
Dinge im Kollektiv

Zur Differenz phänomenologischer und ANTistischer Denkansätze

Marc Rölli

»Wenn aber Struktur eine Abstraktion ist,
dann Interaktion ebenfalls!«¹

IN DEN LETZTEN JAHREN ist in den Kultur- und Sozialwissenschaften immer wieder die Materialität und Widerständigkeit der Dinge hervorgehoben worden. Etwas böse gesagt, liegt man damit in einer Art Trend, das Andere der Vernunft und das Andere von Macht oder Herrschaft geltend zu machen. »Lasst uns von den Dingen reden – und davon, wie fremd sie uns gegenüber stehen, wie anders sie sind, so hart, undurchlässig, un erreichbar.« Phänomenologen sehen sich angesichts der Eigenlogik der Dinge herausgefordert, ihre Beschreibungskünste zu erproben. Und auch in der Wissenschafts- und Technikforschung herrscht eine Konjunktur der Dinge, die mit der These vom modernen Vergessen ihrer eigentümlichen Handlungsfähigkeit verbunden ist.

Immer dort, wo man sich philosophisch mit kulturwissenschaftlichen Trends und Turns beschäftigt, stehen mehrere Optionen zur Wahl. Da gibt es die wesensphilosophische Variante, die hinter oder unterhalb der Empirie einer bloß natürlichen Einstellung die eigentlichen Begriffe und Strukturen platziert. Prominenterweise findet die Phänomenologie im Gegenstandsbezug ein Wesensmerkmal jeder Erfahrung. Sie steht an diesem Punkt in der Tradition der Kantischen Transzendentalphilosophie. Keine Ab- oder Hinwendung zum Ding ist imstande, diesen – philosophisch aufweisbaren – Urbezug des Subjekts über sich selbst hinaus in die Welt zu modifizieren. Dann gibt es die bescheidenere, pragmatischer operierende Variante, der philosophischen Reflexion eine Welt – oder auch: Kultur – vorzuordnen, die sich auf unvorhergesehene, unkontrollierte Art und Weise auf ganzer Linie verändert (d.h. ohne die Möglichkeit einzuräumen, nicht-historische Grenzen der Veränderung bestimmen zu können). In diesem Fall gilt für die Dinge wie für alles andere, dass es unmöglich ist, eine Wesensstruktur

¹ Bruno Latour: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie (2005), übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt/M. 2007, S. 292.

ausfindig zu machen, die in jeder Erfahrung als Grundbeziehung fungiert. Nicht nur an kulturpluralistische und historistische Positionen wäre hier zu denken, sondern auch an skeptische Ansätze, die die Dinghaftigkeit des objektiven Weltbezugs problematisieren. Ein dritter Typ des Philosophierens zeichnet sich dadurch aus, die beiden zunächst genannten Optionen nicht als alternativlos anzusehen. Jenseits der Alternative essentialistischer und relativistischer Ansätze gebe es eine weitere Möglichkeit, eine zwischen den Extremen vermittelnde Denkungsart. Zugegebenermaßen ist das dialektische (oder lebensphilosophisch-hermeneutische) Versprechen verführerisch, zwischen einem allzu rigorosen Rationalismus auf der einen und einem allzu beliebigen, alles hinnehmenden Kulturalismus auf der anderen Seite hindurch zu navigieren. Ich gestehe, dass ich einem solchen Versprechen misstraue. Zugespißt formuliert, hat man meiner Meinung nach nur die Wahl zwischen Metaphysik und Relativismus. Wobei zu beachten ist, dass ›Relativismus‹ ein Schimpfwort ist, das aus dem Munde von Metaphysikern stammt.

Im Folgenden werde ich die Differenz phänomenologischer und ANTistischer Denkansätze hinsichtlich der Dingfrage analysieren. Ich gehe von der Hypothese aus, dass Husserls Wahrnehmungstheorie ebenso wie Heideggers Zeittheorie auf dem Gegenstandsbezug der Erfahrung im Allgemeinen aufbauen. Diese im Kern transzendentalphilosophische Relevanz des Gegenstands verweist auf ›Intentionalität‹ – und damit auf eine subjektmetaphysische Transzendenzfigur. Im Unterschied dazu entwickelt z. B. Latour eine dezidiert nicht-metaphysische, die Relativität der Teilnehmerperspektiven prinzipiell unüberschreitbare Position, die sich mit der Einebnung der handlungstheoretischen Subjekt-Objekt-Differenz konsolidiert. Damit verbindet sich, dass Dinge in Kollektiven situiert und als Akteure begriffen werden, die somit weder nur das Korrelat einer subjektiven Spontanhandlung sind noch lediglich in einen (um sie herum daseinsmäßig konstituierten) Handlungszusammenhang eingebettet werden.

Motiviert ist die folgende Analyse durch die philosophische Unbestimmtheit des ANTistischen Verfahrens, Dinge als Akteure zu begreifen. Zwar liegt es auf der Hand, dass die klassische Phänomenologie Husserlschen Typs nach Latour der traditionellen Verfassung der Moderne – und damit einer rigorosen Trennung der Bereiche Natur/Kultur, Subjekt/Objekt etc. – zugerechnet werden muss. Unklar hingegen ist, wie die Theoriehintergründe des empirischen Verfahrens der ANT genauer aussehen – und wie ihre philosophische Kritik ausfällt. Sofern die Phänomenologie in kulturwissenschaftlichen Theoriediskussionen eine gewichtige Rolle spielt, ist ihr Verhältnis zur ANTistischen Methode ebenso spannungsvoll wie klärungsbedürftig. Dies umso mehr, als aus den sowohl phänomenologiekritischen als auch immanent-phänomenologischen Weiterentwicklungen im französischen Strukturalismus Denkweisen hervorgegangen sind, die die ANT von

innen heraus – aller Polemik zum Trotz – geprägt haben. Das belegen die immer wiederkehrenden Referenzen auf Foucault, Serres oder Deleuze.²

Mein weiteres Vorgehen gliedert sich in drei Teile. Ich beginne mit einer wenige Punkte akzentuierenden Darstellung der Latourschen Auszeichnung der Dinge. In einem zweiten Schritt stelle ich Husserls Wahrnehmungsanalyse in den von Latour entworfenen, aus seiner Sicht typisch modernen Theorierahmen. Abschließend möchte ich der Frage nachgehen, inwiefern die philosophische Frage nach dem Ding auch für ein soziologisches Projekt relevant sein kann, das – wie die ANT – an einer Aufhebung der klassischen (nicht zuletzt handlungstheoretischen) Dualismen und an einer Aufwertung der Dingwelt interessiert ist.

