

Werner Vogd*

Der Hiatus – zur Spiegelbildlichkeit von Latours und Luhmanns Forschungsprogramm

DOI 10.1515/sosys-2015-0009

Zusammenfassung: In seinem Spätwerk „Enquête sur les modes d’existence“ bricht Bruno Latour mit der actor network theory bzw. erweitert diese in Richtung einer Theorie unterschiedlicher Sinn- bzw. Wertsphären, die auf den ersten Blick der von Luhmann entwickelten Theorie der funktionalen Differenzierung zu ähneln scheint. Dieser Beitrag stellt die Frage nach dem Verhältnis der beiden Theorieprogramme. Zunächst wird deutlich, dass zwei unterschiedliche Ausgangspunkte genommen werden. Latour beginnt beim Realismus naturalisierter Netzwerke, Luhmann bei der Reflexivität von Sinnprozessen. Wie auch immer, beide landen bei dem gleichen Bezugsproblem – der konditionierten Koproduktion –, das sie zur Erweiterung der Theorieanlage zwingt. Der von Latour mit den ‚Existenzweisen‘ entwickelte Lösungsversuch wird ausführlich vorgestellt. Am Beispiel der Felder ‚Religion‘ und ‚Wirtschaft‘ wird aufgezeigt, welche Einsichten hierdurch möglich werden. Latours und Luhmanns Zugänge erscheinen gewissermaßen spiegelbildlich, was sich nicht zuletzt auch in der unterschiedlichen Pointierung der Rolle des soziologischen Beobachters zeigt.

Abstract: In his recent book »An Inquiry into Modes of Existence« Bruno Latour departs from the actor-network theory, expanding it into a theory of differing spheres of meaning and values, which at first glance appears to be similar to Luhmann’s theory of functional differentiation. This article investigates the relationships between the two theories. To start with we see that the two authors have different starting points, Latour beginning with the realism of naturalised networks and Luhmann with reflection on meanings. However, they both come up against the same problem – conditioned coproduction, which leads them to expand their theories (change their theory designs). Latour’s solution based on the »modes of existence« is presented in detail. The author shows to what insights this can lead, taking the fields of ‘religion’ and ‘economics’ as examples. Each of the two approaches thus appears to be the mirror image of the other, which is reflected

*Korrespondenzautor: Prof. Dr. Werner Vogd, Fakultät für Kulturreflexion, Universität Witten/Herdecke, Alfred-Herrhausen-Straße 50, D-58448 Witten; email: Werner.Vogd@uni-wh.de

not least in the differences in the emphasis they lay on the role of the sociological observer.

Anlässlich der Übersetzung von Bruno Latours „Existenzweisen“ ins Deutsche¹ liegt es nahe, das Verhältnis von Niklas Luhmann und Bruno Latour einmal aus einer metatheoretischen Perspektive zu betrachten. Der Reiz, den die Beschäftigung mit Bruno Latours „Existenzweisen“ in diesem Kontext ausübt, ist nämlich die Spiegelbildlichkeit der Theorieprogramme. Beide Autoren wählen als Ausgangspunkt für ihre Forschungs- und Theorieperspektive eine epistemisch gegensätzliche, jedoch komplementäre Perspektive und beide werden im Zuge der ebenso konsequenten wie intellektuell redlichen Durchführung ihres Theorieprogramms mit dem gleichen Problem konfrontiert, das mit den Eigenmitteln der jeweiligen Theorie nicht zu bewältigen ist: der *konditionierten Koproduktion*.

Zwei unterschiedliche Ausgangspunkte: Realismus und Reflexion

Latour beginnt mit dem *Realismus* naturalisierter Netzwerke, in deren Zusammenhang Menschen, Geister, Dinge und andere Aktanten positivsprachlich *symmetrisiert* werden, um jenseits der in den (Sozial-)Wissenschaften gängigen Subjekt-Objekt-Dichotomie das Bedingungsgeflecht von Praxen nachzuzeichnen, für die eine solche Unterscheidung gänzlich irrelevant ist. Dabei stößt Latour jedoch in der Empirie auf das Desiderat der empirischen Metaphysik, nämlich darauf, dass seine Entitäten nicht nur Dinge und Handlungsprogramme sind, die durch Vernetzung zu anderen Dingen und Handlungsprogrammen werden, sondern dass es Wesen (bzw. „Existenzweisen“) gibt, die jeweils ihre eigene Ontologie und Metaphysik haben. Sie sind also nicht nur Teil eines Netzwerkes, sondern verorten sich qua Reflexion als Gegenüber einer Welt und zwar in Form der ihnen jeweils eigenen metaphysischen Unterscheidungen (vgl. Jansen/Vogd 2014).

