

## GEOGRAPHIE DER HYBRIDEN

Mit 3 Abbildungen und 4 Tabellen

WOLFGANG ZIERHOFER

*Summary: A Geography of the Hybrids*

If human geography is conceived as a social science (but not as a science of space or landscape), then the ontological question how matter, meaning and social structures exist becomes a fundamental problem for geography that has to be reflected permanently. In this respect, applying a language pragmatics perspective, this article proposes a non-dualistic and non-metaphysical ontology. Discussing authors like BRUNO LATOUR and DONNA HARAWAY, a "general form of relational thinking" will be developed. Regarded from within this frame any attempt to maintain transcendental epistemological categories is doomed to fail.

Consequently the categorical separation of nature and culture cannot be maintained any longer. By losing the status of "objects of research", nature and culture are also deprived of their ability to legitimate the academic division of labour. Therefore, taking into account the co-existence of different living beings and inorganic processes, this text provides some starting points for the necessary development of alternative conceptions of nature, culture and society. If the academic division of labour, particularly the distinction between physical and human geography, cannot be derived from a given object of research, then it should result from (a) different research interests, (b) the competition for scarce resources, and (c) from a differentiation of empirical research methods corresponding to the physical and mental abilities of different beings.

From within this perspective it seems possible to bring physical and human geography closer to each other without falling back into a united discipline of "social mechanics" or "landscape hermeneutics", which would not respect the methodological difference between social- and natural sciences.

*Zusammenfassung:* Wird die Humangeographie als sozialwissenschaftliche (und nicht als raum- oder landschaftswissenschaftliche) Disziplin begriffen, dann stellt sich die Frage der Seinsweise von Materie, Sinn und Sozialem als ein ständig zu reflektierendes Grundproblem dar. Als mögliche Lösung wird in diesem Artikel eine nicht-dualistische und gleichzeitig nicht-metaphysische Ontologie vorgeschlagen. Die darin zum Tragen kommende sprachpragmatische Perspektive wird daraufhin, in Auseinandersetzung mit Autoren wie BRUNO LATOUR und DONNA HARAWAY, zu einer „allgemeinen Form relationalen Denkens“ weiterentwickelt. Gemäß dieser Sichtweise erscheint jeder Versuch, an transzendentalen Kategorien der Erkenntnis festzuhalten, zum Scheitern verurteilt. Auch die kategoriale Trennung von Natur und Kultur bzw. Gesellschaft kann nicht länger aufrechterhalten werden. Dies hat zur Folge, daß die gleichnamigen „Forschungsgegenstände“, die zur Legitimierung der Grundstruktur der akademischen Arbeitsteilung herangezogen wurden, ebenfalls hinfällig werden.

Dieser Text will deshalb auch Ansatzpunkte zur Entwicklung alternativer Begriffe von Natur, Kultur und Gesellschaft aufzeigen. Entscheidend ist, dabei jeweils die Koexistenz unterschiedlicher Lebewesen und verschiedenster anorganischer Prozesse miteinzubeziehen. Wenn die akademische Arbeitsteilung, insbesondere die Unterscheidung von physischer Geographie und Humangeographie, nicht von ihr vorausliegenden Gegenständen abzuleiten ist, dann muß sie sich erstens aus unterschiedlichen Forschungsinteressen, zweitens aus der Konkurrenz um knappe Mittel sowie drittens durch unterschiedliche empirische Erhebungsmethodologien für Existenzen mit unterschiedlichen Aktionsfähigkeiten ergeben.

Aus der diskutierten Perspektive zeichnen sich Möglichkeiten ab, physische Geographie und Humangeographie stärker zusammenzuführen, ohne jedoch in eine Einheitswissenschaft abzugleiten, die entweder als Sozialmechanik oder aber als Landschaftshermeneutik die methodologischen Grundlagen von Natur- und Sozialwissenschaften verletzen würde.

*1 Die Geographie und ihr Grundlagenproblem*

In Anlehnung an das griechische *geo graphein*, bezeichnet MARTIN GREN (1994) die Geographie als "earth writing in-between meaning and matter". Diese Umschreibung des Faches bezieht sich nicht auf einen Forschungsgegenstand Raum, Erdraum, Landschaft oder ähnliches. Vielmehr wird ein Verständnis von Humangeographie zum Ausdruck gebracht, das von einem besonderen Problemfeld ausgeht, nämlich von den Repräsentationsschwierigkeiten, die sich in der

„Kontaktzone“ von Sinn und Materie ergeben. Sobald sich die Geographie mit Aspekten von Aktivitäten befaßt, spielen die Interpretationsweisen von Lebewesen mit ihren materiellen Lebensumständen zusammen. Die Geographie steht vor dem Problem, diese Vorgänge angemessen zu repräsentieren. GREN empfiehlt somit eine ontologische Perspektive als Ausgangspunkt der Selbstvergewisserung.

Das "earth writing" muß, so legt GRENS Titelbild (Abb. 1) nahe, zirkulär verstanden werden. Es geht einerseits um die Organisation und Anordnung alltäg-



Abb. 1: "Earth writing. Exploring representation and social geography in-between meaning/matter" (GREN 1994, Titelblatt / cover page)

licher Aktivitäten sowie um deren Repräsentation im Rahmen einer reflexiven Praxis „Geographie“ an Schulen und Hochschulen, in Atlanten und anderen Medien. Meines Erachtens verdichtet GREN mit dieser Allegorie eine Perspektive, die sich seit Mitte der achtziger Jahre in der Sozialgeographie verbreitet hat.

Sowohl im englischen als auch im deutschen Kontext sind Bestrebungen für eine Umorientierung des zentralen Bezugskonzeptes der Geographie von „Raum“ auf menschliche „Aktivitäten“ in biophysischem Umfeld zu beobachten. Im englischsprachigen Kontext hat sich die Rezeption der Strukturierungstheorie von ANTHONY GIDDENS in dieser Hinsicht als wegweisend erwiesen. Im deutschen Umfeld waren es die Arbeiten von BENNO WERLEN. Im Gegensatz zu GIDDENS hat er aber auch das ontologische Problem, das mit dieser Umorientierung verbunden ist, durch den Rückgriff auf die handlungstheoretischen Grundlagen bei KARL POPPER und ALFRED SCHÜTZ explizit angesprochen (vgl. WERLEN 1987, 37ff und 83ff). WERLEN betrachtet die Klärung der Repräsentation von physischen, subjektiven und sozialen Sachverhalten als eine Voraussetzung handlungstheoretischer Humangeographie. GRENS "earth writing in-between meaning and matter" sollte deshalb noch durch ein "and society" vervollständigt werden. Davon abgesehen weist uns GREN jedoch einen Weg zur Humangeographie, der erfolversprechender als raumbezogene Begründungsversuche erscheint. Denn diese laufen Gefahr, sich in Widersprüche zu verrennen, weil

die Bedeutungen von Raum und Zeit im Rahmen einer Ontologie bestimmt werden müssen. Die Konzeptionen von Raum und Zeit können daher keinen Ausgangspunkt zur Selbstvergewisserung der Humangeographie abgeben, sondern sind als deren Ergebnis zu betrachten!

## 2 Für einen sprachpragmatischen Monismus

WERLENS Beitrag kann dahingehend verstanden werden, daß er die ontologischen Prämissen verschiedener sozialwissenschaftlicher Ansätze sichtbar macht und zur Diskussion stellt. Er arbeitet mit einer kategorialen Unterscheidung der Seinsweisen physisch-materieller Sachverhalte, subjektiver Sachverhalte und sozialer Sachverhalte, und er spricht mit POPPER und SCHÜTZ von „Welten“. Für die Sozialwissenschaften soll nun das Konzept der Handlung die Leistung erbringen, Materie, Sinn und Soziales miteinander zu vermitteln. Dabei ist zu präzisieren, daß WERLEN in Anschluß an SCHÜTZ' „Theorie der Lebensformen“ (1981) die Drei-Welten-Theorie im erkenntnistheoretischen Sinne phänomenologisch anlegt: Die Differenzierung in drei Welten ist eine empirisch zugängliche Leistung eines erkennenden Subjektes und kein Apriori, das der Erkenntnis unabänderlich (bzw. transzendental) vorausliegt (vgl. WERLEN 1987, 83f). POPPER behandelt seine drei Welten jedoch wie transzendente Apriori. WERLEN (1987, 36) spricht deshalb diesbezüglich von einem „Realismuspostulat“ bei POPPER.

