

Josef Barla

»Ihr wortlos Lied, vielstimmig, scheinbar eins«*

Rhizomatische Netzwerke, nichtmenschliche Wirkmächtigkeiten und die Frage nach dem Politischen in Bruno Latours Technikphilosophie

Die Welt ist nicht ein solider
Kontinent aus Fakten, durchsetzt von
einigen Seen von Ungewissheiten,
sondern ein riesiger Ozean von
Ungewissheiten, durchbrochen von
einigen Inseln kalibrierter und
stabilisierter Formen.
(Bruno Latour 2010: 421)

Bruno Latour hat den Diskurs um das Verhältnis von Technik und Gesellschaft wie kaum ein anderer Philosoph in den letzten drei Jahrzehnten geprägt. Indem er die Trennung von Natur und Gesellschaft, Struktur und Handlung, Mikro- und Makroverhältnissen, sowie von empirischer Forschung und Gesellschaftstheorie hinterfragt, bringt er nicht nur nichtmenschliche Entitäten als Agenten in die Sozialtheorie ein, sondern bricht damit auch mit der Annahme, dass an der fortwährenden Herstellung der Gesellschaft alleine Menschen mit ihren Handlungen und Interaktionen beteiligt wären. Vielmehr ist es erst die Technik, der in Latours philosophischen Entwurf die Funktion zukommt, soziale Ordnung herzustellen und damit die Gesellschaft zu stabilisieren.

Vor diesem Hintergrund findet sich Latour jedoch mit dem Vorwurf konfrontiert, sowohl einerseits politisch desinteressiert zu sein, als auch andererseits naturwissenschaftliche Erkenntnisproduktion politisieren zu wollen. Während die Behauptung, dass Latour wissenschaftliche Erkenntnisproduktion und wissenschaftliche Praktiken illegitimer Weise politisieren würde,¹ selbst als ein politisches Statement zu werten ist – nämlich als ein Plädoyer für die Vorstellung, wissenschaftliche Erkenntnisproduktion wäre ein wertneutraler Prozess, der in einem

¹ Vgl. exemplarisch hierzu die Kritik von Oscar Kenshur (1996).

vom Ballast des Sozialen befreiten Raum stattfinden würde –, wiegt die Kritik schwerer, dass Latours Philosophie im Kern politisch indifferent oder gar dem Bestehenden gegenüber affirmativ wäre. Mit dieser Kritik geht zumeist auch der Vorwurf einher, dass Latour keinen Begriff der Macht hätte oder sich jedenfalls nicht für Fragen der Macht interessieren würde. So argumentiert beispielsweise Sandra Harding (2008: 43), dass Latours Philosophie zwar wichtige Fragen aufwerfe und auch wertvolle Einsichten liefern würde, um das Verhältnis von Gesellschaft und Wissenschaft epistemologisch neu verhandeln zu können, zugleich aber kein Interesse zeige, sich mit den Erkenntnissen feministischer und postkolonialer Theorien – und damit Fragen sozialer und globaler Ungleichheit – auseinandersetzen zu wollen. Nicht minder schwer wiegt der Vorwurf, dass in Latours Neudefinition des Politischen »alles verhandelbar« zu werden scheine (ebd.: 46). Auch Thomas Lemke wirft Latour nicht nur einen verkürzten Begriff des Politischen vor, sondern ebenso eine »mangelnde Sensibilität für Machtfragen« (Lemke 2013: 80). Indem Latour der Frage wenig Beachtung schenke, »wie die Naturverhältnisse im Kapitalismus, Rassismus und Sexismus zusammenhängen, wie sich Formen von Ausbeutung und Herrschaft auf der Grundlage einer symmetrischen verfahrenen Theorie analysieren und kritisieren lassen« (ebd.: 78), mache er sich zum Komplizen gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse. Andrea Whittle und André Spicer (2008) sehen gar im Kern Latours Ansatzes einen »ontologischen Realismus«, einen »epistemologischen Positivismus« und einen »politischen Konservativismus« am Werke, der letztlich dazu führen würde, »to legitimize hegemonic power relations, ignore relations of oppression and sidestep any normative assessment of existing organizational form« (Whittle/Spicer 2008: 623). Gesa Lindemann hingegen spricht Latour nicht ab mit seiner Philosophie ein politisches Programm zu verfolgen – allerdings eines mit negativem Vorzeichen. Lindemann erachtet nicht nur den »Hype« um Latours Technikforschung als fragwürdig, sondern argumentiert dabei auch, dass Latour mit seiner Figur des Parlaments der Dinge, insbesondere durch »die egalitäre Einbeziehung der Dinge«, letztlich auf eine »Expertokratie« abzielen würde, die »politisch Anklang bei expertokratisch gestimmten Ökotalitären« fände.² Ohne

² Dabei übersieht Lindemann, dass Latour stets selbst betont hat, dass Entscheidungen über globale Risiken sowie Entscheidungen über Leben und Tod, »nicht allein von einer Lobby

näher darauf einzugehen, wen sie damit tatsächlich meint, wenn sie von »expertokratisch gestimmten Ökotalitären« spricht, steht für Lindemann fest, dass diese mit Latours Projekt »die politische Macht [...] ungebremst von Grund- und Menschenrechten« übernehmen und damit die ehemalige politisch-normative »Sonderstellung des Menschen« zu einem »Relikt« werden lassen könnten (Lindemann 2009: 117f.).

Vor diesem Hintergrund fragt sich Latour selbst, ob vielleicht doch etwas an dem Vorwurf dran sein könnte, der die Actor-Network-Theory mit ihrem Fokus auf Netzwerke, Kommunikation und Prozesse fortwährender Transformation nicht nur kompatibel mit der neoliberalen Verwertungslogik sieht, sondern sogar als deren akademischen Ausdruck (vgl. Latour 2007a). Damit reagiert Latour insbesondere auf die Kritik von Luc Boltanski und Ève Chiapello (2006), die den Kapitalismus mit den späten 1980er Jahren von einer stark bürokratischen Ausprägung in einen neuen Netzwerkkapitalismus übergegangen sehen, der sich vor allem durch eine unablässige Steigerung von Flexibilität, Kommunikation und Selbstorganisation auszeichne und hierfür nicht zuletzt auf Mittler setze, die aktiv an der Ausbreitung von Netzwerken beteiligt sind. Fest abgeschlossene Organisationseinheiten verlieren gemäß diesem Konzept des Kapitalismus zunehmend an Bedeutung zugunsten flüchtiger netzwerkartiger Zusammenschlüsse. Der immense Erfolg dieses »neuen Geistes« des Kapitalismus resultiere dabei nicht zuletzt aus der Tatsache, dass ihm gegenwärtig kaum organisierter Widerstand entgegentrete, was Boltanski und Chiapello vor allem auf die Tatsache zurückführen, dass die Gewerkschaften in den letzten drei Jahrzehnten wesentlich an Macht und Bedeutung verloren haben.

Verfällt Latour trotz seiner Kritik am Szientismus damit letztlich tatsächlich einem »unkritischen Pragmatismus« und einem »neuen Positivismus«, wie Jutta Weber (2003: 103) argumentiert? Ist Latour gar ein Advokat des Neoliberalismus oder seine Philosophie gerade dadurch, dass sie politisch indifferent wäre, politisch affirmativ? Hat Latour tatsächlich keinen Begriff der Macht und kein Interesse sich mit

getroffen« werden dürften, nicht »allein von den Medizinerinnen oder Patientenorganisationen, den Priestern oder Rabbinern, den Biologen oder Politikern. Die Frage, ob man Embryonen nehmen darf, um Parkinson-Kranke zu heilen, muss in der großen Arena entschieden werden« (Latour 2000).

