

Öffentlichkeiten als symmetrische Assoziationen. Bruno Latours Überforderung des Ästhetischen

Nina Tessa Zahner

Die gegenwärtigen politischen, sozio-ökonomischen und ökologischen Herausforderungen rücken Fragen nach zeitgemäßen Praktiken der Welterkenntnis, Weltaneignung und Weltgestaltung zunehmend in den Fokus. Der Blick richtet sich vermehrt auf Entwürfe, die für sich proklamieren, Prozesse der Wissensgenerierung und Weltgestaltung zu erarbeiten, die den aktuellen Anforderungen deutlich mehr gewachsen zu sein scheinen als etablierte, dem Denken der Moderne verhaftete Konzepte. Diese Positionen erlangen gegenwärtig im Feld der Kunst an Relevanz, das sich mit der Moderne zunehmend als gegenrationalistisches Reflexionsfeld etabliert hat (Luhmann 2007). Der Techniksoziologe Bruno Latour und die feministische US-Philosophin und Biologin Donna Haraway, die in ihren Schriften Konzeptionen eines idealen hierarchiefreien Zusammenlebens von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren entwickeln, werden so vom Kunstmagazin *Monopol* (2021) als einflussreichste theoretische Positionen in der Kunstwelt der Gegenwart gehandelt.

Beide Positionen sind im weitesten Sinne der Denkrichtung der Politischen Ökologie zuzuordnen, die das sozialwissenschaftliche Denken mithilfe eines grundsätzlich neuen Verständnisses von Mensch und Natur zu revolutionieren sucht. Sie profilieren ein Denken, nach dem die unsere Zivilisation prägende Allianz von technisch-ökonomischer Rationalität und technisch-ökonomischem Rationalitätswillzug die Natur über die Maßen zernutzt habe. Demgegenüber sei ein an der naturwissenschaftlichen Disziplin der Ökologie orientiertes Denken zu etablieren, das die Aufrechterhaltung des globalen ökologischen Gleichgewichts als zentral für die Überlebensfähigkeit der menschlichen Spezies und ihrer Daseinsformen auf diesem Planeten wahrnimmt (Capra 1982; Mayer-Tasch 1999: 12 – 17). Erklärtes Erkenntnis-

und Gestaltungsziel dieses Denkens ist die Sicherung des Lebens bzw. eines lebenswerten Lebens.

Die politische Ökologie wendet sich in ihrem Denken vor allem gegen den Liberalismus, den sie als von einem naiven Fortschrittsglauben beseelt denkt. Ein menschenwürdiges (Über-)Leben sieht sie allein durch eine stärkere Einbindung des menschlichen Handels und Wandels in den Wechselrhythmus der Natur gesichert. Als sozialwissenschaftliche Forschungsrichtung ist ihr vor allem daran gelegen, die Ursachenketten der terrestrischen Verwüstung in den gesellschaftlichen Raum hinein zu verfolgen und so zu klären, aus welcher Geisteshaltung sich die sozioökonomischen und soziopolitischen Verhaltensweisen erklären lassen, die zur gegenwärtigen Krise unserer Zivilisation geführt haben. Aufbauend auf diesen Diagnosen sucht man neue kollektive Lebensformen zu installieren, die ein menschenwürdiges Überleben ermöglichen. In diesem Sinne ist die klare Zielstellung der Politischen Ökologie eine »neu gefaßte Ethik des Lebens und des Überlebens« zu formulieren (Mayer-Tasch 1999: 30).

In der Politischen Ökologie manifestiert sich so eine Denkbewegung, die eine gegenstandsbezogene Entwicklung sozialwissenschaftlicher Methodologien in ihr Zentrum stellt und Handlungstheorie, Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie zu verzahnen sucht (Fuller 2005; Wylie 2005: 234–247; Barad 2012; Braidotti 2013; Barrett/Bolt 2013; Harman 2013: 122–136; Bennett 2020). Die Praxis der Sozialforschung wird nun hinsichtlich ihrer metaphysischen, organisatorischen, politischen, kognitiven und ästhetischen Implikationen befragt und der gesamte Forschungsprozess von der Forschungsfrage bis hin zur Präsentation der Forschungsergebnisse in den Fokus der Reflexion gerückt (Kalthoff 2008: 8–32). Die Beiträge nehmen sich so selbst als performative Methodologien (Diaz-Bone 2011), das heißt als Wirklichkeit vollziehende Praktiken wahr und reflektieren in ihrer Theoretisierungs- und Forschungspraxis fortwährend Fragen von Sinnlichkeit und Sinn (Fischer-Lichte 2001).

Die vorliegende Untersuchung schließt methodisch hier an. Sie unterzieht die gegenwärtig im Feld der Kunst prominente Position Bruno Latours einer epistemologischen Untersuchung. Es wird also im Folgenden darum gehen, die Position Latours hinsichtlich der von ihr profilierten wissenschaftstheoretischen Implikationen zu untersuchen, um anschließend nach den in sie eingelagerten ethisch-politischen Konsequenzen zu fragen. Es geht mir in der Untersuchung also um ein problemorientiertes Verstehen der Position Latours, das nach der Stellung von Menschen, Dingen, materiellen Strukturen, Körpern, Artefakten usw. in seinen Theorien fragt und die hiermit

einhergehenden wissenschaftstheoretischen und ethisch-politischen Setzungen zu identifizieren sucht (Göbel/Prinz 2015: 9–49). Die Untersuchung schließt in ihrer Ausrichtung an die französische Epistemologie von Gaston Bachelard bis Michel Serres an, die von den sozialwissenschaftlichen Social Studies of Sciences (Pestre 2006) und Pierre Bourdieu (Bourdieu et al. 1991 [1968]) umfassend fortgeführt wurde und ebenso wie diese darauf abzielt, die performativen Eigenheiten wissenschaftlicher Instrumente aufzuzeigen (Diaz-Bone 2011). Es wird deutlich werden, dass die Position Latours ein radikal liberales Konzept von Öffentlichkeit profiliert, das in seinem Kern eine Überforderung des Ästhetischen als harmonisierendes Moment beinhaltet.

1. Bruno Latours symmetrische Kollektive

Der Techniksoziologe Bruno Latour fordert in seiner seit Mitte der 1980er Jahre zusammen mit Michel Callon entwickelten Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT), die seit der Aufklärung vorherrschende Asymmetrie von Menschlichem und Materiellem, von Subjekt und Objekt, von Natur und Gesellschaft zugunsten eines Denkens zu verabschieden, das die Dinge, die Natur und die Menschen in verschiedensten Beziehungen netzwerkartig miteinander verbunden sieht (Ruffing 2009: 53). Er legt damit einen Ansatz vor, in dem assoziative Netzwerke von menschlichen und nichtmenschlichen Aktanten gemeinsame Handlungskonfigurationen erzeugen (Braun 2017: 36). Im Rahmen dieses Denkens wird nicht-menschlichen Mittlern »Handlungsleitfähigkeit« (»agency«) zugesprochen, das heißt es wird darauf hingewiesen, dass die An- oder Abwesenheit von Dingen, Natur und Menschen für das betrachtete Beziehungsgefüge eine Veränderung bedeutet (Latour 2010b). Gute ANT-Forschung besteht darin, »möglichst detailliert die vollständige Anzahl von Mittlern und ihre jeweilige Handlungsleitfähigkeit aufzuzeigen« (Braun 2017: 113). Soziale Phänomene werden also im Rahmen der »symmetrischen Anthropologie« der ANT über die Beschreibung dessen erfasst, »wie sich Handlungsketten, Institutionen, Fragestellungen, Problemkreise netzwerkartig ausdehnen und an welchen Punkten sie stehen bleiben oder sich zurückentwickeln« (Schroer 2008: 361–400). Methodologisch gilt der Grundsatz »follow the actors«, das heißt es gilt sich frei von Vorannahmen auf das Geschehen einzulassen und den sich aufzeigenden Verästelungen der Netze zu folgen. Jeder Vorgriff auf schon vorhandene Dichotomien oder Strukturen verbietet sich.

