer auch schon Möglichkeiten und Wege der Beeinflussung, sei es mittels seiner Greifhand, sei es mittels rhythmischem Gesang und Tanz, sei es mit dem Speer, einem Stein oder dem bloßen Gedanken an Etwas. Was dieser frühe Mensch wiederum *nicht* kennt, ist die Isolierung und Fixierung dieser Formen der Einflussnahme entlang bestimmter Regeln oder Vektoren. Alles ist prinzipiell noch in jeder räumlichen und zeitlichen Richtung durch alles beeinflussbar und miteinander verwoben.³⁵ Doch auch hier zeichnen sich – nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum im *Praxistest* (oder auch: im kollektiven, gesellschaftlichen Realexperiment)³⁶ – einige Vektoren und

-
- 33 Der frühe Mensch unterscheidet überhaupt nicht deutlich zwischen Ding-Form, ihrer Qualität und ihrem „dunkel bewussten Horizont unbewusster Wirklichkeit“, wie es Edmund Husserl nannte (vgl. Husserl, Edmund: „Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung“, in: Edmund Husserl (Hg.), Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I, Stuttgart: Reclam 1985, S. 131-195, hier S. 132). Alles fließt konturiert ineinander.
 - 34 Zum Antlitz heißt es bei Emmanuel Lévinas: „Die Beziehung zum Antlitz kann gewiß durch die Wahrnehmung beherrscht werden, aber das, was das Spezifische des Antlitz ausmacht, ist das, was sich nicht darauf reduzieren lässt.“ Emmanuel Lévinas: Ethik und Unendliches, Wien: Passagen-Verlag 1992, S. 64. Zum Antlitz vgl. darüber hinaus ebd., S. 64-71.
 - 35 In seiner zur Thematik unbedingt empfohlenen, leider jedoch für eine ausführlichere Berücksichtigung im vorliegenden Text zu spät in meine Hände gelangten „anderen Theorie der Moderne“ findet sich bei Hartmut Böhme ein Satz, der diese Verwobenheit ausdrückt: „Wir sind Ich auch in den Dingen, in und mit denen wir handeln. Das Ich ist auf die Dinge ausgedehnt“. Hartmut Böhme: Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Reinbeck: Rowohlt 2006, S. 80. Böhme verlangt dort von der Wissenschaft, sie solle der gerade für „moderne Gesellschaften so zentralen Bedeutung der Fetischkategorie weit mehr Aufmerksamkeit zu teilen werden lassen – die „Dinge“ blieben andernfalls unverstanden.
 - 36 Vgl. zum gesellschaftlichen Realexperiment den Beitrag von Matthias Groß in dem vorliegenden Band. Zum (kollektiven) Experimentieren vgl. B. Latour: Die Hoffnung der Pandora, insbesondere S. 31, 151, 156-175, 366; vgl. auch B. Latour: Das Parlament der Dinge, S. 291.

Formen gegenüber anderen als bedeutender und erfolgversprechender heraus. Diese Nuancen machen die Nutzung bestimmter Formen wahrscheinlicher, während andere deprivieren, ohne doch jemals ganz ausgeschlossen zu werden.

