

# Nichtmenschen und Politik

Was bedeutet das?  
Wie funktioniert es?

Iwona Janicka



Foto: Iwona Janicka

Dr. Iwona Janicka ist British Academy Postdoctoral Fellow  
an der University of Warwick

## Einleitung

Die Veränderungen in unseren Beziehungen zu Nichtmenschen werden immer auffälliger. Entwicklungen in künstlicher Intelligenz, die Rolle der Wissenschaft in der Demokratie, ökologische Probleme sowie Fragen der Essens- und Wasserversorgung machen unsere Welt zunehmend komplex und schwierig zu verstehen.

In Reaktion auf diese sich rapide verändernden Bedingungen hat es in den letzten 15 bis 20 Jahren in bestimmten Strömungen kontinentaler Philosophie einen radikalen Wandel in Bezug auf die Beziehung zu unserer Umwelt gegeben. Theoretische Bewegungen wie der Neue Materialismus (*new materialism*), Posthumanismus (*posthumanism*), oder gegenstandsbezogene Philosophien (*object-oriented philosophies*) fallen in diesen Kontext. All diese Bewegungen überdenken die Stellung von Nichtmenschen in der Welt. Rosi Braidotti, Manuel De Landa, Karen Barad, Bruno Latour, Graham Harman, Quentin Meillassoux und Jane Bennett sind einige der prominenten Philosoph\_innen dieser Richtungen, die alle die zentrale Stellung des Menschen im westlichen Denken problematisiert haben. Sie versuchen, den Fokus der Philosophie auf nicht-menschliche Faktoren zu lenken, und konstruieren eine „posthumanistische“ Tradition. Die Frage der Politik ist in diesem Kontext besonders relevant, da Politik eine praktische Art und Weise ist, mit der sich schnell verändernden Welt umzugehen, in der Nichtmenschen sowohl mehr Bedeutung als auch Raum einzunehmen scheinen. Die Frage, die sich hier oft stellt, ist, wie sich Politik in einem nicht-anthropozentrischen Rahmen denken lässt. Ist das überhaupt möglich im Lichte unserer westlichen philosophischen Tradition? Wie würde so eine Politik in der Praxis aussehen? Und wo wäre der Ort der Menschen in dieser neu begriffenen Form von Politik?

In diesem Beitrag möchte ich drei Möglichkeiten diskutieren, wie sich Politik in einem nicht-anthropozentrischen Rahmen denken lässt. Jede davon ist recht verschieden und indem ich sie kurz vorstelle, hoffe ich, verschiedene Weisen zu skizzieren, wie wir die Veränderungen in unserer heutigen Welt besser verstehen können. Das wird uns hoffentlich erlauben, mögliche Wege anzuvisieren, wie wir mit diesen radikalen Veränderungen auf einer praktischen Ebene umgehen können.

## Der überlieferte Begriff von Politik und seine Probleme

Warum ist es schwierig, über Politik in einem nicht-anthropozentrischen Rahmen nachzudenken? Aus der Perspektive posthumanistischer Forschungen erscheint der Begriff von Politik, wie wir ihn kennen, überholt, da er

Entitäten wie Umwelt, Pflanzen, Tiere und künstliche Intelligenz nicht zufriedenstellend berücksichtigen kann. Der Grund dafür ist, dass Politik typischerweise anthropozentrisch verstanden wird. In der philosophischen Tradition lässt sich der Begriff der Politik auf die *polis* und den *logos* zurückzuführen, und damit auf die Beziehung der Athenischen Bürger zu ihrem Stadt-Staat im antiken Griechenland. Dieser begriffliche Hintergrund schließt axiomatisch nicht nur Frauen, Sklaven und Metöken (bzw. Fremde) von der Frage der Politik aus, sondern auch Tiere, Luft, Wasser, Pflanzen sowie technische Objekte. Politik wird hier als Beziehung gebürtiger Bürger zu einer institutionellen Struktur (der *polis*) gedacht und beruht auf der stillschweigenden Annahme, dass nur Menschen, die im Besitz des Vermögens zu sprechen bzw. zu denken (dem *logos*) sind, an der politischen Sphäre partizipieren können. Dieses Verständnis von Politik hat alle großen Systeme der politischen Philosophie des Westens bestimmt, die die Verteilung des Politischen immer auf bestimmte Kategorien von Menschen beschränkt haben.

