

## Aufgelesen: Die Zeitschriftenschau im Mai 2021

Bauer, Martin

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bauer, M. (2021). Aufgelesen: Die Zeitschriftenschau im Mai 2021. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-80183-3>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Martin Bauer | Zeitschriftenschau | 27.05.2021

## Aufgelesen

### Die Zeitschriftenschau im Mai 2021

Am 26. April 1990, sechs Monate nach dem Mauerfall, eröffnet Klaus Heinrich eine Serie von 12 Vorlesungen an der Freien Universität mit der Ankündigung, zu „den aktuellen völkischen Ereignissen“ wolle er „nichts sagen, weil ich nachher noch andere völkische Ereignisse zu rezitieren habe. Das wird sonst zu viel ‚Volk‘.“ (S. 209) Dass er andere völkische Ereignisse wird behandeln müssen, ergibt sich zwingend aus dem Thema, das sich der Berliner Religionsphilosoph für dieses Sommersemester in der plötzlich nicht mehr geteilten Stadt vorgenommen hat.

Lesen wird er über Martin Heideggers – 1989, also ein Jahr zuvor – publizierte *Beiträge zur Philosophie*, deren Untertitel „Vom Ereignis“ lautet. Es handelt sich um ein umfangreiches Konvolut von Aufzeichnungen, die Heidegger während der Jahre 1936 bis 1939 verfasst hatte, ohne ihre Veröffentlichung noch zu seinen Lebzeiten vorzusehen. Da diese Texte, wie Heinrich zu Recht betont, „auch den Rang von Konfessionen“ (ebd.) haben, hat er sie für eine Einführungsvorlesung ausgewählt, die mit Heideggers Fundamentalontologie und der sogenannten ‚Kehre‘ bekannt machen soll. Doch geht es Heinrich – wie stets in seiner Beschäftigung mit Stationen der philosophischen Überlieferung – nicht um philosophiegeschichtliche Sondierungen im engeren Sinne, sondern darum, einen ihn beunruhigenden „Trend“ zu thematisieren. Dessen Aktualität hatte er zuvor bereits in anderen Vorlesungen reflektiert, namentlich in Lehrveranstaltungen, die theoretische Anläufe zur – heute würden wir sagen – post- oder antihumanistischen „Abschaffung der Subjektivität“ (S. 211) problematisiert hatten.

Heinrich nimmt jedoch nicht allein in Heideggers Abwendung von der neuzeitlichen Idee, die Welt als objektives Gegenüber einer Subjektivität zu verstehen, für die diese Welt der Inbegriff aller möglichen Erfahrungsgegenstände exklusiv menschlicher Erkenntnisvermögen darstellt, eine Neigung wahr, „die Realität in Ereignisketten zu zerlegen, mit Ereignissen zu faszinieren, um vorzubereiten auf jeweils *das* Ereignis, das es immer noch nicht ist, das, wenn es denn wäre und wirklich alles übertrumpfte, identisch wäre mit einer letalen Katastrophe“. Indem er diese *Beiträge* vorstellt, will er ideologiekritisch Position beziehen sowohl zu der „vornehmlich französischen ‚Ereignisphilosophie‘“, die Heideggers Dekonstruktion weltkonstituierender Subjektivität

beerbt habe, als auch einen Bogen zu dem „apokalyptischen Touch“ schlagen, den die Ereignisphilosophie „seit den ersten Atombombenwürfen“ bekommen und nach Heinrichs Urteil „nicht wieder verloren“ hat (S. 211). Die „Katastrophe selber zu etwas zu machen, was Erlösungscharakter hat“, ist das Faszinosum, das Heinrich aufzuklären trachtet, indem er die Spuren einer affektlogischen Verschiebung nachzeichnet, die aus einem sich anbahnenden Ereignis, auf das die vielen kleinen Ereignisse des geschichtlichen Alltags je nur anspielen, einen „Nickname für Katastrophe“ macht (ebd.). Was ihn insbesondere beschäftigt, ist – mit einer Formulierung, die er Günther Anders entlehnt – die ‚Verbiederung‘ der Katastrophe. Nur dank einer solchen Verbiederung kann etwas, das doch mit tödlichen Konsequenzen droht, zum Faszinationsobjekt werden, nämlich die Erwartung einer Disruption wecken, die das Erfahrungskontinuum aufsprengt, weil sich apokalyptisch das Kommen eines ganz Anderen ankündigt, während dessen Außeralltäglichkeit im gleichen Atemzug herabgemindert wird, damit sich die Katastrophe als erlösendes Ereignis bejahen, womöglich sogar willkommen heißen lässt. Er sucht, anders gesagt, Heideggers anti-humanistische Beschwörung des Ereignisses als indikativ für die formative Phase des Nationalsozialismus zu dechiffrieren, sie realhistorisch als ideologischen Beitrag zum Aufkommen einer völkischen Massenbewegung lesbar zu machen. Heinrich identifiziert in dem Philosophen, der die berühmt-berüchtigte Freiburger Rektoratsrede gehalten hat, einen antichristlichen Mystagogen, der „in gewisser Weise zum perfekten Gnostiker“ wird, indem er eine unmissverständliche Programmatik bewirbt: „Das Seiende insgesamt wird zum Opfer gebracht für das Sein; kein Opfer zur Abschaffung der Opfer, sondern Totalopferung.“ (S. 220)

