

Dass die Natur mittlerweile zu einem zentralen Thema der Soziologie avanciert ist, ist nicht selbstverständlich, und Durkheim hat 1912 daran erinnert, dass es selbst für die Naturwissenschaften voraussetzungsvoll ist, die Natur zum Thema zu haben (DURKHEIM 1981, 574): Schließlich kann die Natur erst dann zu einem legitimen Gegenstand der modernen, empirischen Wissenschaft werden, wenn die Religion dieses Thema gewisser-

maßen für sie „freigegeben“ hat. Diese Freigabe symbolisiert sich darin, dass die Materie nicht mehr als heilig (und damit als Domäne der Religion), sondern als profan gilt. Die Profanisierung der Materie wiederum wird durch die neuzeitliche Wissenschaft vorangetrieben, die die Natur als eine durch Gesetze determinierte Mechanik beschreibt. Zu einem Zeitpunkt, wo diese Beschreibung mit kollektiven Vorstellungen und Idealen harmoniert, darf die Wissenschaft als wahrheitssprechende Instanz gelten, und in der Folge kann die wissenschaftliche Ergründung der Natur intensiviert und professionalisiert werden.¹

Die frühe Soziologie hat ihre Etablierung und Professionalisierung ganz wesentlich unter Zuhilfenahme der Organismus-Metapher betrieben (SCHLECHTRIEMEN 2008). Indem das soziale Ganze als Organismus beschrieben wurde, konnte die Soziologie einen einheitlichen Gegenstand voraussetzen, eben die Gesellschaft, und außerdem die Analyse dieser Gesellschaft mit naturwissenschaftlicher Genauigkeit in Aussicht stellen. Schließlich ist ein Organismus ein funktionaler Zusammenhang von Teilen, der eine natürliche Ordnung konstituiert und gesetzmäßigen Abläufen folgt. Die Organismus-Metapher ist insbesondere von Spencer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts popularisiert worden (GROSS 2006, 32f.). Allerdings entledigte sich die Soziologie, nachdem sie sich im Kanon der akademischen Disziplinen etabliert hatte, von allen naturalistischen und organististischen Konnotationen. „Die Vorstellung der Gesellschaft als Teil der Natur durch die Organismus-Lehre diente als Grundlage dafür, Gesellschaft als entnaturalisiertes Objekt der Soziologie zu etablieren.“ (ebd., 42)

Diese „Reinigungsarbeit“ der Soziologie war so erfolgreich, dass eine Gesellschaftstheorie, die von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen abstrahierte, lange Zeit die Norm war. Erst im Zuge der *Risikogesellschaft* (BECK 1986) wurde die Natur zu einer weithin anerkannten sozialtheoretischen Herausforderung. Denn nun wurde offensichtlich, dass die ökologische Krise imstande ist, etablierte Unterscheidungen (z. B. Natur/Gesellschaft) und geschichtsphilosophische Basisannahmen (z. B. Fortschrittsideal) durcheinanderzuwirbeln. Bis heute besteht darum eine der wesentlichen Herausforderungen für die Soziologie darin, Natur bzw. die gesellschaftlichen Naturverhältnisse auf eine Weise zu theoretisieren, dass das Projekt einer kritischen Reflexionswissenschaft in zeitgemäßer

¹ Allerdings, und auch darauf basiert ein Teil ihrer Autorität, behandelt die Wissenschaft die Natur nicht ganz anders als die Religion. Wesentliche Kategorien wie z. B. „Kraft“ oder „Gesetz“ sind religiösen Ursprungs. Die Wissenschaft, so argumentiert Durkheim deshalb, ist nicht der reine Gegensatz zur Religion, sondern vielfältig mit ihr verflochten. „Das wissenschaftliche Denken ist nur eine vollkommenere Form des religiösen Denkens.“ (DURKHEIM 1981, 574)

Form fortgeführt und gleichzeitig Orientierungswissen für Krisenzeiten zur Verfügung gestellt werden kann. Natürlich wird diese Aufgabe immer im Kontext divergierender oder auch rivalisierender Traditionen der Gesellschaftstheorie verfolgt. Das heißt, es lohnt sich zu untersuchen, auf welche Weise jeweils Naturales und Soziales verknüpft werden und welche Politisierungschancen sich aus der jeweiligen Soziologie der Natur ergeben.

Aus diesem Grund vergleichen wir im Folgenden zentrale Paradigmen soziologischer Theoriebildung im Hinblick auf ihre Naturkonzepte. Im Mittelpunkt stehen die frühe kritische Theorie (Abschnitt 2), Becks *Risikogesellschaft* (Abschnitt 3) sowie die späten Arbeiten von Bruno Latour zum Klimawandel (Abschnitt 4). Wir argumentieren, dass der Blick auf die jeweilige Thematisierung und Problematisierung gesellschaftlicher Naturverhältnisse eine interessante Vergleichsdimension für diese zeitlich wie konzeptuell sehr heterogenen Ansätze darstellt. Wir untersuchen die Verknüpfung sozialer Fragen mit der Kritik an den jeweils diagnostizierten Naturverhältnissen – und mit der Kritik an den jeweiligen Wissensformen über Natur. Unsere zentrale These lautet, dass die gesellschaftlichen Naturverhältnisse im Laufe der Zeit immer stärker aus dezidiert epistemologischer Perspektive zum Gegenstand der Kritik werden. Auf diese Weise entwickelt sich eine soziologische Kritik, die die Natur explizit nicht als moralische Instanz versteht, aber gleichzeitig die Kritik der modernen Naturkonzeption immer stärker von der sozialen Dimension abkoppelt. Der starke Fokus auf die epistemischen Aspekte der gesellschaftlichen Naturverhältnisse erschwert deren Politisierung außerordentlich.

2. Natursoziologie als Herrschaftskritik

Aus Perspektive einer Soziologie der Natur lässt sich die frühe kritische Theorie als ein wichtiger Impuls gegen die oftmals diagnostizierte Naturvergessenheit der Soziologie lesen (z. B. DUNLAP 1997). Insbesondere in der *Dialektik der Aufklärung* wird dem Naturverhältnis kapitalistischer Gesellschaften ein zentraler Stellenwert beigemessen (GÖRG 1999, 114). Es wäre jedoch falsch, den Text von Horkheimer und Adorno als frühes sozialökologisches Manifest zu verstehen. Auch wenn Natur und Naturbeherrschung zentrale Bezugspunkte der Argumentation darstellen, so bleiben diese Begriffe doch weithin unproblematisiert. Der Schwerpunkt ihrer Analyse liegt eben keineswegs auf der Rekonstruktion der Mechanismen und (nicht-intendierten) Folgen industrialisierter Naturaneignung. Deshalb bleiben zentrale Fragen – etwa inwieweit sich auf Naturbeherrschung überhaupt verzichten lässt oder worin genau ihr zerstörerisches Potenzial liegt – unberücksichtigt.

Angesichts der Herrschaft totalitärer Ideologien (Faschismus und Stalinismus), deren Zeitzeugen Horkheimer und Adorno sind, dreht sich alles um die Frage, warum es trotz aller unbezweifelbaren Fortschritte im Prozess der Modernisierung und einer wissenschaftlich-technisch dominierten Rationalisierung zu einem derartigen Rückfall in die Barbarei kommen konnte (HORKHEIMER / ADORNO 1988, 1). Der Bezug auf eine als Faktum vorausgesetzte Natur dient dieser kritischen Theorie als Hebel, um die Logik sozialer Herrschaft aufzuschlüsseln. Dabei operieren die Autoren begrifflich mit der durch die Marx'sche Kritik des Warenfetischismus popularisierten Unterscheidung zwischen „erster“ und „zweiter“ Natur.² Marx hatte postuliert, dass die ökonomischen Verhältnisse, sofern sie noch nicht unter gemeinschaftliche Kontrolle gebracht worden sind, dem Menschen als unberechenbare, unveränderliche Naturgewalten gegenüberstehen. „Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eigenen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht.“ (MARX 1962, 649) In der *Dialektik der Aufklärung* wird diese Fetischlogik aus ihrer ökonomischen Engführung gelöst und bewusstseinsphilosophisch auf das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur erweitert. Das heißt, die instrumentelle Vernunft dient als zentraler Topos, um die Naturalisierung der sozialen Verhältnisse durch das spezifisch moderne Naturverhältnis zu erklären. So erscheint die Gesellschaft – dank der auf Ver zweckung abzielenden Enträtselung einer „ersten“ Natur – den Individuen als „zweite“ Natur, als ein fremder, undurchschaubarer und scheinbar naturwüchsiger Zusammenhang. Anders gesagt: Das moderne Naturverhältnis bildet das originäre Muster, nach dem auch soziale Herrschaft funktioniert.³ Das soziale Gefüge als Widerspiegelung einer bestimmten Naturkonzeption – diese Denkfigur findet sich schon in der philosophischen Aufklärungskritik der Romantik.

