

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Latour, Bruno
Wir sind nie modern gewesen

Versuch einer symmetrischen Anthropologie
Aus dem Französischen von Gustav Roßler

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1861
978-3-518-29461-1

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1861

Am Beginn der modernen Naturwissenschaft steht die strikte Trennung von Natur und Gesellschaft, von »natürlichen« und »gesellschaftlichen« Instanzen. Bruno Latour optiert in seinem Klassiker der modernen Soziologie dafür, sich diese Trennung etwas genauer anzusehen. Seine These lautet: Je starker und gründlicher diese Trennung in der Moderne vollzogen wurde, um so besser konnten sich zwischen den getrennten Bereichen »Quasiobjekte« ausbreiten, die sowohl natürlich als auch gesellschaftlich determiniert sind. Diese hybriden »Quasiobjekte«, welche die Moderne ausgeblendet hat, gilt es anzuerkennen. Nur dann nämlich kann das zweifelhaft gewordene Credo der Moderne, daß ökonomische Rationalität, wissenschaftliche Wahrheit und Technik bereits Garanten eines sinnvollen Fortschritts sind, verabschiedet werden, ohne gleich in den Katzenjammer der Postmoderne zu verfallen.

Bruno Latour ist Professor am Institut d'Études Politiques de Paris.

Von ihm sind zuletzt bei Suhrkamp erschienen: *Das Parlament der Dinge* (2001); *Die Hoffnung der Pandora* (2002, stw 1595); *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* (2007).

Bruno Latour
Wir sind nie modern gewesen

Versuch einer symmetrischen Anthropologie

Aus dem Französischen
von Gustav Roßler

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique
© Éditions La Découverte, Paris, France, 1991
© Éditions La Découverte & Syros, Paris, France, 1997

Für Barbara und Bernward

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.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1861

Erste Auflage 2008

© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2008
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vortrags
sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29461-1

Inhalt

1 Krise

Die Hybriden breiten sich aus	7
Den gordischen Knoten neu knüpfen	9
Die Krise der Kritik	13
1989: Ein Jahr der Wunder	16
Was heißt modern sein?	18

2 Konstitution

Die Verfassung der Moderne	22
Boyle und seine Objekte	25
Hobbes und seine Subjekte	28
Die Vermittlung des Labors	31
Das Zeugnis nicht-menschlicher Wesen	34
Zwei Artefakte: Labor und Leviathan	36
Wissenschaftliche Repräsentation und politische Repräsentation	40
Die konstitutionellen Garantien der Moderne	43
Die vierte Garantie: der gesperrte Gott	47
Die Macht der modernen Kritik	49
Die Unbesiegbarkeit der Modernen	53
Was die Verfassung erhellt und was sie verdunkelt	55
Das Ende der Denunziation	60
Wir sind nie modern gewesen	64

3 Revolution

Die Modernen – Opfer ihres Erfolgs	67
Was ist ein Quasi-Objekt?	70
Philosophien, die den Abgrund überbrücken sollen	76
Das Ende der Enden	80
Semiotische Wenden	84
Wer hat das Sein vergessen?	87
Der Beginn der Vergangenheit	90
Das revolutionäre Wunder	94

Das Ende der überholten Vergangenheit	97
Sortieren, Auswahl und multiple Zeiten	100
Eine kopernikanische Gegenrevolution	103
Von den Zwischengliedern zu den Mittlern	107
Streitsache und Tatsache	110
Variable Ontologien	114
Die Verbindung der vier modernen Repertoires	118

4 Relativismus

Wie lässt sich die Asymmetrie beenden?	122
Das verallgemeinerte Symmetrieprinzip	125
Import und Export der beiden Großen Trennungen	129
Die Anthropologie kehrt aus den Tropen zurück	133
Es gibt keine Kulturen	137
Unterschiede der Größenordnung	141
Der Punkt des Archimedes	145
Absoluter Relativismus und relativistischer Relativismus	148
Kleine Irrtümer über die Entzauberung der Welt	151
Auch ein großes Netz bleibt in allen Punkten lokal	155
Der Leviathan ist ein Geflecht von Netzen	159
Die Lust an der Marginalität	162
Die schon begangenen Verbrechen nicht durch weitere überbieten	165
Transzendenzen im Überfluß	168

5 Neuverteilung

Die unmögliche Modernisierung	173
Abschlußprüfungen	176
Der Humanismus neu verteilt	180
Die nichtmoderne Verfassung	184
Das Parlament der Dinge	189
Bibliographie	193
Index	202

I Krise

Die Hybriden breiten sich aus

Auf Seite vier meiner Tageszeitung lese ich, daß die Meßergebnisse über der Antarktis dieses Jahr nicht besonders gut sind: Das Loch in der Ozonschicht vergrößert sich gefährlich. Beim Weiterlesen komme ich von den Chemikern der Stratosphäre zu den Generaldirektoren zweier großer Chemiefirmen. Diese wollen ihre Produktionsverfahren ändern, um die »harmlosen« Fluorchlorkohlenwasserstoffe zu ersetzen, die des Verbrechens gegen die Ökosphäre angeklagt sind. Einige Abschnitte weiter sind es die Staatschefs der großen Industrienationen, die sich mit Chemie, Kühlschränken, Spraydosen und Edelgasen beschäftigen. Am Ende des Artikels widersprechen die Meteorologen jedoch den Chemikern und sprechen von zyklischen Schwankungen, die unabhängig von menschlichen Einflüssen sind. Nun wissen die Industriellen nicht mehr, was zu tun ist. Auch die Staatsoberhäupter zögern. Soll man abwarten? Ist es schon zu spät? Zuletzt mischen sich noch die Länder der Dritten Welt und die Ökologiebewegung in die Debatte und sprechen von internationalen Abkommen, vom Recht der zukünftigen Generationen, von Moratorien und vom Recht auf Entwicklung.