Einerlei welche der beiden Perspektiven eingenommen wird, die genauere Abgrenzung der „Welten“ sowie die Möglichkeiten ihrer wechselseitigen Beeinflussung bleiben offen. Ebenfalls offen bleibt, ob die Sozialwissenschaften im Rahmen der phänomenologischen Perspektive von einer fraglos gegebenen Drei-Welten-Ontologie ausgehen können, oder ob nicht gerade die Annahme, die Ontologie sei subjektiv konstituiert, dazu nötigt, die Möglichkeit einer Mehrzahl unterschiedlicher Vorstellungen des Physischen, Subjektiven und Sozialen in Rechnung zu stellen. Mit anderen Worten: Es wird nicht restlos geklärt, ob von einem strikten ontologischen Pluralismus auszugehen ist, oder nur von einem ontologischen Monismus, bei gleichzeitiger Unterscheidung von Bereichen, in denen dasselbe Existierende unterschiedlich organisiert ist.

In ZIERHOFER (1997, 83f) habe ich eine monistische Ontologie angeboten, die in der einzigen, zusammenhängenden Welt drei phänomenale Bereiche unterscheidet. Sinn wird als emergentes Phänomen des Materiellen begriffen, und auf andere, aber analoge Weise geht das Soziale aus Sinn hervor. Diese Unter-

scheidung wird als Leistung einer beobachtenden Instanz betrachtet. Die Gründe dafür sehe ich in der praktischen (nicht logischen!) Notwendigkeit, einen Bereich der Kausal determiniertheit von einem der Teleologie (Zielbezogenheit und Freiheit) zu unterscheiden. Denn einerseits beruhen Naturwissenschaft und Technologie der Moderne auf der Ansicht, die Natur verhalte sich gemäß Kausalgesetzen. Andererseits beruht das Zusammenleben der Menschen auf der Vorstellung, die Individuen könnten im Prinzip auch immer anders handeln als sie es tatsächlich tun. Und dies ist die Voraussetzung dafür, Moral, Verantwortung, Schuld, Zurechnungsfähigkeit, ja sogar Mitteilungen und Diskussionen überhaupt als etwas Sinnvolles erachten zu können. Ohne eine Gleichzeitigkeit von zurechnungsfähigem Subjekt und deterministischer Natur könnte die moderne gesellschaftliche Ordnung nicht aufrechterhalten werden. Innerhalb dieses Rahmens hatte ich die soziale Welt als einen methodologischen „Kunstgriff“ eingeführt. Er beruht, vereinfacht ausgedrückt, einerseits auf der Zusammenfassung ähnlicher subjektiver Handlungsdispositionen zu typischen und idealtypischen Formen von Intersubjektivität; andererseits werden Handlungsverkettungen als typische und idealtypische Formen sozialer Organisation dargestellt.

DESCARTES Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* bietet die Grundlage für eine Konzeption eines autonomen Geistes, und darauf beruhen praktisch alle diejenigen sozial- und geisteswissenschaftlichen Ansätze, die von handelnden Menschen ausgehen. Doch jede Konzeption, die mit mehr als einer kategorial geschiedenen Welt arbeitet, sieht sich mit der peinlichen Frage konfrontiert, wie denn diese Welten miteinander in Verbindung stehen sollen? Wer von wirkungsvollen Verbindungen ausgeht, sieht sich gezwungen, dafür eine auf irgendeine Weise zusammenhängende Welt vorzusehen. POPPER (1985) beispielsweise, kann für seinen „Interaktionismus“ der drei „Welten“ keine befriedigende Erklärung anbieten, sondern verteidigt seine Ontologie nur mit Argumenten, die für eine qualitative Eigenständigkeit der drei Welten sprechen.

In diesem Dilemma zwischen den zunächst gleichermaßen unbefriedigenden Positionen des ontologischen Monismus einerseits und des ontologischen Dualismus oder Pluralismus andererseits, führt folgende Überlegung weiter: Seit der Antike ist es nicht gelungen, dieses ontologische Dilemma empirisch zu lösen. Solange dies nicht möglich erscheint, muß die Entscheidung zwischen Monismus und Dualismus oder Pluralismus als eine Frage der Prämissen behandelt werden. Solange wie wir aber auch nicht ausschließen können, daß diese Frage empirisch zu lösen ist, scheint es mir zweck-

mäßig zu sein, solche Prämissen zu wählen, die den geringsten empirischen Gehalt aufweisen. Denn je anspruchsloser die Aussagen über die „Welt“, desto geringer die Chancen, mit ihnen empirisch zu scheitern. Die Annahme von zwei oder mehr völlig getrennten, aber empirisch zugänglichen Welten, scheint mir wesentlich anspruchsvoller zu sein, als die Annahme, es gebe nur eine zusammenhängende Welt. Beide könnten sich jedoch als Irrtum erweisen.

Da der Handlungsbegriff die Möglichkeit wechselseitiger Beeinflussung von physischen, subjektiven und sozialen Sachverhalten postuliert, scheint es mir sinnvoll zu sein, das „ontologische“ Problem im Rahmen einer Welt lösen zu wollen, und die anderen Bereiche nicht als hermetisch abgeschlossene Welten im selben Sinn aufzufassen. Die bisherigen Versuche, das komplexe Leib-Seele-Problem zu ordnen oder sogar einer Lösung zuzuführen (vgl. z. B. SEARLE 1986, 12ff oder RORTY 1987, 44ff) haben viele Argumente hervorgebracht, die für einen dualistischen oder pluralistischen Zugang der Erkenntnis sprechen. Aber zwingt uns das, verschiedene Welten zu postulieren? Wir verwenden ja auch Waagen, Mikroskope, Lackmuspapier, Voltmeter und andere sehr unterschiedliche Zugänge zur Welt, ohne gleich von verschiedenen Welten zu sprechen.

Wenn nun aber alles im Prinzip auf dieselbe Weise existiert, wenn es nur eine Welt mit einer durchgängigen Seinsweise gibt, dann werden nur noch aus praktischen Gründen Bereiche unterschieden, für die verschiedene Repräsentationsweisen gewählt werden. Eine Repräsentationsweise umfaßt dabei mehr als nur eine Semantik. Zur Repräsentation von Sinn (subjektive Welt) und Materie (physische Welt) werden auch unterschiedliche Konzeptionen der Wirksamkeit sowie Strategien der Erklärung von Ereignissen bemüht. Die Zuständigkeiten der Repräsentationsweisen sind nicht kategorial geregelt. Vielmehr bestehen „Grenzsäume“ für die gleichzeitig mehrere und konkurrierende Beschreibungen verfügbar sind. Einfache und relativ diffuse Zustände des Bewußtseins, wie z. B. Angst, Schwindelgefühl, Müdigkeit etc. lassen sich sehr direkt durch Stoffe (Medikamente, Drogen) steuern sowie zugleich einigermaßen physiologisch und phänomenologisch beschreiben. Bei differenzierteren Zuständen, wie beispielsweise sprachlich geformten Gedanken, versagt der physiologische bzw. deterministische Zugang solange, als wir nicht auf standardisierte Repräsentationsweisen zurückgreifen können. Aber ist denn Kommunikation, also der Gebrauch von Lauten, Schriftzeichen und Gesten, etwas anderes als eine geglückte Übersetzungen von Sinn in Materie und wieder zurück in Sinn? Worin läge denn jeweils der ontologische Unterschied zwischen der Belastung eines Kör-

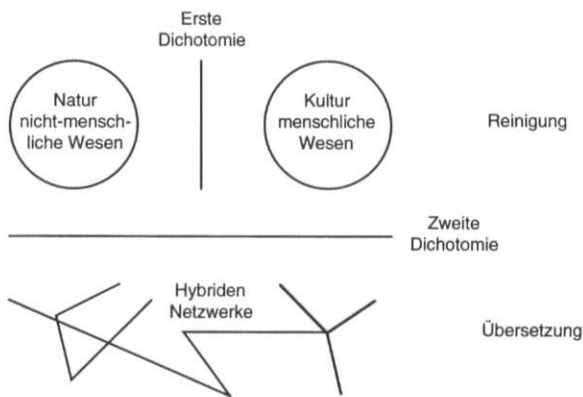


Abb. 2: „Reinigungs- und Übersetzungsarbeit“ (nach LATOUR 1995, 20)

Cleaning and translating activities

pers mit Schall (Worten), mit Licht (Schrift) oder mit chemischen Substanzen (z. B. Aromen)? Grenzüberschreitungen der quasi-ontologischen Sphären machen unser Zusammenleben aus. Die Grenzen spüren wir jedoch erst dort, wo wir uns nicht mehr auf allgemein gebräuchliche Codes der Strukturierung des Mediums verlassen können.