Im gleichen Sinne unterläuft auch Luhmann mit seinem Theoriedesign die Subjekt-Objekt-Dichotomie, setzt aber bei der Symmetrisierung von *Rationalität*

¹ Bruno Latour, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen. Berlin: Suhrkamp, 2014; An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns. Cambridge (MA), London: Harvard University Press, 2013, 489 pages; Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes. Paris: La Découverte, 2012, 498 pages. Im vorliegenden Text beziehen sich die Seitenzahlen ohne Jahresangaben auf die deutsche Ausgabe.

und *Reflexion* an. Husserls prozesshaften Sinnbegriff aufgreifend kann jenseits der Psyche auch die Kommunikation als autonome Sinnpraxis konzeptualisiert werden. Dies ist möglich, indem allein die *Systemrationalität* als abstrakte Reflexionsbeziehung der Konstruktion und Reproduktion einer Differenz von System und Umwelt als fundierende Einheit weiterer Untersuchungen genommen wird. Diese Einheit erscheint zugleich tautologisch und heterologisch als jener mysteriöse Beobachter, der als betriebene Differenz seinslogisch keine Existenz hat. Als Reflexion ist er nur negativsprachlich formulierbar, bleibt dabei jedoch als Figur autopoietischer Reflexivität monadisch bzw. solipsistisch in der eigenen Systemrationalität eingeschlossen. Hiermit entsteht an der Spitze der Theoriebewegung unweigerlich das Desiderat einer theoretischen Erweiterung, die es ermöglicht, Systeme sowohl als „Organismus mit Umwelt“ wie auch „als System-im-Unterschied-zu-einer-Umwelt“ zu denken. Zugleich müssen gewisse „Vorsichtsmaßnahmen“ eingehalten werden (Baecker 2013, 300 f.), um die grundlegende epistemische und ontologische Differenz dieser beiden Systemkonzeptionen im Blick zu behalten. Es bleibt also das Desiderat, positiv- und negativsprachliche Beschreibungen von systemischen Prozessen in ein übergreifendes theoretisches Arrangement zu bringen, ohne sie fälschlicherweise miteinander zu verwechseln (s. ausführlich Jansen 2016).

In dieser Hinsicht verhalten sich Latours und Luhmanns Theorieprogramme komplementär zueinander und erscheinen auch in Hinblick auf die von ihnen generierten Problemlagen identisch. Beide stoßen auf eine Grenze, deren notwendiges Überschreiten sie dazu zwingt, die theorieimmanenten Beobachtungsoptionen zu transzendieren. Beide Theorien können von der (meta-)theoretischen Ursprungsanlage her ihre Gegenstände nicht zugleich als vernetzte Entitäten wie auch als Reflexivität fassen. In diesem Sinne halten sich beide wechselseitig einen Spiegel vor, was eine weitere Beobachtungs- bzw. Theorieperspektive erzwingt.

Latours Bruch mit der *actor network theory*

In den „Existenzweisen“ bricht Latour mit der *actor network theory* (kurz: ANT). Die ANT entstand im Kontext ethnografisch angelegter Untersuchungen zur Laborarbeit naturwissenschaftlicher Forscher und entwickelte sich über die *science studies* hinausgehend zu einem übergreifenden soziologischen Forschungsparadigma.

Latour teilt mit der Luhmannschen Systemtheorie die Auffassung, dass soziale Ordnungen stets prekär sind und dass man die Entstehung und Stabi-

lisierung sozialer Phänomene eher von der Perspektive ihrer Unbestimmtheit und Unwahrscheinlichkeit her angehen müsse. Auf der Ebene des Sozialen gibt es hier weder feste Identitäten noch allgemeingültige Gesetze, sondern nur Prozessstrukturen, die durch ihre eigenen, jeweils im Einzelfall nachzuvollziehenden Operationen jene Phänomene hervorbringen, die dann (fälschlicherweise) unter dem Sozialen subsumiert werden. Von Gesellschaft, Normativität und dem Sozialen lässt sich hier streng genommen nicht im Nominativ als substantivierter Form sprechen, denn soziale Prozesse lassen sich aus dieser Perspektive nur prozessual, d. h. operativ im Sinne der Verkettung wechselseitiger Stabilisierungsbewegungen beschreiben. In der ANT gewinnen Akteure ihre Stellung nicht durch ihr Sein oder Bewusstsein, sondern ausschließlich durch ihre *Wirkung*. Als neues Element der sozialwissenschaftlichen Beschreibung ermöglicht dies, *nicht-menschliche* Akteure in die Wirkbeziehungen mit einzubeziehen. Die in den Sozialwissenschaften übliche Unterscheidung zwischen Kultur und Natur, sozialer Welt und Objektwelt wird hiermit zugunsten menschlich-technischer Ensembles unterlaufen.

Beispielsweise wurde mit Latour die Gesellschaft in Frankreich eine andere, nachdem Louis Pasteur die Bakterien mit ihrer krankheitserregenden Wirkung entdeckt hatte. Erst Pasteurs Entdeckung hat Bakterien auf die Bühne des Sozialen gehoben und sie hiermit zu eigenständigen Aktanten enaktiert, die andere Aktanten und Akteure veranlassen, in einer anderen Weise zu handeln als zuvor – etwa indem andere Hygieneregimes gefordert werden, epidemiologische Denkweisen opportun erscheinen und die Suche nach Antibiotika beginnen kann (s. Latour 2000, 175 ff.). Im Sinne Latours netzwerktheoretischer Konzeption ist ein Aktant etwas, das von anderen Entitäten zum Handeln gebracht wird, um dann wiederum seinerseits auf andere Aktanten eine Wirkung auszuüben (vgl. Latour 2007, 76 ff.). In diesem Sinne gewinnen wissenschaftliche Entdeckungen, technische Erfindungen, aber auch sozialwissenschaftliche und religiöse Konzepte ein kommunikatives Eigenleben und entfalten ihre jeweils eigenen Wirkungen innerhalb der jeweiligen Netzwerke, in die sie eingebunden sind.