Man muss Heinrichs bestechende, nicht zuletzt sprachkritische Analyse der faschismusaffinen Texte Heideggers ebenso wenig unterschreiben wie seine Perhorreszierung des Posthumanismus der jüngeren Humanwissenschaften links des Rheins. Sich für eine halbe Lesestunde in die Schule von Heinrichs Hellhörigkeiten gegenüber Sirenengesängen zu begeben, genügt, um seine bis dato unveröffentlichte Vorlesung mit Gewinn zu studieren. Erschienen ist sie in der jüngsten Ausgabe von [sans phrase, dem Heft 17](#) der im Freiburger ça ira-Verlag erscheinenden **Zeitschrift für Ideologiekritik**. Es handelt sich um einen annähernd zwanzigseitigen Vorabdruck (S. 209–228) aus dem gesamten Zyklus der Vorlesungen, die in absehbarer Zukunft, herausgegeben von Wolfgang Albrecht, im selben Verlag veröffentlicht werden – nun posthum, da Klaus Heinrich am 23. November 2020 in seinem 93. Lebensjahr verstorben ist.<sup>1</sup>

Dass Heinrichs Auseinandersetzung mit Heideggers Aufladung des Ereignisbegriffs von

Relevanz selbst (und gerade) für Soziolog\*innen ist, beleuchtet nicht nur eine Bemerkung des marxistischen Kulturosoziologen Fredric Jameson, der konstatiert hat, sich das Ende der Welt vorzustellen sei heutzutage leichter als ein Ende des Kapitalismus. Offenbar haben apokalyptische Wahrnehmungsmuster in den letzten dreißig Jahren wenig an ihrer Faszinationskraft eingebüßt. Zu vermuten ist vielmehr, dass ihre Attraktivität aus guten, etwa klimapolitischen Gründen noch zugenommen hat.

Nicht minder prominent, wiewohl ohne apokalyptische Ober- oder Untertöne, sind ereignisontologische „Trends“ auch in jüngeren wie älteren Sozialtheorien, etwa bei Niklas Luhmann, der bekanntlich die ebenfalls antihumanistische Überzeugung vertrat, die kleinsten Einheiten sozialer Evolution seien Ereignisse, oder bei Andrew Abbott, der soziologisch avancierter Theorie dringend empfiehlt, von tradierter Ding- auf eine Ereignisontologie umzustellen, weil andernfalls ein angemessenes Verständnis sozialer Prozesse nicht zu entwickeln sei.

Auch ein Kopf wie der französische (Wissenschafts-)Soziologe Bruno Latour hat sich im Rahmen seiner Studien zu Weisen (natur- wie sozial-) wissenschaftlicher Welterzeugung die Abschaffung von Vorstellungen auf die Fahnen geschrieben, die das vermeintlich extraordinäre Leistungsvermögen menschlicher Subjektivität prämiieren. Wohin Latour diese Initiative, humane Subjektivität als Krone und Grund der Schöpfung zu entthronen, führt, ist jetzt bei dem an der Universität Paris-Nanterre lehrenden Philosophen und Wissenschaftstheoretiker Patrice Maniglier nachzulesen. Er nimmt die Covid-19-Pandemie zum Anlass, in einer Serie von vier Beiträgen darzulegen, warum wir gegenwärtig einen – wie er ihn nennt – „moment latourien“ durchleben, womit gesagt sein soll, dass „nicht wir, sondern die Gegenwart latourisch geworden ist.“

