

»BIOPOLITIK ALS ANTHROPOPOLITIK«¹.

THEOLOGISCHE ETHIK VOR DER HERAUSFORDERUNG DES TRANSHUMANISMUS

Anna Maria Riedl

1. Einführung

Algorithmen, die uns bestimmen, Terror und Spionagesoftware, Speicherung von Daten und Datenhandel, Veränderung der Arbeitswelt, Alexa, Pflege-Roboter, Smart Home, autonome Waffensysteme, selbstfahrende Autos, Enhancement, Nanotechnologien, die den Körper durchwandern, Bewusstseinsupload und Cyborgisierung – der technologische Fortschritt birgt eine große Bandbreite an Themen und ethischen Herausforderungen. Momentan ist es vor allem die Künstliche Intelligenz (KI), die die aktuellen Debatten bestimmt. Viele der damit verbundenen Fragen und Entwicklungen lösen gleichzeitig Ängste und Faszination aus. Während die einen den menschlichen (Sonder-)Status bedroht sehen und befürchten, dass Menschen zu Sklaven von Maschinen werden, träumen andere von der transhumanistischen Vision einer Fusion von Mensch und Maschine. Abwehr der technischen und technologischen Entwicklung und Verteidigung eines Status quo auf der einen Seite stehen Begeisterung und unkritischem technologischem Fortschrittsoptimismus auf der anderen gegenüber.

Im Folgenden wird insofern die Position beider Seiten geteilt, als davon ausgegangen wird, dass die technologischen Entwicklungen eine Veränderung markieren, die das Potenzial hat, unser Zusammenleben fundamental zu verändern. An diesem Punkt enden jedoch bereits die Gemeinsamkeiten. Denn weder wird hier für ein optimistisches Einlassen auf alles Neue plädiert noch für eine pessimistische Abwehr jeder Entwicklung. Stattdessen steht die

1 T. Lemke, *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg 2017, 123.

Annahme, dass die sich abzeichnenden Veränderungen nicht einfach ignoriert werden können, sondern nach Gestaltung verlangen, im Mittelpunkt der Überlegungen. Sie stellen fundamentale Anfragen an die uns orientierenden Normen und Koordinaten, die Trennung von Mensch, Technik, Natur, Kultur sowie an die Art und Weise, wie wir Zusammenleben wollen. Eine Disziplin wie die Theologische Ethik, die Antworten auf die Frage sucht, was wir tun sollen, ist herausgefordert, wenn die eng damit verbundene Frage, wer wir eigentlich sind, sich – wie in den technologischen und transhumanistischen Entwicklungen und Visionen – mit neuem Gewicht stellt.

Nach einer kurzen Einführung in zentrale Herausforderungen, die sich für eine ethisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus stellen (2), wird skizziert, wie die Theologische Ethik bisher auf diese Herausforderung reagiert, und für die Integration einer biopolitischen Perspektive in den ethischen Diskurs plädiert (3). Die Weiterentwicklung des biopolitischen Ansatzes durch Bruno Latour und seine Betonung des Materiellen werden als eine Möglichkeit des Perspektivwechsels für den ethischen Diskurs vorgestellt (4). Aus dem weiten Feld der Akteur-Netzwerk-Theorie und den späteren Arbeiten Latours werden vor allem zwei Aspekte herausgegriffen: die Kritik an der klassischen Soziologie und ihrem Blick auf Gesellschaft (4.1) und die Kritik an der Moderne sowie die damit verbundene Thematik der Hybridisierung (4.2). Diese werden zum Abschluss im Hinblick auf die daraus resultierenden Perspektivverschiebungen und ihr Potenzial für den ethischen Diskurs ausgelotet (5).

2. Herausforderungen: Technologie und Transhumanismus

Die technologischen Entwicklungen und transhumanistischen Bestrebungen fordern den ethischen Diskurs heraus. Um darzustellen, warum das so ist und worin die Schwierigkeiten einer ethischen Reflexion in diesem großen Themenfeld liegen, werden im Folgenden drei Aspekte aufgegriffen und eingeführt: a) der spekulative Charakter des Themas, b) das Fragwürdigwerden von bisher orientierenden Koordinaten und c) die Schnelligkeit der Veränderungen, nicht zuletzt durch ökonomische Interessen. Diese Problematisierung ist keine umfassende Bestandsaufnahme, sondern dient – neben dem Aufzeigen von Schwierigkeiten – auch dazu, abzutasten, wo Ethik in diesem Feld möglicherweise gefordert ist, neue Wege einzuschlagen.

a. *Der spekulative Charakter des Themas macht es schwer festzustellen, worüber eine Auseinandersetzung erfolgen muss:* »Transhumanism today is a slogan for a variety of cultural, political, philosophical or digital movements, promotion techno-futuristic visions about transgression of human biology.«² Was alle transhumanistischen Positionen eint, ist das Bestreben, den Menschen zu verbessern und dabei bisherige, scheinbar natürlich gesetzte Grenzen mithilfe von Technologie zu überwinden. Im weiteren Verlauf des Textes wird von der folgenden Definition von Transhumanismus ausgegangen:

»Das Programm des Transhumanismus setzt auf die Übersteigung bisher als natürlich empfundener Barrieren (z.B. Tod nach etwa 75 Jahren) und Prozesse (z.B. Alterung) durch technische Applikation. Den Transhumanismus gibt es dabei nicht, verschiedene Denker und Forscher aus dem Bereich der Philosophie und den Biowissenschaften betonen, emotionale, kognitive und somatische Kapazitäten des Menschen blieben in weiten Teilen ungenutzt. Durch biomedizinische und technologische Fortschritte könnten diese Potentiale aber aktiviert werden, weswegen eine Akzelerierung der Forschung, etwa über Alterung und Degeneration, erheblich voranzutreiben sei.«³

Schon an dieser vereinfachten Definition zeigt sich, wie schwer eine klare Abgrenzung zum bereits praktizierten Human Enhancement ist:

»Gegenwärtige technische Anwendungen, die unter dem Stichwort »Human Enhancement« diskutiert werden, sind etwa ästhetische Eingriffe, leistungssteigernde Pharmaka, die mentale Fähigkeiten (wie Konzentrationskraft und Erinnerungsvermögen) verbessern, oder Implantate (wie Magneten), die neue Sinneseindrücke beherrschen sollen. Bereits die letzten beiden Beispiele führen uns zu den *transhumanistischen* Zukunftsideen, die mit Enhancement verknüpft werden – nämlich den Visionen einer Steigerung menschlicher Fähigkeiten über das gegenwärtig Menschenmögliche hinaus.«⁴

-
- 2 R. Ranisch/S. L. Sorgner, Introducing Post- and Transhumanism, in: dies. (Hg.), Post- and Transhumanism. An Introduction, Frankfurt a.M. 2014, 7-27, 12.
 - 3 M. Wirth, Trans-Körper. Theologie im Gespräch mit Transhumanismus und Transsexualität, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 62 (2018), 1, 10-30, 18.
 - 4 S. Dickel, Der neue Mensch – ein (technik)utopisches Upgrade, in: APuZ 66 (2016), 27, 16-21, 17.