Wir finden vor diesem Hintergrund (physische) Räume, Techniken, Apparaturen, Prozeduren, Akten, organisatorische Pfade und unterschiedliche Akteure vor, die ein Netzwerk bestimmter Konstellationen bilden. Auf diese Weise lassen sich strukturierte Prozesse erkennen, die ihre Form und Gestalt als Sukzession hybrider, aneinander gekoppelter Praxen entfalten. Diese vermögen nur dadurch Realität zu gestalten, indem durch sie jeweils ein Weg weiterer Wirkung gebahnt wird, wodurch beschreibbare Gewebe entstehen.

Da aber in ethnographischer Tradition die Akteurhaftigkeit von Menschen oder nichtmenschlichen Dingen empirisch als Assemblage rekonstruiert wird, bleibt die ANT – entgegen ihrer eigenen Intention – gewissermaßen der Epi-

stemologie eines naiven Realismus verhaftet. Darüber hinaus ergibt sich das Problem, dass die metatheoretische Anlage der ANT es nicht erlaubt, zwischen einem Objekt und einem Subjekt zu unterscheiden. Wenngleich Latour (2007, 91) das Desiderat einer empirischen Metaphysik formuliert, die auch die Konstitution der Subjekt-Objekt-Unterscheidung als Ergebnis einer jeweils konkreten Praxis rekonstruieren lässt, ist dies auf Basis einer „Aktant-Rhizom-Ontologie“ (2007, 24), die in der Positivität der Beschreibung verbleiben muss, nicht möglich. Aus gleichem Grund lassen sich Fragen nach der Beziehung unterschiedlicher institutioneller Logiken und Wertsphären nicht so recht fassen (s. ausführlich Jansen/Vogd 2014).

Latours „Existenzweisen“ sind der Versuch, den unterschiedlichen Rationalitäten gerecht zu werden, wie sie bei Luhmann etwa in der Differenzierung zwischen den Systemebenen und Funktionssystemen aufscheinen. Diese Bewegung ist jedoch (scheinbar paradoxerweise) nur möglich, indem die epistemische Grenze bzw. der Graben zwischen der Netzwerktheorie und einer Theorie der Wertsphären in seiner Tiefe und Unüberbrückbarkeit bedingungslos anerkannt wird. Als einer der wichtigsten und wohl mit am häufigsten genannten Begriffe, die in Latours „Existenzweisen“ auch einen theoretisch konzeptionellen Status bekommen, lässt sich folgerichtig das Wort *Hiatus* finden. Der Hiatus bezeichnet das Springen über Diskontinuitäten, das Überwinden eines Passes, um von einer Existenzweise zu einer anderen zu gelangen (homolog hierzu führt auch in der Luhmannschen Theorie kein direkter Weg von einem System zu einem anderen).

In der Einleitung formuliert Latour mit Blick auf die Verwischung der Grenzen von Politik, Wissenschaft, Wirtschaft und der von den *science studies* gewonnenen Einsicht in die Produktion von Fakten und Objektivität das Desiderat, die Institutionen der Moderne erneut zu instaurieren. Dies ist aber mit den Eigenmitteln der Netzwerktheorie nicht zu bewerkstelligen, da hier nur die wechselseitigen Enaktierungen von „heterogenen Elementen“ (75) in den Blick genommen werden würden, nicht aber das, um was es den jeweils befragten Informanten eigentlich gehe, um Recht, Wissenschaft, Religion etc. Es stellt sich also die Frage nach „Werte[n]“, „Kategorie[n]“, sprich einer jeweils „regionalen Ontologie“ und „Metaphysik“ (55). Hiermit ergibt sich über die positivsprachliche Beschreibung der Netzwerke für Latour die Notwendigkeit, den jeweiligen „Modus der Existenz“ zu bestimmen (55).

Eine Existenzweise definiert sich durch die ihr eigene „Präposition“, die mit einem jeweils spezifischen „Interpretationsschlüssel“ einhergeht (117), um „richtig von etwas zu jemanden zu sprechen“ und dadurch dem „*logos*“ dieser Existenzweise gerecht werden zu können (117). Zwischen den einzelnen Existenzweisen entsteht dabei ein epistemisch unüberbrückbarer Graben. Als erster Hiatus tritt die Inkompatibilität in Erscheinung – oder wie Latour es lakonisch

ausdrückt „ein Problem der ‚Software-Kompatibilität‘“ (112) – zwischen der deskriptiven Netzwerktheorie und der propositionalen, (auto-)reflexiven Struktur der Existenzweisen, die jeweils eine (für sie) ‚richtige‘ bzw. ‚angemessene‘ metaphysische Perspektive beinhalten. Sich über die Eigenart einer Existenzweise zu täuschen, entspricht demzufolge einem Irrtum „zweiten Grades“, einem Kategorienfehler, der darauf beruht, sich diesbezüglich zu irren, „wie man die Fragen nach der Wahrheit und Falschheit angehen muß. [...] Nicht ein Irrtum *der Sinne*, sondern *des Sinnes*“ (95 f.).

