

SI SCIRES DONUM DEI.

AMBIVALENZEN DES BEOBACHTENS

ODER: AN DER QUELLE DER SOZIALITÄT

Maren Lehmann

Das Motto zu Latours *Existenzweisen*, das ich hier auch zum Titel meines Beitrags gemacht habe, ist eine Herausforderung. Er erklärt es nicht, er greift es nicht auf, er stellt es dem Buch nur kommentarlos voran. Henning Schmidgen hat in seiner Rezension des Buches von einem für Latour typischen Pathos gesprochen, das sich in diesem Motto zeige.¹ Aber man könnte auch von Eitelkeit sprechen und sagen, Latour weise in messianischem Sendungsbewusstsein auf den Ertrag seines Buches hin: Wenn sie sich nur einließe, habe die Leserin hier mehr zu holen als zu geben, mehr zu gewinnen als zu verlieren.

Tatsächlich stimmt das, auch wenn die *Existenzweisen* für diese Einsicht gar nicht das geeignetste Buch sein dürften. Ich werde mich auf den Text konzentrieren, den auch der vorliegende Band im Titel zitiert: Latours *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Zu fragen wäre zweierlei: erstens, worauf sich einlässt, wer sich auf das mit dem Konjunktiv angedeutete Problem des Nichtwissens einlässt; und zweitens, welche Folgen dieses Sicheinlassen auf Nichtwissen hätte für Begriff und Alltag der Gesellschaft allgemein und damit auch für Theologie und Praxis der Religion der Gesellschaft im Besonderen. Ich beginne mit einigen ausführlichen Notizen zu Latours soziologischem Konzept, die das Problem des Nichtwissens als praktisches Problem verständlich machen sollen, und stelle danach einige assoziative Überlegungen zu den theologischen Implikationen dieses Konzepts an.

☆

1 Vgl. H. Schmidgen: Bruno Latour's »Inquiry into Modes of Existence«, in: Isis (2014), 105/3, 673-675.

Was geschieht eigentlich, wenn die Sicherheit verloren geht, dass mit einmal getroffenen Unterscheidungen auch endgültige Entscheidungen getroffen werden? Was geschieht, wenn Unterscheidungen keine stabilen, verlässlichen Unterschiede darstellen, sondern instabile, unzuverlässige Kontexte entwerfen?

Bruno Latour nennt das, was dann geschieht, eine »Krise«², und er entwickelt aus dieser Krise – man müsste sagen: im Kontext dieser Krise – seine »neue Soziologie für eine neue Gesellschaft«³. Es handelt sich um eine Soziologie, die mit den genannten instabilen, unzuverlässigen Kontexten bzw. Unterscheidungen arbeitet, indem sie jede Unterscheidung, die irgendein Beobachter trifft, als »Quelle der Unbestimmtheit« beschreibt (und dies in fünf Varianten).⁴ Jeder Versuch einer Bestimmung von »etwas« (das kann eine Person ebenso sein wie ein Ding, ein Prozess ebenso wie ein Ereignis) durch Beobachtung und Bezeichnung überführt dieses »etwas« durch den Bestimmungsversuch selbst in eine Unbestimmtheit. Alles, was wir zu bestimmen versuchen, wird genau durch diesen Versuch (und genau in dem Moment, da wir dies versuchen) unbestimmt. Alle Verhältnisse, Umstände, Kontexte, die wir zu klären, aufzuräumen, zu ordnen versuchen, werden genau durch diesen Versuch unklar, unaufgeräumt, unordentlich. Bestimmung, so Latour, schafft Verwirrung.

