



Leseprobe aus:

**Hartmut Böhme**

# **Fetischismus und Kultur**



Mehr Informationen zum Buch finden Sie [hier](#).

## 1. DAS HUFEISEN

«Niels (Bohr, H. B.) schloß das Gespräch ab mit einer jener Geschichten, die er bei solchen Gelegenheiten gern erzählte: «In der Nähe unseres Ferienhauses in Tisvilde wohnt ein Mann, der hat über der Eingangstür seines Hauses ein Hufeisen angebracht, das nach einem alten Volksglauben Glück bringen soll. Als ein Bekannter ihn fragte: «Aber bist du denn so abergläubisch? Glaubst du wirklich, dass das Hufeisen dir Glück bringt?», antwortete er: «Natürlich nicht; aber man sagt doch, daß es auch dann hilft, wenn man nicht daran glaubt.»» (Heisenberg 1973, 112/13)

Die Anekdote beschließt den Bericht von Werner Heisenberg über «Erste Gespräche über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion» im Jahre 1927 mit Paul Dirac, Wolfgang Pauli und Niels Bohr. Es ist ein durchaus ironischer Kommentar Bohrs zu dem Gespräch, in dem moderne Wissenschaftler über ihr Verhältnis zu Gott und zum Numinosen diskutieren, entspannt im Anschluss an eine Konferenz in Brüssel, abends im Hotel. Das Hufeisen gehört zur Klasse der Amulette oder Talismane, eine Untergruppe der magischen Dinge, die wir auch Fetische nennen, hier als Glücksbringer am Haus angebracht. Aber dies ist ein schon modernes Missverständnis. Denn Fetische, unter der Schwelle oder über dem Türsturz angebracht, hatten vor allem apotropäische Funktion: Sie dienten der Abwehr von Schadenszauber und gehören somit zur Klasse der Fetische mit Funktionen des Territorialschutzes. Bereits Robert H. Milligan (1912, 219) wies darauf hin, dass der Aberglaube deutscher Bauern an Glück verheißende Hufeisen dem Fetisch-Glauben der westafrikanischen «Neger» gleichkäme.

Doch darauf kommt es hier noch nicht an. Interessanter ist die eigentümlich paradoxe Wende, die der Nachbar von Niels Bohr seiner Antwort gibt. Er glaubt nicht an Fetische; aber Fetische sollen ja Dinge sein, die Wirkkraft «von sich aus» haben, objektiv. Unabhängig vom Glauben des Subjekts soll ihnen magische Kraft «einwohnen». Aber das wiederum wird ironisch gesagt, als Oudit, woran man nicht glaubt. Indessen hängt das Hufeisen dennoch da: Man glaubt also doch. Diese seltsamen Spannungen zwischen Nicht-Glauben und Glauben an die Eigenmacht der

Dinge scheint uns für das aufgeklärte Subjekt der Moderne bezeichnend. Trefflich hat Octave Mannoni diese Lage in eine Formel gebracht, die uns noch öfters begegnen wird: «Je sais bien ... mais quand même: la croyance» – Ich weiß schon, aber dennoch ...: der Glaube/die Glaubhaftigkeit/die Glaubwürdigkeit. Das Hufeisen: Wir wissen schon, aber dennoch ... Wir glauben nicht, aber handeln so, als glaubten wir, und glauben dadurch, ohne zu glauben. Seien wir also selbstironisch, unserer selbst nicht ganz gewiss, aber auch nicht ganz geheuer; weder ganz aufgeklärt noch ganz unaufgeklärt. Und was ist, angesichts dieser Konfusion, mit den Dingen? Sie sind da – als was immer: rostiges Eisen, Relikt der Ahnen, Schrott, «Leib-Gedinge», Wohltäter, ausrangiertes Nutzobjekt mit zweiter (symbolischer) Karriere ... Es kommt nicht darauf an, was die Dinge «von sich aus», «für sich» oder «an sich» sind, sondern welche Beziehungen wir zu ihnen einnehmen. Das ist ein guter, uns vertrauter aufgeklärter Standpunkt. Aber sind wir seiner sicher? Kommt es etwa nicht auf die Dinge an? Bilden sie etwa nicht das materiale Format unseres Lebens? Tun sie gar nichts mit uns? Sind wir nicht durch sie bestimmt? Haben sie, wie man heute gern sagt, nicht doch *agency*? Dienen sie nur uns oder nicht auch wir ihnen? Wir sind modern: Und das heißt, dass wir solche Fragen als Zumutungen an unser autonomes Selbstbewusstsein von uns weisen. Doch die Anekdote, die ganz auf der Seite der Moderne steht, zeigt auch, dass es mit dieser Moderne nicht klar und widerspruchsfrei zugeht. Wir sind modern, gewiss doch; aber es stimmt bedenklich, wenn ein französischer Wissenschaftsforscher ein Buch mit dem Titel schreibt: «Wir sind nie modern gewesen». Stimmen womöglich beide Sätze?