Dem systemtheoretisch geschulten Leser fällt hier zunächst die Homologie zu den Systemdifferenzierungen bei Luhmann auf und er könnte vermuten, dass es Latour ebenfalls darum geht, eine Theorie funktionaler Differenzierung zu entwickeln, um fein säuberlich unterschiedliche Systemtypen in einem Katalog nebeneinander zu stellen. Dies ist aber gerade nicht Latours Anliegen, sondern er will viel mehr als das (man könnte sagen, er will alles: die ganze Welt, einschließlich der konditionierten Koproduktion).

Die Metasprache der Existenzweisen

Die eigentlichen Einheiten Latours Untersuchung sind nicht analytisch separierte Systeme, sondern empirisch relevante Hybride. Diese bestehen aus Kreuzungen unterschiedlicher Existenzweisen, mit deren Hilfe sich etwas über einen Hiatus hinweg verbindet, das logisch nicht zusammenpasst, empirisch praktisch aber Realität hat und dementsprechend ins Zentrum der soziologischen Rekonstruktion rücken sollte. Als erste Kreuzung erscheint dabei, wie bereits bemerkt, der Hiatus zwischen positivsprachlichen *Netzwerken* und der nur negativsprachlich fassbaren Sinnstruktur, die in ihnen zirkuliert und die – wie bereits benannt – von Latour als *Präposition* tituliert wird. Zu fragen, wie der Geist in die Maschine kommt, heißt also anzuerkennen, dass die Frage selbst einen Kategorienfehler beinhaltet, da sie nichts von dem Hiatus weiß, der Existenzweisen unüberbrückbar trennt. Gleichzeitig ist jedoch auch anzuerkennen, dass es erst die Hybride sind, die die unterschiedlichen Existenzweisen möglich machen.

Das Augenmerk von Latour richtet sich somit vor allem auf all die Produktions- und Reproduktionsbedingungen unterschiedlicher Existenzweisen, die andere Existenzweisen voraussetzen. Den Existenzweisen bleibt dabei jedoch nolens volens die Möglichkeit des Irrtums inhärent, also eines Kategorienfehlers, demzufolge subsumptionslogisch etwas einem falschen Existenzmodus zugerechnet wird. Dieses Verkennen lässt sich damit seinerseits als empirisch rekonstruierbare hybride Praxis beschreiben und folglich als eigenständiger

Existenzmodus. In metaphorischer Anlehnung an den naiven Umgang mit Computerschnittstellen wird diese Operation von Latour mit dem Begriff *Doppelclick* bezeichnet (151 f.). Der Doppelclick lässt die verstörende Komplexität, die sich aus den epistemisch unüberbrückbaren Gräben ergibt, durch einen epistemischen Kurzschluss verschwinden. Er suggeriert, dass die Dinge klar sind, dass also die Bilder bzw. die Texte, die zirkulieren, der Wirklichkeit entsprechen und man daher nicht auf die Prozesse zu schauen braucht, die eben diese Bilder und Texte konstruieren. Sobald dies geschieht, nehmen wir einen Fundamentalismus an, der – wie auch der religiöse Fundamentalismus – die Oberfläche der Zeichen mit der Tiefe der Realität verwechseln lässt. Mit den drei Begriffen bzw. Existenzweisen *Netzwerk*, *Präposition* und *Doppelclick* ist der metatheoretische Rahmen konstituiert, der Latours weitere Untersuchungen anleitet und strukturiert. Auf dieser *Metasprache* aufbauend stellt sich in jeweils eigenständigen Kapiteln die Frage nach der Beziehung von Kontinuität und Diskontinuität von Existenzweisen.

Als Antwort erscheint die Emergenz der Trias *Reproduktion*, *Metamorphose* und *Gewohnheit* als eine Gruppe weiterer Existenzmodi, die allesamt die Facetten des Problems der Autopoiesis unter dem Blickwinkel der Dynamik von Variation und Selektion innerhalb dynamischer Netzwerkbeziehungen behandeln. Mit der *Reproduktion* stellt sich das Problem der Selbstorganisation, eine Form über eine Kette von Transformationen hinweg aufrecht zu erhalten. Die *Metamorphose* bezeichnet umgekehrt die Herausforderung, über Mutationsprozesse erneut Identität zu gewinnen. Die *Gewohnheit* hingegen ist der Segen der Routine, sich selbstvergessen auf bewährte Programme verlassen zu können, sofern bei Bedarf wiederum in den Modus der Krise gewechselt werden kann. Eine Krise, die gewahrt werden lässt, dass Kontinuität nur über Diskontinuität, also über den Graben der Kontingenz hinweg erreichbar ist, dass also die Beruhigung, die **der als Fluch und Segen der Gewohnheit** suggeriert, nur eine Scheinsicherheit ist, dass also die durch die Gewohnheit gewonnene Wesenhaftigkeit der Welt auch wieder zerrinnen kann.

Sobald die Gelingens- und Misslingsbedingungen eines Existenzmodus in abstrakter Form begriffen sind, lassen sich in Verbindung mit Latours hoher gegenstandstheoretischer Sensibilität eine Reihe komplexer sozialer und psychologischer Phänomenbereiche in einer äußerst produktiven Weise rekonstruieren. Insbesondere können Gegenstände, die die Systemtheorie als systemisch geschlossene Zusammenhänge modellieren würde (z. B. Bewusstsein als Funktionssystem), leichter als Assemblagen rekonstruiert werden, ohne aber dabei die Sensitivität für die epistemischen Gräben zu verlieren, die in der Kreuzung ihrer Natur nach inkommensurabler Existenzweisen weiterhin fortbestehen.

