



Formen des **Ganzen**

Herausgegeben von
Eva Geulen | Claude Haas

Wallstein

Formen des Ganzen

LITERATUR- UND KULTURFORSCHUNG

Schriftenreihe des ZfL

Herausgegeben vom Leibniz-Zentrum
für Literatur- und Kulturforschung

Band 1

Wissenschaftlicher Beirat:

Rüdiger Campe

Peter Geimer

Julika Griem

Hans-Christian von Herrmann

Sylvia Sasse

Juliane Vogel

Yfaat Weiss

Formen des Ganzen

Herausgegeben von
Eva Geulen
und Claude Haas



WALLSTEIN VERLAG

Veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung
des Open-Access-Publikationsfonds
für Monografien der Leibniz-Gemeinschaft



Dieses Buch ist lizenziert unter einer Creative Commons Lizenz:
CC BY-NC-ND 4.0

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2022
www.wallstein-verlag.de
Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond
Lektorat: Gwendolin Engels
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf
ISBN 978-3-8353-3990-3
DOI <https://doi.org/10.46500/83533990>

Gaia geht aufs Ganze (Bruno Latour)

HANNA HAMEL

Nach dem Treffen des Weltwirtschaftsforums in Davos im Januar 2020 war in vielen Zeitungen eine Aussage der deutschen Bundeskanzlerin Angela Merkel besonders häufig zu lesen: Man müsse »die Emotionen mit den Fakten versöhnen«.¹ Vor dem Hintergrund des Klimanotstands, der mit wissenschaftlicher Legitimation offiziell in der EU ausgerufen wurde,² scheint einigermaßen leicht begreiflich, was damit gemeint sein soll: Einerseits gibt es die wissenschaftliche Forschung, die deutliche Aussagen über die anthropogenen Ursachen und die möglichen Konsequenzen der weitreichenden klimatischen Veränderungen trifft.³ Andererseits bestehen divergierende Empfindungen gegenüber diesen Gefahren, aufseiten derjenigen, die mit aller Dringlichkeit politische Änderungen fordern, wie auch aufseiten derer, die aus Angst oder auch aus ökonomischen Interessen solche Veränderungen verhindern wollen. Eine Versöhnung der Emotionen mit den Fakten käme also einer *Sensibilisierung für die Realität* der Gefahren und Notwendigkeiten gleich: Die Gefühle müssten sich den Tatsachen bequemen, denn im modernen *common sense* sind Fakten stabil und unbestreitbar, Emotionen hingegen wechselhaft und damit zumindest bedingt anpassungsfähig. Ganz so simpel ist es aber doch nicht, denn dann hätte die Bundeskanzlerin schlicht sagen können: Unsere Emotionen müssen sich den Fakten »fügen«. »[V]ersöhnen« bedeutet aber nicht nur eine einseitige Anpassung, sondern erfordert eine gegenseitige Annäherung. Mit Blick auf die aktuellen Diskussionen im Feld der Ökologie kann man die Aussage deshalb auch anders deuten: Gefordert wird eine neue Bereitschaft, *scheinbar objektive* Fakten und *scheinbar subjektive* Haltungen zu vermitteln. Die Emotionen mit den Fakten zu versöhnen hieße dann nicht nur, die Emotionen der Realität unterzuordnen, sondern auch Abstriche hinsichtlich der Härte der Fakten zu machen. Das ist nicht nur im Zeitalter von »alternativen Fakten« und »Populismus« ein heikles Thema; denn es bedeutet konkret, die sozialen Faktoren – nämlich die (Forschungs-)Interessen, den gesellschaftlich wie individuell geprägten Aufmerksamkeitsfokus und auch die Emotionen, die dabei im Spiel sind – bei der Konstitution der Fakten mit zu berücksichtigen. Und es führt ins Herz einer Modernekritik, die nicht nur unter den Vorzeichen anthropogener Klimaveränderung eine Theorie

1 Zit. nach: »Klimaschutz eine »Frage des Überlebens««, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24.01.2020, S. 1.

2 Vgl. die Pressemitteilung des Europäischen Parlaments »Europäisches Parlament ruft Klimanotstand aus«, 28.11.2019, <https://www.europarl.europa.eu/news/de/press-room/20191121IPR67110/europaisches-parlament-ruft-klimanotstand-aus> (aufgerufen am 17.03.2020).

3 Vgl. dazu die Berichte des Weltklimarates (Intergovernmental Panel on Climate Change, IPCC) auf <https://www.ipcc.ch> (aufgerufen am 17.03.2020).

einfordert, um Natürliches und Soziales in ihrer Verwobenheit und damit möglicherweise auch in der Form eines neuen, zusammenhängenden Ganzen zu untersuchen.

Bruno Latour hat es sich bereits seit Jahren – eigentlich seit Jahrzehnten – zur Aufgabe gemacht, die Zusammenhänge von Natur und Kultur neu zu beschreiben und dabei eine dichotome Darstellung zu vermeiden. In Anlehnung an James Lovelock schlägt er vor, das sensibel vernetzte, natürlich-soziale Lebensgefüge, an dem wir alle mitwirken und das uns alle umhüllt, ›Gaia‹ zu nennen. Allerdings macht er auch deutlich, dass »Gaia« keine »Sympathiegestalt der Vereinigung« ist.⁴ Darin unterscheidet sich sein Entwurf sowohl von einer ökologisch motivierten phänomenologischen Ästhetik, die auf ein neu sensibilisiertes leibliches Wahrnehmen und Empfinden setzt,⁵ wie auch vom modernen Horizont einer negativ-dialektischen Versöhnungsutopie.⁶ Anstelle einer Vermittlung von Innen und Außen oder der Darstellung des einen durch das andere steht bei Latour die gleichermaßen zeitlich wie räumlich wirksame wechselseitige Modifikation einer Vielzahl natürlich-sozialer »Wirkungsmächte« im Fokus. ›Gaia‹ dient demzufolge der Benennung »aller ineinander verschränkten und unvorhersehbaren Folgen der Wirkungsmächte [...], von denen jede durch Manipulation ihrer jeweiligen Umwelt ihr eigenes Interesse verfolgt.«⁷ Es geht nicht um die Beschreibung eines neuen, geschlossenen oder systematischen Ganzen, sondern vielmehr um ein »wüstes *Gewirr*«,⁸ das heißt: um ein Ganzes ohne distinkte Teile, ohne polare, absichtsvolle oder gar harmonische Ordnung. Entsprechend kann Gaia auch nicht von einem souveränen oder »ortlosen«⁹ Standpunkt aus beobachtet werden, weshalb Latour sich gegen die Betrachtung der Erde als Globus wendet: »Wer die ERDE als einen GLOBUS ansieht, hält sich stets noch für einen GOTT.«¹⁰ Ein derartiger Überblick widerspreche der Erfahrung der »Bewohner GAIAS«,¹¹ die keinen Globus, sondern allenfalls eine »gut vernetzte Lokalität«¹² bevölkerten. Der Globus, unser »blaue[r] Planet[]«,¹³ führt Latour nicht ohne Polemik in *Kampf um Gaia* weiter aus, sei nur »ein Bild, das aus der antiken Kosmologie der griechischen Götter, der mittelalterlichen Form des Christengotts und dem komplexen Netzwerk der NASA

4 Bruno Latour: *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime*, übers. von Achim Russer/Bernd Schwibs, Berlin 2017, S. 244. Vgl. auch ders.: »Why Gaia is not a God of Totality«, in: *Theory, Culture and Society* 34.2-3 (2017), S. 61-81 sowie Latours Aufsatz zum *Body Politic* in diesem Band, S. 147-158. Vgl. zu den folgenden Ausführungen Hanna Hamel: *Übergängliche Natur. Kant, Herder, Goethe und die Gegenwart des Klimas*, Berlin 2021, S. 71-106.