Die physiologische Lokalisierung und Vermessung von Funktionen, die meistens als mentale beschrieben werden, ist ein Beispiel für die unterschiedliche Beschreibung desselben Sachverhaltes. Zwar scheinen keine kategorialen Grenzen zu bestehen, doch die Übersetzungsschwierigkeiten sind enorm. Im Prinzip läßt sich das Verhältnis von Materie zu Sinn analog zum Verhältnis von Physik und Chemie begreifen: Alles ist von derselben Seinsweise. Für bestimmte Ebenen der Organisation des Seienden aber hat es sich als vorteilhaft erwiesen, auch verschiedene Repräsentationsweisen zu erarbeiten. Wie in der Nanotechnologie, in der sich Physik, Chemie und Biologie „überlappen“, können sich auch in anderen Bereichen relativ breite Randzonen zwischen Repräsentationsweisen als zweckmäßig herausstellen.

Die Art und Weise, wie wir die Dinge ordnen wollen, ist historisch und kulturell relativ. FOUCAULT (1990) hat diese Ordnungszusammenhänge, die eine Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis darstellen, „epistemologische Räume“ (S. 11) oder auch „Episteme“ (S. 24) genannt. Diese gehen den in einer Epoche jeweils üblichen Ontologien und Klassifikationsweisen voraus. Im selben Sinn kann die hier vorgeschlagene Konzeption als eine sprachpragmatische Deutung von Quasi-Ontologien betrachtet werden. Mit dieser Interpretation rücke ich in die Nähe von BRUNO LATOUR und den

„science studies“, die die Konstitutionsleistungen erkennender sozialisierter Subjekte thematisieren. Aus der Sicht dieser Ansätze gibt es keine Wesen, die die Wissenschaft entdecken könnte. Vielmehr werden durch vielfältige Erkenntnispraktiken, in die die unterschiedlichsten Dinge und Vorstellungen miteinbezogen sein können, bestimmte Auffassungen von Gegenständen und Zusammenhängen stabilisiert, weiterentwickelt oder revidiert.

Ich werde mich im Folgenden mit LATOUR und anderen Autoren auseinandersetzen und sie als eine Art Scharnier oder Bindeglied zwischen meiner sprachpragmatischen Quasi-Ontologie und einem relationalen Denken auftreten lassen. Damit soll die Vermittlung von sprachpragmatischer Handlungstheorie und relationalem Weltbild (vgl. ZIERHOFER 1997) weiterentwickelt werden, und wir kommen zu einer Geographie der Hybriden.

### 3 Moderne, Hybriden und A-Moderne

BRUNO LATOUR (1995) behauptet, wir seien nie modern gewesen. Was meint er damit, und welche Argumente führt er dafür an? Betrachten wir dazu Abbildung 2. Sie stellt die geistig-kulturelle Verfassung der Moderne dar. Eine erste Unterscheidung trennt einen Bereich der reinen Natur absolut oder kategorial von einem Bereich der reinen Kultur. Die Praktiken, die diese kategoriale Trennung hervorbringen oder zu ihrer Reproduktion beitragen, nennt LATOUR Reinigungspraktiken. Eine zweite Dichotomie trennt die erste Unterscheidung von einem Bereich der Hybriden oder Netzwerke, in denen Natur und Kultur nicht mehr oder noch nicht zu unterscheiden sind. Hier sind Übersetzungen und Vermittlungen zu beobachten.

Mit dieser Grafik verbindet LATOUR nun eine vielschichtige kulturgeschichtliche These, nämlich, a) daß wir Modernen an einer kategorialen Trennung von Natur und Kultur festhalten (erste Dichotomie), b) daß wir uns dadurch wiederum kategorial von den Vormodernen abgrenzen (zweite Dichotomie), c) daß wir dadurch die Produktion der Hybriden und Netzwerke in unseren blinden Fleck verlegt haben, d) daß diese uns dort außer Kontrolle geraten sind und sich übermäßig vermehrt haben, e) daß wir uns deshalb nur durch die Größenordnung der Produktion der Hybriden von den Vormodernen unterscheiden, nicht aber indem wir eine kategoriale Trennung von Natur und Kultur erreicht hätten, und f) daß wir deshalb zu einer Sichtweise finden müssen, die uns in Kontinuität mit den Vormodernen repräsentiert, und die zugleich die

Produktion der Hybriden in die Demokratie integriert, um sie zu mäßigen.

LATOURS „Natur“ der Moderne ist die Natur der Naturwissenschaft, also jenes Existierende, das Gesetzen folgt, die den menschlichen Aktivitäten unabänderlich vorausliegen. Es ist die transzendente Grundstruktur des Materiellen. „Kultur“ ist hingegen der Bereich, in dem sich das Subjekt, seine Freiheiten und seine Aktivitäten ansiedeln. Hier herrscht der Geist. Indem sich die Modernen durch ihre Reinigungspraxis von den Mischwesen emanzipieren, stempeln sie die Vormodernen zu Verlierern der Geschichte. Diese „Verfassung“ der Moderne zeichnet sich zusätzlich durch einen „gesperrten Gott“ aus; er wird aus der empirischen Welt in die Metaphysik verbannt (vgl. LATOUR 1995, 47ff). Mit dem Kantianismus habe die moderne Verfassung ihre wahrhaft kanonische Formulierung erhalten. „Was bloße Unterscheidung war, wird hier zur totalen Trennung, zu einer kopernikanischen Revolution. Die Dinge an sich werden unzugänglich, während das transzendente Subjekt sich symmetrisch dazu unendlich von der Welt entfernt“ (S. 78). LATOUR skizziert eine Geschichte nachfolgender philosophischer Positionen, die alle auf je eigene Weise an diesen Grundzügen der Moderne festhalten – von HEGEL über HUSSERL und HABERMAS bis hin zu den Postmodernen, die immer noch „die totale Zweiteilung zwischen der materiellen und der technischen Welt einerseits und den Sprachspielen sprechender Subjekte andererseits“ akzeptierten, und darob „die untere Hälfte der modernen Verfassung“ vergessen (S. 84).

Weil wir modern denken, sind die Übersetzungspraktiken für uns schwieriger zu verstehen. Es sind damit alle Aktivitäten gemeint, die Wesen aus unterschiedlichen „ontologischen“ Bereichen miteinander in einen Zusammenhang bringen, also nicht nur Menschen und Maschinen, sondern auch Tiere, Pflanzen, Worte, Gedanken, Gefühle, Vergangenheit und Zukunft. In der Tat können wir uns nichts vorstellen, das empirisch existiert, von dem sich nicht mit Recht behaupten ließe, es sei mit verschiedenen Bereichen verbunden. „Der winzigste Aidsvirus bringt uns vom Geschlecht zum Unbewußten, von dort nach Afrika, zu Zellkulturen, zur DNS, nach San Francisco. Aber Analytiker, Denker, Journalisten und Entscheidungsträger zerschneiden das feine Netz, das der Virus zeichnet. Übrig bleiben nur säuberlich getrennte Schubladen: Wissenschaft, Ökonomie, soziale Vorstellungen, vermischte Nachrichten, Mitleid, Sex (...). Aus diesem Gemenge, aus diesen Verwicklungen besteht unsere Welt“ (S. 9). LATOUR spricht (mit MICHEL SERRES) von Quasi-Objekten, weil sich die Objekte durch ihren Kontext bestimmen. Das Objekthafte wird durch erkennende

Instanzen hervorgebracht. Im wissenschaftlichen Labor läßt sich das Zusammenspiel von Vermittlung und Reinigung, und damit die Konstitution von Objekten, nahezu idealtypisch beobachten.

Um dies am Beispiel des Nachweises des Vakuums zu illustrieren, greift LATOUR auf ein wissenschaftshistorisches Buch von SHAPIN und SCHAFFER (1985) zurück: Der britische Physiker BOYLE ist davon überzeugt, ein absolut leeres Volumen erzeugen zu können. Um dies nachweisen zu können, treibt er einen großen apparativen Aufwand. Er konstruiert Luftpumpen und Vorrichtungen, die zum Nachweis von Luft oder Äther (an den seine Gegner glauben) dienen sollen. Zunächst aber können nur seine Verfahren und ihre Effekte beobachtet werden, und es ist überhaupt noch nicht klar, welche Beobachtungen einer transzendentalen Natur und welche der immanenten Kultur zuzurechnen sind. Am Anfang sind nur Beschreibungen von Einzelereignissen verfügbar.