Ein und derselbe Artikel vermischt chemische und politische Reaktionen. Ein roter Faden verbindet die esoterische Wissenschaft mit den Niederungen der Politik, den Himmel über der Antarktis mit irgendeiner Fabrik am Rande von Lyon, die globale Gefahr mit der nächsten Wahl oder Aufsichtsratssitzung. Größenordnungen, zeitlicher Rahmen, Einsätze und Akteure sind nicht vergleichbar, und doch sind sie hier in die gleiche Geschichte verwickelt.

Auf Seite sechs erfahre ich, daß der im Pasteur-Institut in Paris entdeckte Aidsvirus die Kulturen im Labor von Professor Gallo in Amerika kontaminiert hat. Dennoch hätten die Herren Chirac und Reagan feierlich versichert, die Chronologie der Entdeckung des Virus nicht zu revidieren. Weiterhin lese ich, daß die pharmazeutische Industrie zögert, Medikamente auf den Markt zu bringen, wie es von militanten Patientenorganisationen lautstark gefordert wird, und daß die Epidemie sich in Schwarzafrika ausbreitet. Wieder finden sich Staatsoberhäupter, Chemiker, Biologen, verzweifelte Patienten und

Industrielle in ein und dieselbe ungewisse Geschichte verwickelt, in der sich Biologie und Gesellschaft vermischen.

Auf Seite acht ist die Rede von Computern und Mikrochips, die von den Japanern kontrolliert werden. Auf Seite neun geht es um das Recht, Embryos im Reagenzglas aufzubewahren; auf Seite zehn um einen Waldbrand, bei dem einige seltene Arten vernichtet werden, die irgendwelche Naturschützer erhalten wollen; auf Seite elf ist die Rede von Walen, die Halsbänder mit Funksendern tragen. Weiter unten auf derselben Seite geht es um eine Industriehalde im Norden Frankreichs, einst ein Symbol für die Ausbeutung der Arbeiter und jetzt als ökologisches Schutzgebiet eingestuft, da sich eine seltene Pflanzenwelt dort entwickelt hat. Auf Seite zwölf bildet sich eine seltsame Heerschar aus Papst, Bischöfen, Chemiefirmen, Eileitern und texanischen Fundamentalisten um ein Verhütungsmittel. Auf Seite 14 bringt die Frage, wieviel Zeilen das hochauflösende Fernsehen haben soll, die unterschiedlichsten Leute und Institutionen miteinander in Verbindung: Delors, Thomson, die EG, die Standardisierungskommissionen, wieder einmal die Japaner und die Fernsehproduzenten. Man braucht nur den Standard des Fernsehbildes um ein paar Zeilen zu verändern, und schon geraten Milliarden Francs, Millionen Fernsehzuschauer, Tausende Fernsehfilme, Hunderte von Ingenieuren und Dutzende Generaldirektoren in Bewegung.

Zum Glück gibt es noch einige erholsame Seiten in der Zeitung, auf denen von reiner Politik die Rede ist (eine Versammlung der radikalen Partei). Es gibt die Literaturbeilage, wo dieser oder jener Romancier sich an den Abenteuern einiger narzißtischer Egos erfreut (»je t'aime, moi non plus«). Ohne diese glatten Seiten könnte einem schwindlig werden. Denn es häufen sich die Hybridartikel, die eine Kreuzung sind aus Wissenschaft, Politik, Ökonomie, Recht, Religion, Technik und Fiktion. Wenn die Lektüre der Tageszeitung das Gebet des modernen Menschen ist, dann betet heute bei der Lektüre dieses Gemenges ein sehr seltsamer Mensch. Die ganze Kultur und die ganze Natur werden hier Tag für Tag neu zusammengebraut.

Und dennoch scheint niemand sich daran zu stoßen. Die Seiten Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Literatur, Kultur, Religion, Vermischtes bilden nach wie vor die Rubriken, so als wäre nichts gewesen. Der winzigste Aidsvirus bringt uns vom Geschlecht zum Unbewußten, von dort nach Afrika, zu Zellkulturen, zur DNS, nach San Francisco. Aber Analytiker, Denker, Journalisten und Entscheidungsträger zer-

schneiden das feine Netz, das der Virus zeichnet. Übrig bleiben nur säuberlich getrennte Schubladen: Wissenschaft, Ökonomie, soziale Vorstellungen, vermischt Nachrichten, Mitleid, Sex. Man braucht bloß irgendeine harmlose Spraydose zu drücken, und schon ist man unterwegs zur Antarktis, von dort zur *University of California* in Irvine, zu den Fließbändern in Lyon, zur Chemie der Edelgase und dann vielleicht zur UNO. Doch dieser fragile Faden wird in ebenso viele Teile zerstückelt, wie es reine Fachgebiete gibt. Bringen wir bloß nicht Erkenntnis, Interesse, Justiz und Macht durcheinander! Vermengen wir bloß nicht Himmel und Erde, Globales und Lokales, Menschliches und nicht Menschliches! »Aber nicht wir vermengen«, kann man darauf nur antworten, »aus diesem Gemenge, aus diesen Verwicklungen besteht unsere Welt.« »Wir tun so, als gäbe es sie nicht«, antworten die Analytiker. Mit einem scharfen Schwert haben sie den gordischen Knoten zerschlagen. Die Deichsel ist entzweigebrochen: links die Erkenntnis der Dinge, rechts Interesse, Macht und Politik der Menschen.