Alle diese Formen der Beeinflussung, der relativen Stabilisierung viabler, also dem Menschen angemessener Lebensbedingungen, möchte ich nun bereits als „Techniken“ im eigentlichen Sinne bezeichnen, als kulturelle „Techniken des Überlebens“ in einer spezifischen Umwelt.³⁷ Technik in der „vormodernen“ Form, also vor der Zerschlagung der nichtmodernen Faitiches, ist eine *allgemeine Praxisweise des relativen auf-Dauer-Stellens von Formen*, die dem Menschen gegenüber anderen Formen bedeutungsvoller sind und die sich vom Menschen auf Dauer stellen lassen. Techniken sind hier noch in der Praxis bewährte und daher stabilisierte Formen, mittels derer es dem Menschen gelingt, Ordnung und Übersicht in einer sich tatsächlich ständig wandelnden Umwelt zu schaffen. Entscheidend ist, dass diese frühen Techniken niemals tatsächlich eindeutig bestimmt und fixiert und sie niemals nur Mittel waren, ja dass sie überhaupt niemals unabhängig von den Zwecken, zu denen sie eingesetzt wurden, also als isolierbare Formen, Bestand gehabt hätten, dass sie also stets umgestaltbar und für kritische Rückmeldungen von den behandelten Dingen, den eingesetzten Techniken oder der Umwelt offen blieben. *Konstitutiv* zum zielgerichteten Mitteleinsatz – also zur Technik – gehörte die Beobachtung der Folgen des Handelns *in allen Dimensionen*,³⁸ weil man an alle Möglichkeiten

37 Bereits Oswald Spengler betonte, dass Technik als „Taktik des Lebens“, wie es bei ihm heißt, in Wirklichkeit uralt sei, dass diese Taktik weit über den Menschen zurück in das Leben aller Tiere reiche, vgl. Oswald Spengler: Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, München: Beck 1931, S. 7.

38 Wenn eine Technik geeignet war, ungewollte größere „Nebenfolgen“ hervorzurufen, die sich weniger deutlich vorhersehen ließen, wurde das Kollektiv insgesamt und damit das ganze Wissen des Kollektivs „politisch“ in den Entscheidungsprozess (Mitteleinsatz ja oder nein) einbezogen. Damit wurden einerseits negative Folgen tatsächlich weniger wahrscheinlich, als wenn ein Mensch allein entschieden hätte, vor allem aber wurden weitreichende, riskante Entscheidungen von allen abgewogen und dann die Folgen auch von allen getragen. Diese Form der Entscheidungsfindung nach dem „guten Grund“, der für oder gegen ein Risiko sprach, war etwa bei den Seeschiffahrern bis ins 17. Jahrhundert die Regel. Im 16. Jh. wurde diese Form der Risikoabwägung von Bartholomé de Medina theoretisch zum „philosophischen Probabilismus“ aufgearbeitet (Gerd Gigerenzer/Zeno Swijtink/Theodore Porter u.a.: The Empire of Chance. How Probability Changed Science and Everyday Life, Cambridge: Cambridge University Press 1989). Wolf R. Dombrowsky und Christian Brauner konstatieren dazu, dass heute jedoch immer mehr

glaubte und damit dem Umstand gerecht wurde, niemals ohne Glauben wissen zu können. Diese Techniken waren, als was sie erschienen, nur im konkreten Anwendungsbezug und jeder Einsatz wurde mit besonderen Handlungsformen³⁹ begleitet, die ebenfalls konstitutiver Bestandteil der Technik selbst waren. Entsprechend dieser Singularität des Falls blieben diese frühen Techniken und ihre Produkte als überdauernde Formen⁴⁰ nur *relativ* stabil, niemals waren sie jedoch aus allem Umweltwandel absolut herauslösbar, was eben erst die Moderne für eine Möglichkeit hält.