1. Latour – in Kollektiven sein

In dem Buch *Das Parlament der Dinge* verbindet Latour das Problem des modernen Subjekt-Objekt-Dualismus mit der Frage nach der politischen Ökologie. An einer Stelle heißt es dazu sehr anschaulich:

»Wenn Sie ihre Freiheit betonen, und man erzählt Ihnen mit einer gewissen Arroganz, daß Sie in Wirklichkeit nur ein Sack Aminosäuren und Proteine sind, so werden Sie sich dieser Reduktion selbstverständlich empört widersetzen und sehr vernehmlich die unveräußerlichen Rechte des Subjekts hervorheben. ›Der Mensch ist kein Ding!‹ werden Sie ausrufen und mit der Faust auf den Tisch hauen. Und Sie haben recht. Sollten Sie dann wiederum die unbestreitbare Gegebenheit einer Tatsache betonen, und man hält Ihnen mit einer gewissen Arroganz vor, daß Sie die Tatsache durch Ihre Vorurteile konstruiert haben und diese angebliche Tatsache eine ›bloße soziale Konstruktion‹ darstellt, so werden Sie sich dieser Reduktion heftig widersetzen und sehr deutlich die Autonomie der Wissenschaft gegenüber allen Pressionen der Subjektivität hervorheben. ›Das sind die Tatsachen, daran lässt sich nicht rütteln!‹ werden Sie sagen und abermals mit der Faust auf den Tisch hauen. Und wieder haben Sie recht.«³

Diese Textpassage macht deutlich, dass zwei getrennte Bereiche (von Wissenschaft und Politik) postuliert werden, deren jeweils überzogene Geltungsansprüche *per se* in einen Reduktionismus ausschlagen, der sich auf einem wenig zivilen Kampfplatz situiert, wo man auf Arroganz mit Fäusten erwidert. Menschen sind keine

² Zum Verhältnis Deleuze-Latour siehe Friedrich Balke und Marc Röllli (Hg.): Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen, Bielefeld 2011, S. 7–28.

³ Bruno Latour: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt/M. 2001, S. 107.

Dinge – und Tatsachen sind nicht nur Produkte menschlicher Tätigkeit. Die von Latour entwickelte Lösungsstrategie besteht darin, den Dualismus zu ersetzen oder in einen empirisch gesättigten Kontext zu stellen, indem die naturgesetzlich bestimmte Welt der Tatsachen und die durch Freiheit charakterisierten Personen in kollektive »Assoziationen von Menschen und nicht-menschlichen Wesen« überführt – und auf diese Weise die Subjekt-Objekt-Abstraktionen im Konkreten aufgehoben werden. Halten wir fest, dass von Latour der v.a. von Kant in aller Strenge entwickelte Gegensatz der naturwissenschaftlichen Kausalität der Erscheinungswelt und der nicht naturwissenschaftlich zugänglichen, auf Freiheit basierenden menschlichen Praxis als Signum der Moderne festgeschrieben wird.⁴

Einen Weg aus dem Gegensatz heraus findet Latour, indem er Personen und Tatsachen in Kollektiven situiert, die ihnen voraus liegen – und aus denen sie gewissermaßen (unter Selektionsanstrengungen) entnommen sind. Diese Ensembles bestehen, wie gesagt, aus Menschen und nicht-menschlichen Wesen – und sie sind es auch, die handeln, indem »sie durch eine Folge von elementaren Transformationen, die in einem Versuchsprotokoll ausführbar sind, andere Akteure modifizier[en]«.⁵ Die in Netzwerke eingebundenen Aktanten sind weder Objekte noch Subjekte, denn die Liste der Handlungskandidaten umfasst Laboratorien, Situationen, Instrumente *und* professionell Beschäftigte, die mit Materialien und Geräten hantieren. Handlungen lassen sich nicht auf einen subjektiven Willen oder auf objektive Ursachen zurückführen, vielmehr ist Handeln als ein Geschehen aufzufassen, in das zahlreiche Beteiligte involviert sind. Es bedarf eines besonderen analytischen Aufwands, bestimmte Momente des Prozessganzen zu isolieren und als Intention, Verlauf, Kausalverhältnis, Mittel, Folge, Begleiterscheinung, Randphänomen usw. zu identifizieren.

Ein Kollektiv wird dabei nicht beschrieben wie eine in der Außenwelt einfach vorhandene Gegebenheit. Ohne Analyse kein Kollektiv, auch wenn es kein bloß intellektuelles Produkt ist. Bei den vernetzten Akteuren handelt es sich nicht um »unbestreitbare«, sondern um »umstrittene Tatsachen«.⁶ Sie sind nur als miteinander Assoziierte beschreibbar. Zum Beispiel stehen sie in einem Forschungszusammenhang, in dem ihnen eine Bedeutung zukommt. Und innerhalb dieses Zusammenhangs stellen sie eine Größe dar, die die Handlungen beeinflusst. Begreift man sie aus einer solchen Assoziation heraus, die nicht gegeben, sondern permanent (mehr oder auch weniger als »dieselbe«) produziert und reproduziert wird, so wird deutlich, dass es sich bei ihnen weder um Personen noch um Dinge im traditionellen Sinne handeln kann. Was sie sind, bestimmt sich aus dem Netzwerkzusam-

⁴ Vgl. ebd., S. 105 f.

⁵ Ebd., S. 108.

⁶ Vgl. Latour: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft (wie Anm. 1), S. 150 ff.

menhang heraus, in dem sie stehen – oder genauer: in den sie gebracht werden. Immer werden Differenzen artikuliert, wenn Akteure zu einer schon bestehenden Assoziation hinzutreten. Assoziationen sind daher niemals vollständig. Sie sind eingebettet in weitere Assoziationen und unterliegen einem unvorhersehbaren Prozess der Veränderung.