Den gordischen Knoten neu knüpfen

Seit ungefähr 20 Jahren untersuchen meine Freunde und ich diese seltsamen Situationen, die von der intellektuellen Kultur, in der wir leben, nicht eingeordnet werden können. In Ermangelung eines Besseren nennen wir uns Soziologen, Historiker, Ökonomen, Politologen, Philosophen, Anthropologen. Aber diese ehrwürdigen Disziplinen ergänzen wir jedesmal um den Genitiv: der Wissenschaften und Techniken. »Science studies« heißt es im Angelsächsischen, andere sprechen von »Wissenschafts- und Techniksoziologie«. Wie das Etikett auch lauten mag, immer geht es darum, den gordischen Knoten neu zu knüpfen, indem man so oft wie nötig die Grenze überschreitet, welche die exakten Wissenschaften von der Ausübung der Macht trennt, oder sagen wir: die Natur von der Kultur. Wir sind selbst Hybriden, denn wir liegen quer zu den wissenschaftlichen Institutionen, in denen wir arbeiten. Halb Ingenieure, halb Philosophen, »*tiers instruits*« (Serres 1991)¹, ohne diese Rolle gesucht zu haben, haben wir uns dafür entschieden, den Verwicklungen zu folgen,

¹ Die Literaturangaben in Klammern verweisen auf die Bibliographie am Ende des Buches. Alle Anmerkungen sind Anmerkungen des Übersetzers.

wohin sie uns auch führen. Unser Transportmittel ist der Begriff der Übersetzung oder des Netzes. Geschmeidiger als der Begriff des Systems, historischer als die Struktur und empirischer als die Komplexität, ist das Netz der Ariadnefaden in diesen vermischten Geschichten.

Dennoch bleiben unsere Arbeiten unverständlich, weil die Kritiker sie nach ihren üblichen Kategorien dreiteilen. Für sie handelt es sich entweder um Natur oder um Politik oder um Diskurs.

Wenn MacKenzie das Steuerungssystem der Interkontinentalraketen beschreibt (MacKenzie 1990), wenn Callon die Elektroden der Brennstoffzellen untersucht (Callon 1989), oder Hughes den Faden der Glühlampe Edisons (Hughes 1983), wenn ich die von Pasteur abgeschwächte Milzbrandbakterie darstelle (Latour 1984) oder die Peptidhormone Guillemins (Latour und Woolgar [1979]1986), stellen sich die Kritiker vor, daß wir von Wissenschaft und Technik reden. Da diese in ihren Augen marginal sind oder bestenfalls das rein instrumentelle und rechnende Denken manifestieren, glauben sie, wenn sie sich für die Politik oder die Seele interessieren, unsere Arbeiten ignorieren zu können. Und doch handeln diese Forschungen nicht von der Natur oder der Erkenntnis, nicht von Dingen an sich, sondern davon, wie diese mit unseren Kollektiven und den Subjekten verwoben sind. Wir sprechen nicht vom instrumentellen Denken, sondern vom Stoff, aus dem unsere Gesellschaften sind. MacKenzie zieht die ganze amerikanische Navy und sogar die Kongressabgeordneten heran, um vom Steuerungssystem seiner Raketen zu sprechen. Callon mobilisiert die Französische Elektrizitätsgesellschaft, Renault und weite Teile der französischen Energiepolitik, um die Ionenaustauschprozesse zu verstehen, die sich am Ende seiner Elektrode in der Tiefe eines Labors abspielen. Und Hughes rekonstruiert ganz Amerika ausgehend vom Glühfaden der Lampe Edisons. Es ist die ganze französische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, die zum Vorschein kommt, wenn man an die Bakterien Pasteurs röhrt. Und es ist unmöglich, die Peptidhormone zu verstehen, wenn man keine Wissenschaftlergemeinschaft, keine Instrumente, keine Praktiken damit verbindet. Alle diese Widrigkeiten haben sehr wenig mit Fragen der Methode, Theorien und Neuronen zu tun.