Sowohl die liberale als auch die marxistische Tradition politischer Philosophie stehen in dieser anthropozentrischen Tradition. Erstere basiert auf der Idee der Menschenrechte, während letztere auf der Vorstellung der Gleichheit aller Menschen als Grundpfeiler beruht. Beide sind in höchstem Maße menschen-basierte Theorien und es scheint, dass je moderner und progressiver eine Gesellschaft ist, desto anthropozentrischer ihre Politik. Allerdings haben durch die gesamte Geschichte hindurch die ausgeschlossenen Anderen, wie Frauen und Sklaven, immer danach getrachtet, die Kriterien in Frage zu stellen, wer und was als Mensch zählt. Sie haben darum gekämpft, als Menschen anerkannt zu werden und auf diesem Wege die politische Sphäre zu betreten. Aus posthumanistischer Perspektive ist es notwendig, den zutiefst regulativen Charakter der Kategorie „Mensch“ anzuerkennen und zu verstehen, wie diese Kategorie oft nur bestimmte Typen von Individuen berücksichtigt hat: weiß, westlich, männlich, körperlich fähig. Die Kategorie „Mensch“ wurde also für Praktiken der Diskriminierung und der Exklusion instrumentalisiert.

Diese spezifische Genealogie macht den Versuch besonders schwer, über einen neuen Begriff von Politik in einem nicht-anthropozentrischen Rahmen nachzudenken. Gleichzeitig ist genau das notwendig, da einst offensichtlich nicht-politische Subjekte (wie Frauen oder Sklaven) jetzt in den Begriff eingeschlossen sind. Die Frage ist also, wie es möglich ist, andere vormals ausgeschlossene Entitäten (Nichtmenschen) in den Begriff der Politik einzuschließen, um auf die gegenwärtigen Veränderungen angemessen zu reagieren. Wie lässt sich das bewerkstelligen und was wären die Konsequenzen eines solchen Schritts?

## Die gegenwärtige Forschungslage

In dem erweiterten Feld posthumanistischer Forschungen gibt es bisher drei Arten, über die Frage der Politik in Beziehung zu Nichtmenschen nachzudenken. Die eine basiert auf der Annahme, dass eine „Politik für Nichtmenschen“ eine andere philosophische Genealogie brauche sowie einen anderen begrifflichen Rahmen. Sie erfordere die Konstruktion eines philosophischen Systems, das die Beziehungen von Menschen zur Natur und zu technologischen Gegenständen berücksichtigt, ohne den Menschen selbst ins Zentrum zu rücken. Diesen ontologischen Ansatz werde ich kurz anhand der neomaterialistischen Versuche, mit der Frage der Politik umzugehen (und besonders anhand von Rosi Braidottis Begriff der „Zoe-Politik“), vorstellen. Der zweite Ansatz stammt aus einer eher traditionellen Strömung politischer Theorie, aus dem Feld der Tierstudien (*animal studies*). Seine Hauptvertreter\_innen behaupten, dass es vor allem auf konkrete politische Praktiken ankomme und nicht so sehr auf eine radikale Überarbeitung unserer philosophischen Grundbegriffe. In diesem Kontext beziehe ich mich auf den wichtigen Beitrag Will Kymlickas und Sue Donaldsons von 2011: *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Schließlich werde ich einen dritten Ansatz vorstellen, der bis zu einem gewissen Grad eine Kombination der ersten beiden Ansätze darstellt: eine radikale Überarbeitung der philosophischen Grundbegriffe in Kombination mit einer feinen Sensibilität für politische Praxis. In diesem letzten Kontext werde ich Bruno Latours Akteurs-Netzwerk-Theorie diskutieren.

