

INTERPRETATION INTERDISZIPLINÄR

HERAUSGEBER

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

BEIRAT

PETER FRÖHLICHER, PETER-ULRICH MERZ-BENZ, EMIL ANGEHRN

BAND 15

AN DEN GRENZEN DES BILDES

ZUR VISUELLEN ANTHROPOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON

PHILIPP STOELLGER

MARCO GUTJAHN

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

Universität Rostock: Marco Gutjahr, Maria Jarmer, Caroline Geißler und Frank Hamburger für das Layout und die Gestaltung des Bandes.

Philipp Stoellger, Rostock

Inhalt

PHILIPP STOELLGER/MARCO GUTJAHR Einleitung: Theologie der Verkörperung Erkundungen an den Grenzen des Bildes	1
A Bildpolitiken	
HEINER HASTEDT Vom Nutzen und Nachteil der Bilder für das Leben	45
CHRISTIAN SPIES Bilder von leeren Bildern Strategien des leeren Bildes im 16. Jahrhundert	57
ARNE KLAWITTER Sichtbarkeiten jenseits des Blicks Das visuelle Dispositiv in der modernen französischen Literatur	81
NISAAR ULAMA Zwischen den Fronten der Moderne Bruno Latours Kritik unserer Bilderkriege	99
B Figurationen des Entzogenen	
MARTINA SAUER Kunst als ästhetische Strategie Differenz von Hingabe und Distanz als Bruch und Voraussetzung für eine neue Form des Dialogs	115
TONI HILDEBRANDT „Punctum caecum“ Zum Topos der zeichnerischen Blindheit bei Clouzot, Derrida und Twombly	131

OLGA MOSKATOVA Figuren der Absenz In/visibilisierung in Thomas Köners <i>Banlieu du Vide</i>	163
THOMAS ABEL Jenseits der Abbildung (Visuelle) Leerstellen digitaler Fotografien	179
C Bild und Tod: Visuelle Anthropologie	
PHILIPP STOELLGER Stark wie der Tod ist das Bild? Zum Tod als Ursprung des Bildes	201
SILKE SEGLER-MEBNER Die fragile Gemeinschaft Das „Antlitz“ als Spur des Anderen in Emmanuel Finkiels <i>Voyages</i> (1999)	227
MARCO GUTJAHR Das Imaginäre und der Tod Ricoeur und der Exorzismus der Schreckensbilder	247
WOLFRAM BERGANDE Das <i>fading</i> des Subjekts Oder: über den Blick, der töten könnte	285
Autorenhinweise	299
Namensregister	305

Einleitung:
Theologie der Verkörperung
Erkundungen an den Grenzen des Bildes

von
PHILIPP STOELLGER UND MARCO GUTJAHR

1. Verkörperung – als prekäre Theoriemetapher

‚Verkörperung‘ ist naheliegend platonisch misszuverstehen: als gäbe es körperlose Ideen, die sekundär und uneigentlich verkörpert würden. Damit einher geht die anthropologische Idee leibloser Seelen, die hier und da inkarnieren und nach dem Tod des Körpers (*soma sema*) auf Seelenwanderschaft gehen. Der metaphysische Dual von ‚sichtbar – unsichtbar‘ scheint mit der Rede von Verkörperung geerbt und fortgeschrieben zu werden. Dann sollte man es besser lassen, von Verkörperung zu sprechen und zu handeln.

Verkörperung entplatonisiert hingegen hieße: Körper sind Bilder und Bilder sind Körper. Oder mit Aristoteles: Seelen gibt es nur im und als Leib, nicht ohne, weder prä- noch postexistent.¹ Dann ist die Verkörperung diejenige Materialität, die Dieter Mersch als ‚Präsenz und Ereignis‘ bezeichnet. Körper sind das, was sich zeigt.

Nur wirft das sofort die Rückfrage auf, *was zeigt sich nicht?* Sind Körper alles was ist – und alles was ist, sind Körper?

Das gibt zu einer Differenzierung Anlass: Verkörperung kann als real, symbolisch oder imaginär verstanden werden. Drei Körper – drei Verkörperungen: Der reale Körper einer Person ist sein Leib, in dem er lebt. Der symbolische ist seine ‚Bedeutung‘ in einer symbolischen Ordnung, etwa als *persona* oder Rolle. Der imaginäre ist darüber hinaus das, was ‚nicht in Ordnung geht‘, sie überschreitet oder ihr widerstreitet: das Außerordentliche der Ängste und Hoffnungen etwa.

Daher gibt es imaginäre Verkörperungen als Verkörperungen des Imaginären, ebenso wie symbolische und reale. Die Übergänge wären dann *Transfigurationen* zu nennen. Und die Gestalten derselben sind nicht nur, aber manifest die Formen der Sichtbarkeit, Bildlichkeit und der Bilder.

¹ Vgl. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Berlin 2003.

Zwischen den Fronten der Moderne

Bruno Latours Kritik unserer Bilderkriege

von
NISAAR ULAMA

1.

Man könnte versucht sein, die Unterscheidung zwischen dem *Sichtbaren* und dem *Unsichtbarem* im Bild als ein Phänomen aufzufassen, dem sich medientheoretisch oder phänomenologisch zu nähern ist. Aus dieser Perspektive versperrte man sich allerdings der Frage nach Ursprung und Folge des Umstandes, dass überhaupt unterschieden wird.

In seiner Studie über ‚Moses, den Ägypter‘ geht Jan Assmann einer epistemischen („mosaischen“) Unterscheidung nach, die den Raum der Religionen in ‚wahr‘ und ‚unwahr‘ zu trennen erlaubte. Er stellt hierzu fest: „Wenn diese Unterscheidung einmal getroffen wird, dann kehrt sie innerhalb der durch sie gespaltenen Räume endlos wieder. [...] Solche kulturellen, religiösen oder intellektuellen Unterscheidungen konstruieren nicht nur eine Welt die voller Bedeutung, Identität und Orientierung, sondern auch voller Konflikt, Intoleranz und Gewalt ist.“¹ Weil aber der Kampf von Religion und Gegenreligion immer auch ein Kampf um eine adäquate Darstellungsform Gottes war, wird „die mosaische Unterscheidung [...] im Raum der Bilder getroffen, und der Kampf der Gegenreligion wird gegen die Bilder geführt.“²

Assmann nimmt die Unterscheidung als Ausgangspunkt, um ein religiöse Gedächtnisspur zu entziffern. Ich will im Folgenden erläutern, wie der französische Soziologie, Wissenschaftstheoretiker und Ethnologe Bruno Latour unter denselben Prämissen die Spur einer Unterscheidung verfolgt, die ihn zu den Bilderkriegen der Moderne führen soll.