»Dann geht es also um Politik? Wissenschaftliche Wahrheit soll auf politische Interessen und technische Effizienz auf strategische Manöver reduziert werden?« Das ist das zweite Mißverständnis. So-

bald die Fakten nicht den zugleich marginalen und geheiligten Platz einnehmen, den unsere Verehrung ihnen vorbehält, scheinen sie sofort auf rein lokale Kontingenzen oder dürftige Kunstgriffe reduziert zu sein. Und doch sprechen wir in unseren Untersuchungen nicht vom sozialen Kontext und von Machtinteressen, sondern von ihrer Verquickung mit Kollektiven und Objekten. Die Organisation der Navy verändert sich grundlegend durch die Allianz, die zwischen ihren Büros und den Bomben entsteht. Die Französische Elektrizitätsgesellschaft und Renault sind nicht mehr wiederzuerkennen, wenn sie in die Brennstoffzelle investieren statt in den Verbrennungsmotor. Es ist nicht mehr dasselbe Amerika vor und nach der Elektrizität. Der soziale Kontext des 19. Jahrhunderts ist ein anderer, je nachdem ob er sich aus armen Leuten zusammensetzt oder aus mit Mikroben infizierten armen Leuten. Und auch das unbewußte Subjekt auf der Couch ist ein anderes, je nachdem ob sein trockenes Gehirn Neurotransmitter freisetzt oder sein feuchtes Gehirn Hormone absondert. Wenn es um die exakten Wissenschaften geht, kann keine unserer Studien gebrauchen, was Soziologen, Psychologen oder Ökonomen uns vom sozialen Kontext oder vom Subjekt erzählen. Darauf werde ich das Wort »Kollektiv« verwenden, um die Assoziation von Menschen und nichtmenschlichen Wesen zu beschreiben; und »Gesellschaft«, um nur jenen Teil unserer Kollektive zu bezeichnen, der durch die von den Sozialwissenschaftlern gezogene Trennungsline erfunden worden ist. Was Kontext und was technischer Inhalt ist, definiert sich immer wieder neu. Die Epistemologen dürften in den kollektivierten Dingen, die wir ihnen anbieten, die Ideen, Begriffe und Theorien ihrer Kindheit nicht mehr wiedererkennen. Aber auch die Humanwissenschaftler werden in diesen von Dingen gefüllten Kollektiven, die wir entfalten, die Machtspiele ihrer militanten Jugend nicht wiederfinden. Die feinen, von der schmalen Hand Ariadnes gezogenen Netze sind noch schwerer zu sehen als Spinnennetze.

»Aber wenn Sie weder von den Dingen an sich noch von den Menschen unter sich sprechen, so zielen Sie gewiß auf den Diskurs ab, auf Repräsentation, Sprache, Text, Rhetorik.« Das ist das dritte Mißverständnis. Wer den äußeren Referenten – die Natur der Dinge – und den Sprecher – den pragmatischen oder sozialen Kontext – ausklammert, kann in der Tat nur noch Bedeutungseffekte und Sprachspiele sehen. Aber wenn MacKenzie die Entwicklung des Raketen-

steuerungssystems unter die Lupe nimmt, spricht er sehr wohl über Vorrichtungen, die uns alle töten können; wenn Callon der Spur der wissenschaftlichen Artikel folgt, spricht er ebenso von industrieller Strategie wie von Rhetorik (Callon, Law et al. 1986); wenn Hughes die Notizbücher Edisons analysiert, beschäftigt er sich nicht nur mit der Innenwelt von Menlo Park, denn diese wird bald zur Außenwelt von ganz Amerika werden; und wenn ich die Zähmung der Mikroben durch Pasteur beschreibe, mobilisiere ich die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts und nicht bloß die Semiotik der Texte eines großen Mannes; wenn ich die Erfindung/Entdeckung der Peptidhormone beschreibe, spreche ich sehr wohl von den Peptiden selbst und nicht bloß von ihrer Repräsentation im Labor Professor Guillemins. Und doch handelt es sich um Textstrategie, Schrift, Inszenierung, Semiotik, aber um eine neue Form, die gleichzeitig die Natur der Dinge und den sozialen Kontext miteinbezieht, ohne sich auf das eine oder andere zu reduzieren.

Unser intellektuelles Leben ist entschieden schlecht eingerichtet. Epistemologie, Sozialwissenschaften und Semiotik haben jede ihre Stärke, doch nur unter der Bedingung, daß sie voneinander getrennt bleiben. Sobald die Wesen, die man verfolgt, in allen drei Bereichen auftauchen, wird man nicht mehr verstanden. Zeigt man den etablierten wissenschaftlichen Disziplinen irgendein schönes soziotechnisches Netz, irgendwelche wunderbaren Übersetzungen, so werden die Epistemologen die Begriffe herausziehen und alle Wurzeln zum Sozialen oder zur Rhetorik abschneiden; die Sozialwissenschaftler werden die soziale und politische Dimension herausgreifen und sie von jedem Objekt säubern; die Semiologen schließlich werden aus unserer Arbeit Diskurs und Rhetorik übernehmen, aber von jedem unstatthaften Bezug zur Realität – *horresco referens* – und den Machtspielen reinigen. Das Ozonloch über unseren Köpfen, das moralische Gesetz in unserem Herzen und der autonome Text mögen in den Augen unser Kritiker zwar interessant sein, aber nur getrennt voneinander. Sobald ein feines Weberschiffchen Himmel, Industrie, Texte, Seelen und moralisches Gesetz miteinander verwebt, wird es unheimlich, unvorstellbar, unstatthaft.