Herrschaftsverhältnissen kritisch auseinanderzusetzen? Geht es Latour womöglich um eine Zurückweisung der Methode der Kritik per se?

Der Vorwurf, dass Latours Philosophie politisch affirmativ wäre, erscheint vor dem Hintergrund, dass es Latour gerade um eine Demokratisierung der Wissenschaften sowie um den Entwurf einer ›Dingpolitik‹ geht, sehr fraglich. Tatsächlich gelangt Latour meines Erachtens über das Vorhaben, Epistemologie unter Einbeziehung nichtmenschlicher Entitäten neu zu denken zu einer Philosophie der Technik, in deren Herzen eine relationale Ontologie steht, die als eine inhärent politische gelesen werden kann. Nicht nur, weil sie keine abgeschlossene, stabile Entitäten mit einem statischen, essentiellen Kern kennt (eben weil ihr Fokus auf Relationen, Verschränkungen und Prozessen fortwährender Rekonfiguration liegt), sondern auch, weil sie eine politische Sprengkraft besitzt, die sich allem voran darin äußert, dass die Natur ›dort draußen‹ aufhört, als Antithese zu der Gesellschaft zu fungieren, und damit die Macht verliert, als Referenzpunkt für konstitutive Ausschlüsse zu dienen. Insofern formuliert Latour nicht nur eine politische Philosophie der Dinge, sondern auch eine Philosophie der Technik, die zwar selten um *auf den ersten Blick* politisch umkämpfte technische Objekte zirkuliert, die dennoch aber höchst politisch ist.

Technische Vermittlung als wechselseitige Transformation

In der *Hoffnung der Pandora* argumentiert Latour, dass »Techniken als solche nicht existieren, daß es nichts gibt, was sich philosophisch oder soziologisch als ein Objekt, ein Artefakt oder ein Stück Technik bestimmen läßt« (2002a: 233). In seinen aktuellen Arbeiten geht Latour soweit, zu argumentieren, dass »a nuclear plant, a drone (...) are no more made *of* technology than law is made *of* law or religion *of* religion« (Latour 2013: 212) – eben weil Technik keinen Wesenskern habe. Anstatt Technik immer schon als dasjenige zu begreifen, das wir meinen, wenn wir über Technik sprechen, schlägt Latour vor, stets dann von Technik zu sprechen, wenn es zu wechselseitigen Mobilisierungen von Menschen und Dingen kommt, in deren Folge Eigenschaften in beide Richtungen ausgetauscht werden. Damit ist allerdings nicht gemeint, dass Menschen zunehmend verdinglicht und Technik im Gegenzug

sozialisiert wird, sondern vielmehr, dass beide Seiten immer näher aneinander rücken, sodass eine kategoriale Entgegensetzung von Menschen und Technik bzw. dem Organischen und dem Mechanischen nicht mehr aufrechterhalten werden könne. Durch den Austausch von Eigenschaften werden Handlungen, damit aber auch Politik und Moral an Dinge delegiert. Durch Delegation an Dinge verändern sich nun aber auch die Handlungsprogramme selbst und wirken schließlich wieder verändernd auf menschliches Handeln und Denken ein. Maßgeblich beeinflusst von Michel Serres (1987), für den das klassische Modell der Kommunikation als lineare Informationsübertragung einen äußerst unwahrscheinlichen Fall darstellt, begreift Latour wechselseitige Übertragungen immer auch als Transformationen und Rekonfigurationen. Latour spricht in diesem Zusammenhang auch von *technischer Vermittlung* und bringt damit zum Ausdruck, dass Technologien *Mittler* darstellen, »die mit der Fähigkeit begabt sind, das von ihnen Übermittelte zu übersetzen, umzudefinieren, neu zu entfalten oder aber zu verraten« (Latour 2008: 109).

Die Idee, dass sich in Technologien politische und moralische Handlungsprogramme – im Sinne einer »Abfolge von Zielen, Schritten und Intentionen« (Latour 2002a: 216) – manifestieren, versucht Latour anhand etlicher Beispiele evident zu machen. Zu einem seiner bekanntesten Beispiele gehört dabei der Berliner Durchsteckschlüssel. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts herrschte in Berlin, wie in den meisten europäischen Großstädten, aufgrund eines beschleunigten Zuzugs aus ländlichen Gegenden große Armut. Latour beschreibt, wie in der Folge die Bewohner_innen sogenannter Mietskasernen durch Schilder dazu aufgefordert wurden, die Haustüre nachts zu versperren. Viele der Bewohner_innen die nachts das Haus verließen – nicht zuletzt jene, die Schichtarbeiter_innen waren und sich oftmals einen Schlüssel teilen mussten – kamen dieser Forderung der Hauseigentümer_innen allerdings nicht nach. Ein findiger Schlossermeister erfand jedoch eine Lösung für dieses Problem: den Durchsteckschlüssel. Wurde die Haustür abends von den Bewohner_innen des Hauses oder vom Hauswart verschlossen, mussten die Schlüsselbesitzer_innen, wenn sie das Haus verlassen oder betreten wollten, nicht nur die Tür aufsperrern, sondern diese im selben Zug auf der anderen Seite auch zusperren, um ihren Schlüssel wieder zurück zu erhalten. Der Schließzwang wurde so in Form und Funktion des Schlüssels und des Schlosses

eingegossen. Damit wurde aber auch ein politischer und moralischer Imperativ in den Schlüssel eingelassen, nämlich das Schloss abends abzusperrern, um ungebetenen Gästen den Zutritt in das Haus zu erschweren. Nachdem die ausgesprochene Anweisung, die Türen nachts zuzusperrern nicht ausreichte, die Bewohner_innen der Anweisung folgen zu lassen, erfolgte eine Veränderung der Ausgangsmaterie von Worten zu Dingen: von einer anfänglichen verbalen Aufforderung die Türe nachts zuzusperrern, über ein Schild, welches die Bewohner_innen hierzu auffordert, hin zu einem Schlüssel, der aufgrund seiner Form und Funktion faktisch kaum eine andere Wahl lässt, als dem Schließzwang Folge zu leisten. Der Berliner Schlüssel war geboren. Was Latour am Beispiel des Berliner Schlüssels verdeutlicht ist, dass sich das Soziale nicht alleine aus dem Sozialen heraus »aufbauen« und erklären lässt, sondern es immer Dinge braucht, durch die das Soziale erst Stabilität erlangt (Latour 1996: 49). Wenn man den Blick nur auf das Soziale, das heißt, nur auf Menschen und menschliches Handeln legt, übersehe man, dass technische Artefakte in gewissem Sinne ebenfalls *moralisch* mitwirkend seien, indem in diese bestimmte soziale Normen, Erwartungen und Vorschriften Einzug finden.