Latour erläutert dieses Problem am Beispiel der Unterscheidung von Natur und Kultur (= »erste Dichotomie«⁵). Mit dieser Unterscheidung geht die Aufklärung »reinigend« um; sie versucht also die Infektion (bzw. die Ansteckung; beides Begriffe von Gabriel Tarde⁶) der einen durch die andere Seite zu vermeiden. Folgeeffekt dieser »Reinigungen« sind zum Beispiel die scharfen Exklusionen, wie Foucault sie beschrieben hat.⁷ Eine solche Praxis der »Reinigung« muss sich allerdings gegen jede Form sozialen Alltags, schlechthin gegen jede Form von Kommunikation zur Wehr setzen (= »zweite Dicho-

2 B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2008, 7ff.

3 B. Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M. 2007.

4 Vgl. B. Latour, *Neue Soziologie*, 50ff., 76ff., 109ff., 150ff., 211ff.

5 B. Latour, *Nie modern gewesen*, 20 (Abb. 1).

6 G. Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt a.M. 2009.

7 M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M. 121996.

tomie«⁸), weil dieser Alltag ›wild‹ ist: Er ›übersetzt‹ die beiden Seiten laufend ineinander, er ist ›unordentlich‹ im Sinne von ›unrein‹, ›unsauber‹, ›irre‹, ›infiziert‹ oder eben ›unordentlich‹. Diese Unordnung ist der Raum der Netzwerke.

»Solange wir die beiden Praktiken der Übersetzung und der Reinigung getrennt betrachten«, notiert Latour⁹, »sind wir wirklich modern ... sobald wir unsere Aufmerksamkeit dagegen gleichzeitig auf die Arbeit der Reinigung und der Hybridisierung [der Übersetzung, M. L.] 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 beiden Ensembles von Praktiken ... schon immer am Werk gewesen sind. Unsere Vergangenheit beginnt sich zu verändern.«

Wenn also die Modernität unserer Gesellschaft darin besteht, dass sie mithilfe klarer Unterscheidungen das Unbestimmte bestimmt, dass sie also jede Unordnung ordnet und jede Unklarheit aufklärt, dann hat diese unsere Gesellschaft doch damit immer nur neue und immer komplexere Unordnungen und Unklarheiten produziert. Folglich sind *wir*, die wir so stolz auf unsere ordentliche Modernität sind, überhaupt *nie modern gewesen*. Aber was (und wie) sind »wir«, wenn wir nicht sind, wofür wir uns halten, und dies auch noch genau dann, wenn wir ›alles richtig machen‹ – wenn wir unterscheiden, bestimmen, ordnen, aufklären? Was sind ›wir‹, wenn wir ausgerechnet in dem Moment, in dem wir genau so sind, wie wir sein wollen, sollen und zu sein meinen – entschieden, bestimmt, ordentlich, aufgeklärt –, gerade nicht sind, was wir sind? Wie kann man denn, ließe sich Luhmanns berühmte Frage aufnehmen, unter *diesen* Verhältnissen »Mensch bleiben«?¹⁰ Vielleicht ist diese Frage die Grundfrage jeder ›nächsten Soziologie‹.

Das Erstaunlichste an Latours soziologischer Theorie ist gar nicht, dass sie mit der Unterscheidung von Natur und Gesellschaft arbeitet (das tut, in Variationen, die gesamte europäische Tradition und mit ihr die Soziologie),

8 B. Latour, *Nie modern gewesen*, 20 (Abb. 1).

9 Ebd.

10 N. Luhmann (1995): Funktionen und Folgen formaler Organisation. Mit einem Epilog 1994, Berlin ⁴1995, 382 (Luhmanns Frage lautete, »wie der Mensch in formalen Systemen, die nach einer eigenen Logik organisiert sind, Mensch bleiben, das heißt, im Sinne seiner Bestimmung vernünftig handeln kann«).

sondern: wie sie dies tut. Sie verwirft nämlich diese Unterscheidung, genauer: Sie löst sie auf und erfindet sie neu – ›next theory‹ im besten Sinne.¹¹ Alles, so Latour, ändert sich, wenn das, was wir für eine stabile, sauber trennende Unterscheidung gehalten hatten, sich als instabile Verknüpfung herausstellt. Alles ändert sich, wenn wir nicht mehr unterscheiden, um zu *reinigen*, sondern unterscheiden, um zu *übersetzen*. Jede Bestimmung erweist sich dann als ›Quelle der Unbestimmtheit‹, als nicht-rein, und brauchbar für eine ›neue Soziologie‹ einer ebenso ›neuen Gesellschaft‹ sind für Latour eben nicht jene ›reinen‹, sondern ausschließlich diese ›nicht-reinen‹ Bestimmungen.