Was den Transhumanismus vom bisherigen Enhancement unterscheidet, ist ein utopisches Moment: Etwas, das (noch) nicht möglich ist, wird angestrebt. Wobei die Grenzen durchaus fließend sind. Transhumanistische Visionen bestimmen und prägen die Diskurse zum Enhancement nachdrücklich, »denn bereits inkrementelle technische Anwendungen lassen sich als Vorstufen zu und Wegbereiter zu einer transhumanen Zukunft deuten – so der Zeithorizont nur hinreichend verlängert wird.«⁵ Deutlich wird in all diesen Diskursen, seien sie auf die Gegenwart bezogen oder noch Zukunftsvisionen: »Die Natur des Menschen wird heute im Rahmen bio- oder gentechnischer Eingriffe selbst zum Gegenstand der Veränderung und kann schon von daher nicht zur Orientierung dienen. Unter den Leitbildern der Optimierung oder Verbesserung werden vermeintlich natürlich vorgegebene Grenzen überschritten, so dass die Natur als Gegenüber, als ethische Orientierungsbasis und als Ausweis eines menschlichen Sonderstatus entgleitet.«⁶

b. *Der Rahmen der ethischen Orientierung selbst wird fragwürdig:* Die in dem Zitat von Zimmermann ausgedrückte Erkenntnis, dass die Grenzziehungen zwischen Mensch und Technik, Natur und Kultur selber fragwürdig werden, kann einerseits helfen, dem ethischen Diskurs eine Richtung zu geben, markiert aber andererseits auch eine zweite Herausforderung: Technologische Möglichkeiten und Entwicklungen stellen oft als sicher geglaubte Grenzen und Orientierungen in Frage und verlangen eine Auseinandersetzung bzw. Überprüfung der ethischen Koordinaten und Grenzziehungen. Selbst wenn die transhumanistische Mensch-Maschine eine Science-Fiction-Vision ist – und vermutlich auch noch eine ganze Weile bleiben wird –, sind starre Grenzziehungen zwischen den scheinbar alleinig autonom handelnden menschlichen Subjekten und den Maschinen, als Objekten unserer Handlungen, schwieriger geworden. Neue technologische Möglichkeiten bewegen sich durch die Verbindung von Nano-, Bio- und Informationstechnologien sowie der kognitiven Wissenschaft über die Grenzen des bisherigen Rahmens hinaus.

c. *Die technologische Entwicklung droht die ethische und politische Reflexion zu überholen:* Biotechnische und technologische Fortschritte laufen so schnell ab,

5 S. Dickel, Der neue Mensch, 17f.

6 M. Zimmermann, Grenzverschiebungen – Zur Natur des Menschen in bioethischen Diskursen, in: D. Bogner/C. Mügge (Hg.), Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?, Fribourg, 175-195, 177f.

dass der Eindruck entsteht, ethische Reflexionen sowie politische und rechtliche Regelungen hinken hinterher. Zudem zeigen sich im wissenschaftlichen, zumal im geisteswissenschaftlichen Mainstream typischerweise eher Skepsis und Ablehnung gegenüber transhumanistischen Visionen. Aber diese sind tief »im naturwissenschaftlich-technischen Denken verwurzelt. Selbst die Vision des digital migrierten neuen Menschen ist das Produkt eines bestimmten wissenschaftlichen Weltbildes – nämlich des informationstechnischen Paradigmas. Es verwundert daher nicht, dass selbst diese radikale Idee durchaus anschlussfähig an gegenwärtige Digitalisierungsdiskurse ist, die von der Leitidee der Dematerialisierung des Materiellen bestimmt sind.«⁷

Um die transhumanistischen Visionen hat sich längst ein Markt entwickelt und es haben sich »Institute, Vereine und Think Tanks etabliert, die offensiv für transhumanistische Zukunftsvisionen werben. Diese werden teilweise von renommierten, wenn auch umstrittenen Vordenkern getragen: Zu ihnen gehören unternehmerische Visionäre der Technologieszene des Silicon Valley wie Kurzweil [Director of Engineering bei Google, A. M. R.] ebenso wie eine Reihe von Philosophen – allen voran Nick Bostrom, der Direktor des an der Universität Oxford angesiedelten *Future of Humanity Institute*.«⁸ Google hat zudem mit Bill Maris einen Befürworter des Transhumanismus zum CEO des Investmentfonds *Google Ventures* ernannt. Dieser sagte 2015 in einem Interview: »Wenn Sie mich heute fragen, ob es möglich ist, 500 Jahre alt zu werden, so lautet meine Antwort ›Ja!‹. Maris untermauert seine mutigen Worte mit jeder Menge Geld. *Google Ventures* investiert 36 Prozent seiner zwei Milliarden Dollar in Startup-Unternehmen aus dem Bereich Biowissenschaft/Life Science.«⁹ Gegenüber den damit wirtschaftlich massiv vorangetriebenen Interessen und Entwicklungen scheinen Politik, Gesellschaft und Ethik nicht nur macht-, sondern auch seltsam visionslos. Die Gefahr, auf transhumanistische Spekulationen einfach mit Abweisung zu reagieren, besteht im Verlust von Handlungs- und Gestaltungsspielräumen.

7 S. Dickel, *Der neue Mensch*, 19. Vgl. auch N. K. Hayles, *How we became posthuman*, Chicago 1999.

8 S. Dickel, *Der neue Mensch*, 19f. Nick Bostrom rief zusammen mit David Perace 1998 auch die *World Transhumanist Association* (WTA) ins Leben und gründet 2004 mit James Hughes das *Institute for Ethics and Emerging Technologies* (IEET). »Today the IEET is one of the most important transhumanist platforms, promoting a liberal democratic form of transhumanism, which they call *technoproggressivism*« (R. Ranisch/S. L. Sorgner, *Introducing*, 12).