Im Rahmen dieses Denkens wird die Idee autonomer gesellschaftlicher Bereiche verabschiedet und stattdessen herausgearbeitet, dass und wie diese jeweils »von Elementen überwuchert« sind, die anderen Bereichen entstammen (Latour 2018: 67). Die empirische Rekonstruktion der Bewegungen des Assoziierens von Praktiken in Netzwerke ist daher eine wesentliche Zielstellung dieser Forschung. Als »Gesellschaft« wird hier »nicht das Ganze ›in dem‹ alles andere eingebettet ist, sondern das, was ›durch‹ alles zirkuliert« gedacht (Latour 2010b: 415). Dieses Denken spricht den in Netzwerken vorhandenen Menschen und Nicht-Menschen (Dingen, Göttern, Maschinen, Wissenschaften, Künsten, Stilen usw.) in ihrem reinen Vorhandensein eine wesentliche soziale Bedeutung zu. Eine Verbindung von Handlung mit Intentionen bzw. Sinn wird strikt zurückgewiesen (Ruffing 2009: 12). Die Dinge werden allein in Bezug auf ihr Vorhandensein in Netzwerken und die Wirkung, die sie in diesen entfalten, in den Blick genommen. In den Existenzweisen verfolgt Latour die Spur unterschiedlicher Werte und Interpretationen der Wirklichkeit, die als verschiedene Formen des Wahrsprechens, sogenannte »regimes of truth«, durch westliche Gegenwartsgesellschaften zirkulieren (Braun 2017: 37–39; Latour 2018).

Latour grenzt sich mit diesem Denken dezidiert gegen den von ihm als reduktionistisch wahrgenommenen Soziologismus der »Kritischen Soziologie« Pierre Bourdieus ab, der nach seiner Interpretation allein Herrschaftsfragen fokussiert und so Macht als Explanans voraussetzt und sie folglich nicht in ihrem Entstehen sichtbar machen kann (Latour 2010b: 23). Demgegenüber sucht Latour Macht, Herrschaft und Gesellschaft nicht als etwas kategorial Gegebenes, sondern als etwas Fabriziertes, etwas Hervorgebrachtes aufzufassen (Buhr 2019: 128):

»Wir wollen nicht Ursache und Wirkung, nicht explanandum und explanans verwechseln. Daher ist es so wichtig dabei zu bleiben, daß Macht, ebenso wie Gesellschaft, das Endresultat eines Prozesses ist und nicht ein Reservoir, Kapital oder Vermögen, das automatisch eine Erklärung bereitstellt.« (Latour 2010b: 110)

Latour unternimmt es also, das von ihm als allzu partikular wahrgenommene Verständnis von Macht der Kritischen Soziologie einer Revision zu unterziehen, indem er Macht und Herrschaft als durch die Praktiken und Performanzen aller an einem Netzwerk Beteiligten hervorgebracht denkt (Buhr 2019: 132). Latour sucht so zu untersuchen, wie im Rahmen von Versammlungen eine gemeinsame Welt »langsam komponiert« wird und der Bezug auf gemeinsame

Problemlagen und Objekte so verschiedene menschliche und nicht-menschliche Akteure verbindet und zusammenbringt, die dann »nach und nach das Problem zusammenstellen und aufklären« (Latour 2013, 2018; Harman 2019: 204).

Dieses Vorgehen soll dazu dienen, den sinnlichen Qualitäten der Dinge und deren Bedeutung für das Soziale auf den Grund zu gehen. Hierzu gilt es dem, was die Akteure »handeln macht, nämlich den zirkulierenden Entitäten«, dem Netzwerk aus Materialien, Umgebung, Lichtverhältnissen, Personen usw. als Assoziations- bzw. Erfahrungsketten zu folgen (Latour 2018: 406–408). Im Mittelpunkt der Beschreibungen der ANT steht so die Untersuchung des Affiziertenwerdens durch Objekte, Körper, Atmosphären usw. Latour untersucht, wie die Dinge in der konkreten Praxis in einer Erfahrungskette in Erscheinung treten und so Wirksamkeit zeitigen (Latour 1998: 418–440). Die ANT fokussiert hierzu methodologisch vor allem auf die Beschreibung von Netzwerkstrukturen und Praktiken des Wahrnehmens bzw. des Umgehens mit Artefakten, Körpern usw. (Yaneva 2003: 152–172). Sie rückt hierzu die Objekte im Sinne der in ihnen angelegten sinnlichen Aufforderungsstrukturen (affordances) in den Fokus der Betrachtung und stellt heraus, dass Orten, Objekten und Praktiken keine fixe Identität jenseits ihrer Verwendung zukommt. Methodologisch wird hier eine Demokratisierung des wissenschaftlichen Wahrnehmens angestrebt, das heißt das Wahrnehmen soll nun nicht mehr wissenschaftlich determiniert erfolgen, sondern als geprägt von einer Vielzahl von Aktanten gedacht werden. Auf diese Weise sollen die Determinierungen des Wahrnehmens pluralisiert werden: »What matters is what happens, what it does, what comes to light, in oneself and in things – and not what one is seeking. It is a question of sensing, of being taken, of feeling.« (Hennion 2007: 109) Es geht hier vorrangig darum, die Deutungshoheit, die Macht der Wirklichkeitssetzung von einem allmächtigen Forschungssubjekt auf die beobachteten Konfigurationen zu übertragen und die Erfahrung der Subjekte in eben diesen als Forschungsobjekt ernst zu nehmen. Hier wird die Verortung des Denkens der ANT im Amerikanischen Pragmatismus von William James und John Dewey deutlich.

Der Amerikanische Pragmatismus hatte bereits zum Ende des 19. Jahrhunderts die Privilegierung der Sondersphäre der Wissenschaft für die gesellschaftliche Wissensproduktion zurückgewiesen (Hetzel 2008: 17–57). John Dewey lag viel daran, sich von einem Denken zu verabschieden, das in der Tradition Kants Begriffe als festgefügtes Verständigungs- und Referenzsystem im Sinne überlieferter Wissensbestände vorstellt. Er suchte demgegenüber die Bedeutung des Performativen in der Gewinnung von Erkenntnis heraus-

zustellen. Sein Denken fokussierte folglich vor allem die Veränderung von Wissen und Bedeutung in der konkreten alltagsweltlichen Praxis. Es war von der Überzeugung getragen, dass es nicht möglich sei im ständigen Wandel der Lebenspraxis ein abgeschlossenes Bild der Realität als Ganzes zu erhalten (Oehler 1995: 9). Wahrheitsansprüche dachte Dewey stattdessen als historisch variabel, offen für Revision und unablösbar von Wertungen und Interessen. Dieses Denken ist in zentraler Art und Weise von der Überzeugung getragenen »that there is no fundamental dichotomy between facts and values« (Putnam 1994: 152). Wissenschaftliche Praxis und Alltagsproblemlösen sind für den Pragmatismus lediglich graduell, jedoch nicht absolut unterschieden, denn für beide sind die Übergänge zwischen einem eingespielten Alltag bzw. einer normalwissenschaftlichen Forschungspraxis und einer untersuchenden, experimentieren Einstellung fließend (Gimmler 2008: 146). Mit dieser Haltung geht eine Kritik am Szientismus und der »Zuschauertheorie der Erkenntnis« (Dewey 2001: 27) einher, nach der »der wirkliche Gegenstand [...] der Gegenstand [ist], der in seiner königlichen Abgeschiedenheit so unverändert ist, dass er für jeden schauenden Geist, der auf ihn blickt, ein König ist«. (Dewey 2001: 27). Der Pragmatismus etabliert demgegenüber eine Grundhaltung, die auf eine Fundierung von Wissen durch eine privilegierte Sondersphäre – wie die Wissenschaft – verzichtet und Wissen stattdessen als in sozialen Praktiken vermittelt denkt. Damit wird ein Bild des Menschen skizziert, das diesen als Handelnden, Erfahrenden, Artefakte-Herstellenden und -Verwendenden denkt und so Individuum und Welt in ein produktives Wechselverhältnis bringt (Dewey 2007: 37).

