

Symposium

Diplomatie an der Front

Symposiumsbeitrag zu: **Bruno Latour**, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen. Berlin: Suhrkamp 2014, 666 S., gb., 39,95€

Besprochen von **Prof. Dr. Maren Lehmann**: Lehrstuhl für soziologische Theorie, Zeppelin Universität, Friedrichshafen (Bodensee), E-Mail: maren.lehmann@zu.de

DOI 10.1515/srsr-2016-0071

Schlüsselwörter: moderne Gesellschaft, Ökologie, Netzwerktheorie, Utopie / Dystopie

Der „Untersuchungsbericht“ (27), den Bruno Latour als *Anthropologie der Modernen* vorlegt, betritt die Bühne mit einem theologischen Motiv. Denn er stellt ein biblisches Motto voran (Joh 4,10), das die Ausgießung des Heiligen Geistes anhand eines Brunnens verheißt und diese Verheißung an die Fähigkeit zur Überwindung kultureller Grenzen bindet: Eine Samariterin, auf Zurückhaltung gegenüber Unbekannten im Allgemeinen und Juden im Besonderen verpflichtet, zögert, dem an einem Brunnen sitzenden Fremden Wasser zu schöpfen. Der erwidert ihr, sie könne nicht nur geben, sondern auch empfangen – und zwar nicht nur simples Wasser, sondern eine „Gabe Gottes“ (*donum Dei*) –, wenn sie wüsste, wen sie vor sich hat, also: „wenn sie erkennen würde“ (*si scires*). Das heißt: Sie hätte viel mehr als das Selbstverständliche empfangen können, wenn sie (auch unter der Bedingung des Nichtwissens) das Selbstverständliche zu geben bereit gewesen wäre.

An diesem Motto ist die Anspielung auf einen Potlatch offensichtlich, also auf eine selbstbezügliche Ökonomie der Gabe, einen Deal mit Sozialkapital; die Bedingung des Nichtwissens ist keine andere als ein *weak tie* (der, der wissen könnte, weiß mehr als der, der weiß). Vielleicht weniger offensichtlich ist die im Konjunktiv angedeutete Übersetzung dieser Ökonomie der Gabe in eine Ökologie der Erkenntnis; Latour zitiert ja nur die vier Worte *si scires donum Dei* und lässt die Geschichte selbst weg. Aber um genau diese Übersetzung geht es: wer erkennt, der spricht, und er spricht über Grenzen. Eine Andeutung nur nimmt das Motto noch einmal auf; im Kapitel über die Religion interpretiert Latour diese als den der „natürlichen Sprache“ nächststehenden „Existenzmodus, der mit dieser dieselbe Flüssigkeit, dieselbe Einfachheit, dieselbe Flut, dasselbe Fließen teilt“

(423). Sprache und Sprechen bedürften keines orientierenden Leitfadens, sondern seien selbst dieser „Faden“ (ebd.). Insofern hat man es nicht nur mit einer Ökologie der Erkenntnis, sondern auch mit einer messianischen Theologie der Sprache zu tun. Offen bleibt, ob die biblische Anspielung darauf verweisen soll, dass es sich um eine politische Theologie handelt, aber es spricht vieles dafür. Latour hat ja einige Jahre zuvor nicht nur eine luzide Problematisierung von Grenzen (*Wir sind nie modern gewesen*, 1991, dt. 2008), sondern auch bereits eine *Politische Ökologie* vorgelegt (*Das Parlament der Dinge*, 1999, dt. 2001). Auch diese sollte bereits eine Ökologie der Erkenntnis sein und setzte daher die Wissenschaft als „Maulwurf“ ein, um die klassischen Grenzen der Gesellschaft „zu untergraben“ (Latour, 2001: 11). Die *Politische Theologie*, um die es ihm schließlich nach den *Existenzweisen* geht, will die ganze Fülle der Schöpfung berücksichtigen und sich nicht auf die Geselligkeiten und Ungeselligkeiten der Gesellschaft beschränken (vgl. Latour, 2013b). Die Gesellschaft sei nichts als ein Platzhalter gewesen für Fragen, die die Moderne nicht beantworten, ja nicht einmal stellen konnte, nämlich die nach dem Verbindenden ihrer Grenzen; ein „Phantom“ vermutlich, bloßes „Füllwerk“ (482; 561), jedenfalls „kein Existenzmodus“ (483). Sie sei, anders gesagt, ein möglicher Grenzbegriff der Ökonomie und der Politik – der *Modernen* –, auch eine „parasitäre Monstrosität“ (484) in den Händen staatstragender Politiker; aber sie sei kein Horizontbegriff der diese Modernen umgebenden und ablösenden Ökologie, weil sie „unfähig“ sei, „sich überallhin auszubreiten“ (561). Latour verwendet den Ausdruck ‚Gesellschaft‘ ziemlich genau in dem Sinne, in dem Luhmann den Ausdruck ‚Alteuropa‘ verwendet.