5 Vgl. exemplarisch den ästhetischen Ansatz von Gernot Böhme: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Berlin 2013.

6 Vgl. Adornos naturästhetische Überlegungen zum Kunstwerk, das »durch seine Sprache das Unsagbare der Sprache von Natur imitiert« (Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, hg. von Gretel Adorno/Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1981, S. 114).

7 Latour: *Kampf um Gaia* (Anm. 4), S. 245.

8 Ebd., S. 176.

9 Ebd., S. 221.

10 Ebd., S. 236.

11 Ebd., S. 235.

12 Ebd., S. 234.

13 Ebd., S. 237.

zur Datengewinnung zusammengerührt wurde, bevor es in das Innere des diffrakten Panoramas der Medien geriet.¹⁴ Es handelt sich demnach um ein historisch gewachsenes Missverständnis, ein wirkmächtiges Darstellungsformat der Welt, das korrigiert werden muss. Latour hält der aus seiner Sicht so falschen wie gefährlichen Globalitätsvorstellung eine Selbsterfahrung und -beschreibung in »Schleifen« entgegen: Wir sollten

uns in eine Vielzahl von Schleifen einfädeln, einbinden, so daß die Erkenntnis des Ortes, an dem wir ansässig sind, und die unserer atmosphärischen Voraussetzungen nach und nach an Relevanz gewinnt und in ihrer Dringlichkeit spürbar wird. [...] Nach jedem Durchlaufen einer Schleife werden wir immer *empfänglicher* für und *reaktionsfähiger* gegenüber den zerbrechlichen Hüllen, die wir bewohnen.¹⁵

Latour strebt hier durchaus eine Zunahme der Sensibilität jedes Einzelnen an: Es gehe um eine »langsame und fortschreitende Verschmelzung kognitiver, emotionaler und ästhetischer Kräfte, dank deren die Schleifen immer sichtbarer werden.«¹⁶ Gemeint ist ein wiederholtes Durchlaufen von Reflexionsschleifen, die zunehmend Interdependenzen nicht nur erkennen, sondern auch fühlen und ins Handeln selbst übergehen lassen. »Wie viele Schleifen«, übersetzt Latour sein Konzept alltagspraktisch für die Leser*innen, »mußte so mancher unter Ihnen vollziehen, um mit dem Rauchen Schluß zu machen? Mag sein, daß Sie »immer schon wußten«, daß Zigaretten Krebs auslösen, aber zwischen diesem »Wissen« und wirklich mit dem Rauchen aufhören ist ein langer Weg. »Wissen und nicht handeln heißt nicht wissen.«¹⁷ Eine simple Erkenntnis oder Entscheidung reicht in vielen Fällen nicht aus, um ein individuelles Leben zu verändern; in noch viel stärkerem Maße gilt das, wenn das Handeln von Kollektiven in historischem Maßstab modifiziert werden soll. Es geht Latour also nicht nur um die Erkundung eines individuell erweiterten, sondern auch eines instrumentell gestützten kollektiven Sensoriums; nicht nur um das Bewusstsein für eine physisch-atmosphärische Hülle (wie etwa die Ozonschicht), sondern auch um historische Voraussetzungen, Verbindungen und Rhythmen, die für das Verständnis Gaias grundlegend sind: »GAIA ist keine durch Rückkopplungsschleifen kontrollierte kybernetische Maschine, sondern eine Abfolge historischer Ereignisse, die sich jeweils ein Stück weit ausbreiten – oder auch nicht.«¹⁸ Die Schleifen sind somit auch ein Gegenmodell zu einer zentral kontrollierbaren »Totalität«.¹⁹ Der Kerngedanke besteht darin, dass alles, was eine Wirkungsmacht in die Welt setzt, um zu überleben und sich geeignete Lebensbedingungen zu schaffen, potentiell im Lauf der Zeit auf sie zurückkommt. Selbsterkenntnis entsteht im Nachvollzug einer Vielfalt von Einbindungen, die Latour als »Schleifen« bezeichnet und deren Wirkungsweisen, Abläufe und Effekte kaum jemals vollständig erfasst, die aber durch das eigene Handeln mitbestimmt werden.

14 Ebd., S. 235.

15 Ebd., S. 240f.

16 Ebd., S. 241.

17 Ebd.

18 Ebd., S. 242.

19 Ebd., S. 244.

Mit ihrer Nähe zum Handeln rückt Latour die Erkenntnis somit in den Kontext der Politik. Das erklärte Ziel seiner Beschreibung von Gaia besteht demnach auch in einer »Neuverteilung der Wirkungsmächte«. ²⁰ Dafür ist sowohl die Neukonstitution des Gegenstandes ›Welt‹ als ›Gaia‹ notwendig – also eine nicht länger polar beschriebene Beziehung von Natur und Gesellschaft in der Form von natürlich-sozialen Kollektiven – als auch die zugängliche Ausführung und Übersetzung des neu Dargestellten für ein breites Publikum. Denn nur wenn die neue Sicht der Dinge mitteilbar ist, kann sie Wirkung entfalten. Ein solcher Übergang von der Wissenschaft zur Öffentlichkeit und zur Politik lässt sich ebenfalls als Herstellung eines neuen, schleifenförmigen und dezentral angeordneten Ganzen deuten, das keine distinkten Teile, sondern nur noch interdependent konstituierte, vernetzte Akteure hat. Der Austausch funktioniert dabei in beide Richtungen: Die Politik (der Vergangenheit) schafft für die Wissenschaft neu zu beschreibende Fakten, genauso wie die Wissenschaft umgekehrt aktuell in der Situation ist, »zu eruieren, inwieweit bestimmte politische Emotionen auf neue Objekte hin kanalisiert werden können«. ²¹ Ganz unverhohlen wendet sich Latour deshalb in seinen jüngsten Publikationen – wie in *Kampf um Gaia* oder dem *Terrestrischen Manifest* – in einem »hybride[n] Stil« an ein »hybrides Publikum«. ²² Dabei geht es offensichtlich auch um einen Akt des Einstehens für bestimmte Objekte und Fakten, die gerade nicht der selektiven Untersuchung durch Expert*innen über-, sondern in kollektive und politische Zusammenhänge eingelassen werden sollen. Um dieses Vorgehen auch in dem genuin wissenschaftlichen Impuls, die Fakten durch ihre Neudefinition zu schützen, besser zu verstehen, soll im Folgenden ein Blick zurück geworfen werden – wenn nicht auf das ganze Werk Latours, so doch auf einige ausgewählte Texte, um darin die Reflexionsschleifen zu erkennen, die seiner Position selbst vorausgehen. Eine zentrale Rolle spielt hierfür nicht zuletzt seine Bezugnahme auf eine alternative Theorietradition, für die insbesondere Alfred North Whitehead und Gabriel Tarde Pate stehen.