An diese Fokussierung auf die Performativität des Wahrnehmens und Erfahrens schließt die ANT an, indem sie die kreative Beziehung von Akteuren zu Objekten herausstellt: »a pragmatic presence vis-à-vis the world that makes us and that we make« (Hennion 2015: 279). Wie im Weiteren zu sehen sein wird, soll so eine neue Form der Soziologie geschaffen werden, die den traditionellen Begriff des Ästhetischen radikal entgrenzt und den Vorstellungen der Avantgarden annähert. Es geht darum, den utopischen Moment des Ästhetischen zu nutzen, um eine vollständige, ganzheitliche Erfahrung als Möglichkeit eines nicht entfremdeten menschlichen Lebens und Wissenschaftens aufzuzeigen. Die Trennung von Schönem und Zweckdienlichem, erfahrendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt, Inhalt und Form, Stofflichem und Form, Erleben und Wissen muss nach diesem Denken aufgehoben werden, um ästhetische Erfahrung als eine fundamental integrierte, als eine emotionale, praktische und inhaltliche Aspekte verbindende, für die Gestaltung eines nichtentfrem-

deten Lebens jenseits der von Industrialisierung und Kapitalismus geprägten Verhältnisse nutzen zu können (Schäfer 2017: 141). Das Ästhetische wird so als wesentlicher Bestandteil auch des Wissenschaftlichen anerkannt.

Der ANT geht es letztlich darum, die Entfaltung dieses utopischen Potenzials des Ästhetischen in modernen Gesellschaften in ihren soziologischen Untersuchungen für die Transformation der bestehenden Verhältnisse zu nutzen. Die Forschungs- und Theoretisierungspraxis zielt hierbei explizit darauf ab, eine Welt zu erschaffen, in der alle Phänomene der Wirklichkeit in symmetrischer Weise repräsentiert sind, eine Welt in der Pluralität zugelassen, Segregation und Sektoralität aber überwunden wäre. Eine solche gemeinsame plurale Welt sieht Latour dazu angetan, durch die »Kreuzung von Grenzen« die klassischen Probleme der Moderne – wie die Unfähigkeit der Integration der Natur in die Politik oder der vormoderner Kulturen in die Geopolitik usw. – zu überwinden (Braun 2017: 139, 79). Es handelt sich also um ein durch und durch ethisches Unterfangen, das mit den Mitteln der Ästhetik erreicht werden soll: »it is just a question of which common world is best and how it can be shared as one which occupies the stage when the subtle discourse of practice is foregrounded« (Latour 2003: 45). Auf der Ebene des erkennenden, handelnden Subjektes umfasst dies eine Haltung, »die gleichermaßen offen gegenüber Wahrheit und Falschheit, Natur und Kultur, Wissenschaftlichem, Politischem und Ökonomischen usw. ist« (Braun 2017: 79). Hier wird einer ganzheitlichen ästhetischen Erfahrung das Potenzial attestiert, die Pathologien der Moderne zu überwinden. Latour grenzt sich so ein weiteres Mal gegen die Position Bourdieus ab, die das rein sinnliche Wahrnehmen vor allem als subtiles Instrument der Herrschaft dachte und demgegenüber im vernünftigen relationalen Denken Emanzipationspotenzial erkannte.

Die Rolle des Wissenschaftlers besteht dann laut der ANT vor allem darin, aktuelle erlebte Probleme anders sichtbar zu machen und so die Art und Weise zu verbessern, wie sie erlebt werden (Hennion 2018: 165). Latours »empirische Metaphysik« prozessiert ein Wissenschaftsverständnis, nachdem Wissenschaft nur so wertvoll ist, wie die Effekte, die sie erzeugt (Latour 2003: 41). Wissenschaft hat gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen. Sie hat sich – auch dies ganz im Sinne Deweys – über die Organisation einer öffentlichen Debatte um öffentliche »Anliegen« gesellschaftlich einzubringen (Laux 2011: 293). Unter dem Banner der »politischen Ökologie« fordert Latour so die Verschränkung von Wert und Fakt: »Demokratie lässt sich nur denken, wenn die mittlerweile geschleihte Grenze zwischen Wissenschaft und Politik ungehindert überquert werden kann.« (Latour 2010a: 101) Die gesamte Konzeption

zirkuliert letztlich um die Vorstellung einer Aufwertung des Heterogenen in der Idee von Öffentlichkeit: »a heterogeneous assembly of concerned publics, the unfiltered multitudes who come into being as the debate unfolds« (Hen- nion 2018: 162). Im Zentrum des Latourschen Denkens findet sich so die Idee dezentraler Öffentlichkeiten, die in experimentellen Prozessen kollektiver Neuversammlung eine gesellschaftliche Neuordnung induzieren (Schüttpelz 2009; Lamla 2013a).

2. Latours Konzeption von Öffentlichkeiten als heterogene Assoziationen

Fragen der Öffentlichkeit bilden so das Kernprobleme des Denkens Latours, der nach Wegen zur Komposition eines nicht-mehr-modernen Kollektivs sucht, in dem ein Mehr an Demokratie und Freiheit durch die Integration von Quasi-Objekten realisiert, und zugleich die Fokussierung der modernen Öffentlichkeitskonzepte auf Rationalität verabschiedet werden soll. Latours Denken verortet sich so im Diskurs um das normative Modell bürgerlicher Öffentlichkeit, das als zentraler Austragungsort gesellschaftlicher Kämpfe um die Wissensordnung der bürgerlichen Gesellschaft im Frankreich des 17. Jahr- hundert seine grundlegende Prägung erfuhr. Dieser etablierte sich zunächst als »literarische Öffentlichkeit« (Habermas 2010) – auch wenn es den Begriff so noch nicht gab – und war darauf ausgerichtet im Gespräch ein neues Men- schen- und Geschmacksideal zu entwickeln, das sich deutlich von den Wert- und Geschmacksvorstellungen des alten Feudaladels abgrenzte (Bermann et al. 2005: 585–587). »Geschmack« avancierte so zu einem gesellschaftlichen Phänomen ersten Ranges: Die gute Gesellschaft bildete sich im guten Ge- schmack (Gebesmair 2001: 25). Geschmacksstreitigkeiten sind seither immer auch politische Bekenntnisse, denn mit Fragen des guten Geschmacks wurden und werden die gegensätzlichen Pole von Gefühl (Sensualismus) und Verstand (Rationalismus), Körper und Geist, Form (Idealismus) und Materialität (Empi- rismus bzw. Sensualismus), verschiedentlich adressiert und unterschiedlich attribuiert. Zwischen ihnen galt und gilt es sich bis heute zu verorten, wie an der Auseinandersetzung Latours mit Bourdieu deutlich wird (Zahner 2021a).

Man sieht sich seither mit der Frage konfrontiert, wie etwas, »das im indi- viduellen Empfinden wurzelt [...] zur Grundlage eines rationalen Urteils wer- den [kann], das womöglich auch noch den Anspruch auf Allgemeinheit erhebt« (Gebesmair 2001: 25). Immanuel Kants (1724–1804) Theorie des Geschmacks-

urteils – formuliert in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft – brachte die meisten der zu jener Zeit in der europäischen Tradition und Diskussion entwickelten Elemente einer Theorie des Geschmacks zusammen (Kant 1974; Lütthe/Fontuis 2002: 803). Kant bearbeitet in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft die Frage nach der guten Gesellschaft, indem er das Zusammenspiel von freier Innerlichkeit und erzwungener Außenseite der Vergesellschaftung als komplementäre Aspekte einer Menschwerdung des Menschen fasst. Alle Kritiken Kants stellen mit der transzendentalen Logik eine Fortbildung der allgemeinen Menschenvernunft in ihr Zentrum: Der Einzelne als persönlich freies Individuum steht hier immer schon in der vorgeordneten Begründungsstruktur sozialer Relationen (Irrlitz 2002: 1). Kant war überzeugt, dass das Individuum nur durch das Medium der Gesellschaft hindurch zur empirischen Erfüllung der Freiheit finden könne. Denn in der sozialen Ordnung bleiben die Einzelwillen nach Kant zwar in ihrer Eigenart und ihrem Gegensatz erhalten, allerdings bestimmt die soziale Ordnung die Freiheit des Individuums dahingehend, »dass sie an der des anderen ihre Grenze findet« (Cassirer 1999: 12).