Die klassische soziologische Frage, ›wie soziale Ordnung möglich ist‹, verschiebt Latour in die Gegenfrage, ›wie soziale Unordnung möglich ist‹. Denn die interessiert ihn viel mehr (einem soziologischen ›Ordnungsfimmel‹ oder ›Putzzwang‹ folgt er jedenfalls nicht, oder er behauptet es zumindest). Latour verweist dafür nicht nur auf Gabriel Tarde und dessen Theorie der Ansteckung durch Nachbarschaft, sondern auch auf Michel Serres und dessen Theorie der Mitbewohnerschaft des Beobachters¹² (der daher ›Parasit‹ – und dessen Beobachtungsgegenstand, weil er selbst Beobachter und Beobachtetes, Subjekt und Objekt ist, ›Quasi-Objekt‹ – genannt wird). *Parasit* und *Quasi-Objekt*, auch *Joker* bezeichnen bei Serres genau das, was bei Latour durch den aus der Grammatik stammenden Ausdruck des *Hybrids* (einer Mischform, einer Verwirrung) bezeichnet und dann mit dem Kunstwort *Aktant* beschrieben wird: eine mehrdeutige semantische Einheit, der ein Prädikat zugeordnet werden kann. Das braucht nicht unbedingt ein Mensch zu sein, denn auch »ein Rechner spinnt«, »eine Maschine läuft«, »Geld verschwindet« usw. In einem Glossar notiert Latour einmal: »Aktant ist ein semiotischer Begriff, der gleichzeitig Menschen und nicht-menschliche Wesen umfasst«, also ein weiterer Begriff als der klassische Akteursbegriff, der personal grundiert ist.¹³ Wenn Latour also fortsetzt: »Akteur ist alles, was einen anderen in einem Versuch verändert; von Akteuren lässt sich nur sagen, dass sie handeln; ihre Kompetenz leitet sich aus ihren Performanzen ab; die Handlung wird stets im Verlauf eines Versuchs und in einem Versuchsprotokoll – wie rudimentär auch im-

11 Ich spiele an auf D. Baecker, Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2007.

12 Vgl. G. Tarde, Nachahmung und M. Serres, Der Parasit, Frankfurt a.M. 1987.

13 B. Latour, Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a.M. 2001, 285; vgl. auch ders., On Actor-Network Theory: A Few Clarifications, in: Soziale Welt 47 (1996), 369–381.

mer – *aufgezeichnet*«¹⁴, dann wird deutlich, dass er den Ausdruck *Aktant* nur als Brückenkonzept braucht, um von Dingen, Sachen, Objekten wie von Menschen, Personen, Individuen als *Akteuren* sprechen zu können. Er muss auf diese Weise das zurechenbare, verändernde, relationale Handeln nicht für den Menschen reservieren; oder anders gesagt: Er kann Verläufe und Geschehen auch dann als sozial beschreiben, wenn sie dem menschlichen Handeln und Erleben nicht zugänglich oder nicht begreiflich sind.