Die Krise der Kritik

Die Kritiker haben drei unterschiedliche Repertoires der Kritik entwickelt, um über unsere Welt zu sprechen: Naturalisierung, Sozialisierung und Dekonstruktion. Greifen wir – ein wenig ungerecht – Changeux, Bourdieu und Derrida als die emblematischen Figuren dieser drei Richtungen heraus. Wenn Changeux von naturalisierten Fakten spricht, verschwinden Gesellschaft, Subjekt und alle Diskursformen. Wenn Bourdieu von Machtfeldern spricht, gibt es keine Wissenschaft mehr, keine Technik, keinen Text, keine Inhalte der Aktivitäten. Wenn Derrida von Wahrheitseffekten spricht, meint er, daß es von großer Naivität zeugt, an die wirkliche Existenz von Neuronen im Gehirn oder an Machtspielen zu glauben. 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. Unser intellektuelles Leben bleibt kenntlich, solange Epistemologen, Soziologen und Dekonstrukteure in angemessener Entfernung voneinander bleiben und die Kritik ihre Stärke jeweils aus der Schwäche der beiden anderen Ansätze zieht. Man kann die Wissenschaften verherrlichen, die Machtspielen aufzeigen und den Glauben an eine Realität lächerlich machen, man darf jedoch auf keinen Fall diese drei ätzenden Säuren der Kritik vermischen.

Entweder – oder: Entweder existieren die Netze, die wir in den *science studies* ausgebreitet haben, nicht wirklich, und die Kritiker tun gut daran, sie zu marginalisieren oder in drei verschiedene Ensembles – Fakten, Macht, Diskurs – aufzuteilen. Oder die Netze sind so, wie wir sie beschrieben haben, und überqueren die Grenzen der großen Fürstentümer der Kritik: sie sind weder objektiv noch sozial noch Diskurseffekte, während sie gleichzeitig sowohl real als auch kollektiv als auch diskursiv sind. Entweder wir müssen verschwinden, wir, die Überbringer der schlechten Nachrichten, oder die Kritik gerät in eine Krise durch die Netze, mit denen sie nicht mehr zu rechtkommt. Ja, die wissenschaftlichen Fakten sind konstruiert, aber

sie lassen sich nicht auf das Soziale reduzieren, weil dieses mit Objekten bevölkert ist, die mobilisiert worden sind, um es zu konstruieren. Ja, diese Dinge sind real, aber sie gleichen zu sehr sozialen Akteuren, um sich auf die von den Wissenschaftstheoretikern erfundene Realität »dort draußen« reduzieren zu lassen. Der Handlungsträger dieser Doppelkonstruktion – Wissenschaft mit Gesellschaft und Gesellschaft mit Wissenschaft – entsteht aus einem Ensemble von Praktiken, das vom Begriff der Dekonstruktion so schlecht wie nur möglich erfaßt wird. Das Ozonloch ist zu sozial und zu narrativ, um wirklich Natur zu sein, die Strategie von Firmen und Staatschefs zu sehr angewiesen auf chemische Reaktionen, um allein auf Macht und Interessen reduziert werden zu können, der Diskurs der Ökosphäre zu real und zu sozial, um ganz in Bedeutungseffekten aufzugehen. Ist es unser Fehler, wenn *die Netze gleichzeitig real wie die Natur, erzählt wie der Diskurs, kollektiv wie die Gesellschaft sind?* Sollen wir den Netzen folgen und die drei Repertoires der Kritik aufgeben, oder die Netze aufgeben und uns dem Common sense der kritischen Dreiteilung anschließen? Die feinen Netze, die wir entfaltet haben, werden von ihr aus einandergerissen wie die Kurden von Iranern, Irakern und Türken; aber bei Anbruch der Nacht überschreiten diese Kurden die Grenzen, um untereinander zu heiraten und von einem gemeinsamen Vaterland zu träumen, das aus den drei Ländern, die sie vereinnahmen, herauszulösen wäre.

Das Dilemma wäre ausweglos, wenn die Anthropologie uns nicht schon seit langem daran gewöhnt hätte, ohne Krise und Kritik das nahtlos ineinander übergehende Gewebe der »Natur/Kultur« zu untersuchen, das ich so nennen will, weil es etwas mehr und etwas weniger als eine Kultur ist (s. u. S. 139ff.). Selbst der rationalistischste Ethnologe ist, wenn er Feldforschung betreibt, durchaus in der Lage, Mythen, Ethnowissenschaften, Genealogien, politische Formen, Techniken, Religionen, Sagenwelt und Riten der von ihm erforschten Völker in ein und derselben Monographie zu verbinden. Ob man ihn zu den Arapesch oder Achuar schickt, zu den Koreanern oder Chinesen, man erhält jedesmal einen einzigen Bericht, in dem Himmel, Ahnen, Hausbau, Jamswurzel-, Maniok- oder Reiskulturen, Initiationsriten, Regierungsformen und Kosmologien miteinander verwoben sind. In den anthropologischen Arbeiten, die in der Fremde entstanden sind, findet sich kein einziges Merkmal, das nicht gleichzeitig real, sozial und narrativ wäre.

Wenn seine Analyse subtil ist, wird der Anthropologe Netze nachzeichnen, die den soziotechnischen Verwicklungen zum Verwechseln ähnlich sehen, die wir aufzeigen, wenn wir den Mikroben, Missiles oder Brennstoffzellen in unseren westlichen Gesellschaften folgen. Auch wir haben Angst, daß uns der Himmel auf den Kopf fällt. Auch wir verknüpfen die winzige Handbewegung, eine Spraydose zu drücken, mit Verboden, die den Himmel betreffen. Auch wir müssen Gesetze, Macht und Moral berücksichtigen, wenn wir verstehen wollen, was unsere Wissenschaften zur Chemie der Stratosphäre sagen.

