

Selbstporträt als Philosoph

Bruno Latour

***Rede anlässlich der Entgegennahme des Siegfried
Unselde Preises,***

Frankfurt am Main, 28. September

Liebe Frau Unselde
Sehr geehrte Damen und Herren
Liebe Kollegen

Während meines Philosophiestudiums warnten mich meine Professoren, ich werde es nie zu etwas bringen, weil ich nicht Deutsch lesen könne, „die Sprache der Philosophie“. Sie werden daher verstehen, wie erfreut ich bin, diesen angesehenen Preis von einer Stiftung in Deutschland, der Stiftung eines Verlegers, der zahlreiche deutsche Philosophen publiziert hat, zu erhalten. Auch wenn ich Ihre Sprache nicht spreche (wofür ich vielmals um Entschuldigung bitte), hatte ich mittels der neuen Gemeinsprache Englisch doch stets viel mit Deutschland zu tun. Damit meine ich nicht die Vielzahl großer toter weißer deutscher Philosophen, die ich zur Vorbereitung meiner agrégation las, sondern die vielen Freunde, die ich hier kennenlernen durfte. In den Anfangszeiten der Wissenschafts- und Technikforschung machte mich Bernward Joerges mit Berlin bekannt, noch vor dem Fall der Mauer, und später hatte ich das Glück, mit Ulrich Beck und seiner Gruppe arbeiten zu dürfen, zu der ich viele enge Kontakte bewahrt habe. Doch ich begann noch mehr zu bewundern, was in diesem Land alles auf die Beine gestellt werden konnte,

nachdem ich Peter Weibel in Graz getroffen hatte; denn er (und die Bürger Baden-Württembergs) bot mir zweimal die Gelegenheit, eine große Ausstellung in Karlsruhe auszurichten, zuerst Iconoclash und dann Making Things Public, zwei Großprojekte, die an irgendeinem anderen Ort unvorstellbar gewesen wären. Sie können also sehen, daß der Preis, mit dem Sie mich heute ehren, die Dankbarkeit ungeheuer vermehrt, die ich für die umfassende und stimulierende Unterstützung des intellektuellen Lebens hege, die Sie hier in Deutschland zu entwickeln vermocht haben, durch die ich auch recht früh in Ihre Sprache übersetzt wurde, dank der harten Arbeit von Gustav Roßler, und ich so viele Beziehungen zu so vielen Kollegen entwickeln konnte.

Wie kann ich mit gleicher Münze die zweite Ehre zurückzahlen, die Sie mir erweisen, nämlich mich von keinem geringeren Denker als Peter Sloterdijk würdigen zu lassen, den ich als Kurator der beiden Ausstellungen am ZKM besser kennenzulernen begann und den ich so sehr bewundere? Nach längerem Zögern, da dieser Preis der erste ist, den ich von irgendeiner Institution erhalte, dachte ich schließlich, es sei vielleicht doch nicht völlig taktlos, ein wenig Seelensuche zu betreiben, um Ihnen das von mir schon immer verfolgte intellektuelle Projekt zu skizzieren, das Ihr Preis mir hoffentlich weiterzuführen helfen wird. Wenn ich meine Überlegungen auf mich selbst richte – etwas, was ich seit meiner Habilitation vor zwanzig Jahren nicht mehr getan habe –, so geschieht das nicht, dessen können Sie versichert sein, aus Narzißmus, sondern weil ich in den letzten zwanzig Jahren mein Projekt hinter einem Schutzschirm scheinbar grundverschiedener Forschungstypen sorgfältig verborgen habe. Wie Peter Sloterdijk mit seinem üblichen Scharfblick gut verstanden hat, bin ich zunächst einmal Philosoph – wenngleich kein Fachphilosoph. Obwohl ich stets berufliche Positionen in der Soziologie bekleidet habe, manchmal ehrenhalber als Anthropologe akzeptiert worden bin, viel Loyalität gegenüber dem kleinen Forschungsfeld der Wissenschafts- und Technikforschung empfinde und mich auch mit Sozialtheorie befaßt habe, so habe ich doch die Philosophie nie aufgegeben. Gewiß, ich habe über verschiedene Themen geschrieben, weshalb sich mein Werk nicht so einfach verorten läßt. In französischen Buchhandlungen, so beschwerten sich Buchkäufer, sind meine Bücher auf zu viele verschiedene Abteilungen verteilt: ein Buch über den Conseil d'Etat findet man in der Rechtsabteilung, eines über eine automatisierte U-Bahn in der Technikabteilung, während ein Buch über die unsichtbare Stadt Paris, fälschlicherweise natürlich, in der Touristikabteilung gelandet ist und ein kleines Buch über die Religion (nahezu ebenso falsch) in der Spiritualitätsecke verschwunden ist. Und doch habe ich mich überhaupt nicht zersplittert: meinen ganzen Werdegang hindurch habe ich meine wirklichen Absichten so geschickt verborgen, daß ich Sie nicht im Unklaren über den Preisträger lassen will, den Sie heute ehren.