Die Entfaltung der Subjekt-Objekt-Dichotomie

Dies eröffnet einen systematischen Blick auf diejenigen Praxen, die die Subjekt-Objekt-Dichotomie entfalten, bzw. die das hervorbringen, was wir im Common Sense als Subjekt oder Objekt betrachten. Latour unterscheidet dabei *Quasi-Objekte*, die „durch eine Art Rückstoßeffect virtuelle Positionen für künftige Subjekte“ hervorbringen (506), und *Quasi-Subjekte*, die den Menschen „Angebote der Subjektivität“ zur Verfügung stellen (507), durch die sie sich als Ich bzw. als Persönlichkeit fühlen können.

Zur Gruppe der *Quasi-Objekte* gehört die (wissenschaftliche) *Referenz*, die als Folge ihrer Operationen objektive Erkenntnis und den (wissenschaftlichen) Beobachter ausflaggen lässt, die *Technik*, die als Komplementärposition den Menschen als arbeitendes Wesen hervorbringt, und die *Fiktion*, die Narrative generiert, mittels der sich Menschen in der Welt (er)finden können.

Zur Gruppe der *Quasi-Subjekte* gehören drei Existenzweisen, die als jeweils spezifische „Redeweise“ (511) unterschiedliche Typen der Subjektivität generieren. Die politische Rede lässt Menschen zu „freie[n] und autonome[n] Bürger[n] in einem Kollektiv“ werden. Die Texte des Rechts formen einen Menschen über Raum und Zeit zu einer personalen Einheit, die zurechnungsfähig, also „versicherbar, zuweisbar und verantwortlich für“ seine „Taten“ wird. Und „das religiöse Wort“ schließlich enaktiert den Menschen zu „*Personen*, die anerkannt, geliebt und manchmal gerettet werden“ (507).

Hiermit wird deutlich, dass Latours „Existenzweisen“ nicht ohne weiteres in der systemtheoretischen Konzeption funktionaler Differenzierung aufgehen. Auf den ersten Blick ergeben sich zwar allein in begrifflicher Hinsicht Parallelen zur Luhmannschen Theoriesystematik, weil in jeweils in sich geschlossenen Kapiteln Wissenschaft, Recht, Politik, Religion und Wirtschaft abgehandelt werden und darüber hinaus auch der *Organisation* ein eigenständiger Existenzmodus zugeschrieben wird. Da aber die Existenzweisen von ihrer metatheoretischen Anlage her gesehen von vornherein unter dem Blickwinkel hybrider Praxen konzeptualisiert wurden, kann hier leichter nach der Funktion und Bedeutung eben dieser Praxen für den Menschen gefragt werden, denn letzterer muss vor diesem Hintergrund nicht qua definitionem außerhalb der Gesellschaft (und deren Funktionssystemen) verortet werden.

Ich möchte eine solche Differenz – und die durch sie ermöglichten Einsichten – pars pro toto an den beiden Beispielen *Religion* und *Wirtschaft* illustrieren.

Die Wesen der Religion

Aus der Latourschen Perspektive macht es kaum Sinn, sich dem Wesen des Religiösen über die Selbstbeschreibungen der Theologie anzunähern. Vielmehr rücken die Besonderheiten all jener konkreter Praxen in den Vordergrund, die einen Menschen erheben und bekehren. Was hier geschieht, hat dementsprechend mehr mit „Erfahrung der Krise in Liebesbeziehungen“ und „Erschütterungen der Seele“ zu tun (409) als mit der kirchlichen Dogmengeschichte, die nur Fragen des Glaubens beinhaltet, wodurch sie verfehlt, worum es eigentlich geht. Mit Latour erscheint es unsinnig zu fragen, was die Religion eigentlich sagt, denn die „Frohe Botschaft informiert nicht“. Ihr „Informationsgehalt“ ist „gleich null“ (429), „strenggenommen sagt sie nichts, sie macht etwas Besseres: Sie bekehrt, sie rettet, sie transportiert Transformationen. Sie erweckt Personen wieder zum Leben“ (440). Sie macht wieder „wach“ für die eigene Existenz – zwar im „gewöhnlichen Sinne“ (419).

Die Existenzweise des Religiösen präsentiert sich damit als spezifische Alterierung, die anders als andere Subjektivierungs- und Objektivierungsprozesse den Menschen in die Immanenz zurückführt, indem sein ‚Subjekt‘ gleichsam ohne die Sinnüberschüsse einer fiktionalen Aufladung adressiert wird. Auch dies funktioniert jedoch nur als Kommunikation, denn auch die „Entitäten“ der religiösen Existenzweise haben die „Besonderheit, *Redeweisen* zu sein“ (428). Sie sagen zwar auf semantischer Ebene nichts, sehr wohl jedoch auf performativer Ebene. Hier bekehren sie, wenn es ihnen gelingt, in der „richtigen Tonalität“ zu sprechen. Sie erscheinen damit gleichsam als die Poesie einer Seele, die ihrerseits nur gibt, wenn sie angesprochen wird. In diesem Sinne verkündet die religiöse Rede: „[D]ie Zeit ist erfüllt“, „Gnade“ und „Fülle“ sind schon da. Latours Blick auf den Prozess zeigt demgegenüber in inkongruenter Perspektive: Der definitive „Gewinn des Heils“ ist nur „unter der Bedingung“ zu haben, „stets wieder anzufangen“. „Es ist in der Zeit, und es entgeht ihr, ohne ihr zu entgehen, vor allem ohne die Zeit aufzugeben“ (431).