Durch die Variation der Versuchsanordnungen können sich mit der Zeit einerseits die Vorstellungen des Vakuums und der Naturgesetze stabilisieren, sowie andererseits die Vorstellungen der möglichen Verfahren, also der Technologie und der Kultur. Diese reine Konzeption von Vakuum und Natur wäre nicht ohne die Vermittlungsleistungen der Laborausrüstungen und des sozialen Umfeldes zu haben gewesen. Wenn wir LATOUR folgen, dann begreifen wir Natur und Kultur als Idealisierungen, die der Erfahrung nicht transzendental vorausliegen, sondern ihr folgen!

Im Lichte von LATOURS Ausführungen läßt sich nun aber auch der Handlungsbegriff neu interpretieren. Bei WERLEN (bzw. POPPER und SCHÜTZ) erfüllt das Konzept der Handlung die Aufgabe, die Vermittlungsmöglichkeiten zwischen den drei Welten des Physischen, Mentalen und Sozialen zu thematisieren. Der Handlungsbegriff stammt aber aus einer Tradition der Sozial- und Geisteswissenschaften, die durch die Vorstellungen eines autonomen Subjektes und einer kategorialen Sonderstellung des Menschen in der Welt geprägt ist. LATOURS Argumentation nagt an der Überzeugungskraft dieser Konzeptionen. Für Skeptiker mag es deshalb naheliegen, zu befürchten, daß wir mit LATOUR auf dem besten Weg sind, unsere selbstverschuldete Unmündigkeit wiederzugewinnen. Aus LATOURS Sicht haben wir jedoch die Postulate der Aufklärung noch nicht eingelöst. Gerade der Wildwuchs der Hybriden hinter unserem Rücken untergrabe nämlich unsere Handlungsmöglichkeiten. Seine Diagnose gleicht derjenigen von ULRICH BECK, der ein wenig überspitzt behauptet, die Handlungsnebenfolgen hätten die Regierung übernommen (vgl. 1993, 13). LATOURS Kritik an der Moderne ist daher keine funda-

mentale, sondern nur eine partielle, und sie weist deutliche Parallelen zu der Debatte um reflexive Modernisierung auf (vgl. BECK, GIDDENS, LASH 1996).

Um den Humanismus zu retten, arbeitet LATOUR auf eine nichtmoderne Verfassung hin, die den Menschen als Vermittler begreift. Er will dabei nicht die Unterscheidung von Natur und Kultur abschaffen, sondern nur ihre kategoriale Trennung: „Die Modernen haben sich nicht darin getäuscht, daß sie objektive nicht-menschliche Wesen und freie Gesellschaften haben wollten. Falsch war allein ihre Gewißheit, daß diese doppelte Produktion die absolute Unterscheidung der beiden Begriffe und die fortgesetzte Unterdrückung der Vermittlungsarbeit erforderte“ (LATOUR 1995, 187). Gerade die Fähigkeit des Sortierens und Auswählens soll zurückgewonnen werden, denn sie erscheint für unsere Moralität wesentlich und definiert das Menschliche (vgl. S. 188). Deshalb soll die Produktion der Hybriden explizit gemacht werden, um sie im Rahmen einer erweiterten Demokratie verhandeln – und mäßigen! – zu können. „In diesem Willen, offenzulegen, zur Sprache zu bringen, öffentlich zu machen, erkennen wir uns ebenfalls in der Intuition der Aufklärung wieder“ (S. 189f). So betrachtet, sind LATOURs Anstrengungen ein durchaus moderner Versuch, die „agency“, die Handlungsfähigkeit, die Autonomie des Subjektes durch die Kritik überzogener Vorstellungen zu erhalten.

LATOUR zeigt am Beispiel von Natur/Kultur auf, wie Kategorien durch Praktiken von erkennenden Subjekten produziert, reproduziert und gewandelt werden. Seine Überlegungen laufen auf eine fundamentale Kritik an allen transzendentalen Kategorien der Erkenntnis hinaus. Es ist ein Kampf gegen die Reste eines geistigen Absolutismus, nämlich der Metaphysik, die sich im wissenschaftlichen Gewand verstecken und daher auch als unerkannte Ressourcen zur Legitimierung bzw. Immunisierung gesellschaftlicher Verhältnisse herangezogen werden könnten. Darin, die Unterscheidung existentieller Bereiche auf interpretative Praktiken zurückzuführen, besteht die Parallele zwischen der oben diskutierten sprachpragmatischen Quasi-Ontologie und LATOURs Analyse der Moderne.

#### 4 Die Kategorien des Phallogozentrismus

LATOURs hybride Wesen, die ihre Eigenschaften durch das Zusammenspiel unterschiedlichster Existenzen oder auch durch ihre Position in einem Netzwerk von Beziehungen erhalten, können als relationale Identitäten interpretiert werden. Die Dinge im allgemeinen so zu betrachten, entspricht einer relationalen Sicht-

Tabelle 1: Assoziationsschema des Phallogozentrismus (nach HÉLÈNE CIXOUX, zitiert in ANDERMATT CONLEY 1997, 124)

The scheme of associations within phallogocentrism

Hoch bewertet:	Kultur	Geist	Mann
Tief bewertet:	Natur	Körper	Frau

weise, im Sinne des Konzeptes interner Relationen. Eine interne Relation zwischen A und B besteht dann, wenn sich A und B gegenseitig definieren, so wie das bei Verwandtschaftsbegriffen der Fall ist. In der Entwicklungspsychologie und der Sozialisationstheorie beispielsweise, wird Identität häufig als eine dynamische interne Relation gehandhabt. In Form einer „transaktionistischen Perspektive“ wurden relationale Identitäten schon von WEICHHART (1990 und 1993) der Sozialgeographie zugänglich gemacht.

LATOUR kommt zwar durch eine Analyse der Erkenntnisproduktion zu einer relationistischen Sichtweise. Wie Feminismus und *radical ecology* zeigen, führt offenbar auch die Auseinandersetzung mit der Identität der Geschlechter und der Umweltproblematik zu ähnlichen Überlegungen. Umweltprobleme spricht LATOUR am Rande an, wenn er von der unkontrollierten Vermehrung der Hybriden redet. Die Konstitution des Geschlechts scheint für ihn hingegen (noch?) kein Thema zu sein. Doch die Moderne arbeitet mit Assoziationen, die auf einer Naturalisierung der Frau und einer Hierarchisierung von Geist und Körper aufbauen. So betrachtet, weist LATOURs Kritik der Moderne deutliche Parallelen zur feministischen Kritik des „Phallogozentrismus“ auf.

Sehen wir uns dazu Tabelle 1 an. Die semantische Kette drückt feministisches Allgemeingut aus, und sie ließe sich noch um einige Dichotomien erweitern. Für einen geographischen und ökofeministischen Kontext erachte ich beispielsweise die Reinigungspraktiken, die die Dichotomie „das Selbst/das Andere“ und alle ihre Derivate produzieren, als zentral. Damit sind einerseits alle ethnischen, religiösen, nationalen und rassischen Ausgrenzungen eines „Fremden“ angesprochen, die uns Geographen besonders beschäftigen, weil sie meistens über territoriale Ordnungsprinzipien realisiert werden. Andererseits tritt das Andere auch, und nicht selten zugleich, als die Natur oder als die Frau auf.