Bereits 1991 hat Bruno Latour in seinem Essay *Wir sind nie modern gewesen* deutlich gemacht, dass ›Natur‹ (die Welt der Fakten) und ›Gesellschaft‹ (die Welt der Politik und der Emotionen) nicht als streng voneinander getrennte Bereiche begriffen werden können. Latour zufolge ist es ein Kreislauf aus Fabrikation *und* Leugnung von »Hybriden«, ²³ der eine theoretische Trennung von Natur und Sozialem im Sinne der modernen »Verfassung« ²⁴ erst ermöglicht und aufrechterhält. Mit der wachsenden Aufmerksamkeit für Phänomene wie das »Loch in der Ozonschicht« – unschwer erkennbar als natürlich-soziales Hybrid – dringen die Quasi-Objekte zunehmend ins allgemeine Bewusstsein. Weil sich ihre wachsende Bedeutung und Bedrohlichkeit nicht länger ignorieren lässt, fordern sie die dichotome Vorstellung von Natur und

20 Ebd., S. 248.

21 Bruno Latour: *Das terrestrische Manifest*, übers. von Bernd Schwibs, Berlin 2018, S. 10.

22 Latour: *Kampf um Gaia* (Anm. 4), S. 18.

23 Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen*, übers. von Gustav Roßler, Berlin 1995, S. 19.

24 Ebd., S. 22.

Gesellschaft heraus.²⁵ Latour spricht in diesem Zusammenhang auch von einer »Krise der Kritik«, denn es seien vor allem drei kritische Regimes, die die Teilung von Natur und Sozialem aufrechterhalten:

Die Kritiker haben drei unterschiedliche Repertoires der Kritik entwickelt, um über unsere Welt zu sprechen: Naturalisierung, Sozialisierung und Dekonstruktion. [...] Jede dieser Formen der Kritik ist für sich genommen stark, aber lässt sich keinesfalls mit den beiden anderen kombinieren. Kann man sich eine Untersuchung vorstellen, die aus dem Ozonloch etwas macht, das naturalisiert, soziologisiert und dekonstruiert ist? Eine Untersuchung, in der die Natur der Fakten absolut erwiesen, die Strategien der Macht vorhersehbar wären, obwohl es sich dabei nur um Bedeutungseffekte handelte, welche die fadenscheinige Illusion einer Natur und eines Sprechers erzeugten? Ein solches Flickwerk wäre grotesk.²⁶

Für Latour gilt deshalb, dass eine Untersuchung und kritische Neubeschreibung der Modernen²⁷ sich nicht im Rahmen der bestehenden Repertoires sowie der entsprechenden wissenschaftlichen Kulturen und Disziplinen bewegen kann. Sein alternativer Zugang speist sich aus der Akteur-Netzwerk-Theorie der *Science Studies* und der Anthropologie, die seit jeher »ohne Krise und Kritik das nahtlos ineinander übergehende Gewebe der ›Natur/Kultur‹ untersucht habe.²⁸ Um ein neues Ganzes ohne Dichotomien und unvermittelte, disziplinäre Unterteilungen in den Blick zu nehmen, bedürfe es einer »Anthropologie der modernen Welt«, die sich nicht ausschließlich ›dem Menschen‹ und ›der Gesellschaft‹, sondern seiner Verstrickung mit nicht-menschlichen Akteur*innen in Form natürlich-sozialer Kollektive widmen soll. Bereits im modernen Denken sei es möglich, eine Kette – Latour spricht auch vom »Netz« – von der »Chemie der Stratosphäre« über »die wissenschaftlichen und industriellen Strategien, die Nöte der Staatschefs« bis zu den »Ängste[n] der Ökologiebewegung« herzustellen.³⁰ Diese Praxis der Übersetzung zwischen vollkommen unterschiedlichen Elementen stellt in Latours Augen allerdings nur einen Teil der modernen Denkweise dar; komplementär zu ihr beschreibt er eine Praxis der »Reinigung«, die das vernetzte Geflecht anschließend wieder in säuberlich getrennte Bereiche von ›Natur‹ und ›Kultur‹ einteilt.³¹ Um den paradoxen Zusammenhang beider Praktiken erkennen zu können, seien sie in der Analyse der Modernen in ihrem Zusammenspiel zu betrachten.

Bereits im Kontext von *Wir sind nie modern gewesen* weist Latour die ›Gesellschaft‹ als Gegenbegriff zu ›Natur‹ in die Schranken: Es handele sich bei der »Gesellschaft« nur »um jenen Teil unserer Kollektive«, »der durch die von den Sozialwissenschaftlern

25 Ebd., S. 7.

26 Ebd., S. 13.

27 Anstatt von einer Epoche spricht Latour von ›den Modernen‹, die nicht durch einen historischen Kontext, sondern durch die Ausübung bestimmter Praktiken charakterisiert werden.

28 Ebd., S. 14.

29 Ebd., S. 24.

30 Ebd., S. 19 f.

31 Ebd.

gezogene Trennungslinie erfunden worden ist.«³² Das Wort »Kollektiv« hingegen werde er selbst verwenden, um »die Assoziierung von Menschen und nichtmenschlichen Wesen zu beschreiben.«³³ In der 2005 erstmals veröffentlichten Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, die auf Englisch den Titel *Reassembling the Social*, auf Deutsch aber den etwas verwirrenden Titel *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* trägt, wird die Kritik an der Soziologie wie auch am Gesellschaftsbegriff nochmals deutlich:

Als wir glaubten, modern zu sein, konnten wir uns mit den beiden Versammlungen von Gesellschaft und Natur zufrieden geben. Doch heute müssen wir von neuem studieren, woraus wir gemacht sind, und das Repertoire der Bindungen und die Anzahl der Assoziationen weit über das von sozialen Erklärungen vorgeschlagene Repertoire erweitern. Wissenschaft, Religion, Politik, Recht, Ökonomie, Organisationen etc. weisen ständig Phänomene auf, die wir *wieder rätselhaft* finden müssen, wenn wir die Typen von Entitäten verstehen wollen, aus denen Kollektive in Zukunft zusammengesetzt sein können.³⁴