Im Gegensatz zu sozialkonstruktivistischen Vorstellungen einer Inskription sozialer Normen und politischer Interessen in Technik gibt es für Latour jedoch kein vorgängiges Soziales, das außerhalb der Technik stehe und in einem weiteren Schritt (beispielsweise im Rahmen von Design- und Konstruktionsentscheidungen) in diese eingelassen werde, sodass technische Objekte letztlich bloß als Platzhalter für das Soziale oder als geronnene soziale Handlungen und Interessen verstanden werden müssten. Noch weniger lässt sich garantieren, dass die delegierten Handlungsprogramme, die sich in und durch technische Objekte temporär materialisieren, den Intentionen bestimmter sozialer Akteure entsprechend wieder herauswirken. Handlungsprogramme werden zwar an technische Objekte delegiert, diese besitzen aber auch die Möglichkeit, die an sie delegierten Programme zu umgehen, mithin sogar Gegenprogramme zu entwickeln. In diesem Sinne ist eben nicht im Vorhinein absehbar, was mit den delegierten Handlungsprogrammen tatsächlich passiert, sobald diese an technische Objekte entsendet werden. Wäre dies nämlich so einfach, würde es ausreichen, technische Objekte und Systeme zu entwickeln, die uns in unserem täglichen Leben in einem solchen Ausmaß

determinieren und disziplinieren, dass wir keine andere Wahl hätten, als auf Punkt und Komma den eingelassenen Handlungsprogrammen zu folgen. Handlungsprogramme können daher keinesfalls deterministisch verstanden werden. Was tatsächlich passiert, hängt immer von den vielfältigen Vernetzungen ab, die unterschiedliche Akteure miteinander eingehen. Es gibt in diesem Sinne nie nur Schlüssel, Schlösser, Häuser und ihre Bewohner_innen.

Vor diesem Hintergrund greifen auch Untersuchungen der Technik, die Prozesse technischer Innovation auf Fragen der sozialen Formung sowie der Akzeptanz oder Ablehnung von Technologien eingrenzen zu kurz. Was sie nämlich übersehen, ist nicht nur, dass es nie nur Technologien auf der einen Seite und Menschen oder soziale Gruppen auf der anderen Seite gibt, sondern auch, dass sich beide Seiten im Prozess technischer Vermittlung fortwährend wechselseitig transformieren. »Wir beobachten einen Prozess der Übersetzung« und »nicht einen der Rezeption, der Ablehnung, des Widerstandes oder der Akzeptanz« (Latour 2006: 381). Für Latour ermöglicht damit erst Technik, heterogene Assoziationen zusammenzuhalten. Dies kann sie, weil sie im Gegensatz zu den kurzflüchtigen und proximalen zwischenmenschlichen Handlungen stabiler sei und so soziales Handeln und soziale Regelungen in einen dauerhaften Zustand überführen würde. Ideen und Handlungsanweisungen halten nicht lange, wenn sie lediglich ausgesprochen werden, eingegossen in Stahl und Beton hingegen schon. Indem sich Technik und Gesellschaft, Technologien und Menschen, fortwährend wechselseitig rekonfigurieren und dabei neue Funktionen und Eigenschaften zusprechen, stellen sie keine getrennten Sphären dar, sondern »Phasen derselben essentiellen Handlung« (Latour 2006: 395).

Wenn Technik nun allerdings opak ist, mehr als fluide Geometrien und verkörperte Handlungsprogramme denn als essentialistisch zu begreifen ist, rückt die Frage in den Mittelpunkt, inwiefern es möglich und sinnvoll ist, technische Objekte und Handlungen von nicht-technischen Objekten und Handlungen zu unterscheiden. Auf die Philosophie von Gilbert Simondon zurückgreifend versucht Latour dieser Frage damit zu begegnen, Technik als eine spezifische Ausdrucksform, als eine spezifische Existenzweise inmitten anderer Formen des Seins zu begreifen.

It is pointless to want to define some entities and some situations as technical in opposition to others called scientific or moral, political or economic. Technology is everywhere, since the term applies to a regime of enunciation, or, to put it another way, to a mode of existence, a particular form of exploring existence, a particular form of the exploration of being – in the midst of many other. (Latour 2002b: 248)

Dennoch lässt sich bei Latour der Unterschied zwischen dem Technischen und dem Nicht-Technischen wenn schon nicht eindeutig definieren, so doch zumindest charakterisieren, nämlich indem das Technische als eine Bewegung verstanden wird, die »liquefies all things and at the same time gives them new durability, solidity, consistency« (Latour 2013: 225). Das *Technische* an technischen Objekten ist damit die Fähigkeit, eine Vielzahl unterschiedlicher Akteure und Kräfte zu versammeln, abzuändern und in eine relativ feste und dauerhafte Form zu überführen. In diesem Sinne argumentiert Latour auch, dass wir »never find the mode of technological existence in the object itself, since it is always necessary to look beside it: first, between the object itself and the enigmatic movement of which it is only the wake; then, within the object itself, between each of the components of which it is only the temporary assemblage« (ebd.: 221).

Als Assemblagen versammeln Dinge unterschiedliche Akteure, Handlungen, Kräfte, Räume und Zeiten, die sich ineinander falten. Räumliche und zeitliche Distanzen verschwimmen ebenso wie klare Grenzen zwischen den involvierten Akteuren. Die Unterscheidung in handelndes Subjekt und passives Objekt verliert an Bedeutung. Technik stellt aber nicht nur eine Versammlung dar, der auf eine bestimmte Dauer Festigkeit verliehen wird, sondern auch »a sphere of politics« (Latour/Sánchez-Criado 2007: 367), weil das Politische ebenfalls in die Faltungen miteingeht. Der Mensch ist in der Folge dasjenige, das aus diesen Faltungen stets aufs Neue hervorgeht. Vor diesem Hintergrund erscheint es auch wenig zielführend, essentialistisch Menschen auf der einen Seite und Technik auf der anderen Seite zu verorten. Denn weder beherrsche die Technik als eine autonome, ihren eigenen Impulsen folgende Macht die Menschen, denen nichts anderes mehr bliebe, als sich und ihre Körper der Technik anzupassen und anzugleichen, noch bestehe umgekehrt Technik bloß aus Werkzeugen oder Instrumenten, die mal so und dann wiederum ganz anders verwendet werden könnten. Vielmehr steht für Latour fest: »there are no masters anymore – not even crazed technologies« (Latour 2002b: 255). Deshalb

macht auch die Vorstellung einer Extension menschlicher Organe (Arnold Gehlen) oder die These von Technik als Organprojektion (Ernst Kapp) wenig Sinn, weil es nicht so ist, dass Menschen um Technik *erweitert* werden. Vielmehr falten sich Menschen und Technologien kontinuierlich und auf vielfältige Weise ineinander und lassen dabei stets etwas Neues entstehen. Weit weg davon zu determinieren oder als ein bloßer Hintergrund für menschliches Handeln zu dienen, sind es erst technische Objekte und Systeme, die in Latours Entwurf menschliches Handeln ermächtigen, autorisieren, beeinflussen oder verhindern. Dabei bezieht Latour nicht nur konkrete politische und moralische Überlegungen in seine Technikphilosophie ein, sondern auch die Frage nach der Macht.

Macht und Wirkmächtigkeit in heterogenen Netzwerken

In *Wirtschaft und Gesellschaft* beschreibt Max Weber Macht als »jede Chance innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht« (Weber 1972 [1922]: 28). »Jede Chance« verdeutlicht bereits, dass die Grundlage von Macht für Weber vielfältig ist. So können für Weber »alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen [...] jemand in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen« (ebd.). Macht stellt damit die Eigenschaft des Subjekts dar, seinen Willen gegen den Willen anderer durchzusetzen. Diesen Gedanken folgend bezeichnet Weber Disziplin als »Chance, kraft eingeübter Einstellung für einen Befehl prompten, automatischen und schematischen Gehorsam bei einer angebbaren Vielheit von Menschen zu finden« (Weber 1972 [1922]: 28) – das heißt, andere dazu zu bringen, das zu tun, was man selbst möchte.

