

Eine Soziologie ohne Objekt?

Anmerkungen zur Interobjektivität*

Der Aufsatz führt das Objekt in die Konzeptualisierung von Gesellschaft ein und zeigt, wie hiermit der Konflikt zwischen „Mikro“- und „Makro“-Ansätzen der sozialen Ordnung gelöst werden kann. Die Analyse, die zentrale Paradigmen der Soziologie, der Ethnomethodologie und der Anthropologie kritisch befragt, führt zu einer veränderten Konzeption des Akteurs und des Handelns: Indem diese Konzeption die Intersubjektivität durch die Interobjektivität erweitert, berücksichtigt und symmetrisiert sie die spezifische Leistung menschlicher und nicht-menschlicher Akteure im Kontext „gerahmter Interaktionen“, welche die menschliche Gesellschaft von der der Paviane unterscheidet.

Verschiedene neuere Entwicklungen haben in grundlegender Weise unsere Konzeptionen des Verhältnisses von Wissen und vom Handeln modifiziert. Die Wissenschaftssoziologie, die kognitive Anthropologie und die Kognitionswissenschaften, die die soziale Verankerung betonen („situated cognition“), haben dazu beigetragen, die Aktivität des Denkens auf einen Begriff zu bringen und in Praktiken und Orten in der Welt der Objekte zu situieren.¹ Das auf diese Weise dargestellte Bild vom Wissen mit Labors, Ateliers, Küchen, Straßen, Dörfern erinnert kaum mehr an die alte Epistemologie oder an die alte Psychologie. Die Produktion von Informationen wird zu einer normalen Tätigkeit, die von Arbeitssoziologen mit ihren gewohnten Methoden untersucht werden kann. Aber diese neuen Konzeptionen der intellektuellen Arbeit modifizieren gleichermaßen die Rolle, die Objekte in der sozialen Interaktion einnehmen, und die Definition der Interaktion selbst. Diese theoretische Notiz möchte den Übergang von Intersubjektivität zu Interobjektivität explizieren, die uns für die Analyse menschlicher Gesellschaften besser geeignet scheint.

Die Interaktion definieren

Die soziale Interaktion unterstellt die Präsenz verschiedener konstitutiver Elemente: Es müssen mindestens zwei Akteure vorhanden sein; diese Akteure müssen physisch präsent sein (face-to-face); sie müssen sich durch ein Verhalten aufeinander beziehen, das eine Kommunikation impliziert; das Verhalten der Beteiligten sollte sich schließlich abhängig von den Modifikationen entwickeln, die dem Verhalten des anderen entgegengebracht werden; dies sollte in einer Weise geschehen, dass ein unvorhergesehenes Verhalten entsteht, das nicht einfach die Summe derjenigen Kompetenzen ist, über welche die Akteure vor dieser Interaktion verfügten.² Diese klassische Definition der Interaktion scheint brauchbarer für eine Soziologie der Primaten als für eine Soziologie des Menschen zu sein. In der Tat erweist sich die Primatensoziologie als ein extremer Fall des Interaktionismus, denn alle Akteure sind kopräsent und in face-to-face-Handlungen involviert, deren Dynamik kontinuierlich von der Reaktion der anderen abhängig ist.³ Sie ist ein Paradies des Interaktionismus; aber sie ist es in einem anderen Sinne, denn die Frage

* Übersetzung von: Bruno Latour, Une sociologie sans objet? Remarques sur l'interobjectivité. In: Sociologie du travail 36, No. 4/1994

der sozialen Ordnung scheint bei den Affen nicht anders gestellt werden zu können als in Form einer progressiven Komposition dyadischer Interaktionen – und dies ohne totalisierende und strukturierende Effekte. Obwohl sich hier komplexe Interaktionen abspielen, würde man doch nicht behaupten, dass die Primaten „in“ einer Gesellschaft leben oder dass sie eine soziale Struktur entwickeln.⁴ Die Frage nach der exakten Rolle der Interaktion und ihrer Eigenschaft, die ganze Gesellschaft auszumachen, stellt sich also schon bei den Primaten – und stellt sich vielleicht ausschließlich dort.

Auch wenn der Umweg über die Primatologie unpassend erscheint, so kann er doch sehr nützlich sein. Die Soziologie der Affen erlaubt es uns, schon in der Natur eine komplexe Sozialität, Interaktionen, Individuen, soziale Konstruktionen zu finden; sie befreit uns aber von der Aufgabe, diese Elemente zum alleinigen Gegenstand der Soziologie des Menschen zu machen. Das komplexe soziale Leben wird zur gemeinsamen Basis der Primaten. Ebenso wie Paviane und Schimpansen sind wir selbst, ohne viel darüber nachzudenken, mit allen unseren Handlungen in ihm engagiert – obwohl wir weder Paviane noch Schimpansen sind. Wenn die Komplexität unseres sozialen Lebens nicht mehr dazu ausreicht, die Differenz zwischen Affen und Menschen zu erklären, dann muss diese eine andere Ursache haben.⁵ Das Konzept des individuellen menschlichen Akteurs, der in Interaktionen engagiert ist (wie es der Interaktionismus beschreibt) oder der das Soziale auf der Basis eigener, regelmäßig bestätigter Kategorien konstruiert (wie es die Ethnomethodologie beschreibt), bildet die gemeinsame Basis unserer Kompetenzen. Trotzdem müssen wir verstehen, warum dieses Konzept die Mehrzahl menschlicher Situationen kaum erfassen kann.

Während die Interaktion bei den Affen nach und nach das ganze soziale Leben bestimmt, kann man sie bei den Menschen nur als eine Residualkategorie begreifen. Diejenigen, die von der Existenz einer sozialen Struktur ausgehen, begründen dies damit, dass die Interaktion „in“ der Gesellschaft, die über die Interaktion hinausgeht, „stattfindet“. Aus unserer Sicht liegt dies dagegen ganz

einfach daran, dass zunächst die Interaktionsbeziehung eingegrenzt werden muss, damit sie nicht sukzessive das ganze soziale Leben mobilisiert, für das sie sonst ko-extensiv werden würde. Ein Akteur kann mit einem anderen Akteur nur durch die isolierende Wirkung eines Rahmens, der zudem den Rest seiner Geschichte und die seiner anderen Partner außerhalb des Geschehens lässt, face-to-face interagieren.⁶ Die Existenz einer Interaktion an sich setzt eine Vereinfachung, eine vorgängige Teilung voraus. Wie sonst kann man das Vorhandensein der Rahmen, der Aufteilungen, der Vereinfachungen, des Intimen erklären, durch welche die Infizierung des Sozialen verhindert wird? Die Interaktionisten bleiben diesbezüglich stumm und begnügen sich damit, das Wort „Rahmen“ metaphorisch zu verwenden. Die Anhänger der Sozialstruktur – gewöhnlich Gegenspieler der Interaktionisten – können uns dies auch nicht weiter erklären, denn sie erkennen in allen Punkten die totale und vollständige Gegenwart der Struktur. Es gilt, gerade diese Suspendierung, diese partielle Unterbrechung zu verstehen, innerhalb derer sich die Interaktion entfalten kann, ohne mit allen anderen zu interferieren. Von ihren Gegnern wird den Interaktionisten oft vorgehalten, nicht das Ganze des Sozialen erfassen zu können. Nun, es ist gerade die Kraft der Interaktion, Interferenzen lokal und für den Moment suspendieren zu können.

Dieses kleine „je ne sais quoi“, das die Interaktion delokalisiert

Irgendein Ding unterbricht von innen die Ausbreitung der Interaktionen und von außen die Interferenz der Teilnehmer. Ist diese Zwei-Wege-Membran nun immateriell wie ein Rahmen (im metaphorischen Sinn) oder materiell wie eine Trennwand, eine Mauer oder ein Gemälde Rahmen? Um die Antwort auf diese Frage intuitiv verstehen zu können, muss man eine Gruppe von Hunderten von Pavianen mitten in der Savanne gesehen haben, die, indem sie sich gegenseitig ohne Unterlass beobachten, wissen, wohin sich die Gruppe bewegt, wer mit wem zusammen ist,

wer wen entlaust und wer wen attackiert oder verteidigt. Anschließend versetze man sich mittels Phantasie in die von Interaktionisten bevorzugten Szenen, in der einige Personen (in der Regel zwei) in geschlossenen, vor fremden Blicken geschützten Räumen interagieren. Wenn die „Anderen die Hölle sind“, dann unterscheidet sich die Hölle bei den Pavianen von derjenigen des Menschen, denn die kontinuierliche Präsenz aller kreiert einen ganz anderen Druck als diejenige hinter verschlossenen Türen im Interaktionismus. An diesem Punkt muss man zwei ganz und gar unterschiedliche Bedeutungen des Wortes Interaktion unterscheiden. Die erste, oben definierte Bedeutung lässt sich auf alle Primaten (menschliche eingeschlossen) anwenden; die zweite bezieht sich nur und ausschließlich auf Menschen. Um den gebräuchlichen Begriff beizubehalten, wäre es darum sinnvoll, von einer *gerahmten Interaktion* zu sprechen. Die einzige Differenz zwischen diesen beiden Bedeutungen resultiert aus dem Vorhandensein einer Zwischenwand, einer Trennung, eines Operators der Vereinfachung, eines „je ne sais quoi“, dessen Ursprung für den Augenblick noch im Dunkeln bleibt.