## Der ontologische Ansatz: Neo-Materialismus und Zoe-Politik

Wie denken Neomaterialisten über „Politik“ nach? Die grundlegende Annahme der Neomaterialisten ist, dass es für ein Verständnis von Politik, das nicht-menschliche Entitäten berücksichtigt, eine andere theoretische Genealogie braucht und eine andere Gruppe von Begriffen. Die begrifflichen Ausgangspunkte sind in diesem Fall wichtig, weil sie die theoretische Entwicklung eines solchen Projekts bestimmen. Es braucht eine Reihe von begrifflichen Neuorientierungen, um einen solchen neuen Rahmen zu konstruieren. Das erfordert (a) die Betonung der Tatsache, dass die Existenz und die Fortdauer des Menschen vollständig von Materie abhängig sind; (b) das Auffinden eines anderen Bezugsrahmens (z.B. „*being matter*“) für sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Entitäten, der die beiden verbindet; (c) die Einführung einer Gruppe von neuen Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen; (d) das Infragestellen der menschlichen Ausnahmestellung als transzendente Kategorie und den Versuch, aus der Perspektive nicht-menschlicher Entitäten zu denken. Abhängig von den spezifischen philosophischen Entscheidungen in Bezug auf diese Punkte

ergeben sich sehr verschiedene Arten von Politik. Darum ist die Neuorientierung der Ausgangspunkte im neo-materialistischen Rahmen wesentlich, wenn es darum geht, Politik auf eine Weise neu zu definieren, dass sie nicht-menschliche Andere berücksichtigt.

Was sind demzufolge konkrete Definitionen von Politik, die Neomaterialisten vorschlagen?

Diana Coole – die mit Samantha Frost einen wichtigen Sammelband in diesem Feld mit dem Titel *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics* (2010) herausgegeben hat – definiert Politik als „ein Feld konkurrierender Kräfte, Strategien, Rückschläge, und Täuschungen, die ständig verfeinert, neu interpretiert und verhandelt werden“.<sup>1</sup> Jane Bennett spricht in diesem Kontext von „Ding-Macht“ (*thing-power*) und ermutigt ihre Leser\_innen dazu, die Frage der Materialität in der Politik zu stellen. Sie fragt: „Was würde mit unserem politischen Denken geschehen, wenn wir die Idee ernst nehmen würden, dass technologische und natürliche Materialitäten selbst Akteure neben und in uns wären?“<sup>2</sup>. Rosi Braidotti bezieht sich auf den Begriff der „Zoe-Politik“ (*zoe-politics*). Damit greift sie eine Unterscheidung auf, die die alten Griechen zwischen *zoe* (Materie, bloßes Leben) und *bios* („qualifiziertes Leben“, „eine bestimmte Art des Lebens“) getroffen haben, wobei sie den Fokus auf ersteres, *zoe*, richtet.

Was beinhaltet diese „Zoe-Politik“? Braidotti spricht von einem „zoe-zentrierten Egalitarismus“ (*zoe-centered egalitarianism*) als dem Kern der post-anthropozentrischen Wende: „Es ist eine materialistische, säkulare, fundierte und unsentimentale Antwort auf die opportunistische trans-Spezies Kommodifizierung des Lebens, die der Logik des fortgeschrittenen Kapitalismus entspricht.“<sup>3</sup> Braidotti entwickelt eine „posthumanistische Politik“, die die Verwirklichung einer Ethik ist, die auf dem „Primat der Relation, der Interdependenz, die nicht-menschliches oder unpersönliches Leben würdigt“<sup>4</sup> beruht. Sie benutzt Begriffe wie „posthumanistische, nomadische, vitale politische Theorie“ (*posthuman nomadic vital political theory*)<sup>5</sup>; „affirmative Politik“<sup>6</sup> und „Tier-Werden, Erde-Werden, Maschine-Werden“ in Rekurs auf Deleuze und Guattari<sup>7</sup>. Sie spricht von einem „neuen politischen Rahmen“, den sie als „affirmatives Projekt in Antwort auf die Kommo-

difizierung des Lebens in all seinen Formen“<sup>8</sup> betrachtet. Sie betont ontologische Relationalität und ein affirmatives, ethisches Posthuman-Werden „als eine Geste der Selbst-Stilisierung“ (*self-styling*)<sup>9</sup>. Sie hat die Vision einer Gemeinschaft, die nicht auf Verletzlichkeit basiert (einem negativen Begriff), sondern teilnahmevoller „Abhängigkeit mit vielen Anderen“<sup>10</sup>. Sie behauptet:

Das nomadische ethisch-politische Projekt legt den Fokus auf das Werden als eine pragmatische Philosophie, die die Notwendigkeit zu handeln betont und aufruft, damit zu experimentieren, auf welche Weisen wir unsere Subjektivität konstituieren und unsere Körper bewohnen (*inhabiting our corporeality*). Demzufolge geht es der nomadischen Ethik nicht um eine Meister-Theorie (*master theory*), sondern um vielfältige mikropolitische Weisen des täglichen Aktivismus. Es geht darum, den Aktivismus wieder ‚aktiv‘ zu machen.<sup>11</sup>

An dieser kurzen Zusammenfassung kann man erkennen, dass neomaterialistische Denker\_innen die Wichtigkeit der Neu-Konzeptualisierung des ontologischen Fundaments von Politik betonen. Sie definieren die grundlegenden Begriffe von Politik neu, wie Autonomie, Freiheit, Handlungsfähigkeit (*agency*) oder Individualität (*selfhood*). Man könnte behaupten, dass darin ihr wesentlicher politischer Akt liegt. Es stellt sich allerdings die Frage, ob dieses konstante Überdenken letztendlich zu einer Form von konkreter Praxis auf der Ebene kollektiver Handlungen führen kann. Ein anderer neomaterialistischer Forscher, Pheng Cheah, gesteht zu, dass Materialität „sich nicht so leicht in konkreten Formen realisieren lässt, die im politischen Diskurs Beachtung finden würden“.<sup>12</sup> In seinem Essay über Materialität bei Derrida und Deleuze behandelt er dieses Problem allerdings so, dass sich die Frage umdreht:

Vielleicht sollte die Frage nicht so sehr lauten, wie relevant diese neuen Materialismen für das politische Denken sind und welche konkreten politischen Praktiken daraus folgen, sondern vielmehr wie radikal sie fundamentale Kategorien der politischen Theorie in Frage stellen, den Begriff des Politischen eingeschlossen. Denn was wir als konkrete politische Formen, Institutionen, Praktiken und Handlungen erachten, sowie die sie nährenden Diskurse, wie *rational choice*-Theorie, Positivismus, Empirismus und dialektischer Materialismus, sind alle von den Ontologien der Materie und des Lebens getragen, die der

1 Diana Coole, 'Impersonal Matter' in *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, edited by Diana Coole and Samanta Frost (Durham & London: Duke University Press, 2010), 113.

2 Jane Bennett, 'A Vitalist Stopover on the Way to New Materialism' in *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics* 47.

3 Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2013), 60. Zitate von Iwona Janicka ins Deutsche übertragen.

4 Braidotti, *The Posthuman*, 95.

5 Ebd., 100. (alle folgenden FN ebenso)

6 Ebd., 103-104.

7 Ebd., 66.

8 Ebd., 72.

9 Ebd., 100-101.

10 Ebd., 101.

11 Rosi Braidotti, 'Economies of Disruption: The Elusive Material: What the Dog Doesn't Understand' in *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, 210.

12 Pheng Cheah, 'Non-Dialectical Materialism' in *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, 89.

Materialismus Derridas und Deleuzes in Frage stellt. (...) Die Effektivität dieser Materialismen liegt in der Notwendigkeit, das ontologische Fundament der gegenwärtigen Sprachen und des Vokabulars von Politik und politischen Denken zu überdenken, angefangen mit der Vorstellung der politischen Organisation. Mit anderen Worten: Was ist der Gegenstand des Politischen und was der Gegenstand der Politik? Diese Frage öffnet vielleicht neue Bereiche des Politischen und Formen politischer Aktivität, die zuvor nicht sichtbar waren.<sup>13</sup>