Versuchen wir die Dichotomie „Selbst/Andere“ abstrakt zu fassen, so lassen sich die sie konstituierenden Reinigungspraktiken in vielen Fällen als Diskriminierungspraktiken empirisch rekonstruieren. Gehen wir einen Schritt weiter, und vermählen wir die Schemata von CIXOUX und LATOUR, so erhalten wir eine Repräsentation des Phallogozentrismus als typische Herrschaftsform der Moderne (vgl. Abb. 3). Und setzen wir

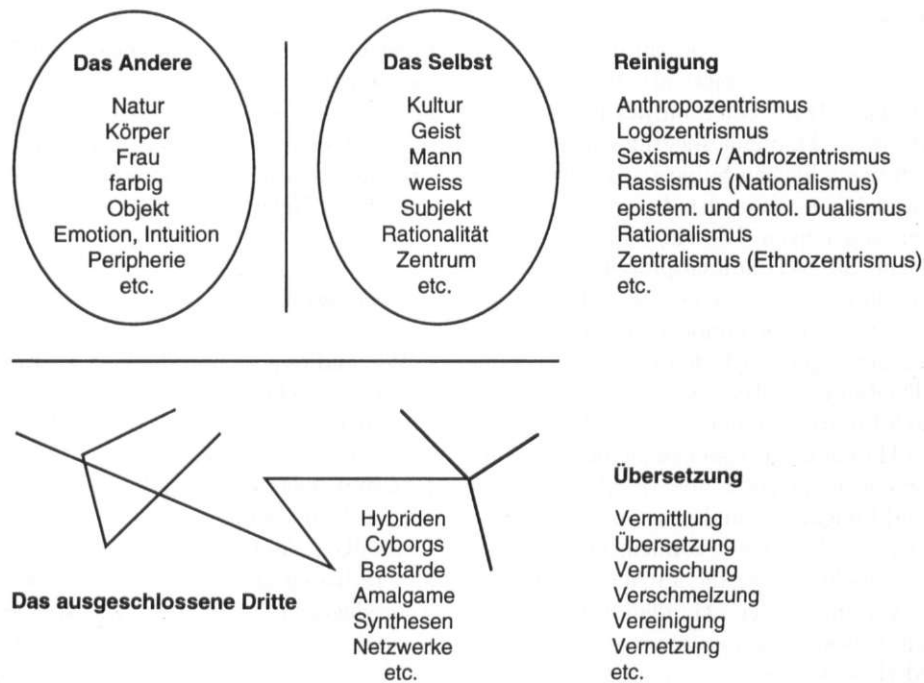


Abb. 3: Phallogozentrismus – Herrschaftsform der Moderne  
Phallogocentrism – modernity's form of dominion

statt des „Selbst“ das „Subjekt“ ein, so werden wir zu einigen zentralen Gründen der (postmodernen) Kritik an überzogenen Subjekt- und Vernunftkonzeptionen (der Moderne) geführt.

Dieses Schema zeigt, daß und wie die Reflexion der Reinigungspraktiken, die durch die Thematisierung der Übersetzungspraktiken vorangetrieben wird, zu einer Kritik des Phallogozentrismus führt. In kaum zu übertreffender Weise wird dies durch die Arbeiten von DONNA J. HARAWAY (vgl. 1995) verkörpert. Wenn Sie sich selbst als natürlich-technische Existenz, eben als „cybernetic organism“ versteht, definiert sie sich relational und jenseits der modernen Dualismen. „Chief among these troubling dualisms are self/other, mind/body, culture/nature, male/female, civilized/primitive, reality/appearance, whole/part, agent/resource, maker/made, active/passive, right/wrong, truth/illusion, total/partial, God/man (...). High-tech culture challenges these dualisms in intriguing ways. It is not clear who makes and who is made in the relation between human and machine. It is not clear what is mind and what body in machines that resolve into coding practices. In so far as we know ourselves in both formal discourse (for example, biology) and in daily practice (for example, the homework economy) (...), we find ourselves to be cyborgs, hybrids, mosaics, chimeras“ (1991, 177). Die Hybriden melden sich zurück – in uns.

HARAWAY denkt in Netzwerken und es ist gerade diese Denkweise, die ihr die Potentiale für Kritik eröffnet, die es ihr auf eine spielerisch anmutende Weise erlaubt, die gängigen Beschreibungen aufs schärfste infragezustellen. „Cyborg politics is the struggle for language and the struggle against perfect communication, against the one code that translates all meaning perfectly, the central dogma of phallogocentrism“ (1991, 176). Als Befürworter einer sprachpragmatischen Version der Handlungstheorie (vgl. ZIERHOFER 1997 sowie REICHERT u. ZIERHOFER 1993, 13–49) bin ich versucht, HARAWAY in dieser Hinsicht als Verbündete darzustellen. Mit ihren Arbeiten beweist sie einen ausgeprägten Sinn für die Pragmatik der Sprache, für die Politik der Diskurse. Sie nimmt für sich auch in Anspruch, einen „Artefaktizismus“ zu vertreten, und vieles, was HARAWAY und LATOUR formulieren, insbesondere die Verschränkung von materiellen, mentalen und sozialen Sachverhalten, deckt sich mit grundlegenden Konzepten einer handlungstheoretischen Perspektive, wie sie uns WERLEN zugänglich gemacht hat.

Sie selbst wollen hingegen mit der Handlungstheorie brechen. LATOUR, weil sie für ihn den anthropozentrischen Subjektbegriff impliziert, HARAWAY, weil sich das Handeln auf den machenden Mann beziehe, dem dann die passive oder erleidende Frau gegenüberstehe (vgl. HARAWAY 1995, 142f). Zu solchen Auffassungen

kann man nur gelangen, wenn die Handlungstheorie so interpretiert wird, daß nicht der Begriff der Handlung, sondern das menschliche Subjekt als Ausgangspunkt angenommen wird. Doch der Sinn des phänomenologisch begründeten Handlungsbegriffes liegt gerade darin, von den menschlichen Subjekten zu den Tätigkeiten und ihren Aspekten auf den drei quasi-ontologischen Ebenen zu gelangen. Die Handlung ist folglich von Grund auf als Vermittlungspraktik konzipiert. Zudem unterläuft der phänomenologische Begriff der Intentionalität, der zur Definition einer Aktivität als Handlung herangezogen wird, den cartesischen Subjekt-Objekt-Dualismus, weil er davon ausgeht, daß Objekte erst durch Interpretationen als solche konstituiert werden. Auch Handlungen entstehen intentional, denn erst aufgrund einer Interpretation des Verlaufs von Aktivitäten und Ereignissen, in die die unterschiedlichsten Existenzen involviert sein können, entsteht ihre Einheit. Es fällt nicht schwer, die an ALFRED SCHÜTZ orientierten Varianten der Handlungstheorie als Konzeptionen hybrider Vernetzungen zu lesen, um LATOURs und HARAWAYs Ablehnung als etwas voreilig zurückzuweisen.

Aus handlungstheoretischer Perspektive radikalisieren LATOUR und HARAWAY die Analyse der Sinn-Konstitution, die SCHÜTZ in die Sozialwissenschaften getragen hatte, und die im Rahmen der Ethnomethodologie, des radikalen Konstruktivismus und der Theorie autopoietischer Systeme verschiedene Wendungen und Weiterentwicklungen erfahren hat. Anders als SCHÜTZ wenden LATOUR und HARAWAY ihre Analyse nicht mit derselben Radikalität auch auf ihre eigenen Konstruktionen an. Denn SCHÜTZ hatte die wissenschaftlichen Interpretationsweisen als Derivate außerwissenschaftlicher („alltäglicher“) Interaktionsformen betrachtet (vgl. SCHÜTZ 1971, 3ff). Dadurch handeln sie sich letztlich das methodologische Problem ein, über keine Begrifflichkeit zu verfügen, anhand derer die Handlungsfähigkeit verschiedenster hybrider Akteure, „Aktanten“ oder Kollektive zu fassen wäre. LATOUR und HARAWAY können ihre Kritikpotentiale gegenüber den Repressionspraktiken der Moderne (Imperialismus, Rassismus, Sexismus, Technokratie etc.) nur entfalten, wenn sie die „agency“ von Dingen, Maschinen und Lebewesen präzise thematisieren können, und dazu müssen sie eine relativ konsistente Grundbegrifflichkeit verwenden sowie quasi-ontologische Prämissen eingehen. Tun sie dies nicht, werden sie nicht mehr verstanden und sind auch nicht kritisierbar. Die sprachpragmatische Variante der Handlungstheorie bietet günstige Voraussetzungen dazu, eine Sozialwissenschaft zu entwickeln, die nicht-menschlichen Wesen gesellschaftliche Aufgaben und strukturierende Momente nicht

a priori abspricht. Für diese Wissenschaft des Zusammenlebens wird es von entscheidender Bedeutung sein, eine Terminologie zu entwickeln, die die Aktionsfähigkeit der unterschiedlichsten Existenzen und Gebilde präzise thematisiert. Dies ist für mich der Grund, bestimmte Varianten der Handlungstheorie der Theorie der Akteur-Netzwerke von LATOUR vorzuziehen.