Die Vermutung der Romantiker lautete: Die wissenschaftlich betriebene Weltentzauberung entfremdet den Menschen von der Natur und letztlich von sich selbst. Schließlich deutet die moderne Wissenschaft die wundersamen Zusammenhänge einer göttlich beseelten Natur als logische Abfolge abstrakter Gesetzmäßigkeiten. Damit, so klagt Novalis schon um 1800, wird „die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum eiförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle“ (NOVALIS 2018, 77). Wie nun die Wissenschaft sich die Natur zurechtlegt, nämlich als Uhrwerk, so

² Die Denkfigur einer „zweiten“ Natur hat in der Soziologie eine steile Karriere gemacht; sie findet sich in Simmels These einer Entfremdung zwischen objektiver und subjektiver Kultur (SIMMEL 1989, 617f.), in der Theorie der Institutionen als dem Menschen fremd gegenüberstehender Ordnungen (GEHLEN 2016, 6f.) oder auch in der Techniksoziologie (vgl. WINNER 1980).

³ Vgl. dazu auch HONNETH 1988, insbesondere 54f.

richtet man schließlich auch die soziale Welt ein – mit der Folge, dass der Mensch fortan der Herrschaft von Staat und Bürokratie unterworfen ist. Ein Staat, der zwecks Gewährleistung des sozialen Friedens „aus Menschen Maschinen machen will“ (HUMBOLDT 2017, 86), lähmt jede Kreativität und wird letztlich zum Widersacher alles Individuellen. „Vertilgung der Individualität“, schreibt Schelling 1807, „ist eben die Richtung eines unmetaphysischen, bloß mechanisch geformten Staates.“ (SCHELLING 1985, 22) Das heißt, am Ende eines langen Rationalisierungsprozesses funktioniert die soziale Welt genauso, wie sich die Wissenschaft die natürliche Welt immer vorgestellt hat – als seelenlose Mechanik. Die moderne Gesellschaft ist kein lebendiger Zusammenhang mehr, so die romantische Klage, sondern ein Räderwerk.

Indem Horkheimer und Adorno die Metapher der Maschine noch auf den Bereich des Denkens beziehen, ergibt sich die Möglichkeit, das moderne Projekt der Naturbeherrschung als Quelle sozialer Herrschaft zu identifizieren. Im Anschluss an Husserls Kritik der Mathematisierung der Welt durch die Naturwissenschaften diagnostizieren Horkheimer und Adorno eine Vorherrschaft des Äquivalentendenkens, das von der Qualität der Dinge abstrahiert, um sie mess- und vergleichbar zu machen.⁴ Die Mathematik gilt ihnen als reinster Ausdruck dieser Hegemonie, die Zahl als „Kanon der Aufklärung“ (HORKHEIMER / ADORNO 1988, 13). Durch diese Reduktion des Denkens auf Klassifizieren und Berechnen, durch die Beschränkung jeder Reflexion auf die empirische Oberfläche einer mathematisierten Welt wird der Anspruch auf wirkliche Erkenntnis aufgegeben.⁵ „Mit der Preisgabe des Denkens, das in seiner verdinglichten Gestalt als Mathematik, Maschine, Organisation an den seiner vergessenden Menschen sich rächt, hat Aufklärung ihrer eigenen Verwirklichung entsagt.“ (ebd., 47f.)

Das Versagen der Aufklärung hat seine Wurzeln also in einer Naturkonzeption, die dem Bedürfnis nach Beherrschbarkeit und Verwertung entspricht. In Gestalt der identifizierenden Logik der instrumentellen Vernunft wird der Natur die Eigenständigkeit aberkannt, um eine Autonomie zu erringen, die auf diesem Weg jedoch immer nur scheinhaft erreichbar ist, weil eben nach dem Vorbild der Naturbeherrschung nichts in seiner

⁴ Nach Husserl hat die Wissenschaft im Zuge ihrer Ausdifferenzierung und Spezialisierung den Bezug zu lebensweltlichen Sinnfragen und den großen Menschheitsproblemen (Vernunftidee, Telos der Geschichte) verloren. Seine Positivismuskritik formuliert er daher subjektivitätstheoretisch: „Bloße Tatsachenwissenschaften schaffen bloße Tatsachenmenschen.“ (HUSSERL 1996, 4)

⁵ Die Vertreter des Wiener Kreises haben ihrerseits diese hegel-marxistische Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinungsebene als metaphysisch kritisiert. „In der Wissenschaft gibt es keine ‚Tiefen‘; überall ist Oberfläche“ (VEREIN ERNST MACH 2013, 14).

Eigenständigkeit Bestand haben kann und letztlich alles ein Mittel zum Zweck wird.⁶ Kurzum, die Verleugnung der Autonomie des Anderen als notwendige Grundlage meiner eigenen Autonomie macht den Kern der Instrumentalität aus. Dass auf diese Weise jede Chance auf Emanzipation und Autonomie verspielt wird, ist das zentrale Thema der *Dialektik der Aufklärung*. Die Kosten erfolgreicher Naturbeherrschung bestehen Horkheimer und Adorno zufolge nicht nur in der unmittelbaren Naturausbeutung, sondern – wichtiger noch – in der Normalisierung und Verstetigung von Herrschaft, und zwar auf sozialer wie individueller Ebene. Schließlich üben sich die Individuen im Zuge des Rationalisierungsprozesses in ein Welt- und Selbstverständnis ein, in dem alles zu einem Projekt von Kontrolle und Unterwerfung wird – letztlich auch der Mensch selbst. „Naturbeherrschung schließt Menschenbeherrschung ein.“ (HORKHEIMER 1967, 94)

Diese Menschenbeherrschung bezeichnet nicht nur die Ebene politischer Herrschaft, sondern auch den Aspekt der Selbstbeherrschung. Am Beispiel von Odysseus wird in der *Dialektik der Aufklärung* dargestellt, wie Selbsterhaltung und Bewahrung der eigenen Herrschaft um den Preis der Aufopferung des Selbst geschehen. Sigmund Freud folgend, der das Unbehagen in der Kultur als Folge eines Ambivalenzkonflikts gedeutet hat, der aus dem unüberwindlichen Widerspruch zwischen individuellem Glücksstreben und den Zwängen der Kultur resultiert (FREUD 1994), beschreiben Adorno und Horkheimer die Verhärtung des Subjekts sich selbst gegenüber als zwangsläufigen Preis des Zivilisationsfortschritts (HORKHEIMER / ADORNO 1988, 61f.). In zeitgemäßer Weise könnte man formulieren: Die Individuen begreifen sich selbst als optimierungsfähige, aber eben auch optimierungsbedürftige Subjekte. In der Arbeitswelt – so die Lesart von BOLTANSKI / CHIAPELLO (2006) – wurde die Kritik an Selbstentfremdung und Sinndefiziten inzwischen positiv aufgenommen und über die Begriffe der Selbstverwirklichung und Selbstoptimierung eingepreist. Dies hat zur Folge, dass wir uns als projektförmig operierende Selbstunternehmer verstehen (BRÖCKLING 2007), die sich Dinge abverlangen, die kein Arbeitgeber zu fordern wagen dürfte. In der Freizeit dienen Technologien des „Self Tracking“ dazu, ein bewusstes Leben unter dem Leitstern maximaler Leistungsfähigkeit und Fitness zu führen (SELKE 2014). Die

⁶ Die Parallelen zu Heidegger sind an dieser Stelle unübersehbar. Indem sich der Mensch in der Neuzeit als Maß aller Dinge versteht („Subjektivismus“), so argumentiert HEIDEGGER (1977), wird auch die Natur zu etwas Dinghaftem, Objektivem. Im Mittelpunkt des modernen Naturkonzepts steht darum nicht die Natur, sondern der Mensch. Die Natur regrediert zur Ressource, zu einer „riesenhaften Tankstelle“ (HEIDEGGER 2000, 523). Diese Parallelen zwischen dem Heidegger der *Holzwege* und der Frankfurter Vernunftkritik wurden im Übrigen von Adorno durchaus registriert (vgl. WIGGERSHAUS 1988, 658).

datengetriebene Selbstüberwachung (z. B. durch Schrittzähler oder Schlafsensoren) basiert auf der Überzeugung, dass in den Zahlen der Schlüssel zur Selbsterkenntnis liegt.