Ähnlich wie andere neomaterialistische Forscher\_innen betont Cheah die Bedeutung einer Re-Konzeptualisierung der ontologischen Grundlagen von Politik und lehnt es gleichzeitig ab, sich mit Politik auf der Ebene konkreter politischer Praktiken zu befassen. Braidotti benutzt die Begriffe „Ethik“ und „Politik“ synonym, was die Frage nach dem politischen Potential posthumanistischer Politik aufkommen lässt. Es ist schwierig, eindeutig zu bestimmen, was in diesen verschiedenen neomaterialistischen Beiträgen Politik genau bedeutet. Es scheint, dass jede dieser Autor\_innen eine andere Idee davon hat, was Politik ist und wie sie diese definieren würden. Eine Pluralität von Definitionen muss allerdings nicht unbedingt ein Problem sein. Man könnte sagen, dass die Art und Weise, in der Neomaterialisten Politik diskutieren, ideologisch mit den allgemeinen linken Sympathien kompatibel ist. Und sie ist ohne Zweifel rhetorisch gewandt. Wenn wir jedoch unsere Untersuchung fortsetzen, wie Politik in dem neomaterialistischen Kontext auf praktischer Ebene funktionieren soll, gleitet uns der Begriff durch unsere Finger.

### Der Ansatz der Politischen Theorie: Zoopolis

Der eben beschriebene neomaterialistische Ansatz lässt sich mit dem kontrastieren, was Sue Donaldson und Will Kymlicka in *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (2011) vorgeschlagen haben. Ich gebe zu, dass dieser Vergleich nicht ganz fair ist, vor allem weil der Umfang von *Zoopolis* so viel beschränkter ist verglichen mit dem, was die Neomaterialisten versuchen zu tun. Indem ich mich auf Donaldsons und Kymlickas Buch berufe, hoffe ich jedoch einen alternativen Ansatz aufzeigen zu können und dadurch die problematische Verbindung zwischen ontologischer Politik und politischer Praxis zu artikulieren.

Ich werde nur kurz die wichtigsten Aspekte von *Zoopolis* skizzieren, die für mein Thema hier relevant sind. Der Hauptfokus des Buches liegt auf praktischen Fragen, wie sich Angelegenheiten von Tieren in menschliche Politik

integrieren lassen. Donaldson und Kymlicka schlagen vor, Haustiere als Mitbürger in eine menschliche *polis* zu integrieren, indem ihnen Rechte und Pflichten auferlegt werden. Wilde Tiere sollen so betrachtet werden, als besäßen sie ihre eigenen souveränen Tier-Gemeinschaften, und der Rest der Tierwelt – sogenannte „liminale“ Tiere wie Mäuse oder Waschbären – hätte so etwas wie einen „migrantischen Aufenthaltsstatus“ (*migrant denizenship*). Ihrer Meinung nach sollte der menschliche Kontakt zu Tieren hinsichtlich der Kategorie reguliert werden, in die ein spezifisches Tier fällt: häuslicher Mitbürger, wilder Souverän oder (liminaler) Einwanderer. Das ist ein sehr praxisorientierter Ansatz, mit dem Donaldson und Kymlicka versuchen, eine spezifische politische Lösung für das Problem des Ausschlusses der Tiere aus der politischen Sphäre zu finden.

Der Begriff der Politik, der in *Zoopolis* vorausgesetzt wird, scheint jedoch im traditionellen anthropozentrischen Rahmen zu operieren. Aus einer neomaterialistischen Perspektive würde Donaldsons und Kymlickas Ansatz kritisch betrachtet werden. Die stillschweigende Annahme in *Zoopolis* ist, dass allein Menschen aktive politische Subjekte konstituieren, die dadurch in der Lage sind, nicht-politische, passive Tiere zu beherbergen. In diesem Rahmen haben Menschen drei Möglichkeiten, wie sie in Bezug auf Tiere handeln können: Entweder sie integrieren sie in die menschliche *polis*, oder sie lassen sie in Ruhe, oder sie behandeln sie wie Einwanderer. „Zoopolis“ bleibt damit eine menschliche *polis*, in der Tiere entweder eingeschlossen oder ausgeschlossen sind, je nach ihrer Beziehung zu Menschen. Sie sind entweder passive Nutznießer oder Opfer des menschlichen Willens. Tiere werden in *Zoopolis* also nicht als mögliche politische Handelnde begriffen, die in der Lage wären, in Bezug auf menschliche Handlungen selbst aktiv politische Initiative zu ergreifen, wie z.B. Widerstand zu leisten. Sie brauchen stattdessen „Repräsentation“, um für sich zu sprechen. Und wenn sie für sich sprechen, dann tun sie das in einer vorherbestimmten und sehr beschränkten Form. Aus diesen Gründen ist Kymlickas und Donaldsons Ansatz aus neomaterialistischer Perspektive problematisch.