Ja, aber wir sind keine Wilden. Kein Anthropologe erforscht uns in dieser Weise. Und es ist geradezu unmöglich, mit unserer Kultur, oder soll ich sagen Natur/Kultur zu verfahren, wie es anderswo, mit den anderen, möglich ist. Warum? Weil wir modern sind. Bei uns gibt es kein nahtloses Gewebe mehr. Die Kontinuität der Analysen ist nicht mehr möglich. Für die traditionellen Anthropologen gibt es, kann es und darf es keine Anthropologie der modernen Welt geben (Latour 1988a). Die Ethnowissenschaften, wie Ethnobotanik, Ethnomedizin, Ethnozoologie etc., lassen sich mit der Gesellschaft und dem Diskurs verbinden (Conklin 1983), die Wissenschaft selbst nicht. Ja gerade weil die Ethnographen unfähig sind, uns wie die anderen zu erforschen, sind sie so subtil und distanziert, wenn sie in die Tropen gehen. Unter dem Schutz der kritischen Dreiteilung fühlen sie sich autorisiert, bei den sogenannten Vormodernen die Kontinuität zwischen den Kollektiven herzustellen. Den Mut, in der Fremde zu vereinheitlichen, haben sie nur, weil sie bei sich zu Hause trennen.

Die Formulierung des Dilemmas hat sich verändert: Entweder ist es unmöglich, die moderne Welt zum Gegenstand der Anthropologie zu machen – und dann ist es richtig, diejenigen zu ignorieren, die darauf bestehen, den soziotechnischen Netzen ein Zuhause zu geben; oder es ist möglich, dann aber muß die Definition der modernen Welt geändert werden. Wir gehen von einem begrenzten Problem – warum sind die Netze kaum wahrnehmbar? warum werden die *science studies* ignoriert? – über zu einem umfassenderen und klassischen Problem, nämlich zu der Frage: Was ist ein Moderner? Wenn wir dem Befremden unserer Vorgänger angesichts der Netze nachgehen, in denen wir das Gewebe unserer Welt sehen, bemerken wir die anthropologischen Wurzeln ihres Unverständnisses. Glücklicherweise kommen uns dabei beachtliche Ereignisse zu Hilfe, die den alten kritischen Maulwurf in seinem eigenen Bau be-

graben. Die moderne Welt kann jetzt zum Gegenstand der Anthropologie werden, weil ihr etwas zugestoßen ist. Seit dem Salon von Mme. de Guermantes² wissen wir, daß es einer Erschütterung wie der des Ersten Weltkriegs bedarf, damit die intellektuelle Kultur ihre Gewohnheiten ein wenig ändert und schließlich jene Parvenüs empfängt, die sie früher gemieden hatte.

1989: Ein Jahr der Wunder

Alle Daten sind konventionell, das Jahr 1989 jedoch etwas weniger als andere. Der Fall der Berliner Mauer symbolisiert für alle Zeitgenossen den Zusammenbruch des Sozialismus. »Triumph des Liberalismus, des Kapitalismus, der westlichen Demokratien über die vergeblichen Hoffnungen des Marxismus«, so lautet das Siegeskommuqué jener, die dem Leninismus mit knapper Not entgangen sind. Während der Sozialismus die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen abschaffen wollte, hatte er sie unendlich vervielfacht. Seltsame Dialektik, die den Ausbeuter wiederauferstehen lässt und den Totengräber beerdigt, nachdem sie zuvor der Welt den Bürgerkrieg im großen Maßstab gelehrt hat. Das Verdrängte kehrt wieder, und zwar doppelt: Das ausgebeutete Volk, in dessen Namen die Avantgarde des Proletariats regierte, wird wieder zum Volk; die Eliten mit den langen Zähnen, die man für entbehrlich gehalten hatte, kehren in großer Zahl zurück, um in Banken, Geschäften und Fabriken ihre alte Arbeit der Ausbeutung wiederaufzunehmen. Der liberale Westen kann sich vor Freude kaum halten. Er hat den Kalten Krieg gewonnen.

Dieser Triumph war jedoch von kurzer Dauer. Im selben glorreichen Jahr 1989 fanden in Paris, London und Amsterdam die ersten Konferenzen über den globalen Zustand des Planeten statt, und dies symbolisiert für manche Beobachter das Ende des Kapitalismus und seiner eitlen Hoffnungen der unbegrenzten Eroberung und totalen Beherrschung der Natur. Indem der Kapitalismus die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen umlenken wollte in eine Ausbeutung der Natur durch den Menschen, hat er beide unendlich vervielfacht. Das Verdrängte kehrt wieder, und zwar doppelt:

2 In Prousts *A la recherche du temps perdu*.

Die Massen, die man vom Tod retten wollte, fallen zu Hunderten von Millionen wieder ins Elend; die Natur, die man absolut beherrschen wollte, beherrscht uns genauso absolut, indem sie uns alle global bedroht. Seltsame Dialektik, die aus dem beherrschten Sklaven den Herrn und Besitzer des Menschen macht und uns plötzlich bewußt werden läßt, daß wir die Umweltzerstörung gleichzeitig mit der Hungersnot im großen Maßstab erfunden haben.