9 Y. N. Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017.

3. Theologische Ethik wohin – eine biopolitische Perspektive

Transhumanismus und die mit ihm einhergehenden Herausforderungen stellen in der klassischen Einteilung ethischer Aufgaben eine bioethische Thematik dar. Schaut man sich bioethische Forschung an, wird deutlich, dass ein solcher Zugang einen ganz bestimmten Fokus impliziert: »Im Mittelpunkt der Bioethik steht die Frage: Was sollen wir tun?«¹⁰ Damit setzt eine bioethische Fragestellung vor allem auf die Diskussion von Werten, auf die Entwicklung von Verhaltenskodizes und darauf, Entscheidungsalternativen zu bestehenden medizinischen und technischen Lösungen zu präsentieren. Die Genese und der soziale Kontext biotechnologischer Innovationen wird hingegen in der Regel ausgeblendet.¹¹ Es ist die Biopolitik, die für sich in Anspruch nimmt, diesen Part zu bearbeiten. Dabei zeichnet sich bereits hier ab, dass bioethische und biopolitische Fragestellungen eventuell nicht trennscharf sind, aber doch deutlich anders gelagerte Interessen verfolgen. Möglich ist das, weil sich das »Paradigma der ›Biopolitik‹ [...] nicht im Zusammenspiel und in Auseinandersetzung mit der ›Bioethik‹ entwickelt«¹² hat.

Nicht überraschend kommt dann auch aus dem Feld der Biopolitik Kritik am bisherigen auch institutionell dominanten bioethischen Diskurs.

Der biopolitische Ansatz verfolgt die Irritation scheinbar natürlicher oder selbstverständlicher Denk- und Handlungsmuster u.a. in dem ansonsten klar getrennte Sphären wie Politik und Biologie relational betrachtet werden. Biologie, also Leben und die Veränderungen durch (Bio-)Technologien, ist demnach kein weiterer Gegenstandsbereich der Politik, sondern affiziert den Kern des Politischen. Schaut man die oben benannten Herausforderungen der technologischen Entwicklungen und transhumanistischen Visionen an, scheint damit ein entscheidender Punkt getroffen, der allein über einen bioethischen Zugang zu wenig in den Blick rückt: Ging es bislang um die Verwendung von Technik (etwa Brillen, Hörgeräten, Bohrmaschinen), zeichnet sich nun eine Mensch-Maschine-Beziehung ab, die sich nicht länger einfach als »Benutzung« bezeichnen lässt, sondern eher als umfassende

10 T. Lemke, Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, in: Behemoth 1 (2008), 72-89, 86.

11 Vgl. ebd.

12 M. Albers, Bioethik, Biopolitik, Biorecht. Grundlagen und Schlüsselprobleme, in: dies. (Hg.), Bioethik, Biorecht, Biopolitik. Eine Kontextualisierung, Baden-Baden 2016, 9-40, 14.

Vernetzung beschrieben werden kann.¹³ Doch während die Rede von der Vernetzung bereits allgegenwärtig ist, schaffen es ethische Analysen und politische Ansätze offenbar nur schwer, Technik und Technologien, Benutzer und gesellschaftlich-politische Folgen in *einem* Analyse- und Lösungsansatz zusammenzuführen. Immer noch wird nach Lösungen gesucht, die nur eine Sphäre berücksichtigen, also etwa technische Entwicklungen oder eine Veränderung des Nutzer(innen)verhaltens. Methodisch ergibt sich so das Problem, dass die verschiedenen Bereiche nicht zusammen betrachtet werden und das Soziale erklärt wird, ohne der Technik und den neuen Technologien einen aktiven Part zuzugestehen.

Die vorliegende Untersuchung legt daher den Fokus auf eine biopolitische Perspektive und knüpft an das *foucaultsche Konzept der Biopolitik als Biomacht* an. Sie grenzt sich damit von einem auch in bioethischen Diskursen benutzten Biopolitikbegriff ab, der darunter die Regulierung biotechnologischer oder biomedizinischer Entwicklungen versteht.¹⁴

Mit der Akteur-Netzwerk-Theorie wird aus dem Feld der aktuellen Weiterentwicklung des foucaultschen Konzepts der Biopolitik eine herausgegriffen, die vor allem jener Kritik Rechnung trägt, die die »anthropozentrische Verkürzung der biopolitischen Problematik«¹⁵ bearbeiten möchte. Bruno Latour weist nicht nur darauf hin, dass die zunehmend wissenschaftliche und technologische Durchdringung der Natur eine Konzeption von dieser als interventionsfrei und schicksalhaft gefördert hat, sondern fordert auch eine symmetrische Anthropologie, »die menschliche und nicht-menschliche Akteure gleichermaßen als handlungsfähige Entitäten begreift. Diese und andere theoretische Bemühungen eröffnen ein neues Forschungsfeld, das es ermöglicht zu untersuchen, wie in sozialen Prozessen entschieden wird, welche Entitäten unter welchen Voraussetzungen Gesellschaftsmitglieder sein können und welche nicht: Biopolitik als Anthropopolitik.«¹⁶

Die These hinter dieser Theorieauswahl ist, dass der von Latour vorgeschlagene Weg »gerade dann bedeutsam werden [kann], sobald es darum geht, komplexe und an den Fächergrenzen nicht haltmachende Phänomene

13 Vgl. P. P. Verbeek, Subject to technology. On automatic computing and human autonomy, in: M. Hildebrandt/A. Rouvroy (Hg.), Law, human agency, and autonomic computing. Milton Park, Abingdon 2011, 27-45, 28.

14 Vgl. M. Albers, Bioethik, 16.

15 T. Lemke, Biopolitik, 122f.

16 Ebd., 125.

in den Blick zu nehmen.«¹⁷ Und mit genau solchen Phänomenen haben wir es beim Transhumanismus zu tun. Bevor nach dem Potenzial dieses Ansatzes gefragt wird, gilt es ihn zunächst in einigen zentralen Aspekten überblicksartig einzuführen.

4. Die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) und Bruno Latour

Die ANT wurde in den 80er Jahren von einem Denkerkollektiv entwickelt, deren berühmtester Vertreter der französische Soziologe Bruno Latour ist. Sie »zielt [...] darauf, eine in ihrem Untersuchungsfeld geläufige Unterscheidung mit Hilfe des Netzwerk-Begriffs aufzubrechen: [nämlich] die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Natur bzw. zwischen Gesellschaft und Technik.«¹⁸

Sehr vereinfacht wird in der ANT davon ausgegangen, dass die Welt bzw. die Gesellschaft wie ein Netzwerk verfasst ist, das sich aus verschiedenen Elementen (auch Entitäten, Akteure oder Aktanten bezeichnet) zusammensetzt. Aufgabe der Soziologie ist es, diese Zusammenschlüsse (Verknüpfungen, Assoziationen) zu untersuchen. Denn in dem Moment – und zwar nur in dem Moment –, in dem neue Verknüpfungen im Netzwerk entstehen, zeigt sich das Soziale. Im Deutschen ist der Begriff der Assoziation irreführend, weil damit meist eine gedankliche Verknüpfung gemeint ist. Im Vokabular der ANT steht Assoziation jedoch einfach für Verknüpfung.