Es gibt eine andere Differenz zwischen der affenähnlichen Interaktion und derjenigen, die man bei Menschen beobachten kann. Für die zweite ist es sehr schwer, die für die erste typische Simultanität in Raum und Zeit zu erreichen. Man sagt oft, ohne genauer darüber nachzudenken, dass wir face-to-face interagieren. Sicherlich, aber die Kleidung, die wir tragen, kommt woanders her und wurde vor geraumer Zeit fabriziert; die Worte, die wir gebrauchen, wurden nicht für die Situation geformt; die Mauern, auf die wir uns stützen, wurden von einem Architekten für einen Kunden entworfen und durch Arbeiter errichtet – alle diese Personen sind heute abwesend, aber ihre Handlungen sind heute noch spürbar. Selbst die Person, an die wir unsere Worte richten, entstammt einer Geschichte, die weit über den Rahmen unserer Beziehung hinausweist. Ferner ist die Person auch nicht notwendigerweise in der Interaktion präsent; dies liegt nicht unbedingt daran, dass sie einen „abwesenden Eindruck“ machen könnte, sondern weil es sich um die

Maske einer Funktion handeln kann, die an anderer Stelle von anderen definiert worden ist. Würde man eine raum-zeitliche Karte all dessen zeichnen wollen, was in einer Interaktion gegenwärtig ist, und würde man eine Liste all derer aufstellen wollen, die auf die eine oder andere Weise an der Interaktion teilhaben, dann würde man nicht mit einem klar umgrenzten Rahmen auskommen, sondern man erhielte ein sehr ungeordnetes Netz mit einer zunehmenden Vielfalt sehr unterschiedlicher Zeiten, Orte und Personen.⁸

Die Anhänger der Sozialstruktur äußern oft eben diese Kritik gegenüber den Interaktionisten, aber sie ziehen daraus eine ganz andere Schlussfolgerung: Sie möchten, dass in der Interaktion nichts anderes geschieht als die Aktivierung und Materialisierung dessen, was – bis auf wenige Anpassungen – schon insgesamt in der Struktur enthalten ist. Aber, von den Affen und den Ethnomethodologen haben wir gelernt, dass sich die Interaktion nicht nur anpasst, sie konstruiert auch. Sie hat die widersprüchliche Form eines Rahmens, der es erlaubt zu umschreiben, und die Form eines Netzes, das Simultanität, Nähe und Persönlichkeit delokalisiert. Woher stammen diese widersprüchlichen Qualitäten der menschlichen Interaktion, und warum unterscheiden sich diese so sehr von der Interaktion, wie Primatologen sie bei den nackten und kopräsenten Affen erfassen können?

Es scheint unmöglich zu sein, auf diese Frage zu antworten, solange man der Interaktion etwas anderes gegenüberstellt, zum Beispiel die Sozialstruktur, und dabei behauptet, dass das erste lokal, das zweite global ist. Bei den Affen, beispielsweise bei den Pavianen, lässt sich dieser Gegensatz nicht durchhalten; denn abgesehen von einigen dyadischen Interaktionen verlieren die Paviane – wie auch die Primatologen – die Spur ihrer Interaktionen und beginnen den Rest mit eher unscharfen Begriffen wie etwa „Truppe“, „Clan“ oder „Gruppe“ zu bilden. Man kann mit Recht behaupten, dass sich das soziale Leben bei den Pavianen ganz und gar aus individuellen Interaktionen zusammensetzt, die sich wie die sukzessiven Segmente der mechanischen Solidarität aneinander reihen. Wenn Primatologen sich weiter vorwagen und von

Struktur, Rang, Ordnung, Familien, Kasten sprechen, dann tun sie dies immer, nachdem sie ihre Beobachtungen instrumentiert haben; gerade die Fabrikation einer großen Zahl von Panoptiken und die computermäßige Ausarbeitung einer großen Zahl statistischer Korrelationen erlaubt es ihnen, einem extremen Interaktionismus zu entkommen.⁹ Indem sie dies tun, nähern sie sich der menschlichen Gemeinschaft an und entfernen sich ohne Zweifel von der Art und Weise, wie die Affen selbst ihre Interaktionen ohne die Hilfe solcher Instrumente, Panoptiken, Textmarker, Rechner organisieren.

Selbst wenn es nicht als ein Beweis gelten kann, liefert das Beispiel der Primatologen ein präzises Indiz. Um die Summe der Interaktionen zu bestimmen, ist ein Instrument erforderlich, mit dem man addieren kann. Die Anhänger der Sozialstruktur setzen immer schon die vorgängige Existenz eines Seins *sui generis* – die Gesellschaft – voraus, die sich in den Interaktionen manifestiere. Der einzige Beweis, den wir von der Existenz dieses Seins besitzen, resultiert aus der Unmöglichkeit, eine face-to-face-Interaktion durchzuführen, ohne sofort ein Durcheinander jener Beziehungen zu provozieren, die mit anderen Akteuren an anderen Orten und zu anderen Zeiten geknüpft worden sind. Nur die Schwäche der face-to-face-Interaktion zwingt dazu, den immer schon präsenten Rahmen der Struktur zu erfinden. Aus der Tatsache, dass eine Interaktion die widersprüchliche Form von lokalem Rahmen und ungeordnetem Netz aufweist, folgt nicht, dass man das sichere Terrain der Interaktion verlassen sollte, um auf das „höhere Niveau“ – das der Gesellschaft – zu gelangen. Selbst wenn diese zwei Ebenen wirklich existierten, würden doch zu viele Zwischenstufen fehlen.

Dieser Begründungsfehler wird am Beispiel der Dominanzbeziehung bei männlichen Pavianen etwas deutlicher. Um den Stärkeren zu bestimmen, gibt es zwischen den männlichen Pavianen aggressive Auseinandersetzungen. Wenn man trotzdem eine Ordnungsbeziehung zwischen dem Stärksten und dem Schwächsten konstruieren möchte, dann muss man die Beobachtungszeit auf einige Tage reduzieren.¹⁰ Was bedeutet dies für eine Hierarchie, die sich von Tag zu Tag

verändert? Wie kann man sagen, dass ein Pavian in die Dominanzskala eintritt oder in ihr aufsteigt, wenn man diese alle drei Tage neu berechnen muss? Wahrscheinlich wechseln Soziologen zu schnell von der Interaktion zur Struktur – bei den Affen wie bei den Menschen. Jedem Affen stellt sich das Problem zu wissen, wer stärker oder schwächer ist als er, und Beweisproben zu entwickeln, die es ermöglichen, dies zu entscheiden. Aber – als guter Ethnomethodologe – bedient sich niemand des Begriffs des Ranges oder der Hierarchie. Sicherlich, die Primatologen schaffen dies mit Hilfe von zahlreichen Kalkulationen, Instrumenten und grafischen Darstellungen. Aber darf man die Ausstattung, über die Primatologen verfügen, und ihr Fehlen bei den Pavianen ignorieren?

In allen soziologischen Theorien existiert eine Kluft, die die (gerahmte) Interaktion nackter individueller Körper von Struktureffekten trennt, welche in der Art eines transzendenten Schicksals zurückkehren, das niemand gewollt hat. Die Aufgabe eines jeden Theoretikers ist es zu entscheiden, mit welchem sozialen Operator diese Kluft besser überbrückt werden kann. Funktioniert die Überbrückung besser mit den durch die Interaktion induzierten Ereignissen, die die Vorausschau der Akteure übersteigen würden? Lässt sich die Kluft besser durch unfreiwillige Veränderungen ausfüllen, die von perversen Effekten einer immer begrenzten Rationalität ausgehen? Oder durch ein Phänomen der Selbst-Transzendierung, das kollektive Phänomene entstehen lässt, wie etwa Ordnung aus einer Zeit der Unordnung entsteht? Muss man sich einen Vertrag vorstellen, der die verstreuten Handlungen aller Beteiligten auf irgendeine einzelne totalitäre Handlung zurückführt? Oder muss man – im Gegensatz dazu – annehmen, dass die Überbrückung dieser Kluft unmöglich ist. Und muss man nicht die vorhergehende Existenz eines schon immer gegenwärtigen Seins *sui generis* akzeptieren, das die Interaktionen enthält – so wie spezialisierte Zellen in einem Organismus enthalten sind? Sieht man zwischen den beiden extremen Polen ein Ensemble von Vermittlern vor, mit denen es möglich ist, in Handlungen durch Habitusformen feldspezifische Kräfte zu vermitteln

und damit durch individuelle Handlungen der Struktur das zurückzugeben, was man ihr genommen hat?¹¹ Auch wenn man die kleine Anzahl verfügbarer Modelle durch die Rekombination ihrer Elemente verbessern würde, gibt es nicht sehr viele Möglichkeiten, auf diese Fragen eine Antwort zu bekommen.¹² Auf jeden Fall setzen diese Theorien die vorgängige Existenz der Frage voraus, die sie zu lösen versuchen: Es existierte demzufolge eine Kluft, welche die Handlungen von der Struktur, das Individuum von der Gesellschaft trennt. Aber wenn diese Kluft nicht existierte, dann hätte die soziologische Theorie immer raffiniertere Antworten auf ein Problem gegeben, das sich so nicht stellt.