Latours Analyse beginnt mit einer Unterscheidung, die nicht Bild- sondern Wissenskulturen betrifft. „Es wäre schön, wenn man in der Lage wäre zu definieren, was für unsere moderne wissenschaftliche Kultur spezifisch ist. Es wäre sogar noch schöner, wenn man die ökonomischste Erklärung ihrer Ursprünge

¹ Jan Assmann, *Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, S. 17.

² Ebd., S. 21.

und besonderer Charakteristika finden könnte.³ Was Latour hier einfordert ist üblicherweise die Aufgabenstellung all jener Disziplinen, die sich der Reflexion der Wissenschaften widmen. ‚Spezifika‘ und ‚besondere Charakteristika‘ interessieren in Bezug auf historische (Wissenschaftsgeschichte), gesellschaftliche (Wissenschaftssoziologie) oder erkenntnistheoretische Dimensionen (Wissenschaftstheorie). Latour allerdings interessiert sich nicht für die Details unterschiedlicher Methoden der Wissenschaftsreflexion, sondern für etwas, das ihr vorausgeht: Die Einforderung einer Unterscheidung, um den Sonderstatus einer modernen wissenschaftlichen Kultur zu behaupten.

Als der Ethnologe Claude Lévi-Strauss beispielsweise die Wissensordnung ‚schriftloser Völker‘ untersuchte, unterschied er zwischen einem von ihm so bezeichneten ‚mythischen Denken‘, welches er als Ethnologe beobachtete, und einem ‚wissenschaftlichen Denken‘, worunter er das abendländische Rationalitätskonzept verstand. Infolge dieser Dichotomie trennte Lévi-Strauss ebenfalls den Bastler vom Wissenschaftler und ‚kalte‘ (=mythische) von ‚heißen-Gesellschaften‘.⁴ So wollte Lévi-Strauss unsere wissenschaftliche Kultur durch Vergleich mit einer – vermeintlich – nicht-wissenschaftlichen Kultur erklären.

Exemplarisch am Modell von Lévi-Strauss zeigt sich für Latour das Problem aller Erklärungsversuche moderner Wissenschaft. Sie sind nur insofern tragfähig, als dass sie eine Unterscheidung entlang abstrakter Essenzen wie ‚Kultur‘, ‚Bewusstsein‘, ‚Geist‘ oder ‚Ideen‘ ziehen können. So ist die Unterschiedenheit zwischen Wissenskulturen immer nur denkbar als eine Unterschiedenheit in der begrifflichen Kategorie ‚Kultur‘, ‚Bewusstsein‘ oder ‚Geist‘. Doch „Hypothesen über Veränderungen im Geist oder im menschlichen Bewusstsein sind in den meisten Fällen einfach zu groß [...] in anderen Fällen offensichtlich zu rassistisch. Kein neuer Mensch trat irgendwann im 16. Jahrhundert auf, genauso wenig arbeiten Mutanten mit größeren Gehirnen, die anders als der Rest vor uns denken, in modernen Laboratorien.“⁵ Die Grenze zwischen Moderne und Vormoderne kollabiert also mit der Substanz jener Begriffe, die das Unterscheidungskriterium bilden soll.

Statt auf essentialistische Merkmale zu achten, bestünde eine Alternative darin, sich auf materialistische Erklärungen zu stützen. Das hieße, von jenen Strukturen auszugehen, die Wissenschaft ermöglichen. Klassisch marxistisch wäre dies die gesellschaftlichen Produktivkräfte. Diese Perspektive liegt Latour näher, weil mit ihr die Annahme von Universalien (‚Geist‘, ‚Natur‘, ‚Kultur‘) suspendiert werden kann. Dies allerdings zu dem Preis, dass unter einem Primat der Wirtschaftswissenschaften „nichts empirisch verifizierbar ist, da eine gähnende

³ Bruno Latour, *Drawing Things Together*. Die Macht der unveränderlich beweglichen Elemente. In: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hg.), *Anthology*. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, S. 259.

⁴ Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main 1973, insbes. S. 29ff.

⁵ B. Latour, *Drawing Things Together*, s. Anm. 3, S. 259.

Kluft zwischen allgemeinen ökonomischen Trends und den feinen Details kognitiver Innovation besteht.“⁶ Latour verwirft deswegen auch diese Strategie.

Mit seiner Absage an Erklärungsmöglichkeiten des Konzeptes ‚moderne Wissenschaftskultur‘, könnte er soweit gehen, und einen Relativismus fordern, der alle von ihm kritisierten Dichotomien aufhebt. So bliebe es bloße Konvention oder Ausdruck von Machtverhältnissen, dass die theoretische Reflexion der Wissenschaften einen großen Unterschied macht zwischen dem ‚Volkswissen über medizinische Pflanzen und dem National Institute of Health‘.⁷

Latour allerdings geht es nicht um eine Relativierung, sondern um ein *anderes* Erklärungsmodell. Er gesteht ein, dass die Annahme von ‚großen Dichotomien‘⁸ nicht gänzlich aus der Luft gegriffen sei, denn „[die] Unterschiede in den *Wirkungen* von Wissenschaft und Technik sind so enorm, dass es absurd erscheint, nicht nach den enormen Ursachen zu suchen.“⁹

Aber die herkömmlichen Versuche, Wissenschaft zu erklären, beinhalten für Latour allesamt zu starke Prämissen. Anders ausgedrückt: Sie wissen zu viel. Dieser Skepsis folgend, gilt es *theoretisch* einen Schritt zurückzutreten und *praktisch* einen Schritt weiter zu gehen. Wer nichts von Kultur, Ideen, Bewusstsein, Ökonomie oder Gesellschaft weiß, sieht sich einem ‚Fremden‘ gegenüber, dem sich bloß in Beobachtung zu nähern ist: er muss zum Ethnologen werden.