Mit dieser Konzeption verbindet Latour zwei Vorteile einer Reflexion auf Dinge. Sie ermöglicht es, die Techniken ihrer Formgebung zu berücksichtigen – und dies sowohl in Bezug auf ihren materiellen Herstellungsprozess als auch hinsichtlich der geleisteten Theoriearbeit.⁷ Ihre Artikulation, Erfassung und Klassifizierung unterliegt historischen, psychologischen, soziologischen oder auch ökonomischen Wissensproduktionen. Dinge sind auch nicht einerseits wissenschaftliche Gegenstände und andererseits praxisrelevant, weshalb ihre Beurteilung nicht in zwei säuberlich voneinander getrennten Registern vorgenommen werden kann. Die Artifizialität der Konstruktion sagt nichts aus über ein Realitätsdefizit.

Auf Schritt und Tritt begegnen uns hier pragmatistische Motive.⁸ Zurückgewiesen wird die Idee reiner Gegebenheiten ebenso wie die Idee einer intellektuellen Ursache des Wirklichen. Wie bereits Dewey herausgearbeitet hat, und in neuerer Zeit wurde diese Überlegung z. B. von Putnam aufgegriffen, verbindet sich mit der modernen Trennung von Tatsachen und Werten die Unmöglichkeit, eine »objektive Moral« zu entwickeln, »während es doch darum ginge, die Frage der gemeinsamen Welt mit der des gemeinsamen Gutes zu verbinden«.⁹ Dinge sind weder Fakten noch Fetische, sondern »Faïtiche«, wie Latour mit einem Kofferwort sagt, d. h. weder nicht-konstruiert (und daher »objektiv-real«) noch subjektiv-symbolische Projektion, die dann ideologiekritisch entlarvt werden müsste.¹⁰ Ihre Einbindung in Beziehungsnetze wird für eine teilnehmende Beobachtung sichtbar, die sich selbst in die relevanten Kontexte und Operationen einklinkt, statt sie aus der Höhe des transzendentalen Erkennens zu überfliegen.

Überprüfen wir das Gesagte am Text. Zu diesem Zweck werde ich den *Berliner Schlüssel* als beispielhaftes Ding verstehen, das zunächst und vor allem kein Objekt ist. Der Berliner Schlüssel ist ein Ding, das materielle, soziale und technische Dimensionen umfasst, und Latour unternimmt es in dem Text gleichen Namens, diesen Komplex aufzuschlüsseln, d. h. – altmodisch gesagt – als »Dingbestimmungen« aufzuweisen. Von einem *Objekt* kann man nur sprechen, wenn

⁷ Vgl. Latour: *Parlament der Dinge* (wie Anm. 3), S. 132 f.

⁸ Vgl. Friedrich Balke: Was ist ein Ding? Zum Pragmatismus der neueren Wissenschaftsforschung, in: Andreas Hetzel, Jens Kertscher und Marc Rölli (Hg.): *Pragmatismus – Philosophie der Zukunft?*, Weilerswist 2008, S. 269–283.

⁹ Latour: *Parlament der Dinge* (wie Anm. 3), S. 135.

¹⁰ Vgl. Bruno Latour: *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft* (1999), übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt/M. 2002, S. 345 ff.

das Ding lediglich »für sich« vorhanden ist, d.h. abgeschnitten von den pragmatischen Handlungszusammenhängen, in denen es gebraucht wird:¹¹ der Schlüssel als archäologisches Fundstück einer untergegangenen Kultur, von der man nicht mehr versteht, wie sie funktioniert. In der Regel allerdings sind Dinge in Assoziationsketten eingebettet, in »Aktionen, Verhaltensweisen, Dispositionen, Gewohnheiten, Heuristiken, Know-Hows, Ansammlungen von Praktiken«, und es sind allein die Assoziationsketten, die existieren. Oder genauer: »die Transformation dieser Assoziationsketten«. »Sobald die Elemente, die diese Ketten bilden, isoliert sind, wissen wir nicht mehr, wie wir sie genau charakterisieren sollen.«¹² Man nähert sich dem Wesen der Sache, wenn man versteht, wie sie funktioniert. Zunächst fällt auf, dass der Schlüssel zwei symmetrische Bärte hat. Aber warum? Um das herauszufinden, benötigt man das Schloss, zu dem der Schlüssel passt. Es befindet sich an einer Haus- oder Hoftür eines großen Mietshauses. Man kann die Tür aufschließen, aber den Schlüssel dann nicht wieder abziehen. Abziehen lässt sich der Schlüssel nur, wenn die Tür geschlossen ist. Des Rätsels Lösung liegt nun darin, dass man den Schlüssel nach dem Aufschließen waagrecht durch das Schloss schieben kann. Dann ist es möglich, ihn von der abgeschlossenen Tür von innen abziehen. Das ist aber noch nicht alles. Die Funktionsweise des Schlüssels versteht man nur, wenn man weiß, dass der Hauswart einen Spezialschlüssel hat, der das Schloss – tagsüber – für die Mieter unabschließbar öffnet, und abends die Mieter dazu zwingt, die Tür geschlossen zu halten. Das Aktionsprogramm des Schlüssels kann man in Worte fassen: »Schließen Sie bitte die Haustür nachts immer hinter sich zu, tagsüber jedoch nie« – oder auch als soziales Bezugssystem begreifen.¹³ »Die Diffamierungen, Denunziationen und Bestechungen, die durch diese sozialen Beziehungen möglich wurden, haben die Intrige mehr als eines Romans genährt. Hier jedoch, mit diesem Berliner Schlüssel, befinden wir uns weder ganz in den Zeichen, noch ganz in den sozialen Beziehungen.«¹⁴ Auch handelt es sich nicht nur um ein technisches Ensemble. Neben Schlössern, Stahlschlüsseln und gezackten Bärten ist hier ein Gebrauchswissen relevant, aber auch der Schlosser, Hauswart, Mieter und eventuelle Betrüger. Hinzu kommt, dass Einlass und Zutritt, Berechtigung und Kontrolle jederzeit umkämpft sind.