Die Voraussetzung eines solchen überraschenden »Reassembling« der »Entitäten«, d. h. der »früheren Mitglieder der alten Versammlungen von Natur und Gesellschaft«,³⁵ sei, dass das neu zu Versammelnde erst »geöffnet, auseinandergenommen und inspiert werden kann.«³⁶ Dies bedeutet auch, dass die gängigen Beschreibungsweisen und Systeme, unter deren Maßgabe die Welt gemeinhin wahrgenommen wird, suspendiert werden müssen. An deren Stelle trete ein »Gewirr von schwachen Bindungen, von konstruierten, artifiziellen, zuschreibbaren, beschreibbaren und überraschenden Verknüpfungen.«³⁷ Wir müssten uns deshalb »daran erinnern, daß eine unbestreitbare Tatsache zu sein keine »natürliche« Existenzweise ist, sondern, seltsamerweise, ein *Anthropomorphismus*«. ³⁸ Fakten sind selbst Entitäten, die durch die wissenschaftliche Forschung der Menschen als natürlich-soziale Hybride erzeugt werden. Das bedeutet nun nicht in erster Linie, dass die sogenannten »Fakten« an Gewicht gewinnen, sondern dass jede wissenschaftliche Disziplin eine eigene, »gewaltige *versammelnde* Macht«³⁹ hat, durch die sie die Entitäten, von denen sie spricht, erst sichtbar werden lässt. Die wissenschaftliche Expertise bleibt unberührt, die Bedeutung ihrer Resultate unangetastet, denn, so Latour in *Kampf um Gaia*: »Was sollte es heißen, den anthropischen Ursprung der Klimaveränderung *besser* zu kennen als die Klimaforscher?«⁴⁰

32 Ebd., S. II.

33 Ebd.

34 Bruno Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, übers. von Gustav Roßler, Frankfurt a. M. 42017, S. 426.

35 Ebd., S. 437.

36 Ebd., S. 429.

37 Ebd., S. 433.

38 Ebd., S. 437.

39 Ebd., S. 434.

40 Latour: *Kampf um Gaia* (Anm. 4), S. 63.

Die versammelnde Macht der Wissenschaften anzuerkennen, bedeutet daher nicht nur, voreilig als unumstößliche Tatsachen deklarierte Resultate infrage stellen zu können, sondern auch, die sozialen und politischen Implikationen der Forschung anzuerkennen. Jede einzelne Disziplin befördere einen »bestimmten Typ von Stabilität« und beteilige sich »am normalen Geschäft der Vermehrung von Existenzformen«, über deren Verhältnis anschließend verhandelt werden müsse:⁴¹

Alle Disziplinen, von der Geographie bis zur Anthropologie, von der Betriebswirtschaft bis zur politischen Wissenschaft, von der Linguistik bis zur Ökonomie, betreten den Schauplatz als ebenso viele Weisen, die Ingredienzien des Kollektivs zunächst nebeneinanderzustellen und dann in ein kohärentes Ganzes zu bringen.⁴²

Vor dem Hintergrund der Akteur-Netzwerk-Theorie ist die Arbeit deshalb nicht damit getan, die Entitäten (wissenschaftlich) zu beschreiben und zu vervielfältigen. Die so erzeugten »Ansammlungen« bedürften schließlich auch der Zusammenführung in – politischen und ontologischen – »Versammlungen«.⁴³ Die Herstellung der Ansammlungen wie auch die politische Aushandlung ihrer Versammlungsform ist dabei für Latour im Wesentlichen eine Frage neuer Beschreibungs- und Darstellungsformate. Dazu gehört vor allem auch, Abstand von der modernen Idee der »matters of fact« zu nehmen und mit ihnen stattdessen grundsätzlich als »matters of concern« umzugehen.

Im Jahr 2005 hat Bruno Latour in Amsterdam im Rahmen der »Spinoza Lectures« zu diesem Thema zwei Vorträge gehalten. Unter dem Titel *What is the Style of Matters of Concern?* befasst er sich hier in Auseinandersetzung mit Alfred North Whitehead, Gabriel Tarde und Ludwik Fleck mit der Frage, wie ein »Stil« aussehen könnte, »that does justice to what is given in experience«.⁴⁴ Damit ist ein Erfahrungsbegriff gemeint, der zunächst einmal nicht Natürliches von Sozialem unterscheidet und deshalb der modernen »Bifurkation« der Natur vorausgeht. Die »Bifurkation« hat zuerst Alfred North Whitehead in *The Concept of Nature* (1919) als grundlegendes Problem des modernen Denkens bezeichnet.⁴⁵ Whitehead schreibt dort:

What I am essentially protesting against is the bifurcation of nature into two systems of reality, which, in so far as they are real, are real in different senses. One reality would be the entities such as electrons which are the study of speculative physics. This would be the reality which is there for knowledge; although on this theory it is never known. For what is known is the other sort of reality, which is the byplay of the mind. Thus there would be two natures, one is the conjecture and the other is the dream.⁴⁶

41 Latour: *Eine neue Soziologie* (Anm. 34), S. 442.

42 Ebd., S. 441.

43 Ebd., S. 446.

44 Bruno Latour: *What is the Style of Matters of Concern?*, Assen 2008, S. 13.

45 Vgl. Alfred North Whitehead: *The Concept of Nature. The Tarnier Lectures Delivered in Trinity College, November 1919*, Cambridge 2015.

46 Ebd., S. 21.

Bruno Latour deutet die Bifurkation – wie etwa auch der Philosoph Didier Debaise – als eine Teilung, die nicht zwischen Geist und Natur, sondern in und an den Gegenständen selbst vorgenommen wird.⁴⁷ Bestimmte Eigenschaften werden als faktische Qualität eines Gegenstandes identifiziert, während anderen nur der Status einer Phänomenalität für die menschliche Wahrnehmung zugestanden wird: Moleküle zum Beispiel seien Fakten, die allerdings für die sinnliche Wahrnehmung zunächst verschlossen sind, wogegen Farbwahrnehmung und -deutung nur im menschlichen Auge stattfänden. Diese Einteilung entspricht John Lockes Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten,⁴⁸ doch die Praxis der Bifurkation gilt nicht als Entdeckung eines einzelnen Philosophen, sondern findet sich überall im modernen Denken: »The whole of modern philosophy is touched by the error of bifurcation«, konstatiert Debaise.⁴⁹ Sie ist nicht einfach gleichzusetzen mit einem Dualismus von Geist und Materie; dieser Dualismus und auch andere klassische Unterteilungen wie diejenige von Natur und Sozialem gehen vielmehr auf die Grundoperation der Bifurkation zurück. In den Gaia-Vorlesungen versucht Latour die Bifurkation von zwei Seiten zu unterwandern. Als Metapher für die Ausgangssituation wählt Latour einen reißenden Fluss, der die beiden Ufer des Natürlichen und des Sozialen voneinander trennt. Es gehe nun nicht darum, eine Brücke zwischen den beiden Ufern zu errichten, sondern sich auf dem und im Fluss selbst zu bewegen:

[Y]ou are trying to build a bridge over a rather tumultuous river. Let's say that one bank of this river is the »social« and the other, far away, inaccessible, separated by a violent current, by many eddies and dangerous rapids, is the »natural«. Now suppose that, instead of trying to cross this river and build this bridge, you decide instead to go with the flow, that is, to get involved in a bit of canoeing, kayaking or rafting. The absence of a bridge is not such a problem. What counts is your ability to equip yourself with the right paraphernalia so that you can go down the river without drowning yourself.⁵⁰

Theoretisches Rüstzeug dazu kommt nicht nur von Whitehead, sondern auch von dem Soziologen Gabriel Tarde, der die Erfahrung im Innern der sozialen Gemeinschaft als Ausgangspunkt für die Beschreibung sämtlicher Entitäten in Form von Gesellschaften nimmt. Eine Gesellschaft von innen betrachtet sei »made up of *differences* and of *events*«, wohingegen alle ihr zugeschriebenen strukturellen Eigenschaften als »provisional amplifications and simplifications of those linkages« erscheinen müssten.⁵¹ Die Differenzen und Ereignisse bilden die grundlegenden Erfahrungen für einen unhintergehbaren Realismus – bei Tarde, bei Whitehead und bei Latour. Auch wenn Latour in der Regel hinsichtlich seines eigenen Vorhabens eher von einem »relativen

47 Vgl. Latour: *What is the Style of Matters of Concern?* (Anm. 44), S. 13.

48 Vgl. zur Erläuterung Didier Debaise: *Nature as Event. The Lure of the Possible*, übers. von Michael Halewood, Durham/London 2017, hier S. 8 f.