In diesem Buch werden wir das vormoderne und moderne Verhältnis zu Dingen untersuchen, insbesondere zu solchen, die nicht ganz geheuer sind, weil sie – womöglich – irgendeine eigentümliche Macht haben, Macht auch über uns, die wir wissen, dass wir die Herren sind und die Dinge die Diener. Wir untersuchen «Objektbeziehungen» – und das heißt im modernen Wissenschaftsverständnis: Wir analysieren die Stellungen und Relationen, die wir zu den Dingen einnehmen; also untersuchen wir uns selbst. Was wir hierbei herausbekommen, ist zugleich das, was man über Dinge sagen kann. Anders als Relate unserer Aktivitäten kognitiver oder praktischer Art können Dinge nicht vorkommen. So

glauben wir, aber dennoch ... drehen wir in diesem Buch die Verhältnisse ein wenig um. Wir lassen zu, dass Dinge *agency*, schlimmer: Magie und Macht haben könnten. Nahezu alle alten Kulturen, auch die europäischen, waren davon überzeugt. Die Moderne stellt in der Ökonomie der Dinge den welthistorischen einzigen Bruch dar, den es je gab. Die früher irgendwie artikulierten, aufdringlichen, eigenmächtig handelnden, in einem wilden Palaver und undurchschaubaren Durcheinander mit uns befindlichen Dinge: Wir haben sie distanziert, <zurückgestellt> dorthin, wohin sie gehören: in die Ketten einer Kausalität, die nichts <sagt>, nichts <bedeutet>, sondern klipp und klar die kalkulierbare und von uns steuerbare Prozessfolge natürlicher Vorkommnisse darstellt. Das wissen wir. Wir haben damit Ruhe von den Dingen. Haben wir sie? Wir werden in diesem Buch der langen Geschichte nachgehen, in deren Verlauf die europäische Kultur die mächtige Aufdringlichkeit der Dinge losgeworden ist – durch Aufklärung. Doch diese Geschichte wurde konterkariert von einer anderen Geschichte. Sie erzählt von einer wachsenden, verschwiegenen Beunruhigung: Zum Schrecken von uns Aufklärern und Modernen tauchten all die scheußlichen Fratzen und bezaubernden Antlitze der Dinge, die wir <draußen> – nämlich bei den Ungebildeten, den Wilden, den Abergläubischen – gelassen hatten, mitten <unter uns>, im Herzen Europas wieder auf. – Sie gewannen eine fatale Macht. Das ist Grund genug, über Hufeisen neu nachzudenken und es nicht bei einer witzig-ironischen Anekdote zu belassen.