2.

Genau dies war Latours Weg. Um alle Universalien, Dualismen und die Vagheit eines bloß ökonomisch verstandenen Materialismus zu umgehen, hatte er sich auf die Perspektive des Ethnologen zurückgezogen. Was für die Ethnologie das ‚Fremde‘ ist, sind für Latour die Praktiken der Wissenschaften – ob in einem endokrinologischen Labor des kalifornischen Salk Institute¹⁰ oder bei einer Zusammenarbeit von Pedologen, Botanikern und Geomorphologen im Urwald von Boa Vista.¹¹ Und weil ein Ethnologe weder einen Zugriff auf den Geist oder die Ideen des Wissenschaftlers hat, noch auf die komplexen Strukturen, die ihm eine ökonomische Analyse erlauben, bleibt ihm nur, die Arbeit des Wissenschaftlers zu untersuchen – und das heißt für Latour: Es müssen die Praktiken des Schreibens und Darstellens berücksichtigt werden.¹²

⁶ Ebd., S. 261.

⁷ Ebd.

⁸ Latour lehnt sich hier an Jack Goodys Kritik der „Grand Dichotomys“ an: vgl. Jack Goody, *The domestication of the savage mind*, Cambridge 1995.

⁹ B. Latour, *Drawing Things Together*, s. Anm. 1, S. 260.

¹⁰ Vgl. Bruno Latour/Steve Woolgar, *Laboratory life: the construction of scientific facts*, Princeton, New York 1986.

¹¹ Vgl. Bruno Latour, *Zirkulierende Referenz. Bodenstichproben aus dem Urwald am Amazonas*. In: ders., *Die Hoffnung der Pandora*, Frankfurt am Main 2002, S. 36–95.

¹² Vgl. B. Latour, *Drawing Things Together*, s. Anm. 3, S. 261.

Es muss wörtlich genommen werden, was solange immer nur metaphorisch verstanden wurde: ‚Materialismus‘ sollte nicht länger ein abstraktes philosophisches Konzept und als Konzession an die Disziplin ‚Ökonomie‘ verstanden werden, sondern als Aufforderung, sich mit den *Materialisierungen des Denkens* zu beschäftigen; der „wissenschaftliche Geist“ Gaston Bachelards¹³ wäre in Latours Sinne immer auch ein veräußerter, ein externalisierter Geist.¹⁴ Wenn es Aufgabe der Epistemologen ist, die „Fakten ans Tageslicht zu bringen, sie zu trennen und sie der Öffentlichkeit vorzulegen“¹⁵, dann ist dieser Forderung nicht nachzukommen, ohne sich mit den Praktiken der Wissenschaft auseinanderzusetzen. Denn wie etwas ans Licht bringen, ohne es durch Zeit und Raum zu bewegen, ohne es in Rechenzentren zu akkumulieren? Wie etwas sich ‚überschneidendes‘ trennen ohne die Inskriptionen zu vervielfachen und auf einer Tafel oder einem Bildschirm nebeneinander anzuordnen? Wie kommt man zu einem ‚Blick der Öffentlichkeit‘ ohne gemeinsam etwas zu sehen und unter Kollegen zu diskutieren?¹⁶ Es kann für Latour also weder Wissenschaften ohne Praktiken der Darstellungen geben, noch eine Reflexion der Wissenschaften, die diese Praktiken in ihrer Analyse ausblendet. Latour folgt in dieser Hinsicht dem Wissenschaftsforscher Ian Hacking, für den der Begriff Wirklichkeit „nur dann einen Gehalt hat, wenn es Darstellungen bereits gibt.“¹⁷ Für Hacking ist dies der Grund, das Anfertigen von Darstellungen anthropologisch zu fundieren und aus dem *homo pictor*¹⁸ einen *homo depictor*¹⁹ zu machen. Latour hingegen sieht in der besonderen Stellung von Repräsentationstechniken bloß die Aufforderung einer methodischen Richtungsänderung. Deswegen ist für ihn der zentrale Terminus nicht ‚Darstellung‘ oder ‚das Bildliche‘, sondern die *Inskription*, die *Einschreibung*: Damit sind auch solche Veräußerungen von Wissen gemeint, die gemeinhin gerade als Opposition des Bildlichen gesehen werden, wie beispielsweise Schriften. Ihn interessieren deswegen nicht die Besonderheiten einer „Macht des Zeigens“²⁰ oder die Gegenüberstellung von Sprache und Bild. Latour ist kein Bildtheoretiker. Für ihn sind ein Hirnschscan, eine Petrischale,

¹³ Vgl. Gaston Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*, Frankfurt am Main 1978.

¹⁴ Vgl. Peter Koch/Sybille Krämer (Hg.), *Schrift, Medien, Kognition. Über die Exteriorität des Geistes*, Tübingen 1997.

¹⁵ François Récanati, *La Transparence et l'énonciation. Pour introduire à la pragmatique*, Paris 1979, S. 211, zitiert nach: Bruno Latour, *Arbeit mit Bildern oder: Die Umverteilung der wissenschaftlichen Intelligenz*. In: ders., *Der Berliner Schlüssel*, Berlin 1996, S. 174.

¹⁶ Ebd., S. 174.

¹⁷ Ian Hacking, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*, Stuttgart 1996, S. 229.

¹⁸ Vgl. Hans Jonas, *Homo Pictor: Von der Freiheit des Bildens*. In: ders., *Das Prinzip Leben*. Frankfurt am Main/Leipzig 1994, S. 265–310.

¹⁹ Vgl. Ian Hacking, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*, s. Anm. 17, S. 223.

²⁰ Vgl. Gottfried Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen: die Macht des Zeigens*, Berlin 2010.

eine Fotografie, eine Tabelle, ein Code oder eine Landkarte funktional gleich – sie alle bezeichnet er als *immutable mobiles*.