Diese zeitgenössischen Beispiele internalisierter Selbstkontrolle, die als sinnstiftend, wenn nicht gar als befreiend erlebt werden, verweisen auf die Anschlussfähigkeit der frühen kritischen Theorie an gegenwärtige Debatten um eine neoliberale Gouvernementalität (vgl. LEMKE 2011). Mit Blick auf die Soziologie der Natur lässt sich festhalten, dass die Frankfurter Kritik des gesellschaftlichen Naturverhältnisses in erster Linie auf eine Dekonstruktion von Herrschaft zielt. Vor dem Hintergrund der Annahme der unumschränkten Geltung instrumenteller Vernunft über sämtliche Gesellschaftsbereiche hinweg wird das Bild eines geschlossenen Herrschaftszusammenhangs gezeichnet. Das heißt, Natur und Mensch sind derselben Herrschaftslogik unterworfen; Naturbeherrschung und soziale Herrschaft werden kurzgeschlossen. Einen Ausweg aus dieser Misere hat die frühe kritische Theorie gesucht, aber nicht wirklich gefunden. Horkheimer hat mit Blick auf die Versagungen, die die Zivilisation dem Menschen auferlegt, über eine „Rache der Natur“ spekuliert und eine (vage) Lösung in der Versöhnung von Natur und (autonomer, kritischer) Vernunft in Aussicht gestellt (vgl. HORKHEIMER 1967, 103 u. 122). Später hat dann Herbert Marcuse – schon unter dem Eindruck der 1968er-Bewegung – die „Befreiung der Natur“ postuliert, und zwar über den Weg der „Wiederentdeckung ihrer [...] sinnlich-ästhetischen Qualitäten“ (MARCUSE 1973, 74). Die Wissenschaft, so seine Forderung, müsse der Natur auf Basis einer völlig neuen Methodologie begegnen, um den engen Zusammenhang von Natur- und Menschenbeherrschung zu lösen.⁷ In der ganz anders gearteten Tatsachenwelt dieser neuen Wissenschaft würde die Natur als geachtetes Gegenüber und nicht länger als Gegenstand erscheinen. Allerdings mussten diese romantisch inspirierten Ideen schon deshalb abstrakt bleiben, weil unklar war, inwiefern diese Utopie der Herrschaftsfreiheit auf epistemischem Wege realisierbar sein könnte. Mit ihrem Generalverdacht gegenüber Zahlen und Fakten hat die Kritik der Frankfurter Schule vermutlich zu radikal angesetzt. Sich im Rahmen einer „neuen“ Wissenschaft andere Tatsachen

⁷ „Was ich herauszustellen versuche, ist, dass die Wissenschaft aufgrund ihrer eigenen Methode und Begriffe ein Universum entworfen und befördert hat, worin die Naturbeherrschung mit der Beherrschung des Menschen verbunden blieb [...]. So verschmilzt die rationale Hierarchie mit der gesellschaftlichen. Wenn dem so ist, würde die Änderung der Richtung des Fortschritts, die dieses verhängnisvolle Band lösen könnte, auch die Struktur der Wissenschaft selbst beeinflussen – den Entwurf der Wissenschaft. Ohne ihren rationalen Charakter zu verlieren, würden ihre Hypothesen sich in einem wesentlich anderen Erfahrungszusammenhang (in dem einer befriedeten Welt) entwickeln; die Wissenschaft würde folglich zu wesentlichen anderen Begriffen der Natur gelangen und wesentlich andere Tatsachen feststellen.“ (MARCUSE 1994, 180f.)

vorzustellen, ist schwierig. Im Kontext der soziologischen Wissenschaftsforschung ist man darum den naheliegenderen Weg gegangen, die Emanzipation der Natur über ein grundsätzlich anderes Tatsachenverständnis zu betreiben (vgl. Abschnitt 4).

3. Risikosoziologie als Modernisierungskritik

Nach dem Zweiten Weltkrieg änderten sich die Kulissen für eine natur-sensible Soziologie rasch und fundamental. Das Aufkommen der „ökologischen Frage“ ab den frühen 1970er Jahren öffnete die Soziologie in verstärktem Maße für den human- und sozialökologischen Diskurs und regte dazu an, das soziologische Begriffsinventar kritisch zu reflektieren bzw. zu erweitern.⁸ Unter dem Eindruck globaler Atomgefahren, rascher Fortschritte in der Gentechnik sowie neuartiger ökologischer Probleme (saurer Regen, Waldsterben, Ozonloch) kam es Anfang der 1980er Jahre in Deutschland und Österreich zum Aufleben der Umweltbewegung.⁹ Die Bedeutung dieser Bewegung für die soziologische Theoriebildung lässt sich wahrscheinlich gar nicht überschätzen. Niklas Luhmann diente sie als Anlass, um anhand der „ökologischen Kommunikation“ vor einer Moralisierung der Klimathematik zu warnen und auf einem konstruktivistischen Zugang auch zu jenen Problemen zu beharren, die sich aufgrund ihres katastrophischen Potenzials von der gesellschaftlichen Vermittlungsebene scheinbar emanzipiert und daher den Status der Selbstevidenz errungen hatten (LUHMANN 1986). Ulrich Beck hingegen nutzte die Sensibilisierung durch die Umweltbewegung zum Zweck der Gesellschaftskritik, indem er die modernitätsverändernden Politisierungspotenziale der Ökologiethematik in den Vordergrund stellte.

Seine Modernisierungstheorie präsentierte er in der *Risikogesellschaft* (BECK 1986) in zeitdiagnostischer Zuspitzung. Seine Argumentation lautet zusammengefasst: Auf Basis des modernen Naturverhältnisses realisiert sich ein wissenschaftlich-technischer Fortschritt, der sich in Form unkontrollierbarer Großgefahren gegen die Gesellschaft richtet und in Form einer multiplen ökologischen Krise erlebt wird. Das Fortschrittsmodell der modernen Gesellschaft (mehr Innovation, mehr Wirtschaftswachstum,

⁸ Auch wenn sich begrifflicherweise kein präzises Datum für den Beginn der „Ära der Ökologie“ (RADKAU 2011) nennen lässt, lassen sich genretypisch so unterschiedliche Publikationen wie der programmatische Aufsatz zur ökologischen Krise von WHITE (1967), Rachel Carsons *Silent Spring* (CARSON 1962) sowie der Bericht des Club of Rome über *Die Grenzen des Wachstums* (MEADOWS u. a. 1972) als wichtige Anzeichen für einen neuen Zeitgeist werten.

⁹ In dieser Zeit wurden in Österreich die Umwelt-NGOs Greenpeace und Global 2000 angesiedelt. Grundlegend zur Geschichte der Umweltbewegung vgl. BRAND 2008.

mehr Wohlstand) stellt sich gewissermaßen selbst in Frage, weil es im Zuge seiner erfolgreichen Realisierung Naturzerstörung, Katastrophen und Gesundheitsgefährdungen hervorbringt.¹⁰ Anders als von Marx prognostiziert, kommt es also mit der radikalen Entfaltung der Produktivkräfte nicht zu einer Überwindung aller gesellschaftlichen Zwänge, sondern zu einer unvermuteten „Rückkehr der Natur“ in Form globaler Risiken und Gefahren. Die Risikogesellschaft ist eine Gesellschaft, in der überraschenderweise wieder die grundlegende Frage des Überlebens und der Selbsterhaltung im Mittelpunkt steht.¹¹ Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte, so die eng an Hans JONAS (1979) angelehnte Pointe, wird die Selbstvernichtung der Zivilisation zu einer ernsthaften Option. Mit der „Risikogesellschaft“ brachte Beck jedenfalls eine weit verbreitete Technikangst und Fortschrittskepsis erfolgreich auf den Begriff.

Die *Risikogesellschaft* wurde mitunter als eine Art „Dialektik der Aufklärung in Grün“ gelesen. Im Zentrum steht hier ebenfalls das instrumentelle Naturverhältnis der Moderne, außerdem erscheinen die Katastrophen der Gegenwart als nicht-intendierte Folgen eines in der Vergangenheit angelegten Verhängnisses. Während diese Folgen für Horkheimer und Adorno allerdings auf politischer Ebene relevant wurden (totale Herrschaft), fokussiert Beck auf die ökologische Ebene. In der Kategorie des Risikos bzw. der Modernisierungsrisiken werden all jene Ereignisse und Prozesse zusammengefasst, die in der Lage sind, die institutionellen Grundlagen der Industriemoderne zu unterminieren. Unter die Kategorie des Risikos fällt daher nicht nur das Naturverhältnis (ökologische Gefahren), sondern auch Unwägbarkeiten der Lebensführung (Individualisierung) oder auch eine angstgetriebene Bewegungspolitik (Subpolitik). Das heißt, in Becks Phänomenologie der Risikogesellschaft ist unter dem Dach des Risikobegriffs viel Heterogenes versammelt: neuartige (erwerbs-)biographische Unsicherheiten, ökologische Gefahren, die Risiken der Großtechnologie und vieles mehr.¹² Diese Risiken (oder Gefahren) – also nicht-intendierte

¹⁰ Die Raffinesse der Beck'schen Diagnose liegt in der Konstruktion eines quasi subjektlosen sozialen Wandels, der nicht durch Misserfolge der Modernisierung, sondern durch ihre Erfolge angestoßen wird. „Die Quellen der Gefahren sind nicht länger Nichtwissen, sondern Wissen, nicht fehlende, sondern perfektionierte Naturbeherrschung, nicht das dem menschlichen Zugriff Entzogene, sondern eben das System der Entscheidungen und Sachzwänge, das mit der Industrieepoche etabliert wurde.“ (BECK 1986, 300)

¹¹ Diese Frage der Selbsterhaltung hat neuerdings Philipp STAAB (2022) in starken Kontrast zur Frage der Selbstverwirklichung gestellt und damit als Indiz für das Anbrechen einer neuen Epoche gewertet.