Aus dieser Vorstellung eines komplementären Zusammenspiels von freier Innerlichkeit und erzwungener Außenseite der Vergesellschaftung entwickelte Kant einen Aufklärungsbegriff, der den unabhängigen Verstandesgebrauch und eine freie, kritische Öffentlichkeit als zentrale methodische Verfahren des Zeitalters der Aufklärung postulierte (Irrlitz 2002: 13). Die Erzeugung von Meinungen folgte methodisch dem Prinzip der Erörterung und unterschied sich grundlegend von der in der aristokratischen Salonkultur betriebenen Fokussierung auf das unverbindliche, geistvolle, subjektive Bonmot (Irrlitz 2002: 13). Die notwendige Moralisierung der Gesellschaft konnte nach Kant eben nur über die Entfaltung der Vernunft, als dem Wesensmerkmal der menschlichen Gattung, erfolgen. Kant entwarf so gegenüber der auf Sinnlichkeit ausgerichteten Salonkultur das bürgerliche Publikum als vernünftigen »Bewährungsraum« des öffentlichen Gebrauchs von Meinungen (Nassehi 2006: 13). In diesem bildete ein neues Verständnis methodisch gewonnener Objektivität des Urteils die Grundlage für die Verbindung von freier Individualität und einer sich ihrer selbst ermächtigenden Gesellschaft (Kant 1999: 20). Im Geschmacksurteil stellt Kant »die Idee des vernünftigen Wesens der neigungskontaminierten empirischen Person gegenüber« (Nassehi 2006: 30). Das »freie Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes« realisiert sich dann im »ästhetischen Reflexionsurteil«, das als Verbindung von Gefühl und Reflexion wesentlicher Teil des Projektes der Aufklärung wird (Kant 1974: 218). Das ästhetische Reflexionsurteil dient so der Emanzipation von Aristokratie und Klerus, indem

es der Indienstnahme des Schönen zur sinnlich-ästhetischen Vermittlung von Machtansprüchen die vernünftige Reflexion entgegensetzt (Gebesmair 2001: 35).

Friedrich Schiller (1759–1805) schließt hier an. Auch er sucht die »ästhetische Erziehung des Menschen« durch das freie Spiel von Einbildungskraft und Verstand zu befördern. Schiller geht es jedoch vor allem darum, die Kultur seiner Zeit von den Zumutungen der beginnenden Industrialisierung zu therapieren (Kösser 2006: 140). Er sieht den Einzelnen durch die Fortschritte auf dem Gebiet der Technik, der Wissenschaft und des Handwerks in Arbeitsteilung und Spezialisierung gezwungen und dadurch hinsichtlich der Entfaltung seiner Anlagen und Kräfte verarmen (Safranski 2009: 45). Die Nützlichkeitsorientierung der bürgerlichen Gesellschaft führt demnach nach Schiller zu einer Deformation des Einzelnen, die allein die Kunst kompensieren kann. Denn erst das freie Spiel der Kunst ermuntert den Menschen sich all seiner Kräfte – Verstand, Gefühl und Einbildungskraft – zu bedienen: Indem sich im freien Spiel der Kunst Einbildungskraft und Verstand verbinden, kann die Kunst den Menschen aus der Verengung seiner arbeitsteiligen Existenz befreien, und der Einzelne kann wieder zu etwas Ganzem werden: In der Kunsterfahrung erlebt er den Vorgeschmack einer Fülle, die ihm im praktischen Leben verwehrt bleibt. Schiller wertet so gegen Kant die Bedeutung des Sinnlichen für die Höherentwicklung des Einzelnen und der Gesellschaft massiv auf und lokalisiert den gesellschaftlichen Ort der Überwindung der Entfremdung des Einzelnen in der autonomen Kunst, die er jedoch weiterhin an den Verstand rückgebunden sehen will.

Hier schließt Latour an. Sein Anschluss erfolgt notwendig in Abgrenzung zu der äußerst populären Öffentlichkeitskonzeption von Jürgen Habermas, die dieser erstmals 1962 in seiner Studie zum Strukturwandel der Öffentlichkeit entwickelte (Habermas 2010). Basierend auf dem Ideal der Öffentlichkeit der nachabsolutistischen Zeit, das die Legitimität von Herrschaft auf Prozesse der öffentlichen diskursiv-rationalen Willensbildung von Privatleuten in Anschluss an Kant zurückführt, entwirft Habermas eine umfassende Theorie des kommunikativen Handelns und deliberativer Öffentlichkeiten, die die Öffentlichkeit als Ort politischer Willensbildung der Moderne als argumentativ begründete machtfreie Diskurse und den aus diesen hervorgehenden Konsens konzipiert (Habermas 1981). Dieses Öffentlichkeitsmodell wird aufgrund seines diskursrationalistischen Universalismus verschiedentlich als allzu rationalistisch kritisiert (Hahn/Langenohl 2017: 5). Die zentralen Vorwürfe lauten, dass die Habermassche Idealsituation des Diskurses kaum Macht-

strukturen, Wissensvorsprünge und Charisma beachte und damit die realen Diskursbedingungen ignoriere (Götz 2017: 13). So wird beispielsweise seitens des (Neo-)Marxismus bzw. des (Post-)Strukturalismus verschiedentlich kritisiert, dass die Habermassche Diskursethik für strukturelle Benachteiligung auf Basis von Klasse, Rasse, Geschlecht, sexueller Orientierung usw. blind sei und sich so letztlich am Erhalt dieser Herrschaftsstrukturen beteilige (Fraser 1992; Bogner 2021: 40). Im Modell deliberativer Öffentlichkeit sieht man dann vor allem einen weiteren Apparat der Verschleierung bestehender Machtverhältnisse.

Auch Latour kritisiert die Rationalitätsfixierung des Habermas'schen Modells, distanziert sich jedoch zugleich von Vorstellungen, welche die Wirklichkeit als durch gesellschaftliche Strukturen determiniert wahrnehmen und zielt stattdessen darauf ab, ein Denken zu entwerfen, das die Notwendigkeit eines gemeinsamen Ringens um Fragen der Wahrheit als verbunden mit jenen der Moral fokussiert. Latour geht es um nicht weniger als eine »kopernikanische Gegenrevolution«, die eine Theorie politischer Öffentlichkeit entwickeln will, die diese über und im performativen Sprechen herzustellen sucht (Latour 2008: 23). Indem Latour auch den Dingen eine Stimme geben will, dehnt er Fragen der Demokratisierung auf nicht-menschliche Akteure aus. Latour schwebt letztlich eine kollektive Neuschaffung der Welt über öffentliche Verhandlungen darüber vor, was als Wahrheit bzw. als Wirklichkeit gelten soll und was nicht. Nach Latours Vorstellung ist die Wirklichkeit »ein Flickenteppich, der ständig hergestellt und verändert wird, indem Existierende sich gegenseitig stören, übersetzen und vermitteln« und so Realität produzieren (Kleinherenbrink/van Tuinen 2019: 31). Die Assoziationen der Existierenden bestimmen hierbei in unaufhörlichen Verhandlungen selbst, was als moralisch gelten soll und was nicht. Werte und Moral werden in der eingehenden kollektiven Untersuchung der Streitsachen dann erst aufgespürt:

»Politik ist [...] in dem Maße erfolgreich, in dem sie einer Öffentlichkeit erlaubt, als eine zeitweise definierte Totalität zu existieren. Die Wahrheit der Politik erweitert ein Kollektiv, das sich um ein öffentliches Interesse versammelt: was auch immer dazu dient, eine Gruppe zu erweitern, ist wahr, was dies unterbricht, ist falsch.« (Kleinherenbrink/van Tuinen 2019: 42)

Der Traum von einer Regierung, die von jeder Mehrdeutigkeit gereinigt auftritt und Gewissheit vermittelt, muss dann aufgegeben werden: Die Welt ist dann nicht mehr als der Prozess der kollektiven Komposition, wobei die schrittweise Zusammenstellung des Kollektivs als Bestimmung dessen, was

gilt, funktioniert. Latour entwirft im Anschluss an John Dewey eine Konzeption multipler Öffentlichkeiten, die sich um kontroverse Problemlagen oder Dinge herum »demokratisch« versammeln (Schölzel 2019: 191).

Im Rahmen dieser Versammlungen soll eine gemeinsame Welt »langsam komponiert« werden (Latour 2013: 27). Politische Integration soll über den gemeinsamen Bezug auf gemeinsame Problemlagen erreicht werden. Das politische Objekt, das zu verhandelnde Thema, soll die verschiedenen Stakeholder versammeln, die dann »nach und nach das Problem zusammenstellen und aufklären, indem sie bestimmen, was wirklich auf dem Spiel steht« (Latour 2018; Harman 2019: 204). Öffentlichkeit wird hier als fallbezogener Kollektivakteur gedacht, gebildet von Betroffenen (Götz 2017: 185). Latour sucht einen radikalen Liberalismus zu installieren, der es unternimmt, Politik von jeder Transzendenz zu befreien und stattdessen auf die experimentelle und tastende Komposition eines Kollektivs setzt und so Öffentlichkeiten ins Leben ruft (Latour 2014). Politischer Erfolg bedeutet in diesem Denken, dass es gelingt, aus der Vielheit sich fortwährend ausweitender heterogener Kollektive von Existierenden eine zumindest temporäre Einheit in Form konkreter Entscheidungen zu erreichen (Schölzel 2019: 185).