49 Ebd., S. 4.

50 Latour: *What is the Style of Matters of Concern?* (Anm. 44), S. 13.

51 Ebd., S. 19.

Relativismus« oder einem »Relationismus« spricht,⁵² bezeugt die Rezeption im Kontext des Spekultativen Realismus seine Bedeutung für diese neue Theorierichtung.⁵³ Latours Überlegungen bilden hier einen Nährboden für die Zusammenführung konstruktivistischer und realistischer Elemente: Es geht dabei nicht darum, die ›harten Fakten‹ der wirklichen Welt überhaupt erst zu entdecken, sondern die Faktizität der gemeinsamen Welt zu erarbeiten, die bereits mit den ersten Sinneseindrücken als vernetzte erfahren werden muss. Da die Realität nur als gemeinsam Geteiltes existiert, bleiben die abstrakten, (einzel-)wissenschaftlichen Beschreibungen gegenüber der allgemein teilbaren, grundsätzlichen Erfahrung immer etwas Nachträgliches und Partikulares: »[S]ciences can be added to the flow of experience as yet another way to fold oneself inside it«.⁵⁴ Die Wissenschaften stehen allerdings auch nicht in einem *Repräsentationsverhältnis* zur Erfahrung. Die Idee von »matters of fact«, die als repräsentative Kopie der Wirklichkeit – und schließlich *als* reine Wirklichkeit selbst – firmierten, gehe lediglich auf einen wirkmächtigen ästhetisch-mimetischen Effekt zurück:⁵⁵

No doubt, matters of fact are the result of a specific style, they do not stand for reason, they do not stand even for empiricism, if by this label we mean what is given in experience. And they certainly do not stand for the sciences, as if those had nothing else to do but to bridge the gap between words and world.⁵⁶

Denkbar sei aber auch ein alternativer Beschreibungsstil, der anstelle von »matters of fact« »matters of concern« hervorbringe und pflege. Deren Existenz sei nach einmaliger Entdeckung bzw. Darstellung nicht garantiert, sondern müsse bewahrt und erhalten werden, indem man sich um sie kümmere, sie begleitet wiederherstelle, vervielfältige und speichere.⁵⁷ Wie genau ein entsprechender Stil der »matters of concern« aussehen soll, wird an dieser Stelle explizit nicht aus-, allenfalls vorgeführt – ganz deutlich ist dabei jedenfalls die Abkehr von einer Repräsentationsästhetik der modernen Bifurkation und der ›harten‹ Fakten.

Dass es nicht nur um eine stilistische, sondern damit zugleich auch um eine systematische Umstellung geht, macht nicht nur der Verweis auf eine alternative, nicht-moderne Theorietradition mit Tarde und Whitehead deutlich, sondern auch die Konsequenz, mit der Latour selbst eine Art Handbuch der neuen Beschreibungssprache erarbeitet hat. Kurz vor Erscheinen von *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen* (frz. 2012, dt. 2014) ließ Latour in seiner Dankesrede für den Unseld-Preis die eigene intellektuelle Biographie Revue passieren. Nach der allein negativen Beschreibung in *Wir sind nie modern gewesen* hätten die Modernen nun eine »full-scale

52 Latour: *Wir sind nie modern gewesen* (Anm. 23), S. 151.

53 Vgl. exemplarisch: Graham Harman: *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne 2009.

54 Latour: *What is the Style of Matters of Concern?* (Anm. 44), S. 24.

55 Ebd., S. 41.

56 Ebd., S. 35.

57 Vgl. ebd., S. 49.

positive and constructive anthropology« verdient.⁵⁸ Den philosophisch anmaßenden Charakter seines Projekts kommentiert Latour umgehend wie folgt:

I can't help it, there is an urge, consubstantial to the philosophical tradition, whenever you are told to limit yourself inside a well defined speciality, to jump on the other side of the fence in order to embrace the Whole. Naturally, the Global will never come back, and fortunately so, but that does not mean that other figures of the Whole are not there to be detected and composed.⁵⁹

Dieses Vorhaben bezeichnet Latour einige Sätze später und nicht ohne Ironie als sein »overall life project«. ⁶⁰ Die *Existenzweisen* legen Zeugnis davon ab, denn sie widmen sich in umfassender Form der positiven, empirisch fundierten Neubeschreibung der Modernen. ⁶¹ Die dem Buch vorangestellte »Gebrauchsanweisung« betont ebenfalls die lange Vorlaufzeit des Projekts: Der Autor gibt an, die Untersuchung bereits über ein »Vierteljahrhundert mit einer gewissen Hartnäckigkeit«⁶² zu verfolgen. Auf einer eigenen Webplattform⁶³ ist der Text nach Anmeldung zudem offen für Weiter- und Umschreibungen. Die *Existenzweisen* sind auf verschiedenen Ebenen ein Resultat von Kooperationen – hinsichtlich ihrer Finanzierung im Rahmen eines europäischen Forschungsprojekts wie auch durch die Integration eines potentiellen Autor*innenkollektivs im Netz.

Als »Existenzmodi« oder »Existenzweisen« werden nun alle möglichen Assoziationsformen von Entitäten bezeichnet, die quer zu gängigen Gruppierungen moderner Begrifflichkeiten und Institutionen liegen. Latour bestimmt sie im Verlauf des Buches sukzessive, etwa als »Reproduktion«, »Metamorphose«, »Gewohnheit«, »Technik« oder »Fiktion«. ⁶⁴ Insgesamt macht er vorläufig fünfzehn solcher Existenzweisen aus, die er als »jeweils besondere Assoziationsformen«⁶⁵ definiert. ⁶⁶ Das Anliegen ist demjenigen der früheren Modernekritik gleich geblieben: Die Zwischenformen und Quasi-Objekte, die in der problematischen Polarität der modernen Selbstbeschreibung verleugnet wurden, sollen in der Form der Existenzweisen, ihrer Kreuzungen und

58 Bruno Latour: »Coming out as a philosopher«, in: *Social Studies of Science* 40.4 (2010), S. 599-608, hier S. 606.

59 Ebd., S. 607.

60 Ebd.

61 Vgl. Bruno Latour: *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, übers. von Gustav Roßler, Berlin 2014, S. 22.