Ich hoffe, es ist klar, daß nirgendwo sonst als in Deutschland, und nur nachdem ich bei Ihnen von einem Denker eingeführt worden bin, der gewohnt ist, groß zu

denken, ich es je gewagt hätte, Ihnen einzugestehen, worauf ich wirklich aus bin. Wenn Sie das Gefühl haben, diese Philosophie sei ein wenig zu groß geraten, so bitte ich Sie, dies darauf zurückzuführen, daß Ihr Preis mir ein wenig zu Kopf gestiegen ist...

Durch einen anderen deutschen Gelehrten, dessen Ruf etwas verblaßt ist, möchte ich dieses kurze Selbstporträt als Philosoph beginnen. Bei der sehr durchschnittlichen, wenn auch aufs ganze gesehen ausgezeichneten klassischen Erziehung, die ich in Dijon genossen habe, hatte ich das Glück, mit einem ehemaligen katholischen Priester befreundet gewesen zu sein, der Universitätsprofessor und protestantischer Pastor geworden war und Rudolf Bultmann ins Französische übersetzt hatte. Unter der Anleitung von Alain Malet entdeckte ich eine biblische Exegese, die mich schließlich dazu zwang, meine katholische Ausbildung vollkommen zu erneuern, vor allem aber kam ich dabei zum ersten Mal in Kontakt mit etwas, das später als Netzwerk von Übersetzungen bekannt geworden ist – etwas, das einen entscheidenden Einfluß auf mein Denken ausüben sollte. Vielleicht vermuten Sie, daß Bultmanns radikale Exegese ähnlich zersetzend wie eine Säure auf die robusten Gewißheiten wirkte, die ich im gutbürgerlichen und gutkatholischen Burgund erworben hatte. Doch genau das Gegenteil trat ein: auch wenn Bultmann versuchte, Authentizität dadurch zu erreichen, daß er nach und nach jede sukzessive Ergänzung beseitigte, die durch lange Ketten christlicher Autoren in wilder Erfindung hinzugefügt worden waren – mit dem Ergebnis, wie Sie wissen, daß am Schluß seiner Geschichte der synoptischen Tradition (die gerade von meinem Mentor übersetzt worden war) man nur noch mit drei oder vier „genuin“ aramäischen Sätzen dasteht, die von einem gewissen „Joshua von Nazareth“ geäußert wurden –; so gelangte ich durch meine Lektüre im Gegenteil zu dem Schluß, daß die Wahrheitsbedingungen des Evangeliums genau in diesen langen Ketten fortgesetzter Erfindungen lagen. Allerdings nur, sofern diese Erfindungen sozusagen in der richtigen Tonart erfolgten. Von dieser Tonart, dieser Art, zwischen zwei entgegengesetzten Formen von Verrat zu unterscheiden, handelte meine Dissertation: Verrat durch bloße Wiederholung, Verrat indem man die anfängliche Intention verlor, das heißt den Geist, den Heiligen Geist. Ich hatte Bultmann sein Gift entzogen und seine kritische Säure in den besten uns verfügbaren Beweis dafür verwandelt, daß es möglich war, durch eine riesige Zahl von Vermittlungen Wahrheit zu gewinnen (religiöse Wahrheit), sofern jedes der Verbindungsglieder die Botschaft auf die „richtige Art und Weise“ erneuerte – wobei die ganze Frage selbstverständlich lautete, diese richtige Art und Weise genau genug zu definieren. Was ich tat, indem ich Charles Péguys erstaunliches Buch *Clio* gründlich studierte, dessen Thema und Stil genau in der Frage nach der guten und der schlechten Wiederholung bestanden (eine Frage, die ebenfalls von Deleuze in der zur gleichen Zeit publizierten *Différence et répétition* aufgenommen wurde). Daß

diese Dissertation nie gelesen wurde, außer von Ratten und Mäusen, heißt nicht, daß sie für mich nicht eine wesentliche Lernerfahrung war (seltsam genug: gewonnen in der Hitze der Elfenbeinküste, wo ich meinen Zivildienst leistete und ethnografische Methoden erlernte und darüber hinaus das Ausmaß des Neokolonialismus entdeckte).