Hier kommt dem »wiederaufnehmenden Sprechen« eine zentrale Bedeutung zu (Latour 2018: 209). Verstanden als alltagsweltliches Sprechen, wird es von Latour als Gegenmodell zum »geraden Sprechen« im Sinne der rationalen Argumentation à la Habermas konzipiert und soll die »Pluralität von Existierenden« zusammenfügen (Latour 2018: 619). Gegenüber einem auf rationale Argumentation ausgerichteten öffentlichen Diskurs soll also das Irrationale aufgewertet werden, um so die immanente Verbesserung der Lebensbedingungen aus der Alltagswelt heraus zu unternehmen und das »Phantom der Öffentlichkeit« als Lebensform zu installieren (Latour 2018: 485; Lorenz 2008). Latour setzt so auf »Kompromiß und Arrangement«, »Verhandlungen und Angleichungen« um Strittiges zu klären und »die fortschreitende Zusammensetzung einer guten gemeinsamen Welt« zu ermöglichen (Latour 2010a: 150, 153, 304). Es sind dann Prozesse der kollektiven Angleichung, die auf Basis einer passiven Empfänglichkeit die endlose Wiederaufnahme der Diskussion um Fragen der Aufnahme und Anerkennung von Existierenden prägen. Es geht hier in sehr grundsätzlicher Weise darum, gegen die »Überbetonung von Sinn und Sinnverstehen sowie [der] methodischen Privilegierung von Intellektualität, Rationalität und Aktionalität« im Denken der Aufklärung, ein Modell zu entwerfen, das stärker auf Performanz abstellt, auf die Fabrikation von Transformation und die Aufwertung der Praxis gegenüber der Intention

(Müller 2019: 40–45). An die Stelle einer intentionalen Rationalität rückt hier das »zum Tun-Bringen, das Handeln-Machen« und die Fähigkeit sich affizieren zu lassen (Müller 2019: 55), wobei zugleich jedwede Vorstellung eines intentionalen Subjektes verabschiedet wird:

»An die Stelle einer im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft und der Vorstellung eines die Menschheit vereinigenden Weltstaats tritt für Latour der politische Imperativ, eine neue Kosmologie zu entwerfen, die ganz im Sinne einer nicht-modernen Weltsicht nicht mehr die Autonomie und die Freiheit des *ánthrōpos* ins Zentrum stellt, sondern den Menschen als »Akteur der Geschichte« zugunsten seiner ökologischen Vereinnahmung verabschiedet.« (Scholz 2019: 152)

Hier fallen eine Vielzahl von Parallelen zu John Deweys Konzeption der Öffentlichkeit in den Blick, die dieser unter dem Eindruck von Laissez-Faire-Liberalismus, Faschismus und Kommunismus in den 1920er und 1930er Jahren entwickelte (Noetzel: 156). Dewey suchte gegen diese Strömungen einen »renascent liberalism« in Stellung zu bringen, der die Begriffe der »Gemeinschaft«, der »Assoziation« und der »Kooperation« in den Mittelpunkt stellt und eine Idee von Demokratie profiliert, die als Ergebnis freier Assoziation und Kommunikation jedem Einzelnen erlauben sollte, »[to] become what he, and he alone, is capable of becoming« (Dewey 1937: 474). Ganz ähnlich wie Latour konzipiert auch Dewey Demokratie als »a way of living together« through free association with others, communication and mutual consultation«, und auch für ihn stellt jede Form des Ausschlusses von diesen Prozessen eine subtile Form der Unterdrückung dar (Ueno 2016: 52; Dewey 1991: 216). Die von Dewey als solche bezeichnete und als Ideal benannte »soziale Demokratie« basierte auf der Idee des sozialen Lebens als einer großen, in entgegenkommenden Assoziationen organisierten Gemeinschaft:

»Demokratie bezeichnet in Deweys Theorie keine ideale Regierungsform, sondern einen pragmatischen Lernprozess, in dem über mehrere Phasen hinweg, mit vielen Versuchen und Irrtümern die Problemkonstellation zur Sprache gebracht, die betroffenen Gruppen und ihre Interessenlagen bestimmt, Assoziationen gebildet, Expertinnen und Repräsentantinnen gefunden, benannt und in die Pflicht genommen, sowie mediale Formen und Arenen der Aushandlung erzeugt werden müssen.« (Lamla 2013b: 94)

Die Vorstellung eines »omnikompetenten« Individuums des Liberalismus wird hier ersetzt durch den gewohnheitsgesteuerten Menschen, der durch

die »beharrliche Unterweisung« in die Traditionen, Anschauungen und Interessen der Gemeinschaft geprägt ist und so hinsichtlich seiner Ausrichtung auf den Eigennutzen domestiziert wird (Dewey 1996: 133–139). Dann aber erweist sich die Frage als zentral, wie eine beharrliche Unterweisung der Individuen in Tradition, Anschauungen und Interessen der Gemeinschaft gestaltet sein muss, um die gesellschaftliche Entwicklung in Richtung eines »renascent liberalism« zu gestalten (Dewey 1996: 139, 1935: 41). Dewey entwickelte seine diesbezüglichen Überlegungen zu Fragen der Erziehung im Laufe der 1930er Jahre in verschiedenen Artikeln. In *How We Think* (1933) benannte er als zentrales Ziel einer demokratischen Erziehung »reflektierendes Denken« (Dewey et al. 2008). Aufgabe der Schule muss es dann sein, eine Haltung des reflektierenden Denkens zu vermitteln und zu kultivieren. In *Education and the Social Change* (1934) forderte er daher, in Schulen »free association and communication with others« (Dewey 1937: 474) zu befördern, da so ein harmonisches, reflektierendes Denken durch Teilhabe befördert und kultiviert werden kann. Durch die affizierende Erfahrung reflexiven Denkens soll die Demokratisierung der Gesellschaft befördert werden (Russell 2004, 1996: 175–185).

Die Erfahrung reflexiven Denkens muss dann in zentraler Weise auch eine ästhetische sein, da nach Dewey allein das Ästhetische die Überbrückungsleistung zwischen Individuen zu erbringen vermag. Demokratische Erziehung muss dann wesentlich eine ästhetische sein, als sie auf die Wertschätzung des »Erfahrungsmachens« an sich ausgerichtet sein muss, und hierbei gleichermaßen sensorische, emotionale und intellektuelle Erfahrung zu verbinden hat. Für Dewey geht es dann vor allem darum, Methoden zu entwickeln, die »eine gemeinsame ästhetische Erfahrung« ermöglichen (Krüger 2011: 155). Hierzu erachtet er es als wesentlich, zwischen den verfeinerten und vertieften Formen der ästhetischen Erfahrung von Kunstwerken und den alltäglichen Geschehnissen, Betätigungen und Leiden eine erneute Kontinuität herzustellen (Dewey 1934: 9). Hierzu gilt es die ästhetischen Eigenschaften des Gewöhnlichen und Alltäglichen zu entdecken und so die gleichwertige Integration emotionaler, praktischer und intellektueller Aspekte in der Erfahrung des Alltags zu befördern (Dewey 1934: 18; Schäfer 2017: 139). Es geht Dewey also darum, die ästhetische Erfahrung als dynamischen Interaktionsprozess zu profilieren, der Subjekte, Bedeutungen und Materialitäten gleichermaßen umfasst (Schäfer 2017: 149). Inhaltliches wird hier als untrennbar von Sinnlichem gedacht und Performanz so als sinnstiftendes Element konzipiert.