Unter diesem Schlagwort fasst Latour die immense Rolle von Inskriptionen zusammen. *Immutable*, also starr, sind Inskriptionen, weil mit ihnen Wissen *fixiert* ist: Ob auf Papier oder in einer Datei gebannt, ob durch isolierte Materie oder markierte Zellen – das zu flüchtige, zu große, zu kleine, zu nahe oder zu ferne wird für uns *Präsent*. Aus dem Unsichtbaren wird etwas Sichtbares.

Diese Fixierung ermöglicht es Inskriptionen auch, *beweglich* zu sein. Denn ist das Unhandhabbare einmal in eine inskribierte *Form* gebracht und „zu einem Bestandteil der physischen Welt geworden“²¹, dann ist es gleich in mehrfacher Weise verfügbar: Inskriptionen können miteinander verglichen und überlagert werden, sie können skaliert und modifiziert werden, sie können bewegt oder digital übermittelt werden. Nicht zuletzt zeigen sich die Vorteile beweglicher Inskriptionen im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit: Der Verlust an Aura, den Walter Benjamin noch dem Kunstwerk unterstellt hatte, erweist sich für Wissenschaften als fundamentaler Vorteil: die Verfügbarkeit durch Vervielfältigung lässt Wissen erst als Inskriptionen *zirkulieren*.²² Hans-Jörg Rheinberger spricht zurecht von einem *Raum*, der durch eine Kette von Zwischengliedern entsteht, und in dem sich „die konkrete Arbeit der Wissenschaften am Phänomen ihres Interesses [bewegt]. Es ist zugleich der Raum der Konstruktion wissenschaftlicher Tatsachen.“²³ Dies ist für Latour die alleinige Aufgabe des Wissenschaftsforschers: die Spuren der Referenten durch diesen Raum der Konstruktion zu verfolgen.

Ich will vorschlagen, Latours ‚Weg zum Bild‘ als eine Abkehr von den großen Erzählungen der Wissenschaftsphilosophie (‚der Geist‘, ‚die Kultur‘, ‚die Gesellschaft‘) zu verstehen.²⁴ In diesem Sinne lassen sich Methodik und Intention Latours als Parallele zu Michel Foucault lesen. „[Man] muss dem König den Kopf abschlagen“²⁵, hatte Foucault für die politische Theorie gefordert – um der Macht so das Privileg zu nehmen, immer nur als Phänomen eines souveränen Zentrums gesehen zu werden. Stattdessen ging es Foucault darum, den Blick freizugeben auf die dezentrierten *Einschreibungspraktiken* der Macht. Ob-

²¹ B. Latour, *Arbeit mit Bildern*, s. Anm. 15, S. 175.

²² Vgl. Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main 2010. Nicht zuletzt unter dem Eindruck des Potentials, welches die technische Reproduzierbarkeit des Bildes den Wissenschaften bietet, ließe sich Benjamins These entgegen: Gerade die Zirkulation technischer Reproduktionen gibt dem Kunstwerk eine Aura, weil es so Teil unseres visuellen Gedächtnisses werden kann.

²³ Hans-Jörg Rheinberger, *Historische Epistemologie zur Einführung*, Hamburg 2007, S. 126.

²⁴ Also eine Abkehr von den einheitsstiftenden „Meta-Erzählungen“ der Moderne, deren Ende Jean-François Lyotard diagnostizierte: vgl. Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 2005.

²⁵ Michel Foucault, *Gespräch mit Michel Foucault*. In: ders., *Analytik der Macht*, Frankfurt am Main 2005, S. 83–107, S. 95.

schon Latour sich vehement gegen den „unkritischen Slogan“²⁶ *Wissen/Macht* stemmt, verfolgt er die Strategie Foucaults; ihm allerdings geht es darum, „die wissenschaftliche Arbeit wieder in die Einschreibungspraktiken“²⁷ einzubetten. Der Souverän, den Latour enthaupten will, heißt Epistemologie. So wird für ihn die „*episteme* zu einer *metis* unter vielen Anderen.“²⁸ Er interessiert sich deswegen allein für das Sichtbare, und nicht für ‚Erkenntnis‘ als abstrakten, privilegierten Begriff, sondern für die Form seiner Darstellung – für Formen der Inskription.

3.

Man könnte das Interesse am Bild für eine methodologische Eigenart Latours halten, die die Wissenschaftsforschung in den „Strudel“ des *iconic turn*²⁹ treiben soll. So verstanden wären seine Studien einzureihen in eine bild- oder medientheoretisch orientierte Erforschung der Wissenschaftsgeschichte.³⁰ Doch diese Sicht überschätzt Latours Interesse für Bilder, und sie unterschätzt die politischen Konsequenzen seines Programms.

Der blinde Fleck einer abendländischen Epistemologie, den Latour für die fehlende Würdigung der Mittler verantwortlich macht, ist Ausdruck einer modernen Übereinkunft, „die folgendermaßen definiert werden kann:

„Erstens eine Außenwelt, die unberührt von menschlichen Händen und undurchlässig für die moderne Geschichte ist; zweitens ein Geist, der in sich selbst isoliert ist und danach strebt, zur absoluten Gewissheit über die Gesetze der Außenwelt zu gelangen; drittens eine politische Welt dort unten, die von der Außenwelt und vom Geist innen deutlich unterschieden ist, und die von Launen und Leidenschaften, von Gewaltausbrüchen und aufflammenden Leidenschaften bewegt wird, von kollektiven Phänomenen, die nur durch den Einsatz der universellen Gesetze der Wissenschaft beruhigt werden können [...]; und viertens eine Position ‚dort oben‘ die als Garant für die klare Trennung der eben erwähnten Sphären dient, ein Blick von Nirgendwo, eine Position, die entweder vom Gott der antiken Religionen eingenommen wird oder in jüngerer Zeit von einer zuverlässigeren und wachsameren Gestalt, der des Physiker-Gottes – und es ist eindeutig ein er! –, um sicherzustellen, dass es immer genug physikalische Gesetze gibt, um die Menschen daran zu hindern, sich irrational zu verhalten.“³¹

²⁶ B. Latour, *Die Hoffnung der Pandora*, s. Anm. 11, S. 321.