Indem die Soziologie der Affen vor unseren Augen das Paradies des Interaktionismus und der Ethnomethodologie entfaltet, führt sie uns ein soziales Leben vor, in dem Interaktion und Struktur koextensiv sind. Man findet hier also keine gerahmte Interaktion, da sich keine Beziehung einer sich manchmal rasch ausweitenden Ansteckung durch die anderen entziehen kann. Aber man kann hier auch keine Struktur erkennen, da jede Interaktion lokal und auf eigene Rechnung das Ensemble der Beziehungen erneut testen muss, ohne sie dabei addieren oder in einer bestimmten Rolle oder Funktion etablieren zu können, die vom Körper unabhängig und tragfähig ist. Die Affen liefern uns eine gute Veranschaulichung dessen, was eine soziale Gesellschaft wäre, in der – konform zu den Annahmen der soziologischen Theorie – der Übergang von der individuellen „Ebene“ zur strukturellen „Ebene“ durch eine Serie von Operatoren erfolgt, die ihrerseits selbst sozial sind. Ein solches Gruppenleben ermöglichte es weder, eine Interaktion zu erhalten, noch eine Gesellschaft, noch Akteure, noch Struktur. Sie böte lediglich den Eindruck eines extrem dichten und festgeschnürten, zugleich aber auch formbaren und weichen Gewebes, das immer eben bliebe. Konsequenterweise ist der Abgrund, der – folgt man den Soziologen – Individuum und Gesellschaft voneinander trennt, keine ursprüngliche Gegebenheit. Wenn man die sozialen Lebensformen der Affen als Ursprungsmythos nimmt, dann bleibt dieser Raum unsichtbar. Darum ist es erforderlich,

ihn anders sichtbar zu machen; das soziale, zumindest das menschliche Leben sollte sich auch an etwas anderes halten können als nur an die soziale Welt.

Komplexe Interaktion und komplizierte Interaktion

Um Struktureffekte zu erfassen, muss der Primatologe seine Beobachtungen mit einer immer wichtiger werdenden Instrumentierung versehen. Um eine Interaktion zu rahmen, können wir uns auf Unterteilungen und Nischen beziehen. In der Konsequenz sind wir, wenn wir einer Interaktion folgen wollen, dazu verpflichtet, ein recht ungewöhnliches Netzwerk zu zeichnen, das Zeiten, Orte und heterogene Akteure vermischt; dies zwingt uns auch unaufhörlich dazu, über den fixierten Rahmen hinauszugehen. Jedes Mal, wenn wir vom komplexen sozialen Leben der Affen zu unserem Leben wechseln, sind wir über die vielfältigen Gründe erstaunt, die die Kopräsenz von der sozialen Beziehung entkoppeln. Wenn wir von einer Sozialität zur anderen wechseln, dann wechseln wir nicht von einer einfachen Sozialität zu einer komplexen Sozialität, sondern wir gehen von einer komplexen Sozialität zu einer komplizierten. Auch wenn die beiden Adjektive die gleiche Etymologie haben, so ermöglichen sie doch, zwei relativ unterschiedliche Formen sozialer Existenz zu unterscheiden. „Komplex“ bedeutet, dass in jeder Interaktion eine große Zahl von Variablen simultan präsent ist, die man diskret unterscheiden kann; „kompliziert“ bedeutet die sukzessive Präsenz diskreter Variablen, die man einzeln behandeln und, ineinander gefaltet, in die Form einer black box bringen kann. Kompliziert setzt sich von einfach ab ebenso wie von komplex. Die Konnotationen dieser beiden Worte erlauben es, den evolutionistischen Vorurteilen zu widersprechen, die den langsamen Fortschritt von den Affen zu den Menschen immer noch auf eine Rangfolge höherer Komplexität zurückführen. Im Gegensatz dazu gehen wir davon aus, dass wir, wenn wir von den Affen zu den Menschen gehen, von einer großen Komplexität in eine große

Kompliziertheit versetzt werden. An jedem Punkt erscheint unser soziales Leben weniger komplex als dasjenige der Paviane, aber es ist fast immer komplizierter.

Die gerahmte Interaktion ist nicht an sich betrachtet lokal, so als existierte der individuelle Akteur, dieser notwendige Bestandteil des sozialen Lebens, mit dem die Totalität gebildet werden soll, zu allen Zeiten. Bei den Affen, die doch im Paradies – oder eher in der Hölle – des Interaktionismus leben, finden wir ihn nicht wieder. Bei den Menschen lokalisiert man dagegen die Interaktion, und zwar durch ein Ensemble von Unterteilungen, Rahmen, Wandschirmen, Schneisen, die es erlauben, von einer komplexen Situation zu einer ausschließlich komplizierten Situation zu gelangen. Ein banales Beispiel wird diese Evidenz verständlich machen: Während ich am Schalter stehe, um Briefmarken zu kaufen, und dabei in die Sprechvorrichtung („Hygiaphone“) spreche, habe ich weder meine Familie noch meine Kollegen noch meine Chefs im Rücken. Gott sei Dank ermüdet mich die Schalterbeamtin weder mit ihrer Schwiegermutter noch mit den Zähnen ihrer Kleinkinder. Diese glückliche Kanalisierung der Interaktion ist dem Pavian nicht möglich, denn in jeder Interaktion können alle anderen intervenieren.

Umgekehrt ist die Struktur nicht für sich genommen global, so als existierte zu jeder Zeit dieses Sein sui generis, von dessen Körper sich nach und nach die individuelle Handlung eines Akteurs ablöste. Bei den Affen, die nun überhaupt keine gerahmte Interaktion kennen, stoßen wir niemals auf eine soziale Struktur, die doch gemäß der soziologischen Theorie das Gegenstück zu den Interaktionen darstellen soll. Dagegen globalisiert man bei den Menschen die aufeinander folgenden Interaktionen durch ein Ensemble von Instrumenten, Werkzeugen, Konten, Berechnungen, Zusammenstellungen; sie erlauben es, von einer komplizierten, aber isolierbaren Beziehung zu anderen komplizierten, aber miteinander verbundenen Beziehungen zu gelangen.¹³ Am Abend kann der Verantwortliche des Postbüros die Bücher machen und die Listen zusammenstellen, um denjenigen Teil zu addieren, der ihn von allen gerahmten Interaktionen, die an allen Postschaltern statt-

gefunden haben, interessiert. Ein Pavian kann diese Summe mangels Listen und Spuren nicht kalkulieren. Das Soziale bildet er nur durch seinen Körper, durch seine Wachsamkeit und – um das Ensemble der Beziehungen „aufrechtzuerhalten“ – durch das aktive Engagement seines Gedächtnisses.

Da es bei den Affen keine natürliche Differenz zwischen Interaktion und Gesellschaft gibt, findet man bei ihnen weder (gerahmte) Interaktion noch Struktur. Bei den Menschen scheint dagegen die individuelle Handlung vom Gewicht der transzendierenden Gesellschaft durch eine Kluft getrennt zu sein. Es handelt sich hier aber nicht um eine ursprüngliche Trennung, die ein sozialer Operator ausfüllen könnte und die uns radikal von den anderen Primaten unterscheiden würde. Es handelt sich hier um ein Artefakt, das durch das Vergessen der vermittelnden Handlungen des Lokalisierens und des Globalisierens erzeugt wurde. Weder die individuelle Handlung noch die Struktur sind ohne die Arbeit denkbar, die Lokales (durch Kanalisierung, Unterteilungen, Fokussierung, Reduzierung) und Globales (durch Instrumentierung, Zusammenstellung, Zuspitzung, Verdichtung) erzeugt. Man kann die soziologische Theoriebildung nicht vorantreiben, wenn man gleich zu Beginn ein substanzielles Dasein zu wählen hat – sei es die individuelle Handlung oder sei es die Struktur. Aber man kann sie kurioserweise auch nicht vorantreiben, wenn man – um vernünftig zu erscheinen – von zwei entgegengesetzten Polen ausgeht (dem Akteur und dem System), um dann sogleich vermittelnde Formeln des Arrangements zu ersinnen.¹⁴ Zwei Artefakte zu kombinieren hieße nichts anderes als ein drittes, noch lästigeres Artefakt zu produzieren. Verwendet man die Gesellschaften der Affen als Vergleichsbasis, dann ist es weder notwendig von der Interaktion auszugehen noch von der Struktur, noch von einem Zwischending. Auszugehen ist von einer der soziologischen Theorie bislang fremd gebliebenen Arbeit der Lokalisierung und Globalisierung, zu der Affen unfähig zu sein scheinen und die es erforderlich macht, auf diejenigen Elemente zu rekurrieren, die nicht unbedingt zum sozialen Repertoire gehören.

Muss die Soziologie ohne Objekt bleiben?

Die soziale Interaktion der Menschen scheint im Gegensatz zur sozialen Interaktion der Affen stärker delokalisiert zu sein, denn man kann bei ihr weder Simultanität noch Kontinuität noch Homogenität ausmachen. Weit davon entfernt, sich allein auf Körper zu beschränken, die durch ihre Aufmerksamkeit und ihr kontinuierliches Bemühen um Wachsamkeit und Konstruktion füreinander präsent sind, muss man bei den Menschen immer an andere Elemente, an andere Zeiten, an andere Orte, an andere Akteure erinnern. Bei den Pavianen können sich bestimmte Beziehungen sicherlich auch über Jahrzehnte ausdehnen und erfordern, um verstanden zu werden, Anspielungen auf vergangene Ereignisse. Aber diese Beziehungen haben es mit anderen anwesenden Körpern zu tun, und sie werden auch nur durch die lebendige Erinnerung an die gleichen Körper in die Situation geholt. Das Soziale bei den Pavianen wird immer durch das Soziale geformt, was das Fehlen von dauerhaften Beziehungen erklärt wie auch den beträchtlichen Aufwand, diese Beziehungen dennoch aufrecht zu erhalten. Im Gegensatz dazu scheint das soziale Leben bei den Menschen geradezu einseitig zu sein. Um diese Einseitigkeit, diese Delokalisierung, diese dauernde Suche nach etwas, was in der Situation nicht gegeben ist, zu bestimmen, spricht man gerne vom Symbol, vom Symbolischen. In der Tat steht das Symbol für etwas anderes, das nicht anwesend ist, aber auf das man sich durch eine Anspielung beziehen kann. Die abwesende Struktur wäre somit in den Symbolen enthalten. Durch diese Symbole würden sich die Menschen von den Affen unterscheiden; den Bindungen des Sozialen wären bei den Primaten die menschlichen Bindungen des Symbolischen hinzuzufügen. Dennoch hält diese Hypothese – im Wortsinne – nicht stand, denn an was hielte sich das Symbol? Wenn das Soziale nicht solide genug ist, um wie bei den Affen die Interaktionen andauern lassen zu können, wie könnten dann Zeichen ausreichend sein? Wenn also die Körper nicht stabilisieren können, wie soll es dann das einzelne Hirn schaffen?