Diese Zentralstellung der ästhetischen Erfahrung im Denken Deweys weist umfassende Ähnlichkeiten zu Friedrich Schillers Vorstellungen der ästhetischen Erziehung des Menschen auf. Auch Schiller kritisierte, dass die Aufklärung den Verstand auf Kosten der Empfindungen ausgebildet habe und den Menschen durch die Entfremdung von der Natur, die Arbeitsteilung und Spezialisierung zu einem »Bruchstück seiner selbst« degradiert habe (Berg-hahn 2021: 258). Auch Schiller sieht es als notwendig an, dass »der Weg zu dem Kopf durch das Herz geöffnet werde« und so unbedingt eine »Ausbildung des Empfindungsvermögens« zu erfolgen habe (Schiller 2021: 33). Während Schiller jedoch den Zustand des Müßiggangs und der Leichtigkeit als Voraussetzung für die Überwindung der Vereinseitigungen der Aufklärung ansieht, geht Dewey vom Alltag aus. Bei Dewey ist die Autonomie der Kunst eben gerade nicht der Ausgangspunkt und Voraussetzung für die Überwindung der gegebenen Verhältnisse hin zur Freiheit, sondern die Ästhetisierung des Alltags. Für Dewey ist der Ausgangspunkt, um dem Menschen »die Freyheit zu seyn, was er seyn soll« (Schiller 2021: 21. Brief) zurückzugeben, die ästhetische Erfahrung des Alltäglichen. Zielpunkt der ästhetischen Erziehung bei Schiller und bei Dewey ist der »ästhetische Zustand«, in dem der Mensch sich als ein »in sich selbst vollendetes Ganzes« (ebd.: 17. Brief) erlebt und die Gesellschaft im Zustand der Harmonie ist (ebd.). Während Schiller diesen ästhetischen Zustand jedoch nur »in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln« (ebd.: 27. Brief) realisierbar denkt, sucht Dewey den ästhetischen Zustand zu demokratisieren und über die ästhetische Erfahrung des Alltags die Demokratisierung der ganzen Gesellschaft voranzutreiben (Schiller 2021). Ganz im Einklang mit Schiller scheint ihm in seinen späten Schriften eine Verbesserung der politischen Verhältnisse einzig über die ästhetische Erfahrung möglich. Er sucht entsprechend, auch in diesem Punkt völlig eins mit Schiller, die öffentliche Sphäre über den Weg der ästhetischen Erziehung zu transformieren (Berg-hahn 2021: 268). Dem Ästhetischen wird in diesem Denken das Potenzial, die Gesellschaft zu vereinigen, zugesprochen, weil es im Sinne eines »ästhetischen Gemeinsinns« auf das Gemeinsame aller Menschen bezogen gedacht wird, es »zu allen Vermögen des Menschen zugleich spricht« und so letztlich »die Entgegensetzung von Natur und Geist« aufzuheben vermag (Berg-hahn 2021: 271).

Ähnlich wie bei Dewey entwickeln sich auch Latours Texte im Laufe der Zeit mehr und mehr zu »performativen Schriften«, in denen »deskriptive, prognostische und normative Elemente bis zur Unkenntlichkeit miteinander verschmolzen werden« (Laux 2011: 292). Ethische Standpunkte werden mehr

und mehr Ausgangs- wie auch Zielpunkt seines Forschens und Publizierens. So profiliert er in *Das Parlament der Dinge* (2010a) – in expliziter Nähe zu Deweys *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* (1996) – noch an den wissenschaftlichen Forschungsprozess angelehnte ergebnisoffene experimentelle Methoden zur Kontrolle der sozialen Lebensumstände. In seinem Hauptwerk, den *Existenzweisen* (Latour 2018), geht es demgegenüber vor allem darum, die »historisch eingeschliffene Opposition zwischen symbolischen und materiellen Elementen komplett zu überwinden« (Laux 2017: 193). Latour sucht in den *Existenzweisen* die ökologischen Probleme der Gegenwart über die soziologische Bearbeitung philosophischer Grundsatzfragen zum Verhältnis von Symbol und Materie zu lösen. Der Schwerpunkt des Latourschen Denkens verschiebt sich so zunehmend weg von wissenschaftstheoretischen hin zu ästhetisch-epistemischen Fragestellungen. Es findet ganz ähnlich wie auch bei Dewey eine zunehmende Ästhetisierung seines Denkens statt.

3. Gesellschaftspolitische Implikationen

Latour betreibt in seinem Denken eine massive Privilegierung der Transformation vor der Information, des Sprechaktes vor der Bedeutung, der Praxis vor der Intentionalität, der Form vor dem Inhalt. Es geht ihm um die »Erschütterung«, das »Mitreißen« und die aus der Immanenz entstehende Transzendenz (Latour 2018: 335–348). Nach Latour ist es Aufgabe der Wissenschaft, die multiplen Referenzketten, die die multiplen Existenzweisen der Gegenwart konstituieren, in handschriftlichen Notizen, digitalisierten Protokollen, Diagrammen, Tabellen, Theorien und Publikationen problembezogen zu erfassen und als poetisch-ästhetische Erfahrungen einem Publikum zugänglich zu machen (Latour 2018: 73).

Als problematisch erweist sich diese Forschungspraxis vor allem dadurch, dass sie darauf beharrt, in der empirischen Analyse ausschließlich über die Berichte und das In-Rechnung-Stellung der Akteure selbst zu gehen und die Bedeutung des Sinnlich-Materiellen als ausschließlich in den Interaktionen präsent zu registrieren. Diese Forschungspraxis bleibt letztlich hinsichtlich der Frage unkonkret, wie das Modell des Multiversums für die empirische Erforschung der modernen Gesellschaft konkret umgesetzt werden soll. Wenn die ANT die Vergangenheit als in Menschen sowie in Nicht-Menschen im Sinne pluraler generalisierter Habitus sedimentierte denkt, so müsste sie letztlich die Geschichte aller an einem Netzwerk beteiligten Akteure rekonstruieren,

um die hier stattfindende Co-Formation von Wirklichkeit auch hinsichtlich ihrer machttheoretischen Implikationen sichtbar zu machen (Prinz 2013). Bleibt dies aus, so tendieren die ethnographischen Untersuchungen der ANT zur Homogenisierung sozialer Differenzen und Konflikte und zur Reproduktion und Stabilisierung herrschender Mythen und Machtverhältnisse (Schürkmann 2017; Zahner 2021b). Das Nachzeichnen der Versammlungsaktivitäten von Existierenden, die ästhetisch-poetische Beschreibung der Bewegungen von Assoziationen und deren Effekte und Wirkungen ist so letztlich in ihrer bestehenden Form nicht in der Lage der Wirkung von Macht auf die Spur zu kommen und bestehende Machtkonstellationen zu transformieren und zu demokratisieren. Es scheint sie stattdessen theoretisch zu harmonisieren und hierbei der Bedeutung des Ästhetischen deutlich zu viel Gewicht beizumessen.

Der Versuch Latours, das humanistische Projekt durch ein posthumanistisches zu ersetzen und eine asymmetrische Ontologie in eine symmetrische zu überführen, überschätzt allem Anschein nach die harmonisierende Wirkung des Ästhetisch-Poetischen im wiederaufnehmenden Sprechen. Wenn Latour strukturalistischen Positionen eine »Übertreibung des Stellenwerts der Fiktion« zuschreibt und sie dafür kritisiert, die Welt als allzu symbolisch strukturiert wahrzunehmen, muss man ihm wohl eine Übertreibung des Stellenwerts der Performanz zuschreiben, die der eigenen sozial-ästhetischen Fiktion eine zu große Bedeutung innerhalb der multiplen Existenzweisen hochkomplexer Gegenwartsgesellschaften zuschreibt und die harmonisierende Wirkmacht des Ästhetischen innerhalb der Referenz- bzw. Handlungsketten öffentlicher Meinungsbildung überschätzt (Latour 2018: 360). Eine solche Perspektive kann letztlich nur, wie dies Peter Bürger bereits für die Postmoderne diagnostizierte, eine »Versenkung in die Sache« praktizieren, aber jenseits des Rufs nach Pluralität keine Orientierung mehr bieten. Die Wirklichkeit droht sich in ergebnisoffenen Ereignissen, Praktiken, Prozessen, Spielen, unter Beteiligung einer stetig wachsenden Zahl an Mitschöpfern, Mitspielern und Teilnehmern zunehmend aufzulösen. Pluralität wird zum Wert an sich (Bürger 2001: 168). Der Liberalismus als Idee der freien Artikulation und der Anerkennung des Anderen erfährt in diesem Denken seine maximale Artikulation. Zugleich fällt dem Ästhetischen die zentrale Aufgabe zu, sicherzustellen, dass das sich ständig erweiternde Parlament der Dinge (Latour 2010a) nicht »zu einer Kakophonie andauernder Vorschläge der Neujustierung herunterkommt, die keinerlei Maßnahme mehr zulässt« (Kleinherenbrink/van Tuinen 2019: 52). Dies aber könnte eine Überforderung des Ästhetischen bedeuten.