Was Bultmann für mich leistete (ich meine mein konstruktiver Bultmann, den ich, wenn ich so sagen darf, wieder auf seine katholischen Füße gestellt hatte!), war folgendes: als ich das kalifornische Biologielabor betrat, in dem meine erste ernsthafte Feldforschung begann, war ich dafür gerüstet, in der gewaltigen Komplexität der wissenschaftlichen Praxis die exegetische Dimension zu entdecken. Daher meine Faszination für die Lese- und Schreibaspekte der Wissenschaft, für die Werkzeuge zur Visualisierung, für die kollektive, um kaum wahrnehmbare Spuren kreisende Arbeit der Interpretation, für das, was ich Inskriptionen nannte. Wie in der Arbeit der Bibelexegese wurde auch hier Wahrheit nicht dadurch gewonnen, daß man die Anzahl der Vermittlungsschritte verringerte, sondern indem man im Gegenteil die Anzahl der Vermittlungen vermehrte. Sofern natürlich jeder Schritt in der richtigen Tonart erfolgte. Auch hier war ich bald wieder damit befaßt, so genau ich konnte, den richtigen Schlüssel der Bedingungen für das Gelingen langer Übersetzungsketten zu liefern. Es war offensichtlich, daß der Modus, der die Objektivität von Wissenschaft sicherstellte, vollkommen verschieden war von dem Modus, der die Treue des religiösen Geistes sicherstellte, doch diese Differenz bedeutete nicht, daß es im einen Falle unmittelbare Gewißheit gab, im anderen dagegen reine Erfindung. Mit anderen Worten, ich konnte mich bereits vom Streit zwischen „Wissen“ und „Glauben“ lösen und diese beiden mythischen Terme durch zwei Reihen empirisch faßbarer Übersetzungsketten ersetzen, die sich entlang zweier unterschiedlicher Regime ausbreiteten. „Immutable mobiles“ (unveränderliche mobile Elemente bzw. Inskriptionen) ist der Name, den ich der Referenzkette gab, welche ich zum ersten Mal in Roger Guillemins Labor am Salk Institute peinlich genau und detailliert untersuchte, und später anderswo an vielen verschiedenen Forschungsstätten. Der Name war ein wenig unhandlich, aber über die Jahre habe ich bemerkt, daß es eine entscheidende Entdeckung war, denn ich verfügte nun über eine komparative Methode, um verschiedene Typen von Wahrheitsproduktionen zu erforschen, die nicht auf dem üblichen Konzept beruhten (etwa dem Übernatürlichen und dem Natürlichen), sondern auf zwei Elementen, und nur auf zwei: einerseits Übersetzungsnetze, und andererseits die Tonart, der Modus oder das Regime, in dem diese Netze dazu gebracht wurden, zu wachsen. Dies eröffnete mir eine ziemlich andere Perspektive, die ich mit dem Wort „Irreduktion“ kennzeichnete und in einer kleinen Abhandlung zusammenfaßte, die als zweiter Teil meiner Arbeit über Pasteur erschienen ist (ich habe immer noch eine Schwäche für dieses Jugendwerk).

Die große Überraschung kam, als ich, ziemlich schmerzlich, lernen mußte, daß das, was ich für eine eher unschuldige Methode gehalten hatte, um die

Wahrheitsbedingungen der Wissenschaft zu erforschen (genauso wie ich die exegetische Methode positiv verstanden hatte, um die anderen Wahrheitsbedingungen religiöser Äußerungen zu studieren), von meinen Lesern unmittelbar so aufgefaßt wurde, als wollte ich die Ansprüche der wissenschaftlichen Vernunft auf Objektivität als falsch entlarven. Unbemerkt war ich mitten in eine Art Krieg der Wissenschaften geraten, der einen irgendwie unerfreulichen, aber letztlich auch wieder sehr fruchtbaren Einfluß auf meine Arbeit ausüben sollte. Eine sorgfältig durchgeführte, realistische und, im allgemeinen, objektive Studie über wissenschaftliche Referenzketten konnte offenbar für eine Negierung wissenschaftlicher Wahrheit gehalten werden. Im Rückblick hätte ich es besser wissen müssen: schließlich war auch die biblische Exegese als ein gefährlicher Säuretest verstanden worden, der den Glauben der Gläubigen zersetzen sollte (viele Katholiken meinen dies immer noch). Aber da ich eine vollständig positive und konstruktive Interpretation von Bultmanns Übersetzungsketten gegeben hatte, war ich nicht darauf vorbereitet, meine Interpretation wissenschaftlicher Vermittlung als eine destruktive Kritik an der Wissenschaft verstanden zu sehen. Ich hielt sie vielmehr, ganz im Gegenteil, für die einzige wirkliche Zugangsweise, die es gab, um Entitäten zu erreichen, die ansonsten unsichtbar, weit entfernt und unzugänglich waren. Für mich war Konstruktivismus, nun ja, konstruktiv, nicht destruktiv. Wie falsch meine Einschätzung war, bemerkte ich bald, als ich in spannungsgeladene Diskussionen mit Epistemologen eintreten mußte, die um die Kontroversen zwischen Realismus und Relativismus kreisten, für mich eine falsche Fährte. (Es stimmt aber, daß die Hinzufügung des Wortes „sozial“, wie in „soziale Konstruktion“, eine Verzerrung einführte, die zu beheben mich zwanzig Jahre kostete.)

Diese vollständige Trennung zwischen dem, was ich tat (eine realistische Beschreibung der Fähigkeit wissenschaftlicher Netzwerke, Objektivität hervorzubringen), und dem, wessen man mich bezichtigte (eine Entlarvung der Ansprüche der Wissenschaft, die natürliche objektive Welt der Tatsachen zu erreichen), wurde für mich bald, anstelle des anfänglichen irritierenden Mißverständnisses, zu einer phantastischen Gelegenheit, um zu erforschen, was ich in der Zwischenzeit als „symmetrische Anthropologie der Modernen“ definiert hatte. Wenn, so sagte ich mir, diejenigen, die die Welt der Wissenschaft verteidigen, eine solche Kluft sehen zwischen dem, was sie sagen, daß Wissenschaft ist, und dem, was ich und meine Kollegen in dem florierenden Forschungsfeld der „science studies“ sehen können, was Wissenschaft ist (durch einen sehr banalen Einsatz von ethnographischen und historischen Methoden), dann ist nicht verwunderlich, daß die „Front der Modernisierung“, die ich aus nächster Nähe zuerst in Afrika und dann in Kalifornien beobachtet hatte, sich nicht so einfach positiv definieren kann. Es muß etwas zutiefst Fehlerhaftes – und dementsprechend auch äußerst Interessantes darin liegen, wie die Modernen ihre sogenannten universellen Werte definieren, verteidigen und projektieren. Diese Intuition sollte mich sehr weit führen, und in der