Um vom komplexen sozialen Leben zu einem komplizierten sozialen Leben zu gelangen, muß man die ablaufende Interaktion verschieben, delokalisieren, vereinsamen, delegieren. Erst dann kann man sie provisorisch auf etwas Anderes gründen, mit dem Ziel, die Interaktion wieder aufzunehmen. Aber was ist dieses Andere? Das Soziale selbst? Ja, zu einem Teil, denn die Affen machen es mit Begeisterung. Die Überschneidung der Interaktionen offeriert ihnen ein relativ dauerhaftes Material, auf das sie sich in der Tat stützen können. Kann man die Interaktion auf Symbole gründen? Das ist eher unwahrscheinlich, denn sie müssten ihrerseits durch etwas anderes als die Erinnerung oder die Vernunft oder das nackte Gehirn der Affen gestützt werden. Die Symbole können nicht ursprünglich sein. Nur wenn sie ausreichend ausgestattet, nur wenn die kognitiven Kapazitäten ausreichend instrumentiert und gewichtig genug wären, erst dann, und nicht im Voraus, wird es möglich sein, an sie provisorisch anzuschließen.¹⁵ Warum erinnert man nicht an die vielen unzähligen Dinge, die den Affen fehlen, aber bei den Menschen allgegenwärtig sind, und zwar unabhängig davon, ob eine Interaktion lokalisiert oder globalisiert wird? Wie kann man sich einen Postschalter ohne Sprechvorrichtung, Schranktisch, Tür, Wände oder Stuhl vorstellen? Gestalten diese Dinge nicht im engeren Sinne den Rahmen der Interaktion? Wie kann man eine Tagesbilanz errechnen, ohne die Formulare, die Lieferscheine, die Konten und Bücher; wie kann man an dieser Stelle nicht die Solidität des Papiers sehen, die Dauerhaftigkeit der Tinte, die Prägung der Chipkarten, die Raffinesse der Büroklammern, den Lärm des Stempelns? Erlauben sie nicht eine Summierung? Sind die Soziologen nicht auf dem Holzweg, wenn sie das Soziale durch das Soziale konstruieren oder ihre Lücken mit dem Symbolischen zukleistern, während doch die Dinge in allen Situationen, deren Sinn sie suchen, omnipräsent sind? Bleibt die Soziologie in ihren Händen nicht ohne Objekte?

Es ist immer etwas delikates an Dingen zu erinnern, um dann entweder die Beständigkeit, Ausdehnung, Solidität, Strukturen oder die Lokalisierung, Reduzierung und Rahmung

der Interaktion zu erklären. Und in der Tat können die Humanwissenschaften nicht mehr auf die Dinge zurückgreifen, seitdem sie mit den exakten Wissenschaften „objektiv“ geworden sind. Nachdem in der Moderne die Spaltung in objektive Welt und politische Welt erfolgte,¹⁶ können die Dinge nicht mehr als Kumpanen, Kollegen, Partner, Komplizen, Assoziierte im Gewebe des sozialen Lebens fungieren. Die Objekte erscheinen vielmehr unter drei Formen: als unsichtbares und treues Werkzeug, als determinierende Superstruktur und als Projektionsfläche. Als Werkzeug übersetzen sie treu die soziale Intention, von der sie durchgezogen sind, ohne daß diese etwas von ihm erhielt, noch ihm etwas gäbe. Als Infrastruktur sind sie untereinander verbunden und bilden eine kontinuierliche, materielle Basis, über die sich dann die soziale Welt der Repräsentationen und der Zeichen ergießt. Als Projektionsfläche können sie nur den sozialen Status widerspiegeln und das subtile Spiel der Distinktion unterstützen. In unserem gewählten Beispiel übernimmt der Postschalter sukzessive diese drei Rollen. Die Sprechvorrichtung dient als Handwerkszeug einzig dazu, die Schalterbeamtin von den Kunden und ihrer feuchten Aussprache zu trennen; ihre Funktion erschöpft sich hierin und wirkt sich nicht auf die Interaktion aus, außer dass sie hierdurch erleichtert oder gestört wird. Als Infrastruktur verbindet sich die Sprechvorrichtung direkt mit den Mauern, den Trennwänden, den Rechnern, um eine materielle Welt zu bilden, die anschließend den Rest der Beziehungen vollständig formt – wie ein Waffeleisen den Waffelteig. Die gleiche Sprechvorrichtung ist schließlich, wenn sie als bloße Projektionsfläche begriffen wird, weder Glas, noch Holz, noch Öffnung, noch Materie; sie wird ein Zeichen, das sich, indem es eine Statusdifferenz markiert oder die Modernisierung des öffentlichen Dienstleistungssektors kennzeichnet, von Schaufensterscheiben, von kleinen Gittertüren, von verglasten Maueröffnungen, von kundenfreundlich gestalteten Postschaltern unterscheidet. Sklave, Meister, Zeichenträger – in allen drei Fällen bleiben die Objekte unsichtbar, auf jeden Fall aber asozial, marginal, zu unwirksam, um sie für die Konstruktion der Welt gebrauchen zu können.¹⁷

Eine gewisse Dosis Fetischismus

Muss man die soziale Welt aus individuellen Akteuren zusammen- oder im Gegensatz dazu eine immer schon gegenwärtige Gesellschaft voraussetzen? Muss man davon ausgehen, dass die Objekte die soziale Welt bestimmen, oder muss man im Gegensatz dazu von einzelnen Interaktionen ausgehen? Diese beiden Fragen münden in eine und überschneiden sich wie ein Kreuz: Struktur, Interaktion (von oben nach unten); Dinglichkeit, Soziales (von links nach rechts). Woher kommen eigentlich die „Probleme des Akteurs oder des Systems“? Doch aus dem Zwang, einen Ausgangspunkt zu wählen – sei es die Struktur, sei es die individuelle Handlung oder seien es zwei Extreme. Von den Affen haben wir gelernt, dass diese Ausgangspunkte nicht ursprünglich sind, denn die Interaktion muss gerahmt und die Struktur strukturiert und globalisiert sein. Wenn es überhaupt einen Ausgangspunkt gibt, dann dürfte er sich eher „im Zentrum“ befinden, das heißt in einer Handlung, die lokalisiert und globalisiert, die delokalisiert und zergliedert – einer Handlung, auf die die Gesellschaften der Affen anscheinend verzichten können.

Aber um diesen Ort zu ermitteln, wäre es notwendig, dass man sich das Soziale mit den Dingen teilen könnte; dies erscheint zugleich nicht machbar, nicht nur wegen des Abgrundes, der den Akteur vom System trennt, sondern aufgrund des nicht weniger großen Bruchs, der die Dingwelt von der politischen Welt, die exakten Wissenschaften von den Humanwissenschaften, die Natur von der Kultur, Boyle von Hobbes trennt.¹⁸ Aufgrund dieses Bruchs können die Objekte nicht in der sozialen Welt erscheinen, ohne sie zu verfälschen, und die Gesellschaft kann nicht in die Wissenschaften eindringen, ohne sie zugleich zu korrumpieren. Man versteht das Dilemma der Soziologie, da man von ihr fordert, ihre essenzielle Ressource im Zentrum dieses doppelten Abgrundes, dieser doppelten Unmöglichkeit zu suchen. Weil sich die Soziologie horizontal zwischen Objektivität und Politik hin- und herbewegt, hat sie keinen Platz für die Dinge und findet sich vertikal zwischen Akteur und System wieder.

Das Vergessen der Artefakte (im Sinne der Dinge) hat ein anderes Artefakt erzeugt (im Sinne der Illusion): eine Gesellschaft, die man durch das Soziale zusammenhalten muss. Dennoch befindet sich genau in der Mitte dieser kreuzförmigen Anordnung der Operator, der Austauscher, der Agitator, der animateur, der, weil er sowohl lokalisieren wie globalisieren kann, die Merkmale des Objektes mit denen des Sozialen verbinden kann.