Unter der surrealistisch angehauchten Überschrift „Alles, was sie über Bruno Latour wissen wollten, aber Sars-CoV-2 nie zu fragen gewagt haben – ein Latourscher Moment“ ([\(Tout ce que vous voulez savoir sur Bruno Latour sans jamais oser le demander au SARS-CoV-2 – un moment latourien \(1/4\)\)](#)) hat er auf der erst seit drei Jahren existierenden [digitalen Plattform AOC](#) (was nicht für „Appellation d'Origine Contrôlée“ steht, vormals eine kontrollierte Herkunftsbezeichnung landwirtschaftlicher Produkte, sondern für Analyse, Meinung und Kritik) am 21. April 2021 damit begonnen, die „vier großen theoretischen Gesten von Latour“ im Lichte der Pandemie-Erfahrung vorzustellen. Dass der weltweit inzwischen noch vor Noam Chomsky meistzitierte Sozialwissenschaftler durch seine Studien erstens) die Wissenschaft zurück ins Zentrum der öffentlichen Debatte gestellt, zweitens) die Entgegensetzung von Natur und Kultur überwunden, drittens) ‚die Moderne‘

verabschiedet und viertens) eine Verortung dessen vorgenommen habe, was das Globale ausmache, ist Manigliers Fazit. Dementsprechend präsentiert er Latours Oeuvre als eine Quadratur vier verschiedener, freilich zusammenhängender Vorstöße, namentlich eines epistemologischen, ontologischen, eschatologischen und schließlich kosmologischen. Da die Serie zu dem Zeitpunkt, an dem diese Zeitschriftenschau verfasst wird, noch nicht vollständig publiziert ist, muss ich mich auf Manigliers erhellende Anmerkungen zur Epistemologie und Ontologie Latours beschränken. Welches Licht diese Erkenntnis- und Seinslehre auf unser Generalthema, das heißt auf den Status von Subjektivität in Teilen zeitgenössischer Gesellschaftsbeobachtung, werfen kann, wird sich hoffentlich erweisen.

Die Pandemie bekräftige, so Maniglier, in epistemologischer Hinsicht jene Notwendigkeit, die Latour bereits mit seinen frühesten Arbeiten eingeschärft habe. Es sei höchste Zeit, sich eine weniger phantasmatische Vorstellung von dem zu verschaffen, was Wissenschaft in Wirklichkeit leiste. Anders als in den zurückliegenden fünf Jahrzehnten, während derer epistemologische Fragen kein Thema öffentlichen und politischen Streits gewesen seien, hätten bereits der Klimawandel und das Phänomen der Erderwärmung, erst recht aber die globale Pandemie, die diskursive Landschaft verändert. Jetzt stehe die Frage nach dem, was Forschung tatsächlich vermag, nicht nur wieder auf der Tagesordnung. Vielmehr sei zudem deutlich geworden, dass es sich um eine ihrer Stoßrichtung nach „politische Frage“ handle. Unübersehbar sei, welche fatalen Flurschäden „eine schlechte Wissenschaftstheorie“ angerichtet habe, die mit ihrer irreführenden Darstellung der Praktiken wissenschaftlicher Forschung eine „szientifische Ideologie“ unterfüttert habe, auf die sich die technokratische Moderne mitsamt ihres Fortschrittsnarratives berufen konnte. Demgegenüber hätten die von Latour begründeten *Science and Technology Studies* dargetan, dass sich die Wissenschaften von anderen menschlichen Aktivitäten, etwa der Politik, keineswegs durch die Behauptung unterscheiden lassen, die Wissenschaft erzeuge „unstrittige Wahrheiten“, während sich alle anderen Tätigkeiten, denen Menschen in ihrem sozialen Miteinander nachgehen, auf „fragwürdige Überzeugungen“ stützten. Latour habe in seiner Kooperation mit anderen Wissenschaftssoziologen demgegenüber herausgearbeitet, wie zentral gerade „die Kontroverse“ für die Verfertigung wissenschaftlicher Wahrheiten sei. Weit davon entfernt, bei der Formulierung wissenschaftlicher Aussagen jener binären Logik zu gehorchen, die aus der wahr/falsch Unterscheidung resultiert, beweise die Wissenschaft ihre Funktionstüchtigkeit durch ihre „mehr oder weniger ausgeprägte Fähigkeit“, Kontroversen zu initiieren, Bündnisse zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren zu etablieren, neue Entitäten ins Spiel zu bringen, ungenutzte Ressourcen zu erschließen und sich der Unterstützung diverser Alliierten zu versichern. Wissenschaft in Aktion bringe – genau genommen, das heißt soziologisch betrachtet – keineswegs

Kontroversen zum Schweigen oder zum Abschluss, wie es die Pandemie-Politik habe suggerieren wollen. Gerade Strategien politischer Inanspruchnahme (natur-)wissenschaftlicher Erkenntnisse hätten umgekehrt dafür gesorgt, dass die Autorität sowohl der Politik als auch der Wissenschaft Schaden nehme.