62 Ebd., S. 21.

63 Vgl. die Website *An Inquiry into Modes of Existence*, <http://modesofexistence.org> (aufgerufen am 27.03.2020).

64 Vgl. die Tabelle zum Überblick über alle eingeführten Begriffe in Latour: *Existenzweisen* (Anm. 61), S. 654-655.

65 Lars Gertenbach/Henning Laux: *Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk*, Wiesbaden 2019, S. 160.

66 Vgl. ebd., S. 154. Lars Gertenbach und Henning Laux weisen in ihrer Einführung zu Bruno Latours Werk darauf hin, dass nach dessen jahrelangem Bemühen um eine Hybridisierung der Kategorien eine solche tabellarische Darstellung im Sinne einer »differenzlogische[n] Komparatistik« missverstanden werden könnte (ebd., S. 160).

Übergänge beschreibbar werden – zugleich soll darin auch auf die Beschreibungssprache mit reflektiert werden. Obwohl also die Wiedergabe einer Perspektivenvielfalt ein zentrales Anliegen des Projekts ist, geht es Latour doch auch insbesondere darum, *eine* Beschreibungssprache vorzuschlagen, die neue Verbindlichkeiten stiften könnte. Die damit einhergehende neue Terminologie darf einer minimalen, systematischen Grundstruktur nicht entbehren. Die übersichtliche Darstellung des neuen »*Ordnungsprinzip[s]*«⁶⁷ der Existenzweisen oder -modi⁶⁸ in Tabellenform am Ende des Buches zeigt, dass es einer Neubeschreibung – ganz gleich, wie hybrid und plural sich ihre Gegenstände konstituieren mögen – bestimmter übersichtlicher Axiome und Ankerpunkte bedarf. Deren Ziel ist es, »die Sprache fähig zu machen, den Pluralismus der Werte zu absorbieren«. Dabei müsse man »*weniger* Diversität in der Sprache [...] erreichen« und »*mehr* Diversität bei den Wesen, die zur Existenz zugelassen sind.«⁶⁹ Die neue Begriffsordnung soll als vorläufiger gemeinsamer Referenzpunkt für die empirisch fundierte Neubeschreibung der Modernen dienen und einer Verwirrung der Metaphysiken vorbeugen:

Meiner Ansicht nach ist es [der] Widerspruch zwischen den Erfahrungen der Welt und den Berichten, in denen darüber – autorisiert durch die verfügbaren Metaphysiken – Rechenschaft gegeben wird, der es so schwierig macht, die Modernen auf empirische Weise zu beschreiben. Um diesen Widerspruch aufzulösen, schlage ich vor, unsere Aufmerksamkeit auf die Interpretationskonflikte um die verschiedenen Wahrheitswerte zu konzentrieren, mit denen wir jeden Tag konfrontiert sind. Wenn meine Hypothese stimmt, werden Sie bemerken, daß es möglich ist, verschiedene *Existenzweisen* oder *Existenzmodi* herauszuarbeiten, deren paarweise *Kreuzungen* zum Gegenstand einer empirischen – und somit *teilbaren* – Definition werden können.⁷⁰

Diese Spannung müssen das Buch und die Leser*innen aushalten: Auf der einen Seite sollen die Institutionen und Praktiken der Modernen in ihren hybriden, undefinierten, einander überlagernden und überwuchernden Formen deutlich werden. Aber um sich darüber zu verständigen, sind auf der anderen Seite doch ein klar umrissenes, wenn auch potentiell erweiterbares Vokabular und neue Ordnungsprinzipien notwendig. Das Vokabular selbst soll sich dabei stets an der Erfahrung orientieren – darin liegt ein wesentlicher Kreuzungspunkt mit der Philosophie Whiteheads, der sich in *The Concept of Nature* ebenfalls zunächst auf die Grundlagen sinnlicher Erfahrung beruft. Mehr noch als sich auf die Exaktheit der Beschreibung oder die Leser*innenfreundlichkeit zu fokussieren, muss sich das Buch aber auf einen Rückgang zu den Grundlagen und auf die Entwicklung einer neuen, möglichst

67 Latour: *Existenzweisen* (Anm. 61), S. 396.

68 Der Begriff wurde zuvor ebenfalls von den französischen Philosophen Gilbert Simondon und Étienne Souriau verwendet; vgl. ebd., S. 165.

69 Ebd., S. 57.

70 Ebd., S. 22.

vollständigen und konsequenten »Metasprache«⁷¹ einlassen, die übersteigen kann, was gemeinhin gesprochen und gedacht wird – und sich dennoch beständig selbst relativiert. Dieses zunächst autokratisch anmutende, aber doch auf das Ziel der Kommunikation mit anderen (Expert*innen) angelegte Modell steht in einer Spannung zur Diversität und zur politischen Relevanz der konstituierten Gegenstände. Dem Autor des Buches ist das bewusst: Auch die *Existenzweisen* sind nur ein »provisorischer Bericht«⁷², eine Heuristik, ein Bemühen um die Grundlage einer neuen Beschreibungssprache, die mehr zu fassen in der Lage sein soll, als es ein moderner Theoriekonsens unter dem Vorzeichen der »Bifurkation« konnte. Latour verwendet ebenfalls den Begriff einer provisorischen »Metaphysik« für das neue Beschreibungssystem und knüpft auch darin an Whiteheads Metaphysikverständnis an, wie dieser es etwa am Beginn von *Process and Reality* skizziert:

Metaphysics is nothing but the description of the generalities which apply to all the details of practice.

No metaphysical system can hope entirely to satisfy these pragmatic tests. At the best such a system will remain only an approximation to the general truths which are sought. In particular, there are no precisely stated axiomatic certainties from which to start. There is not even the language in which to frame them.⁷³

Latour geht es in seinen Ausführungen nicht um eine abschließende Wahrheit, sondern darum, Rechenschaft von der »Diversität der Modi« abzulegen und diese zu bewahren und zu übersetzen.⁷⁴ Die *Existenzweisen* bilden also eine Gesprächsgrundlage, die verschiedene Modi, ihre Überschneidungen und Widersprüche sichtbar und vergleichbar machen soll, unabhängig von einer modernen Ästhetik und Epistemologie – und so zu einem besseren (Selbst-)Verständnis der Modernen führen kann. Auch wenn dabei keine vollständige Darstellung eines »Ganzen« aller Modi erreicht wird, besteht der Anspruch doch darin, möglichst viele von ihnen in einem offenen Zusammenhang von Kreuzungen und Übergängen gemeinsam darstellen zu können. Eine solche Position unterscheidet sich vom Relativismus darin, dass sie sich um das »In-eine-Reihe-Stellen []« und »In-Bezug-Setzen []« bemüht, sich also auf Verbindungen und Beziehungen konzentriert und so den relativistischen »Absolutismus des Gesichtspunkts« vermeidet.⁷⁵ Diese eigene wissenschaftliche Vorgehensweise bezeichnet Latour auch als »Diplomatie« – zwischen den verschiedenen Modi der Modernen wie auch zwischen den Modernen und den Nicht-Modernen:⁷⁶

71 Ebd., S. 58.

72 Ebd., S. 640.

73 Alfred North Whitehead: *Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927/28*, hg. von David Ray Griffin/Donald W. Sherburne, New York 1978, S. 13.