¹² LUHMANN (1991) hat den Risikobegriff spezifiziert: Während im Fall von Risiken etwaige Schäden auf individuelles Entscheiden zugerechnet werden, ist von Gefahren zu sprechen, wenn diese Schäden auf eine äußere Instanz (Natur, Gott, Schicksal) zu-

Nebenfolgen des westlichen Modernisierungsprogramms – sind geeignet, eine Modernisierung der (Industrie-)Moderne auf den Weg zu bringen, und zwar gewissermaßen automatisch. In diesem Sinne spricht Beck von der „objektiven Gegenmacht der Gefahr“ (BECK 1988, 155): Auch das Ausblenden oder Wegdefinieren ökologischer Gefährdungen führt nur zu einer Verschärfung der Krise und damit zur wirkungsvollen Infragestellung der Geschäftsgrundlagen der Moderne.¹³ Der Fortschritt wird durch den Fortschritt gestoppt.

Durch den Fortschritt allein? Das bleibt unklar. Denn einerseits unterstellt Beck in der Denkfigur „reflexiver Modernisierung“, dass der Weg in die nächste („zweite“) Moderne nicht – wie etwa bei Marx – Resultat eines entfalteten gesellschaftlichen Widerspruchs ist. Es sind vielmehr die unreflektierten, unerwünschten Nebenfolgen des traditionellen Modernisierungskonzepts, die zu einer „*Selbsttransformation* der Industriegesellschaft“ (BECK 1996, 27) führen. Andererseits müssen diese Nebenfolgen industriegesellschaftlicher Modernisierung natürlich als solche überhaupt erst einmal kenntlich gemacht werden: Radioaktivität, Schadstoffe in Lebensmitteln, Gift im Boden – viele der technisch induzierten Risiken, die bei Beck im Fokus stehen, sind sinnlich nicht unmittelbar wahrnehmbar. Um politisierbar zu sein, müssen Risiken erst einmal identifiziert und interpretiert werden. Aus der epistemischen Struktur dieser Risiken erklärt sich die hohe Bedeutung von Wissenschaft und Expertise in der Risikogesellschaft. Politische Auseinandersetzungen werden daher oft in Form von Wissenskonflikten ausgetragen, in denen um das Ausmaß, die Ursachen und Folgen von Risiken gestritten wird. Aus den Reihen der Umweltbewegung wird Gegenexpertise mobilisiert, um die Sicherheitsbehauptungen der traditionellen Experten aus Forschung, Verwaltung und Konzernen wirkungsvoll attackieren zu können.¹⁴ Die Interpretation gesellschaftlicher Probleme im Modus des Risikos trägt zur Verwissen-

gerechnet werden. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die spezifisch modernen Rationalitätserwartungen dazu beitragen, dass immer mehr Situationen im Modus des Risikos interpretiert werden (vgl. BONSS 1995). Schließlich versteht sich der Mensch in der Moderne dank gesteigerter Kalkulationsmöglichkeiten als Gestalter seiner Umwelt.

¹³ In Bezug auf den epistemologischen Stellenwert des Risikos bleibt Beck unentschieden. Zwar lässt er an manchen Stellen einen essenzialistischen Gefahrenobjektivismus erkennen; in anderen Passagen jedoch folgt er den Spuren des Konstruktivismus, z. B.: „Risiken sind soziale Konstruktionen, die sich technischer Darstellung und Normen bedienen.“ (BECK 1988, 145)

¹⁴ So wird die ökologische Frage zur Triebfeder des wissenschaftlichen Fortschritts. Interdisziplinäre Forschungsrichtungen wie die Sozialökologie, die Risikoforschung oder die Technikfolgenabschätzung erhalten in den 1980er Jahren einen immensen Aufschwung. Aus den Reihen der Umweltbewegung entwickeln sich mittlerweile weithin anerkannte Forschungsinstitutionen wie etwa das Institut für Soziale Ökologie in Wien

schaftlichung von Politik und damit gleichzeitig zu einer Politisierung der Wissenschaft bei (WEINGART 1983). Diese Konstellation erinnert an aktuelle Auseinandersetzungen im Kontext der Klimakrise, denn auch hier wird wissenschaftliche Expertise zur maßgeblichen Legitimationsressource politischen Handelns. Während die Verfechter einer aktiven Klimapolitik die Regierungen dazu aufrufen, endlich der Wissenschaft zu folgen ("Follow the science!"), versuchen die Gegner ihre Werte und Überzeugungen durch die Diskreditierung der Wissenschaft in Form von Tatsachenleugnung und Verschwörungstheorien zu verteidigen (BOGNER 2021).

Auch wenn die Handlungsmacht der Natur bei Beck letztlich nur in wissenschaftlich vermittelter Form gedacht werden kann, so treten in seiner Theorie reflexiver Modernisierung die Aspekte von Natur und Naturausbeutung doch unvermittelter in Erscheinung als in der frühen kritischen Theorie: Während bei Horkheimer und Adorno sich das problematische Naturverhältnis erst über die komplizierte Konstruktion einer Totalisierung von Herrschaft bemerkbar macht, spricht bei Beck die Natur quasi direkt zur Gesellschaft. Vermittelt ist diese Interaktion über ökologische Gefährdungen. Die schockhafte Erfahrung dieser Gefährdungen markiert den Epochenbruch: Es ist das allmählich verallgemeinerte Bewusstsein eines Kontrollverlusts, das den Wandel von der Industrie- zur Risikomodern ausmacht. Der Siegeslauf einer von Fortschritts- und Kontrolloptimismus geprägten Gesellschaft wird durch die Akkumulation von Risiken gestoppt, mit denen niemand gerechnet hatte. Die Wahrnehmung und Anerkennung dieser selbsterzeugten, aber lange Zeit unerkannten Risiken markieren den Einbruch einer neuen Realität, die reflexive Modernisierung erscheint als große Überraschung.

Bei Beck verändert sich das Soziale über eine neue gesellschaftliche Unmittelbarkeit der Natur. In Gestalt von Risiken werden Gesellschaft und Natur auf neue Weise kurzgeschlossen. Die alte Vorstellung von einem natürlichen Kontext (oder einer Umwelt), vor dem sich das eigentliche, nämlich gesellschaftliche Geschehen abspielt, greift nicht mehr. Beck unterstreicht, dass die Rede von der Risikogesellschaft eine radikal vergesellschaftete Natur meint. „Gesellschaft und Natur verschmelzen zur ‚Naturgesellschaft‘ – sei es, dass Natur vergesellschaftet, sei es, dass Gesellschaft naturalisiert wird. Was aber nur besagt, dass beide Begriffe – Natur und Gesellschaft – ihren Sinn verlieren und wechseln.“ (BECK 1993, 179) Diese Entgrenzung von Natur und Gesellschaft bedeutet für die Soziologie, dass Gesellschaft nicht ohne Bezug auf ihr Naturverhältnis verstanden und gleichzeitig Natur aufgrund ihrer radikalen Vergesellschaftung nicht län-

(heute an der Universität für Bodenkultur angesiedelt), das Freiburger Öko-Institut oder das Wuppertal-Institut für Klima, Umwelt, Energie.

ger als „natürliche“ Natur und damit auch nicht als normativer Maßstab gedacht werden kann. Pointiert im Begriff der „Naturgesellschaft“, wird der Natur gesellschaftliche Handlungsmacht zugesprochen, wobei jedoch unklar bleibt, wie diese Handlungsmacht genau ausgeübt wird. Schließlich vermittelt sich die Macht der Natur über Risiken, deren epistemologischer Stellenwert bei Beck uneindeutig bleibt. Man weiß daher nicht, ob man es mit dem eigenmächtigen Handeln von (natürlichen bzw. sozialen) Akteuren oder mit rein mechanischen bzw. reflexhaften Reaktionen zu tun hat.