»Die ANT geht davon aus, dass sich die Technik, die Natur und das Soziale gegenseitig beeinflussen, sie verwirft den Ansatz sogenannter reduktionistischer Theorien, dass letztlich alles – Politik, Kunst, Religion, Wissenschaft – sozial konstruiert oder vorwiegend auf einen einzigen (soziologischen, naturwissenschaftlichen, kognitiven) Faktor zurückzuführen sei.«¹⁹ Sie sucht damit so etwas wie einen Mittelweg zwischen Konstruktivismus und Realismus.

Stattdessen wird in der ANT das Handlungspotenzial von Dingen hervorgehoben. Auch Dinge können im Netzwerk als Akteure in Erscheinung treten

17 L. Gertenbach/H. Laux (Hg.), Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019, 256.

18 I. Schulz-Schaeffer, Akteur-Netzwerk-Theorie, in: J. Weyer/J. Abel (Hg.), Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung, München 2000, 187-210, 187f.

19 R. Ruffing, Bruno Latour, Paderborn 2009, 29.

(Latour benutzt dafür manchmal auch den Begriff der Aktanten) und die konkreten Ereignisse beeinflussen. »Ein Aktant ist eine Entität, die Einfluss auf den Zustand einer Situation hat. Er ist etwas, das einen Unterschied macht. Diese Kategorie erlaubt es Latour, die essentialistische Unterscheidung zwischen Mensch und Nicht-Mensch [...] zu überwinden.«²⁰

Latour geht sogar noch weiter und behauptet, dass erst die Dinge Menschen zu Menschen werden lassen²¹ und es daher sinnvoll ist, »die Frage des sozialen Zusammenhalts nicht allein auf das Bewusstsein zurückzuführen, sondern die entscheidende Rolle der Dingwelt mit zu berücksichtigen. Ohne die Mitwirkung der Dinge an den gesellschaftlichen Zusammenhängen würden wir (ähnlich wie Paviane) unser Gruppenverhalten jederzeit neu ›aushandeln‹ müssen.«²²

Gegen die künstliche Trennung von Subjekten und Objekten fordert die ANT eine »generalisierte Symmetrie«²³ Dieses Symmetrieprinzip hat zu viel Verwirrung geführt, weswegen sich Latour bemüht sah, zu präzisieren: »ANT ist nicht, ich wiederhole: ist nicht die Behauptung irgendeiner absurden ›Symmetrie zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen‹. Symmetrisch zu sein, bedeutet für uns einfach, *nicht* a priori irgendeine falsche *Asymmetrie* zwischen menschlichem intentionalen Handeln und einer materiellen Welt kausaler Beziehungen anzunehmen.«²⁴ Das Symmetrieprinzip ist also eher als ein Nicht-Asymmetrieprinzip zu deuten, es soll helfen, die in den Augen der ANT-Vertreter(innen) falsche dualistische Ontologie von intentionalem Handeln und kausalen Mechanismen zu überwinden.

Latour, der sich selbst als empirischer Philosoph versteht, entwickelt mit der ANT einen Weg, die Operationsketten – in denen Dinge, Personen, Artefakte usw. aufeinander einwirken – zunächst zu beschreiben (und nicht zu erklären). Nicht zufällig ist die Abkürzung ANT, was englisch »Ameise« bedeutet, für die Akteur-Netzwerk-Theorie gewählt worden, denn wie Ameisen sollen die ANT-Forscher(innen) den Verknüpfungen der Welt folgen.

20 I. Janicka, Nichtmenschen und Politik. Was bedeutet das?, in: fiph Journal 29 (2017), 21–26, 25.

21 Vgl. B. Latour, Das Parlament der Dinge, Frankfurt a.M. 2018.

22 R. Ruffing, Bruno Latour, 8.

23 U. Felt/H. Nowotny/K. Taschwer, Wissenschaftsforschung. Eine Einführung, Frankfurt a.M. 1995, 143.

24 B. Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2017, 131.

Während die frühen Arbeiten zur ANT vor allem die Produktion und Funktionsweise von Wissenschaften und Technologien untersuchten, arbeitete sich Latour zunehmend an der klassischen Soziologie und den Grundbegriffen der modernen Philosophie ab. Es sind vor allem zwei Kritiken, die dabei herausstechen und die im Folgenden genauer betrachtet werden: (1) Die Kritik der klassischen Soziologie. Gegen diese traditionelle Soziologie, die er als *Soziologie des Sozialen* charakterisiert, plädiert Latour für eine *Soziologie der Assoziationen*. (2) Die Kritik an der Moderne, die mit der Trennung von eigentlich gemischten Sphären wie Kultur, Technik, Natur permanent die bestehenden und sich entwickelnden Hybride unsichtbar macht.

4.1 Eine neue Soziologie – Soziologie der Assoziationen

Die traditionelle Soziologie – so der Vorwurf Latours – sehe das Soziale als eine eigene Sphäre an. Bei der ANT ist hingegen das Soziale nichts Zusätzliches, es bildet keine eigene Sphäre, die durch irgendwelche geheimen Kräfte zusammengehalten wird, sondern das Soziale wird durch die Verknüpfung von Elementen (Assoziationen) hervorgebracht bzw. in Bewegung gehalten oder auch zerstört. Mit der Betonung der kulturellen oder sozialstrukturellen Sphäre hat die klassische Soziologie vor allem die Eigenlogik von Gesellschaft und Kultur betont, sich damit aber auch auf einen Pfad begeben, auf dem sie die Bedeutung von Technik, Dingen, Artefakten und Medien heruntergespielt oder aus dem Blick verloren hat.

Nach der ANT wird das Soziale hingegen nur sichtbar in den Spuren (*traces*), die es hinterlässt; nämlich immer dann, wenn neue Verbindungen (Assoziationen) entstehen. Statt das Vorgefundene mit sozialen Kräften und Gesetzmäßigkeiten zu erklären, geht es darum, den dynamischen Prozess des Versammelns, der Bildung sozialer Verknüpfungen nachzuzeichnen. Forscher(innen) sollen nicht das Soziale als Erklärung anführen, sondern beschreiben, wie es entsteht. Latour hält fest: »Kein Forscher sollte die Aufgabe erniedrigend finden, beim Beschreiben zu bleiben. Sie ist, im Gegenteil, die höchste und seltenste Leistung.«²⁵

Latour verweist immer wieder darauf, dass wir, um die Welt und ihre rasanten technologischen Veränderungen besser verstehen zu können, damit anfangen müssen, sie besser zu beschreiben. Die Beschreibungen, die die