Das erinnert an die klassischen französischen Stadienlehren, transformiert in einen Werkplan bzw. in eine publizistische Karriere. In der Tat ist das „Anthropozän“, von dem Latour in einer geologischen Analogie spricht und das er „Gaia“ tauft (42), ein Epochenbegriff für den Zeitraum, der „von den wissenschaftlichen und industriellen Revolutionen bis heute reicht“ (42); es entspricht damit ungefähr Auguste Comtes positivem Stadium der Erkenntnis (i.e. Wissenschaftliches Stadium) und noch deutlicher Gaston Bachelards Ära des neuen wissenschaftlichen Geistes (beide werden jedoch im gesamten Text mit keinem Wort erwähnt). Die sozialstaatlich-nationalökonomisch-kulturpädagogische klassische Soziologie soll zu einer globalen Soziologie erweitert werden, deren Gegenstand die Vernetzungen der Welt bzw. genauer der Weltbeschreibungen von „Religion, Wissenschaft, Ökonomie“ sind (Latour, 2013a: 67; vgl. 2013b: 3: „demos, nomos and theos“). Ein erster Entwurf dieser Soziologie war die *Akteur-Netzwerk-Theorie* (ANT), die Latours soziologischen Ruf begründet hat (Latour, 2007), „welche die vorliegende Untersuchung komplettieren will“ (483). Diesem ganzen riesenhaften Apparat zum Trotz lässt sich vermutlich einfach von einer Netzwerktheorie der Rationalität sprechen, die auf die moderne Norm verzichtet, genau eine Rationali-

tät anzuerkennen und stattdessen von pluralisierten und differenzierten Rationalitäten ausgeht.

Latours mannigfaltige Überlegungen verbinden sich hier zu einer Erzählung, die sich als „Untersuchungsbericht“ (27) ausgibt, aber auch als Gleichnis für Komplexität verstanden werden kann. Latour schreibt, wenn man so will, Missionsberichte von seinen Expeditionen in die Welt, und der Erklärungsaufwand, den er betreibt (vgl. auch 2013a), spricht dafür, dass er sich darüber im Klaren ist, wie schwierig solche Berichte sind. Denn sie sind an ein Zuhause gerichtet, das die Fremdheitserfahrungen der Expedition nicht teilt und sich durch das Erfahrene nicht verändern, sondern vielmehr jenes Fremde verändern und aneignen will. Man ist vermutlich nicht weit weg von Latours eigenen Schilderungen seiner akademischen Karriere, wenn man sagt: Der Missionar (im Text, etwas bemüht, eine ‚Anthropologin‘) geht entschlossen und zuversichtlich in die Fremde, stellt alsbald fest, dass seine Entschlüsse dort nicht brauchbar sind – und lässt das missionarische Unterfangen zugunsten eines verstehenden Bemühens fallen, für das er alle epistemologischen Mittel in Anspruch nimmt, die ihm zu Gebote stehen. Er bleibt aber an Erwartungen zuhause (gerade auch jene seiner Financiers) gebunden und schreibt daher die erforderlichen Berichte. Bei aller Akribie („[Ich] füllte wie ein Besessener und ziemlich zuversichtlich die Fragebögen aus, über die ich nun Bericht erstatte“, Latour, 2013a: 67) und bei aller Betonung der Herkunft ist der Subtext dieser Berichte doch immer: Ich kenne mich noch nicht aus, ich verstehe noch nichts, ich komme noch nicht zurück; „ich war“ nicht nur, sondern *bin* „Teil der Modernisierungsfrot“, die „ich beobachte“ (ebd.; hier 41).