Diese ist noch in anderer Weise aufschlussreich. Viele meiner Freunde kannten die Geschichte. Jedes Mal lautete sie etwas anders, niemand wusste genau, wo sie herkommt. Aufschlussreich ist, dass in vielen Varianten der Nachbar von Niels Bohr verschwand: Die Geschichte handelte von Bohr selbst! <Irgendein anderer großer Physiker, Wolfgang Pauli oder so, besuchte Bohr einmal in dessen Landhaus und sah, daß er ein Hufeisen über der Tür hängen hatte. <Professor!> sagte er, <Sie? Ein Hufeisen? Glauben Sie denn daran?> Worauf Bohr antwortete: <Natürlich nicht. Aber wissen Sie, Herr Pauli, es soll einem auch helfen, wenn man nicht daran glaubt.>> So erzählt Harry Mulisch die Geschichte. Arnfried Astel hat die lakonischste Fassung hergestellt: <ZUM HUFEISEN über seiner Tür soll Niels Bohr den verwunderten Besuchern gesagt haben, es

helfe auch, wenn man nicht daran glaubt.» Öfters verwandelt sich das dänische Ferienhaus des Nachbarn in eine Skihütte, die Niels Bohr gehört. Aus einer Anekdote, die Bohr seinen Physik-Kollegen in Brüssel erzählt und von einem Bekannten und dessen Bekannten handelt, also von Bohr kolportiert wird, wird eine Geschichte *über* Niels Bohr, der als ein Gründungsvater der modernen Physik auch ein Repräsentant der Moderne selbst ist. Diese Wanderungen und Metamorphosen der Geschichte sind für das, wovon sie handeln, höchst eigentümlich: den Fetischismus. Verwickelte Überlieferungen, kursierende Zitate, unklare Herkünfte, Verwechslungen und Missverständnisse, Hörensagen und zerstreute Kolportagen scheinen mit dem Fetischismus verbunden, seit er als Wort und Phänomen in Europa umläuft. Auch die Unklarheit, von wem eigentlich in der Hufeisen-Anekdote die Rede ist und wer sich verwundert, wer möglicherweise ein abergläubischer Fetischist ist, ist eine typische Figur in der fast fünfhundertjährigen Geschichte des Begriffs: Am Ende weiß niemand mehr mit Sicherheit, ob eigentlich <die Afrikaner> Fetischisten sind oder nicht vielmehr die Europäer, die sich über die afrikanische Magie erregen; ob nicht die Psychoanalyse, die den Fetischismus auf Begriffe und Ursprünge zu bringen sich abmühte, nicht selbst dem Fetischismus erlegen ist; ob nicht ein so radikaler Fetischismus-Kritiker wie Marx das Phänomen erst erzeugte, das er geißelte. Und so weiter. Vielleicht steht am Ende der langen Geschichte mit dem Fetischismus etwas Ähnliches wie die Pointe mit dem Hufeisen: *Wir glauben nicht an den Fetischismus, aber wir sind fetischistisch.* Wir wissen dies, aber dennoch ... können wir davon nicht lassen. Wenn dies der Fall ist, müssen wir einiges an unserem modernen, souveränen, aufgeklärten Selbstbewusstsein ändern. In unser Verhältnis zu den Dingen ist mehr Klarheit zu bringen, und ihnen ist ein viel stärkerer Platz in der psychischen und kulturellen Ökonomie einzuräumen, als wir dies bisher zu tun bereit waren. Die fetischisierten, die magischen Dinge gehören zur modernen Kultur. Sie sind keine anstößige Primitivität, Verdinglichung oder Perversion, die <nach außen> verlagert wird: nach Afrika, in den Aberglauben, in die Kindheit, in die Perversionen, in den Konsumismus. Fetischisten sind immer die anderen – so war es immer. Aber so ist es nicht.