Bedeutet dies nun, dass Dinge Herrschaft über Menschen ausüben, wenn Latour in Zusammenhang mit Schlüssel und Schlössern, Bodenschwellen oder anderen Techniken von Prozessen der Disziplinierung spricht? Gewiss wirken bestimmte Techniken disziplinierend auf menschliches Handeln, aber für Latour ist klar, dass sie uns dennoch nicht beherrschen. Beeinflusst von Foucault (1983: 113), der Macht als »die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen

diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt« beschreibt, begreift auch Latour Macht nicht ausschließlich als eine repressive Kraft. Vielmehr versucht Latour eben diese mikrophysikalische Kräfteverhältnisse hinsichtlich ihrer produktiven Effekte in den Blick zu nehmen. Anstatt Macht dabei reduktionistisch auf den Bereich sozialer Praktiken und damit auf Menschen alleine einzuengen, plädiert Latour dafür, die Frage nach der Macht unter Einbeziehung nichtmenschlicher Entitäten neu zu stellen. Wie müssen Herrschaft, Ordnung und Stabilität verstanden werden, wenn das Nichtmenschliche analytisch in das soziale Gewebe eingebunden wird? Wenngleich Technik durchaus der Ausübung von Herrschaft dienen könne, wäre es ein Missverständnis, sie vordergründig als Herrschaftsmittel zu denken – zu komplex und verwoben sind nämlich die Verbindungen, innerhalb derer diese wirkmächtig ist. In der Folge plädiert Latour dafür, Foucaults Begriff der Macht auszuweiten um so Technik in ihrer Ambivalenz in den Blick zu nehmen, anstatt diese lediglich als ein Mittel zu begreifen, welches auf besondere Art den Erhalt von Macht und Herrschaft stützen würde.

Weit weg davon machtvergessen zu sein oder Machtgefälle, die zwischen den verschiedenen Akteuren herrschen zu ignorieren, laufen diese Überlegungen damit auf die Idee hinaus, dass man über Macht erst dann wirklich reden könne, wenn auch über Technologien und Techniken des wechselseitigen Mobilisierens, Verknüpfens und Transformierens gesprochen wird. Denn Macht stellt nicht etwas dar, das das autonome Subjekt besitzt. Vielmehr operiert Macht in Latours Entwurf stets *in* und *durch* heterogene Netzwerke, die sich selbst aus einer Vielzahl menschlicher und nichtmenschlicher Akteure zusammensetzen (Latour 2005b). Wer innerhalb dieser Verschränkungen »handelt« steht dabei nicht im Vorhinein fest. Folgt man diesen Überlegungen Latours, stellt intentionales, zweckgerichtetes Handeln nicht die Fähigkeit eines Subjekts dar, auf seine Umwelt einzuwirken, sondern eine Eigenschaft von Verbindungen, »von Institutionen, von Apparaten, von Dispositiven« (Latour 2002a: 235). Anstatt von Handlungsfähigkeit in einem subjektphilosophischen Sinne auszugehen, erscheint es daher treffender von Wirkmächtigkeiten als *kollektiv* hergestellte Effekte heterogener Akteure zu sprechen. Für Latour sind es stets Konfigurationen von unterschiedlichen, miteinander

verschränkten Akteuren, die *wirken*. Ein Akteur bzw. Aktant³ ist dabei, wer oder was eine Veränderung herbeiführt, indem er/sie oder es auf andere Agenten einwirkt und diese modifiziert. Folglich können Akteure sowohl Individuen als auch Kollektive sein, sowohl materiell als auch diskursiv oder figurativ sein.

Dass solch ein Zugang auch gewisse Schwierigkeiten mit sich bringt, verdeutlicht Simon Schaffer (1991: 190), der hinter dieser Perspektive den Rückfall in einen Hylozoismus, das heißt die Vorstellung einer Beseeltheit der Materie, ortet, dabei aber übersieht, dass dieser Vorwurf selbst auf wackeligen Beinen steht, geht es doch Latour eben nicht darum, nichtmenschliche Akteure als *intentional* handelnde Entitäten zu begreifen. Dass auch Dingen in ihren Verschränkungen mit anderen Akteuren, auf einer *analytischen* Ebene, Wirkmächtigkeit zugestanden wird, bedeutet nicht, Menschen und Dinge gleichzusetzen. Wenn also Latour entgegengehalten wird, dass er Menschen und Dinge moralisch oder sogar juristisch auf eine Ebene stellen würde, und dabei sowohl verkennen würde, dass »only humans can act«, als auch ignorieren würde, dass nichtmenschliche Entitäten »belong to another ontological region [...] not the one of spiritual world«, sondern »the region of material nature« (Vandenberghé 2002: 52f.), wird nicht nur Latours Projekt grundlegend missverstanden, sondern einmal mehr im Namen eines Anthropozentrismus gesprochen, der die heterogenen Netze, die sich zwischen Menschen und nichtmenschlichen Entitäten ausbreiten, als konstitutive ausblendet. Tatsächlich war Latours Argument stets, dass menschliche und nichtmenschliche Akteure hinsichtlich ihrer Fähigkeit, Veränderungen herbeizuführen *im Handlungsverlauf analytisch gleich zu behandeln* sind, und nicht, dass es keine entscheidenden Unterschiede zwischen Menschen und Tieren auf der einen Seite und technischen Dingen auf der anderen Seite gebe. In der Fähigkeit zu wirken und

³ Latour verwendet die Begriffe Akteur, Agent und Aktant weitestgehend synonym. In *The Pasteurization of France* (1988) macht Latour deutlich, dass es ihm mit den Begriffen vordergründig um Erzählfiguren geht. »I use ›actor‹, ›agent‹, or ›actant‹ without making any assumptions about who they may be and what properties they are endowed with. Much more general than ›character‹ or ›dramatis personae‹, they have the key feature of being autonomous figures. Apart from this, they can be anything—individual (›Peter‹) or collective (›the crowd‹), figurative (anthropomorphic or zoomorphic) or nonfigurative ›fate‹« (Latour 1988: 252, Fn. 11). In der *Hoffnung der Pandora* fügt Latour hinzu, dass er an manchen Stellen den Begriff Aktant dem Begriff des Akteurs oder Agenten vorzieht, wenn es sich um nichtmenschliche Entitäten handelt, da »es im Falle von nichtmenschlichen Wesen etwas ungewöhnlich klingt, von ›Agenten‹ zu sprechen« (Latour 2002a: 219).

damit Veränderung herbeizuführen, sind Menschen und nichtmenschliche Akteure symmetrisch, das bedeutet, *analytisch* gleich zu verhandeln. In diesem Sinne – und nur in diesem – argumentiert Latour, dass man »nicht a priori irgendeine falsche *Asymmetrie* zwischen menschlichem intentionalen Handeln und einer materiellen Welt kausaler Beziehungen« (Latour 2007a: 131) annehmen sollte.