Die perfekte Symmetrie zwischen dem Fall der Schandmauer und dem Verschwinden der unbegrenzten Natur bleibt nur den reichen westlichen Demokratien verborgen. In der Tat haben die sozialistischen Staaten zugleich ihre Völker und ihre Ökosysteme zerstört, während die Mächte des Nordens und Westens ihre Völker und einige ihrer Landschaften retten konnten, indem sie den Rest der Welt zerstörten und die anderen Völker ins Elend stießen. Also eine doppelte Tragödie: Die alten sozialistischen Gesellschaften glaubten, ihrem doppelten Mißgeschick abhelfen zu können, indem sie den Westen imitierten; dieser glaubt, jenem entgangen zu sein und den anderen Lektionen erteilen zu können, während er die Erde und die Menschen sterben läßt. Er glaubt als einziger ein todsicheres System zu kennen, mit dem sich ständig gewinnen läßt, während er vielleicht alles verloren hat.

Nachdem so die besten Absichten zweimal zunichte geworden sind, scheinen wir abendländischen Modernen unser Selbstvertrauen ein wenig verloren zu haben. Hätte man also nicht versuchen sollen, der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ein Ende zu machen? Hätte man nicht versuchen sollen, sich zum Herrn und Besitzer der Natur zu machen? Wir haben unsere höchsten Tugenden in den Dienst dieser zweifachen Aufgabe gestellt, einmal in der politischen Arena, das andere Mal im Bereich der Wissenschaften und Techniken. Und dennoch könnten wir an unsere eigene enthusiastische und wohlmeinende Jugend die Frage richten, welche die jungen Deutschen ihren grauhaarigen Eltern stellten: »Welchen verbrecherischen Befehlen habt ihr gehorcht? Wollt ihr sagen, daß ihr von allem nichts gewußt habt?«

Dieser Zweifel an der Rechtmäßigkeit der besten Absichten treibt manche unter uns dazu, reaktionär zu werden, und zwar auf verschiedene Weise: Man darf der Beherrschung des Menschen durch den Menschen nicht mehr ein Ende setzen wollen, sagen die einen; man darf nicht mehr versuchen wollen, die Natur zu beherrschen,

sagen die anderen. Seien wir entschieden antimodern, sagen sie alle beide.

Zum anderen resümiert der vage Ausdruck Postmoderne sehr gut den halbherzigen Skeptizismus jener, welche die eine oder andere dieser Reaktionen verweigern. Unfähig, an die Versprechen von Sozialismus oder »Naturalismus« zu glauben, hüten sich die Postmodernen wohl, gänzlich daran zu zweifeln. In der Schwabe zwischen Glauben und Zweifel warten sie auf das Ende des Jahrtausends.

Schließlich gibt es noch jene, die den ökologischen oder den antisozialistischen Obskurantismus verwerfen und sich auch nicht mit dem Skeptizismus der Postmodernen zufriedengeben wollen; sie entscheiden sich fortzufahren, als wäre nichts gewesen, und wollen entschieden modern bleiben. Sie glauben weiterhin an die Versprechen der Wissenschaft oder der Emanzipation, oder an beide. Dennoch klingt ihr Vertrauen in die Moderne etwas hohl, sowohl im Bereich der Kunst wie in der Ökonomie, in der Politik, der Wissenschaft oder der Technik. In den Kunstmuseen und Konzertsälen, an den Hausfassaden und in den internationalen Organisationen spürt man, daß das Herz nicht mehr dabei ist. Der Wille, modern zu sein, erscheint unschlüssig, manchmal sogar altmodisch.

Ob wir nun antimodern, modern oder postmodern sind, der zweifache Zusammenbruch des wundersamen Jahres 1989 stellt uns alle erneut in Frage. Aber wir nehmen den Faden des Denkens wieder auf, wenn wir diesen Zusammenbruch als zwei Seiten einer Medaille betrachten, als zwei Lektionen, deren erstaunliche Symmetrie uns erlaubt, unsere ganze Vergangenheit in einem anderen Licht zu sehen.

Und wenn wir nie modern gewesen wären? Dann wäre eine vergleichende Anthropologie möglich. Die Netze hätten ein Zuhause.

Was heißt modern sein?

Die Moderne kommt in so vielen Bedeutungen daher, wie es Denker oder Journalisten gibt. Dennoch verweisen alle diese Definitionen in der einen oder anderen Form auf den Lauf der Zeit. Mit dem Adjektiv »modern« bezeichnet man ein neues Regime, eine Beschleunigung, einen Bruch, eine Revolution der Zeit. Sobald die Worte »modern«, »Modernisierung«, »Moderne« auftauchen, definieren wir im Kontrast dazu eine archaische und stabile Vergangenheit. Mehr noch,

das Wort wird immer im Verlauf einer Polemik eingeführt, in einer Auseinandersetzung, in der es Gewinner und Verlierer, Alte und Moderne gibt. »Modern« ist daher doppelt asymmetrisch: Es bezeichnet einen Bruch im regelmäßigen Lauf der Zeit, und es bezeichnet einen Kampf, in dem es Sieger und Besiegte gibt. Warum zögern heute so viele, dieses Adjektiv zu verwenden, oder warum versehen wir es mit Präpositionen? Offenbar trauen wir uns nicht mehr recht zu, diese doppelte Asymmetrie aufrechtzuerhalten: Wir können nicht mehr auf den irreversiblen Pfeil der Zeit hinweisen noch den Siegern einen Preis zuerkennen. In den unzähligen Auseinandersetzungen der Alten und der Modernen gewinnen die ersten jetzt genauso oft wie die zweiten, und nichts erlaubt mehr zu sagen, ob die Revolutionen den alten Regimes den Garaus machen oder sie vollenden. Daher der Skeptizismus, der seltsamerweise »post«-modern genannt wird, auch wenn er nicht weiß, ob er fähig ist, die Modernen für immer abzulösen.