Aufgabe der Soziologie (genauer: der »neuen Soziologie«) ist nicht mehr und nicht weniger als eben diese Aufzeichnung der sozialen Unterscheidungen in ihrer Funktion (oder besser: in ihrer Praxis) als Mehrdeutigkeits-, Unverständlichkeits-, Unbestimmtheitsquellen; also: nichts anderes als die Aufzeichnung der Mitbewohnerschaft von Natur und Gesellschaft, von Subjekt und Objekt, von Mensch und Ding, kurz, mit Latour: der »Kollektivität« von Aktanten im selben Kontext. »Das Kollektiv [...] vereint sodann die alten Gewalten von Natur und Gesellschaft in einem einzigen Raum, bevor es sich von neuem wieder differenziert in unterschiedliche Gewalten [Einbeziehung, Ordnen, Verlaufskontrolle]. Trotz seiner Verwendung im Singular verweist der Begriff nicht auf eine bereits geschaffene Einheit, sondern auf ein Verfahren, um Assoziationen von Menschen und nicht-menschlichen Wesen zu [ver]sammeln«.¹⁵ Wenn angenommen werden kann (das eben war Tardes These, auf die Latour sich beruft), dass Mitbewohnerschaft bzw. Nachbarschaft auch Assoziation bzw. Verknüpfung bedeutet (weil Nachbarn einander beobachten, im Lichte wie im Schatten des je anderen stehen und dies reflektieren), dann geht es um nichts anderes als Aufzeichnung der Assoziation von Quasi-Objekten, Hybriden, Aktanten, um Aufzeichnung von *Netzen*.

Wonach es soziologisch also zu suchen gilt, sind die Reinigungs- bzw. Ordnungs- bzw. Kontrollversuche der beiden Seiten dieses Kontextes (die Natur versucht das soziale Natürliche vom asozialen Natürlichen zu unterscheiden, während gleichzeitig die Gesellschaft das natürliche Soziale vom unnatürlichen Sozialen zu unterscheiden sucht; beide versuchen das, was sie als asozial bzw. als unnatürlich deklarieren, zu diskreditieren und zu exkludieren). Was es soziologisch nachzuweisen – *aufzuzeichnen* – gilt, sind die Übersetzungsprozesse, die diese Reinigungsprozesse begleiten, also: die Hybriden, die Aktanten, und ihre Verwebung. Exakt deshalb ist Soziologie Netzwerkforschung: Sie zeichnet die Verwebungen auf, die sich aus der Komple-

14 Ebd. (kursiv M. L.)

15 B. Latour, *Parlament*, 29.

mentarität von Reinigung und Übersetzung ergeben. Sie fischt, könnte man sagen¹⁶, in den Strömen, die aus sozialen Unterscheidungen als den ›Quellen der Unbestimmtheit‹ fließen, nach den Vernetzungen dieser Unterscheidungen. Soziologie ist ›Berichterstattung‹ von Vermittlungsprozessen, und sie ist dann ›gut‹, wenn sie »jede[n] Beteiligte[n] als vollwertige[n] Mittler behandelt«. ¹⁷ Oder kurz: »Einen guten Bericht« – das ist nichts anderes als eine gute soziologische Theorie – »würde ich definieren als einen, der ein Netzwerk aufzeichnet«. ¹⁸ Es ist klar, dass solche Berichte riskant sind; sie entziehen der Gesellschaft schließlich ihre Sicherheiten. Insofern widerspricht Latour der geläufigen Annahme, dass Soziologie *Zeit-* bzw. *Gegenwartsdiagnosen* anzubieten habe; denn Diagnosen sind Problembeschreibungen (oft sogar einfach: Namen für Probleme), die Sicherheit und gerade nicht Unsicherheit geben sollen. Es ist auch klar, dass solche Berichte mit den Unterscheidungen arbeiten müssen, die einerseits bereinigend und andererseits übersetzend praktiziert werden; deshalb muss eine solche Soziologie empirisch arbeiten. Und ebenso ist klar, dass solche Berichte weder der Reinigung noch der Übersetzung einseitig anheimfallen dürfen; deshalb muss eine solche Soziologie einem »Symmetrieprinzip« folgen. ¹⁹ Sie muss überall dort weiter nachfragen, wo sich Verhältnisse als bloße Behältnisse verstehen bzw. in Räume einsortieren lassen, zwischen denen keine Brücken bestehen – denn solches Sortieren ist empirisch immer nur auf den ersten Blick richtig und praktisch daher völlig unbrauchbar. Gesucht sind Unterscheidungen, nicht Trennungen, weil Unterscheidungen stets Verbindungen sind – unsicher, mehrdeutig, aber eben doch (oder besser: eben deshalb) tragend.