Es geht um nichts Geringeres als eine epistemologische Krise (so war auch das eröffnende Kapitel in Latour, 2008 betitelt), weil die Entscheidung „zwischen Modernisieren und Ökologisieren“ (40) getroffen werden muss, ohne bereits getroffen werden zu können. Deswegen (man könnte sagen: um Zeit zu gewinnen) entwirft Latour *an der Front* ein Verhandlungsszenario, das er *Diplomatie* nennt. Sonderlich übersichtlich ist dieses Szenario zwar nicht, die beigegefügte Übersichtstabelle (654f.) ändert daran nichts, im Gegenteil, und Latour entschuldigt sich fast zu oft dafür. Er zitiert nicht, sondern referiert bzw. quasi-memoriert nur („quasi“, weil er jede Referenz mit Assoziationen anreichert, die er als Impressionen und Reflexionen ausgibt: „all diese[...] Quasi“, 578). Es gibt kein Literaturverzeichnis¹, weil Literatur nur als symbolisches Kapital vorkommt, das nicht

1 Das führt zu unnötigen Lektüreabbrüchen. Ein Beispiel: Latour (577) bezieht das Kunstwort der „qualculation“ von Franck Cochoy, den er (was weder dem Übersetzer noch dem Lektorat auffällt) falsch schreibt. Das Kunstwort selbst nimmt er aber sogar auf der Höhe eines Begriffs in sein Glossar auf (663). Dem Komplexitätstheoretischen Einwand gegen rein quantitative Kosten-Nutzen- („Rational-Choice-“) Schätzungen, den Cochoy anhand eines Warenkorbbeispiels darlegt,

ausgemünzt werden muss. Der Missionar, der ein Diplomat sein will, lässt sich nicht in die Karten schauen; er schreibt seinen Katechismus unterwegs selbst und verwendet ihn immer auch als Bericht – eine mehr als unbefriedigende Quasi-Sub-/Objekt-Inszenierung. Auch Latours Auskunft, er „[habe] dieses Werk als ‚Provisorischen Bericht‘ für eine kollektive Untersuchung verstanden, die jetzt endlich anfangen kann“ (640, vgl. 348f.), ist abgedroschen, zumal sie sich bei imaginären ‚digital collectivities‘ anbiedert.²

Aber was Latour vorlegt, ist trotzdem nicht weniger als ein Entwurf einer möglichen Soziologie einer gegenwärtigen Zukunft: eine „Globologie“ (Bergesen, 1980, vgl. Burke, 1970). Diese Soziologie übernimmt eine Übersetzer- und Moderatorenrolle im Netz der verfügbaren und erreichbaren Weltbeschreibungen – eben der *Existenzweisen* –, die sie neu beschreibt bzw. übersetzt, um ihre je spezifischen Formen des „Wahrsprechen[s]“ (52) aus den unversöhnlichen „Wertekonflikten“ (ebd.) zu lösen, in denen die Modernen sich befinden oder zwischen denen sie vielmehr wie „Flüchtlinge“ „umherirren“ (60f., 164). Vielleicht irritiert an diesem Unterfangen nur das Engagement, mit dem es auftritt; es wirkt aufgeregt, es wirkt nervös, aber im Grunde gibt es nur die Distanz auf, die klassische Wahrheitsbegriffe als akademischen Habitus fordern. (Und schon Ulrich Beck hat 1986 in der Erfahrung von Tschernobyl lapidar festgestellt, dass diese Distanz verloren ist.) Weil es um Welt- und nicht nur um Gesellschaftsbeschreibungen geht, schließen Ökonomie und Ökologie, Kultur und Natur oder Geo- und Biosphäre einander nicht länger aus. Unter der Voraussetzung, dass die sozialen Wertsphären sich ebenso wie Biosphären und Geosphären selbst beschreiben – nämlich auf ihre je eigene Weise ‚wahrsprechen‘ –, kann dann eine ‚Globosozio- logie‘ vorgeschlagen werden, die alle Sphärenbeschreibungen ineinander übersetzt. In diesem Sinne ist Soziologie eine moderierende Diplomatie.

Man sieht sich zwar unbehaglich an die klassische Präntention der frühen französischen Soziologen erinnert (nämlich als postrevolutionäre Ordnungsmacht aufzutreten; vgl. die berühmte Kritik von Dilthey, 1883), die ja noch über-

kann kein Leser nachgehen – gerade dies aber ist mit der *Enquête* doch intendiert. Gäbe es ein Literaturverzeichnis, wäre der *Fehler* als Tippfehler hinnehmbar gewesen und folgenlos geblieben. So aber bleibt der *Verweis* folgenlos. (Übrigens bleibt so auch unbemerkt, dass Cochoy ungefähr mit derselben Dignität einen Einwand gegen Rational Choice anführt, wie die Hawthorne-Experimente ein Einwand gegen Scientific Management waren. Tatsächlich geht es um einen ergänzenden Einwand. Im Kontext der Theorie des Quasi-Objekts nach Michel Serres – er, wichtigster Referent Latours neben Michel Callon und Gilles Deleuze, wird ein einziges Mal genannt: 401 – ist das „wie“ auch hier entscheidend, denn ergänzende Einwände sind diplomatische Vorschläge.)