Indem Latour nun auf Wirkmächtigkeit als jene Kraft fokussiert, die für die fortwährende Transformation der Wirklichkeit steht, bricht er mit der Unterscheidung zwischen intentionalem, zweckgerichtetem Handeln und Handeln als Ausdruck der Fähigkeit, auf etwas einwirken und es in bestimmte Bahnen lenken zu können. Was stattdessen in den Blick gerät, ist stets eine Vielzahl von Verschränkungen menschlicher und nichtmenschlicher Entitäten als jene »Orte«, aus denen Wirkmächtigkeiten hervorgehen. Auf die Frage nach der Macht, folgt hieraus, dass erst durch die Mobilisierung, Versammlung und Übersetzung unterschiedlicher Akteure innerhalb eines netzwerkartigen Geflechts Machtverhältnisse hergestellt und auf eine bestimmte Dauer stabilisiert werden. Macht wird erst in und durch Netzwerke wirkmächtig. In Netzwerken kommt daher weniger den Punkten als vielmehr den Verbindungen, die sich zwischen diesen ausspannen und entlang derer wechselseitige Übersetzungen und Transformationen erfolgen, Relevanz zu. In diesem Sinne ist auch kein Punkt einem anderen gegenüber hinsichtlich seiner Kraft Veränderung herbeizuführen privilegiert. Tatsächlich stellt jeder Punkt bereits selbst ein Netzwerk dar, wie Michel Callon anmerkt:

If we wish to construct a graphical representation of a network by using sequences of points and lines, we must view each point as a network which in turn is a series of points held in place by their own relationships. The networks lend each other their force. The simplifications which make up the actor-world are a powerful means of action because each entity summons or enlists a cascade of other entities. (Callon 1986: 31)

Netzwerke gleichen damit eher dem, was Deleuze und Guattari mit dem Bild des Rhizoms als Gegenentwurf zum Bild des Baumes mit seinen linearen, hierarchischen Entwicklungssträngen entwickelt haben. Ein Rhizom ist ein undurchsichtiges Geflecht, das anstelle von festen Punkten aus Linien besteht, zwischen denen fortlaufend eine Reihe von Verknüpfungen und Transformationen stattfindet. Rhizome haben kein Zentrum, vielmehr entfalten sie sich dezentral: »Ein Rhizom

kann an jeder beliebigen Stelle gebrochen und zerstört werden; es wuchert entlang seinen eigenen oder anderen Linien weiter« (Deleuze/Guattari 1977: 16).⁴ Folglich argumentiert Latour, dass »Rhizome« is the perfect word for network. Actor-network-theory should be called actant/rhizome ontology, as Mike Lynch says, because it is an ontology« (Latour/Crawford 1993: 263).

Latours Netzwerke verweisen folglich auf keine überzeitlichen, starren Strukturen, sondern vielmehr auf variable Geometrien, die nur punktuell und temporär Stabilität erlangen. Ihre Stabilität erhalten Netzwerke dabei durch andere Netzwerke. Denn wie zuvor erwähnt stellt jeder »Punkt« eines Netzes selbst wiederum ein Netzwerk dar, das auf andere Netzwerke einwirken und diesen Kraft verleihen kann. Damit ist jeder Punkt innerhalb eines Netzwerkes selbst bereits als ein Akteur *und* ein Netzwerk zu begreifen. Obwohl Latour sich des Problems bewusst ist, dass die Metapher des Netzwerkes durch ihre inflationäre Verwendung »flach« geworden zu sein scheine, erachtet er sie dennoch auch als »machtvoll« (Latour 2007a: 416). Ein wesentlicher Grund hierfür liegt darin, dass für Latour Netzwerke, sofern man sie organisch und nicht mechanisch versteht, im Gegensatz zu einem Denken entlang von »Substanzen, Oberflächen, Domänen und Sphären, die jeden Zentimeter dessen ausfüllen, was sie verbinden und umfassen [...] alles, was sie nicht verbinden, ganz einfach unverbunden« (ebd.) ließen – das heißt, es ermöglichen würden, auch die »Zwischenräume« zu denken.

In diesen »Zwischenräumen« liegt, was Latour in seinen neueren Arbeiten mit dem Begriff des *Plasmas* zu fassen sucht. Das Plasma ist dabei dasjenige, »das noch nicht formatiert, noch nicht gemessen, noch nicht sozialisiert ist, das noch nicht in metrologischen Netzwerken zirkuliert, noch nicht registriert, überwacht, mobilisiert oder subjektiviert ist« (Latour 2007a: 419). Nicht nur, dass das Plasma astronomisch riesig in seiner Größe sei, erachtet Latour unser Wissen über dieses »Außen«, das streng genommen kein absolutes Außen ist, da es jederzeit mobilisiert, kalibriert und neuformatiert werden könne, als sehr bescheiden. Das Plasma als das Gestaltlose und

⁴ Der Einfluss von Deleuze und Guattari auf Latours Denken wird nicht nur mit Blick auf das Bild des rhizomatischen Netzwerkes deutlich, sondern auch von Latour selbst mehrmals hervorgehoben. Am deutlichsten wird Latour dabei in einem Interview, in dem er sagt, dass »Deleuze is the greatest French philosopher (along with Serres). [...] I have read Deleuze very carefully and have been more influenced by his work than by Foucault or Lyotard« (Latour/Crawford 1993: 263).

Gasförmige, das noch Nicht-Formatierte, sei die Quelle aus dem das Neue hervorkommt, neue Dinge, neue Verschränkungen, neue Assoziationen an- und hervorgerufen werden. Ähnlich Louis Pasteurs Mikroben, die bereits existiert haben und doch nicht existiert haben, bevor sie als Teil einer heterogenen Assemblage, bestehend aus Pasteur, seinen Labornotizen, technischen Instrumenten, soziopolitischen Diskursen, sowie nicht zuletzt den Mikroben selbst, im französischen Lille des Jahres 1857 mobilisiert, neuformatiert und so erkenntnistheoretisch, medizinisch und politisch von Gewicht wurden (vgl. Latour 1988). An Überlegungen wie diesen zeigt sich, dass es sich bei Latours Plädoyer »follow the actors« eben nicht um ein apolitisches Beschreiben oder um einen unkritischen Empirismus handelt, sondern um ein analytisches Nachzeichnen, wie Menschen und nichtmenschliche Entitäten das, was jeweils lokal und temporär als real gilt, gemeinsam fortwährend herstellen und stabilisieren – und mit welchen erkenntnistheoretischen, sozialen, politischen und ethischen Folgen.

Relationale Ontologie und die Frage nach dem Politischen

Weit davon entfernt, das Politische auszuklammern oder gar »machtvergessen« zu sein, ortet Latour politisches Handeln dort, wo Menschen und Dinge aufeinanderprallen, Gewissheiten zu zerbröckeln scheinen und so neue Assoziationen hervorgehen lassen. Technik ist in diesem Sinne immer auch Politik, »but by *other* means« (Latour 2007b: 813). Dies allein, so Latour, würde jedoch noch nicht viel aussagen, denn, wie es schon für den Begriff des Sozialen der Fall ist, gälte auch für den Begriff des Politischen, dass nachdem »by now »everything is political«, the adjective »political« suffers the same fate as the adjective »social: in being extending everywhere, they have both become meaningless« (ebd.: 812). Um aus diesem Dilemma herauszukommen, schlägt Latour vor, Politik als jene Diskurse und Praktiken zu fassen, die um Dinge zirkulieren. Dinge könnten damit wieder in die Philosophie – insbesondere in die Politische Philosophie, der Latour eine »strong object-avoidance tendency« (Latour 2005b: 15) attestiert – einkehren, dieses Mal allerdings als »disputed things«. Hierbei orientiert sich Latour an John Deweys Pragmatismus, der gegenüber jenem von Richard Rorty oder der Philosophie des

kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas seines Erachtens nach nicht den Fehler begehen würde, »the role of humans sitting at a table speaking with a rational basis and having a nice key-composition« (Latour/Sánchez-Criado 2007: 368) überzubetonen und damit Demokratie auf den menschlichen Bereich einzuengen. Solch eine Vorstellung von Demokratie wäre nämlich immer noch weit entfernt von einer Politik, die versuchen würde, die »Interessen« möglichst aller Beteiligten zu berücksichtigen und in Entscheidungsprozesse einzubeziehen. Ein Ding ist für Latour in diesem Sinne auch kein Objekt, kein Gegenstand in einem Heideggerianischen Sinn, sondern selbst eine Assemblage, und damit dasjenige, das Akteure zusammenbringt – und oft gerade erst dadurch zusammenbringt, dass diese über die Bedeutung des Dinges sich nicht einig sind. Dinge sind damit fortwährend umkämpfte Dinge.