Fünf »Quellen der Unbestimmtheit« zieht Latour²⁰ schließlich als Konsequenz dieser Symmetrie – man müsste vielleicht sagen: als Hybriden, als Aktanten des soziologischen Berichts über die sozialen Netze – in Betracht:

1. »Keine Gruppen, nur Gruppenbildungen« (soff.): also keine einseitige Festlegung auf stabil und unbeweglich festgelegte Gruppen oder Gruppierungen, sondern zweiseitige (hybride) Beobachtung der »Spuren«, die »die

16 Vgl. für die Metapher des Fischens B. Latour, *Neue Soziologie*, 229f.

17 B. Latour, *Neue Soziologie*, 223.

18 Ebd.

19 B. Latour, *Nie modern gewesen*.

20 B. Latour, *Neue Soziologie* (Zitate in der hier folgenden Aufzählung alle nach diesem Text als Angabe in Klammern).

- »Aktivität der Gruppenbildung und -auflösung hinterlässt« (53, vgl. 55ff.), sodass es »keine relevante Gruppe gibt, von der man sagen könnte, nur sie bilde soziale Aggregate, keinen feststehenden Bestandteil, der als unbestreitbarer Ausgangspunkt gelten könnte« (ebd.).
2. »Handeln wird aufgehoben« (76ff.): eine Beschäftigung mit der Möglichkeit der »Verwechslung« des »sozialen Stoffs« mit »physischen, biologischen oder ökonomischen Bausteinen«, also mit der »heterogenen Natur« dieser »Bestandteile«: »Wenn wir handeln, wer handelt außerdem noch? Wie viele Handlungsträger sind außer uns noch präsent? Wie kommt es, dass wir nie tun, was wir wollen? Wieso werden wir alle von Kräften gehalten, die wir nicht selber gemacht haben?« (76); wieso »[sind] wir nie allein [], wenn wir eine Handlung ausführen?« (77). Das Handeln wird »aufgehoben« in dem Sinne, dass es von diesen hybriden Anderen »anders aufgenommen« wird, als wir erwarten: »Wir sind nicht allein auf der Welt. »Wir«, wie auch »ich«, ist ein Wespennest« (79) – und »Akteur ist, wer von vielen anderen zum Handeln gebracht wird«, »das bewegliche Ziel eines riesigen Aufgebots von Entitäten, die zu ihm hin strömen« (81).
 3. »Welche Aktion für welche Objekte?« (109ff.): Der »Begriff ›sozial‹ [...] bezeichnet keinen Realitätsbereich und keinen bestimmten Gegenstand, sondern ist eher die Bezeichnung für eine Bewegung, eine Verschiebung, eine Transformation, eine Übersetzung, eine Anwerbung. Er bezeichnet eine Assoziation zwischen Entitäten, die in keiner Weise als sozial erkennbar sind, *außer* in dem Moment, in dem sie neu zusammengruppiert werden.« (111f.; Hervhg. i. O.) Gerade eine dem »Symmetrieprinzip« folgende »Soziologie der Assoziationen« (110) muss erklären können, woher Asymmetrien kommen »und woraus [...] sie gebildet worden [sind]« (ebd.); sie muss daher »das Spektrum der Akteure erweitern« (111²¹). Aber »wie lange kann man einer sozialen Verbindung folgen, ohne dass Objekte dazwischentreten?« (134) Genau dieser Moment ist interessant, auf ihn wartet, nach ihm forscht man. Soziologische Berichte von Assoziationen haben also nach den »Situationen« zu suchen (und diese zu notieren), »in denen die Aktivität eines Objekts sichtbar wird« (136) – ebenso sichtbar wie (und doch anders sichtbar als) die Aktivität eines Subjekts. Sie haben