2 Das hat ungefähr denselben Effekt, den eine Präambel wie „Ich möchte die Studenten ausdrücklich ermutigen ...“ auf einem Fachkongress hätte.

trieben wird, wenn es der Soziologie jetzt in der Gesellschaft zu eng wird und sie auf die Welt ausgreift. Aber vielleicht kommen Anfänge nicht ohne diese Präntention aus. Die gesuchte Erkenntnisform läuft Gefahr, totalitär zu werden, wenn sie jede Sphärenwahrheit in jede andere übersetzt. Die Ökologie von kommunizierenden Wahrheiten, die Latour entwirft, würde von den geschulten Sprachfähigkeiten der Übersetzer dominiert (das unter www.modesofexistence.org mitlaufende „digitale Dispositiv“ (43) beweist wenigstens so deutlich wie dies; relativiert wird der akademische Status, relativiert wird nicht der Wert symbolischen Kapitals – da reden die Gebildeten und übersetzen alles in ihre Sprache). Latour schwebt ein Paradies zweiter Ordnung vor, das er mit dem Namen „Gaia“ versieht. Er nennt diese Idee selbst „verrückt“ (59), „eine neue Marotte meinerseits“ (640), und tatsächlich hatte er „die schöne Gaia-Hypothese“ zu Zeiten auch selbst noch ironisiert (vgl. Latour, 2001: 13f.); aber er hält als „Wissenschaft“ an ihr fest (ebd.), so weit diese weder bloßer Ökonomie- noch bloßer Politikkommentar noch bloßer Religionsersatz wäre. Diese Ökologie wäre in ihrer Dominanz der Gebildeten explizit neuzeitlich-aufgeklärt, in Latours Terminologie: sie wäre explizit modern. Die Kollektive der Gebildeten würden die Kollektive der Blöden ausschließen wie vormals die Großbürger des ererbten Kapitals die Kleinbürger des erarbeiteten Besitzes ausgeschlossen hatten, und wie jede Exklusivität würde auch diese dramatisch misslingen. Latours *Gaia*-Idee eines Paradieses, aus dem die Modernen niemanden mehr vertreiben und in dem sie auch nicht mehr selbst wie getriebene Vertriebene ‚umherirren‘ würden, ist so exklusiv wie jede moderne Idee vor ihr.

Andererseits: Welch einleuchtende, herausfordernde Überlegung! Denn warum sollte nicht ernst genommen werden können, dass der Begriff der Gesellschaft ein Problembezug, kein Gegenstand ist – ein Hinweis, der schon Georg Simmel einen Exkurs bzw. eine „Erzählung von einer Expedition“ (354) wert gewesen war? Dass er sich also ändern kann und ändern muss, sobald (um es mit Beck, 1986: 7ff., zu sagen) der Smog die Differenzen vernebelt? Warum sollte nicht ernst genommen werden, dass die Sinnbezüge sozialen Handelns längst über die Grenzen sozialer Ordnung hinausgreifen (auf die Max Weber den Begriff beschränkt hatte) (vgl. 335f.) und dabei Konflikte provozieren, für deren Moderation das „Vokabular“ fehlt, so dass „die Menschen in die alte Sprache der Bereiche zurückfallen und sagen [werden]: ‚Wir sollten die Wissenschaft nicht mit der Politik vermengen usw. usw.‘“ (Latour, 2013a: 73)? Warum also nicht ernst nehmen, dass die Gräben zwischen den Akteuren mit jedem Grenzübertritt, jeder Wechselwirkung, jeder Sozialbeziehung immer nur tiefer werden („ein Abgrund, der mit dem Auftauchen der Ökologie noch tiefer geworden ist, denn diese verpflichtet dazu, das, was man die ‚bekannte und bewohnte Welt‘ nennt, ganz anders in Betracht zu ziehen“, 120, vgl. scharf 515)? Warum sollte ein ökologischer

Begriff des Handelns nicht ernsthaft sinnvoll sein, und warum sollte diese *Globologie*, diese ökologische Soziologie nicht ihre Verwicklung in ihre Probleme als Problemdruck reflektieren, sich also ökologisch engagieren? Wie sonst, wenn nicht durch Reflexion, sollte ein Übersetzer seine Lage verstehen? Und wie sonst, wenn nicht durch Engagement, sollte die diplomatische Herausforderung zu bewältigen sein, die ja darin besteht, einen Konflikt zu beobachten und zu beschreiben, ohne sich einer seiner Parteien anzuverwandeln?