25 Ebd., 237.

ANT bietet, mögen zunächst verwirren, weil sie – indem sie den Gegenständen bis in die hinterste Verästelung folgen – die Situation komplexer werden lassen, statt sie zu ordnen. Aber die Komplexität, auf die hier abgezielt wird, ist keine umfassende Erklärung, sondern eine Suche nach den Feinheiten und Unterschieden in der zu erfassenden Vielheit. Deswegen gilt es die Dinge und vor allem die Assoziationen auch nicht aus der Totalen, sondern indem ihnen gefolgt wird, in den Blick zu nehmen. Latour selbst schreibt: »Ist es nicht selbstverständlich, dass nur ein Gewirr von schwachen Bindungen, von konstruierten, artifiziellen, zuschreibbaren, beschreibbaren und überraschenden Verknüpfungen die einzige Möglichkeit bietet, um mit irgendeiner Art von Kampf zu beginnen? [...] *Nur in einer Welt, die aus Unterschieden besteht*, machen die eigenen Handlungen ›einen Unterschied‹.«²⁶

Diese erste und wichtigste Aufgabe, das Berücksichtigen und Einbeziehen aller Akteure, wird in den Augen der ANT-Vertreter(innen) in der traditionellen Soziologie übersprungen. Stattdessen würde mit dem direkten Ordnen, Sortieren und Erklären der zweite Schritt vor dem ersten gemacht. Genau dagegen bietet die ANT einen Vorteil, weil sie nämlich davon ausgeht, »dass die beiden Aufgaben des *Einbeziehens* und des *Ordners* getrennt bleiben müssen.«²⁷

Die ANT verweist darauf, dass der Frage nach den Veränderungen unserer Lebensweise und wie wir zusammen uns auf diesem Planeten steuern wollen, nicht nachgegangen werden kann bzw. es nicht gelingen wird, die Aufgabe, die gemeinsame Welt zu versammeln, ins Auge zu fassen, wenn wir das Soziale vorzeitig als geschlossen erklären.²⁸ Vor der Frage, wie wir zusammenleben können, gilt es der Frage nachzugehen, wie viele wir eigentlich sind und wer sich hier versammelt. *Reassembling the Social*, der Titel der englischen Einführung in die ANT, drückt genau das aus.

4.2 Kritik an der Moderne und Hybridisierung

Als Wissenschafts- und Technikforschung stellt die ANT die vorherrschende Trennung zwischen Natur, Technik und Gesellschaft infrage. Diese künstliche Trennung wird von Vertreter(innen) der ANT als Verfassung der Moderne

26 Ebd., 433.

27 Ebd., 440.

28 Vgl. ebd., 445.

(Latour 1998) beschrieben. Der Titel eines der bekanntesten Bücher von Latour – *Wir sind nie modern gewesen* – spielt darauf an: »Sobald wir unsere Aufmerksamkeit [...] gleichzeitig auf die Arbeit der Reinigung und der Hybridierung richten, hören wir sofort auf, gänzlich modern zu sein, unsere Zukunft beginnt sich zu verändern. Im selben Moment hören wir auf, modern gewesen zu sein – im Perfekt –, weil uns rückblickend bewusst wird, dass die beides Ensembles von Praktiken in der zu Ende gehenden historischen Periode schon immer am Werk gewesen sind. Unsere Vergangenheit beginnt sich zu verändern.«²⁹

Der Name Latour steht dafür, einen dritten Weg zwischen dieser Moderne und der Postmoderne zu suchen.³⁰ Dabei geht es ihm nicht darum, sich für eine Seite zu entscheiden. »Latour ist weder für noch gegen die Moderne, er will sie auch nicht überwinden und schon gar nicht hinter sich lassen. Vielmehr behauptet er, dass die Selbstinterpretation der Moderne in wesentlichen Punkten nie gestimmt hat. [...] Vertreter der Moderne von Kant bis Habermas sind der Auffassung, man könne scharf zwischen Subjekt und Objekt, Natur und Gesellschaft, Fakten und Werten, Demokratie und Wissenschaft unterscheiden. Im Gegensatz dazu betont Latour, dass es diese Trennungen in Wirklichkeit nicht gibt, sondern Natur, Dinge und Menschen in vielerlei Beziehungen netzwerkartig immer schon miteinander verbunden waren und weiterhin sind. Zwischen Natur, Dingwelt und Gesellschaft bestünden hybride Netzwerke, in denen zahlreiche Akteure [...] stets neue Verbindungen eingehen«³¹. Latour nennt diese neuen Verbindungen Hybride oder auch Quasi-Objekte.

Den Versuch, eine saubere Trennung einzuziehen – Latour spricht auch von der Reinigungsarbeit der Moderne –, führt hingegen nur dazu, dass die unablässig produzierten Hybriden nicht erkannt werden können und unsichtbar bleiben. Die Moderne fördert so einerseits die Vermehrung dieser Mischwesen und macht es doch gleichzeitig möglich, ihre Existenz zu leugnen.³² Gerade das aber ermöglicht die ungestörte Ausbreitung der Hybride.

29 B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, Frankfurt a.M. 2008, 20.

30 Latours Verhältnis zur Postmoderne scheint mir jedoch von einem sehr einseitigen und verkürzten Blick auf diesen schillernden Begriff geprägt und vielen postmodernen Ansätzen durchaus nahezustehen.

31 R. Ruffing, Bruno Latour, 9.

32 Vgl. G. Gamm, Menschliche und Nichtmenschliche Wesen. Zur Wissenschafts- und Technikforschung von Bruno Latour, in: *Journal for History of Law* 20 (2001), 136-161, 139.

Es werden – so Latour – ständig Gegenstände produziert, »die nicht mehr nur als willenlose Objekte einzuordnen sind, sondern ihr Eigenleben entfalten: Atomkraftwerke, Computer, im Labor isolierte Bakterien, das Ozonloch, das alles seien Mischwesen bzw. Zwischenwesen, [...] die nicht mehr der Natur oder der Gesellschaft zugeordnet werden können. Erst einmal entstanden, beeinflussen sie ihre gesamte Umgebung und breiten sich netzwerkartig aus.«³³ Die technische und technologische Entwicklung wirkt dabei wie ein Beschleuniger.

Das Ziel ist es deshalb, die von der Moderne hervorgebrachten begrifflichen Unterscheidungen und zentralen orientierenden Koordinaten, mit denen wir unsere modernen Institutionen beschreiben, in Frage zu stellen. Dies betrifft zum Beispiel die Trennungen von Gesellschaft vs. Natur, Fakten vs. Bedeutungen. Diese trennenden Unterscheidungen bedeuten für Latour keine Hilfe, sondern sind im Gegenteil ein Hindernis, wenn es darum geht, unsere Welt besser zu beschreiben und zu verstehen.³⁴ Latour erteilt der großen Rahmenerzählung der Moderne – »durch (funktionale) Ausdifferenzierung oder die Strategien eindeutiger Grenzziehungen Realitäts- und Rationalitätsgewinne zu erzielen«³⁵ – eine Absage.