Fraglich ist, in welchem Sinne der Schlüssel zwischen den sozialen Beziehungen »vermittelt«. Ist er als technischer Gegenstand lediglich Ausdruck und Manifesta-

¹¹ »Objekte existieren nur unsichtbar und als Fossilien. Was nicht für die moderne Philosophie spricht, denn diese hat sehr viel von unseren Beziehungen zu Objekten gesprochen [...]«. Bruno Latour: *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*, Berlin 1996, S. 2.

¹² Ebd., S. 3.

¹³ Ebd., S. 8.

¹⁴ Ebd.

tion des (anderswie feststellbaren) Sozialen? So wie Techniken insgesamt nichts sind als »Diskurse, die sich vollständig in anderen Medien ausdrücken lassen«?¹⁵ Bloßer Dekor von Klassenunterschieden? – »Vermittlung« kann aber auch heißen, dass der Sinn vom Medium nicht nur transportiert, sondern mitkonstituiert (verschoben, modifiziert, übersetzt und verraten) wird. In diesem Sinne drückt sich im Schlüssel nicht eine Disziplin aus, sondern sie wird durch ihn hervorgebracht. Die Disziplin fordert einen Schlüssel, um sich zu realisieren. »Der Sinn ist nicht vor den technischen Vorrichtungen da«, das Soziale braucht Schlüssel und Schlösser, um sich zu konstituieren. Der Schlüssel besitzt eine Handlungsmacht, sofern er »mich *autorisiert*, nach Hause zu kommen, mich *verpflichtet*, nachts hinter mir abzuschließen, und mir *verbietet*, das tagsüber zu tun«.¹⁶ Gleichzeitig ist diese Macht fragil, denn nichts kann verhindern, dass sich ein Betrüger mit der Feile daran macht, einen Hauptschlüssel für seine eigenen Zwecke herzustellen. Oder dass der Hauswart korrupt ist. Eingebunden in eine Assoziationskette (Schlüssel – Haustür – Hauswart – Aktionswissen) wird der Betrachter der Dinge auf soziale Beziehungen aufmerksam und der Soziologe auf Techniken, die den Menschen verschalten und automatisieren. Die Versuche, alles letztlich auf einen der getrennten Bereiche des Technischen oder Gesellschaftlichen zurückzuführen – oder gar die Dinghaftigkeit des Dings von seinen symbolischen Vermittlungen abzusetzen, sind dagegen zum Scheitern verurteilt.

2. Husserls Wahrnehmungsanalyse

Im Mittelpunkt der Phänomenologie steht Husserls Wahrnehmungsanalyse – und mit ihr ein alle Erfahrungen bestimmender Gegenstandsbezug, der in der Intentionalität des Bewusstseins gründet. Ebenso wie Kant macht Husserl transzendente Funktionen ausfindig, die in der notwendigen Selbstüberschreitung des Bewusstseins liegen, das Bewusstsein nicht nur von etwas überhaupt, sondern von einem Gegenstand ist. Sich selbst bewusst zu sein, das heißt: ein gegenständliches Bewusstsein von etwas zu haben. Unterscheidet man Tatsachen und Dinge, sofern jene der Referenz auf identische Objekte voraus liegen, so kann man sagen, dass in einer Erfahrung (immanente) Sinnesdaten verarbeitet werden. Von Rechts wegen bezieht sie sich aber immer auf (transzendente) Dinge, die intentionale

¹⁵ Vgl. ebd., S. 9.

¹⁶ »Wenn ich meinen doppelbärtigen Schlüssel nehme, der mich *autorisiert*, nach Hause zu kommen, mich *verpflichtet*, nachts hinter mir abzuschließen, und mir *verbietet*, das tagsüber zu tun, habe ich es dann nicht mit sozialen Beziehungen, mit Moral, mit Gesetzen zu tun? Gewiß, aber mit stählernen.« Ebd.

Qualitäten besitzen.¹⁷ »Wir sprechen in dieser Hinsicht von der Auffassung als von der transzendenten Apperzeption, die eben die Bewußtseinsleistung bezeichnet, die den bloß immanenten Gehalten sinnlicher Daten, der sogenannten Empfindungsdaten oder hyletischen Daten, die Funktion verleiht, objektives ›Transzendentes‹ darzustellen.«¹⁸ Die Dingwahrnehmung ist stets partiell erfüllte Intention, die ein Bewusstsein von einem Gegenstand hat, der nur von einer bestimmten Seite zu sehen ist, und darüber hinaus unerfüllte Hinausweisungen – oder einen »Leerhorizont« – enthält.¹⁹ Immanent betrachtet, kann ein äußerer Gegenstand nicht leibhaftig gegeben sein. »[E]in Wahrnehmungsgegenstand ist undenkbar, der in einer abgeschlossenen Wahrnehmung im strengsten Sinn allseitig [...] gegeben sein könnte.«²⁰ Ein ›Voll Ding‹ als solches hat noch andere Seiten, die in einer (bestimmten, d. h. einseitigen) Wahrnehmung stets mitgemeint werden. Oder wie Husserl sich ausdrückt: Wahrnehmung ist ein Komplex von wirklicher Darstellung und »leerem Indizieren.«²¹ In jeder Wahrnehmung verschränkt sich ein immanenter Aspekt und eine die perspektivischen Gegebenheiten transzendierende Intention eines identischen gegenständlichen Sinns.