Hieraus folgt für Latour, dass sich Wirklichkeit nicht durch Tatsachen definiere, sondern durch die Metamorphosen von bloßen Objekten in umkämpfte Dinge. Über die Neuverhandlung des Begriffs des Politischen gelangt Latour so zu einer relationalen Ontologie, die Politik als eine machtvolle Aktivität begreift, die die Wirklichkeit nicht enthüllt, sondern jeweils immer erst in Kraft setzt (Latour 2010a: 478). Latour geht jedoch noch einen Schritt weiter, indem er die Vorstellung einer Singularität der Wirklichkeit zugunsten der Idee multipler Wirklichkeiten aufgibt. Mit dem Adjektiv »multipek« ist hierbei gemeint, gleichzeitig Teil mehrerer Ordnungen und Räumlichkeiten zu sein. Steve Woolgar und Javier Lezaun bringen die politische Implikation dieses Gedankens auf den Punkt, wenn sie schreiben, dass »a world of multiple realities, fluid and diverse in its ontological possibilities, is one where political questions acquire a new salience. Attending to ontological matters, »washes away the singularity of the real (Law 2004: 5) and ushers in a pluralism that does not simply reflect a plurality of worldviews, but a plurality of worlds« (Woolgar/Lezaun 2013: 326).

Die Vorstellung, dass es verschiedene Zugänge zu der Wirklichkeit, sprich verschiedene Interpretationen von ein und derselben Wirklichkeit gibt, einer Wirklichkeit, die lediglich auf unterschiedliche Weise sinnhaft gemacht werden können würde, wird damit zugunsten einer Perspektive aufgebrochen, die von multiplen, koexistierenden Wirklichkeiten ausgeht, die einander überlagern,

durchkreuzen und auch ausschließen können. Vor dem Hintergrund solch eines Ansatzes geht es nicht mehr vordergründig um die Frage, welche Perspektive auf die Wirklichkeit die adäquatere wäre – eben weil nicht mehr von *einer* Wirklichkeit ausgegangen wird –, sondern um ein Verständnis, welches Wirklichkeit immer schon als *multipel* begreift und im Anschluss daran die politische und ethische Frage aufwirft, welche von diesen Wirklichkeiten und Welten die lebenswerteren sind, und mit welchen konstitutionellen Ausschlüssen ihre Inkraftsetzungen jeweils verbunden sind. Indem solch eine relationale Ontologie nicht nur fundamental mit grundlegenden Dichotomien bricht, sondern auch keine abgeschlossene, sprich auf ihre vermeintlichen Essenzen festgeschriebene Entitäten mehr kennt, stellt sie einen hochgradig politischen Zugang dar. »Natur« verliert die Funktion, Referenzpunkt für die hierarchische Konstruktion *einer* nur einzig möglichen Wirklichkeit zu werden, ohne jedoch, dass dabei alles nun relativistisch in soziale oder linguistische Konstruktionen aufgelöst werden würde.

Mit solch einer Lesart der Latour'schen Technik- und Wissenschaftsphilosophie wird deutlich, dass Latours Überlegungen um jene materiell-semiotische Prozesse zirkulieren, durch die verschieden konfigurierte Wirklichkeiten in Kraft gesetzt werden. Da an diesen Inkraftsetzungen jedoch keine handelnden Subjekte, sondern heterogene Assoziationen beteiligt sind, stellen die Prozesse der fortwährenden Inkraftsetzung und Intelligibel-Machung der Wirklichkeit für Latour eben keine rein *sozialen* Prozesse dar. Folglich erweist sich damit die Kritik, dass Latour lediglich neutral beschreibend vorgehe, und seine Philosophie politisch affirmativ wäre, als höchst fragwürdig. Gegen den Vorwurf »der Immoralität, der apolitischen Haltung und des moralischen Relativismus« hält Latour entgegen, dass eine »Weigerung, den Abschluss einer Kontroverse mit ihren Konsequenzen zu erklären« nicht bedeutet, dass er »der Möglichkeit eines Urteils gleichgültig gegenüberstehen« würde, sondern er lediglich Urteile ablehnt, »die die Situation übersteigen«. Wahrheit und Interessen müssten vielmehr

als Eigenschaften von Netzwerken, nicht als solche von Aussagen betrachtet werden. Herrschaft stellt eine Wirkung dar, keine Ursache. Um eine Diagnose über die Absurdität, die Gefahr, die Amoral oder die Unwirklichkeit einer Innovation zu stellen oder darüber zu entscheiden, muss man zuerst das Netzwerk beschreiben. Wenn die Fähigkeit zur Beurteilung ihren nutzlosen Bezug auf Transzendenz aufgibt, büßt sie nichts von ihrer

Schärfe ein. (Latour 2006: 396)

Damit wird deutlich, dass es Latour nicht darum geht, sich von Auseinandersetzungen mit Fragen der Macht und Herrschaft fernzuhalten oder gar die Methode der Kritik zu verwerfen. Vielmehr stellt er die Frage zur Disposition, ob sich *gewisse* kritische Theorien⁵ nicht selbst politisch handlungsunfähig machen würden, wenn sie davon ausgehen, dass die Gesellschaft vollkommen von Herrschaft durchzogen wäre, und ob nicht vielleicht der gegenwärtige Geist der Kritik die Notwendigkeit mit sich bringen würde, Kritik vor *diesen* kritischen Theorien selbst ein Stück weit retten zu müssen. Latours Problematisierung der Methode der Kritik könnte demnach auch als die Sorge verstanden werden, kritisches Denken Gefahr laufen zu sehen, den Blick stets nur von einem Herrschaftsverhältnis und seiner Kritik zum nächsten weiterschweifen zu lassen, ohne aber dazu zu kommen, nach den konkreten politischen und moralischen Bedingungen für das »richtige Leben im falschen« (Adorno), dem »guten Leben im schlechten« (Butler) zu fragen. Denn wenn gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsmechanismen, wenn Ausbeutung und Unterdrückung als in solch einem Ausmaß umfassend begriffen werden, dass diese selbst in das individuelle Nachdenken über das richtige Leben eindringen und dieses neutralisieren würden, noch bevor es mikro-sozial viral werden kann, bleibt die Frage, wie sich dann noch das Streben nach emanzipatorischer Politik konkret verfolgen ließe, offen. So macht Adorno (1996 [1963]: 262) zwar deutlich, dass »die Frage nach dem richtigen Leben [...] die Frage nach der richtigen Politik wäre«, allerdings um im selben Atemzug die gegenwärtige Unmöglichkeit der Veränderung der Gesellschaft vor Augen zu führen, indem er bedingend anmerkt, »wenn eine solche richtige Politik selber heute im Bereich des zu Verwirklichenden gelegen wäre«. Da emanzipatorische Politik in diesem Sinne notwendigerweise scheitern müsse, bliebe auf unbestimmte Zeit auch nichts Anderes übrig, als Kritik am Bestehenden zu üben.

⁵ Unter *kritischer Theorie* begreift Latour polemisch all jene soziologische und philosophische Theorien, die sich in ihren Analysen primär der Kritik gesellschaftlicher Herrschafts- und Machtverhältnisse verschrieben haben. An manchen Stelle verwendet Latour den Begriff auch synonym für die französischsprachige Soziologie in der Tradition von Pierre Bourdieu – jedoch nicht auf Bourdieu selbst (vgl. Latour 2007c).