Der „Latoursche Moment“, den wir nach Maniglier gegenwärtig erleben, besteht, was seine epistemologische Dimension angeht, also darin, dass ein in Wahrheit nur schlecht gehütetes Betriebsgeheimnis der Wissenschaften jetzt vollends sichtbar geworden sei: Anders als mit „definitiven Wahrheiten“ aufzuwarten, bestünde ihr eigentliches Geschäft darin, „neue Problemstellungen“ zu ersinnen. Was die Tätigkeit der Wissenschaften von anderen menschlichen Aktivitäten unterscheide, sei folglich nicht die Tatsache, für gegebene Probleme Lösungen zu finden, sondern der Umstand, dass sie auf ihre ganz eigene Weise Fragen aufdecke, die in wissenschaftlich bearbeitbare Problemstellungen umformuliert werden. Von daher diene jede wissenschaftliche Kontroverse der Aufgabe, die Relevanz und Fruchtbarkeit derartiger Problematisierungen zutage zu fördern. Würden in Verkennung dieser durchaus auch öffentlichkeitswirksamen Funktion von Wissenschaft solche Kontroversen zu Vorkommnissen erklärt, die unverträglich mit dem wirklichen Charakter wissenschaftlicher Forschung seien, so reiche, wie Maniglier hervorhebt, schon der bloße Hinweis auf derartige Streitfälle aus, um mit der Existenz zugleich auch die Spezifität jeder wissenschaftlichen Vorgehensweise in Zweifel zu ziehen. Gerade die Instrumentalisierung einer vermeintlichen Unfehlbarkeit von Wissenschaft, wie sie durch die Politik exekutiert wurde, habe sich als haltlose Anmaßung herausgestellt. In Ermangelung eines göttlichen Gesetzes hätten politische Akteure offenkundig vergeblich wissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten für ihre Entscheidungen reklamiert. Ergo lasse sich mit Wissenschaft Streit in Angelegenheiten, die das öffentliche Leben und seine politische Gestaltung betreffen, nicht beilegen.

Den Latourschen Punkt, Wissenschaften seien ob ihrer zutiefst kontroversen Verfassung ungeeignet, öffentlichen Dissens zu beenden, vertieft Patrice Maniglier in einem gerade erschienenen **Special Issue** des Titels [Problematizing the Problematic](#) von **Theory, Culture & Society 2021, Vol. 38 (2)** mit seinem Aufsatz [„Problem and Structure: Bachelard, Deleuze and Transdisciplinarity“](#) (S. 25–45). Dieser ebenso informative wie scharfsinnige Beitrag leuchtet einen wissenschaftstheoretischen Rückraum aus, vor dem Latours *Science and Technology Studies* insofern überraschende Kontur gewinnen, als sich aufschlussreiche Bezüge zur „French epistemological tradition, in particular to the work of Gaston Bachelard“ (S. 26) abzeichnen.

Der Held dieser Ausführungen ist nicht Latour, sondern neben Gaston Bachelard auch ein Gilles Deleuze, der sich im Feld neovitalistischer und poststrukturalistischer Soziologien wachsender Aufmerksamkeit erfreut. Ihm bescheinigt Maniglier eine „aesthetic conception of thought“, da er in seinen Überlegungen „on the role of problems in intellectual research“ (ebd.) die gängige Vorstellung, Denken und Forschen sei primär Deskription, zugunsten der These verabschiede, es sei Kreation, nämlich schöpferisch in der Ausarbeitung originärer Problem- und Fragestellungen. Anders als eine Philosophie, die sich mit Kant als die Tätigkeit versteht, Sinn und Bedeutung gegebener Begriffe zu klären, will Deleuze auf Nietzsches Schultern ihr genuines Vermögen darin erkennen, neue Begriffe und folglich auch neue Werte zu schaffen. Damit knüpfe Deleuze, so Maniglier, an einen Strang innerhalb der französischen Epistemologie an, der über Philosophen wie Bachelard, Canguilhem, Althusser und Foucault auf Bergson zurückverweise: Letzterer hatte seinerseits bereits festgehalten, die Wahrheit sei in der Philosophie wie in anderen Disziplinen „a question of *finding* the problem and consequently of *positing* it, even more than of solving it. For a speculative problem is solved as soon as it is properly stated.“ (S. 29). Es sei der Wissenschaftshistoriker und -theoretiker Gaston Bachelard gewesen, der dieses positive, nicht-technokratische Verständnis des Charakters wissenschaftlicher Problemstellungen zu der weitergefassten These ausgearbeitet habe, „that there are singular problems that at the same time determine thought to think (that is, shape the epistemic subject – *how* we think) and determine the object to be thought (*what* we think).“ (S. 30) Damit fundiere Bachelard das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt von Erkenntnis in einer diesen beiden Polen der Erzeugung von Wissen vorgängigen Problemstellung. Erst aus ihr, also aus der Erfassung einer Problematik, gehe die Relation zwischen Objekt und Subjekt hervor: „[N]either the world nor the mind precedes problems; on the contrary, problems determine the ways of thinking and things to be thought of.“ (ebd.) Aufgrund dieser Rekonstruktion wissenschaftlicher Praxis habe sich Bachelard auf eine „ontology of problems“ verpflichtet, die Deleuze dann in seiner Abhandlung über *Differenz und Wiederholung* umfassend entfaltet und in ihren ontologischen Implikationen ausgelegt habe. Im Endergebnis führe eine Ontologie von Problemstellungen zu demjenigen Typ von Strukturalismus, der nach Deleuzeschem Verständnis eben die Tätigkeit sei, eine Struktur zu erfassen, wie sie sich zuallererst im Medium einer Problemstellung artikuliere.