Wozu dies führen kann, wurde an der *Documenta 15* und ihrer maximal liberalen kuratorischen Konzeption eines ergebnisoffenen Werdens, das dem Ästhetischen die Fähigkeit der Vermittlung abweichender Positionen zuspricht, mehr als deutlich. Diese Konzeption erwies sich als offensichtlich nicht in der Lage, ethische Standards an die in ihrem Kontext präsentierten Arbeiten anzulegen und zeigte sich erst unter massivem Druck von außen in der Lage die Verantwortung für die in diesem Werden in Erscheinung tretenden antisemitischen Entgleisungen zumindest ein Stück weit zuzuschreiben. Stattdessen suchte man zunächst mit dem abweichenden kulturell-ästhetischen Entstehungskontext der antisemitischen Arbeiten zu argumentieren bzw. über die Anrufung der Autonomie der Kunst deren offensichtliche Politisierung zu legitimieren. Mit der Anrufung der im Kontext der Aufklärung entstandenen urwestlichen Konzeption der Kunstautonomie sollten so letztlich die Kollateralschäden eines Denkens legitimiert werden, das sich gerade die Auflösung eben dieses Denkens der Aufklärung als eines diskriminierenden auf die Fahne schreibt und vor diesem Hintergrund auf die Entgrenzung des Ästhetischen abzielt. Diese in höchstem Maße selbstwidersprüchlichen Argumentationen und Praktiken scheinen »Asymmetrien« eher zu befördern denn abzuschaffen. Die in ihrem Kontext in Erscheinung tretenden, in höchstem Maße diskriminierenden Performanzen können dann wohl kaum als Blaupause für ein zukünftiges symmetrisches, die Wertschätzung der Vielen praktizierendes Zusammenleben auf Augenhöhe dienen. Vielmehr steuern wir mit diesem genaueklärerischen Denken, das argumentative Inkonsistenzen und Widersprüchlichkeiten als unproblematisch erachtet, eher auf ein neues intellektuelles Mittelalter zu, ganz so, als seien wir nie modern gewesen (Latour 2008). So wird deutlich, dass sich auch Latours Konzeption eines post-anthropozentrischen Denkens mit seiner Zentralstellung des Ästhetischen letztlich als kaum geeignet erweisen dürfte, in den vielschichtigen Konflikten der globalisierten Gegenwart Orientierung zu bieten.

Literatur

- Barad, Karen (2012): *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*. Berlin: Suhrkamp.
- Barrett, Estelle/Bolt, Barbara (2013): *Carnal knowledge. Towards a »new materialism« through the arts*. London: Tauris.

- Bennett, Jane (2020): *Lebhafte Materie. Eine politische Ökologie der Dinge*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Berghahn, Klaus L. (2021): »Nachwort«, in: Klaus L. Berghahn (Hg.): *Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Reclam, S. 254–287.
- Bermann, Russel A./Hohendahl, Peter Uwe/Kenkel, Karen J./Strum, Arthur (2005): »Öffentlichkeit/Publikum«, in: Karlheinz Barck (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 583–637.
- Bogner, Alexander (2021): *Die Epistemisierung des Politischen. Wie die Macht des Wissens die Demokratie gefährdet*. Stuttgart: Reclam.
- Bourdieu, Pierre/Dölling, Irene/Bolder, Jürgen (1991) [1968]: *Die Intellektuellen und die Macht*. Hamburg: VSA.
- Braidotti, Rosi (2013): *The posthuman*. Cambridge/Malden: Polity Press.
- Braun, Andreas Christian (2017): *Latours Existenzweisen und Luhmanns Funktionssysteme. Ein soziologischer Theorienvergleich*. Wiesbaden: Springer.
- Buhr, Lorina (2019): »Latours politische (Meta-)Philosophie und der Machtbegriff«, in: Hagen Schölzel (Hg.): *Der große Leviathan und die Akteur-Netzwerk-Welten. Staatlichkeit und politische Kollektivität im Denken Bruno Latours*. Baden-Baden: Nomos, S. 115–140.
- Bürger, Peter (2001): *Das Altern der Moderne. Schriften zur bildenden Kunst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Capra, Fritjof (1982): *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*. Bern: Knauer.
- Cassirer, Ernst (1999): »Zur Einführung«, in: Immanuel Kant: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Meiner, S. 9–15.
- Dewey, John (1930): *Individualism, old and new*. New York: Minton Balch & Co.
- Dewey, John (1934): *Art as experience*. New York: Minton Balch.
- Dewey, John (1935): *Liberalism and Social Action*. New York: Capricorn Books.
- Dewey, John (1937): »Education and Social Change«, in: *Bulletin of the American Association of University Professors* 23 (6), S. 472–474. DOI: 10.2307/40219908, Zugriff am 14.10.2022.
- Dewey, John (1991): »Democracy and Educational Administration«, in: *Planning and Changing* 22, S. 134–140.
- Dewey, John (1996): »Die Öffentlichkeit und ihre Probleme«, in: John Dewey (Hg.): *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*. Bodenheim: Philo, S. 7–181.

- Dewey, John (2001): Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dewey, John (2007): Erfahrung und Natur. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dewey, John (2008): The later works, 1925–1953. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John/Boydston, Jo Ann/Rorty, Richard/Walsh, Bridget A. (Hg.) (2008): The collected works of John Dewey. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Diaz-Bone, Rainer (2011): »Die Performativität der qualitativen Sozialforschung«, in: Forum Qualitative Sozialforschung 12 (3). DOI: 10.17169/fqs-12.3.1750, Zugriff am 14.10.2022.
- Fischer-Lichte, Erika (2001): Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative. Tübingen: Francke.
- Fraser, Nancy (1992): »Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy«, in: Craig Calhoun (Hg.): Habermas and the Public Sphere. Cambridge, MA/London: MIT Press, S. 109–142.
- Fuller, Matthew (2005): Media ecologies. Materialist energies in art and technoculture. Cambridge, MA/London: MIT.
- Gebesmair, Andreas (2001): Grundzüge einer Soziologie des Musikgeschmacks. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Gimmler, Antje (2008): »Nicht-epistemologische Erfahrung, Artefakte und Praktiken. Vorüberlegungen zu einer pragmatischen Sozialtheorie«, in: Andreas Hetzel (Hg.): Pragmatismus – Philosophie der Zukunft? Weilerswist: Velbrück, S. 141–157.
- Göbel, Hanna Katharina/Prinz, Sophia (Hg.) (2015): Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur. Bielefeld: transcript. Online verfügbar unter <https://elibrary.utb.de/doi/book/10.5555/9783839425565>, Zugriff am 14.10.2022.
- Götz, Annika (2017): Kritik der Öffentlichkeiten. John Dewey neu denken. Wiesbaden: Springer. Online verfügbar unter <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=4829874>, Zugriff am 14.10.2022.
- Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2010): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hahn, Kornelia/Langenohl, Andreas (2017): »Zur Einführung: Brauchen wir ein neues Öffentlichkeitskonzept für dynamische (Medien-)Gesellschaften?«,