### 5 Zähler und Nenner

Wir sind es gewohnt, die Welt als Konglomerat von Dingen zu sehen. Dinge erscheinen als abgegrenzte Einheiten, die eine Identität an sich haben und diese nicht etwa von außen vermittelt erhalten. LATOUR, HARAWAY, viele Ökofeministinnen, einige Dialektiker, etliche Entwicklungspsychologen, die Sozialisations-theoretiker, Autoren des *deep ecology movements* und andere halten alle auf ihre Weise eine andere Sichtweise dagegen. Sie kennen zwar Individualitäten und sie sind selbstverständlich in der Lage, Dinge zu unterscheiden. Aber sie gehen nicht von abgeschlossenen Existenzen aus, sondern betrachten Identitäten als ein Ergebnis von Beziehungen, von Netzwerken, von gemeinsamen Ursprüngen, von Prozessen und von Feldern. Sie konzipieren Identität nach dem Muster der internen Relation. Daraus ergibt sich eine Dezentrierung der Position des Menschen in der Welt mit Folgen für dessen Interpretationsweisen: Die Welt besteht nicht einfach aus Dingen und Lebewesen. Vielmehr sind es die Verbindungen, die die Individualitäten der Existenzen erst hervorbringen.

Zwar kann LUHMANNs Konzeption sozialer Systeme nicht umstandslos als relationale Perspektive gelten, doch ist sie äußerst hilfreich, um das epistemologische Verhältnis von Trennung und Verbindung zu veranschaulichen. Ein autopoietisches System existiert nämlich nur insofern, als es in der Lage ist, sich von seiner Umwelt zu unterscheiden. Im selben Sinn existieren für das System auch nur Gegenstände in seiner Umwelt, wenn es sie unterscheiden kann. Unterscheidungen kann das System aber nur treffen, indem es Beobachtungen ausführt, und dazu muß es mit seiner Umwelt geeignete Verbindungen aufnehmen. Die Verbindung, die durch Beobachtung hergestellt wird, ist die Bedingung der Möglichkeit, einen Unterschied festzustellen (vgl. LUHMANN 1997, 61f). Wenn alle Differenzierungen Beobachtungen voraussetzen, dann kann die Verbundenheit einer Existenz als ein Apriori der Erkenntnis gelten. Da die Verbundenheit selbst beobachtet und manchmal sogar gestaltet werden kann, ist sie nur ein Apriori der konkreten Situation, aber kein transzendentes Apriori der Erkenntnis. Ein solches Verhältnis



von gleichzeitiger Abgrenzung und Verbindung soll nun relationale Identität heißen.

Von den Verbindungen auszugehen und im Modus der internen Relationen zu denken, das ist in unserer Kultur eher ungewöhnlich. MICHEL SERRES spitzt diese Beobachtung zu: „Unsere Kultur verabscheut die Welt“ (1994, 14). Er meint damit, daß wir in Differenzen, in Antagonismen, in Dualismen denken und dabei die Voraussetzungen dieser Unterscheidungen als das ausgeschlossene Dritte behandeln. Wir würden uns wie in einem Zweikampf auf einer abstrakten Bühne bewegen. Wenn uns der Boden nicht mehr trägt, wenn der Morast uns Kontrahenten zu verschlingen droht, erst dann würden wir uns auf den gemeinsamen Feind (oder Freund) besinnen, und uns dem ausgeschlossenen Dritten zuwenden. So lasten beispielsweise die Kontrahenten der Wirtschaft mit ihrem ganzen Gewicht auf der Welt. Während sie ihre Konkurrenz einem rechtlichen Rahmen unterordnen, tun sie der Natur (im Sinne der ökologischen „Umwelt“) rohe Gewalt an. Wo die Gewalt regiert, wo keine Spielregeln herrschen, dort kann es weder Gewinner noch Verlierer geben, sondern allenfalls noch Überlebende. SERRES drängt deshalb darauf, die Natur, analog zum Gesellschaftsvertrag, ebenfalls in einen Vertrag einzubinden. Ich interpretiere SERRES' Ausführungen als poetisches Plädoyer für die Anerkennung des ausgeschlossenen Dritten in dem, was wir tun. SERRES' „unsere Kultur verabscheut die Welt“ läßt sich in Vereinfachung von Abbildung 3 auch als folgendes Schema fassen (Tab. 2).

So betrachtet, läßt sich das Verabscheuen der Welt auch als das Ignorieren der Hybriden und Netzwerke begreifen. Der Vertrag mit der Natur würde dann darin bestehen, die Identität des Menschen und der Natur neu zu bestimmen. Dazu müssen wir uns nicht nur den Konstitutionsleistungen von Natur und Kultur in Denken und Sprache zuwenden, sondern darüber hinaus und viel allgemeiner auch das für unsere Differenzierungen konstitutive Dritte nicht länger ausschließen. LATOUR und HARAWAY weisen uns Wege, aber es gibt sicherlich viele weitere.

Mit der Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ eines „Etwas“ verfolgen wir die Spur seiner konstitutiven Faktoren. Betrachten wir die Welt durch diese Brille, dann begreifen wir, analog zu physiozentrischen Autoren, die Dinge als „Knoten in einem Feld“ (vgl. NAESS 1989, 28). Die Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit wird kaum zu Transzendentalien der Erkenntnis führen, sondern zu den ökologischen und gesellschaftlichen Verbindungen und zu unserer Weise, sie zu repräsentieren.

Weshalb aber denken wir nicht automatisch „relational“? Warum tendieren wir so sehr dazu, die Dinge zu

Tabelle 2: „Unsere Kultur verabscheut die Welt“ (M. SERRES)

“Our culture disrespects the world”

Alter | Ego

Drittes

trennen? LUHMANN'S Theorie liefert uns einen Hinweis dafür: Während des Beobachtens können wir unser Beobachten nicht beobachten. Während wir unterscheiden, sind wir also blind für diejenigen Verbindungen, die die Unterscheidungen ermöglichen. Erst ein Extra-Effort, ein paralleles Operieren auf einer grundlegenden Ebene, vermittelt uns relationale Identitäten. Erst durch eine bestimmte Form der Reflexivität wird die Gleichzeitigkeit von Trennung und Verbindung thematisierbar. Ein zweiter Grund unserer Befangenheit ist in der Moderne zu suchen: Wir kultivieren diese Blindheit geradezu, indem wir die Grundstrukturen der Organisation des Zusammenlebens nach dem oben angedeuteten Komplex von Dualismen, dem „Phallogozentrismus“, ausrichten. Das dichotome Denken reproduziert sich als ein Herrschaftszusammenhang, in dem Frau, Natur, Fremde, Vormoderne, Körper, Peripherie, Farbige und anderes durch die Negation ihres positiv besetzten Gegenparts als „Objekte“ unserer Erfahrung konstituiert und inferior gesetzt werden.

Das von LATOUR eingeführte und von mir abgewandelte Schema läßt sich nun epistemologisch verallgemeinern: Im Zähler erscheinen alle möglichen Differenzierungen (Reinigungen) und im Nenner ihre Voraussetzungen (Vermittlungen). Unterscheidungen sind jedoch nur anhand von Kriterien möglich. Grün und groß können verschieden sein oder zusammenfallen, nicht jedoch grün und andere Farben. Deshalb scheint es mir sinnvoll zu sein, die Dimension der Beobachtung – LUHMANN würde von Code sprechen – im Nenner aufzuführen: Dimensionen ermöglichen Differenzierungen. Auf diese Weise (vgl. Tab. 3) läßt sich die allgemeine Form relationalen Denkens darstellen.

Im Zähler werden externe Relationen generiert; hier entsteht Individualität. Im Nenner herrschen hingegen die internen Relationen, die Verbindungen. Während des Differenzierens sind die Dimensionen jedoch invariant zu setzen: wir müssen uns blind stellen. Aber deswegen müssen wir nicht gleich blind werden!

Zunächst erscheint die Sinnverarbeitung im Modus der externen Relationen, die uns die Dinge für sich vorführt, als eine eingeschränkte Form eines allgemeineren Denkens. Wir verlieren den Blick auf das ausgeschlossene Dritte: die Verbindungen, Netzwerke und Konstitutionsbedingungen. Umgekehrt scheint es nicht sehr sinnvoll zu sein, nur unter dem Strich zu denken, denn

Tabelle 3: Die allgemeine Form relationalen Denkens

The general form of relational thinking

Differenz
-----
Dimension

hier verlieren wir die Differenzierungen. Alles wird zu einem einzigen Zusammenhängenden, wenn wir nicht in der Lage sind, uns auf gewisse Unterscheidungsdimensionen zu beschränken. Dimensionen können wir aber selbst nur im Sinne von externen Relationen unterscheiden. Dieses Schema impliziert daher einen infiniten Regreß, der nach Abbruchkriterien verlangt. Diese finden wir beispielsweise in unserem Erkenntnisinteresse: In konkreten Situationen führt die Reflexion der Konstitution von Differenzierungen meistens bald zu einem Punkt, der uns als hinreichend bestimmt erscheint.