Die Moderne zerschlägt diese *historisch gewordenen*, dynamischen Formennetzwerke, beginnend mit der Unterscheidung von Glauben und Fakten. Die Moderne *glaubt* gerade konträr zu der „mythischen“ Verflochtenheit aller Formen und aller Folgen, Techniken durch *Einschränkung* der Entscheidungskompetenz – nur Experten können angemessen über ihren Einsatz entscheiden – und durch *Ausklammerung* der multi-dimensionalen Folgen des Technikeinsatzes begreifen zu können. Sie isoliert und fixiert immer weitere „Substanzen“, sie überträgt Techniken, die im Labor entwickelt wurden auf gänzlich andere Zusammenhänge und unterbindet somit mehr und mehr die sich zuvor selbst regulierende Anpassung der Techniken an die Umwelt (und umgekehrt), in der sie zum Einsatz kommen. Es entstehen technozentristische Gebilde, zu denen wir immer weniger einen affektiven Zugang haben und von denen wir immer weniger wissen, was sie „tatsächlich“ bedeuten. Diese Gebilde (man könnte nun sagen: diese Netzwerke) sind immer weniger sensibel für die Umwelt, in der sie eingesetzt werden und so machen sich zunehmend „Nebenfolgen“ bemerkbar, doch anstatt diese zum Anlass zu nehmen, das Form-Umwelt-Verhältnis zu überdenken, werden immer mehr Kräfte dafür aufgebracht, die unbegriffenen Formen weiter invariant zu halten. Diese Stabilität dieser Formen lässt sich nun nur noch erreichen, indem man die Formen von Umwelteinflüssen befreit, indem man sie gegen den Wandlungsdruck mittels immer aufwendiger

Menschen erkennen würden, dass „diese guten Gründe verspielt sind, [...] dass sie sukzessive als Risikoabsorber für fremde Wagnisse gratis in Dienst genommen werden und mit Leib und Leben Ausgleich zahlen“. Christian Brauner/Wolf R. Dombrowsky: Defizite der Katastrophenvorsorge in Industriegesellschaften am Beispiel Deutschlands, Bonn: Deutsches IDNDR-Komitee für Katastrophenvorbeugung e.V. 1996, S. 50. Hervorhebung M.V.

- 39 Wir würden diese heute vielleicht mit dem Terminus „Rituale“ belegen, was jedoch an der Sache vorbeiführt, suggeriert der Term doch wiederum etwas bloß Additives.
- 40 Latour würde vielleicht von „Knoten“ oder auch „Kernen“ sprechen, die da überdauerten, vgl. B. Latour: Die Hoffnung der Pandora, S. 128ff.

Maßnahmen schützt. Dies gelingt am Besten, wenn man den politischen Raum immer weiter einschränkt, wenn man das „Volk“ und seine kritischen, aus der Praxis sprechenden Fragen immer umfassender ausklammert (oder Formen findet, den Menschen das Gefühl der Partizipation zu vermitteln, und dabei doch nur die Wege des geringsten Widerstandes auszuloten), wenn man dann zwischen aktiven (Menschen) und inaktiven Formen (alle anderen Formen) einen klaren Schnitt zieht, wenn man anschließend als Wissenschaftler unter Wissenschaftlern abermals die reine, exakte (Natur-)Wissenschaft von den spekulativen, unsauberen Formen (den „Geisteswissenschaften“) trennt, wenn man das Labor als den Ort der Wissenschaft schlechthin definiert und damit die vorherige Breite politischer Kontrollinstanzen auf ein absolutes Minimum reduziert – wenn man also den *Kontext* ausklammert bzw. konstant setzt, so weit es nur eben geht und dabei die fundamentalen Unterscheidungen unter ein „Tabu“ stellt. Die letzte Sicherung dieser rein künstlichen Formen aber liegt darin, die Beschaffenheit *des Begriffs* als zentrale wissenschaftliche Kommunikations-Technik so zu gestalten, dass dieser *formal* so geschaffen wird, dass er garantiert niemals eine symbolisch geformte Praxis *adäquat* zu referieren vermag und er letztlich stets für die Reproduktion der fundamentalen Trennungen sorgt.

Eine Modifikation der Begriffsmodalität: Auch Begriffe sind symbolische Formen!