Eng verbunden mit seiner Kritik an der Moderne und den unzureichenden Erklärungsansätzen der klassischen Soziologie ist auch seine Kritik an der Trennung zwischen den Naturwissenschaften als zuständig für Fakten und den Geisteswissenschaften als zuständig für Interpretationen. Latour behauptet hingegen, dass auch das, was als naturwissenschaftlicher Fakt gilt, immer schon gesellschaftlich betrachtet wird, und verweist auf die zahlreichen Verbindungen und Verstrickungen zwischen beiden Welten. Die Ausschließlichkeit rein naturwissenschaftlicher Erklärungen wird dabei ebenso zurückgewiesen wie die rein sozialer. Zugleich ermutigt er die Geisteswissenschaften, mutiger zu sein und nicht einem naturwissenschaftlichen Paradigma aufzusitzen, sondern ihre eigene Sprache zu finden. Eine wichtige Verbündete, um einem einseitigen Szientismus entgegenzuwirken, ist für Latour die Metaphysik. Sie eröffnet die Möglichkeit, den allmächtigen naturwissenschaftlichen Faktenerzählungen große Erzählungen entgegenzuhalten bzw. sie hinzuzufügen und dann in eine Verhandlung darüber einzutreten,

33 R. Ruffing, Bruno Latour, 9.

34 Vgl. I. Janicka, Nichtmenschen, 25.

35 G. Gamm, Menschliche, 139.

mit welcher dieser Erzählungen wir leben wollen: »Nichts ist unentbehrlicher als die Vervielfachung der großen Erzählungen. [...] Die großen wissenschaftlichen Erzählungen über den Ursprung der Welt vom Big Bang bis zum Wärmetod der Sonne, über die Evolution des Lebens von der Amöbe bis zu Einstein, über die Universalgeschichte ›von Plato bis zur Nato‹ und die alltäglichen Morgensitzungen mit Gott über die ›Theorie des Ganzen‹ – jedes dieser wahnsinnigen Fresken schlägt eine mögliche Einigung vor.«³⁶

Das Anliegen, die Welt besser beschreiben zu können, und die Betonung des Werts der Metaphysik leiten bereits über in die Frage, warum eine solche Theorie von Interesse für die Ethik sein kann.

5. Verantwortung und Politik – Theologische Ethik im Dialog mit Bruno Latour

Deutlich wird, die ANT und die weiteren Arbeiten Latours sind keine Ethik, aber es handelt sich auch um mehr als reine soziologische Studien und auch um mehr als nur Beschreibungen. Latour selber nennt sein Vorgehen empirische Metaphysik, für die er eine experimentelle Anthropologie vorschlägt, die mit den ausgeschlossenen Anderen (wieder) Kontakt aufnimmt.

Eine solche Kontaktaufnahme scheint nötig, weil das Problem nicht nur darin liegt, dass die technologischen Entwicklungen sich beschleunigen, die Produktion von Hybriden immer schneller abläuft und wir diese Prozesse immer schwerer erfassen können, sondern weil »wir nicht länger so handeln können, wie wir es tun.«³⁷

Es geht um eine »den neuen soziotechnisch vernetzten Verhältnissen angemessene Verantwortungsverteilung«³⁸. Das wirft natürlich die Frage auf, warum wir eine solche brauchen bzw. warum Latour sie für nötig hält. Weil – so ließe sich hier anführen – die Techniken, mit denen wir es zu tun haben und noch weiter zu tun bekommen werden, »sich im großen Stil einer vermittels ›Handlung‹ und ›Intention‹ konzeptualisierten Praxis ebenso entziehen wie einer, die mit der Unausweichlichkeit der ihr immanenten

36 B. Latour, *Das Parlament*, 185

37 I. Janicka, *Nichtmenschen*, 25.

38 G. Gamm, *Menschliche*, 148. Gamm bezieht sich hier auf B. Latour, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 2000, 239f.

Logik argumentiert. Nicht nur Größe und Menge der Artefakte, Institutionen und Personen, vor allem die Vernetztheit und die große Zahl der beteiligten Institutionen bringen schier in Verlegenheit, eindeutig nach subjektiven und objektiven Wirkungen zu unterscheiden. Ob Technikfolgen oder Technikgenese – nirgends scheinen die traditionellen Kategorien des Entweder-Oder hilfreich zu sein.«³⁹

Latour eignet sich dabei keineswegs für eine pauschale Technikkritik, im Gegenteil, »[d]as Menschliche lässt sich ja nicht erfassen und retten, wenn man ihm nicht jene andere Hälfte seiner selbst zurückgibt: den Anteil der Dinge.«⁴⁰ Aber er lässt sich auch nicht einfach zur Befürwortung jeder technologischen Entwicklung und transhumanistischen Position nutzen. Auch hier also kein Entweder-Oder, sondern ein dritter Weg: »festzustellen und zu kritisieren sei heutzutage nicht die Technik an sich, sondern die rücksichtslose, unkontrollierte Expansion von Dingen und wissenschaftlich-technischen Netzwerken.«⁴¹ Die Idee ist, dass die Ausbreitung von Netzwerken in den ANT-Studien wahrnehmbar wird, damit sie demokratisiert erfolgen kann. Denn Dinge stabilisieren zwar Kollektive, aber die Betonung ihres Akteursstatus zeigt auch auf, dass sie nicht einfach nur harmlose Objekte unter unserer Kontrolle sind. Dinge können ein Eigenleben entfalten, sich anders verhalten als geplant. Das gilt es zuallererst anzuerkennen und dann in einen demokratischen Prozess darüber einzutreten, wie wir mit den Dingen leben wollen. Latours »Pointe ist, dass wir immer schon in Praktiken involviert waren, die eine gemeinsame Welt mit Nichtmenschen gebildet haben. Allerdings haben wir diese Tatsache nie als solche anerkannt, was wiederum zu einer Reihe von Problemen geführt hat, in denen wir uns nun wiederfinden. Sein Vorschlag ist, dass wir in der Lage sein werden, auf die Probleme, die sich uns heute stellen, angemessen zu reagieren, wenn wir die Horizontalität der Beziehung zwischen Menschen und Nichtmenschen anerkennen.«⁴²

Latour zielt nicht darauf ab, das politische System einfach so zu verändern, sodass nun auch die Dinge darin repräsentiert werden, sondern er möchte zu einem anderen Verständnis von Politik aufrufen. Im Zentrum steht die Notwendigkeit, die sich bisher oft blind und unbemerkt vollziehende Hybridisierung der Sichtbarkeit und damit der Möglichkeit der politischen

39 Ebd.

40 Umschlagtext von B. Latour, *Nie modern gewesen*.

41 R. Ruffing, Bruno Latour, 10.

42 I. Janicka, *Nichtmenschen*, 25f.

Verhandlung zuzuführen.⁴³ »Latour möchte Politik, Wissenschaft, Recht und Religion auf neue Art und Weise artikulieren, um uns einen anderen Schlüssel anzubieten, mit dem wir unsere gegenwärtigen Bedingungen besser verstehen können.«⁴⁴