74 Latour: *Existenzweisen* (Anm. 61), S. 646 f.

75 Ebd., S. 647.

76 Ebd.

Eine Verhandlung könnte aufgenommen werden. Verhandlung im Inneren zunächst und dann nach außen. [...] Die Operation, die ich in Gang setzen will, besteht darin, eine Reihe von Friedensformeln zu testen, indem ich eine Art von Handel, von *deal*, von *combinazione* vorschlage: »Ja, selbstverständlich, wenn man die Wissenschaft oder die Ökonomie oder die Gesellschaft auf diese Weise definiert, werdet ihr eine Verteidigung verlieren, die euch wesentlich erscheint, aber diese Verteidigungslinie ist bereits seit langem durchbrochen, und im Gegenzug gewinnt ihr andere solide Übereinkünfte mit Werten, die bislang erloschen oder verachtet waren. Ist das nicht der Mühe wert?«⁷⁷

Die rhetorische Adressierung potentieller Skeptiker*innen, die Latour hier zur Illustration seiner Überlegungen einführt, bildet bereits die Überleitung zu den deutlich anwendungsbezogener angelegten und publikumsorientierten Texten *Kampf um Gaia* und *Das terrestrische Manifest*. In ihnen wird schließlich auch deutlich, welche Form ein reales, dynamisches, prozesshaftes und konfliktreiches Ganzes nach seiner Neubeschreibung annehmen könnte: Es ist die Form eines Parlaments menschlicher Repräsentant*innen, die nicht nur Parteien oder Nationen vertreten, sondern eine Vielzahl neuer, bislang unsichtbarer Akteur*innen (oftmals ehemaliger »Objekte«) wie die Ozeane, das Erdöl, die Wühlmäuse etc. Das wäre eine echte »Versammlung« der »Ansammlungen«, die Latour auch »Völker« oder »Kollektive« nennt:⁷⁸

Neue Völker sind zu verzeichnen, für die der Ausdruck »Mensch« nicht zwangsläufig Sinn hat und deren Größenordnung, Form, Territorium und Kosmologie neu zu entwerfen sind. Im Zeitalter des Anthropozäns leben heißt sich anstrengen, die politische Aufgabe schlechthin neu zu definieren: Welches Volk bildet ihr, mit welcher Kosmologie und auf welchem Territorium?⁷⁹

Um die neuen Kollektive, die beispielsweise von wissenschaftlichen Disziplinen versammelt werden können, miteinander vergleichbar zu machen, sei es notwendig, Rechenschaft über ihre jeweilige Kosmologie bzw. Metaphysik abzulegen:

- Durch welche *oberste Autorität* halten sie sich für einberufen?
 - Welche Grenze geben sie ihrem *Volk*;
 - welches *Territorium* denken sie zu bewohnen;
 - in welcher *Epoche* befinden sie sich ihrer Überzeugung nach?
- Diesen Fragen ist eine fünfte anzufügen:
- Nach welchem Organisations*prinzip* sind die Wirkungsmächte verteilt? Die Antwort darauf werde ich ihr *Kosmogramm* nennen.⁸⁰

Nur unter den Voraussetzungen solcher oder ähnlicher Grundfragen und damit der Referenz auf ein ähnliches Muster dessen, was die »Völker« oder ihre Repräsentant*innen

⁷⁷ Ebd., S. 650.

⁷⁸ Latour: *Kampf um Gaia* (Anm. 4.), S. 247.

⁷⁹ Ebd., S. 247 f.

⁸⁰ Ebd., S. 258.

für lebensnotwendig halten, kann ihre Vergleichbarkeit wie auch ihre mögliche Konkurrenz – oder Feindschaft – sichtbar werden. Sie erlaubt es zudem, die modernen Wissenschaftler*innen selbst als ein »Volk der Natur« zu perspektivieren, das die »Natur« nur als eine mögliche Form, die Welt zu bevölkern, konstituiert. Die Sichtweise der Wissenschaftler*innen verliert damit universale Verbindlichkeit.⁸¹ An die Stelle einer zugrunde liegenden Einheit – mag diese nun »Natur« oder »Gott« heißen – treten die grundlegenden Prinzipien von »Konnexion« und »Komposition«.⁸² Die »Völker« hätten somit »nicht mehr das Gefühl, unter einem Globus zu leben, sondern inmitten von Relationen, die sie zusammensetzen müßten, eine nach der anderen, und ohne der Geschichtlichkeit entkommen zu können«.⁸³ Auch die Klimaforschung sei nicht in der Position, »die Rolle eines unumstrittenen letzten Schlichters [zu] spielen«⁸⁴ – denn die Wissenschaften selbst müssten »vielzählige[] Schleifen« einrichten, »um uns für die Sensibilität GAIAS zu sensibilisieren«.⁸⁵ Kein Standpunkt hat dabei Souveränität, denn das »Territorium eines Akteurs beruht auf der Reihe anderer Akteure, mit denen er zusammenfinden muß und die für sein dauerhaftes Überleben notwendig sind«,⁸⁶

Insbesondere im letzten Vortrag der Gaia-Vorlesungen versucht Latour, diese in weiten Teilen abstrakt bleibenden Überlegungen nochmals anschaulich nachvollziehbar zu machen und die neu konstituierten »matters of concern« mit einer praktischen Erfahrung der Leser*innen zu versöhnen. Um das imaginierte parlamentarische Szenario bildhaft vor Augen zu stellen, greift Latour auf eine Inszenierung des Regisseurs Philippe Quesne zurück, die im Rahmen eines »Verhandlungstheater[s]«⁸⁷ für drei Tage Delegationen in ebenjener Form zusammengebracht hat, die Latour sich in *Kampf um Gaia* ausmalt. Die konkreten Ergebnisse dieser Verhandlungsimprovisation fasst Latour im letzten Vortrag zusammen; sie enthalten unter anderem eine Reduzierung der Bedeutung von Nationalstaaten, denen NGOs zur Seite gestellt werden sollen, oder die Forderung, dass sämtliche möglichen Parteien mit im Verhandlungsraum sitzen und alle Umverteilungen offen angesprochen werden müssen. Aber auch in dieser Kunstform bleibt Gaia als die »säkulare Aggregation aller Akteure, [...] die der Nachvollzug der Rückkopplungsschleifen erkennbar macht«,⁸⁸ reichlich abstrakt – oder zumindest in weiten Teilen unwirklich, wenn man versucht, sich vorzustellen, wie für eine solche Verhandlung befugte Repräsentant*innen zusammengebracht und deren Entscheidungen in der Folge tatsächlich auch umgesetzt werden sollten. Wenn der Anspruch von Latours Projekt sich also an der Erfahrung selbst bemisst – einmal als empirischer Ausgangspunkt und einmal als Feld, das es zu transformieren gilt,

81 Vgl. insb. ebd., S. 288–311.

82 Ebd., S. 308.

83 Ebd., S. 309.

84 Ebd., S. 403.

85 Ebd.

86 Ebd., S. 425.

87 Ebd., S. 431.

88 Ebd., S. 476.

indem neue Akteur*innen zugelassen und in die Verhandlung mit aufgenommen werden –, ist das Vorhaben dann gescheitert?