Der nichtmoderne Glaube wurde oben gleichsam als Institution begriffen, welche die Substantialisierung der Welt verhindert, weil er dafür sorgt, dass die kosmische Ordnung und die in ihr aufgehobenen Formen für den Menschen in seiner Praxis stets mehr bleiben, als er je begreifen könnte und dass dieses Mehr sich bemerkbar machen kann. Diese Unbestimmbarkeit der Formen bedeutet Gestaltbarkeit, denn so lange nichts ausgeschlossen ist, bleibt prinzipiell alles möglich – dies wiederum bedeutet prinzipiell *Verantwortung* aller (der menschlichen und der nichtmenschlichen Wesen) für alles (d.h. freilich nicht, dass alle gleichermaßen verantwortlich sind, es heißt nur, dass prinzipiell niemand frei ist von Verantwortung). Nach der Trennung in Fakten auf der einen und Fetische auf der anderen Seite hat man es mit zwei Seiten zu tun, die nun jedoch addiert nicht mehr das selbe Ganze ergeben, was sie einst waren. Dies hat etwas mit der exponierten Stellung zu tun, die dem *Begriff* in der Folge der Ausbreitung des Denkens in wissenschaftlich-exakten Kategorien zukam, denn dieser Prozess hat auch *das Verständnis von Begriffen* bis hinein in die Alltagswelt grundlegend verändert.

Die einmal zerschlagene Einheit lässt sich nun (zumindest in einem ersten Schritt) nur mehr mittels des Begriffs herstellen (weil andere Formen per se nicht als wissenschaftlich gelten), der jedoch *selbst* bereits *substantiellen Charakter* angenommen hat. Das, was wir als Glauben *begrifflich* fassen und das, was wir als Fakten be-greifen sind bereits verdinglichte, substantialisierte Produkte, die gewissermaßen einmal durch den „Begriffswolf“ gelaufen sind. Was aber die Einheit von Glaube und Fakt vorab dieser Differenzierung war, lässt sich nicht mit einem Begriff begreifen, der nach Jahrhunderten literarischer Praxis selbst schon alltagspraktisch quasi-substantiellen Charakter angenommen hat. Da reicht es auch nicht, dass nun an die Stelle, wo zuvor eine Analogie zwischen Begriff und Welt bzw. die Repräsentation der Welt im Begriff behauptet wurde, die *Referenz* tritt (auch nicht wenn man Referenz so denkt wie Latour), denn der Begriff (bzw. die *Begriffsform*), wie wir ihn heute gebrauchen, kann nicht fassen, was die Praxiswelt auszeichnet: Die Welt ist keinem menschlichen Wesen gegeben, der Mensch findet in ihr keine exakten Unterscheidungen vor, die nicht zugleich noch einen unbestimmten „Hof“, einen Horizont mit sich führen. Was er findet, sind über sich in die Umwelt (aus der sie hervorgehen, in die sie eingebettet bleiben) hinaus verweisende, also relativ unbestimmte, zugleich aber doch unterscheidbare *Symbole* die ihm vor dem Hintergrund seiner historischen Kosmosophie etwas Spezifisches (be)deuten. Latour versucht, dieses Problem, dass der Begriff die reale Komplexität der Welt nicht zu erfassen vermag (ein Problem, das der Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus entspricht), durch die Fokussierung auf den Handlungsprozess zu bewältigen. Er meint, dass die Defizite der bisherigen Selbstbeschreibung wissenschaftlicher Praxis und damit die daraus resultierenden Probleme zu überwinden wären, wenn nur die vielen kleinen Unterschiede, die die Wissenschaft in ihrer Praxis (des zirkulierenden Referierens, wie Latour diese Praxis nennt)⁴¹ setzt, rekonstruierbar und somit die Verbindungen zwischen den einzelnen Schritten bestehen blieben.⁴² Doch selbst dann, wenn alle beteiligten

41 „Zirkulierende Referenz“ bezeichnet den Transformationsprozess, das „shifting“, die lange Reihe von „Übersetzungen“, die zwischen einer ersten Beobachtung und ihrer späteren Verschriftlichung in einem wissenschaftlichen Text liegt. *Jede* Etappe dieses Prozesses ist dabei „real“ und eben nicht nur entweder das, was ursprünglich beobachtet wurde oder das, was letztlich beschrieben wird. Diese verschiedenen Zwischenschritte gilt es nach Latour wieder sichtbar zu machen. Vgl. bspw. ebd., S. 94f. und 379f.