Die beiden Latour-Kenner Lars Gerntenbach und Henning Laux machen darauf aufmerksam, wie sehr Latours Arbeiten von Anfang an ein solches politisches Interesse eingeschrieben ist,⁴⁵ das seinen Ausgang in den Arbeiten zur ANT nimmt: »Die Präsenz politischer Motive in diesen und anderen Schriften macht deutlich, dass Latours Auseinandersetzung mit Politik nicht auf eine bestimmte Werkphase beschränkt werden kann und ebenso wenig auf diejenigen Schriften limitiert ist, die sich unmittelbar hiermit beschäftigen [...]. Eine solche Einengung verlöre gerade aus dem Blick, wie sehr sich die Aufgabe der Neubestimmung des Politischen für Latour bereits aus der Erforschung der Wissenschaften und den Grundannahmen der ANT ergibt.«⁴⁶

Der Weg, den Latour weist, besteht darin, »zunächst die Hindernisse zu rekonstruieren, die dem [...] amodernen Verständnis des Politischen entgegenstehen.«⁴⁷ Erst auf dieser Grundlage kann dann eine Politik entworfen werden, die die unkontrollierte Bildung von Hybriden einer politischen Verhandlung zugänglich macht. Den Dingen darin ihre Bedeutung geben heißt dann auch, dass in dieser Verhandlung die Sichtweise der Akteure nicht bloß ein Hinweis sein darf, der als Entfremdung, Fetisch-Charakter und falsches Bewusstsein (weg-)interpretiert werden kann. Die Art und Weise, wie Verbindungen hergestellt, stabilisiert, aber auch zerstört werden, ist von Belang (*matters of concern instead of matters of fact*).

43 Vgl. L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität, 212.

44 Ebd.

45 Dieses zeigt sich in allen Phasen, nimmt dabei aber unterschiedliche Formen an: »So geht es in *Laboratory Life* darum, die Verkehrung im Prozess der Konstruktion wissenschaftlicher Fakten aufzudecken und die Blackboxes wieder zu öffnen; *Wir sind nie modern gewesen* plädiert dafür, die Hybridproduktion gesellschaftlich zur Disposition zu stellen und die sich bislang blind vollziehenden Praxis demokratisch zu kontrollieren; und *Das Parlament der Dinge* zielt schließlich in Gänze auf eine »Neudefinition des Politischen« [...]. Darüber hinaus finden sich auch Texte von Latour oder der ANT, die sich mit klassischen Problemen und Begriffen der politischen Theorie beschäftigen, wie etwa dem Begriff der Macht [...], der Artikulation und Repräsentation von Interessen [...] oder dem Problem der Moral [...].« (L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität, 197)

46 L. Gertenbach/H. Laux, Zur Aktualität, 197.

47 Ebd., 212.

Dabei handelt es sich nicht nur um ein politisches, sondern letztlich um ein aufklärerisches und sozialkritisches Interesse par excellence. »Diese Prozessualität [...] der materiellen Gefüge ernst zu nehmen, heißt gerade die Frage nach dem Sozialen offen zu lassen: eine für die Soziologie und einen Großteil der kritischen Theorie häufig schwer zu ertragende Position. Die Unabschließbarkeit des Materiellen zu betonen, das Materielle als Zone intensiven Werdens zu verstehen, ist keine a-soziale Position, sondern eine, die für eine ›offene Gesellschaft‹ eintritt.«⁴⁸

Darin deutet sich bereits an, was der Dialog mit Latour für den Umgang Theologischer Ethik mit technologischen Veränderungen und transhumanistischen Zukunftsvisionen austragen kann und warum es gleichzeitig weniger *und* mehr ist, als man vielleicht erwarten wird. Um den tatsächlichen Ertrag der hochkomplexen Theorie Latours zu erheben, die hier nur in einigen Aspekten ausschnittartig vorgestellt werden konnte, bedarf es sicher einer umfassenderen Auseinandersetzung. Entlang der zu Beginn aufgeworfenen drei Problemkomplexe (der spekulative Charakter der Thematik, das Fragwürdig-Werden des Rahmens der ethischen Orientierung und die rasante technologische Entwicklung, die die ethische und politische Reflexion zu überholen droht) wird zum Abschluss dennoch ausblickartig angedeutet, wohin der Weg weisen kann.

Latour legt kein fertiges politisches Programm vor, mit dem sich den skizzierten Herausforderungen begegnen lässt und der spekulative Charakter der Thematik einfach beiseitegeschoben werden könnte. Wer eine einfache Lösung erwartet, wie nun die Repräsentation von Dingen innerhalb unserer bestehenden politischen Systeme eingeführt werden kann und die Verunsicherungen im Umgang mit Technologien so einhegen wird, wird nicht nur Mühe haben, diese in den Texten zu finden, sondern hat auch das Anliegen Latours missverstanden. »Latour will uns voranbringen, indem er uns davon abhält, so weiterzumachen wie bisher«⁴⁹. Neu ist das Anliegen Latours nicht, weil er einen politischen Plan oder »eine neue Vision der Gesellschaft hat, sondern darin, dass er auf das Neue, das Ankommende gefasst ist. In dieser spekulativen Haltung liegt das politisch wichtige Moment [...]. Dadurch, dass die Frage nach dem Sozialen offen gehalten wird, wird auch eine Abschließung der politischen Agenda verhindert. [...] Welche Dinge zukünftig politisch ins Gewicht

48 A. Folkers, Was ist neu am neuen Materialismus?, in: T. Goll/D. Keil/T. Telios (Hg.), *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*, Münster 2013, 16–33, 30.

49 H. Schmidgen, Bruno Latour zur Einführung, Hamburg 2011, 199.

fallen werden und sich zum Teil des Sozialen machen, steht nicht fest. [...] Materie oder Dinge sind [...] nicht mehr nur Vorstellungen, sprachliche Repräsentationen oder Artefakte, sondern Affekte, quasi-kausale Operatoren, körperlos-materielle Ereignisse und ›thermische Erreger‹ (Serres 1987: 292). Jede Kritik, auch jede Sozialkritik braucht solche konstruktiven Irritationen und Erreger, damit ihr nicht tatsächlich der Dampf ausgeht [...].⁵⁰

Diese Tendenz zur Irritation zeigt sich auch darin, dass es Latour selbst ist, der die Trennungen und Ordnungssysteme und damit auch die Koordinaten des ethischen Diskurses in Frage stellt. Genau das allerdings hilft den relationalen Charakter von Mensch und Technik zuallererst in den Blick zu bekommen. Nun ist eine Beschreibung dieser Verbindung, das Sicht- und Wahrnehmbarmachen der Hybride noch keine Ethik, aber sie bildet eine wichtige Grundlage für eine solche, ebenso wie für die von Latour angestrebte politische Verhandlung. Dass die durch Latour inszenierten Fragestellungen dabei nicht in den Relativismus führen und durchaus auch für ethische Wertungen fruchtbar gemacht werden können, zeichnet sich mit der Wissenschaftskritik Latours ab. Zeigen sich doch gerade transhumanistische Visionen tief verwurzelt im naturwissenschaftlichen Denken. Bereits zu Beginn wurde darauf verwiesen, dass die Idee des digitalen neuen Menschen das Produkt eines ganz bestimmten Wissenschaftszugangs und Weltbildes ist.