21 Latours Einwand illustriert seine die Durkheim-Soziologie beschreibende Lektüreerfahrung: »Nicht unähnlich dem Sex während des Viktorianischen Zeitalters sind Objekte überall, doch nirgendwo ist von ihnen die Rede« (127).

also nach der Sichtbarkeit, dem Hervortreten, der Quasi-Objekte zu suchen; sie müssen »die Objekte zum Reden [...] bringen« und »Skripte von dem [...] produzieren, wozu sie [die Objekte, M. L.] andere – Menschen oder Nicht-Menschen – bringen.« (137)

4. »*unbestreitbare Tatsachen versus umstrittene Tatsachen*« (150ff.): »Die Liste der Akteure und Handlungsträger muss erweitert werden; die Konflikte über praktische Metaphysiken vertiefen sich; die künstliche Trennung zwischen einer sozialen und einer technischen ›Dimension‹ einer gegebenen Situation muss fallengelassen werden; es müssen Gebiete durchquert werden, die man bislang kaum besucht hat; man muss sich daran gewöhnen, dass Kontroversen lohnender und letztlich stabiler sind als absolute Ausgangspunkte; und schließlich muss man die erstaunliche neue Gewohnheit entwickeln, Metasprache, Sozialtheorie und Reflexivität mit den Akteuren zu teilen, die nicht länger als bloße ›Informanten‹ betrachtet werden können.« (150)
5. »*Das Verfassen riskanter Berichte*« (211ff.): »Die Lösung besteht [...] darin zu lernen, wie man von Unbestimmtheiten zehrt, statt im Vorhinein zu entscheiden, wie das Mobiliar der Welt auszusehen hat.« (201): »Wir schreiben Texte, wir schauen nicht durch eine Fensterscheibe.« (212) Latour resümiert: »Ein Netzwerk besteht nicht aus Nylonfäden, Wörtern oder irgendeiner dauerhaften Substanz, sondern es ist die Spur, die ein sich bewegendes Transportmittel hinterlässt [...] Es muss [...] aufgezeichnet werden« (230), immer neu.

*

Die Fruchtbarkeit vernetzten Denkens für Theologie und Kirche liegt nach all dem auf der Hand. Allerdings warnt auch jede ernst zu nehmende Soziologin vor solchen Offensichtlichkeiten; es könnte sich um Oberflächenplausibilitäten handeln, um manipulative Verführungen, um Allzueinleuchtendes. Latour kokettiert mit dieser Möglichkeit, auch wenn er manipulativ-verführendes Verhalten eher als einladend-inklusives Verhalten bezeichnen würde. Aber wir haben doch Anlass, sein Konzept anzufragen, wir könnten zu der Einschätzung kommen, dass es (ich bleibe im Bild) für eine Affäre geeignet ist, für eine Ehe aber nicht; wir könnten sagen, es biete zahlreiche erhellende Perspektiven, sei aber begrifflich doch vage und daher zwar für theoretisch-spekulative Interessen und auch den akademischen Diskurs, der davon ja sehr

stark lebt, von großer Attraktivität, es orientiere aber gerade die empirische Forschung nicht oder nicht hinreichend, und es sei auch für Fragen (hier, in unserem Fall) der kirchlichen Glaubenspraxis weniger einleuchtend, als es zu sein scheint. Die gesuchte Irritation, die dieser Band ja debattieren möchte, bietet Latour demnach in jedem Fall; die Frage muss aber auch sein, ob diese Irritation ein anderes Schicksal haben kann, als sich (in ihrem eigenen Sinne) zu assoziieren, zu verzweigen, zu verlieren, zu versanden.