42 Da es sich bei diesem um einen so zentralen Gedanken der „Pandora“ handelt, sei hier stellvertretend für viele andere nur eine einzige Stelle explizit genannt, an der Latour sein Argument vorstellt: Vgl. ebd., S. 21.

Aktanten Rechenschaft über ihre Handlungen ablegten, würden sie dabei doch schon in der *Beschreibung* ihrer Handlungen Formen „produzieren“, die es so in der Welt, in der sie sich vorfinden, niemals zuvor gegeben hat, die also im Grunde mit der Welt, die sie vermeintlich referieren, *gar nichts* zu tun haben. Jede wissenschaftliche Beschreibung „vergisst“ die Unbestimmtheit der Form, die sie referiert und diese Unbestimmtheit, in der die Einheit von Glauben und Fakten aufgehoben ist, lässt sich auch durch „mehr Beschreibung“ nicht in den Diskurs reintegrieren. Hierzu bedarf es über das *Denken* der Einheit der Unterscheidung von Fakten und Fetischen hinaus eines weiteren Schrittes, der die *Form der Beschreibung* dieser Einheit betrifft. Es bedarf nicht nur einer Beschreibung des realen Seinsverhältnisses, sondern zudem einer *Modifikation des Modus der Begriffe*, die wir verwenden, um uns ein *adäquates* Bild von der Welt zu machen, ein Bild, das für uns reale Welt ist. Wir verlieren uns weiterhin in einer abstrakten Subjekt-Objekt-Naturwelt, wir verlieren also weiterhin den Kontakt zu unserer Umwelt, wenn nicht die Begriffe, die für uns die Welt bedeuten, dem unbestimmten Charakter der Formen Rechnung tragen, die alle Aktanten ständig von Neuem artikulieren.

Fazit

Faitiches sind keine begrifflich exakt zu fassenden Entitäten, sie ergeben sich in der (Alltags- wie der Wissenschafts-) Praxis, aus der Handlung selbst und nur im Handlungsprozess sind sie „ganz“. Auf der Ebene der „modernen Begriffsform“, die praktisch nur noch isoliert stehende Substanzbegriffe kennt,⁴³ haben wir es aber weiterhin mit Teilen zu tun, denen wesentliche Eigenschaften fehlen, die das Ganze zuvor ausmachten, und die für die ständige Adaption der Formen an ihre jeweilige Umwelt bedeutend waren. Das Ganze war niemals umfassend beschreibbar, doch bedurfte es dieser umfassenden Selbstbeschreibung auch niemals, weil die *Praxis* ohne eine solche auskam. Die Praxis reguliert sich durch Versuch und Irrtum, durch das Ausprobieren von niemals abschließend be-

43 Die wissenschaftliche Beschreibung der Welt reduziert sich immer mehr auf aus Axiomen abgeleitete Substanzbegriffe, auf Begriffe also, die nur vor dem Hintergrund des physikalischen Weltbildes tatsächlich Bestand haben (vgl. dazu die Schrift Ernst Cassirers: Funktionsbegriff und Substanzbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Berlin: Bruno Cassirer 1919). Dieser gesetzte Hintergrund, der selbst also nicht weiter fundiert ist, wird durch all jene Formen verschleiert und somit vor einer kritischen Hinterfragung geschützt, die dieser Beitrag im Anschluss an Latour zusammenführte.