Aus der Perspektive einer politischen Aktivistin lässt sich jedoch sehen, wie verlockend Donaldsons und Kymlickas Argumente sind. Sie schlagen eine Form von politischer Praxis vor, die tatsächlich auf einer praktischen Ebene umgesetzt werden könnte. Diese praktische Relevanz scheint der große Vorteil ihrer Methode zu sein und ein ernstzunehmendes Gegenargument gegen den neomaterialistischen Ansatz. Man könnte natürlich argumentieren, dass dieser Art von Verfahren Grenzen gesetzt sind. Während wir uns vielleicht vorstellen können, innerhalb dieses Rahmens Tiere und künstliche Intelligenz in unsere „Politik“ zu integrieren, ist es viel schwieriger,

<sup>13</sup> Ebd., 89-90.

Entitäten wie Regen oder Pflanzen auf dieselbe Weise zu berücksichtigen. Das mag allerdings bloß eine Frage der weiteren Entwicklung unserer Vorstellungskraft von dem sein, was möglich ist und was nicht. Es gibt bereits nennenswerte Versuche, über die Pflanzenwelt als bedeutsam für das philosophische und politische Denken nachzudenken. Die kürzlich erschienenen Bücher von Luce Irigaray und Michael Marder *Through Vegetal Being* (2016) und Michael Marders *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* (2013) sowie *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium* (2014) lassen sich hier anführen. Diese Bücher sind aus der Perspektive der „Kritischen Pflanzenforschungen“ (*Critical Plant Studies*) geschrieben und betonen die Eingebettetheit des Menschen in der vegetativen Welt.

### Ontologie und Praxis: Die Akteur-Netzwerk-Theorie

Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) ist ein wichtiger Mittelweg zwischen diesen beiden Ansätzen. Was Latour vorschlägt, ist eine radikal neue Betrachtung von Nichtmenschen und deren Platz in dieser Welt, in Kombination mit einer detaillierten Analyse der Praktiken, in denen Nichtmenschen eine wichtige Rolle spielen. Ein Großteil seiner frühen Arbeiten betraf die Wissenschaft und die Frage, wie diese durch eine aktive Kooperation von Menschen und Nichtmenschen ermöglicht wird. Die Akteur-Netzwerk-Theorie hinterfragt den Wert pauschaler Kategorien wie „Gesellschaft“, „Natur“ oder „Kapitalismus“, wenn es darum geht, die Welt zu verstehen. Sie rückt stattdessen die sorgfältige Beschäftigung mit spezifischen *Akteuren* oder *Aktanten*, sowohl menschlichen als auch nicht-menschlichen, in den Mittelpunkt, die an einer gegebenen Situation beteiligt sind.

Der Begriff eines Aktanten – den er vom Strukturalismus übernimmt – ist einer der grundlegenden Begriffe für Latour. Ein Aktant ist eine Entität, die Einfluss auf den Zustand einer Situation hat. Er ist etwas, das einen Unterschied macht. Diese Kategorie erlaubt es Latour, die essentialistische Unterscheidung zwischen Mensch und Nicht-Mensch, zwischen Mensch und Natur, aktiven und passiven Entitäten, Menschen, die Willen und Absicht besitzen, und roher Materie, die keines von beidem hat, zu überwinden. Weder Menschen noch Nichtmenschen haben irgendwelche intrinsische Eigenschaften und alles, was Latour Menschen zuschreibt – Interessen, Absicht, Willen, Handeln, Strategie etc. –, schreibt er Nichtmenschen ebenfalls zu. Existieren tun daher allein Akteurs-Netzwerke, die durch Ansammlungen von menschlichen und nicht-menschlichen Aktanten konstituiert sind. Latour untersucht deren jeweilige Rollen ausschließlich im Licht der Wirkungen, die ihre Handlungen verursachen. Auf diese Weise versucht er die Handlungen neu zu beschreiben, die eine gemeinsame Welt kreieren, in der sowohl Menschen als auch Nichtmenschen aktiv partizipieren.