4. Von der Singularisierung der Erde zur Neubewertung der Welt

Im Bereich der Wissenschafts- und Technikforschung (*Science and Technology Studies*) hat sich in den letzten Jahren eine radikale Kritik der gesellschaftlichen Naturverhältnisse entwickelt, die interessante Querbezüge sowohl zur frühen kritischen Theorie als auch zur Theorie reflexiver Modernisierung aufweist. Im Zentrum dieser Kritik steht der Versuch einer explizit nicht-vitalistischen „Verlebendigung“ der Natur, und zwar durch Überwindung einer traditionell-modernen Epistemologie (LATOUR 2017). Folgt man Latours Darstellung dieser Epistemologie, so entwirft sie eine Zweiteilung der Welt, wobei dem Bereich des „Lebendigen“, also der Normen und Werte, die zum Gegenstand politischer Konflikte werden können, ein Bereich des „Toten“ gegenübersteht, also jene festgeschriebenen Tatsachen und Natureigenschaften („Materie“), die dem Politischen entzogen sind. In diesem Bild stellt die Politik die (veränderbare) Welt der Werte und die Natur die (unveränderliche) Welt der Tatsachen dar. Im demokratischen Normalbetrieb steckt darum die Natur für die Politik den Bereich des Vernünftigen, Veränderbaren, Berücksichtigungswerten ab (LATOUR 2001, 46f.).

Das von der Wissenschaft entworfene Modell der Natur bestimmt darüber, welche Phänomene real und relevant sind und zur Grundlage politischen Handelns werden können. Umgekehrt jedoch bleibt die Natur selbst dem politischen Zugriff entzogen und erstarrt auf diese Weise zum unzugänglichen Bereich des Objektiven, Naturnotwendigen. Natur wird daher nicht als Ausdruck eines bestimmten gesellschaftlichen Naturverhältnisses greifbar; sie erscheint nicht als ein fluides, kontingentes Phänomen, sondern als ein prädestiniertes, unveränderliches Ding, das mittels seiner Elemente (Naturgesetze, Elementarteilchen, Bakterien usw.) den politischen Diskurs dominiert. Natur ist in dieser Vorstellung das ultimative Äußere, die Bühne, auf der sich das Theaterstück der Politik abspielt. Darin besteht das Kernproblem bei Latour: Die wissenschaftlich sanktionierten Fakten markieren das Ende jeder (sinnvollen) Kontroverse. Wo Wahrheit ist, endet Politik.

Die damit verbundene Monopolstellung der Wissenschaft hat in den 1970er und 1980er Jahren die Wissenschaftsforschung beflügelt; man ging in die naturwissenschaftlichen Laboratorien, um die komplizierten Prozesse der Fabrikation wissenschaftlicher Tatsachen zu dekonstruieren (vgl. LATOUR / WOOLGAR 1979; KNORR CETINA 1984). Unser landläufiger Tatsachenbegriff unterschlägt die Tatsache, so das Credo dieser Laborforschung, dass auch Tatsachen gemacht werden müssen. „Les faits sont faits“, bemerkt Latour (in Anlehnung an Bachelard) des Öfteren, also: Tatsachen werden fabriziert, sie sind Tat-Sachen. Das heißt nicht, dass Tatsachen bloße Erfindungen sind. Es heißt: Tatsachen haben eine Geschichte, und es ist sehr aufwendig, neue Tatsachen, also zum Beispiel chemische Elemente oder physikalische Gesetzmäßigkeiten, so in der Welt zu platzieren, dass sie als autonome Entitäten mit einer ganz bestimmten Funktion angesehen werden, die quasi immer schon existiert haben.¹⁵ Wenn dies jedoch dank sorgfältiger Experimente und kontinuierlichen Kollegenbeistands glückt, erhalten sie den Charakter einer Tatsache und damit den Nimbus des Naturnotwendigen, Objektiven, Unverfügbaren. Die Analysen der frühen Wissenschaftsforschung zielen deshalb darauf, die „Black Box“ der zu Tatsachen erstarrten Herstellungsprozesse zu öffnen, um das Reich der Natur als etwas Menschengemachtes erkennbar zu machen. Das Mantra dieser Wissenschaftsforschung lautet: Wo (scheinbare) Notwendigkeit ist, soll Kontingenz (erkennbar) werden.

Latours Ziel besteht daher in der Verflüssigung des Naturbegriffs. Das heißt, um ihr den Nimbus der Faktizität zu nehmen, soll die Natur als historisches und damit veränderbares, letztlich lebendiges, handlungsrelevantes – wenn auch nicht planmäßig handelndes – Wesen begriffen werden. Um diese Gratwanderung zwischen Vitalismus und Mechanizismus zu bestehen, unternimmt Latour eine Neubestimmung der Natur auf Basis seiner Akteur-Netzwerk-Theorie (LATOUR 2017). Diese versucht letztlich jede Form der Verdinglichung (der Natur, der Gesellschaft, der Tatsachen) durch eine Vervielfältigung der Akteure zu unterlaufen, wobei diese Vervielfältigung durch den Nachweis gelingen soll, dass Handlungen nicht

¹⁵ Latour führt dies am Beispiel der Milchsäuregärung aus: Mitte des 19. Jahrhunderts identifizierte der französische Chemiker Louis Pasteur zum ersten Mal Milchsäurebakterien als Ursache für diesen Prozess. Wo aber waren die Mikroben vor Pasteur? (LATOUR 2000, 175) Natürlich hat Pasteur die Mikroben nicht erschaffen. Andererseits hat ihre bloße Stofflichkeit vor Pasteurs Experimenten nicht ausgereicht, sie als Quelle der Milchsäuregärung begreiflich zu machen. Was Pasteur in seinen Arbeiten also offensichtlich gelungen ist, ist, das Milchsäurebakterium zu einer identifizierbaren Substanz mit genau definierter Wirkung zu machen – und damit zu einem relevanten Akteur in der biochemischen Welt. Das heißt, Pasteur schafft es, das Bakterium mittels seiner experimentellen Aktivitäten als eine selbständige Materie plausibel zu machen, die im Weiteren dann (wie jede Tatsache) für sich selbst spricht.

einfach die Intentionen autonom agierender Akteure widerspiegeln, sondern Ergebnis eines weitläufigen Interaktionsgeflechts sind, in dem belebte und (scheinbar) unbelebte Wesen zu relevanten Akteuren werden, weil sie in ihrer Rolle als modifizierende Vermittlungsinstanzen einen aktiven Einfluss auf Richtung und Ergebnis des Handlungsprozesses ausüben. Indem die Akteur-Netzwerk-Theorie eine Mikroskopie der Verwobenheit von Handlungsverläufen vornimmt und dabei die Wirkungen aller beteiligten Akteure (ob Mensch oder „Materie“) in den Blick nimmt, unterläuft sie die vorgängige Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt (LATOUR 2007). Objekte, so könnte man sagen, werden auf diese Weise zu Quasi-Subjekten aufgewertet, eben weil sie dank ihrer Materialität (ihrer Widerständigkeit, ihrer Resonanz) Handlungen anstoßen oder beeinflussen – also über Handlungs- bzw. Wirkungsmacht (*agency*) verfügen. Diese Bewegung bleibt nicht ohne Folgen für die Subjekte, die sich in Netzen von verteilter Wirkungsmacht wiederfinden und so einen Teil ihres Glanzes als alleinige Quelle von Handlung verlieren.

Genau darin besteht die soziologische Bedeutung des Klimaproblems: Das Klimaproblem lässt es für Latour evident erscheinen, dass eine entgegengesetzte Kraft vorhanden ist, die über Wirkungsmacht verfügt, und zwar in Form von Reaktionen auf das menschliche Einwirken. Es gibt jetzt „Kippunkte“ (*tipping points*), „planetarische Grenzen“ und „kritische Zonen“, die dem Menschen die Folgen seines Naturbeherrschungskonzepts drastisch vor Augen führen. Diese Gegenmacht Natur zu nennen, greift für Latour zu kurz und ist immer noch Ausdruck der modernen Epistemologie, die er überwinden will. Begrifflich werden hier einige Versuche einer Neubestimmung gestartet, die letztlich im Begriff der Erde und dem zugehörigen Attribut des Terrestrischen konvergieren.