Tat sehr nah heran an das Werk solcher Denker wie Ulrich Beck oder Peter Sloterdijk, die ich damals noch nicht kannte: die Modernen wissen weder, wo sie stehen, noch wer sie sind. Sie verhalten sich, als wären sie, buchstäblich, heimatlos. Woher sie kommen, wohin sie gehen, wohin sie den Rest der Welt, den sie modernisieren wollen, zu führen beanspruchen, schien mir vollkommen offen zu sein.

Diese Intuition gewann mehr Festigkeit durch eine weitere Reihe von Feldstudien, die ich zur Technik durchführte. Ausgehend von der technischen Hochschule der *École de Mines*, wo ich von einer bemerkenswerten Gruppe freundlicher Geister aufgenommen worden war, konnte ich ein drittes Netzwerk von Übersetzungen studieren, und zwar technische Projekte. Und auch hier wieder gab es kaum irgendeine Verbindung zwischen dem, was laut dem gesamten modernistischen Diskurs eine Maschine oder ein technisches System war, und dem, was ich selbst aus erster Hand beobachten konnte, als ich in mehreren Industrielaboratorien und in einer langen Feldforschung über eine automatisierte U-Bahn namens ARAMIS das komplizierte Leben von Maschinen und technischen Systemen verfolgte. Die Qualität eines Projekts besteht gewiß nicht in Beherrschung, Transparenz, Autonomie, Effizienz. Objekte mögen im klaren Licht der *res extensa* schweben, doch ganz sicher nicht Projekte, die ständig, selbst wenn sie vollendet sind, dem Risiko des Verschwindens ausgesetzt sind. (Sie brauchen nur daran zu denken, was mit Ihrer erstaunlichen Magnetschwebbahn geschehen ist...) Projekte sind ebenfalls Übersetzungsketten, doch diesmal in einer anderen Tonart, nämlich mit dem Vermögen, eine hochkomplexe technische Assemblage heterogener Zwänge aufrechtzuerhalten. Auch Technik hat ihre Bedingungen des Glückens und Mißglückens; diese sind, selbstverständlich, verschieden von denen der Religion oder der Wissenschaft, stehen aber ebenfalls einer vergleichenden Untersuchung offen. So hatte ich nun drei verschiedene Schlüssel für drei verschiedene Übersetzungsnetzwerke.

(Hier muß ich als Parenthese einfügen, daß ich ein wenig enttäuscht darüber bin, daß keines meiner Bücher aus der Feldforschung ins Deutsche übersetzt worden ist, insbesondere nicht *Aramis ou l'amour des techniques*, das bis auf den heutigen Tag mein Lieblingswerk geblieben ist; daher haben deutsche Leser von mir vermutlich die Vorstellung, ich sei ein Philosoph, der Essays schreibt – und insofern sehr französisch! –, jedoch nicht, was ich ebenfalls zu sein wünsche, ein empirischer Philosoph, der philosophische Fragen in präzisen ethnographischen Forschungen behandelt; das gleiche gilt für mein Werk *La Fabrique du Droit*, eine Studie über einen der Obersten Gerichtshöfe in Frankreich, die ich für meine elaborierteste Feldforschung halte. Vielleicht kann dieser Preis helfen, diese Unausgewogenheit zu korrigieren?..)

Sie beginnen zu sehen, wie das komparative Projekts wuchs und wie parallel dazu die andere Diskussion über den Modernismus sich weiterentwickelte. Wenn das, was als Hauptwirkung des Modernismus verstanden werden konnte, so schlecht

beschrieben wurde durch die Vorstellung eines autonomen mechanischen Objekts, und es in der Praxis nie ein Objekt gibt, nie einen Gegenstand, sondern stets nur Projekte, das heißt Dinge, welches Vertrauen können wir da noch in die Große Gesamterzählung haben, mit der die Modernen sich selbst darstellen? Und welches Vertrauen können wir in den kritischen Diskurs so vieler anti-moderner, anti-wissenschaftlicher und anti-technologischer Forscher haben, die nicht sehen konnten, daß sie die Modernen attackierten für Sünden, die zu begehen diese vollkommen unfähig waren?