Während die Systemtheorie die Gleichzeitigkeit von Information und Nichtinformation im Falle der religiösen Kommunikation nicht so recht denken kann, gelingt Latour die Rückverlegung der Religiosität in die Immanenz, ohne damit ihre soteriologische Bedeutung aufzugeben. Luhmann verweist auf die blinden Flecken eines Sinnangebots, das die Transzendenz in die Immanenz einführt und damit dem transzendenten Bereich – von dem der christliche Glauben spricht – zu viel Aufmerksamkeit gibt und dementsprechend in der Analyse der Religion bei der Paradoxie der Kontingenzformel ‚Gott‘ stecken bleibt.

Latour versteht Religiosität demgegenüber als Alterierung hin zu einer neuen Wachheit und Subjektivität, die sich als immer wieder erneut aufzunehmende

Praxis in der Gegenwart aktualisiert. Dass Religion auch die Sinnprobleme in Folge der Frage nach dem Letztverweis von Sinn im Angesicht des Todes adressiert, ist für Latour nur die Nebenfolge einer Semantik, die – sobald sie den Inhalt anstelle der Form und Tonalität betrachtet – nolens volens in die Falle des *Doppelclicks* läuft und der religiösen Rede fälschlicherweise über die Tatsache des heilsamen Sprechens hinaus noch einen Sinn abzurufen sucht. Latour gelingt es indessen, den mystischen Kern des Religiösen (der buchstäblich *nichts* enthält, aber für den empfangenden Menschen *alles* bedeutet) gleichsam als soziale Praxis zu rekonstruieren.

Die soziologische Betrachtung von Religion löst sich damit auch von der eurozentristischen Dominanz der unter dem Begriff „Monotheismus“ zu fassenden Substanztheologie und legt ihr Augenmerk nun auf das, was Menschen an religiöser Rede wirklich berührt, nämlich nicht die „Transzendenz“, sondern die „heilige Immanenz“ (434). Latours Analysen erlauben hiermit eine Rekonstruktion der religiösen Praxis, die weitaus näher an den Intuitionen derer ist, die eine entsprechende religiöse Musikalität noch nicht verloren haben (vgl. Vogd/Harth 2015), als Luhmanns Versuch, den Code der Religion über die Rekonstruktion der historischen Semantiken der christlichen Hochkultur nachzuzeichnen. Auf diese Weise lassen sich vor allem die Probleme einer säkularisierten Theologie aufdecken, die mit ihrer eigenen intellektuellen Redlichkeit zu kämpfen hat. Latour lenkt demgegenüber das Augenmerk auf die hybriden Praxen alltäglicher Religiosität, ohne jedoch dabei die metatheoretische Sensibilität missen zu lassen, die notwendig ist, um sich solch einem Gegenstand zu nähern.

Die Triangulierung der Wirtschaft

Im Gegensatz zur Religion kann und darf die Wirtschaft mit Latour nicht auf eine Existenzweise bzw. einen übergreifenden Systemzusammenhang reduziert werden. Wirtschaft offenbart sich mit Latour vielmehr als die spezifische Form eines Amalgams aus den drei Existenzweisen *Organisation*, psychoemotionaler *Bindung* und *Moral* (letztere verstanden als die Praxis des Skrupels in Hinblick auf die Richtigkeit und Angemessenheit der verwendeten Zweck-Mittel-Relationen) sowie dem bereits bekannten Modus *Doppelclick*. Das, was wir normalerweise als volks- oder betriebswirtschaftliche Rationalität ansehen, nämlich den Vorgang, entsprechende Rechnungen und Kalküle anzustellen und danach die Verteilung von Gütern auszurichten, wird hiermit an die *soziale Komplexität* wirtschaftlichen Handelns zurückgebunden.

Diese vereint zugleich die nüchternen Formen der Organisation von Prozessen, die leidenschaftlichen Interessen, die die menschliche Psyche bindet, und die politisch ökonomischen Fragen nach Fairness und Richtigkeit der Verfahren und Verteilungsschlüssel, die Organisation und Interessen zur Einheit bringen. Oder anders herum formuliert: Wirtschaft funktioniert nur, wenn die Menschen nicht nur ihren Interessen nachgehen, sondern zugleich die von ihnen verfolgten Verfahren sowohl als nützlich wie auch legitim ansehen. Hierdurch ergibt sich vor allem ein neuer Blick auf die Ökonomik, die de facto nicht einmal ansatzweise über die nötigen Referenzketten verfügt, um ökonomische Entscheidungen wissenschaftlich begründen zu können. Die Ökonomik beweist nichts. Die eigentliche Leistung der Kalküle der Ökonomik besteht vielmehr darin, das Paradoxon als pragmatische Anwendung von Rechnungen und Kalkülen so zu entfalten, dass sich die Mitarbeiter der Organisation um sie versammeln können und das Management sich an ihnen entlang hangeln kann, um auf diese Weise hinreichend stabile Zweck-Mittel-Relationen zu generieren, sodass die sozialen Prozesse nicht auseinanderfallen. Denn: „Das Optimum *muß berechnet werden, während es unberechenbar ist*“ (622; kursiv im Original).