Latours Ziel ist es, zentrale begriffliche Unterscheidungen in Frage zu stellen, mit denen wir unsere modernen Institutionen beschreiben, wie z.B. Gesellschaft vs. Natur, Tatsachen vs. Werte. Diese traditionellen Unterscheidungen seien nämlich eher Hindernis als Hilfe, wenn es darum geht, die Welt, in der wir leben, besser zu verstehen. Latour möchte Politik, Wissenschaft, Recht und Religion auf neue Art und Weise artikulieren, um uns einen anderen Schlüssel anzubieten, mit dem wir unsere gegenwärtigen Bedingungen besser verstehen können.

Im Anschluss an die Arbeit der belgischen Philosophin Isabelle Stengers entwickelt Latour den Begriff der Kosmopolitik (*cosmopolitique*). Kosmopolitik bezieht sich in Latours Philosophie auf eine Ansammlung von Menschen und Nichtmenschen, die eine Welt teilen. Der Begriff erkennt an, dass es eine Vielfalt von Interessen gibt – sowohl menschlichen als auch nicht-menschlichen –, die berücksichtigt werden müssen, wenn wir über Politik und politische Praxis nachdenken. Im Hinblick auf diese Vielfalt von Entitäten, die ein und denselben Planeten bewohnen, lautet die grundlegende politische Frage, wie sich eine Form von Ordnung und Frieden einrichten lässt, ohne auf eine totalisierende Idee wie Gott, Natur oder Vernunft zurückzugreifen. Latour zufolge ist es genau das, worum es in der Politik geht. Politik ist die Frage, wie sich eine gemeinsame Ordnung herstellen lässt, wenn es keine transzendente Entität, keine vorausgesetzte Autorität gibt, auf die man sich berufen könnte. Kosmopolitik ist eine Form neuen politischen Denkens. Es ist die Antwort auf die Impotenz der traditionellen politischen Philosophie, die sich nicht um die Probleme kümmern musste, die die nationalen Grenzen überschreiten, wie Klimawandel, Ozonschicht oder schmelzende Gletscher. Der überlieferte Begriff von Politik wurde als eine ausschließlich menschliche Angelegenheit begriffen, eine Form der Verhandlung zwischen verschiedenen menschlichen Kollektiven (Städten, Nationen) sowie zwischen Bürgern und Staat. Er bezog sich auf menschliche Ziele, Interessen und Werte, statt auf die Komplexität eines symbiotischen Systems, in dem sich Menschen und Nichtmenschen gleichermaßen befinden.

Aus dieser Perspektive ist es wichtig zu betonen, dass das Problem für Latour nicht allein aus der Tatsache resultiert, dass sich die Welt beschleunigt hat und wir Schwierigkeiten haben, begrifflich mit ihr Schritt zu halten. Das Problem liegt auch in der Tatsache, dass wir nicht länger so handeln können, wie wir es tun. Obwohl Latour kein selbsternannter Revolutionär ist, ist sein Werk der Aufruf dazu, die Art und Weise, wie wir verschiedene Sphären unseres Lebens gestalten, die das gesamte System beeinflussen (wie Wissenschaft, Recht, Religion, Politik usw.), radikal zu verändern. Seine Pointe ist, dass wir immer schon in Praktiken involviert waren, die eine gemeinsame Welt mit Nichtmenschen gebildet haben. Allerdings



haben wir diese Tatsache nie als solche anerkannt, was wiederum zu einer Reihe von Problemen geführt hat, in denen wir uns nun wiederfinden. Sein Vorschlag ist, dass wir in der Lage sein werden, auf die Probleme, die sich uns heute stellen, angemessen zu reagieren, wenn wir die Horizontalität der Beziehung zwischen Menschen und Nichtmenschen anerkennen.