Die landläufige Unterscheidung zwischen Natur und Kultur (oder Natur und Gesellschaft) war der Versuch, die Komplexität der Welt zu reduzieren, indem man die einen zu relevanten, beseelten, handlungswirksamen Akteuren und die anderen zu bloßen Objekten erklärt. Doch die traditionelle Natur-Kultur-Unterscheidung implodiert, weil es keine stabile Umwelt mehr gibt, der man sich anpassen könnte, eben weil die Umwelt kontinuierlich umgestaltet wird, und zwar durch die nicht aufeinander abgestimmten Wirkungskräfte der Akteure (LATOUR 2017, 176f.). Um die unauflösliche Verflechtung zwischen Natur und Gesellschaft richtig zu erfassen, gleichsam: um die These vom „Ende der Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft“ (BECK 1986, 107) konzeptionell fruchtbar werden zu lassen, macht Latour den Begriff der Erde stark. Diese Erde ist für Latour nicht der Globus, den man aus sicherer Distanz von außen betrachten kann; ein Ding ohne Geschichte und Dynamik. Erde ist vielmehr etwas, das uns trägt, das ständig in Veränderung begriffen ist, etwas, das sich aus

dem ungerichteten Zusammenwirken all jener Kräfte ergibt, die wir als Akteure anzuerkennen bereit sind.¹⁶ Erde ist sozusagen das materielle Gesamt aller Verbindungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren, und welche Form sie hat, hängt von unserem Weltbild und unserer Sensibilität ab. Latours Annahme lautet: Wenn wir die Natur nicht als unsere Existenzgrundlage, als Erde verstehen, dann bleiben wir ihr gegenüber unempfindlich und werden sie nie als Adressaten unserer Solidarität erachten. „Beim geringsten terroristischen Anschlag reagieren wir wie *ein* Mann, aber dass wir Auslöser der sechsten Auslöschung der Arten auf der Erde sind, entlockt uns nur ein müdes Lächeln.“ (LATOUR 2017, 325) Im Begriff der Erde steckt der Versuch, die Natur zu einer Angelegenheit zu machen, die alle Menschen unmittelbar angeht, weil unsere eigene Geschichte damit unauflöslich verknüpft ist.¹⁷

Zwar ist die Erde kein Subjekt, weil sie nicht autonom handelt bzw. kein Bewusstsein hat; doch ist sie jedenfalls nicht leblos. Sie steht in Verbindung mit uns, weil sie sich über Wirkungen bemerkbar macht (auch wenn bei der Repräsentation dieser Wirkungen natürlich wieder die Wissenschaft ins Spiel kommt).¹⁸ Die plötzlich deutliche und für die moderne Erfahrung neuartige Messbarkeit ihrer Reaktionen und deren Einordnung in ein globales Klimageschehen symbolisiert für Latour den Umschlagpunkt, an dem die Erde unerwartet die Initiative ergreift und die Menschheitsgeschichte sich zu einer (katastrophischen) Erd-Geschichte entfaltet.

Wie grauenvoll die Geschichte auch war, die Erdgeschichte wird wahrscheinlich noch schlimmer, weil das, was bisher ruhig im Hintergrund geblieben war – die Landschaft, die allen menschlichen Konflikten als Rahmen gedient hatte –, sich in den Kampf einmischt. Was bis jetzt eine Metapher geblieben war – dass selbst die Steine den Schmerz herausschreien, den die Menschen ihnen angetan haben –, wird buchstäblich zur Tatsache. (ebd., 130)

¹⁶ Oder als Akteure anzuerkennen *gezwungen* sind – durch ihre brodelnde Aktivität, seien es Viren, Erdbeben, zurückweichende Gletscher oder fortschreitende Wüsten.

¹⁷ Eine Zeitlang hat Latour mit dem Begriff „Gaia“ experimentiert, um die Lebendigkeit der Erde ins rechte Licht zu rücken. Zwar ist die Erde kein Organismus, in dem die einzelnen Elemente funktional zusammenwirken. „Gaia“ ist für Latour auch keine neue Entität, sondern ein neuer Begriff für einen postmodernen Blick auf die Natur. Es geht um die Idee, dass durch die Anerkennung vieler neuer Akteure, die die Interaktionsdichte zwischen Natur und Gesellschaft erhöhen, sich so etwas wie die Verlebendigung der Materie denken lässt.

¹⁸ Darin mag ein gewisser Widerspruch bestehen: Entscheidungsoffene Auseinandersetzungen können für Latour nur dort entstehen, wo es keine autoritative Streitschlichtungsinstanz in Gestalt der Wissenschaft mehr gibt (LATOUR 2017, 399). Kurzum, Politik beginnt dort, wo die Autorität der Wissenschaft endet. Gleichwohl muss Latour letztlich darauf vertrauen, dass uns die Wissenschaft vermittels ihrer Autorität erfolgreich für die Klimaproblematik sensibilisiert, und das heißt: uns die richtigen Tatsachen beibringt, damit die Dinge in die richtige Richtung laufen können.

Das normative Ziel von Latours neuer Soziologie liegt ganz offensichtlich in einer Politisierung der ökologischen Frage auf neuen epistemischen Wegen. Bisherige Politisierungsbemühungen haben Latour zufolge den Natur-Kultur-Dualismus nicht wirklich überwunden und daher im besten Fall eine Naturalisierung der Gesellschaft betrieben – die Natur agierte dabei als normsetzende Instanz. Dieser Fehlschluss ergibt sich aus Perspektive der Akteur-Netzwerk-Theorie aufgrund einer vorschnellen Subjektivierung der Natur, die den monolithischen (gesetzgeberischen) Charakter der Natur fortschreibt, weil sie die Hybridität der modernen Lebewesen und Lebensformen nicht in den Blick bekommt. Die Frage ist freilich, welche Politisierungschancen sich aus der epistemischen Revolution ergeben, die Latour mit seiner Akteur-Netzwerk-Theorie anzettelt. Wenn man Latours Argumentationsgang der letzten beiden Jahrzehnte verfolgt, ist eine Entwicklung seiner Argumentation nachzuvollziehen.

Zum einen legt Latour nahe, dass die Anerkennung der Erde als wirkmächtiger Akteur zwangsläufig mit ihrer Anerkennung als *politikrelevanter* Akteur einhergeht. Sofern der Natur *als Erde* der Status eines Quasi-Subjekts zugeschrieben wird, erzwingt dies eine Reflexion über die wünschenswerte Form der Koexistenz. Mit anderen Worten, was im modernen Verständnis die Natur war, wird als Erde zu einem relevanten Gegenüber – was mit Blick auf den Bereich des Politischen auch heißt: zu einem relevanten Gegner. Das moderne Projekt der Naturbeherrschung war nach Auffassung Latours nur deshalb möglich, weil die Natur gar nicht als ein Gegner (oder „Feind“) wahrgenommen wurde, der zurückschlagen kann, also seinerseits die Existenz der Menschheit bedrohen kann. Die Naturzerstörung erfolgte gewissermaßen ohne jedes Gefühl aktiver Gegnerschaft, also jenseits des Politischen, und wurde damit als eine reine Managementaufgabe betrieben. Ein Friedensschluss mit der unterworfenen, aber rebellisch gewordenen Natur – hier folgt Latour Michel Serres' Idee vom Naturvertrag (SERRES 1994) – hat jedoch zur Voraussetzung, dass man das gesellschaftliche Naturverhältnis als sprichwörtlichen Kriegszustand oder zumindest als einen Zustand aktiver Gegnerschaft begreift. Erst das Bewusstsein aktiver Gegnerschaft kann wirksam verhindern, dass die Unterwerfung der Natur zum grenzenlosen Ausrottungsfeldzug wird.¹⁹ Kurzum, mit Bezug auf Serres und Carl SCHMITT (2011) hofft Latour im *Kampf um Gaia* (LA-

¹⁹ Die Vorstellung, dass erst das Ignorieren des Freund-Feind-Verhältnisses die Ausweitung begrenzter Konflikte in totale Kriege möglich macht, übernimmt Latour direkt von Schmitt. Seine drastische Schlussfolgerung mit Blick auf die ökologischen Konflikte lautet daher: „Die Möglichkeit einer Ausrottung, eines regelrechten *Vernichtungskriegs*, beruhte auf der Illusion, dass wir unter der Bezeichnung Zivilisation lediglich eine schlichte *Pazifizierungsmaßnahme* durchführten!“ (LATOUR 2017, 405)

TOUR 2017) auf eine pazifizierende Wirkung der von ihm betriebenen Subjektivierung der Natur.²⁰

Eine weitere mögliche Ableitung der epistemologischen Kritik stellt Latour in seinem Essay *Das terrestrische Manifest* (LATOUR 2018) vor. Hier attestiert er uns zunächst einmal Orientierungslosigkeit, da uns die Grundvorstellung der politischen Bühne nicht mehr verfügbar sei. Mit dem Klimawandel erlebten wir kollektiv, dass uns der sprichwörtliche Boden unter den Füßen weggezogen wird. Der „Boden“ ist hierbei zum einen die Versinnbildlichung des Anthropozäns, der Tatsache also, dass wir in erdgeschichtlichen Begriffen Neuland betreten und in ökologischen Verhältnissen ohne Präzedenzfall leben; zum andern aber auch das Territorium als politischer Grundbegriff, als das, was wir sofort zu verteidigen bereit sind. Daher gibt Latour in seinem Spätwerk auch den Versuch der Repräsentation der Dinge (vgl. *Parlament der Dinge*, LATOUR 2001) zu einem gewissen Grad auf – um uns alle noch weiter an den Anfang zurückzuschicken; hin zu einer Neu-Orientierung und Neu-Bewertung der Natur als Grundlage für eine noch zu spezifizierende, hoffentlich terrestrische Politik.