Eine folgenreiche, durchaus kontrovers aufgenommene Schlussfolgerung, zu der ihn seine ‚ontology of problems‘ geführt habe, sei Bachelards These vom ‚epistemischen Bruch‘ gewesen. Der Begriff bezeichne im Kontext von Bachelards wissenschaftshistorischen Studien das Phänomen, dass die Wissenschaften Probleme nicht vorfinden, sondern in der Tat konstruieren, und zwar „*against* the worries we may have in our everyday life. Thus,

the more a scientific problem distances us from the everyday matter of concern, the more scientific value it holds. Its very scientific identity as a problem relies on this distancing from immediate experience.” (S. 32) Weil eine wissenschaftliche Theorie keine Antwort auf eine Frage liefere, die sich im Alltag aufdrängt, die Biologie nicht auf die Erfahrung von Hunger reagiere und die Physik nicht auf unsere Verwunderung darüber, dass Gegenstände zu Boden fallen statt davon zu fliegen, unterstreiche Bachelard zufolge, dass „all scientific practices require some radical modifications of both the subjective way we think and the objective domain to be thought – new subjectivities and new objectivities.“ (S. 32) Wissenschaft zu treiben heiÙe mithin, Abstand gegenüber lebensweltlicher Wirklichkeitserfahrung zu gewinnen, um überhaupt eine wissenschaftliche Problemstellung definieren zu können. Das jedoch verlange, in „a process of re-subjectification“ einzutreten, der schließlich in der Kreation einer „different kind of subjectivity“ (ebd.) münde. Angesichts dieses Befundes versteht Maniglier Bachelard als einen Anthropologen, der sich auf die „processes of self-othering and self-distancing“ in der Absicht konzentriere, die Metamorphosen von Objektivität wie Subjektivität zu identifizieren, ohne die eine „acquisition of a scientific culture“ nicht vonstattengehe.

Also postuliert Bachelards Wissenschaftstheorie durchaus keine Abschaffung von Subjektivität, stellt allerdings heraus, dass keine wissenschaftliche Kultur umhinkann, in dem Maße, wie sie die Objektivität ihrer Erkenntnisgegenstände bestimmt, auch die Subjektivität derer zu reformieren, die sich der Analyse dieser Gegenständlichkeiten verschreiben. Ohne eine Verfremdung der alltäglichen Modalitäten von Wirklichkeitsbezug, sagen wir: der eingespielten Welt- und Selbstverhältnisse, ist eine wissenschaftliche Problemstellung nach Bachelard nicht zu gewinnen.

Latour hat Bachelards Idee vom ‚epistemischen Bruch‘ des Platonismus bezichtigt. Zwischen einer wissenschaftlichen im Gegensatz zu einer nicht-wissenschaftlichen Sichtweise zu unterscheiden, verwirft Latour kategorisch, weil damit eine platonische Zwei-Welten-Lehre aufgestellt würde. Deshalb legt er allergrößten Wert darauf, dass keine wie auch immer zu fassende Diskontinuität existiert, die wissenschaftliche Praktiken qualitativ gegen andere menschliche Aktivitäten absetzt. Dementsprechend muss Manigliers Darstellung der Latourschen Epistemologie – in Abweichung von seinen Überlegungen im oben skizzierten Aufsatz – nachdrücklich bekräftigen, wie aussichtslos es sei, eine Differenz zwischen rein wissenschaftlichen und Interessen anderer Natur ausmachen zu wollen. Es mag als wünschenswert erscheinen, eine saubere Demarkationslinie zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft ziehen zu können, doch belehre die Beschäftigung mit der ‚science in action‘ darüber, dass eine solche Linie genauso instabil und fließend sei



wie der Prozess wissenschaftlicher Forschung selbst. Was wissenschaftliche im Gegensatz zu nicht-wissenschaftlichen Verfahren seien, werde in der und durch die Forschung jeweils ausgehandelt.