Vernetzungen sind, um das systemtheoretisch zu formulieren, nur leistungsfähig, wenn auch Entnetzungen möglich sind; ohne Interdependenzunterbrechungen ergeben sich sonst ungebremste Wachstumsprozesse nach innen und nach außen, das Soziale (hier: die kirchlich-kommunikative Praxis) würde zugleich uferlos und eng. Wir haben jedenfalls ernst zu nehmen, dass Latours Konzept religiöser, prinzipiell beliebige Sinnformen vernetzen der Kommunikation nicht nur nicht ohne weiteres, sondern gar nicht mit konfessionellen Glaubensformen in Übereinstimmung zu bringen sein dürfte. Denn Konfessionen unterbrechen Interdependenzen, sie unterbrechen sie existenziell, und vermutlich lassen sich nicht alle Formen des Glaubens unter den Begriff des Sozialen bringen. Die Kirche müsste sonst dem Imperativ sozialer Netzwerke folgen, und das heißt: Sie würde zu einer mit ökonomischen Anreizen handelnden (nämlich an Bedürfnisse appellierenden und Bedürfnisse auch allererst weckenden) und mit scharfer Sozialkontrolle beobachtenden, blasenartigen Sphäre werden. Netze in Latours Sinne können auf jegliche Kommunikation immer nur mit *Mehr desselben* reagieren, mit weiterer Vernetzung, mit Wachstum. Sie sind – der Begriff des Aktanten zeigt es – *totalinklusiv*, weil sie alles einschließen können, worauf sie referieren; sie haben also weder eine soziale noch eine naturale noch eine materiale oder psychische Umwelt. Der Mensch kann sich in ihnen verlieren »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«²², aber er kann sich nicht von ihnen distanzieren.

Vor allem Niels Werber hat herausgearbeitet, wie sehr Bruno Latours *Politische Ökologie* mit Carl Schmitts *Politischer Theologie* verbunden ist, genauer: wie sehr Latour Schmitts Konzept modernisiert (ausdrücklich: ohne dessen realpolitisch-ideologische Haltung zu übernehmen).²³ Das Netz des Sozia-

22 Ich spiele selbstverständlich an auf den Schlusssatz von M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a.M. 1974 (»[...] kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.«)

23 Vgl. N. Werber, Gaia's Geopolitik, in: Merkur 69/792 (2015), 59-67. Latour selbst weist, was auch Werber zitiert, in B. Latour, Parlament, Anm. 54, 346f. auf diese Referenz hin.

len ist für Latour von kollektiven Aktanten bevölkert, die dieses Netz als ihr Habitat bewohnen. Sein wichtigstes Interesse dabei gilt den Praxisvarianten dieses Habitats; er nimmt nicht an, dass sich daraus stabile Identitätsgewissheiten ergeben, sondern – wie oben bereits beschrieben – dass ihr Geflecht in komplexen Ungewissheiten und Unbestimmtheiten gegründet ist, die ständig neu austariert werden müssen, die ständig in Bewegung sind (und von den Praxisformen dieses ständigen Bewegens, dieser lebendigen Praxis berichten die Erzählungen, die Berichte der Netzwerkforscher). Diese Kollektive können insofern bedroht werden, als sie von innen, aus sich selbst heraus in Frage gestellt werden können – und dies, so Latour in ausdrücklichem Hinweis auf Schmitt, sei ein Beitrag zum Kollektiv, nicht dessen Ende. Das Soziale bei Latour ist damit wie der Souverän bei Schmitt bestimmt durch das, was seine Bestimmungen bestreitet, in Frage stellt, negiert – das Soziale wehrt sich gegen seine Anfechtungen, gegen seine Zerstörungen, und es wehrt sich auf seine Weise: durch Vernetzungen. Die meisten Infragestellungen seiner selbst (etwa durch scharfe Kontroversen zwischen Wissenschaft und Wirtschaft, zum Beispiel in Klima- und Ressourcenfragen) vermag das Soziale auf diese Weise zu integrieren. Aber dabei entsteht ein Wachstum nach innen, ein Aufwand an Kommunikation und Relationierung, der die internen Spannungen fieberhaft steigen lassen kann. Um dies zu moderieren und die Temperaturen der weltweiten Konflikte wieder erträglich sinken zu lassen, müssten alle Aktanten und alle Kollektive mobilisiert werden; sie führen einen kriegerischen Kampf um ihre Existenz, und sie führen diesen Kampf in ihrem eigenen Raum, sie versuchen also die zerstörerischen Kräfte ihrer selbst durch sich selbst aus sich selbst zu vertreiben. Es ist ein immunologischer Kampf, der hier geführt werden muss: Treten negative, dissoziativ-entnetzende Kräfte auf, müssen sie in ihrem Aktionsradius beschränkt, relativiert, unterdrückt werden. (In allen Netzwerktheorien übrigens indizieren, soweit ich sehe, bestimmte kommunikative Verdichtungen das Vorliegen eines Bestandsproblems, einen Riss oder einen Bruch, einen Dissens oder einen Konflikt, eine noch nicht in Inklusivität übersetzte Exklusivität.) Werber weist ausdrücklich auf die diabolische Interpretation des Dissenses durch Latour hin, der die Ökologie (*Gaia*) ebenso säkularisiert, wie Schmitt die Politik säkularisiert habe – Latours Verständnis dieser globalen ökologischen Auseinandersetzung sei »im Kern eschatologisch motiviert«.²⁴