Die Analyse der Wahrnehmung stößt auf einen wesentlichen Zeitbezug, sofern der Leerhorizont *Protentionen* impliziert, die im Fortgang des Wahrnehmens die Gestalt von Vorerwartungen annehmen, die sich erfüllen. Die objektive Sinneinheit korrespondiert zu einer kontinuierlichen Erfüllung von Intentionen, wobei besondere Bestimmungen des Leerhorizonts *retentional* erhalten bleiben. Auch wenn ich ihn nicht eigens betrachte, bleibt mir der Schreibtisch doch bekannt, auf dem ich arbeite etc. Husserl spricht davon, dass in der Regel Dinge wahrnehmungsbereit vorliegen, sofern ihre Rekognition jederzeit frei verfügbar ist. Der Horizontstruktur der Wahrnehmung entspricht die kinästhetische Motivation. Schließlich sind die leiblichen Bewegungsempfindungen (Augenbewegungen, Kopfbewegungen) und die Wahrnehmungserscheinungen bewusst aufeinander bezogen.²² Im Unterschied zur passiven Rezeption sinnlicher Daten durchläuft das Bewusstsein jede kinästhetische Reihe im Modus »des freien ›Ich kann‹«. Hinsichtlich der Erscheinungen bin ich dagegen nicht frei. Die kommenden Erscheinungen sind vorgezeichnet. »Nur durch dieses Zusammenspiel unabhängiger und abhän-

¹⁷ Vgl. Edmund Husserl: Analyse der Wahrnehmung, in: ders.: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, Husserliana XI, hrsg. v. Margot Fleischer, Den Haag 1966, S. 3–24, hier S. 16f.

¹⁸ Ebd., S. 17.

¹⁹ »[A]lles eigentlich Erscheinende ist nur dadurch Dingerscheinendes, daß es umflochten und durchsetzt ist von einem intentionalen Leerhorizont.« Ebd., S. 6.

²⁰ Vgl. ebd., S. 3.

²¹ Vgl. ebd., S. 5.

²² Vgl. ebd., S. 14.

giger Variablen konstituiert sich das Erscheinende als transzendenter Wahrnehmungsgegenstand, und zwar als ein Gegenstand, der mehr ist, als was wir gerade wahrnehmen.«²³

Die Wahrnehmung will daher stets mehr, als sie leisten kann, nämlich: den Gegenstand geben. In der Form von intentionalen Innen- und Außenhorizonten führt sie ein ganzes Wahrnehmungssystem mit sich, das mehr ist als das, was sie unmittelbar präsentiert. In den »Systemen der Intention und Erfüllung konstituiert sich« der (immer anders erscheinende) »Gegenstand als derselbe«.²⁴ Und diese Sachlage repräsentiert den »Grundfall der Konstitution von äußerem Dasein, nämlich [der] von unveränderten Raumdingen.«²⁵

3. Die philosophische Frage nach dem Ding

Aus transzendentalphilosophischer Sicht ist eine Reflexion des Dings wichtig, um den empiristischen und rationalistischen Irrmeinungen über das Wesen der Erfahrung zu entgehen. Dinge sind nicht rein empirisch gegeben, ihre Gegebenheit involviert eine Verstandesleistung, die sinnliche Daten einem Objekt zuordnen kann, das gleichsam eine natürliche Stabilität besitzt. Der Gegenstand ist aber keineswegs »an sich« mit sich identisch – er muss als Erscheinungsding aufgefasst werden, das stets und ausschließlich in raum-zeitlichen und begrifflichen Verhältnissen gegeben ist. Husserl greift beide Aspekte auf, wenn er zwischen immanenten Daten und transzendenten Intentionen unterscheidet. Auf diese Weise reproduziert er den Kantischen Dualismus: auf der einen Seite sinnliche Gegebenheiten, auf der anderen Seite eine subjektive Aktivität, die sich im »Ich kann« der kinästhetischen Motivation und im »Ich meine und erwarte« des intentionalen Gegenstandsbezugs zum Ausdruck bringt.

Der Gegensatz zwischen immanenten Gegebenheiten und transzendenten Gegenständen passt dabei ins Schema der von Latour analysierten »modernen Verfassung«. Nur das Zerrbild einer ins Bewusstsein eingeschlossenen und nur passiv gegebenen Immanenz macht es notwendig, über sie hinauszukommen, mit Hilfe einer Aktivität, die sich einem subjektiven Ursprung verdankt – und die naturgemäß allein dem Menschen (als Person) zugeschrieben werden kann. Die klassische Leistung der Transzendentalphilosophie besteht vielleicht darin, die empiristische Vermischung von Tatsachen (*matters of fact*) und Dingen (*objects*) aufzuklären. Man gewinnt nichts, wenn man Dinge auf Tatsachen reduziert. Problematisch ist

²³ Ebd., S. 14 f.

²⁴ Ebd., S. 13.

²⁵ Ebd., S. 11.

aber auch, die Stabilisierungsmaßnahmen sog. ›transzendenter Dinge‹ transzendentalphilosophisch umzudeuten, indem sie unter einige wenige Wesenheiten subsumiert werden, die immer schon notwendig und allgemein gültig zu sein beanspruchen. In diesem Fall werden die sozialen und technischen Bestimmungen von Dingen – z. B. des Berliner Schlüssels – automatisch marginalisiert. Es kommt dann auf die Grundstruktur der transzendentalen Subjektivität an – im Singular, ohne Situationsbezug, in raum-zeitlicher Homogenität, weltfremd oder einfach: dogmatisch undifferenziert.

Das ist bekannt. Unklar hingegen ist, ob und wie die philosophische Frage nach dem Ding produktiv gemacht werden kann, indem mit ihr der Mythos des Gegebenen zum Problem erklärt wird. Es genügt hier nicht, den empiristischen Tatsachenglauben aufzuklären. Vielmehr muss es darum gehen, die pragmatischen Bedingungen der Dingkonstitution herauszuarbeiten. Der Schlüssel wird zum Ding, weil und sofern mit ihm in einem Funktionszusammenhang hantiert wird. Er mag sich nur von einer Seite zeigen, wenn man ihn betrachtet. Aber ist das wichtig? Man muss ihn zu gebrauchen wissen. Aber es gibt hier kein eigentliches Verstehen, das den pragmatischen Kontexten entkommt. Es sei denn, man überwältigt den Hauswart und bringt sich in den Besitz des Spezialschlüssels. Aber auch das ist ein Vorgehen, das nur vorübergehend erfolgreich sein kann. Der Hauswart wird einfach ein neues Schloss einbauen lassen.