Vielleicht muss es aber gar keine künstlerische Arbeit sein, die den Realismus von Latours Szenario demonstriert. Inwiefern sich der Entwurf doch mit der Realität versöhnen lässt, zumindest im Rahmen einer begrenzten Lokalität, zeigt möglicherweise schon folgende Geschichte – keine aus der Kunst, sondern eine aus der Nachbarschaft:

Am 10. Februar 2020 kamen in einer evangelischen Kirche in Berlin-Wilmersdorf eine ganze Menge Menschen zusammen, um *über* Bäume und Rohre zu sprechen. In der Nachbarschaft war bekannt geworden, dass die Berliner Wasserbetriebe – bereits farbig markierte – Bäume fällen wollten, um alte Bleirohre auszutauschen. Die Bäume wurden Gesprächsthema auf der Straße, in Geschäften und Treppenhäusern, und rasch bildete sich eine Initiative. Es wurden über 300 Unterschriften gesammelt. Die Berliner Wasserbetriebe waren unter Zugzwang und luden die Nachbarschaft in die Kirche ein, um darüber aufzuklären, warum kein Weg daran vorbeiführe, die 13 Bäume zu fällen: Frischwasserrohre und Kanalisation des Straßenzuges mussten erneuert werden. Sie stammten aus den Jahren 1920 bis 1960, in der Vergangenheit war es bereits gehäuft zu Rohrbrüchen gekommen. Die Stadtwerke hatten eine Moderatorin mitgebracht, die die Anwesenden vorstellte: Mitarbeiter*innen der Stadtwerke und des Grünflächenamtes, ein Bürger, der die Initiative gegen die Fällungen vertrat, sowie ein Baumsachverständiger. Im Kirchenschiff hatten sich vielleicht noch mal 50, möglicherweise auch 100 Bürger*innen eingefunden. Die Ausgangssituation erschien durch und durch modern: Ein Bauleiter klärte mit einer PowerPoint-Präsentation vor dem Altar über das geplante Vorhaben auf. Seine Lösung sah den Austausch der alten Frischwasserleitungen mithilfe der Press-Zieh-Methode vor. Der Vorschlag wirkte durchdacht und alternativlos: Auf diesem Weg mussten nur dreizehn Bäume aus einem Bestand von über 92 Exemplaren gefällt werden. Der Fall war quasi entschieden. Sogar das Grünflächenamt, in dessen Interesse es sein musste, möglichst viele Bäume zu erhalten, hatte die Genehmigung für das Vorhaben erteilt. In der ersten halben Stunde der Versammlung sah es also ganz danach aus, als liege hier eine reine Vernunftentscheidung vor. Der Appell ging eindeutig an die Einsicht der versammelten Bürger*innen. An der pragmatischen Stimmung änderte sich auch dann noch nichts, als erste emotionale, gelegentlich querulantische Zwischenrufe kamen. Die Ersten verließen kopschüttelnd die Kirche. Als die Entscheidung mit all ihrer Faktizität quasi schon im Raum stand, verschafften sich dann langsam doch auch andere Stimmen Gehör: Eine sprach plötzlich für die *Bäume*, einer für ein *Denkmal-Ensemble*, zu dem die Bäume gehörten, ein anderer aber wieder für ein *Rohr*, das von den Wurzeln eines Baumes sukzessive zersetzt würde. Das *Wasser*, sagten die Wasserbetriebe, sei das Lebensmittel Nr. 1, und es liege in ihrer Verantwortung, dass es nicht verunreinigt werde. Auch könne man mit den Rohren nicht zur Straßenmitte hin ausweichen, weil dort die *Strom- und Internetlieferanten* mit ihren Kabeln den Platz unter der Oberfläche beanspruchten. Die Reflexionsschleifen wurden weiter, sie führten in die Zukunft: Einer fragte nach der *Nachhaltigkeit* der neuen Rohre, danach, ob man in 20 Jahren wieder hier stehen und erneut über Fällungen für eine Neuverlegung werde

diskutieren müssen. Viele sprachen für die *künftigen Generationen* oder die *Tierwelt*. Einer erwähnte neue, flexible Rohre des *Fraunhofer-Instituts* und stellte die Alternativlosigkeit der präsentierten Press-Zieh-Methode infrage. Auch für einzelne, *individuelle Bäume* wurde das Wort ergriffen: Man könne nicht über alle Bäume gemeinsam verhandeln, manche von ihnen waren in den letzten heißen Sommern von ihren Anwohner*innen gepflegt, das heißt vor allem gewässert worden. Die Wasserbetriebe setzten sich zur Wehr, indem sie von »Straßenbäumen« sprachen, um einem Baum seinen frisch angedichteten Akteurstatus wieder abzuspochen. Wenn die Bäume aber nun gefällt werden müssten, wann würden sie dann vom langsam arbeitenden Berliner Gärtnereibetrieb wieder ersetzt? Man gemahnte an einen Baumstumpf, der seit Jahren an der Straße stehe. Das Grünflächenamt verwies auf die Notwendigkeit, *Totholz aus bestehenden Beständen* zu entfernen, erst dann könne man neu pflanzen. Die Verhandlung dauerte Stunden. Für die Nachbarschaft war die Fällung der Bäume eine kleine, drohende Apokalypse, die hier und jetzt eine Handlungsnotwendigkeit sichtbar machte: »*Die Apokalypse ist ein Aufruf, endlich rational zu sein, mit beiden Füßen auf der Erde zu stehen.*«⁸⁹ Die Anwohner*innen waren bereit, die Fakten so lange zu verhandeln und zu bearbeiten, bis ein Kompromiss zuwege gebracht sein würde, der die faktischen Notwendigkeiten mit ihren Emotionen versöhnen könnte. Das alles war nicht mit anzusehen, ohne an Latours diplomatisches Projekt zu denken. Kopfzerbrechen bereitet der Beobachterin allerdings der Aufwand, den bereits ein relativ überschaubares, lokal agierendes Verhandlungstheater wie dieses mit sich bringt. Hinzu kommt, dass die Sensibilisierung für die natürlichen Akteure in diesem Fall besonders simpel war: Bäume sind Sympathieträger, vor allem dann, wenn sie vor der eigenen Haustür stehen. Für die Bäume hat es jedenfalls vorläufig funktioniert, die Fällung liegt bis auf Weiteres auf Eis. Und schließlich hat sich im Frühjahr 2020 auch noch ein anderer Akteur dazwischengeschoben, der die Nachbarschaften wie die Parlamente weltweit auf Trab hält und dabei die Verhältnisse von Nähe und Distanz durcheinanderwirft: das Coronavirus.

89 Ebd., S. 372.