²⁷ Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt am Main 2010, S. 183.

²⁸ B. Latour, *Arbeit mit Bildern*, s. Anm. 15, S. 176.

²⁹ Vgl. Horst Bredekamp, *Drehmomente. Merkmale und Ansprüche des iconic turn*. In: Christa Maar/Hubert Burda (Hrsg.), *Iconic Turn: die neue Macht der Bilder*, Köln 2004, S. 15–27.

³⁰ Vgl. exemplarisch: Lorraine Daston/Peter Galison, *Objektivität*, Frankfurt am Main 2008.

³¹ Bruno Latour, *Stengers' Schiboleth (Vorwort)*. In: Isabelle Stengers, *Spekulativer Konstruktivismus*, Berlin 2008, S. 7–32, 17.

Latour liest die Geschichte der abendländischen Wissensordnungen als Projekt der Dichotomisierung. So konnte sich eine epistemische Hierarchie stabilisieren, deren oberster Pol in der Natur besteht, die universelle Wahrheiten und Fakten enthält. Darunter befindet sich der Pol des Sozialen, der stets als ephemere, als epistemisch und ontologisch zweitrangig begriffen wurde: ‚Kultur‘ und ‚Natur‘ sind zwei strikt voneinander getrennte Sphären. Nur der Moderne – und damit meint Latour das abendländische Konzept von Rationalität – ist es in ihrem Selbstverständnis gelungen, diese Trennung derart zu stabilisieren, dass ein reiner, ‚unbeschmutzter‘ Zugang zur Natur und ihren überzeitlichen Wahrheiten gelingen konnte. ‚Modern sein‘ bedeutet für Latour also die Überzeugung zu haben, ‚natürliche Fakten‘ (die uns meistens als biologische, chemische, statistische oder ganz allgemein ‚wissenschaftliche‘ Fakten begegnen) seien etwas vom Menschen vollständig Unabhängiges. Als Konsequenz werden Vermengungen dieser beiden Sphären als unwissenschaftlich (subjektiv) oder vormodern (primitiv) abgetan.

Doch haben wir für Latour unter der Hand immer schon diese strikte Trennung unterminiert, und *Hybriden* geschaffen: Objekte, die sich weder dem Pol der Natur noch dem der Kultur zuordnen lassen, weil sie *Vermitteln*. „Alles spielt sich in der Mitte ab, alles passiert zwischen den beiden Polen, alles geschieht durch Vermittlung, Übersetzung und Netze, aber dieser Ort in der Mitte existiert nicht.“³² Hätten wir die moderne Epistemologie wirklich ernst genommen, hätte es nie zu einem Kontakt zwischen den *Fakten* einer universellen Natur und unseren sozialen Handlungen kommen können. Doch die Unmöglichkeit einer Welt, in der Fakten vollkommen isoliert von einem Zusammenspiel aus Wissenschaftlern, Laboratorien, Instrumenten, Ethikräten, Warenströmen und Zeitschriftenartikeln existieren, ist eigentlich immer schon klargewesen. Und weil sich nichts daran geändert hat, dass „die Gesellschaft, in der wir leben [...] aus Objekten [besteht], die im Laboratorium fabriziert sind“³³, ist Latours Diagnose eindeutig: *wir sind nie modern gewesen*.

Mit seiner Kritik der abendländischen Dualismen begibt Latour sich in Gesellschaft all jener Autoren, für die eine politische Kritik immer auch eine Kritik der Wissensordnungen meinte. Das Latour sich auf Praxis und Geschichte der Wissenschaften konzentriert, erinnert – zumindest implizit – an Paul K. Feyerabend's Vorhaben, die „Irrwege der Vernunft“³⁴ zu verteidigen. Feyerabend kritisiert eine Konzeption von Vernunft, das unter dem Banner der Rationalität vermeintlich irrationales Wissen und traditionelle Praktiken beschneidet. Statt einer Gesellschaft, in der jeder Entscheiden kann, aufgrund welcher Maßstäbe er handeln möchte, liegt die Bewertungshoheit über unser Wissen in der Hand

³² Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt am Main 2009, S. 53.

³³ Ebd., S. 32.

³⁴ Paul K. Feyerabend, *Irrwege der Vernunft*, Frankfurt am Main 1989.

weniger Wissenschaftler und Experten, deren Urteil als ‚objektiv‘, als ‚rational‘, also als ‚wirklich‘ gilt.

Politik lässt sich verstehen als den Streit um die Grundlagen einer Gemeinschaft, und damit auch um die Frage: In welcher Wirklichkeit, in welcher Welt wollen wir leben? Wenn aber diese Frage als Gegenstand eines politischen Streits von vornherein nur metaphorisch verstanden werden kann, weil die Beschreibungshoheit über das, was Wirklich ist, üblicherweise den rationalen und exakten Wissenschaften inne liegt – dann haben wir es mit einem Begriff von Politik zu tun, der leer ist. Die Vorstellung einer Welt, deren Erforschung den Naturwissenschaften überlassen werden muss, bezeichnet Bruno Latour als „Politisierung der Wissenschaften durch die Epistemologie: Durch den jederzeit drohenden Rückgriff auf eine unbestreitbare Natur wird das gewöhnliche politische Leben zur Ohnmacht verurteilt.“³⁵ Es handelt sich also um eine ‚Zweckentfremdung von Erkenntnistheorien‘, um die „Politik zur Vernunft zu bringen.“³⁶

Das sich parallel zu dieser Trennung zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ Wissenschaftsdisziplinen angeordnet haben, die sich unversöhnlich gegenüberstehen, ist für Latour Folge dieser Verunmöglichung von Politik; die moderne Verfassung ist deshalb für ihn Ursache eines ‚Krieges der Wissenschaften‘: Während die empirischen Naturwissenschaften für sich die Erforschung und Beschreibung ‚der Natur‘ – und damit der ‚Wirklichkeit‘ – reklamieren, wird ihnen von einer Front aus Geistes, Sozial- und Kulturwissenschaften vorgehalten, sich mit vermeintlich ‚unwirklichen‘, weil ‚sozial konstruierten‘ Phänomenen zu beschäftigen. In diesem Gegenschlag liegt für Latour das ganze „Elend der Kritik“³⁷ und auch der Ursprung des Wissenschaftskrieges: Im immerwährenden Streit um die Frage, ob Phänomene oder Erkenntnisse ‚natürlichen‘ oder ‚kultürlichen‘, ‚realen‘ oder ‚konstruierten‘ Ursprungs sind, verabschiedet sich eine Moderne nicht nur von einem konsensfähigen Begriff von Wirklichkeit, sondern auch von der Möglichkeit einer Politik, die über das epistemische Refugium des Abendlandes hinausginge.