An dieser Stelle ist wiederum mit dem *Doppelklick* die Möglichkeit eines grundlegenden epistemischen Irrtums angelegt: Da sowohl in der naturwissenschaftlichen Theoriebildung als auch in der wirtschaftlichen Modellbildung mathematisch symbolisierte Kalküle vorkommen, kann die ökonomische Referenz (als normative Lösung des Bindungsproblems von Organisationen) mit der wissenschaftlichen Referenz (als deskriptive Rekonstruktion genetischer Zusammenhänge) verwechselt werden. Oder um es mit den Worten Latours zu formulieren:

Durch eine gewisse Ambiguität hinsichtlich der Instrumente, die den Wissenschaftlern dienen; durch eine leichte Neigung, die einen unschlüssig lässt zwischen der Bewegung der *Inskriptionen*, die für die Referenz notwendig sind, und der Bewegung der *Rechnungen*, die für die Bindungen notwendig sind; zwischen den *Skripten*, die für Projekte notwendig sind [REF – ORG], und den *Bilanzen*, die für die Wiederaufnahme des Optimums nötig sind [REF – MOR]. Da die Ökonomen Leute der Zahlen sind, ist die Lösung, die sie für das Problem der leidenschaftlichen Interessen [BIN], der Organisation [ORG] und des Optimums [MOR] gefunden haben, unentzifferbar erschienen, weil man sie absichtlich vermengt hat mit dem Trajekt derselben Berechnungen in der Arbeit der Referenz. Solcherart ist das Kriptogramm, das wir nun endlich entziffern können. (622 f.; kursiv im Original)

Die eigentliche Leistung ökonomischer Kalküle liegt hiermit – um den kontraintuitiven wie bemerkenswerten wirtschaftssoziologischen Befund Latours zu reformulieren – gerade nicht in der Wahrheit oder Korrektheit seiner Berechnungen, sondern in der Performativität des Kalküls selbst, also darin, dass er ein

boundary object darstellt, das eine Bindung zwischen unterschiedlichen sozialen Akteuren ermöglicht, indem es unterhalb von Willkür eine praktische Rationalität anbietet.

Wie auch in anderen Existenzmodi immer schon angelegt (etwa im Fundamentalismus des Glaubens in der Religion), ist hier ebenso ein epistemischer Irrtum (ein Kategorienfehler) möglich, der darauf beruht, die Landkarte mit dem Gebiet bzw. anders ausgedrückt: die Logik der Praxis mit den Theorien über die Praxis zu verwechseln. In dem „einen Fall spricht Die Ökonomie oder Die Natur mysteriöserweise und diktiert ihre Dekrete“ als vermeintlich objektive Wahrheit. In dem anderen Fall stellt sie eine immer nur temporär gültige und „stets wieder aufzunehmend[e] Form“ dar, die „*diejenigen* versammelt, die unmittelbar betroffen sind“ und an denen weiterhin „der Skrupel nagt“, sich möglicherweise wiederum „in der Verteilung der Mittel und Zwecke geirrt“ zu haben (622 f.).

Mit dem expliziten Verweis auf diesen Kategorienfehler scheint eine implizite ethische Dimension in Latours Werk auf, die dem normativen Primat folgt, die Errungenschaften und Leistungen der unterschiedlichen Existenzmodi nicht leichtfertig zu Lasten eines wie auch immer gearteten Fundamentalismus aufzugeben, sei er religiöser, ökonomistischer oder rationalistischer Art.

Soziologische Aufklärung als Teil der Welt oder gegenüber der Welt

Wie schon Luhmann betreibt auch Latour hiermit im besten Sinne soziologische Aufklärung. Auch bei Luhmann ist als Präferenzwert nur unschwer eine polykontexturale Gesellschaft zu erkennen, die um ihre eigene Konfiguration weiß und die die Vielfalt der hiermit einhergehenden epistemischen und ontologischen Perspektiven nicht als Fluch, sondern als Segen begreifen kann. Freilich schreibt Latour mit einem ganz anderen Pathos und formuliert weniger trocken als Luhmann. Doch dies ist wohl auch der Theorieentscheidung geschuldet, den Menschen als Hybridaggregat all jener Existenzweisen wieder in den Mittelpunkt zu rücken. Durch eine jeweils spezifische Kombination einander wechselseitig enaktierender Quasi-Objekte und Quasi-Subjekte formatiert, wird der Mensch zu einem fühlenden Wesen, das vor sich und anderen Rechenschaft abzugeben hat, das Gnade und Heil erfährt, und das die Sünde begehen kann, sich in Hinblick auf die Konstitutionsbedingungen seiner eigenen Natur zu irren.