Es könnte also sein, dass die philosophische Frage nach dem Ding im Kern darauf abzielt, die Dingkonstitution in einer Weise zu problematisieren, die zeigt, dass man sich nicht mit der Herausstellung grundsätzlicher subjektiver Leistungen oder auch ontologischer Verhältnisse begnügen kann. In Frage gestellt werden dann philosophische Wesensaussagen, die einen Bereich des eigentlich Wirklichen auszeichnen, so z. B. die Konkretheit des menschlichen Individuums oder die bedeutungsvolle Lebenswelt. Latour bezeichnet diese Konkretheit mit Whitehead als »misplaced« – und bezieht sich dabei ausdrücklich auf die Phänomenologie.²⁶ Seine Strategie besteht darin, *aus empirischen Gründen* die handlungstheoretische Privilegierung bestimmter Akteure, Ursachen oder anderer determinierender Faktoren zurückzuweisen. Und es ist genau dieser Punkt, der ihn gegen die philosophierersistente Verwissenschaftlichung der Sozialwissenschaften skeptisch stimmt.

²⁶ Latour zufolge gibt es keinen »privilegierten Ort im Sozialen, wo das Handeln ›konkret ist«, weshalb die ANT nicht mit den »meist von der Phänomenologie inspirierten« Reformbewegungen verwechselt werden sollte, die das »bedeutungsvolle, intentionale und interaktive Handeln im Unterschied zu den kalten, anonymen und abstrakten Wirkungen der ›Determiniertheit durch Gesellschaftsstrukturen‹« auszeichnet. Diese Reformbewegungen »sind unfähig, sich eine Metaphysik vorzustellen, in der es andere Aktanten gibt als solche, die menschliche Intentionen mit sich führen [...]«. Vgl. Latour: Eine neue Soziologie (wie Anm. 1), S. 105 f.

In *Reassembling the Social* plädiert Latour wiederholt gegen einen rigorosen Bruch der Soziologie mit der Philosophie – und beschreibt im Anschluss an Tarde und Dewey eine »empirische Philosophie«, die v.a. deshalb Not tut, weil man nur so die dogmatischen Festlegungen einer Soziologie des Sozialen vermeiden kann. Beide »glaubten, Soziologie könne eine Wissenschaft sein, die erklärt, wie Gesellschaft zusammengehalten wird, anstatt die Gesellschaft zu verwenden, um etwas anderes zu erklären oder um eine der politischen Fragen der Zeit zu lösen«.²⁷

Offenbar entsteht hier eine weitere Schwierigkeit. Greift man nämlich, wie Latour es tut, auf ein Konzept empirischer Philosophie zurück, dann ist es nicht möglich, ein Kriterium anzugeben, das zwischen den bestehenden akzeptierten sozialen Übereinstimmungen und den Assoziationen unterscheidet, die nicht in einem repräsentativen Sinne gegeben sind. Lässt man – in ethnomethodologisch eingeübter Askese – die Akteure selbst zu Wort kommen, wie kann dann zwischen den bestehenden Klischees des modernen Denkens und einer weiter ausgreifenden Empirie der vielfältigen Aktanten differenziert werden? Ist es keine Interpretationsleistung, wenn man die Handlungsmacht der Dinge in den Kontroversen und Berichten Beteiligter herausarbeitet? Handelt es sich nicht um eine Strategie, die Vielstimmigkeit der Rede gegen die Monologe der Experten auszuspielen?

Latours ontologisch gerüstete Hypothese lautet: *Es gibt* vielfältige und ständig ausufernde Kontroversen und Aktionen, die mehr sind als ihre modernetypische Repräsentation – und die z. B. die Annahme *hybrider Dinge* zur Erschließung aktueller sozialer Prozesse (bzw. für ein Verfolgen des kollektiven Verlaufs einer Handlung) unerlässlich macht. Die Anlehnung an eine Differenzontologie nietzscheanischen Typs ist hier mit Händen greifbar. Gegeben ist ein Prozess, den man nicht einfach beschreiben kann, weil er einfach vorliegt, sondern der konstruiert werden muss, sofern er sich auf eine Akteursperspektive bezieht, die eine performative Qualität besitzt.²⁸ Ein Kollektiv wird versammelt, wenn man einen ANT-Bericht schreibt. Lehnt man die Erklärungskraft eines vorgegebenen Sozialen ab, zweifelt man an der Fähigkeit sozialer Bindungen, sich von selbst zu reproduzieren, einen Zusammenhang zu erzeugen, dann tauchen die neuen Handlungsdimensionen »nicht-menschlicher Entitäten«, d. h. die DINGE auf.

Ist das aber bereits eine Antwort auf die oben gestellte Frage, wie die Maxime »folge den Akteuren!« die Dominanz des »modernen Denkens« erschüttert? Assoziationen wuchern in alle Richtungen, und ein Bericht, der etwas berichten will, muss sich beschränken. Eine nahe liegende Möglichkeit der Beschränkung ergibt

²⁷ Ebd., S. 31. »[Von] Mol und Dewey habe ich gelernt, daß empirische Philosophie eine andere Weise sein könnte, Sozialwissenschaft zu betreiben.« Ebd., S. 412.

²⁸ »Netzwerk ist ein Konzept, kein Ding da draußen. Es ist ein Werkzeug, mit dessen Hilfe etwas beschrieben werden kann, nicht das Beschriebene.« Ebd., S. 228.

sich aus der Affirmation der strategischen und performativen Qualität der teilnehmenden Beobachtung, d. h. – nach Latour – aus der Ausrichtung auf das *Versammeln* des Assoziierten. Geläufig ist die Rede von dem Kollektiv, das aus *heterogenen* Elementen besteht – heterogen im Hinblick auf den Diskurs moderner homogener Einheiten. Wenn also alle Welt modern redet, so zeichnet sich der Bericht der ANT-Soziologen doch dadurch aus, die üblichen Einteilungen außer Kraft zu setzen und alles Mögliche in einen Handlungskontext zu stellen. Also liegt dem ANTistischen Gebot, den Akteuren zu folgen, die Identifikation eines traditionell ›modernen‹ Zweiweltendenkens und die Überzeugung zugrunde, dem Aufteilungsmechanismus dieses Regimes, d. h. der starren bipolaren Lösungsstruktur aller nur möglichen Problemstellungen, entgegen zu können.