Ich hatte nun einen Punkt erreicht, wo ich Vertrauen in mein ursprüngliches Projekt fassen konnte, systematisch Bedingungen der Wahrheitsproduktion zu vergleichen (ich weiß, daß dieses Projekt alt ist, denn ich fand einen Tagebucheintrag aus dem Jahre 1973, in dem ich es klar umrissen hatte), und wo ich zuversichtlicher sein konnte hinsichtlich jenem anderen Projekt einer Anthropologie der Modernen, das mir vom Krieg der Wissenschaften aufgezwungen worden war. Dieses zweite Projekt war wohl nicht ganz erfolglos, denn das Buch, in dem ich das Argument darlegte, Wir sind nie modern gewesen, wird bald in seine dreiundzwanzigste Sprache übersetzt sein, obwohl ich nie herauszufinden vermochte, was all diese verschiedenen Menschen in all diesen verschiedenen Sprachen damit anfangen können. Für mich zumindest war klar, daß die beiden Großen Erzählungen der „Natur“ und der „Gesellschaft“, mit denen der Modernismus seine Verfassung, wie ich es nannte, konstruiert hat, stets nur den oberflächlichsten Teil dessen darstellten, was mit den Modernen geschehen ist. Etwas anderes war geschehen, das eine Kritik sowohl der Natur als auch der Gesellschaft erforderte. Für letzteres mußte ich mich in die Sozialtheorie vertiefen, und hier habe ich mit Michel Callon eine alternative Möglichkeit unter dem Namen Akteur-Netzwerk-Theorie vorgeschlagen, wobei, wie ich erst später entdeckte, eine solche Alternative tatsächlich schon in den Anfängen der Soziologie von Gabriel Tarde entwickelt worden war. Hinsichtlich einer Kritik der Natur war die Aufgabe sehr viel komplizierter, denn es bedeutete, viel Philosophie neu zu denken, und, wie ich vollkommen überrascht feststellen mußte, ebenso viel Politik. Noch immer ist es das erste Projekt über den Vergleich von Äußerungsregimen, begonnen Ostern 1987, inzwischen von mir als Untersuchung von Existenzweisen umbenannt, das ich nun ernsthaft in Angriff genommen habe, auch wenn ich seitdem keine Zeile dazu veröffentlicht habe – das heißt bis heute mittag...

Ein Zugang zur vierten Übersetzungskette wurde mir eröffnet durch ein langes Praktikum bei Tobie Nathan, einem Schüler von Georges Devereux, dem Begründer (oder zumindest kühnen Vertreter) der Ethnopsychiatrie. Hier gewann ich eine Ahnung davon, daß die Produktion von Subjektivitäten genauso empirisch erforscht werden konnte wie die Produktion von Objektivitäten, die ich an mehreren Stätten verfolgt hatte. Da Nathans Methode darin bestand, seine Konsultationen kollektiv abzuhalten, erhielt ich die seltene Gelegenheit, eine vollkommen andere Definition

davon zu erfahren, was es heißt, Subjekte hervorzubringen; ich konnte verfolgen, wie er und seine Mitarbeiter die von ihnen behandelten Migranten aus der Arbeiterschicht de-psychologisierten und anderen Geistern neu zuordneten – wobei Geister hier materiell zu verstehen ist –, durch die Verwendung von Techniken, die in verschiedenen Kulturen von jenen verwendet werden, die man gewöhnlich als Scharlatane oder Fetischisten bezeichnet. Ich war mir durchaus bewußt, daß die Vorstellung einer individuellen Psychologie eine westliche und eher jüngere Erfindung war, und außerdem wußte ich aus erster Hand, daß das modernistische Narrativ über die Objektivität nicht als eine akkurate Beschreibung dessen verstanden werden konnte, was ein Objekt ist, weder in der Wissenschaft noch in der Technik, doch bis dahin war ich nicht in der Lage gewesen zu sehen, wie es möglich war, die Umwandlung, die Übersetzung von Psychen beobachtbar zu machen. Dieses Praktikum hatte einen großen Einfluß auf mich, weil es mich nicht nur dazu brachte, die antifetischistische Tradition in so vielem religiösen und westlichen Denken zu überprüfen (das resultierte später in Iconoclash), sondern auch weil die Frage, wie sich ein ontologischer Status für die Gottheiten finden ließ, welche von Tobie Nathan so wirksam in seinen Kuren beschworen werden konnten, noch rätselhafter war, als einen Ort für den Gott der Religion, die Referenzen der Wissenschaft und die Projekte der Technik zu finden. Ganz offensichtlich verlangte mein vergleichendes Projekt eine drastische Überarbeitung der Ontologie, damit ich sozusagen genug Raum bekam, um derart viele verschiedene Typen existierender Entitäten aufzunehmen. Ich hatte damit begonnen, die Semiotik als meinen Werkzeugkasten zu verwenden (durch eine lange Vertrautheit mit Greimas' Werk), nun mußte diese in härtere Philosophie umgearbeitet werden.