Hiermit kommen wir abschließend zu dem Theorieproblem zurück, das Latour schließlich dazu bringt, die ANT in Richtung einer Reflexionstheorie zu überwinden (ob ihm dies theoriekonsistent oder nur in Hinblick auf die empiri-

sche Plausibilität gelingt, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden). Es geht um die Frage der konditionierten Koproduktion. Wie anfangs bereits angedeutet, stehen Latour und Luhmanns Systemtheorie gewissermaßen spiegelbildlich zueinander. Ob man negativsprachlich bei der Reflexion anfängt, um dann bei den Netzwerken der konditionierten Koproduktion zu landen, die das „System des Selbst“ (Fuchs 2010) konstituieren, oder ob man positivsprachlich bei der Materialität der Netzwerke beginnt, um dann beim Desiderat einer empirischen Metaphysik zu landen, das ein komplexes Arrangement von Existenzweisen offenbart: am Ende zwingt die intellektuelle Redlichkeit den konsequenten Theoretiker, die jeweils andere, ausgeschlossene Seite mitzudenken. Genau dies ist auch der Grund, warum der späte Luhmann (2002, 66 ff.) dazu tendiert, der Formtheorie von Spencer Brown den Vorzug zu geben gegenüber einer Systemtheorie, die auf dem Konzept der Autopoiesis beruht.

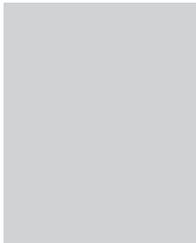
Wie auch immer bzw. von welcher Seite man auch kommen mag, wir begegnen der Materialität bzw. Leiblichkeit einer Reflexivität, die sich *gegenüber der Welt* stehend oder als *Teil der Welt* begreifen kann. Gerade um diesen Punkt auf einer tieferen Ebene verstehen zu können, erscheint der Theorievergleich zwischen Latour und Luhmann außerordentlich fruchtbar. Die Entscheidung hierüber und darüber, welcher Theoriedisposition man schließlich folgen mag, ist wiederum Ausdruck eines Beobachters. Dennoch: Auf der Stufe der von Latour wie auch Luhmann vorgelegten Theoriekomplexität entrinnt der theoretische Beobachter nicht der Zumutung, auch für seine Epistemologie und Ontologie Verantwortung tragen zu müssen. Latours Existenzweisen machen deutlich, dass der biblische Mythos vom Sündenfall auch soziologisch Sinn macht. Wir können uns in Hinblick auf die Existenzmodi, die uns als Mensch konstituieren, tiefgreifend irren. Den hiermit einhergehenden Konsequenzen lässt sich jedoch nicht ausweichen – vor allem, da wir nicht Subjekt unseres Selbst sind, sondern uns im Erleben und Erkennen jenen „extimen Prozessen“ verdanken, die uns als „Intimität“ produzieren (so aus systemtheoretischer Perspektive auch Fuchs 2010, 81 f.). Latour öffnet *uns* wieder den Blick auf den Reichtum und die Vielfalt dieser Prozesse und damit auf neue Optionen, mehr zu sein als nur Beobachter.

Wer solch einen Pathos nicht mag, wird sich von der Tonalität gestört fühlen, mit der Latour schreibt. Darüber hinaus mag der metaphernreiche, ausschweifende und um Begriffsdefinitionen mäandernde Stil viele Leser abschrecken. Dies sollte jedoch nicht die Wahrnehmung der theoretischen Leistung dieses Werkes und der intellektuellen Redlichkeit des Autors trüben.

Literatur

- Baecker, Dirk (2013): Beobachter unter sich. Eine Kulturtheorie. Berlin: Suhrkamp.
- Fuchs, Peter (2010): Das System des Selbst. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Jansen, Till (2016): Jenseits von Synergetik und Autopoiese – Skizzen zu einer mehrwertigen systemischen Theorie. *Familiendynamik* 41, 1, 70–79.
- Jansen, Till/Vogd, Werner (2014): Das Desiderat der „angewandten oder empirischen Metaphysik“ – von der ANT zu Netzwerken sich selbst konditionierender Reflexionen? *Soziale Welt* 65, 453–469.
- Latour, Bruno (2000): Die Hoffnung der Pandora. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002): Einführung in die Systemtheorie. Heidelberg: Carl-Auer.
- Vogd, Werner/Harth, Jonathan (2015): Die Praxis der Leere. Zur Verkörperung buddhistischer Lehren in Erleben, Reflexion und Lehrer-Schüler-Beziehung. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Autoreninformationen



Prof. Dr. Werner Vogd

Fakultät für Kulturreflexion, Universität Witten/Herdecke,
Alfred-Herrhausen-Straße 50, D-58448 Witten; email:

Werner.Vogd@uni-wh.de

Werner Vogd, Professor für Soziologie an der Universität Witten/Herdecke. Arbeitsschwerpunkte: Allgemeine Soziologie, rekonstruktive Sozialforschung, Organisationsforschung, Religionssoziologie, Medizinsoziologie, Erkenntnistheorie. Jüngere Monografien: Die Praxis der Leere. Zur Verkörperung buddhistischer Lehren in Erleben, Reflexion und Lehrer-Schüler-Beziehung (gemeinsam mit Jonathan Harth, Velbrück Wissenschaft, 2015); Von der Physik zur Metaphysik – eine soziologische Rekonstruktion des Deutungsproblems der Quantentheorie (Velbrück Wissenschaft, 2014); Welten ohne Grund: Buddhismus, Sinn und Konstruktion (Carl Auer, 2014); Zur Soziologie der organisierten Krankenbehandlung (Velbrück Wissenschaft, 2011); Systemtheorie und rekonstruktive Sozialforschung – Versuch einer Brücke (Barbara Budrich, 2010); Gehirn und Gesellschaft (Velbrück Wissenschaft, 2010).