Aufgrund dieser Überzeugung fundiere Latour, wie Maniglier ausführt, sein Verständnis einer revidierten öffentlichen Wissenschaftskultur, die den wirklichen Praktiken der Wissenschaft Rechnung trage, auf den Grundsatz, dass sich das Vertrauen in die Leistungsfähigkeit wissenschaftlicher Forschung allein auf das Faktum ihrer ureigenen Konfliktualität stützen müsse. Nicht weil sie Gewissheiten liefere, verdiene Wissenschaft öffentliche Anerkennung, sondern weil sie – wie andere, wenn nicht alle menschlichen Aktivitäten auch – Konflikte erzeuge und bearbeite. Diese Gemeinsamkeit teile die Wissenschaft nicht zuletzt mit der Sphäre der Politik. Keineswegs sei Wissenschaft, anders als es das Bild will, das die Moderne von ihr entworfen habe, damit beschäftigt, neutrale und überparteiliche Standpunkte zu vertreten. Faktisch trete jedes wissenschaftliche Unterfangen vielmehr den Versuch an, für eine bestimmte Aussage ein Maximum an menschlichen und nicht-menschlichen Alliierten zu gewinnen, so dass diese Aussage nicht mehr ignoriert werden könne, ohne gewichtige Phänomene zu ignorieren. Unterschieden sich die Einsätze der Wissenschaft von anderen Schauplätzen menschlicher Kontroversen, so vornehmlich dank der Präzision und Stärke jener Allianzen, die Wissenschaft etabliere.

Wer der Wissenschaft den privilegierten Zugang zu einer Natur abstreitet, die höchst indifferent nur darauf warte, so beschrieben zu werden, wie sie ist, stellt sie in die Kampfzonen zurück, denen sie Latour zufolge nicht nur ihre Existenz verdankt. Auch die Kapazität, gewissen Wahrheiten Gehör zu verschaffen, geht für Latours Begriffe auf den stets zerbrechlichen, im Zweifelsfall nur passageren Erfolg der Wissenschaft zurück, besagte Allianzen zu organisieren. Damit wird jedoch auch die Unterscheidung zweier wasserdicht gegeneinander abgeschirmter Sphären hinfällig, nämlich einer Natur, die sich in gleichgültigem Desinteresse an Konflikten zeigt, und einer Kultur, die aus Dissens und ständigem Wandel lebe. Mit diesem Schritt, dem Dualismus zwischen Natur und Kultur seine epistemologische Fundierung zu entziehen, verlassen wir allerdings das Terrain von Latours erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Ansichten, um das Pflaster seiner Sozialontologie zu betreten.

Auf Latours „flache Ontologie“ kommt Maniglier in seinem nächsten Beitrag zu sprechen, der auf AOC am 28. April erschienen ist. Weniger surrealistisch [„Apprendre à faire société avec les non-humains comme avec les humains – un moment latourien \(2/4\)“](#) betitelt – in deutscher Übersetzung etwa: „Begreifen wie sich sowohl die Nichtmenschlichen als auch

die Menschlichen miteinander vergesellschaften“ – geht es um die zweite theoretische Geste Latours. Im Vordergrund stehen jetzt die ontologischen Grundlagen der Akteur-Netzwerk-Theorie, die Maniglier wieder in der Brechung durch die Pandemie-Erfahrung aufschlüsselt. Erwartungsgemäß tritt das Virus als wirkmächtiger Protagonist der Gegenwart in Erscheinung, ja sogar, wie Latour geschrieben hatte, als „ein Lehrmeister“, der eine „metaphysische Lektion“ erteile, die es nachzuvollziehen gelte. Das Virus besetzt die Rolle eines nicht-menschlichen Aktanten im Latourschen Sinne. Ein solches im buchstäblichen Sinn merkwürdiges Subjekt habe die Sozialbeziehungen fundamental verändert, das heißt „Politik gemacht“. In der Tat beeinflusse der „hyper-politische“ Virus nicht nur die Tagespolitik massiv, durch sein Auftreten sei zudem der Status des Politischen als solchem problematisiert worden. Als fragwürdig habe sich die Vorstellung vom Primat einer kollektiven Willensbildung erwiesen, die sich nach tradierter Auffassung im Interesse des Gemeinwohls der sozialen wie historischen Fatalitäten annimmt. In den Diskussionen darüber, welche Infrastrukturen „systemrelevant“ seien, manifestiere sich der Dissens über eine verbindliche Bestimmung des *bonum commune*, ganz so wie ihn Jacques Rancière als Definiens des Politischen ausgewiesen habe. Seit über einem Jahr stünden grundlegende Annahmen, die unser kollektives Zusammenleben betreffen, im Zentrum unabgeschlossener Kontroversen. Und mit all den Fragen, die das Auftreten des Virus heraufbeschworen habe, enthülle sich seine politische Natur in exakt der Bestimmung, die Latour dem Begriff gegeben habe. ‚Politisch‘, so hatte es in Latours Studie über Pasteur geheißen, sei die vom französischen Chemiker ausgelöste Revolution insofern gewesen, als sie die Gemeinschaft der Akteure um eine neue Entität, nämlich die der Bakterien, erweitert habe, deren Dasein und Wirken fortan niemand mehr habe übersehen dürfen.