Der Durchbruch wurde mir durch das Werk von Isabelle Stengers ermöglicht, insgesamt gewiß der am längsten währende Einfluß auf mein Denken – und insbesondere durch ihre Einführung in Whitehead, deren grundlegende Erfolge von den Kommentatoren im allgemeinen übersehen wurden. Durch Whitehead und auch durch William James entdeckte ich, daß der Grund, wieso es so schwierig war, einen ontologischen Status für all diese anderen Entitäten zu finden, die nach und nach zu meiner Liste von Existenzweisen hinzutraten – einschließlich der Wissenschaft –, darin bestand, daß eine sehr seltsame Vorstellung von Materie und Natur die Stelle einer fünften Existenzweise eingenommen hatte. Dieser Punkt ist nicht so einfach in wenigen Minuten auszuführen, vielleicht genügt es aber zu sagen, daß die Materie im modernistischen Idiom nicht als eine selbstverständliche Kategorie zu verstehen ist, sondern als ein historisch kontingentes Amalgam von mindestens zwei vollkommen verschiedenen Elementen: der Weise, wie wir wissen (das geht auf die Referenzkette der Wissenschaft zurück), und der Weise, wie Entitäten sich reproduzieren. Die zur Zeit von Locke geöffnete modernistische Parenthese begann mit einer neuen Rolle für die primären Qualitäten (der Stoff, aus dem die objektive Welt besteht) und die sekundären Qualitäten (die subjektiven

Werte, die der Geist ihr hinzufügt – „psychische Zutaten“ lautet Whiteheads Begriff dafür). Diese Rollenverteilung ist im Laufe der drei Jahrhunderte der Moderne zu einem derart tief verwurzelten Vorurteil geworden, daß jede einzelne offizielle Kategorie davon abhängig ist – und zuerst die sakrosankte Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten. Und doch ist diese Rollenverteilung eine neuere und sehr barocke Erfindung, deren Infragestellung keine sehr lange Untersuchung erfordert. In den Augen Whiteheads war es William James, der die modernistische Parenthese beendet hat (das, was er die „Bifurkation“ der Natur nennt), weil James vom Unterschied zwischen primären und sekundären Qualitäten nur noch ein Trümmerfeld übrigließ. Beziehungen sind nicht das, was zu einer Welt bedeutungsloser Tatsachen hinzugefügt wird, sondern das, was empirisch in der Welt der Erfahrung gegeben ist. Die Natur mag aus primären Qualitäten bestehen, nicht jedoch das Pluriversum, um James' Ausdruck für eine Welt zu verwenden, die davon befreit ist, nur durch einen einzigen Existenzmodus definiert zu sein. In der Natur ist es sehr schwierig, all den anderen Entitäten meiner Liste einen ontologischen Status zu geben – sie gelten bestenfalls als Sprachspiele, schlimmstenfalls als reine Phantasien..., doch in einem Pluriversum ist viel Raum für andere Existenzweisen, jede in ihrer eigenen Tonart.

Was an diesem Argument so befreiend scheint, ist nicht nur, daß Götter, Gottheiten, Projekte endlich einen würdigen Platz finden – anstatt entweder als „psychische Zutaten“ in den subjektiven Geist hineingequetscht oder in die res extensa abgeflacht zu werden –, sondern vor allem, daß materielle Entitäten, und insbesondere biologische Organismen, Raum haben, ihre Existenz in einem Medium zu riskieren, welches der Innovation, der Evolution sehr viel zuträglicher ist als die „Natur“ – ein Medium, für das von Uexhüll die passende Alternative „Umwelt“ fand. In gewissem Sinne bietet Whitehead die erste Philosophie an, die die immense philosophische Bedeutung von Darwins Entdeckung der Evolution aufnimmt – eine Entdeckung, die ebenso verunklart wurde durch Bergsons „élan vital“ wie durch den Sozial- und Neo-Darwinismus mit ihrer Suche nach Optima. Die gewaltige Bedeutung dieser fünften Existenzweise (die ich Reproduktion nenne) besteht darin, daß sie nicht ein weiterer gescheiterter Versuch ist, einer reduktionistischen und mechanischen Weltsicht irgendeine spirituelle Dimension hinzuzufügen, sondern, im Gegenteil, eine Weise, von den schlecht konzipierten Sammelbegriffen „Materie“ und „Natur“ eine falsche Spiritualität abzuziehen, die man sich aus szientistischen und politischen Gründen ausgeborgt hatte (wie ich bald lernen sollte, als ich mich mit der Politik der Natur zu beschäftigen begann). Uns aus der Natur herauszugeleitet ist der einzige Weg, um die modernistische Parenthese zu beenden und gleichzeitig die negative und irgendwie verzweifelte Lösung der Postmoderne zu vermeiden.

Sie sehen, auf einem ganz anderen Weg und durch einige ziemlich schwierige metaphysische Argumente (oder sollte ich eher sagen infra-physische?) habe ich mich zwei anderen Denkern sehr angenähert, die ebenfalls versuchten, das Ende des