Nun hat diese Position nicht nur einen konkreten historischen und politischen Hintergrund, aus dem sie nicht so ohne weiteres herausgelöst werden kann, nämlich die NS-Terrorherrschaft, sondern es war für Adorno stets auch klar, dass die Frage nach dem richtigen Leben auf konkrete emanzipatorische Politik, im Sinne der Frage nach der richtigen »Einrichtung der Welt«, abzielen müsse. Wenn nun mit Latour diese Frage neu aufgegriffen werden kann, indem nicht so sehr nach der *Einrichtung*, sondern nach der fortwährenden gemeinsamen (auch technischen) *Errichtung* der Welt gefragt, und dabei nichtmenschliche Entitäten als mitbeteiligte Akteure miteingeschlossen werden, ließen sich meines Erachtens, trotz aller Unterschiede, einige produktive Verbindungen zwischen Adornos und Latours Philosophie ausmachen. Anstatt nichtmenschliche Entitäten als passive Ressourcen für die Herstellung der Gesellschaft zu begreifen und damit weiterhin der anthropozentrischen Logik samt ihrer konstitutiven Ausschlüsse verhaftet zu bleiben, könnte eine philosophische Perspektive, die nichtmenschliche Entitäten als Agenten *analytisch* miteinbezieht, nicht nur Politik als *gemeinsame Inkraftsetzung der Welt* begreifen, sondern auch neue Perspektiven und Antworten auf aktuelle biopolitische bzw. vielmehr technobiopolitische (Haraway) Fragen ermöglichen. Latours Figur des Parlaments der Dinge sowie die Idee einer Naturpolitik (*politiques de la nature*) lässt sich als solch ein Versuch begreifen.

Das Bild des Parlaments der Dinge stellt wohl eines der am meisten missverstandenen Überlegungen Latours dar, ist es doch weder im metaphorischen Sinne als ein Parlament zu verstehen, geschweige denn in einem utopischen Sinne – nämlich als ein zu verwirklichendes Projekt in dem nichtmenschlichen Entitäten faktisch der Raum und die Möglichkeit gegeben werden könnte, ihre Anliegen auszubreiten. Mit dem Parlament der Dinge versucht Latour vielmehr ein *analytisches Werkzeug* und *politisches Konzept* bereitzustellen, mit dem sich die in heterogenen Assemblagen versammelten Akteure, wie etwa das Ozonloch, BSE-Rinder, transgene Tiere oder der globale Klimawandel – kurz gesagt, all jene Entitäten, die sich nicht mehr trennscharf in den Bereich der Natur oder jenen der Gesellschaft, in den Bereich der Wissenschaft oder jenen der Politik, einteilen lassen – als relevante Akteure im Prozess der Inkraftsetzung einer »gemeinsamen Welt« begreifen lassen, und zwar so, dass mit diesen zugleich als »Fakten und als Dinge von Belang«

verfahren werden kann (Rheinberger 2009: 130). Phänomene wie der globale Klimawandel oder biotechnologisch erzeugte Lebewesen sind bereits Gegenstände politischer Debatten, um die Fragen des Rechts und der Ethik kreisen. An diese Debatten koppelt sich die Frage, wer von den Myriaden menschlicher und nichtmenschlicher Entitäten »in Betracht gezogen wird«: »Um welchen Preis sind wir bereit, gut miteinander zu leben?« (Latour 2000) Für Latour sind diese Fragen in einem offenen Prozess demokratisch zu klären, und daran anschließend auch die Fragen, »welche Risiken wir tragen wollen« und »in welchem Kosmos wir leben wollen« (ebd.).

Mit Blick auf das »wir« kommt hierbei unweigerlich die Frage auf, wer es ist, der im Parlament der Dinge »spricht«. Diese Frage ist allerdings eine irreführende, da es Latour, wie dargestellt, weder um einen fiktiven, geschweige denn um einen realen Versammlungsort geht, an dem Menschen und nichtmenschliche Entitäten miteinander verhandeln würden, noch das Verb »sprechen« hier allzu wörtlich verstanden werden darf. Latour selbst macht klar, dass es ihm nicht darum geht, dass die Dinge selbst sprechen könnten, oder dass »die Tiere wie im Märchen ihre Stimme erheben« würden. Vielmehr sprechen für Latour Menschen immer schon »durch Vermittlungen«.

Gäbe es keine Flüsse, könnten wir nicht von Flüssen sprechen. Menschen ohne Außenwelt gibt es nicht, die Worte vermitteln immer etwas, das auf Menschen wirkt. (...) Wenn die Menschen heute finden, Hühner sollten frei laufen können und Flussbetten sollten nicht begradigt werden – dann zeigt das, dass ihre Worte und Werte in einer Wechselbeziehung mit den Dingen stehen. Denn in Zeiten der Massentierhaltung oder Flusskorrekturen haben sie das anders gesehen. Wir wissen heute mehr über die Lebewesen, das wirkt auf unsere Haltungen zurück. (Latour 2000)

Hinter dieser Vorstellung steht weder eine einfache Vorstellung von Intersubjektivität noch eine klassische Vorstellung von Repräsentation, denn wie schon Foucault sowie später Deleuze und Guattari, verweigert sich auch Latour einem Denken, welches glaubt, eine Korrespondenz zwischen Materie und Diskurs, Welt und Worten, Natur und Kultur errichten zu können – nachdem es diese zuvor akribisch voneinander getrennt hat. Hat Foucault der Vorstellung von Fixiertheit die Idee einer fortwährenden »Wiederkunft der Differenz« entgegengehalten, stellt Latour der Welt der Repräsentation die Welt der Produktion entgegen, der spiegelnden

Wiederholung die verändernde Praxis gegenüber. Repräsentation ist demnach als »die Dynamik des Kollektivs, das re-präsentiert, das heißt die Fragen der gemeinsamen Welt aufs Neue präsentiert und immer wieder die Treue, die Zuverlässigkeit der Wiederaufnahme prüft« (Latour 2010b: 297f.) zu verstehen. Indem wir stets auf unterschiedliche Weise mit nichtmenschlichen Entitäten verbunden sind, wirken diese immer schon auf unser Denken und Handeln ein. Ihre »Interessen« sind folglich immer schon auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichem Ausgang mitartikuliert. Das heißt, indem wir nichtmenschliche Entitäten *zum Thema machen*, erhalten diese im Sinne Latours die Fähigkeit, in gewisser Weise »mitzusprechen«, ihre »Stimmen« und »Interessen« mischen sich mit den menschlichen.

Auch wenn Latour klar macht, dass es die »objektive Kuh«, in deren Namen wir sprechen, genauso wenig gibt, wie objektive Fakten, stellt sich dennoch die Frage, ob mit solch einer Konzeption die Interessen von nichtmenschlichen Wesen tatsächlich auch gehört und erhört werden könnten. Ein flüchtiger Blick in die Tageszeitungen legt zunächst nahe, dass dem nicht so sein kann, ansonsten würde es wohl keine Labortiere und keine BSE-Kühe mehr geben. Andererseits würde Latour diesem Einwand entgegenhalten, dass die Tatsache, dass wir bereits öffentlich über Tierrechte und effektivere Natur- und Umweltschutzgesetze debattieren, davon zeuge, dass die Interessen nichtmenschlicher Lebewesen zum Thema gemacht werden würden, selbst wenn diese letzten Endes zumeist menschlichen Interessen untergeordnet werden.