Natur ist, wie die Pandemie enthüllte, offenbar kein Reservoir, das von Zeit zu Zeit blinde Fatalitäten aus sich entlässt, die dann – gewissermaßen wie von außen – die menschlichen Handlungsspielräume empfindlich einschränken. Demgegenüber bestünde zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Aktivitäten eine Beziehung, die viel zirkulärer, intriganter und verworrener sei, als es die Vorstellung, Natur stelle unsere äußere oder innere Umwelt dar, suggeriere. Faktisch hätten wir es mit Interaktionen zwischen heterogenen Entitäten zu tun, mal mit menschlichen, mal nicht-menschlichen. Deshalb greife die Idee zu kurz, es handle sich um den Austausch zwischen zwei separaten Schauplätzen, einerseits der Natur, in der die Ereignisse blinden Gesetzmäßigkeiten gehorchen, andererseits einer Kultur, in der Entscheidungen unter sprachbegabten Subjekten vereinbart werden. Ihr widerspreche Latours „flache Ontologie“, indem sie die europäischen Konsumgewohnheiten sowie immunologische Mechanismen, den globalen Zahlungsverkehr und staatlichen Schuldendienst auf derselben Seinsebene ansiedle wie

etwa die Mutation von Proteinen, die Alterspyramide einer Gesellschaft und die molekularen Vorgänge, aufgrund derer Viren bestimmte Zellen besiedeln und andere nicht. Dabei besage dieser Ansatz nicht, alles Seiende teile, weil und insofern es seiend ist, eine Gemeinsamkeit. Herausgestellt werde vielmehr, dass die Entitäten – bei allen bestehenden substanziellen oder essenziellen Differenzen zwischen ihnen – gar nicht vermeiden könnten, untereinander in direkte Beziehungen einzutreten. Weil und insoweit sie solche Verbindungen eingingen, sich also vergesellschafteten, entstünden „Assemblagen“, das heißt jeweils lokale Zusammenstellungen. Diese variierenden Kompositionen heterogener Entitäten würde Latour „Welten“ nennen, worin ihm der Sozialanthropologe Philippe Descola (Nachfolger auf dem Lehrstuhl von Claude Lévi-Strauss am Pariser Collège de France) beipflichtete, der seinerseits eine flache, dezidiert antidualistische Ontologie vertritt. Beiden Sozialtheoretikern zufolge existiere kein Universum, sondern ein ‚Pluriversum‘, das sich aus der Vielheit solcher Welten zusammenfüge, daher auch den Gegensatz zwischen einer einzigen Natur unter Gesetzen und der Varianz historisch unterschiedlicher Kulturen ausschließe. Der ‚Flachheit‘ der so gefassten Wirklichkeit entspreche eine ‚Multiversalität‘ von Assemblagen oder Welten, deren spezifische Relationiertheit exakt zu analysieren sei, soll die Typik ihrer je unterschiedlichen Modalitäten von Vergesellschaftung erkannt werden.