Zudem konnte aufgezeigt werden, dass Latour auch weiter nach so etwas wie politischer Verhandlung und Verantwortung fragt. Inwieweit es möglich ist, Verantwortung und *agency* nicht in den Subjekten, aber auch nicht in den Dingen, sondern in den Operationsketten, den Assoziationen zu verorten und was das bedeutet, wäre einer der Punkte, die für eine weitere Auseinandersetzung spannend erscheinen.

Dass es Latour gelingt, die Relationalität von Mensch und Technik in den Blick zu nehmen und damit auch ernst zu nehmen, ohne einfach dem Transhumanismus das Wort zu reden, deutet an, wie es ethischen Diskursen gelingen kann, an die rasanten technologischen Entwicklungen anzuschließen und die sich abzeichnenden Veränderungen einzuholen. Die Art, wie Latour dabei die Religion auffordert, ihre eigene Sprache zu finden und anstatt eine naturwissenschaftliche Faktenübermittlung nachzuahmen, wieder zu lernen, Botschaften zu übermitteln, die eine Beziehung kommunizieren,⁵¹ kann

⁵⁰ A. Folkers, Was ist neu, 30.

⁵¹ Latour vergleicht dies auch mit der Sprache von Liebenden, in der es darum geht, Nähe oder Distanz zu kommunizieren; vgl. B. Latour, Jubilieren, Frankfurt a.M. 2011, 39-45.

in theologischer Lesart zum Hinweis werden. Die theologische Tradition und ihren Beitrag durch die Brille Latours noch einmal neu zu entdecken, verspricht ein spannendes Projekt zu werden. Dass er gerade für die Theologische Ethik ein hochinteressanter Gesprächspartner ist, liegt dabei nicht nur in den neuen Perspektiven begründet, die er uns zwischen den Positionen des Entweder-Oder anbietet, sondern explizit in der Vehemenz, mit der er auf die Notwendigkeit des eigenen theologischen Sprechens verweist. Wie das konkret aussehen kann, behandelt Latour ausführlich in seinem Buch *Jubilieren* und nicht zuletzt in *Kampf um Gaia*. Viel sprechender noch aber ist ein Hinweis, mit dem er seine Spinoza Lectures eröffnet. Schon die Wahl einer poetischen Ausdrucksform ist hier kein Zufall; sie ist es aber noch viel weniger, wenn man dem Dichter Czesław Miłosz folgend anfängt zu fragen, wie es gelingen kann, in der (theologischen) Sprache – jenseits des Aufrufs von naturwissenschaftlichen und scheinbar objektiven Fakten – Wahrheit und Realität zu übermitteln:

*»Why theology? Because the first must be first,
And first is the notion of truth
It's poetry precisely
With its behavior of a bird thrashing against the transparency
Of a windowpane that testifies to the fact
That we don't know how to live in a phantasmagoria.
Let reality return to our speech.«⁵²*

Literatur

- Albers, M., Bioethik, Biopolitik, Biorecht. Grundlagen und Schlüsselprobleme, in: dies. (Hg.), Bioethik, Biorecht, Biopolitik. Eine Kontextualisierung, Baden-Baden 2016, 9-40.
- Dickel, S., Der neue Mensch – ein (technik)utopisches Upgrade, in: APuZ 66/27 (2016), 16-21.

52 Gedicht von C. Miłosz, Theological Treatise, in: Spiritus: A Journal of Christian Spirituality, 2 (2002), 2, 123-204. Latour zitiert dieses Gedicht in den Spinoza Lectures: B. Latour, Nature at the Cross-Roads: The bifurcation of nature and its end. Spinoza Lecture I, in: What is the style of matters of concern? Two lectures in empirical philosophy, Assen 2008, 9-26, 9.

- Felt, U./Nowotny, H./Taschwer, K., *Wissenschaftsforschung. Eine Einführung*, Frankfurt a.M. 1995.
- Folkers, A., Was ist neu am neuen Materialismus?, in: Goll, T./Keil, D./Telios, T. (Hg.), *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*, Münster 2013, 16-33.
- Gamm, G., Menschliche und Nichtmenschliche Wesen. Zur Wissenschafts- und Technikforschung von Bruno Latour, in: *Journal for History of Law* 20 (2001), 136-161.
- Gertenbach, L./Laux, H. (Hg.), *Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk*, Wiesbaden 2019.
- Harari, Y. N., *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017.
- Hayles, N. K., *How we became posthuman*, Chicago 1999.
- Janicka, I., Nichtmenschen und Politik. Was bedeutet das?, in: *fiph Journal* 29 (2017), 21-26.
- Latour, B., *Das Parlament der Dinge*, Frankfurt a.M. 2018.
- , Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt a.M. 2000.
- , Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2017, 131.
- , *Jubilieren*, Frankfurt a.M. 2011.
- , Nature at the Cross-Roads: The bifurcation of nature and its end. Spinoza Lecture I, in: *What is the style of matters of concern? Two lectures in empirical philosophy*, Assen 2008, 9-26.
- , *Wir sind nie modern gewesen*, Frankfurt a.M. 2008.
- Lemke, T., *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg 2017.
- , Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, in: *Behemoth* 1 (2008), 72-89.
- Miłosz, C., *Theological Treatise*, in: *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 2/2 (2002), 123-204.
- Ranisch, R./Sorgner, S. L., *Introducing Post- and Transhumanism*, in: dies. (Hg.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Frankfurt a.M. 2014, 7-27.
- Ruffing, R., *Bruno Latour*, Paderborn 2009.
- Schulz-Schaeffer, I., Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Weyer, J./Abel, J. (Hg.), *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*, München 2000, 187-210.
- Verbeek, P. P., Subject to technology. On automatic computing and human autonomy, in: Hildebrandt, M./Rouvroy, A. (Hg.), *Law, human agency, and autonomic computing*. Milton Park, Abingdon 2011, 27-45.

- Wirth, M., Trans-Körper. Theologie im Gespräch mit Transhumanismus und Transsexualität, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 62/1 (2018), 10-30.
- Zimmermann, M., Grenzverschiebungen – Zur Natur des Menschen in bioethischen Diskursen, in: Bogner, D./Mügge, C. (Hg.), *Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?*, Freiburg i. Ue., 175-195.