Um uns zu besinnen, müssen wir die Definition der Moderne wieder aufgreifen, das Symptom der Postmoderne deuten und verstehen, warum wir der zweifachen Aufgabe der Beherrschung und der Emanzipation nicht mehr mit ganzem Herzen zustimmen. Muß man Himmel und Erde in Bewegung setzen, um die Netze der Wissenschaften und Techniken unterzubringen? Ja, genau, den Himmel und die Erde.

Die Hypothese dieses Essays – es handelt sich um eine Hypothese und wirklich um einen Essay – ist, daß das Wort »modern« zwei vollkommen verschiedene Ensembles von Praktiken bezeichnet, die, um wirksam zu sein, deutlich geschieden bleiben müssen, es jedoch seit kurzem nicht mehr sind. Das erste Ensemble von Praktiken schafft durch »Übersetzung« vollkommen neue Mischungen zwischen Wesen: Hybriden, Mischwesen zwischen Natur und Kultur. Das zweite Ensemble schafft, durch »Reinigung«, zwei vollkommen getrennte ontologische Zonen, die der Menschen einerseits, die der nicht-menschlichen Wesen andererseits. Ohne das erste Ensemble wären die Reinigungspraktiken leer oder überflüssig. Ohne das zweite wäre die Arbeit der Übersetzung verlangsamt, eingeschränkt oder sogar verboten. Das erste Ensemble entspricht dem, was ich Netze genannt habe, das zweite dem, was ich Kritik genannt habe. Das erste könnte beispielsweise in einer fortlaufenden Kette die Chemie der Stratosphäre, die wissenschaftlichen und industriellen Strategien, die

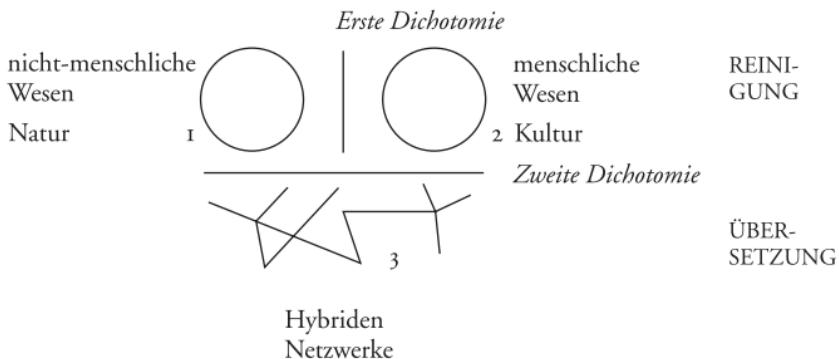


Abbildung 1: Reinigungs- und Übersetzungsarbeit

Nöte der Staatschefs, die Ängste der Ökologiebewegung verbinden. Das zweite würde eine Einteilung vornehmen zwischen einer Naturwelt, die schon immer da war, einer Gesellschaft mit vorhersehbaren und stabilen Interessen und Einsätzen und schließlich einem Diskurs, der von der Referenz wie von der Gesellschaft unabhängig ist.

Solange wir die beiden Praktiken der Übersetzung und der Reinigung getrennt betrachten, sind wir wirklich modern, das heißt, wir stimmen dem kritischen Projekt mit ganzem Herzen zu, auch wenn dieses sich nur entfaltet, weil die Hybriden sich darunter ausbreiten. Sobald wir unsere Aufmerksamkeit dagegen gleichzeitig auf die Arbeit der Reinigung und der Hybridisierung richten, hören wir sofort auf, gänzlich modern zu sein, unsere Zukunft beginnt sich zu verändern. Im selben Moment hören wir auf, modern gewesen zu sein – im Perfekt –, weil uns rückblickend bewußt wird, daß die beiden Ensembles von Praktiken in der zu Ende gehenden historischen Periode schon immer am Werk gewesen sind. Unsere Vergangenheit beginnt sich zu verändern. Und schließlich, wenn wir nie modern gewesen sind (zumindest in der Bedeutung, die uns die Kritik vorgibt), könnten sich die gequalten Beziehungen, die wir zu den anderen Naturen/Kulturen unterhalten haben, wandeln. Relativismus, Herrschaft, Imperialismus, schlechtes Gewissen, Synkretismus, kurz, alle Probleme, die im Ausdruck »Große Trennung«³ zusammengefaßt sind, würden anders erklärt werden und damit die vergleichende Anthropologie verändern.

³ *Grand Partage*; vgl. Goody 1977, wo diese Trennung zwischen unserer und den anderen Kulturen als »Grand Dichotomy« bezeichnet wird.