Anders formuliert, besteht die spezifisch ›nicht-moderne‹ Strategie der ANT darin, die natürliche moderne Einstellung einzuklammern, d. i. die objektivistisch-wissenschaftliche und die naiv-vorwissenschaftliche. Die empirische Lebenswelt entspricht aus dieser Sicht einer modernen Illusion des Subjektivismus, die die (natur)wissenschaftliche Objektivität konterkariert. Husserls Verfahren der transzendentalen Reduktion zielte bereits darauf ab, den lebensweltvergessenen Wissenschaftsglauben ebenso wie die (psychologistische oder anthropologistische) Selbstbestätigung der Empirie zu hintergehen, indem ein ursprünglicher Erfahrungsgrund ausfindig gemacht wird. Dieser Erfahrungsgrund wird in einigen subjektiven Wesensstrukturen einer quasi transzendentalen Lebenswelt auseinandergelegt. (Wie oben bemerkt, ist hier die Intentionalität des Bewusstseins und mit ihr der Gegenstandsbezug der Erfahrung zentral.) Die Auftrennung von Lebenswelt und Wissenschaft, aber auch die begründungslogische Nobilitierung einer von der empirischen abgesetzten transzendentalen Form der Lebenswelt wird dabei schon innerhalb der Phänomenologie problematisiert. Mit der Übernahme strukturaler Analyseverfahren etabliert Merleau-Ponty eine Phänomenologie, die die Wahrnehmung aus einem vielfältig determinierten, intelligiblen Unsichtbaren heraus entstehen lässt – und d. h. bei ihm: mit sozialem Sinn sprachlicher Strukturen aller Art verschränkt. Eine Möglichkeit, diese Entwicklungen weiterzudenken, besteht darin, Dispositive, kollektive Gefüge oder eben Netzwerke als veränderliche und stets lokalisierte und lokalisierende Quasistrukturen aufzufassen, mit deren Hilfe genauer bestimmt werden kann, was geschieht.

Wenn Latour dem soziologischen Machtbegriff skeptisch gegenübersteht, so liegt das in der kritischen Identifikation einer unsichtbaren Größe der Macht mit einem soziologischen Erklärungsmodell, das Macht als die Ursache sozialer Ungleichheit begreift.²⁹ Sämtliche Handlungsträger müssen empirisch bestimmbar sein. Dies gilt auch dort, wo materielle Infrastrukturen im Zusammenhang der

²⁹ Vgl. ebd., S. 117, S. 142 ff.

alltäglichen Wahrnehmungspraxis in Vergessenheit geraten. Dann bedarf es historisch geschulter Forschungen und archäologischer, archivarischer Arbeit, die im Stillen wirksame, aber aus der öffentlichen Sicht verschwundene Handlungsmacht einstmals eingerichteter Versorgungssysteme aller Art sichtbar zu machen.³⁰ Erneut sind es die DINGE, die das soziologische Machtthema zu aktualisieren imstande sind.

Ihre Macht liegt darin, Handlungen zu veranlassen oder bestimmte Handlungsmöglichkeiten vorzugeben.³¹ Latour beleuchtet ihren Effekt im Nachzeichnen der Assoziationen, die von ihnen in einem kollektiven Gefüge zusammengehalten werden. Im Unterschied zur Theorie der Macht-Dispositive (bei Foucault oder auch bei Deleuze) wird das Thema der Macht bei Latour aber nicht generell auf der Ebene der Handlungsbedingungen (und ihrer Modalisierung) verhandelt. Macht wird auch nicht als mediale Größe diskutiert, die sämtliche Vermittlungsprozesse zwischen den (analytisch) getrennten Feldern des Sichtbaren und des Sagbaren, der Praktiken und der Diskurse durchdringt. Und die Macht fordert auch nicht dazu heraus, den Status der Akteure zu überdenken.

Vielleicht kann man sagen, dass Latours Dinganalysen an diesem Punkt von einer philosophischen Theoriebildung profitieren kann – zum Zweck der Aufklärung über eigene theoretische Annahmen und im Sinne einer Erweiterung des Phänomenbereichs. Nicht nur sind die ANT-Arbeiten häufig akteursfixiert, sie sind auch einseitig auf Handlungen bezogen, die sich in Netzwerke integrieren lassen. Machtphänomene, die z. B. in der diskursiven Vorstellungswelt – etwa in der sozialwissenschaftlichen Übernahme der älteren Theorie des »politischen Körpers« – entstanden sind und sich verfestigt haben, kommen dabei ebenso wenig *als* Machtphänomene in den Blick wie die desintegrative Kraft hierarchischer Positionen, die von Handlungen aller Art abhalten, sie unmöglich machen. Ein weiteres Problem liegt in der formierenden Kraft von Machtverhältnissen, wie sie im Rahmen der Subjektivierung durch Disziplin vorliegen. Der Berliner Schlüssel ist ein Ding, das sich mit einer Maschine der Disziplin verbindet. Aber Disziplinen schreiben sich in die Körper ein und manipulieren ihre gesamte affektive und see-

³⁰ Vgl. ebd., S. 302 ff.

³¹ Foucaults Kritik des repressionslogischen Machtbegriffs hat Latour sicher nachvollzogen. Seine Umarbeitung der Handlungstheorie – die in der »Aufhebung« des Handelns terminiert – macht ihn immun gegen soziologische Ansätze, Macht als »kausale Macht« zu verstehen. Vgl. ebd., S. 76 ff. Den weiteren Schritt aber, Macht als »modale Macht« zu konzipieren, wird von ihm nicht dezidiert verfolgt. Das liegt vielleicht daran, dass sich die Rede von Machtstrukturen aus seiner Sicht allzu schnell verselbständigt und dann als fertige Erklärung »bestehender Ungerechtigkeiten« herangezogen wird. Vgl. ebd., S. 447 und zur Kontrastierung kausaler und modalen Machtformen siehe Ralf Krause und Marc Rölli (Hg.): *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, Bielefeld 2008.