Um triviales, selbstsicher-begeistertes Engagement geht es Latour nicht, er versucht – einem sich durchhaltenden, unangenehm alarmistischen, eben tatsächlich missionarischen Tonfall zum Trotz – ein wissenschaftliches, ja epistemologisches Engagement, und dass er damit gegen akademische Konventionen verstößt, ist ihm klar. (Aber um eine Qualifikationsarbeit handelt es sich ja nicht.) Dem diplomatisch ambitionierten Übersetzer-Soziologen fällt auf, dass ‚die Modernisierer‘ die genannte Entscheidung ‚zwischen Modernisieren und Ökologisieren‘ gefordert und dadurch eine Krise verursacht haben; denn die moderne Gesellschaft kennt kein Alter ego ihrer selbst außerhalb ihrer selbst, sie ändert sich stets in sich, nicht in ihrer Umgebung, was die Problematisierung ihrer Grenzen und den Referenz- oder gar Präferenzwechsel von innen nach außen prekär macht. Dass auch der Übersetzer selbst die Entscheidung fordert, zeigt seine Verwicklung in das Modernisierungsprojekt – eine Verwicklung wider Willen, denn sein Ziel ist ja gerade der seitens der Modernisierer vermiedene Präferenzwechsel (wenn man in Latours theologischer Metaphorik bleiben will: die Umkehr, die Konversion); er sieht sich als ‚Ökologisierer‘. Während die Modernisierer durch die geforderte Entscheidung unter Druck geraten, den sie lösen, indem sie nicht die Entscheidung, aber den Präferenzwechsel vermeiden, geraten die Ökologisierer nur unter Druck, wenn die Modernisierer sich durchsetzen (und die Gesellschaft sich rearrangiert); diesen Druck lösen sie, indem sie die Entscheidung vermeiden. Aber beide bewirtschaften die Krise, die zur Pfründe, zum Habitat wird, in dem es sich ganz komfortabel leben lässt.

Die Problematisierung dieser Komfortabilität leuchtet nur ein, wenn man Latours Diagnose teilt, dass die Gesellschaft allmählich an ihren eigenen Ordnungen zu ersticken droht und sich nur bewahren kann, wenn sie diese Ordnungen auf dem Wege des Präferenzwechsels ändert, nicht durch dessen Vermeidung. Wenn sie also anerkennt, dass sie sich in einer Umgebung befindet, von der sie nicht getrennt, sondern mit der sie verwoben ist (für dieses Rearrangement steht der Begriff des Netzwerks, dem im Gegensatz zur Gesellschaft ebenso der Status eines Existenzmodus zugestanden wird wie dem Begriff der Organisation, also der Ordnung als solcher). Die Komfortabilität der Gesellschaft ist für Latour vorläufig, man müsste sagen: dekadent; sie trägt ihr Ende in Form übermäßiger Enge bereits in sich, und zwar im Strukturmoment der Entscheidung selbst.

Entscheidungen vernetzen und verdichten sich ungeheuer schnell; das „wirklich entsetzliche[...] Monster[...]“ (483), das Latour zu besiegen versucht, ist ein Entscheidungsnetzwerk, eine Organisation, nicht: die Gesellschaft. Der Ökologischer hält diese Enge aus, indem oder solange er nicht entscheidet; tut er das aber (und nicht nur Latour fordert ihn dazu auf, sondern jeder Modernisierer), wird er zu einem ganz konservativen, ordnungsaffinen und deshalb ordnungsändernden Modernisierer. Die Ökologie der Gesellschaft mindert demnach die Enge der Gesellschaft nicht, sondern trägt zu ihr bei. Und wenn die Modernen in ihrer Ökologie ‚umherirren‘, dann tun sie das wie die „besessenen Besitzer“, von denen schon Gabriel Tarde (2009: 87) sprach, ein weiterer wichtiger Referent Latours. Sie fliehen vor der Gesellschaft, die sie selber sind, und irren in der Welt herum auf der Suche nach noch nicht bewohnten, d. h. noch nicht durch ihre Entscheidungen domestizierten, noch nicht modernisierten Plätzen. Die Plätze, an denen tatsächlich zurechenbar entschieden wird, sind wegen dieser Flucht der Modernen vor sich selbst notorisch leer, „vollständig geleert“ (524) – und das inmitten einer sich selbst steigernden Enge, die gleichermaßen expansiv wie inklusiv ist.