stimmten, situativen Deutungsweisen, von sich ständig neu gestaltenden Vorstellungen von der „normalen Welt“. Sie ist daher bei ständigem Scheitern auf kleinem Niveau doch im großen Ganzen, d.h. hier auf die Gattungsgeschichte des Menschen hin betrachtet, immer mehr gut als schlecht an ihre Umwelt angepasst. Das gelang auch noch, als der Mensch sich bereits der Sprache bediente, einer Sprache allerdings, deren Worte stets bildhaft, prozessual und kontextverschränkt waren. Der *Modus der modernen, wissenschaftlichen Beschreibung* der Verflechtung beider Seiten kann diese Selbstregulation nicht erfassen, immer bleibt der komplexe, sich selbst steuernde Prozess, in den die Formen eingebettet sind, unbeschrieben und das heißt beim bisherigen modern-wissenschaftlichen Sprachgebrauch (der den Anschein erweckt, schon die Welt zu referieren, der performativ vergessen lässt, dass er dies tatsächlich *niemals* tut) *negiert*.

So will ich in Ergänzung zu Latours Faitiche-Konzept und dessen Referenztheorie eine *Modifikation der Begriffspraxis* vorschlagen. Für Latour gilt, dass Begriffe mit der Welt korrespondieren, sofern die Begriffsgeschichte rekonstruierbar bleibt, so lange also die Schritte zurückverfolgt werden können, die ihren Ausgang bei einer Feldforschung nahmen und die im wissenschaftlichen Diskurs endeten.⁴⁴ So lange diese Schritte rekonstruiert werden können, wären auch Modifikationen möglich, die die Korrespondenz von Begriff und Welt immer wieder reaktualisieren. Als zweite Bedingung aber, um deren Plausibilisierung es in meinem Beitrag ging, müssen die beschreibenden Begriffe auch die Unbestimmtheit der Formen präsent halten, ihre Eingebundenheit in einen Zusammenhang vergegenwärtigen, ihren unbeschreibbaren Mehrwert repräsentieren *können*. Die Prägnanz und die Beharrlichkeit von Formen jeglicher Art sind Ausdruck von Kräften, von Netzwerken, die diese Form mehr oder weniger stabil artikulieren. Der (Substanz-)Begriff suggeriert ein bloß für sich seiendes Ding und noch der Begriff des Kollektivs suggeriert, dass sich die Versammlung bestimmen ließe. Das Mehr, das alle in der Alltagspraxis wahrgenommenen Formen ausmacht und in dem Glaube und Fakt zur Einheit aufgehoben sind, die Kräfte also, die die Formen zusammenhalten und die sich doch entziehen, müssen auch im Begriff und dessen Verwendung einen Niederschlag finden, ansonsten lässt sich auch mit der Korrespondenztheorie und mit der *gedachten* Verflechtung von Fakten und Fetischen der Schaden nicht aufheben, der durch die Zerschlagung der Faitiches entstand. Begriffe müssen „rauschen“ können⁴⁵, wie die Welt, die sie referieren. Alle

44 Vgl. etwa B. Latour: Die Hoffnung der Pandora, S. 52f.

45 Um Missverständnisse zu vermeiden: Gefordert wird freilich nicht, dass alle Begriffe unscharf werden *müssten*. Dass es, nachdem die Moderne