Ähnlich wie Peter Sloterdijk interessiert sich Latour für die Macht von Metanarrativen für die begriffliche Entwicklung von Politik. Er nennt diese „Panoramen“ und belebt diese Form des Philosophierens neu, nachdem er die poststrukturalistische Kritik daran aufgenommen hat. Latour behauptet:

[Großerzählungen sind] merkwürdig ambivalent: Sie sind einerseits gegen Totalisierung immun – weil sie offensichtlich lokal und innerhalb von leeren Räumen beschränkt sind – andererseits bieten sie uns den Vorgeschmack einer Welt, in der wir leben werden. Sie fassen zusammen, sie rahmen, sie klassifizieren, sie ordnen, sie organisieren; sie sind die Quelle dessen, was mit einem gut gezogenen Zoom gemeint ist. Sie bereiten uns darum – egal wie sehr sie uns täuschen – für die politische Aufgabe vor, die vor uns liegt. Durch ihre vielen schlaun Spezialeffekte bieten sie uns eine Vorschau auf das Kollektiv, mit dem sie selbst nicht verwechselt werden sollten.<sup>14</sup>

Und später fügt er hinzu:

[Sie] sind ausgezeichnete Erzählungen, wenn sie uns darauf vorbereiten [...], die politischen Aufgaben der Zusammensetzung (*composition*) aufzunehmen; sie sind irreführend, wenn man sie als eine Beschreibung dessen nimmt, was die gemeinsame Welt ist. Im besten Fall statten uns Panoramen mit einer prophetischen Vorschau auf das Kollektiv aus, im schlechtesten Falle sind sie ein dürftiges Substitut dafür. Es ist eines der Ziele der ANT, den prophetischen Drang, der immer mit den Sozialwissenschaften assoziiert wurde, aufzubewahren, aber die Großerzählungen zugleich sicher an die Orte zurückzuführen, innerhalb derer sie ausgestellt werden.<sup>15</sup>

Wichtig für Latour ist also die politische Aufgabe, Nichtmenschen und Menschen zu versammeln. Großerzählungen sind eine Form der Praxis, wie diese neuen Kollektive aussehen könnten. Dabei ist es wichtig, nicht zu vergessen, dass Latour damit kein Comeback der totalisierenden großen Kategorien meint, sondern eher eine sorgfältige Arbeit, Verbindungen herzustellen. Darum schreibt er, wenn er vom Begriff der Globalisierung spricht:

Versuchen Sie, als eine Übung, die Orte auszumachen, die Theater, die Bühnen, über die „Globalisierung“ drüber gemalt ist. Sie werden schnell einsehen, dass [...] Globalisierung entlang von unbedeutenden Bahnen zirkuliert, die in einer glorifizierten Form von Provinzialismus resultieren.<sup>16</sup>

Latour zufolge existiert weder ein globaler, alles umfassender Raum, noch ein bloß lokaler. Sowohl das Globale als auch das Lokale müssen durch spezifische Kanäle und Bahnen nachvollzogen werden. Wichtiger noch als die Begriffe des Globalen und des Lokalen sind die Bewegung zwischen den Entitäten, die diese bilden, und die Verbindungen, die diese Entitäten miteinander eingehen. Politik ist in der ANT darum eine „progressive Bildung der gemeinsamen Welt“<sup>17</sup> zwischen Menschen und Nichtmenschen.

## Konklusion

In diesem kurzen Beitrag habe ich versucht, drei mögliche Ansätze aufzuzeigen, wie Politik im Hinblick auf Nichtmenschen gedacht werden kann. Unabhängig von der Tatsache, ob wir von diesen Ansätzen überzeugt sind oder nicht, müssen wir anerkennen, dass jeder davon eine originelle Erzählung anbietet, die versucht, uns zu helfen, mit der Komplexität unserer Welt heute umzugehen. Die Ambition und der Umfang ihrer Vision sind beachtenswert. Zugegebenermaßen gibt es noch viel zu tun, in jeder dieser drei philosophischen Bewegungen. Vor allem braucht es viel Arbeit, die darauf abzielt, eine Brücke zwischen theoretischen Meditationen und politischer Praxis zu bauen. Alle diese Ansätze sind jedoch mit der wesentlichen Frage beschäftigt, die sowohl zeitgemäß als auch herausfordernd ist: Wie können wir eine Welt bauen, in der wir leben wollen? ■

14 Bruno Latour. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005), 189.

15 Latour, *Reassembling the Social*, 189-190.

16 Latour, *Reassembling the Social*, 190.

17 Bruno Latour, *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, translated by Catherine Porter (London and Cambridge, MA: Harvard UP, 2004), 18.