Modernismus vorauszusagen: Ulrich Beck durch den Begriff der Risikogesellschaft und der Zweiten oder reflexiven Moderne, und Peter Sloterdijk durch seine ausgedehnte Untersuchung des Begriffs der Sphären. Wir drei teilen das gleiche Argument, daß nämlich die Modernen sich an einem ganz anderen Ort befinden als in der Natur und deren zunehmender Ausbreitung auf den gesamten Planeten. Gemeinsam ist uns ebenfalls das Argument, daß es eine riesige Kluft gibt zwischen dem Selbstverständnis der Modernen und dem, was sie getan haben und tun. Unser Stil, unsere Methode und unsere empirischen Einsichten mögen vollkommen verschieden sein, doch die gemeinsame Fragestellung besteht darin, so sachlich wie möglich zu definieren, was die Nachfolger des Begriffs der Moderne sind, und, allgemeiner, des Westens. Wie Peter so ironisch sagte, wir Europäer liebten die Globalisierung, solange wir diejenigen waren, die sie durchführten, doch nun, wo wir von den anderen globalisiert werden, finden wir das Ganze nicht mehr so lustig und schreien plötzlich nach Wurzeln, Mauern, Standorten, Nischen und, wie die Franzosen sagen, „kulturellen Ausnahmen“. Die Globen von Wissenschaft, Technik, Politik, jene universellen Werte, die wir auf den gesamten Planeten ausdehnen wollten – das Thema des zweiten Bandes von Sphären, — erscheinen nun als ebensoviele Ruinen eines Projekts, das nicht länger durchführbar ist, da diese Universalität zu billig und zu schnell erreicht worden war. Die Globen widerstanden sozusagen nicht der Globalisierung.

Und doch sind wir alle drei, so scheint mir, davon überzeugt, daß diese Ruinen eine große Chance bieten, endlich zur Definition dessen zu gelangen, was die Moderne gewesen ist. Ja, die Modernen sind vielleicht endlich nach Hause gekommen. „Zuhause“ bedeutet im Griechischen „oikos“. Und daher ist vielleicht die von mir vorgeschlagene Alternative zwischen Modernisierung und Ökologisierung kein schlechter Begriff, um den nächsten Schritt zu definieren. Wir haben zwischen Moderne und Ökologie zu wählen. Ökologie ist nicht die Wissenschaft von der Natur, sondern das Nachdenken, der logos, darüber, wie man an erträglichen Orten zusammenleben kann. Wie ich ausführlich in Das Parlament der Dinge gezeigt habe, wird Ökologie nur dann gelingen, wenn sie nicht in einem Wiedereintritt in die Natur – diesem Sammelsurium eng definierter Begriffe – besteht, sondern wenn sie aus ihr herausgelangt. Was eine andere Weise ist, die Sphären von beatmeten Entitäten zu definieren, deren Architektur Sloterdijk so packend skizziert hat. Werden die Modernen sich endlich an einer dauerhaften und nachhaltigen Stätte niederlassen? Um Marshall Sahlins' wunderbares Wortspiel abzuwandeln: „Natur ist ein Ort, den zu besichtigen ganz nett ist, aber niemand lebt dort!“ (Bei Sahlins hieß es „Realität“ anstelle von „Natur“.) Ich bin überzeugt, daß dieses Projekt durchführbar ist, und zwar gerade deshalb, weil Europa, das schnell seine übertriebene Oberherrschaft verliert, ebenfalls die hybris verloren hat, die seinen Anspruch, Universalität für all die anderen zu definieren, so billig und inkohärent machte. Momente der Schwäche sind eine großartige Gelegenheit, sich

endlich damit auseinanderzusetzen, was wir am meisten wertschätzen. Dies macht Globalisierung so interessant: am Verhandlungstisch werden die ehemaligen Modernen endlich in der Lage sein, zu artikulieren, worauf sie die ganze Zeit aus waren. Welches sind am Ende die Werte, für die Ihr zu sterben bereit seid?

Und vielleicht könnte hier mein Projekt gelegen kommen, die verschiedenen Bedingungen des Glückens, die im Laufe der europäischen Geschichte entwickelt worden sind, systematisch zu vergleichen. Beispielsweise ist es nicht dasselbe, wenn man am Verhandlungstisch „die“ Wissenschaft verteidigt oder sicherstellen will, daß wir die langen Referenzketten erweitern können, die Objektivität herstellen, sofern sie in der richtigen Tonart verknüpft worden sind, die eine Übertragung der immutable mobiles in beiden Richtungen erlaubten. Ersteres trübt in Wirklichkeit die Entwicklung von letzterem, ja die Verteidigung „der“ Wissenschaft gefährdet sogar den zentralen Wert der wissenschaftlichen Praxis, zu der sie beinahe keine Beziehung unterhält. Und dasselbe gilt für die Technik. Was soll also universell werden? Wissenschaft und Technik oder Referenz und Projekte? Zwei vollkommen verschiedene Definitionen von Wertezusammenstellungen, die wir vielleicht in die Verhandlung darüber einbringen wollen, was Universalität und was global ist. Und das gleiche gilt, wie ich detaillierter zeigen könnte, für all die anderen Modi, insbesondere Religion, Politik und Recht. So als hätten die Modernen unter einem überreichen Angebot gelitten und hätten nicht den einen Kontrast betonen oder fördern können, ohne die Wahrheitsbedingungen eines anderen herauszudrängen oder zu leugnen. Sie hatten bisher keine Gelegenheit dazu, denn sie waren zu geschäftig dabei, ihre Modernisierungsfront voranzuschieben.