Vor diesem Hintergrund ist es ebenso zutreffend wie problematisch, dass sich Latour nicht explizit mit sozialen Kämpfen sowie konkreten politischen Versuchen der Sichtbarmachung gesellschaftlicher Ungleichheiten auseinandersetzt. Dennoch ist sich Latour darüber im Klaren, dass aus den unzähligen Kraftproben zwischen unterschiedlichen Akteuren immer auch Sieger und Verlierer hervorgehen, und dass für die Verlierer eine Niederlage oft gleichbedeutend mit der vollständigen Unterordnung oder sogar Auslöschung ist. Wenn Latour nun allerdings schreibt, dass wir in einer Welt leben würden, »die sich nicht länger von einem Zustand der Entfremdung zu einem Zustand der Emanzipation bewegt, sondern von einem Zustand der Verstrickung zu einem Zustand noch größerer Verstrickung« (Latour 2009: 382), sodass es folglich auch »nicht mehr darum geht, Bindung und

Unabhängigkeit einander entgegenzustellen«, sondern danach zu fragen wäre, welche die »guten« und welche die »schlechten Bindungen« sind (ebd.: 362), bleibt offen, was es konkret bedeutet »gut« oder »schlecht« gebunden zu sein, und aus wessen Perspektive sich diese Frage überhaupt beantworten ließe. Wenn »gute« Bindungen tatsächlich jene wären, die »dauerhaft« sind (ebd.: 365), ist zudem zu fragen, wie es sich dann mit Bindungen verhält, aus denen soziale Ungleichheiten, Herrschaftsverhältnisse und Rassismus hervorgehen? Haben sich doch gerade diese Bindungen als extrem dauerhaft und stabil erwiesen. Dass Latour jedoch gewiss nicht *diese* Bindungen als »gute Bindungen«, im Kopf hat, verdeutlicht er, indem er klar macht, dass es uns gegenwärtig darum gehen müsse, »jene Bindungen zu erkennen, die uns vor denjenigen Bindungen schützen, die tödlich sind« (ebd.: 383).

Auch wenn diese wichtige Frage bei Latour vorläufig unbeantwortet bleibt, lenkt er doch den Blick darauf, immer mitzudenken, dass nichtmenschliche Entitäten stets mitbeteiligt an der fortwährenden Inkraftsetzung und Stabilisierung der Welt sind, und dass hierbei insbesondere der Technik eine fundamentale Rolle zukommt. Anstatt davon auszugehen, dass Technik immer schon politisch sei, dass bestimmte Techniken inhärent »demokratisch« und andere wiederum »autoritär« seien, verdeutlicht Latour die Notwendigkeit jeweils rhizomatische Netzwerke in den Blick zu nehmen und den heterogenen Verbindungen innerhalb diesen zu folgen. Erst so würde nämlich sichtbar werden, dass Technik keine starren Strukturen darstellt, dass es viel zu kurzfristig erscheint, bestimmte Technologien als ein für alle Mal in Stahl und Beton gegossene gesellschaftliche Herrschafts- und Machtverhältnisse zu begreifen,⁶ sondern diese viel eher fluide Geometrien repräsentieren, innerhalb derer Wirkmächtigkeit auf eine Vielzahl unterschiedlicher menschlicher- wie auch nichtmenschlicher Akteure verteilt ist und nie im *Vorhinein* klar ist, wer oder was »handelt«, und mit welchen sozialen, ethischen und politischen Konsequenzen.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1996) [1963]: *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt/M.

Adorno, Theodor W. (2003) [1953]: »Über Technik und Humanismus«, in: *Gesammelte Schriften Bd. 20.2*, Frankfurt/M., 310–317.

⁶ Vgl. hierzu den Artikel zu Langdon Winner von Wolfgang Deutsch in diesem Band.

- Boltanski, Luc/Eve Chiapello (2006): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.
- Callon, Michel (1986): »The Sociology of an Actor-Network: The Case of the Electric Vehicle«, in: Callon, Michel/Law, John/Rip, Arie (Hg.): *Mapping the Dynamics of Science and Technology. Sociology of Science in the Real World*, Basingstoke, 19–34.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1977): *Rhizom*, Berlin.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M.
- Harding, Sandra (2008): *Sciences From Below. Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*, Durham/London.
- Heidegger, Martin (1962): *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen.
- Kenschur, Oscar (1996): »The Allure of the Hybrid: Bruno Latour and the Search for a New Grand Theory«, in: Gross, Paul/Levitt, Norman/Lewis, Martin W. (Hg.): *The Flight From Science and Reason*, New York, 288–300.
- Latour, Bruno (1988): *The Pasteurization of France*, Cambridge, MA./London.
- (1996): *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*, Berlin.
- (2000): »Die Kühe haben das Wort«, *Die Zeit*, 30. November 2000, <http://www.zeit.de/2000/49/Die_Kuehe_haben_das_Wort>, [27.2.2015].
- (2002a): *Die Hoffnung der Pandora*. Frankfurt/M.
- (2002b): »Morality and Technology: The End of the Means«, *Theory, Culture and Society*, 19 (5–6), 247–260.
- (2003): »Interview with Bruno Latour (with Robert Crease, Don Ihde, Casper Bruun Jensen, and Evan Selinger)«, in: Ihde, Don/Selinger, Evan (Hg.): *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*, Bloomington/Indianapolis, 15–26.
- (2005): »From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public«, in: Latour, Bruno/Weibel, Peter (Hg.): *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge, MA., 14–43.
- (2006): »Technik ist stabilisierte Gesellschaft«, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld, 369–397.
- (2007a): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- (2007b): »Turning Around Politics: A Note on Gerard de Vries' Paper«, *Social Studies of Science*, 37 (5), 811–820.
- (2007c): *Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*, Zürich/Berlin.
- (2008): *Wir sind nie modern gewesen*. Frankfurt/M.
- (2009): »Faktur/Fraktur. Vom Netzwerk zur Bindung«, in: Weiß, Martin (Hg.): *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M., 359–385.
- (2010a): »An Attempt at a Compositionist Manifesto«, *New Literary History*, 41 (3), 471–490.
- (2010b): *Das Parlament der Dinge*, Frankfurt/M.
- (2013): *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Cambridge, MA./London.
- Latour, Bruno/Woolgar, Steve (1989): *The Construction of Scientific Facts*, Princeton.
- Latour, Bruno/Crawford, Hugh T. (1993): »An Interview with Bruno Latour«, *Configurations*, 1 (2), 247–268.
- Latour, Bruno/Sánchez-Criado, Tomás (2007): »Making the »Res Publica««, *Ephemera*, 7 (2), 354–371.
- Lemke, Thomas (2013): *Die Natur in der Soziologie. Gesellschaftliche Voraussetzungen und Folgen biotechnologischen Wissens*, Frankfurt/M.

- Lindemann, Gesa (2009): »Bruno Latour – von der Wissenschaftsforschung zur Expertokratie«, *Zeitschrift für Kulturwissenschaften: Politische Ökologie*, 2, 113-118.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2009): »Zu lesen aufgegeben«, *Zeitschrift für Kulturwissenschaften: Politische Ökologie*, 2, 130–132.
- Schaffer, Simon (1991): »The Eighteenth Brumaire of Bruno Latour«, *Studies in History and Philosophy of Science*, 22 (1), 174-192.
- Serres, Michel (1987): *Der Parasit*, Frankfurt/M.
- Vandenberghe, Frédéric (2002): »Reconstructing Humants: A Humanist Critique of Actant-Network Theory«, *Theory, Culture & Society*, 19 (5-6), 51–67.
- Weber, Max (1972) [1922]: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Weber, Jutta (2003): *Umkämpfte Bedeutungen. Naturkonzepte im Zeitalter der Technoscience*, Frankfurt/M.
- Whittle, Andrea/Spicer, André (2008): »Is Actor Network Theory Critique?«, *Organization Studies*, 29 (4), 611–629.
- Woolgar, Steve/Lezaun, Javier (2013): »The Wrong Bin Bag: A Turn to Ontology in Science and Technology Studies?«, *Social Studies of Science*, 43 (3), 321–340.