lische Ökonomie. Zweifellos schlägt sich das alles in Handlungen nieder, die sich in stets oberflächlichen Verbindungen miteinander assoziieren. Aber Handlungen sind selbstverständlich erfahrene Handlungen, erzählte Handlungen, in einen Zusammenhang mit anderen gestellte Handlungen, d. h. Handlungen, die einen Sinn haben – der eben aus dem Netzwerk heraus, aus dem Dispositiv und damit aus den Machtverhältnissen heraus, in denen er zirkuliert, bestimmt werden kann. Hier rächt sich die rigorose, stets polemische Abwehrhaltung, die Latour gegen den Strukturalismus an den Tag legt. Bei den Kollektiven, Assemblagen oder Netzwerken handelt es sich um Strukturbegriffe, mit denen Handlungsbedingungen gedacht werden können – dynamische Handlungsstrukturen, die insbesondere die Aktionspotenziale der Dinge geltend machen. Diese Lektion aber haben viele PhänomenologInnen im Anschluss an Merleau-Ponty und die Kritiken der französischen Strukturalisten oder Quasi-Strukturalisten bereits gelernt.

Man kann sich fragen, weshalb Latour in seinen jüngeren Publikationen den Begriff des Kollektivs (*collective*) derart stark in den Vordergrund stellt, um die Assoziationen von Menschen und nicht-menschlichen Wesen zu charakterisieren. Ebenso wie »Assoziation« oder »Ensemble« evoziert der Begriff einen »romantischen Marxismus«, den man eigentlich schon abgeschrieben hatte.³² Lässt ihn Latour wieder aufleben? Das ist nicht ganz von der Hand zu weisen, ein merkwürdiger Transport von kommunistischen und revolutionären Konnotationen ist offenbar erwünscht. »Les romantiques – c'est la Commune«, hatte Adolphe Thiers ausgerufen, als er im Mai 1871 den Aufstand der Pariser Kommune brutal niederschlagen ließ.³³ Und erstreckt sich nicht vom Kommunismus bis zum Kommunitarismus, von der aufständischen Kommune (*commune insurrectionnelle*) im revolutionären Paris (1792) bis zur *Kommune 1* in Berlin-Friedenau (1968), von der städtischen Genossenschaft über Hegels *Korporation* bis zum sozialistischen Arbeitskollektiv ein Band des *Kommunalen*, das eine Idee der Gemeinschaft gegen ein Modell der bestehenden und unerquicklichen (bürgerlichen) Gesellschaft stellt?³⁴

Die marxistische Rhetorik gebraucht Latour, indem er sie gleichzeitig verwendet und modifiziert. Seine Forderung, Kollektive zu *versammeln*, akzentuiert (mit Tarde und gegen Durkheim) eine der Soziologie immanente politische Aufgabe, die (neue) Gesellschaft auf der reellen Machtbasis der »wirklichen Verhältnisse«

³² Vgl. Ernst Kux: Karl Marx – die revolutionäre Konfession, Zürich 1967.

³³ Vgl. Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, hrsg. v. Friedrich Engels, Bd. 1, Berlin 1951, S. 344.

³⁴ Vgl. Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen (1887), ab der zweiten Auflage (1912) mit dem Untertitel *Grundbegriffe der reinen Soziologie*, seitdem zahlreiche Auflagen, zuletzt Darmstadt 2005.

ins Leben zu rufen.³⁵ Die ›Utopie‹ liegt hier im Werden selbst und nicht in einem teleologischen Endpunkt der Geschichte. Wenn Marx die Assoziation als einen »Verein freier Menschen« begreift oder als eine Gütergemeinschaft, die sich gegen Arbeitsteilung, Konkurrenz, Privateigentum und Klassengegensätze profiliert, dann bleibt seine Vorstellung der Sozialisierung oder gesellschaftlichen Eingliederung des Menschen doch eine *organische*, die auf die Anthropologie des »totalen« oder »allsinnlichen« Menschen vertraut.³⁶ Dagegen versteht Latour die ›Disponibilität‹ des Menschen als eine, die im Kern mit den handlungsmächtigen Dingen zusammenhängt und aus diesen Kollektiven heraus produziert ist. Entfremdung muss daher nicht geschichtlich aufgehoben, sondern selbst als modernes Konstrukt dechiffriert werden, das mit der Trennung von (menschlicher) Natur und Gesellschaft operiert. Und wendet sich Marx in der *Heiligen Familie* gegen die »kritische Kritik« der Linkshegelianer, so nimmt Latour die Abrechnung mit der (immer esoterischen) Kritik und kritischen Sozialwissenschaft ernster als es Marx lieb sein kann.³⁷ Soziologisches Wesenswissen aller Art wird von ihm zurückgewiesen – und damit auch die privilegierte Erkenntnis ökonomischer Strukturen, historischer Gesetzmäßigkeiten oder anthropologischer Grundlagen. Aber den Vorrang der Praxis, die nicht als Funktion der Idee zu denken ist, behält er bei – und man kann sich fragen, ob damit nicht wie schon zuvor bei Marx der ›gesellschaftliche Lebensstrom‹ allzu konkretistisch gefasst wird, als eine »misplaced concreteness«, die die Macht des diskursiven Wissens ein wenig unterschätzt.

³⁵ Vgl. Marx: Kapital (wie Anm. 33), S. 8; Karl Marx und Friedrich Engels: Historisch-Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. D. Rjazanow, Frankfurt/M. 1927 ff., zitiert als MEGA, hier Bd. 5, S. 300.

³⁶ Vgl. Marx: Kapital (wie Anm. 33), S. 84; MEGA 6, S. 511; MEGA 3, S. 118 ff. »Die große Industrie [...] macht es zu einer Frage von Leben und Tod, die Ungeheuerlichkeit einer elenden, für das wechselnde Exploitationsbedürfnis des Kapitals in Reserve gehaltenen, disponiblen Arbeiterbevölkerung zu ersetzen durch die *absolute Disponibilität des Menschen für wechselnde Arbeitserfordernisse*; das Teilindividuum den bloßen Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion durch das *total entwickelte Individuum* für welches verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander ablösende Betätigungsweisen sind.« Marx: Kapital (wie Anm. 33), S. 513.

³⁷ Vgl. MEGA 5, S. 357 f.