Die Soziologie bleibt zu oft ohne Objekt. Wie viele Humanwissenschaften hat sie sich selbst konstruiert, um der Annäherung an die Objekte, die sie Fetische nennt, zu widerstehen. Sie hat die alte Ermahnung der Propheten gegen die Götter, die Waren, die Konsumgüter, die Kunstwerke eingenommen: „Die Idole haben Augen und sehen nicht, sie haben Münder und sprechen nicht, sie haben Ohren und hören nicht.“ Demzufolge werden diese leblosen Körper, diese toten Statuen durch eine andere Sache belebt: durch unseren Glauben, das soziale Leben, das wir auf sie projizieren. Die Fetische selbst zählen an sich nicht; sie sind nichts anderes als unsere Projektionsfläche. Wir haben jedoch von Durkheim gelernt, dass sie dennoch sehr wohl etwas in die Gesellschaft einbringen, die mit ihnen umgeht: die Vergegenständlichung. Ebenso wie Tageslichtschreiber verkehren Idole den Handlungssinn, indem sie den armen Menschen, die ihnen alles gegeben haben, den Eindruck vermitteln, dass ihre Kraft aus ihnen selbst kommt; und es ist dieser Eindruck, der sie auf Machtlosigkeit reduziert, sie handeln lässt, sie verfremdet. Die Humanwissenschaften haben sich schon immer angemast, die Umkehrung dieser Umkehrung durchzusetzen. Durch eine symmetrische Retroprojektion machen sie die Menschen und ihre vielfältige Lebendigkeit zum leblosen Fetisch.¹⁹ Die Deontologie der Soziologen fordert von ihnen diesen Antifetischismus. Man versteht also, warum man in ihren Augen einen Fehler begeht und zum Objektivismus, zum Naturalismus, zum Glauben zurückkehrt, wenn man die Objekte wieder einführt, von den Gewichten der Dinge spricht und leblose Wesen mit wahren sozialen Kräften ausstattet. Wir können nun aber den Objekten keinen Platz einräumen,

ohne die Deontologie der Sozialwissenschaften zu modifizieren und ohne eine gewisse Dosis Fetischismus zu akzeptieren. Die Dinge machen etwas, sie sind nicht nur die Fläche oder die Projektoren unseres sozialen Lebens. Es ist nicht ihre einzige Funktion, den sozialen Ursprung derjenigen Kräfte zu „verschönen“, die wir auf sie projizieren.

Will man den Objekten eine Rolle bei der Herstellung sozialer Bande zurückgeben, dann muss man sicherlich die antifetischistischen Reflexe aufgeben; aber man muss auch die andere Rolle aufgeben, die den Objekten von Seiten der Sozialwissenschaften zugeschrieben wurde: die Objektivität der natürlichen Kräfte. Alles geschieht auf eine Weise, als alterniere die Soziologie immer zwischen zwei Definitionen des Objektes: dem „schlechten Objekt“, dem Fetisch, und dem „guten Objekt“, der Kraft. Das erste wird bekämpft, um zu zeigen, dass es nichts weiter als ein Substrat ist, eine Verkehrung und Verschleierung von Glaubensvorstellungen impliziert; das zweite wird – mittels empirischer Erhebungen – in den Überzeugungen, den Meinungen, den Leidenschaften und dem menschlichen Handeln entdeckt. Mit diesen zwei Rollen des Objektes kritisiert die Sozialwissenschaft den populären Glauben und versucht die Naturwissenschaften (so, wie sie sich diese vorstellt) zu imitieren.²⁰

Die Soziologie alternierte lange Zeit zwischen diesen beiden Rollen des Objektes; weder die eine noch die andere Rolle erlaubte es, aus den Objekten voll und ganz soziale Akteure zu machen. Entweder täuschen sie nur, oder sie machen zu viel. Entweder sind sie ganz und gar durch Menschen manipuliert, oder sie sind es, die die Menschen entsprechend ihrem Ansinnen manipulieren. Dem „normalen“ Akteur wird immer widersprochen: sei es, dass er an Fetische glaubt, oder sei es, dass er denkt, frei zu sein. Die Soziologie entdeckt in beiden Fällen Irrtümer des Akteurs und klemmt ihn zwischen „schlechtem Objekt“, an das er durch Irrtum glaubt, und „gutem Objekt“, das ihn handeln lässt, obwohl er es besitzt, ein. Denunzierung des Fetischismus auf der einen Seite, Szientismus auf der anderen Seite – dies ist die übliche Basis der kritischen Soziologie.²¹

Eine andere Handlungstheorie

Das Werkzeug fabrizieren, das Soziale konstruieren, handeln, interagieren, lokalisieren, globalisieren, determinieren, zwingen – alle diese Verben basieren nicht allein auf einem bestimmten Modell des Akteurs (individuell oder kollektiv, menschlich oder nicht-menschlich), sondern auch auf einer Definition des Handelns. Wenn es schon nicht möglich scheint, den Objekten, die ganz einfach „objektiv“ bleiben, ihren Platz in der Gesellschaft einzuräumen, dann scheint es noch schwieriger zu sein, sie als einfache Produkte eines handlungsmächtigen Akteurs zu integrieren. Um sie für die soziologische Theorie brauchbar zu machen, müssen wir deshalb die objektive Natur der Objekte einerseits und den Begriff der Handlung andererseits modifizieren. Die übliche Anthropologie unterstellt in der Handlung ein „machendes Sein“ („faire-être“), aus dem sie durch Erweiterung ein mit passenden Kompetenzen ausgestattetes Subjekt induziert und ein Objekt, das durch das Subjekt von einer bloßen einfachen Möglichkeit zu einer Wirklichkeit wird. Dieses Schema scheint für die soziologische Theorie unbrauchbar geworden zu sein. In der Tat kann das Handeln kaum den Ausgangspunkt bilden – außer zu dem Preis, die Zirkulation, die Serie von Transformationen anzuhalten, deren Bewegung kontinuierlich den sozialen Körper durchzieht.²² Die Kompetenzen des Akteurs werden nach einem Prozess der Attribuierung, der Unterbrechung, des Drucks, der Bündelung unterstellt; dies ist nicht mit der Idee zu verwechseln, dass der Akteur so handelte, als ob er seine Energie in dem, was er verwirklicht, in ein Potenzial verwandelte. Aber weder der Begriff der Transformation noch der der Zirkulation können – ohne verändert zu werden – die Idee des Handelns ersetzen, das über einen Ausgangspunkt verfügt. Um dies zu verbessern, muss man jeden Punkt als eine Vermittlung begreifen, das heißt als ein Ereignis, das weder über die Investition noch über die Leistung, weder über die Gründe noch über die Konsequenzen definiert werden könnte. Die Idee der Vermittlung²³ oder des Ereignisses erlauben es, zwei wichtige Merkmale des Handelns zu

bewahren – die Emergenz des Neuen zum einen, die Unmöglichkeit der Erfindung *ex nihilo* zum anderen. So wird nichts vom anthropologischen Schema konserviert, das dazu zwang, immer ein Subjekt und ein Objekt, eine Kompetenz und eine Performanz, eine Möglichkeit und eine Handlung anzuerkennen.

Die übliche Theorie des Akteurs ist nicht besser als diejenige des Handelns. Wenn man davon ausgeht, dass ein (kollektiver oder individueller) Akteur nicht der Ausgangspunkt des Handelns sein kann, dann glaubt man, ihn zugleich in einem Kräftefeld aufzulösen. Aber Handeln bedeutet immer von dem überholt zu werden, was man gemacht hat. Machen ist machen lassen. Wenn man handelt, beginnen andere zu handeln. Daraus folgt, dass man niemals einen Akteur auf ein Kräftefeld reduzieren oder in einem Kräftefeld oder in einer Struktur auflösen kann.²⁴ Man kann an der Handlung nur teilhaben und sie unter anderen Aktanten²⁵ aufteilen. Dies trifft sowohl auf die Fabrikation wie auf die Manipulation zu. Um sich zu amüsieren sagt man manchmal, dass die Akteure der Soziologen wie Marionetten in den Händen der „sozialen Kräfte“ sind. Das Beispiel ist exzellent und beweist das genaue Gegenteil dessen, was allgemein unterstellt wird. Hierzu reicht es aus, mit einem Marionettenspieler zu sprechen, um zu erfahren, dass er jedes Mal von seiner Marionette überrascht wird. Sie lässt ihn Dinge tun, die sich nicht auf ihn reduzieren lassen und über die zu verfügen er nicht die Kompetenz oder die Macht besitzt. Ist das Fetischismus? Nein, sondern die simple Anerkennung dessen, dass wir von dem überholt werden, was wir fabrizieren. Handeln ist handeln lassen. Aber was stromabwärts für die Fabrikation gilt, gilt stromaufwärts für die Manipulation. Unterstellen wir, dass – metaphorisch – irgend etwas anderes an den Fäden unseres Marionettenspielers zieht: ein sozialer Akteur, das „künstlerische Feld“, der „Zeitgeist“, die „Epoche“, die „Gesellschaft“. Dieser neue Akteur in seinem Rücken könnte ihn nur dann stärker beherrschen, wenn der Marionettenspieler nicht selbst die Marionette beherrschen kann. Wenn der Marionettenspieler durch seine Marionette überholt wird,

warum sollte er nicht auch diejenigen hinter sich lassen, die ihn manipulieren? Das Beispiel zeigt sehr anschaulich, dass es selbst in Extremfällen niemals eine Kräfteübertragung, eine Manipulation, eine Beherrschung gibt. Man kann sich nur eine Assoziation von Vermittlern vorstellen, von denen keiner weder exakt Ursache noch Konsequenz der Assoziation ist.²⁶ Es gibt also nicht auf der einen Seite die Akteure und auf der anderen Seite die Kräftefelder. Es gibt nur die Akteure – die Aktanten –, von denen jeder nur dann „zum Handeln übergehen“ kann, wenn er sich mit anderen assoziiert, die ihn überraschen und hinter sich lassen werden.