Der unter den Füßen weggezogene Boden ist damit Ausdruck der Tatsache, dass ein mit den ökologischen Grenzen des Planeten kompatibles politisches Modell nach wie vor fehlt: Weder die globalisierende Moderne der alten liberalen Eliten noch die reaktionäre Rückbewegung zu vermeintlich alten Traditionen liefern ernstzunehmende Alternativen. Denn beide Projekte arbeiten mit Naturverhältnissen, die, wie Latour es ausdrückt, nicht auf diesen Planeten passen. Latour meint dies ganz klar ontologisch – dies wird am deutlichsten bei der Betrachtung der Klimawandelleugnung, bei der er betont, „wie völlig nutzlos es ist, sich darüber zu empören, dass Leute ‚an alternative Fakten glauben‘, wenn sie *faktisch* in alternativen *Welten* leben“ (ebd., 35). Naturverhältnisse und die Anerkennung der sich ändernden ökologischen Bedingungen sind für ihn keine reine Frage der Epistemologie, sondern zu einem Großteil eine Frage der Ontologie. Der Trumpismus, an dessen Wurzel Latour die Klimawandelleugnung sieht, ist

²⁰ Die im *Parlament der Dinge* (LATOUR 2001) entwickelte Idee einer politischen Repräsentation der Natur greift Latour später nicht mehr auf. Den Spuren Rousseaus folgend, hatte Latour zunächst dafür plädiert, Demokratisierung durch radikale Ausweitung der Partizipation voranzutreiben. Auch Mikroben und Elementarteilchen (also nicht-menschliche Akteure) sollten im Parlament der Dinge eine Stimme erhalten. Die Öffnung der wissenschaftlich verschlossenen Tatsachenwelt wird von Latour also im Sinne eines großen Inklusionsprozesses gedeutet. Völlig übersehen wird von ihm dabei das Problem der Exklusion: Schließlich könnte es sein, dass Verschwörungstheoretiker und Tatsachenleugner bei bestimmten Themen die Meinungsführerschaft haben und deshalb erfolgreich dafür plädieren, den Klimawandel oder das Coronavirus aus dem Kreis der berücksichtigungswerten Dinge auszuschließen.

damit in erster Linie eine De-facto-Weigerung, länger in derselben Welt zu leben, also: die Welt gemeinsam zu bewohnen. Die politisch wünschenswerte neue Position, die Latour die *terrestrische* nennt und in diametralen Gegensatz zur trumpistischen setzt, ist damit zuallererst eine ontologische Suchbewegung. Es ist die Suche nach einer Welt, die auch unter den sich ändernden klimatischen (als Pars pro Toto für alle ökologischen) Bedingungen für alle bewohnbar ist. Diese terrestrische Politik sei deshalb so schwer zu finden, da niemand mehr wisse, in welcher Welt er oder sie eigentlich lebt. Politik erscheine allgemein deshalb so sinnentleert, weil die ihr zugrundeliegenden Territorien ihre Stabilität verloren hätten, uns der Boden unter den Füßen weggezogen würde. Es geht für Latour also darum, jene Akteure zu finden, die eine gemeinsam bewohnbare Welt ausmachen:

Was tun? *Zunächst beschreiben.* Wie könnten wir politisch handeln, wenn wir vorher nicht Lebewesen für Lebewesen, Kopf für Kopf, Zentimeter für Zentimeter inventarisiert und vermessen haben, woraus sich das TERRESTRISCHE für uns zusammensetzt? [...] Jede Politik ist unehrlich, die nicht den Vorschlag macht, zuerst die unsichtbar gewordenen Lebensterrains wieder zu beschreiben. (ebd., 109)

Dass die Suche sich so schwer gestaltet, liegt allerdings – und hier biegt Latour auf seine ursprüngliche Kritik ein – an der vorherrschenden Epistemologie der Naturwissenschaften und dem durch sie vertretenen Naturbegriff. Diese Epistemologie verhindere von Grund auf eine Politisierung von Naturdingen, da sie ihren Erfolg auf der Ent-Politisierung der Natur aufbaue. Dabei werde sie überlagert von der Bewegung der modernen Globalisierung, die auf dem Weg zum abstrakten Globus immer mehr Partikularitäten und Perspektiven verliere, was in globaler (westlicher) Mono-Kultur auf der einen und dem Ideal eines standpunktlosen Beobachters auf der anderen Seite ende.

Gerade dieses Ideal des standpunktlosen Beobachters als Grundlage der modernen Naturwissenschaften greift Latour an, indem er es polemisch den „Blick vom Sirius“ nennt – und es damit als maximal von den turbulenten und chaotischen Prozessen auf einer sich erhitzenden Erde entfernt erscheinen lässt. Dem entgegen stellt Latour die Wissenschaften der kritischen Zonen, also die Wissenschaften, die sich mit dem schwer vorauszusagenden, chaotischen und durch unzählige Rückkopplungsschleifen geprägten Bereich beschäftigen, in dem wir unser gesamtes Leben verbringen, also dem dünnen Bereich der unteren Atmosphäre, der oberen Erdkruste und der Ozeane. Der gemeinsame Nenner dieser kritischen Zonen ist die *Abhängigkeit*; es geht darum, beschreiben zu können, was – also welche Akteure – man zum Überleben braucht, mithin um eine Neu-Vermessung der materiellen Kernfrage. Diese Vermessung sei im Projekt der

Globalisierung verunmöglicht worden und müsse jetzt die politische Neuorientierung einleiten. Dieser Neuorientierung müsse notwendigerweise eine Bestandsaufnahme der Überlebensnotwendigkeiten vorangehen. Aus der Perspektive dieser Wissenschaften der kritischen Zonen, so Latour, erscheint die Reaktion der Erde, die aus moderner Warte nur als verstörendes Boden-unter-den-Füßen-Verlieren erlebt werden kann, verständlich – konzipieren sie ihren Untersuchungsgegenstand doch als grundlegend reaktiv und mit Wirkungsmacht ausgestattet. Es sind diese Wissenschaften, die Latour zum Modell der von ihm geforderten politischen Standort-Neubestimmung macht.²¹

5. Resümee: Die Epistemisierung der Natursoziologie

Betrachtet man die drei vorgestellten Natursoziologien vergleichend, wird deutlich: Der Gegenstand der Kritik verschiebt sich – und damit die davon abgeleiteten Chancen auf eine Politisierung der Naturverhältnisse. Thematisiert die kritische Theorie das Naturverhältnis noch zum Zweck radikaler Herrschaftskritik, so problematisiert Beck bereits die Beschreibung des Verhältnisses, um darin von Latour noch übertroffen zu werden, der für sich in Anspruch nimmt, mit seinem Neuentwurf des Naturbegriffs materialistischer als die Materialisten zu sein. Interessant ist hierbei der unterschiedliche Rekurs auf wissenschaftliches Wissen über Natur und Naturverhältnisse – das immer wieder auch selbst als kritikwürdig dargestellt wird. Je stärker jedoch die epistemologische Schlagseite der Kritik, desto schwieriger scheint die Rückübersetzung in eine Kritik der sozialen Verhältnisse (unabhängig davon, wie weit oder eng der Begriff des Sozialen gefasst wird).

In der frühen kritischen Theorie wird mittels einer Kritik der Naturbeherrschung eine Kritik an den sozialen Herrschaftsverhältnissen formuliert. Die Durchsetzung totaler Herrschaft gilt Adorno und Horkheimer als Indiz für perfektionierte Naturbeherrschung. Die unmittelbare Verknüpfung zwischen den Sphären des Sozialen und des Natürlichen ergibt sich durch die als monolithisch gedachte instrumentelle Vernunft. Sie ist es, die vom Besonderen abstrahiert, nur das Zähl- und Vergleichbare als relevant erachtet und die Individuen daher in ein problematisches Natur- und Selbstverhältnis einübt. Die Kritik der kritischen Theorie bewegt sich also

²¹ So ergibt sich am Ende ein Plädoyer für eine neue Wissenschaft, das an die kritische Theorie erinnert. Allerdings geht es im Rahmen dieser öko-sensiblen Wissenschaft nicht um die Produktion irgendwie ganz anderer Tatsachen (wie bei Marcuse), sondern um ein anderes Naturverständnis, das heißt um ein differenzierteres Verständnis für die soziale Bedeutung „natürlicher“ Akteure. Latour betreibt also die Emanzipation der Natur über ihre Aufwertung zum Quasi-Subjekt.

durchaus auf epistemischer Ebene, auch wenn sie noch nicht an die Dekonstruktion der Tatsachen heranreicht. Schließlich braucht die kritische Theorie eine als „Außenwelt“, also der Gesellschaft vorgängig gedachte Natur, um ihre Herrschaftskritik zu formulieren, nach dem Motto: Wie außen in der Natur, so innen in der Gesellschaft. Politisierung bedeutet in dieser Kritik aber immer eine Politisierung der gesellschaftlichen, „inneren“ Verhältnisse, wobei das Naturverständnis hier vor allem eine argumentative Ressource darstellt. Daher benötigt die Kritik der kritischen Theorie (mit Blick auf das moderne Naturverhältnis) die Natur als Faktum. Die Natur ist klar umrissen und unproblematisch gegeben, eben als ein Beherrschtes. Mit einer Latour'schen Dekonstruktion des Natur- bzw. Tatsachenbegriffs würden sich Adorno und Horkheimer der Möglichkeit berauben, den kapitalistischen Geist (in Form einer technisch geprägten Vernunft) als Quelle jeder Herrschaft bestimmen zu können. Die kritische Theorie – gelesen als Natursoziologie – geht damit von einem geschlossenen Herrschaftszusammenhang aus, der sowohl Natur als auch Menschen *erfolgreich* im Griff hat.