24 N. Werber, Geopolitik, 66.

Das *Si-scires*-Motto wird dadurch möglicherweise doch erhellt. Die Kontingenz jeglicher Vernetzung versteht Latour als Ermöglichung von Kommunikation, und dies gerade auch im religiösen Sinne. Aber es ist eine säkulare, ökologische Form des Religiösen, so wie ja auch Latours eher erotische als karitative Vorstellung religiöser Liebeskommunikation²⁵ säkularisiert ist. Die romantische Vorstellung von Liebe hatte Personen ermutigt, sich als Individuum zu verstehen, und sie hatte sie dann an der kommunikativen Praxis dieser Individualisierung zwar bitter scheitern lassen, zu neuen Versuchen aber dadurch stets und immer wieder ermutigt. Gerade in der verzweifelten Infragestellung des Selbst durch Liebe sollte eine umfassende, vollendete Bestätigung des Selbst ermöglicht werden. Ganz ähnlich sieht Latour die Ökologie, die das Soziale zu sich selbst bringt, indem es sich selbst infrage stellt. Dass als Individuum jetzt auch andere als nur menschliche Beobachter in Betracht kommen, ist theologisch mutmaßlich keine große Überraschung und schon gar keine Komplikation. Dass aber mit dem globalen Kommunikationsnetzwerk eine Ökologie ohne jede Transzendenz entsteht, die im strengstmöglichen Sinne umweltlose Welt ist: Das ist eine theologische Komplikation. Religiöse Kommunikation muss sich, wenn sie Latour folgt, säkularisieren.

Literatur

- Baecker, D., Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2007.
- Foucault, M., Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a.M. ¹²1996.
- , Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a.M. 1974.
- Latour, B., Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a.M. 2001.
- , Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M. 2007.
- , Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2016.
- , On Actor-Network Theory. A Few Clarifications, in: Soziale Welt 47 (1996), 369–381.
- , Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M. 2008.

25 Ich spiele an auf B. Latour, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2016.

- Luhmann, N., Funktionen und Folgen formaler Organisation, mit einem Epilog 1994, Berlin ⁴1995.
- Schmidgen, H., Bruno Latour's »Inquiry into Modes of Existence«, in: Isis 105/3 (2014).
- Serres, M., Der Parasit, Frankfurt a.M. 1987.
- Tarde, G., Die Gesetze der Nachahmung, Frankfurt a.M. 2009.
- Werber, N., Gaïas Geopolitik, in: Merkur 69/792 (2015), 59-67.