Man versteht also, warum es so schwierig ist, mit der soziologischen Theorie voranzukommen! Die soziale Komplexität, die früher nur für die Menschen galt, muss von nun an mit anderen Primaten geteilt und ihre Entwicklung über Millionen von Jahren verfolgt werden. Die Interaktion kann nicht als Ausgangspunkt dienen, da sie bei den Menschen in einem Rahmen situiert ist, den sie immer nach allen Seiten hin überschreitet. Was den anderen extremen Pol, diese famose Gesellschaft anbelangt, die *sui generis* gegeben scheint, so hat sie nur durch eine Heterogenese Bestand und erscheint eher als provisorischer Ankunftspunkt, als eine Arbeit der Kompilierung und Summierung, die nach einer umfangreichen Ausrüstung und schwerem Handwerkszeug verlangt. Die neuen kognitiven Kapazitäten verdanken ihre Ausweitung weniger der Kraft der Symbole als der Kraft der Instrumente, mit denen sie festgehalten werden. Von einem (individuellen oder kollektiven) Akteur auszugehen ist unmöglich, denn der Zurechnung einer Kompetenz auf einen Aktanten folgt immer die Realisierung durch diesen Akteur und das, was er machen kann, während andere als er bereits zu handeln begonnen haben. Selbst die gemeinhin geteilte Vorstellung des Handelns ist kaum brauchbar, denn sie unterstellt einen Ausgangspunkt und eine Übertragung von Kräften – zwei recht unwahrscheinliche Annahmen. Weder das Handeln noch der Akteur, weder die Interaktion noch das Individuum, weder das Symbol noch das System, weder die Gesellschaft noch die zahlreichen Kombinationen können weiterhin genutzt

werden. Aber bis hierher ist das nicht weiter überraschend. Ebenso wenig wie die Physik oder die Geologie kann die soziologische Theorie im alltäglichen Wissen alle Konzepte, die sie benötigt, fertig vorbereitet finden; dies gilt insbesondere dann, wenn sie aufhört modernistisch zu sein, die Große Teilung („Grand Partage“) überdenkt und ihrerseits für die soziale Arbeit der Objekte übernimmt. Man sagt mit Recht, dass es sinnvoll ist, den Akteuren selbst zu folgen, aber nichts über die Art, ihnen zu folgen.

Von der Erforschung der Seele der Gesellschaft zu der ihres Körpers

Affen greifen in ihren Interaktionen kaum auf Objekte zurück. Bei den Menschen ist es dagegen fast unmöglich, eine Interaktion auszumachen, die nicht auf Techniken verweist.²⁷ Bei den Affen kann sich die Interaktion, wenn andere nach und nach zur Hilfe gerufen werden, auf die ganze Truppe ausdehnen. Bei den Menschen ist die Interaktion sehr oft lokalisiert, gerahmt, kontrolliert. Aber durch was? Gerade durch den Rahmen, der aus nicht-menschlichen Akteuren gemacht ist. Muss man an die Determination durch die materiellen Kräfte oder an die Macht der Struktur erinnern, um von der Interaktion zu ihrer Rahmung zu gehen? Nein, wir versetzen uns ganz einfach in die Zeiten und an die Orte der Herstellung dieser Rahmungen: Das Beispiel des Postschalters erklärt uns dies auf ein Neues: Wenn wir von der Interaktion, die uns (die Schalterbeamtin und mich) provisorisch verbindet, zu den Mauern, der Sprechvorrichtung, den Regulierungen und Formularen übergehen, dann haben wir uns an einen anderen Ort versetzt. Wir springen nicht unerwartet in die „Gesellschaft“ oder in die „Administration“. Wir bewegen uns ohne Umwege zu den Büros des Architekten der Post, wo das Modell des Schalters entworfen und der Besucherstrom modelliert wurde. Meine Interaktion mit der Schalterbeamtin wurde hier auf der Basis der Vorjahre statistisch antizipiert; meine Art, mich auf den Schalter zu stützen, eine feuchte Aussprache zu haben und Formulare aus-

zufüllen, wurde von den Ergonomen antizipiert und in die Einrichtung des Postbüros eingeschrieben. Selbstverständlich wird man mich dort nicht eindeutig festlegen, ebenso wenig wie die Schalterbeamtin. Aber zu sagen, dass ich nicht dort bin, wäre ein großer Fehler. Ich bin hier als eine Kundenkategorie eingeschrieben, deren Variable ich gerade heute durch meinen Körper ausgefüllt und aktualisiert habe. Ich bin also recht gut durch das Postbüro mit dem Architektenbüro verbunden, und zwar durch einen feinen, aber soliden Faden, der mich von einem persönlichen Körper, der sich in Interaktion mit einer Schalterbeamtin befindet, zu einem Kundentyp auf dem Papier der Planung macht. Der vor Jahren gezeichnete Plan bleibt – durch die Vermittlung der portugiesischen Arbeiter, des Betons, der Zimmermänner und des verglasten Holzes – der Rahmen, der meine Konversation mit der Schalterbeamtin aufrechterhält, begrenzt, kanalisiert und autorisiert. Sobald wir die Objekte hinzufügen, sieht man, dass wir uns daran gewöhnen müssen, in der Zeit, im Raum und auf den Ebenen der Materialisierung zu zirkulieren, ohne die vertrauten Landschaften wieder zu erkennen, weder die face-to-face-Interaktion noch die soziale Struktur, die uns handeln lässt – sicherlich auch nicht die noch vertrautere, aber auch unklarere Landschaft der die beiden Handlungsmodelle vermittelnden Kompromisse. Die Interaktionisten haben Recht: man darf niemals die Interaktion verlassen. Aber wenn man derjenigen der Menschen folgt, dann bleibt man nicht an einem Ort, niemals in der Gegenwart des gleichen Akteurs und niemals in der gleichen Zeitsequenz. Dies ist also das ganze Mysterium, das ihre Gegner sagen lässt, dass sie die „Struktureffekte“, das „Makro“ nicht berücksichtigen.

Indem wir die Interaktion verschieben und uns mit dem Nicht-Menschlichen verbinden, können wir über die aktuelle Zeit hinaus in einer anderen Materie als unserem eigenen Körper überdauern und auf Distanz interagieren – eine Sache, die für Paviane und Schimpansen absolut unmöglich ist. Wenn ich als einfacher Schäfer an einen Holzzaun die Aufgabe delegiere, meine Schafe zusammenzuhalten, dann kann ich mit meinem

Hund schlafen gehen. Wer handelt, während ich schlafe? Ich, die Handwerker und der Zaun. Habe ich mich in diesem Zaun entfaltet, so als hätte ich außerhalb meiner selbst eine Kompetenz aktualisiert, über die ich als Potenzialität verfüge? Auf keinen Fall. Der Zaun ähnelt mir in keiner Weise. Er ist auch nicht die Verlängerung meiner Arme oder meines Hundes. Er weist ganz und gar über mich hinaus. Er ist ein Aktant im eigenen Recht. Kommt plötzlich eine objektive Materie zum Vorschein, die meinen zerbrechlichen und schlummernden Körper durch ihre Zwänge zugrunde richten will? Nein, denn ich habe sie beschafft, da sie gerade nicht von gleicher Dauerhaftigkeit, von gleicher Härte, von gleicher Plastizität, von gleicher Temporalität, kurz von gleicher Ontologie ist wie ich. Indem ich mich auf sie stütze, kann ich von einer komplexen Beziehung, die eine nicht nachlassende Aufmerksamkeit von mir fordert, zu einer komplizierten Beziehung übergehen, die von mir nur verlangt, das Tor zu verriegeln. Interagieren die Schafe mit mir, wenn sie ihr Maul an den rauhen Kiefern Brettern stoßen? Ja, aber mit einem durch den Zaun entkoppelten, delegierten, übersetzten und behandelten Ich. Stoßen sie sich an den objektiven Zwängen des Materials? Nicht wirklich, denn der Zaun ähnelt der Kiefer ebenso wenig wie mir. Es handelt sich um einen eigenständigen Akteur, der sich zur sozialen Welt der Schafe gesellt, obwohl er über vollkommen andere körperliche Charakteristika verfügt. Jedes Mal wenn eine Interaktion in der Zeit andauert und sich im Raum ausweitet, dann heißt das, dass man sie mit einem nicht-menschlichen Akteur geteilt hat.

Um die menschlichen Gesellschaften und nicht nur die der Paviane analysieren zu können, müssen wir ein anderes Verständnis vom Begriff der „Inter“-Aktion gewinnen. Dieser Ausdruck bedeutet nicht allein, dass das Handeln an allen Punkten der Gesellschaft lokal bleibt und dass sie immer diejenigen überrascht, die in ihr engagiert sind. Er bedeutet auch, dass die Handlung sich auf andere Aktantentypen ausdehnen muss, die einen in anderen zeitlichen und räumlichen Rahmen verstreut sind und die anderen Ontologien angehören. Zum Zeitpunkt t fin-

de ich mich in Kontakt mit den Wesen, die zum Zeitpunkt $t-1$ gehandelt haben, und ich verschränke die Situationen so, dass ich zum Zeitpunkt $t+1$ unter einer anderen Form handeln werde. In der Situation s finde ich mich mit den Situationen $s-1$ verbunden, und ich handle in einer Weise, dass – stromabwärts – die Situationen $s+1$ sich mit der meinen verbinden. Über diese Entkopplung, diese Delokalisierung in der Zeit und im Raum hinaus bewirkt die Interaktion eine aktantelle Entkopplung.²⁸ Jedes als Referenzpunkt gewählte Ego findet sich durch das Ensemble der Egos bestimmt, die ihm in den wechselnden Formen dauerhafter Dinge zugänglich sind. Keiner dieser Abstände beweist die Existenz eines anderen „Niveaus“ oder einer sozialen Struktur. Man geht immer von einem Punkt zu einem anderen. Man verlässt nie die Interaktion. Aber dies zwingt dazu, den zahlreichen Entkopplungen zu folgen. Wie kann ein Akteur im Zentrum dieser Diversität überdauern? Durch eine Arbeit des Erzählens, das es einem „Ich“ erlaubt, in der Zeit zu bestehen. Und wie wird diese narrative Konstruktion ihrerseits erzeugt? Durch den Körper, durch diese alte Basis der Primatensozialität, die unsere Körper befähigt, die Interaktionen aufrechtzuerhalten.