- in: Kornelia Hahn/Andreas Langenohl (Hg.): *Kritische Öffentlichkeiten – Öffentlichkeiten in der Kritik*. Wiesbaden: Springer.
- Harman, Graham (2013): »Objekt-orientierte Philosophie«, in: Armen Avanessian/Ronald Voullié (Hg.): *Realismus jetzt. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Merve, S. 122–136.
- Harman, Graham (2019): »Hobbes hatte unrecht!«. *Latours politische Philosophie zwischen Wahrheit und Macht*, in: *Der große Leviathan und die Akteur-Netzwerk-Welten*. Baden-Baden: Nomos, S. 201–207.
- Hennion, Antoine (2007): »Those Things That Hold Us Together. Taste and Sociology«, in: *Cultural sociology* 1, S. 97–114.
- Hennion, Antoine (2015): *The passion for music. A sociology of mediation*. Farnham: Ashgate.
- Hennion, Antoine (2018): »A Plea for Responsible Art: Politics, the Market, Creation«, in: Victoria D. Alexander/Samuli Hägg/Simo Häyrynen/Erkki Sevänen (Hg.): *Art and the Challenge of Markets Volume 1. National Cultural Politics and the Challenges of Marketization and Globalization*. Cham: Springer International Publishing, S. 145–169.
- Hetzl, Andreas (2008): »Zum Vorrang der Praxis. Berührungspunkte zwischen Pragmatismus und kritischer Theorie«, in: Andreas Hetzel (Hg.): *Pragmatismus – Philosophie der Zukunft?* Weilerswist: Velbrück, S. 17–57.
- Irritz, Gerd (2002): *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart: Metzler.
- Kalthoff, Herbert (2008): »Einleitung zur Dialektik von qualitativer Forschung und soziologischer Theoriebildung«, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 8–32.
- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1999): »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: Immanuel Kant (Hg.): *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Meiner, S. 20–27.
- Kleinherenbrink, Arjen/van Tuinen, Sjoerd (2019): »Der repolitisierte Staat«, in: Hagen Schölzel (Hg.): *Der große Leviathan und die Akteur-Netzwerk-Welten. Staatlichkeit und politische Kollektivität im Denken Bruno Latours*. Baden-Baden: Nomos. S. 29–54.
- Kösser, Uta (2006): *Ästhetik und Moderne. Konzepte und Kategorien im Wandel*. Erlangen: Filo.
- Krüger, Hans-Peter (2011): »Das Öffentliche: John Dewey im Vergleich mit Helmut Plessner«, in: Bettina Hollstein/Matthias Jung/Wolfgang Knöbl (Hg.):

- Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie. Frankfurt a.M.: Campus, S. 151–166.
- Lamla, Jörn (2013a): »Arenen des demokratischen Experimentalismus: Zur Konvergenz von nordamerikanischem und französischem Pragmatismus«, in: Berliner Journal für Soziologie 23, S. 345–365.
- Lamla, Jörn (2013b): Verbraucherdemokratie. Politische Soziologie der Konsumgesellschaft. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (1998): »How to be Iconophilic in Art, Science and Religion«, in: Carrie Johnes/Peter Galison (Hg.): Picturing Science Producing Art. London: Routledge, S. 418–440.
- Latour, Bruno (2003): »The Promises of Constructivism«, in: Don Ihde/Evan Selinger (Hg.): Chasing technoscience. Matrix for materiality. Bloomington, in: Indiana Univ. Press, S. 27–46.
- Latour, Bruno (2008): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2010a): Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2010b): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2013): »Versuch eines ›Kompositionistischen Manifests‹«, in: Zeitschrift für theoretische Soziologie 1, S. 8–30.
- Latour, Bruno (2014): »Sollten wir nicht mal über Politik reden?«, in: trivium 16. DOI: 10.4000/trivium.4788, Zugriff am 14.10.2022.
- Latour, Bruno (2018): Existenzweisen. Eine Anthropologie der Moderne. Berlin: Suhrkamp.
- Laux, Henning (2011): »Das Parlament der Dinge. Zur Dekonstruktion einer Rezeptionsblockade«, in: Soziologische Revue 34 (3), S. 285–297. DOI: 10.1524/srsr.2011.0018, Zugriff am 14.10.2022.
- Laux, Henning (2017): »Die Materialität des Sozialen: Vier Lösungsansätze für ein soziologisches Bezugsproblem im Werk von Bruno Latour«, in: Soziale Welt, S. 175–198. DOI: 10.5771/0038-6073-2017-2-3-175, Zugriff am 14.10.2022.
- Lorenz, Stephan (2008): »Fallrekonstruktionen, Netzwerkanalysen und die Perspektiven einer prozeduralen Methodologie«, in: Forum Qualitative Sozialforschung 9 (1). DOI: 10.17169/fqs-9.1.335, Zugriff am 14.10.2022.
- Luhmann, Niklas (2007): Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Lüthe, Rudolf/Fontius, Martin (2001): »Geschmack/Geschmacksurteil«, in: Karlheinz Barck et al. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Stuttgart: Metzler, S. 792–819.
- Mayer-Tasch/Peter Cornelius (1999): »Was ist und wozu betreibt man Politische Ökologie?«, in: Peter Cornelius Mayer-Tasch (Hg.): Politische Ökologie. Eine Einführung. Opladen: Leske und Budrich, S. 9–33.
- Monopol (2021): »Jahresrückblick. Theorie schillert wieder«, in: Monopol vom 22.12.2021. Online verfügbar unter <https://www.monopol-magazin.de/theorie-kunst>, Zugriff am 23.11.2022.
- Müller, Julian (2019): »Jenseits von Kontemplation und Aktion«, in: *Sociologia Internationalis* 57, S. 39–62. Online verfügbar unter <https://elibrary.duncker-humboldt.com/zeitschriften/id/31/vol/57/iss/6623/art/67223/>, Zugriff am 14.10.2022.
- Nassehi, Armin (2006): Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Noetzel, Thomas (2002): »Die politische Theorie des Pragmatismus: John Dewey«, in: André Brodacz (Hg.): Politische Theorie der Gegenwart. Stuttgart: UTB, S. 156–181.
- Oehler, Klaus (1995): Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Pestre, Dominique (2006): Introduction aux Science Studies. Paris : La Découverte.
- Prinz, Sophia (2013): Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung. Bielefeld: transcript.
- Putnam, Hilary (1994): »Pragmatism and moral objectivity«, in: James Conant/Hilary Putnam (Hg.): Words and life. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, S. 152–181.
- Ruffing, Reiner (2009): Bruno Latour. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Russell, Bertrand (2004): Education and the social order. London/New York: Routledge.
- Safranski, Rüdiger (2009): Romantik. Eine deutsche Affäre. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Schäfer, Hilmar (2017): »John Dewey«, in: Christian Steuerwald (Hg.): Klassiker der Soziologie der Künste. Prominente und bedeutende Ansätze. Wiesbaden: Springer, S. 131–152.
- Schiller, Friedrich (2021): Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Stuttgart: Reclam.

- Scholz, Leander (2019): »Bruno Latour und die politische Ökologie«, in: Hagen Schölzel (Hg.): *Der große Leviathan und die Akteur-Netzwerk-Welten. Staatlichkeit und politische Kollektivität im Denken Bruno Latours*. Baden-Baden: Nomos, S. 141–154.
- Schölzel, Hagen (2019): »Von der Illusion des Leviathan zum Phantom der Öffentlichkeit. Latours Arbeit an einem neuen Politikmodell«, in: Hagen Schölzel (Hg.): *Der große Leviathan und die Akteur-Netzwerk-Welten. Staatlichkeit und politische Kollektivität im Denken Bruno Latours*. Baden-Baden: Nomos, S. 175–199.
- Schroer, Markus (2008): »Vermischen, Vermitteln, Vernetzen. Bruno Latours Soziologie der Gemenge und Gemische im Kontext«, in: Georg Kneer/Markus Schroer/Erhard Schüttpelz (Hg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 361–400.
- Schürkmann, Christiane (2017): *Kunst in Arbeit. Künstlerisches Arbeiten zwischen Praxis und Phänomen*. Bielefeld: transcript.
- Schüttpelz, Erhard (2009): »Making up the rules as we go along«, in: *Politische Ökologie. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 2, S. 132–135.
- Ueno, Masamichi (2016): *Democratic education and the public sphere. Towards John Dewey's theory of aesthetic experience*. Milton Park/Abingdon/Oxon/New York: Routledge.
- Wylie, John (2005): »A single day's walking: narrating self and landscape on the South West Coast Path«, in: *Transactions of the Institute of British Geographers* 30 (2), S. 234–247. DOI: 10.1111/j.1475-5661.2005.00163.x, Zugriff am 14.10.2022.
- Yaneva, Albena (2003): »When a Bus Met a Museum: Following Artists Curators and Workers in Art Installation«, in: *Museum & Society* 1 (3), S. 116–131.
- Zahner, Nina Tessa (2021a): »Das Publikum als Ort der Auseinandersetzung um legitime Formen des Kunst- und Weltwahrnehmens«, in: Christiane Schürkmann/Nina Tessa Zahner (Hg.): *Wahrnehmen als Soziale Praxis. Künste und Sinne im Zusammenspiel*. Wiesbaden: Springer, S. 133–161.
- Zahner, Nina Tessa (2021b): »Kunstwahrnehmen im Ausstellungskontext«, in: Cornelia Escher/Nina Tessa Zahner (Hg.): *Begegnung mit dem Materiel-len*. Bielefeld: transcript.