Externe und interne Relationen ergänzen sich also gegenseitig. Dieses Komplementaritätsverhältnis stellt die allgemeine Form relationalen Denkens dar, und nicht etwa nur die Konzeption der internen Relationen! Wissenschaftsforschung, Feminismus und Umweltbewegung klagen Probleme ein, die unter anderem auf eine verabsolutierende Verwendung des Konzeptes externer Relationen zurückzuführen sind. Der Ausschluß des Dritten wird als konstitutive Bedingung der Aristotelischen Logik betrachtet; sie setzt voll auf externe Relationen. Diese in unserer Kultur dominierende Denkstruktur ist sozusagen die abstrakteste Metanarration der Moderne. Diese Logik macht die „Dinge“ verfügbar, indem sie sie als isolierte Einheiten behandelbar werden. Sie erzeugt reine Machbarkeit, wobei der konstitutive Kontext als Drittes ignoriert wird.

In der Umweltdebatte wird das Heil häufig in einem „ganzheitlichen“ Denken gesucht. Beabsichtigt ist aber eigentlich nur, daß weitere Zusammenhänge berücksichtigt und Dritte und Drittes nicht ausgeschlossen werden. Zwar kommt mit internen Relationen in der Tat ein holistisches Element ins Spiel, denn die Kette der weltlichen Verbindungen nimmt nirgends ein Ende. Doch es ist nicht nur unzweckmäßig, sondern sogar unmöglich, das Ganze erfassen zu wollen, denn jedes Beobachten erzeugt einen blinden Fleck. Deshalb können relationale Denkweisen nicht holistisch in einem strengen Sinn sein. Relationales Denken löst auch keine Differenzen auf, sondern reflektiert vielmehr die Bedingungen der Möglichkeit von Differenzierungen!

Relationale Identitäten zu bestimmen heißt, wie oben schon angedeutet, die Konstitutionsbeziehungen nach Maßgabe der Relevanzen einer konkreten Hand-

lungssituation zu verfolgen. Ein Stein, Sinnbild für das abgeschlossene und in sich ruhende Objekt, läßt sich beispielsweise als temporäre Erscheinung von Material- und Energieflüssen begreifen. Geologen bestimmen Steine durch eine ökologische Geschichte: Sie erzählen ihre Genealogie als eine Kette von Umwelteinflüssen, die sie nach der Entstehung des Weltalls und der Planeten, nach Prozessen der Metamorphose, der Erosion und der Sedimentation sachlich ordnen. So erhält jeder Stein eine Biographie und eine Position in chemischen, morphologischen oder auch technologischen Ordnungssystemen. Seine Identität geht aus der fortwährenden Koexistenz in der Welt hervor, und dadurch ist er auch in der Lage, anderen Existenzen einen Aspekt ihrer Identität zu vermitteln – z. B. uns, die sich mit ihm befassen. Erst durch diese Beziehungen wird er als individueller und unverwechselbarer Stein erkennbar.

## 6 Natur und Kultur

Mein Ausgangspunkt für die Reise mit Autoren der „science studies“ war die quasi-ontologische Unterscheidung eines Bereiches der kausal determinierten Materie und eines Bereiches des freien, zielgerichteten Sinnes. Diese Unterscheidung bildet die Grundlage für eine Konzeption relativ autonomer Subjektivität, ohne die eine normative soziale Ordnung, z. B. in Form des biologisch existentiell wichtigen Generationen- und Geschlechtervertrages, undenkbar erscheint. Mit der Unterscheidung von Natur und Kultur steht letztlich die Möglichkeit, Handlungsfolgen zurechnen und Ansprüche adressieren zu können, auf dem Spiel. Denn nur dort, wo Freiheiten für andere Handlungsweisen angenommen werden dürfen, macht der Versuch Sinn, darauf kommunikativ Einfluß nehmen zu wollen. Dort ist Kultur anzutreffen. Wenn wir aber reine Natur vorfinden, ist kein Handelnder in Sicht, und es sind auch keine Handlungsfolgen festzustellen.

Natur und Kultur können daher als mögliche Lösungen eines Zurechnungsproblems betrachtet werden. Natur ist dann alles in der Welt, was keinem Handeln zugerechnet wird. Im Rahmen eines relationalen Weltbildes ist sofort ersichtlich, daß sich immer und notwendigerweise Möglichkeiten einstellen, irgendeine Identität teilweise anthropogen zu bestimmen. Denn erstens ist alles, was existiert, im Rahmen desselben, gemeinsamen Evolutionsprozesses entstanden. Die Gattung Mensch und ihre Aktivitätsform war durch ihre organischen und anorganischen Vorformen schon immer an der Gestaltung der Welt beteiligt. Diese sicher spitzfindige, aber dennoch prinzipielle Möglich-

keit, Existenzen als kulturell zu bestimmen, dürfte allerdings nur für die Identitäten der gegenwärtig existierenden Lebewesen und Lebensräume relevant sein. Doch es läßt sich dafür keine absolute historische oder sachliche Grenze definieren. Zweitens liegt aber eine viel grundsätzlichere und unvermeidbarere Anthropogenese im Erkenntnisprozeß selbst: Was immer wir thematisieren, wir tun es durch unsere Perspektive, nach unseren Relevanzen und in unseren Worten. Wir können unsere Episteme nicht aus der Konstitution der Dinge wegdenken. Beide Ebenen werden oft angesprochen und miteinander mehr oder weniger glücklich vermengt, wenn von „sozialer Natur“ oder „konstruierter Natur“ die Rede ist. Jedenfalls hat es keinen Sinn, die Natur weiterhin als Gegenstand oder gar als transzendente Kategorie zu betrachten.

Genau dasselbe Verdikt muß allerdings auch über den Begriff der Kultur und über die von ihm abgeleiteten Konzepte von Gesellschaft verhängt werden. Erstens ist das Argument der Koevolution symmetrisch: Die menschliche Entwicklung läßt sich immer auf eine natürliche Grundlage zurückführen, ohne dafür eine eindeutige Grenzziehung finden zu können. Zweitens beruhen deshalb auch alle unsere Erkenntnisfähigkeiten, unsere Relevanzen und unsere Worte auf einer natürlichen Grundlage, die sich letztlich niemals vollständig wegdenken läßt. Was als Natur und was als Kultur betrachtet wird, ist immer eine Frage der Relevanzen des Handlungszusammenhanges und der rhetorischen Ressourcen, die die Streitparteien im Falle eines Konfliktes in dieser Sache mobilisieren können. Natur und Kultur existieren nicht als ontologisch gesonderte Bereiche, sondern nur als Eigenschaften der Formen gemeinsamer Existenz, die wir dann eben je nach Bedarf als natürliche oder anthropogene repräsentieren.

Vor der Trennung von Natur und Kultur liegt die Koexistenz der unterschiedlichsten Existenzen. Dieses gemeinsame Sein könnte als Ökumene bezeichnet werden. Zwar würde sich aus LATOURs Perspektive auch der Begriff der Gesellschaft dafür anbieten, doch ist er zu stark mit Assoziationen besetzt, die auf ein rein menschliches Zusammenleben verweisen. Dabei liegt zunächst noch keine Möglichkeit vor, das Menschliche von dem Nichtmenschlichen zu trennen. Konsequenterweise können auch die Natur- und Sozialwissenschaften keinen für sie konstitutiven „Gegenstand“ reklamieren. Ich möchte vorschlagen, die Unterscheidung von Natur- und Sozialwissenschaften als thematische Zentrierungen der Beobachtung der Netzwerke der Ökumene anzusehen. Ökologie und Soziologie gehen dann zunächst von der Koexistenz aus und

*Tabelle 4: Die relationale Konstitution von Soziologie und Ökologie*

The relational constitution of sociology and ecology

Zusammenleben  
Soziologie@Ökologie

adressieren gemeinsam das Zusammenleben (vgl. Tab. 4).

Nicht transzendente Gegenstände definieren die akademische Arbeitsteilung, sondern wechselnde und um Mittel konkurrierende Interessen. Die „Gegenstände“ der Disziplinen werden durch ihre eigenen Praktiken als solche konstituiert. Sie gehen aus den Vermittlungspraktiken – den Labors, Feldstudien, Fragebögen und Interviews – hervor. Die Untersuchung der Netzwerke kann nur durch eigene Vernetzung erfolgen, und dies sind die Konstitutionsbedingungen für Differenzierungen jeglicher Art.