So lange Fakt und Fetisch triumphierend gegeneinander ausgespielt werden, bleibt die Grundprämisse einer Außenwelt stabil: „Zwar gab es viele verschiedene Kulturen mit ihren Eigenheiten, doch es gab nur eine einzige Natur mit ihren notwendigen Gesetzen. [...] Meinungsverschiedenheiten, Unstimmigkeiten und heftige Konflikte gab es natürlich weiterhin, doch sie waren alle dem menschlichen Geist geschuldet und betrafen nie die Welt und ihre materielle Realität, Kosmologie oder Ontologie; diese blieb von ihrem Aufbau her – oder vielmehr ‚von Natur aus‘ – unantastbar.“³⁸

³⁵ B. Latour, Das Parlament der Dinge, s. Anm. 27, S. 22 [im Orig. hervorgehoben].

³⁶ Ebd., S. 323.

³⁷ Bruno Latour, Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang, Zürich/Berlin 2007.

³⁸ Bruno Latour, Krieg der Welten – wie wäre es mit Frieden?, Berlin 2004, S. 13.

4.

Wenn Latour sich als Wissenschaftsforscher mit den Praktiken der Einschreibung beschäftigte, um anschließend eine politische Epistemologie zu fordern, dann muss unter diesem Programm auch die Rolle inskribierter Vermittler in den politischen Konflikten der Moderne untersucht werden.

Welchen Status räumen wir der sich immer weiter ausbreitenden Bilderwelt ein, die uns in Wissenschaft, Kunst und Politik begegnen? In welchem Zusammenhang steht der *Krieg der Wissenschaften* und der *Krieg der Bilder*?

Dies waren die Fragen, denen im Jahre 2002 eine Ausstellung im Zentrum für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe mit dem Titel „Iconoclasm. Jenseits der Bilderkriege in Wissenschaft, Religion und Kunst“ nachging. Latour war einer der Kuratoren.³⁹ Die Ausstellung versammelte Kunstwerke, die das korrektiv einer bilderstürmenden Moderne bilden sollten. Der *Iconoclasm*, der hier gezeigt wurde, sollte mehr sein als das Zeugnis einer Zerstörung: „Bei einem *ikonoklasmus*, einem Bildersturm wissen wir, was im Akt des Zertrümmerns geschieht und was die Motivationen sind für ein klares und deutliches Zerstörungswerk; um *Iconoclasm* hingegen handelt es sich, wenn wir es nicht wissen, wenn wir zögern, von einer Aktion verstört sind, von der sich ohne weitergehende Untersuchung nicht genau sagen lässt, ob sie destruktiv oder konstruktiv ist.“⁴⁰ Es soll an dieser Stelle nicht um die bildlichen Strategien gehen, die einer Zertrümmerung Einhalt gebieten. Uns soll etwas anderes interessieren. Latours Ausführungen enthalten eine sehr radikale Antwort darauf, welche Strategien und Praktiken der Invisibilisierung wir kennen: Für ihn ist die Unterscheidung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem nur die Fortsetzung der epistemischen Spaltung der Moderne und des Krieges der Wissenschaften.

Man wird, so mein Vorschlag, dieser politischen Dimension von Latours *Iconoclasm* am ehesten gerecht, wenn man sich auf eine Iteration einlässt, die den Begriff Bild von seiner Funktion als *immutable mobile* löst: Was Latour kritisiert, ist unser Bild von Bildern.

Dies erinnert an eine Figur jenes Denkers, den Latour für gemeinhin überschätzt hält: Ludwig Wittgenstein. In seinem Spätwerk formulierte er eine Einsicht, die auf die Erkenntnistheorie des *Tractatus* gemünzt war: „Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.“⁴¹ Diese Gefangenschaft *im Bilde* bezieht sich auf die Abbildtheorie der Sprache, wie sie der *Tractatus* schildert. Was hier die Grenzen der Welt verfestigt, ist die eindeutige Korrespondenz von Sprache und Welt, die allein dem Prinzip des Abbildens gehorcht.

³⁹ Neben Peter Weibel, Peter Galison, Dario Gamboni, Joseph Leo Koerner, Adam Lowe und Hans-Ulrich Obrist: vgl. Bruno Latour/Peter Weibel (Hg.), *Iconoclasm: beyond the image wars in science, religion, and art*, Cambridge 2002.

⁴⁰ Bruno Latour, *Iconoclasm* oder Gibt es eine Welt jenseits des Bilderkrieges?, Berlin 2002, S. 8.

⁴¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1984, §115.

Wenn Latour behauptet, Bildersturm sei ein „wesentlicher Bestandteil jeder Kritik“⁴², dann zeigt sich hier die Konsequenz der von ihm geforderten politischen Epistemologie: Solange wir uns nicht aus jener Aporie befreien, die Kritik zur bloßen Destruktion verkommen lässt, bleiben wir Gefangene eines „unmöglichen Double Binds“⁴³. Zwar nicht, wie bei Wittgenstein, in einem Fliegenglas,⁴⁴ aber doch in einer Falle. Denn jeder Versuch, so Latour, endlich die strikte Trennung zwischen Wissenschaft, Natur, Fakten, Objekten einerseits und Politik, Gesellschaft, Kultur, Fetischismen, Leidenschaften andererseits zu überwinden muss, der modernen Übereinkunft folgend, scheitern: „Der Trick ist so simpel! Wie jene Fangnetze, in die Aale ganz nach Belieben hineinschwimmen, jedoch nie wieder hinausfinden können! Wenn Sie versuchen wollen, diese Falle zu schütteln, wird sie sich nur umso fester schließen, denn man wird sie anklagen, politische und kognitive Fragestellungen ‚vermengen‘ zu wollen! Man wird behaupten, Sie politisieren ‚die‘ Wissenschaft [...], [das] Sie jedes Kriterium aufgeben um Wahres von Falschem zu unterscheiden!“⁴⁵

5.