## 2. DER KORRUPT FETISCHISMUS: EINE ERFINDUNG DES 19. JAHRHUNDERTS

Fetischismus war, seit er in den europäischen Sprachen Platz griff, der Terminus einer korrupten Objektbeziehung. Vom *Standpunkt säkularisierter Aufklärung* wird mit Fetisch ein Ding bezeichnet, an das Individuen oder Kollektive Bedeutungen und Kräfte knüpfen, die diesem Ding nicht als primäre Eigenschaft (im Locke'schen Sinn) zukommen. Sondern sie werden ihm in einem projektiven Akt beigelegt – und zwar so, dass das Ding für den Fetischisten diese Bedeutungen und Kräfte inkorporiert wie ausstrahlt. Das aber sei Selbsttäuschung. Als ein bedeutendes und kraftgeladenes Objekt wird das Fetisch-Ding für den Fetischisten zu einem Agens, an das dieser fortan durch Verehrungs-, Furcht- oder Wunschnotive gebunden ist. Das Ding erhält damit Wirk- und Bindungsenergien. Diese Obligation durch eine pseudo-objektive Macht verhindert die Einsicht, dass es der Fetischist selbst ist, der den Fetisch und die Beziehung zu ihm kreiert. Das Verhältnis zum Fetisch ist mithin zwanghaft (anankastisch, sagen die Psychologen); es funktioniert und ist doch verblendet; es ist ein bewusst gehandhabter Mechanismus, der in seiner inneren Struktur unbewusst bleibt.

Es ist evident, dass mit dem so verstandenen Fetischismus wesentliche Prinzipien der europäischen Aufklärung und Wissenschaft verletzt werden. Deswegen wird der Fetischismus bei seiner Einführung in die Philosophie bei Charles de Brosses 1760 negativ gesehen (vorher galt er als Götzendienst und Aberglauben). Diese Negativität wird, von wenigen Ausnahmen abgesehen, im 19. Jahrhundert auf breiter Front in den Wissenschaften ausgebaut. Der Fetischismus wird zu einem zunehmend entgrenzten Sammeltitel, unter welchem alles subsumiert wird, was als irrationale, abergläubische oder perverse Objektbeziehung gilt.

Man kann behaupten, dass das 19. Jahrhundert auch das Saeculum der Dinge ist. Dingstatistiken weisen aus, dass gegenüber dem 18. Jahrhundert die Anzahl der verfügbaren Dinge z. B. in einem Haushalt außerordentlich zunimmt. Die Industrialisierung führte zu einer Vermehrung künstlicher Dinge im täglichen Gebrauch und Verbrauch nicht nur bei

Oberschichten. Die entstehenden Kaufhäuser konnten als Kathedralen der Waren bezeichnet werden, weil sie in fast ritueller Inszenierung Hunderttausende von Dingen präsentierten, welche die Kunden in Bann schlugen. Der wachsende Konsum in den Städten führte zu einem enormen Anstieg der Produktion von Artefakten, aber auch von Verschleiß und Vermüllung. Auch die durchschnittlichen Menschen erweiterten ihre Ich-Grenzen auf immer mehr Gegenstands-Sphären. Der forcierte Kapitalismus begünstigte ein Besitzstreben, das nicht selten dazu führte, dass z. B. die bürgerlichen Wohnungen der Gründerzeit mit unfasslich vielen Dingen geradezu überbordert wurden. Niemals zuvor war die dingliche Umwelt vergleichbar dicht, mannigfaltig, verlockend, künstlich, faszinierend. Man sammelte, hantierte, besorgte, begehrte, stellte aus, verbrauchte, benutzte, kaufte und verkaufte, hortete und verschwendete, ordnete und klassifizierte, bewertete und schätzte Dinge in einer alltagsgeschichtlich vorbildlosen Manie und Intensität. Für den Erfahrungsraum der Leit-Schichten in den Städten traten die *natürlichen Dinge*, ihre Sphären und Gegenden ebenso zurück wie die Generationen überspannende Dauer von symbolischen Wertobjekten in traditionaler Gesellschaft. Erst im 19. Jahrhundert entstand, was Jean Baudrillard (1968/1991) hundert Jahre später als «System der Dinge» analysieren konnte. Wenn man so sagen darf: Die Bio-Masse der artifiziellen Dinge nahm exponentiell zu, sodass alle Räume, vom privaten bis zum öffentlichen, immer dichter von Dingen besetzt wurden. Diese Verschiebung nicht nur im numerischen, sondern auch im qualitativen Verhältnis von Menschen zu ihrer dinglichen Umwelt einerseits, von artifiziellen Objekten zu natürlichen Dingen andererseits ist kulturgeschichtlich gar nicht zu überschätzen, jedoch noch kaum untersucht. Am nächsten kommen dem die Studien Walter Benjamins (1927–40/1983), wenn er die Spurenlese der Dinge zu einer Physiognomie der Epoche zu erweitern trachtete.