Traditionellerweise beruhen die typischen Gegenstände der Sozialwissenschaften, wie beispielsweise Nationalstaaten, Gruppen, Unternehmen, Verwandtschaftsstrukturen, Klassen usw., auf der Anwendung des Konzeptes der externen Relation. Aus relationaler Sicht lassen sie sich nun zusätzlich auch als eine Form der Zentrierung und der partiellen Abgrenzung von Netzen des Zusammenlebens begreifen. Die Relevanzen der Erkenntnissituation rücken dabei gewisse Relationen in den Vordergrund und andere in den Hintergrund: Ein Unternehmen beispielsweise repräsentieren wir meistens als einen rechtlichen Rahmen des „Tausches“ von Arbeit, Material, Know-How und Geld. Der dazu voraussetzende Rohstoffabbau oder auch die Darmflora der Arbeitskräfte werden eher selten thematisiert. Sie zählen normalerweise nicht zur Gestalt, die uns als „Unternehmen“ geläufig ist, sondern nur zum mittransportierten Hintergrund, obwohl wir uns gut Situationen vorstellen können, in denen gerade solche Aspekte relevant werden. HARAWAYS kritisches Potential beruht zu einem großen Teil gerade darauf, solche gängigen Zentrierungen, die als Selbstdefinitionen der Mächtigen der Organisation des Zusammenlebens zugrundegelegt werden, zu hinterfragen. Solches Denken ist eine starke Ressource um Ausgrenzungen, z. B. in Form von Chauvinismus, Rassismus, Sexismus, oder auch Formen des Machbarkeitswahns, an die Oberfläche zu spülen. Es versteht sich zugleich als eine Aktivität, die neue Netze knüpft, indem beispielsweise „intellektuelle Reisegruppen“ (HARAWAY) gebildet werden.

Wenn wir relational und in Netzwerken denken, erhalten auch klassische geographische Themen neue Seiten. Was heißt es beispielsweise, daß Strukturen des Zusammenlebens nun globaler oder lokaler sein sollen?

Der Globus besteht gewissermaßen nur aus globalen Netzen. Die Frage lautet dann: Wer thematisiert welche Beziehungen wozu? Welche Beziehungen werden gleichzeitig marginalisiert, wen treffen sie, wem wird der bestehende Anschluß gekündigt und wer verpaßt den Anschluß an neue Verbindungen? Aus der Netzwerkperspektive macht es auch nur noch sehr beschränkt Sinn, von Gesellschaften im Plural zu reden, und sie mit Territorien zu assoziieren. Gerade Territorien sind ja diejenigen Konzepte, nach denen sich diese sogenannten „Gesellschaften“ das beiderseitige Zusammenleben organisiert hatten. Grenzen scheiden und vermitteln zugleich. Grenzen werden nun als Aspekte von Beziehungsgefügen begriffen, und nicht einfach als äußerer Rand einer Fläche. WERLENS Konzept der „alltäglichen Regionalisierungen“ (vgl. 1995 und 1997) ist zwar nicht relational gefaßt, weist aber auf die Konstitutionspraktiken von Regionen hin. Für die Geographie liegt deshalb die Analyse derjenigen Interaktionszusammenhänge und Kategorien (Rasse, Ethnie, Geschlecht etc.) nahe, die auf territorialen Zentrierungen und Abschottungen aufbauen, oder aber solche unterlaufen. Zugleich kann man sich allerdings auch fragen, welche Teilhabe an Netzen überhaupt die Grundlage vermittelt, um sich solcher Zentrierungen annehmen zu können: Welche Involvierung ist für Geographen jeweils die Bedingung der Möglichkeit spezifischer Formen wissenschaftlicher Beobachtung?

Wenn sich Ökologie und Soziologie nicht mehr durch vorgefundene Gegenstände unterscheiden lassen, sondern sich aufgrund unterschiedlicher Interessen nur verschiedenen Aspekten derselben Netzwerke des Zusammenlebens zuwenden, dann muß dieser Schulterschuß ähnliche Konsequenzen für das Verhältnis von physischer Geographie und Humangeographie nach sich ziehen. Der Graben zwischen physischer Geographie und Humangeographie würde dort über-

brückt, wo es sich um Netze handelt, die sich nicht ohne weiteres der Natur oder der Kultur zurechnen lassen. Dies ist typischerweise bei all den Strukturen der Fall, die als Kulturlandschaften, Siedlungen, Infrastruktur oder Tagesabläufe bezeichnet wurden. Der Humangeographie dürfte es schwerfallen, weiterhin an einer Vorstellung der Gesellschaft als rein menschliches Kollektiv festzuhalten.

Die Integrationsmöglichkeiten, die diese Perspektive erst andeutet, dürfen nun keinesfalls als Wasser auf die Mühlen einer landschafts- oder raumorientierten Einheitsgeographie interpretiert werden. Denn gerade die Reflexion der Quasi-Ontologie zieht eine differenzierte Beurteilung der Aktionsfähigkeit unterschiedlicher Existenzen nach sich. Die dadurch konstituierten Bereiche von Materie und Sinn begründen eine Unterscheidung von deterministischen und kommunikativen Forschungsmethodologien, die jedoch nicht länger mit der Unterscheidung von Natur- und Sozialwissenschaften gleichgesetzt werden sollte. Wird diese methodologische Differenzierung nicht beachtet, läuft die Geographie große Gefahr, in eine Variante von Sozialmechanik oder Landschaftshermeneutik zurückzufallen, je nachdem, ob die Welt auf Materie oder Sinn reduziert wird.

#### *Danksagung*

SYBILLE BAURIEDL, JOHANNES DINGLER, MICHAEL FLITNER, BERNHARD FREI, MARKUS HUPPENBAUER, MATHIAS SCHNEIDER und DIETER STEINER möchte ich für hilfreiche Kommentare danken. HUIB ERNSTE, HANS-DIETRICH SCHULTZ und PETER WEICHHART verdanke ich darüber hinaus Gelegenheiten, meine Gedankengänge im Rahmen von Vorträgen der kritischen Diskussion aussetzen zu können.

#### *Literatur*

- ANDERMATT CONLEY, V. (1997): *Ecopolitics*. London.  
 BECK, U. (1993): *Die Erfindung des Politischen*. Frankfurt a. M.  
 BECK, U.; GIDDENS, A. u. LASH, S. (Hrsg.) (1996): *Reflexive Modernisierung*. Frankfurt a. M.  
 FOUCAULT, M. (1990): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M.  
 GREN, M. (1994): *Earth writing*. Department of Human and Economic Geography, University of Gothenburg, Göteborg.  
 HARAWAY, D. (1991): *A Cyborg Manifesto*. In: HARAWAY, D.: *Simians, Cyborgs, and Women*. London, 149–181.  
 – (1995): *Monströse Versprechen*. Hamburg.  
 LATOUR, B. (1995): *Wir sind nie modern gewesen*. Berlin.  
 LUHMANN, N. (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bände. Frankfurt a. M.  
 NAESS, A. (1989): *Ecology, Community and Lifestyle*. Translated and revised by D. ROTHENBERG. Cambridge, Mass.  
 POPPER, K. (1985): *Zur Theorie des objektiven Geistes*. In: POPPER, K.: *Objektive Erkenntnis*. Zürich, 158–197.

- REICHERT, D. u. ZIERHOFER, W. unter Mitarbeit von BÄTTIG, C.; ERNSTE, H.; STEINER, D. u. VETTERLI, M. (1993): Umwelt zur Sprache bringen. Opladen.
- RORTY, R. (1987): Der Spiegel der Natur. Frankfurt a. M.
- SCHÜTZ, A. (1971): Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns. In: SCHÜTZ, A.: Gesammelte Aufsätze, Bd. I. Den Haag, 3–54.
- (1981): Theorie der Lebensformen. Frankfurt a. M.
- SEARLE, J. (1986): Geist, Hirn und Wissenschaft. Frankfurt a. M.
- SERRES, M. (1994): Der Naturvertrag. Frankfurt a. M.
- SHAPIN, S. a. SCHAFFER, S. (1985): Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life. Princeton N. J.
- WEICHHART, P. (1990): Raumbezogene Identität. Stuttgart.
- (1993): How Does the Person Fit into the Human Ecological Triangle? In: STEINER, D. a. NAUSER, M. (Eds.): Human Ecology. London, 77–98.
- WERLEN, B. (1987): Gesellschaft, Handlung und Raum. Stuttgart.
- (1995): Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Band 1: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum. Stuttgart.
- (1997): Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Band 2: Globalisierung, Region und Regionalisierung. Stuttgart.
- ZIERHOFER, W. (1997): Grundlagen für eine Humangeographie des relationalen Weltbildes. In: Erdkunde 51, 81–99.