Formen der Welt sind mehr, als sie zu sein scheinen und alle Begriffe sind ebenfalls mehr, als sie zu sein vorgeben – dies ist es, was Glaube seit jeher ausmachte. Mit den Worten Alfred North Whiteheads: „Alles, was in irgendeinem Sinne existiert, hat zwei Seiten, sein individuelles Selbst und seine Signifikanz im Universum. Und jeder dieser Aspekte ist ein Faktor des anderen“.⁴⁶ Diese Ambivalenz ist in der Einheit von Fakten *und Glaube* aufgehoben. Sämtliche beobachtete Formen und die zu ihrer Beschreibung verwendeten Begriffe sind vor ihrer Zerschlagung in Fakten und Fetische stets prinzipiell verhandelbare und von der Existenz anderer Formen abhängige und mit diesen verschränkte *symbolische Formen*, die über sich hinaus in einen insgesamt unbestimmten aber geordneten Raum hinein verweisen, aus dem sie hervorgegangen sind und der als ihre Umwelt konstitutiver Bestandteil ihrer selbst bleibt. Im symbolischen Überschuss der Formen, den der Mensch als Glaube erfährt, organisiert sich die Welt. In der Kumulation der Effekte ergeben sich aus dem bloßen Vergessen dieses Bedeutungsüberschusses, dieses Mehrwertes, des Ineinanderverschränkts der Formen (wenn man also bspw. meint, ein Atom existiere tatsächlich als Substanz, unabhängig von den Bedingungen, die es artikulieren), Umweltschäden, wie sie keine Gesellschaft zuvor kannte und Katastrophenphänomene nehmen langfristig zu. Jede Form als real existierende Einheit der Unterscheidung von Fakten und Glaube zu begreifen *und ihr komplementär* begrifflich diesen symbolischen Mehrwert wieder zuzusprechen – Begriffe also als mehr oder weniger stabile symbolische Formen und nicht länger als letztlich invariante Substanzbegriffe zu begreifen –, das könnten entscheidende Schritte sein, diesen rapiden katastrophalen sozialen Prozess zunächst zu entschleunigen und vielleicht langfristig sogar umzukehren.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie, Frankfurt/Main: Junius/Hesa-Druck 1973.
- Böhme, Hartmut: Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Reinbeck: Rowohlt 2006.
- Brauner, Christian/Dombrowsky, Wolf R.: Defizite der Katastrophen-
vorsorge in Industriegesellschaften am Beispiel Deutschlands, Bonn:
Deutsches IDNDR-Komitee für Katastrophenvorbeugung e.V. 1996.

46 Alfred North Whitehead: Denkweisen, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 146.

- Brauner, Christian/Dombrowsky, Wolf R.: Defizite der Katastrophenversorge in Industriegesellschaften am Beispiel Deutschlands, Bonn: Deutsches IDNDR-Komitee für Katastrophenvorbeugung e.V. 1996.
- Cassirer, Ernst: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnikkritik, Berlin: Bruno Cassirer 1910.
- Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1953.
- Clausen, Lars: Krasser sozialer Wandel, Opladen: Leske und Budrich 1994.
- Davis, Mike: Die Geburt der Dritten Welt. Hungerkatastrophen und Massenvernichtung im imperialistischen Zeitalter, Hamburg: Assoziation 2005.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, Berlin: Merve 2002.
- Gehlen, Arnold: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Wiesbaden: AULA-Verlag 1986.
- Gigerenzer, Gerd/Swijtink, Zeno/Porter, Theodore u.a.: The Empire of Chance. How Probability Changed Science and Everyday Life, Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- Heidegger, Martin: „Was heißt Denken?“, in: Martin Heidegger (Hg.), Gesamtausgabe Bd. 7: Vorträge und Aufsätze, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 2000.
- Hörning, Karl H.: Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2001.
- Husserl, Edmund: „Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung“, in: Edmund Husserl (Hg.), Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I, Stuttgart: Reclam 1985.
- Latour, Bruno: Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society, Cambridge: Harvard University Press 1987.
- Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Berlin: Akademie-Verlag 1995.
- Latour, Bruno: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- Latour, Bruno: Das Parlament der Dinge, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.
- Lévinas, Emmanuel: Ethik und Unendliches, Wien: Passagen-Verlag 1992.
- Merleau-Ponty, Maurice: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Reinbeck: Rowohlt 1967.

- Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jh. Bd. 1: Altertum, Mittelalter, Renaissance, München: Beck 2000.
- Spengler, Oswald: Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, München: Beck 1931.
- Voss, Martin: Symbolische Formen. Grundlagen und Elemente einer Soziologie der Katastrophe, Bielefeld: transcript 2006.
- Whitehead, Alfred North: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984.
- Whitehead, Alfred North: Denkweisen, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.