Welten oder Assemblagen sind demnach nicht von trägen oder unbeweglichen Dingen bevölkert, sondern von Aktanten, die Latour in seinen jüngsten Arbeiten als „puissances d’agir“ bezeichnet – das heißt als ‚Handlungsmächte‘. Angesichts dieser Kategorisierung wird vollends deutlich, warum Latours flache zugleich eine monistische Ontologie ist: Anders als klassische Seinslehren verzichtet er auf eine primäre Unterscheidung, die zwischen Personen und Dingen oder Sachen differenziert. Demgegenüber werden alle überhaupt existierenden Wesen, wie Maniglier unmissverständlich formuliert, „als eine Art von Subjekten“ begriffen. Die Fähigkeit, initiativ zu werden, reserviere Latour also nicht für ausgewählte Entitäten, die Personen, Menschen oder Lebewesen sind. Nein, auch das Virus sei initiativ tätig, beispielsweise mit der Ausbildung neuer „Varianten“, die ihrerseits als Reaktionen auf das Ensemble der Interaktionen verstanden werden müssen, aus dem eine Assemblage hervorgehe. Zu einem wertvollen Lehrmeister, der eine fällige Lektion erteile, eigne sich das Virus, weil es ein Modell der tatsächlichen Beziehungen liefere, die wir zu den Wesen, mit denen wir koexistieren, unterhalten. Es sei „ein schlecht gedachter Humanismus“ gewesen, der verhindert habe, die Realität dieser Interaktion (an-)zuerkennen.

Freilich weise Latour auch das handlungstheoretische Schema zweier mit sich identischer

Akteure zurück, die in Reaktion aufeinander interagieren. Vielmehr insistiere er auf dem Phänomen der „Inter(re)aktion“, das heißt auf der Beobachtung, wonach jede Handlung eine Synthese verschiedener, sie überformender Tätigkeiten sei. Aus diesem Grund könne niemand tätig werden, ohne gleichzeitig andere zu aktivieren, mithin deren Handlungen wiederum in die eigene zu übersetzen.

Ganz allgemein gesprochen umfasse jede Aktion andere Aktionen, sei jeder Aktant für Latour immer schon eine Allianz von Aktanten, wobei Maniglier auf die Nähe dieser Konzeption von Aktion und Reaktion zu Nietzsches Theorie *Wille zur Macht* hinweist, die von Anfang an eine bedeutende Inspirationsquelle für Latour gewesen sei und zweifelsohne einen Schlüssel zu seiner Sozialtheorie liefere: Alles Machen ist ein Machen und Machen lassen („tout faire est un *faire faire*“ – so die schwer ins Deutsche zu übersetzende Formulierung im französischen Original). Folglich sei es nie leicht, unter Umständen sogar ausgeschlossen, mit Bestimmtheit festzustellen, wer aktiv und wer passiv gewesen sei, wer angefangen und wer schon Begonnenes lediglich fortgeführt habe.

Dass eine solche Ontologie, die Welten als lokale Assemblagen inter(re)agierender, multipler Handlungsmächte auffasst, zwingend in einer Revision mündet, die geläufige Vorstellungen von ‚Subjekt‘ und ‚Subjektivität‘ dementiert, dürfte mit Händen zu greifen sein. Wenn sich in Anbetracht endlos verketteter Inter(re)aktionsschleifen gar nicht mehr ermitteln lässt, wie Aktivität und Passivität unter den Aktanten verteilt sind, verdampft die Idee, es gäbe so etwas wie einen originären Aktanten, dessen Handlung aus dem Nichts kommt, der folglich als Herr seiner selbst agiert, während alle anderen Entitäten nur Wirkungen seines Tuns, das heißt als seine Geschöpfe zu verstehen sind. Paradoxerweise führt Latours Auszeichnung *alles Seienden* mit der Fähigkeit, einen Anfang zu machen, zu einem Pluriversum sozialer Wirklichkeiten, in dem sich mit Gott als dem für die jüdisch-christliche Überlieferung hegemonialen Paradigma von Handlungsmacht schließlich auch der Unterschied zwischen Handlungen und Ereignissen durchgestrichen findet. In den Assemblagen, die Latours monistische Ontologie zum ausgezeichneten Gegenstand der empirischen Analysen von Vergesellschaftungen erklärt, ist nur noch ein ebenso subjektloses wie unschuldigtes Werden miteinander relationierter Ereignisse wirksam. Wie hatte es bei Heinrich geheißen? Die Realität findet sich in Ereignisketten zerlegt...

## Endnoten

1. Siehe den Nachruf [Konflikte balancieren. Zu Klaus Heinrichs Religionswissenschaft](#), in: Soziopolis, 7.12.2020.

### **Martin Bauer**

Martin Bauer, M.A., ist Philosoph, Literatur- und Religionswissenschaftler. Er arbeitet als Redakteur der Zeitschrift Mittelweg 36 sowie des Portals Soziopolis am Hamburger Institut für Sozialforschung.

**Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von** Stephanie Kappacher, Hannah Schmidt-Ott.

### **Artikel auf soziopolis.de:**

<https://www.sozopolis.de/aufgelesen/mai2021.html>