Wittgenstein sah es als Aufgabe der Philosophie an, die krankhafte Verwirrung über eine Sprache und ihren Weltbezug zu therapieren. Deswegen „behandelt [der Philosoph] eine Frage; wie eine Krankheit.“⁴⁶ Auch Latours Anliegen, die „Kosten der Kritik zu erhöhen“⁴⁷, lässt sich als Therapie verstehen. Die Krankheit, die es zu behandeln gilt, müsste man wohl als Schizophrenie bezeichnen.

Der Latourschen Moderne ist ein Begriff von Wirklichkeit abhanden gekommen, der nicht von mindestens einer Seite ihrer modernen Verfassung instantan zerschlagen wird. Aus diesem Defizit ergibt sich eine Bildverachtung, die Kritik unmöglich gemacht hat. Weil eine ‚echte‘ Politik der Bilder (die mehr beinhaltet als Zensur oder Propaganda) in der Moderne nicht vorgesehen ist, findet sie sich in der paradoxen Situation wieder, einerseits immer mehr wissenschaftliche Inskriptionen, Idole und Kunstwerke zu produzieren, die immer schneller durch eine zeitlich und räumlich zunehmend entgrenzte Gegenwart zirkulieren können; doch werden diese als vollkommen wertlos betrachtet. Latour versucht dem Ursprung dieser Bildverachtung nachzugehen.

⁴² Bruno Latour, Überraschungsmomente des Handelns. Fakten, Fetische und *Faitiches*. In: ders., Die Hoffnung der Pandora, Frankfurt am Main 2002, S. 327–359, 331.

⁴³ B. Latour, *Iconoclash*, s. Anm. 40, S. 31ff.

⁴⁴ L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, s. Anm. 41, §309: „Was ist deine Aufgabe der Philosophie? Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.“ Vgl. hierzu Hans Blumenberg, Im Fliegenglas. In: Ästhetische und metaphorologische Schriften, Frankfurt am Main 2001, S. 210–249.

⁴⁵ B. Latour, Das Parlament der Dinge, s. Anm. 27, S. 29.

⁴⁶ L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, s. Anm. 41, §255.

⁴⁷ B. Latour, *Iconoclash*, s. Anm. 40, S. 41f.

Sie gründet zum einen in der Vorstellung, Bilder seien die Welt selbst. Die Verbindung von Tatsache und ihrem Abbild ist in dieser Vorstellung derart stabil, dass das Bild als ein hergestelltes Bild keine Rolle spielt. Das gilt insbesondere für wissenschaftliche Inskriptionen.

Aus dieser Perspektive kann eine Zugangsweise wie die Latours, die sich auf die Art und Weise der Konstruktion wissenschaftlicher Tatsachen fixiert, nur als Störung, als Bildersturm verstanden werden:

„Wenn man die Hand zeigt, die in der menschlichen Textur der Wissenschaften am Werk ist, so wird man angeklagt, die Heiligkeit der Objektivität zu beschmutzen, ihre Transzendenz zu zerstören, an die wohlmöglichste einzige Quelle der Aufklärung Hand zu legen.“⁴⁸

Der Bruch entsteht an einem unvereinbaren Verständnis von Referenz: Wenn die wissenschaftliche Inskription als indexikalisches Abbild ‚der Welt‘ verstanden wird, dann muss es *als* Bild unsichtbar sein. Aus dieser Perspektive ist das Bild ein wissenschaftliches Faktum – und wie alle Fakten bleibt es der modernen Übereinkunft zufolge apolitisch.

Wenn aber die Sphäre des ‚natürlichen Faktums‘ ein Reservat der Wissenschaften darstellt, in dem Politik und Interessen nicht vorgesehen sind, dann kann die Möglichkeit der Politisierung nur darin bestehen zu belegen, dass etwas *nicht natürlich, sondern künstlich ist*. Es müsste aufgezeigt werden, dass das Sichtbare zwar *natürlich* scheint, aber seine Künstlichkeit *verbirgt*.

Dieser Strategie ist Karl Marx gefolgt, als er im ‚Kapital‘ dem „Fetischcharakter der Ware und seinem Geheimnis“ auf der Spur war.⁴⁹ Das ‚Geheimnis‘ der Waren bestand für ihn „einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen“⁵⁰ Das ein Tisch nichts ist als ein Produkt menschlicher Arbeit, erklärt noch lange nicht seine Existenz als eigenständige Ware. Um zu verstehen wie aus Arbeitskraft ein Objekt mit Nutzwert und schließlich eine Ware mit Mehrwert wird, müssen wir, so Marx, „in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.“⁵¹

Es soll hier nicht um die detaillierten Analysen, die dieser Diagnose von Marx folgen, gehen. Wichtiger ist vielmehr, dass sich diese analytische Perspektive als

⁴⁸ B. Latour, *Iconoclash*, s. Anm. 40, S. 17.

⁴⁹ Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels, Das Kapital. MEW Bd. 23, Berlin 1956, S. 85ff.

⁵⁰ Ebd., S. 85.

⁵¹ Ebd.

Aufforderung zum Ikonoklasmus verstehen lässt. Denn was Marx hier formuliert, sollte die Vorlage für jene Formen der Kritik liefern, die sich der Gleichsetzung von Sichtbarem und Faktum widersetzen wollten. Das etwas ein Fetisch sei, uns also eine natürliche, dingliche Existenz vorspiegele, obschon es bloß ein *Konstrukt* unser Selbst oder gesellschaftlicher Verhältnisse sei – dieser Vorwurf ist in Latours Augen der einzige Versuch, ‚Tatsachen‘ zu politisieren. Diese Geste des Anti-Fetischismus ließe sich als Aufforderung verstehen, das Sichtbare zu zerstören.