Wenn die Interaktionen durch andere, in Raum und Zeit verstreute Aktanten gerahmt werden, dann sind es die Bemühungen des Aggregierens nicht weniger. Vielleicht wird beispielsweise das Leben der Pariser nur durch sukzessive Interaktionen gemacht; aber man darf auch nicht die vielen Panoptiken vergessen, die sich jeden Tag darum bemühen, die Summe der Pariser festzustellen. Verkehrsüberwachungsräume, Unterhaltung der Straßenampeln, Kontrolltafeln aller Becken, die die Wasserversorgung sichern; große synoptische Tafeln, die es der EDF auf die Sekunde erlauben, das Ende des Filmes auf TF1 zu erkennen;²⁹ Rechner, die die Route und die Ladung der Müllcontainer berechnen; Zähler, die es erlauben, die genaue Besucherzahl eines Museums zu ermitteln. Während eines Tages werden über dieselbe Person kleine Ichs, statistische Ichs erhoben, und zwar weil die Person ihr Auto angemeldet, ihren Anteil Wasser verbraucht, ihren TV-Anschluss abgemeldet, ihren Müll her-

ausgestellt und das Museum Orsay besucht hat. Bilden diejenigen, die dies erhoben, zusammengestellt und berechnet haben, eine soziale Struktur oberhalb dieser Person? Auf keinen Fall. Sie arbeiten in den Kontrollräumen, die ebenfalls lokalisiert, ebenfalls blind, ebenfalls gerahmt sind – wie diese Person zu jedem Zeitpunkt ihres Tages. Wie können sie denn addieren? Aus dem gleichen Grunde, aus dem sich diese Person zu jedem Zeitpunkt auf eine Interaktion begrenzen kann. Man muss die Sensoren, Zähler, Sendezeichen, Rechner, Listen, Formulare, Skalen, Schutzschalter und Servomotoren zählen, denn sie ermöglichen es, dass sich ein Ort mit einem anderen, entfernten Ort verbinden kann – zum Preis eines bedeutenden Informationsverlustes und zum Preis eines aufwendigen Apparates. Ohne diese Arbeit der Kompilierung kann man keine Sozialstruktur machen; es sind darüber hinaus die Effekte der Strukturierung zu erklären. Tausende bemühen sich in Paris, die Pariser lokal zu strukturieren – jeder mit seiner eigenen Ausstattung und mit seinen eigenen Kategorien. Dies ist die tiefe Wahrheit der Ethnomethodologie. Es bleibt nur noch, ihr das zu rekonstruieren, was sie vergessen hat: die Mittel, um die soziale Welt zu konstruieren.

Setzt man sich daran, den Praktiken, den Objekten und den Instrumenten zu folgen, stößt man nicht mehr auf diese abrupte Schwelle, die man nach der alten Theorie passieren musste, um vom Niveau der „face-to-face“-Interaktion auf das Niveau der sozialen Struktur, von „Mikro“ zu „Makro“ zu gelangen. Die Arbeit der Lokalisierung wie die der Globalisierung wird immer von Körpern an Orten ausgeführt, die immer voneinander getrennt sind. Es handelt sich darum, mal mit großem Aufwand die Kontinuität in der Zeit eines individuellen Akteurs zu konstruieren, mal mit großem Aufwand die Interaktionen einer mehr oder weniger großen Zahl von Akteuren zu summieren. Aber in keinem Augenblick muss man das Niveau der Analyse verändern, sondern nur die Richtung der Bemühung und die Höhe des Aufwandes. Man kann intensiv vieles über wenig oder extensiv wenig über vieles wissen. Die soziale Welt aber *bleibt platt in allen Punkten*, ohne dass man hier Stufen ent-

decken könnte, die es erlaubten, von „Mikro“ zu „Makro“ zu gehen.³⁰ Der Verkehrskontrollraum der Pariser Autobusse beherrscht sehr wohl die Anzahl der Autobusse, aber er wird keine Struktur „oberhalb“ der Interaktionen der Busfahrer konstituieren können. Er fügt sich den Interaktionen hinzu. Die alte Differenz der Ebenen resultiert einzig aus dem Vergessen um die materiellen Verbindungen, die es einem Ort ermöglichen, sich mit anderen zu verknüpfen, und aus dem Glauben, dass Interaktionen nur face-to-face ablaufen.

Als sie die Soziologie begründeten, haben die Anhänger der Sozialstruktur ihr sofort die praktischen Mittel verweigert, Lokalisierung und Globalisierung, die *Entkopplung* vom individuellen Akteur und die *Verbindung* der Interaktionen zu verstehen. Aber sie alle haben auch gesehen, dass man – um uns von den Affen zu unterscheiden – die materiellen Mittel, die Dinge berücksichtigen muss. Doch sie haben diese Dinge nur als einfache Vermittler verstanden, als einfache Übertragungen einer Kraft, die von einer anderen Ressource stammt, und zwar von einer Gesellschaft *sui generis*. Sie haben dieses relative Misstrauen gegenüber den Mitteln in dreifacher Weise praktiziert: zunächst gegenüber den Maschinen, dann gegenüber den Kontrolltechniken und schließlich gegenüber den intellektuellen Technologien. Im Grunde haben sie sich gedacht, dass wir wie Affen seien, denen man einfach durch eine Prothese die Gebäude, Rechner, Formulare oder Dampfmaschinen hinzugefügt hat. Aber die Objekte sind nicht die Mittel, sondern die Vermittler – wie andere Aktanten auch. Ebenso wenig wie wir treue Boten ihrer Kraft sind, übersetzen sie treu unsere Kraft. Indem sie sich eine soziale Gesellschaft vorstellten, die eher zufällig mit einem materiellen Körper ausgestattet ist, haben sie aufs Neue eine neue Form des Spiritualismus praktiziert – und dies trotz ihres Willens zum Materialismus. Als sie vom sozialen Körper sprachen, haben sie eigentlich nur von seiner Seele gesprochen. Sie konzipierten die Menschen wie Affen, die von Dingen umgeben sind. Um sich endlich mit dem sozialen Körper als Körper zu beschäftigen, ist es erstens notwendig, die Dinge wie soziale Fakten zu be-

handeln, zweitens die beiden symmetrischen Illusionen der Interaktion und der Gesellschaft durch den Austausch zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren zu ersetzen, und drittens der ganz und gar erfassbaren Arbeit des Lokalisierens und Globalisierens zu folgen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. die Untersuchungen von Hutchins (1980), Lave (1988), Latour/Woolgar (1988), Latour (1989).
- 2 Diese Notwendigkeit der Emergenz ist sehr deutlich von Goffman (1959) dargelegt worden.
- 3 Vgl. zum Beispiel Strum (1990), De Waal (1992), Kummer (1993).
- 4 Zu dieser sehr kontrovers diskutierten Frage siehe Strum/Latour (1987).
- 5 Zur Differenz von Komplexität und Kompliziertheit siehe Anmerkung 4 und weiter unten.
- 6 Zum Begriff des Rahmens siehe Goffman (1974); der Begriff wird hier eher wörtlich genommen.
- 7 Der Ausdruck „je ne sais quoi“ bezeichnet eine Sache oder ein Ding, die man erst dann definieren oder ausdrücken kann, wenn man seine Existenz oder seine Effekte eindeutig wahrnimmt; er kann mit „ein gewisses Etwas“ übersetzt werden (Anm. des Übersetzers).
- 8 Zur Delokalisierung der Interaktion, vorausgesetzt, man entwirft präzise das Netz, das sie umschreibt, vgl. Law (1992) und insbesondere Law (1994).
- 9 Die Mehrzahl der Primatologen würde dieser Art, ihre Forschung zu präsentieren, widersprechen, denn sie wenden auf sich selbst die gleiche soziologische Theorie an wie auf ihre bevorzugten Tiere. Die Arbeit der wissenschaftlichen Konstruktion fehlt aber. Um diese sichtbar zu machen, ist es selbstverständlich notwendig, bestimmte Resultate der Wissenschaftssoziologie zu akzeptieren. Zur Diskussion über die Vorteile, die eine reflexive Soziologie für den Fall einer Herrschaftsbeziehung bietet, siehe Strum (1990).
- 10 Vgl. Strum (1982). Bei den Pavianen kann man nur bei den Weibchen mit stabilen Abhängigkeitsbeziehungen rechnen; diese Beziehungen können Jahrzehnte andauern.
- 11 Man erkennt hier sukzessive die Positionen von Goffman, Boudon, die weniger bekannte von Dupuy (vgl. Dupuy 1992), diejenige von Hobbes, Durkheim und schließlich die von Bourdieu (siehe die Definition des Habitus in Bourdieu