Ich habe hier nicht die Zeit, diese anderen Kontraste genauer darzustellen, die durch die komplizierte Geschichte des Westens entwickelt oder unterdrückt wurden und die, zusammengenommen, die Architektur dessen bilden, worauf die Modernen letztlich aus waren. Das Recht beispielsweise erschien mir so wichtig, daß ich in das Begreifen seiner Übersetzungskette eine lange Feldstudie investierte. Sein größtes Interesse für mich bestand darin, daß anders als Religion, Technik, Fiktion, Politik das Recht sehr viel weniger unter der modernistischen Erfindung der Tatsachen gelitten hat. In gewisser Weise ist das Recht nie modern gewesen, es hat immer auf seinem originellen Typ von Wahrheitsbedingung und seiner ganz spezifischen Tonart insistiert. Mit der Erlaubnis, der alltäglichen Arbeit des Obersten Verwaltungsgerichts in Frankreich beizuwohnen, dem Conseil d'Etat, war ich wieder einmal damit beschäftigt, herauszufinden, wie lange Reihen von Vermittlungen die „Weitergabe des Gesetzes“ übermitteln konnten. Noch eine weitere Tonart. Nichts wird jedoch erreicht werden in dieser Anthropologie der Modernen oder in dieser Infraphysik Europas oder in dieser regionalen Ontologie (je nachdem, wie wir es nennen wollen), solange das andere „oikos“, die Ökonomie, nicht ebenfalls vollständig anthropologisiert worden ist. Wenn die Modernen einmal die Natur hinter sich gelassen haben, sind sie immer noch in jene zweite Natur geworfen,

nämlich „die ehernen Gesetze der Ökonomie“, die nicht mehr ihr rechtmäßiges Zuhause ist und wo alle Defekte ihrer seltsamen widersprüchlichen Konstruktion noch erdrückender werden. Wenn es stimmt, wie ich immer wieder argumentiert habe, daß die Moderne zurückgerufen werden kann, das heißt, daß wir endlich erinnern, woraus sie wirklich besteht, aber auch daß wir verantwortlich dafür sind, die Defekte des Produkts zu beheben, das wir – allzu gut – an den Rest der Welt verkauft haben (so wie ein Autohersteller ein mangelhaftes Auto „zurückruft“), wird das Projekt der Moderne so lange nicht vollendet sein, wie wir nicht in der Lage sind, die Ökonomie zurückzurufen. Eine Aufgabe die, seltsam genug, noch beschwerlicher ist, als die wissenschaftliche Praxis von der Ideologie „der“ Wissenschaft zu befreien, oder der Religion und auch der Politik dabei zu helfen, in ihren respektiven Tonarten zu singen.

Kein Zweifel, dieses Projekt ist in seiner doppelten Erweiterung – erst der systematische Vergleich der Existenzweisen und dann ihr Einschluß in die Verhandlung darüber, was die Globalisierung sein wird und wie die ehemaligen Modernen eine Rolle in ihr spielen können –, ein wenig groß geraten für einen begrenzten Geist – der zusätzlich noch Dekan seiner Universität geworden ist und so nicht sehr viel Zeit übrig hat... Doch seit ich in Afrika die zweideutige Auswirkung der Modernisierungsfront entdeckte habe, bin ich stets davon überzeugt gewesen, daß die Modernen eine vollständige positive und konstruktive Anthropologie verdienen. Zu sagen, daß sie Moderne sind – und den Planeten modernisieren – sagt gar nichts. Aber auch zu behaupten, wie ich es tat, daß sie nie modern gewesen sind, ist nur ein erster und auch nur negativer Schritt, der nicht positiv beschreibt, was sie gewesen sind und so möglicherweise sein werden. Ich möchte es noch einmal versuchen mit dieser positiven Definition einer Reihe von Werten, die, bislang, so schlecht präsentiert worden sind. Ich hatte immer diesen seltsamen Traum, für die zeitgenössischen Kulturen zu leisten, was auf den Parthenonskulpturen für das Panathenische Fest geleistet worden war: eine Prozession, eine Theorie – keine Kritik – der verschiedenen Existenzweisen, jede in ihrer eigenen inkommensurablen und doch vollständig respektierten Wahrheitsbedingung. Sie sehen, wie sehr mir Ihr Preis zu Kopf gestiegen ist... Aber es gibt einen Drang, ich kann nicht anders, der konsubstantiell zur philosophischen Tradition dazugehört: wann immer man gedrängt wird, sich auf eine wohl definierte Spezialisierung zu beschränken, möchte man auf die andere Seite des Zauns springen, um das Ganze zu erfassen. Natürlich wird das Globale nie zurückkehren – und zum Glück, wie Sloterdijk uns gelehrt hat –, doch dies bedeutet nicht, daß nicht andere Figuren des Ganzen zu entdecken sein werden. Zumindest will ich den Versuch wagen.

Noch einen Wunsch zum Abschluß: bitte erzählen Sie niemandem, insbesondere nicht in England oder in den Vereinigten Staaten, daß dies mein Projekt ist und daß ich letztlich ein Philosoph mit einem System bin – und jetzt dank Ihrer einer mit

Lorbeer auf dem Haupt! –, denn man würde mich dann dort nie mehr ernst nehmen. Nur unter deutschem Himmel ist einem erlaubt, groß zu denken.

(Aus dem Englischen von Gustav Roßler)