Das ist Latours These in diesem letztlich dystopischen Buch. Er entwickelt sie leider extrem unanschaulich in Form eines virulenten (und vielgestaltigen) „Hiatus“ (passim), der im Kontext der verschiedenen Wertsphären zu laufenden Organisations- und Desorganisationsanstrengungen und zu laufenden Interpretationen und Reinterpretationen führt: der sich vernetzt. Man könnte das in Luhmanns Terminologie (binäre Codierung, programmierte Organisation und mediatisierte Kommunikation) sicherlich eleganter darlegen. Das mag eine Geschmacksfrage sein. Aber richtig ist erstens, dass auch Luhmann an einer Kritik der Gesellschaft in genau diesem Sinne eines möglichen „Altwerden[s]“ ihrer Ordnungsformen gearbeitet und die Systemtheorie deshalb in eine System/Umwelt-Theorie umgeschrieben hat (Luhmann, 1984: 516); auch sein Anliegen ist diplomatisch, und auch er weist wieder und wieder darauf hin, dass die Soziologie sich nicht von ihrem Gegenstand ausnehmen, sondern sich vielmehr als in diesen eingeschlossen verstehen muss. Richtig ist zweitens, dass auch Luhmann diese Kritik adressiert hat an den wichtigsten Protagonisten dieser Ordnungsformen, nämlich die formale, das heißt: die aus Entscheidungen bestehende Organisation, die Latour nun unter dem Namen ‚die Modernisierer‘ führt. Luhmann legt dar, dass die durch organisiertes Entscheiden bewirkten Zuspitzungen und Schließungen durch Kommunikationen geöffnet werden, denen einfache Anschließ- und Erreichbarkeiten genügen; er nennt ‚Gesellschaft‘, was Latour ‚Ökologie‘ nennt.

Eine optimistischere Lesart legt daher die Vermutung nahe, dass die Modernen (jenes plakative „wir“, mit dem Latour sich gemein macht) nicht auf eine flüchtige, sondern eine habituelle Art und Weise sowohl Modernisierer als auch

Ökologischer sind. Sie erwarten Entscheidungen und haben sich an diese Erwartung so sehr gewöhnt, dass die Erwartung von Entscheidungen das Treffen von Entscheidungen substituiert hat. (Die Struktureffekte von Organisationen, könnte man systemtheoretisch sagen, dominieren deren Programmeffekte.) Entscheidungen werden gar nicht erwartet, um getroffen, sondern um vermieden werden zu können. Sie reichern einfach das Selbstthematizierungsrepertoire an. Muss man dann sagen, dass das ‚Anthropozän‘ von einer alt und faul gewordenen Gesellschaft bewohnt wird, oder kann man auch sagen, dass ‚Gaia‘ die Ironie fehlt, die die Gesellschaft hat?

Literatur

- Beck, U. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1986.
- Bergesen, A. From utilitarianism to globology: The shift from the individual to the world as a whole as the primordial unit of analysis. In *Studies of the modern world system*; Bergesen, A., Ed.; Academic Pr.: New York, 1980; pp 1–12.
- Burke, K. *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*; University of California Pr.: Berkeley, 1970.
- Dilthey, W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. 1. Bd*; Duncker und Humblot: Leipzig, 1883.
- Latour, B. *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 2001.
- Latour, B. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 2007.
- Latour, B. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 2008.
- Latour, B. Existenzweisen der Moderne. Ein Gespräch mit John Tresch. *Zeitschrift f. Ideengeschichte* 2013a, 7, 65–78.
- Latour, B. *Facing Gaia. Six Lectures on the political theology of nature*. Gifford Lectures on Natural Religion, 18th-28th of February, Edinburgh 2013b, <http://www.bruno-latour.fr/node/486>, zit. nach <http://macaulay.cuny.edu/eportfolios/> (Zugriff Jun 15, 2016).
- Luhmann, N. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1984.
- Tarde, G. *Monadologie und Soziologie*; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 2009.