- 1980). Um die gemeinsame Struktur des Argumentation herauszustellen, die es erfordert, sich dem „Problem“ der sozialen Ordnung und der Individuen zu stellen, ist hier die reiche Diversität dieser Positionen weggelassen worden.
- 12 Siehe Latour/Strum (1986) zu einem Klassifikationsprinzip der Modelle.
- 13 Dieses Thema legt die Sichtweise nahe, die Mehrzahl der strukturellen Effekte als praktische Resultate der Schrift und – im weitesten Sinne – der Instrumentierung zu betrachten, vgl. hierzu Goody (1979; 1986), zur Wissenschaft vgl. Latour (1985), zur Kartografie vgl. Revel (1991) und neuerdings zur administrativen Statistik vgl. Desrosières (1993).
- 14 Dies markiert die Grenze der dialektischen Lösungen wie etwa die von Bourdieu (1980) und Friedberg (1993). Die Dialektik erzeugt immer den Nachteil, das zu lösende Problem einzukreisen und seine Behandlung schwieriger zu machen, insbesondere dann, wenn es wie hier um die Lösung eines vielleicht artifiziellen Gegensatzes geht.
- 15 Die menschlichen Gesellschaften ermöglichen keine Analyse des ursprünglichen sozialen Lebens, aber sie erlauben die Analyse „nackter“ kognitiver Kapazitäten. Es ist aber unmöglich, den Intellekt ohne „intellektuelle Technologien“ zu untersuchen; siehe hierzu die Arbeiten von Don Norman (Norman 1988), Jean Lave (Lave 1988) und die Arbeiten der Wissenschaftssoziologie. Zu einer umfassenden Darstellung der Rolle der Techniken siehe Latour/Lemonnier (1994).
- 16 Zu dieser Trennung, die dazu verpflichtet, die soziale Welt ohne Steine, ohne Sand, ohne Zement, und nur über den Rückgriff auf den sozialen Zusammenhang zu konstruieren, vgl. Latour (1991).
- 17 Dies macht gerade die Soziologie der Kunst so wichtig, wie sie von Antoine Hennion (Hennion 1993) entwickelt worden ist.
- 18 Zur Geschichte dieser Serien von Gegensätzen siehe Shapin/Schaffer (1993).
- 19 Man erkennt hier den Mechanismus, den Marx für die Ökonomie und Durkheim für die Religion untersucht haben und der später von Bourdieu für alle die Objekte, an die sich der Alltagsverstand versehentlich klammert, popularisiert worden ist. Zur Deontologie des „soziologischen Metiers“ siehe insbesondere Bourdieu/Wacquant (1992); zu einer Kritik siehe Hennion/Latour (1993).
- 20 Der Einfluss der Wissenschaftssoziologie modifiziert die Verpflichtung, die exakten Wissenschaften zu imitieren, denn diese ähneln in keiner Weise mehr den durch die Epistemologie entwickelten Mythen. Im Gegenzug werden diese Wissenschaften als Produzenten des neuen Nicht-Menschlichen, mit denen das Kollektiv konstruiert wird, wieder nachahmenswert, aber sie vermischen sich zu sehr mit Sozialwissenschaften, um sie noch in einer Hierarchie anordnen zu können. Sie sind, was ihre Gegenstände anbelangt, nachahmenswert, aber nicht in ihrer Form und ganz und gar nicht in ihrer Epistemologie.
- 21 Zum Gegensatz von kritischer Soziologie und Soziologie der Kritik siehe Boltanski/Thévenot (1991).
- 22 Zur Definition des Handelnden und des Handelns siehe Callon (1991).
- 23 Zum Thema der Mediation siehe Hennion (1993). Es ist entscheidend, die Mediation nicht als ein Zwischenstück einer Kraft zu verstehen, die sich wie eine Projektionsfläche verschiebt.
- 24 Die Schwäche des Strukturalismus liegt darin, die Regeln nicht jenseits der Erscheinungen gesucht und sich vorgestellt zu haben, irgendein Mensch könne einfach „eine Position einnehmen“, während er diese Position immer zu einem Teil um sich herum erneuert und vermittelt. Daher rührt der für diese intellektuelle Bewegung fatale Gegensatz zwischen Subjekt und Kräftefeld (vgl. Dosse 1991). Da es nirgendwo einen Transport von Kräften gibt, gibt es auch keine aufzulösenden Subjekte, auch keine Kraftfelder, in denen Subjekte aufzulösen sind. Es gibt nur Übersetzungen.
- 25 Der aus der Semiotik stammende Begriff des „Aktanten“ erlaubt es, die soziale Frage auf alle Wesen auszuweiten, die in einer Verbindung interagieren und ihre Merkmale gegenseitig austauschen.
- 26 Man erkennt hier, dass das, was die soziologische Theorie, die durch die Soziologie der Wissenschaften und der Technik erneuert worden ist, von der Soziologie Bourdieus trennt, sich nicht so sehr auf die Methoden und die Bereiche bezieht, sondern auf den Mechanismus des Transports von Kräften. In einem gewissen Sinne gelangt man vom einen zum anderen, indem man für alle Aktanten die Vermittlung des Habitus generalisiert, der weder vollständig Ursache noch vollständig Konsequenz ist.
- 27 Der Begriff bezieht sich auf einen *modus operandi*, während ein „Artefakt“ oder ein „Objekt“ das Resultat dieser Operation beschreibt.
- 28 In der Semiotik kennt man drei narrative Entkopplungen: in der Zeit, im Raum und in einem neuen Aktanten. Ein Beispiel ist der Beginn einer Geschichte: „Es war einmal vor langer Zeit. In einem Märchenland ging ein Zwerg ruhig spazieren“.

- 29 EDF (Electricité de France) ist ein französisches Stromversorgungsunternehmen; TF 1 bezeichnet das erste Programm des französischen Fernsehens (Anm. des Übersetzers).
- 30 Um relative Größendifferenzen zu verstehen ist es nicht erforderlich, eine Skala auszuwählen, die vom Mikro zum Makro geht (siehe hierzu Callon/Latour 1981).

Literatur

- Boltanski, Luc/Laurent Thévenot (1991): De la justification. Les économies de la grandeur. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre (1980): Le sens pratique. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre/Loïc Wacquant (1992): Réponses. Pour une anthropologie réflexive. Paris: Le Seuil.
- Callon, Michel (1991): Réseaux technico-économiques et irréversibilités. In: Robert Boyer/Bernard Chavance/Oliver Godard (Hrsg.), Les figures de l'irréversibilité en économie. Paris: Editions de l'EHESS.
- Callon, Michel/Bruno Latour (1981): Unscrewing the Big Leviathans. How Do Actors Macrostructure Reality. In: Klaus Knorr/Aaron V. Cicourel (Hrsg.), Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies. London: Routledge, S. 277-303.
- De Waal, Frans (1992): De la réconciliation chez les primates. Paris: Flammarion.
- Desrosières, Alain (1993): La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique. Paris: La Découverte.
- Dosse, François (1991): Histoire du structuralisme. Tome I. Le champ du signe, 1945-1966. Paris: La Découverte.
- Dupuy, Jean-Pierre/Lucien Scubla (1992): Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs. Paris: Editions Marketing.
- Friedberg, Erhard (1993): Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée. Paris: Le Seuil.
- Goffman, Erving (1959): The Presentation of Self in Everyday Life. New York: Anchor Books.
- Goffman, Erving (1974): Frame Analysis. Harmondsworth: Penguin.
- Goody, Jack (1979): La raison graphique. Paris: Minuit.
- Goody, Jack (1986): La logique de l'écriture. Paris: Armand Colin.
- Hennion, Antoine (1993): La passion musicale. Une sociologie de la médiation. Paris: Métaillé.
- Hennion, Antoine/Bruno Latour (1993): Objet d'art, objet de science. Note sur les limites de l'anti-fétichisme. In: Sociologie de l'art 6, S. 7-24.
- Hutchins, Edwin (1980): Culture and Inference. A Trobriand Case Study. Cambridge: Harvard University Press.
- Kummer, Hans (1993): Vie de singes. Moeurs et structures sociales des babouins hamardryas. Paris: Jacob.
- Latour, Bruno (1985): Les „vues“ de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques. In: Culture Technique (numéro spécial) 14, S. 5-29.
- Latour, Bruno (1989): La Science en action. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (1991): Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno/Shirley Strum (1986): Human Social Origins. Please Tell Us Another Origin Story! In: Journal of Biological and Social Structures 9, S. 169-187.
- Latour, Bruno/Steve Woolgar (1988): La vie de laboratoire. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno/Pierre Lemonnier (Hrsg.) (1994): De la préhistoire aux missiles balistiques – l'intelligence sociale et technique. Paris: La Découverte.
- Lave, Jean (1988): Cognition in Practice. Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life. Cambridge: Cambridge University Press.
- Law, John (Hrsg.) (1992): A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination. London: Routledge (Sociological Review Monograph).
- Law, John (1994): Organizing Modernity. Oxford: Blackwell.
- Norman, Donald A. (1988): The Psychology of Everyday Things. New York: Basic Books.
- Revel, Jean-François (1991): Knowledge of the Territory. In: Science in Context 4, S. 133-161.
- Shapin, Steven/Simon Schaffer (1993): Le Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique. Paris: La Découverte.
- Strum, Shirley (1990): Presque humain. Voyage chez les babouins. Paris: Eshel.
- Strum, Shirley (1982): Agonistic Dominance among Baboons. An Alternative View. International Journal of Primatology 3, S. 175-202.
- Strum, Shirley/Bruno Latour (1987): The Meanings of Social: From Baboons to Humans. In: Social Science Information 26, S. 783-802.

*Übersetzung aus dem Französischen:
Herbert Kalthoff*