So setzt es sich beispielsweise eine ‚kritische Kartografie‘ zur Aufgabe, eine ‚visuelle Dekonstruktion‘ zu betreiben: „Ziel ist es vorzuschlagen, dass eine alternative Epistemologie, die mehr in der Theorie der Gesellschaft als in einem wissenschaftlichen Positivismus verankert ist, für die Kartografiegeschichte angebracht ist. Es wird aufgezeigt werden, dass sogar wissenschaftliche Karten ein Produkt nicht nur der ‚Regeln der Ordnung der Geometrie und der Vernunft‘ sind, sondern auch der Normen und Werte der Ordnung der gesellschaftlichen Tradition. Unsere Aufgabe besteht dann darin, nach den gesellschaftlichen Kräften zu suchen, die die Kartografie strukturiert haben und die Anwesenheit der Macht – und auch ihre Auswirkungen – in jedem kartografischen System zu verorten.“⁵² Was John Brian Harley hier formuliert, liest sich in der Tat wie eine Anwendung der Marxschen Fetischtheorie auf inskribierte Objekte: Die Karte spiegelt uns vor, sie sei reines Abbild eines physischen Objektes (z.B. der Erdkugel), und wir selbst halten die gesellschaftlichen Ursprünge aller grafischer Konventionen, historischer Kontingente und politischen Interessen für natürlich – eben für *realistisch*. Um aber diesen Schleier einer vermeintlich geometrischen Exaktheit zu lüften, und den Blick auf die Mechanismen einer kartographischen Abbildung freizugeben, muss Harley zuerst die ‚Natur‘ der Karte als gesellschaftlichen Ursprung entlarven.

6.

Solange die einzige Reaktion auf die immer schneller zirkulierenden Bildwelten bloß in dieser Strategie der Entlarvung, und damit in der permanenten Suche nach etwas Unsichtbarem, das es zu entschleiern gilt, liegt – solange ist für Latour kein Ende des ‚Bilderkrieges‘ zu erwarten. Solange Bildkritik nur heißt, einem vermeintlich geblendeten, getäuschten und paralysiertem Publikum zu *zeigen*, was zu sehen es angeblich nicht in der Lage ist, wird sich niemals eine Politik der Bilder jenseits von Zensur, Bann, Zerschlagung und Verstümmelung entwickeln können.

Man muss Latour freilich entgegenhalten, dass seine Mobilisierung gegen eine allzu billige Form der Kritik selbst differenzierter ausfallen könnte. Nicht jede Form der Dekonstruktion macht es sich so leicht, wie die (häufig namenlosen)

Gegenspieler Latours. John Brian Harley beispielsweise, dessen Ausführungen zur kritischen Kartografie ich als visuellen Anti-Fetischismus vorgestellt habe, geht in seinen Studien viel zu detailliert vor, als das man ihm noch eine plumpe Zerschlagung des Sichtbaren vorwerfen könnte. Indem er auf historische, politische und geometrische Konstruktionsstützen der Kartografie eingeht, erfüllt er genau das, was auch Latour einfordert: Er zeigt auf, *wieso* eine Karte für uns wirklich sein kann. Er erfüllt im Übrigen auch das, was William J.T. Mitchell an der Fetischismuskritik von Marx geschätzt hat: „Marx begreift, daß Bilder verstanden und nicht zerschlagen werden müssen. Darum ist er als Ikonologe so interessant. Er ist geduldig mit seinen Fetischen und Idolen, erlaubt ihnen, in seinen Texten als Begriffe zu zirkulieren [...]“⁵³ Es lässt sich also darüber streiten, ob Latour nicht eine allzu billige – und allzu seltene – Form der Kritik ausgesucht hat, gegen die er sich wendet.

Doch Latour geht es letztlich nicht um eine Denunziation von Kritikern, sondern um die Überwindung des Gegensatzes von Fakt und Fetisch. Und weil er den Begriff ‚Wirklichkeit‘ nicht suspendieren will, muss sich für ihn eine Analyse und Kritik der *Faitiches* entwickeln: Mit diesem Kunstwort bezeichnet Latour die Eigenschaft aller Vermittler, für uns real zu sein *obwohl* sie konstruiert sind. „Dieses Paradox wissenschaftlicher Bilder wird wieder vollkommen verpaßt von den Bilderkriegern, die von uns verlangen würden, unbedingt zu *wählen* zwischen dem Abbild und dem Urbild, der wirklichen Welt dort draußen und der hergerichteten künstlichen Welt dort drinnen. Sie können nicht verstehen, daß je artifizierter die Inskription, desto größer ihre Fähigkeit, sich mit anderen zu verknüpfen, zu verbünden, eine sogar noch bessere Objektivität hervorzubringen.“⁵⁴

Was Latour also vorlegt, ist die Forderung nach einer Politik der Bilder, die sich nicht länger um die immer gleichen Alternativen dreht, weil sie davon ausgeht, es gäbe ein ‚richtiges Bild‘. Solange wir Bilder vor der Folie einer aseptischen und apolitischen Realität betrachten, und um uns bloß darum streiten, wie nahe dieser ein Bild kommen kann, wird für uns eines tatsächlich immer unsichtbar bleiben: Nämlich eine Gesellschaft, in der ‚Wirklichkeit‘ als genauso plurale und fragile Errungenschaft gilt, wie die plurale Ordnung, innerhalb derer über sie gestritten wird.

⁵² John Brian Harley, Das Dekonstruieren der Karte. In: AnArchitektur, 11 (2004), 5, S. 4–19, 5f.

⁵³ William J. Thomas Mitchell, Der Mehrwert von Bildern. In: ders., Bildtheorie, Frankfurt am Main 2008, S. 278–311, 295.

⁵⁴ B. Latour, *Iconoclasm*, s. Anm. 40, S. 69.