In der Risikosoziologie von Beck wird diese Vorstellung der erfolgreichen Beherrschung der Natur aufgebrochen. Das in der *Dialektik der Aufklärung* fast ausweglose Verhängnis des modernen Naturbeherrschungsprojekts ist für Beck nur die erste Moderne, die im Fortschreiten der technologischen Modernisierung reflexiv wird: Natur wirkt als Folge ihrer Beherrschung in Gestalt von Katastrophen und Risiken auf die Gesellschaft zurück. War Natur zuvor ein Äußeres, so dringt sie in den Risikogesellschaften weiter nach innen, als diese sich vorstellen konnten – so weit, dass in der zweiten Moderne der Unterschied zwischen Natur und Gesellschaft verwischt („Naturgesellschaft“). Die Politisierungschancen, die sich aus diesem Ansatz ergeben, liegen damit in der Politisierung sozialer Verhältnisse, gelesen durch die Brille der (risikohaften und katastrophengeladenen) Rückwirkungen der Natur. In der Ökologiebewegung der 1980er Jahre erlebte Beck die Initialzündung dieser Politisierung. Erfolgreiche Naturbeherrschung ist auch für ihn ein überholtes Problem, es wird abgelöst von der „objektiven Gegenmacht“, die das moderne Projekt der versuchten Naturbeherrschung verursacht hat. Auch bei Beck ist dabei epistemologisch klar, woraus diese Gegenmacht besteht, denn dank der Naturwissenschaften wird das sinnlich abstrakte (oder nur diffus erlebte) Risiko anschaulich und verständlich. Hierfür wird jedoch die (Gegen-)Expertise der neuen ökologischen Wissenschaften benötigt. Damit braucht die Risikosoziologie neues Wissen, verfügt aber über grundsätzlich bekannte Objekte. Zwar erzeugen nur statistisch zu fassende Bedrohungen Gefühle von Angst und Ohnmacht; das Objekt der Bedrohung jedoch ist ontologisch unproblematisch. Eine Beherrschung im Sinne einer Eindämmung dieser neuen Gefahren ist damit bei Beck nicht grundsätzlich

ausgeschlossen, letztlich muss für ihn das Naturverhältnis nur um den wichtigen Aspekt der Rückkopplung erweitert werden und eine Kritik der sozialen Verhältnisse die Dimension des Risikos berücksichtigen.

Auch Latour sieht ein Zurückschlagen der Natur, das jedoch mit dem modernen Naturbegriff nicht unter Kontrolle zu bekommen sei. Anders als die kritische Theorie macht er nicht in der Beherrschung einer passiven Natur das Problem aus, sondern in einer Epistemologie, die versucht, die wilden Reaktionen einer Erde im Anthropozän als passive Natur zu denken. Ganz im Geiste der Wissenschaftsforschung verlagert Latour das Problem damit auf eine epistemologisch-ontologische Ebene, wenn er die Kritik der Tatsachenproduktion in den Mittelpunkt stellt. Die Sorge der kritischen Theorie dreht er damit um, wenn er nicht die sozialen Folgen der Naturbeherrschung, sondern die Reaktionen auf die Versuche dieser für ihn utopischen Vorstellung in den Fokus nimmt. Das Bröckeln dieser Naturbeherrschung im Angesicht vervielfältigter Risiken ist für Latour damit der Zerfall einer überholungsbedürftigen Epistemologie und erscheint mit der richtigen Betrachtungsweise nicht weiter überraschend. Schon bei Marcuse können wir Ansätze sehen, einen Ausweg aus dem modernen Naturverhältnis über die Suche nach einer neuen Epistemologie zu finden, doch anders als Marcuse hat Latour mit den Erdsystemwissenschaften ein konkretes Paradigma vor Augen: Die kritischen Zonen als zentraler Begriff dieser Wissenschaften sind dabei sowohl Latours Antwort auf die selbstgestellte Frage nach einem Ersatz für den ausgedienten Naturbegriff als auch der Startpunkt seiner Politisierungsversuche. Die Kernbewegung seines Ansatzes besteht darin, die epistemologische Kritik am modernen Naturbegriff ontologisch zuzuspitzen und die Frage eines gesellschaftlichen Naturverhältnisses letztlich als die Suche nach einer bewohnbaren Welt zu verstehen. Denn wenn die Reaktionen der Erde auf die Handlungen der Gesellschaften stärker sind als jede soziale Revolution, muss eine materialistische Analyse diese zur Grundlage ihrer Kritik machen.²² Damit fordert Latour letztlich, die Kritik des gesellschaftlichen Naturverhältnisses aufzuheben, bis eine politische Neubewertung unter den Bedingungen des sich ändernden Klimas vorgenommen wurde. Denn, so sein eigener augenzwinkernder Kommentar, wie soll Politik gemacht werden können, wenn nicht einmal klar ist, in welcher Welt wir leben?

Die drei von uns porträtierten Spielarten von Natursoziologien nähern sich den gesellschaftlichen Naturverhältnissen von sehr unterschiedlichen Standpunkten, doch letztlich thematisieren sie dabei alle (auf je spezifische Weise) den epistemischen Zugang zu Natur. Diese Problematisierung des

²² Latour zufolge ist diese Revolution bereits eingetreten – aber nicht als eine der Produktionsmittel, sondern als eine des Kohlenstoffkreislaufs und Umweltbedingungen (LATOUR 2017, 73f.).

Wissens über Natur findet – den Theoriestandpunkten entsprechend – unterschiedliche Ausprägungen: In der Kritik der instrumentellen Vernunft spiegelt sich die Kritik am Warenfetisch wider; eine unverstandene Epistemologie führt zur freiwilligen Unterwerfung unter Herrschaft. Sowohl die politische Orientierung als auch der Status der Natur bleiben von dieser epistemologischen Komponente der Kritik jedoch unberührt. Bei Beck finden wir die Betonung jener Wissensproduktion, die das Risiko in den Blick nimmt und damit eine Neuorientierung der politischen Landschaft möglich macht, und zwar angesichts einer Welt, die weit weniger beherrschbar ist als angenommen. Latours Zugang ist in dieser Hinsicht nicht grundlegend anders, seine Kritik der vorherrschenden Wissensformen gründet auf seiner Arbeit über die Produktion von Tatsachen. Hier wird allerdings die epistemologische Kritik am weitesten zugespitzt – bis hin zu einer Position, die es dabei belässt, den Lesern eine sowohl ontologische, epistemologische wie politische Neuorientierung zu empfehlen.

Am Ende scheint es, als würde Latour die Gesellschaft bzw. die sozialen Herrschaftsverhältnisse aus dem Blick verlieren. Sein Interesse beschränkt sich darauf, auf welche Weise die Natur/Erde im gesellschaftlichen Diskurs rekonstruiert wird und welche Naturvorstellung gesellschaftlich handlungsleitend ist. Damit vermittelt er zwar eine relativ konkrete Vorstellung darüber, wie der Klimawandel wirksam bekämpft werden könnte. Gleichzeitig hindert ihn sein theoretischer Ansatz aber daran, die konkreten Interessen und Institutionen zu berücksichtigen, die für diesen Kampf um eine „Wiedergewinnung“ der Natur eine Rolle spielen. Die Ebene sozialer Herrschaft tritt darum gar nicht mehr bzw. nur noch in vermittelter und individualisierter Form in Erscheinung, nämlich im Rahmen der epistemischen Deutungskämpfe. Die kritische Theorie hatte diese Ebene zweifellos sehr viel genauer im Blick. Da ihre Natursoziologie vor allem auf eine Kritik sozialer Herrschaft gerichtet war, blieben ihre Hinweise für eine Überwindung der Naturausbeutungslogik allerdings vage.

Bibliographie

- BECK, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main.
- BECK, Ulrich (1988): *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt am Main.
- BECK, Ulrich (1993): *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt am Main.
- BECK, Ulrich (1996): *Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne*. In: Ulrich BECK / Anthony GIDDENS / Scott LASH: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt am Main, 19–112.
- BOGNER, Alexander (2021): *Die Epistemisierung des Politischen. Wie die Macht des Wissens die Demokratie gefährdet*. Stuttgart.