Wie ist diese hybride Wucherung der Dinge möglich? Man muss erkennen, dass auch die künstlichen Dinge niemals nur *Produkte* von Menschen sind; mit dieser Auffassung sichern wir uns unsere Aktivität. Sondern umgekehrt geht von allen Dingen auch eine formative Kraft aus, welche Anmutungen, Einstellungen, Imaginationen, aber auch Ge-

brauchs- und Handlungsformen enthält. Kurz gesagt: Dinge tun etwas mit den Menschen (und nicht nur wir mit ihnen). Je dichter das Netz der Dinge ist, das die Menschen umgibt, desto eher stellt sich eine irritierende Erfahrung ein: Man steht im Zentrum eines verzweigten Energiefeldes, das die Subjektform determiniert. Wir kennen dies nicht nur aus der um 1900 überall zu beobachtenden literarischen Bezeugung, dass die Dinge zu einem unheimlichen Eigenleben die Augen aufschlagen, welches die Autonomie des Subjekts untergräbt. Wir kennen es auch aus den nüchternen Analysen zur Ver-Dinglichung des Subjekts bei Marx oder in der «Philosophie des Geldes» von Georg Simmel, einem Buch, das wie Freuds «Traumdeutung» im Jahre 1900 erschien und auf seine Weise ein Resümee des 19. Jahrhunderts darstellt (Simmel 1900/1994, Bd. 6). Reifikation und Alienation, Verdinglichung und Entfremdung des Ich sind die Begriffe, mit denen der Rückstoß des ungeheuren *take-off* der Dinge verrechnet wird. Nicht zufällig ist es der Fetischismus, an welchem diese Effekte bewusst werden.

Meine These ist, dass der Fetischismus eine so staunenswerte Karriere im 19. Jahrhundert durchlief, weil mit ihm auf die geheimnisvollen Kehrseiten der veränderten quantitativen und qualitativen Dynamik der «Gesellschaft der Dinge» reagiert wurde. Man muss sich erinnern: Anfänglich war der Fetischismus ein peripherer Term zur Bezeichnung von unverständenen und, im christlichen Sinn, anstößigen religiösen Praktiken, welche Missionaren, Kaufleuten und Reisenden in zentralafrikanischen Stammesgesellschaften auffielen. Am Ende des 19. Jahrhunderts dagegen ist der Fetischismus nicht nur weltweit ausgedehnt auf alle Formen der «Primitive Culture» (Tylor 1871), sondern er ist ins Zentrum der europäischen Gesellschaften gerückt. Was eine befremdliche Alterität primitiver Kulturen schien, schreckt wie eine Fratze aus allen Segmenten der europäischen Kultur selbst. *Alles* konnte als Fetisch und *alle* als Fetischisten verdächtigt werden, egal ob es sich um religiöse Gläubige, um sexuell Perverse, um Psychopathen, um obsessive Sammler aller Art, um besinnungslose Warenkonsumenten oder um werkbesessene Künstler, um Kinder mit ihren «transitional objects» (Winnicott) oder ihren Besitz wie Tyrannen dirigierende Fabrikherren, um Dandys, Bürger-söhne oder Dienstmädchen handelte. Herauswachsend aus Diskursen

der frühen Religionswissenschaft und Ethnologie, wurde der Fetischismus in wenigen Jahrzehnten zu einem Schlüsselbegriff, der die *Phantasmagorien des 19. Jahrhunderts* decodieren sollte. Diese eigentümliche Bottom-up-Karriere eines Konzepts interessiert uns. Wir wollen die Stationen rekonstruieren, durch welche der Fetischismus seinen Status wechselt: von einem Term zur Beschreibung des *Anderen der Anderen* zu einem Phantasma, das das beängstigende *Andere des Eigenen* aufstöbern, erfassen, benennen, einkreisen, klassifizieren, aufklären, analysieren, bewerten und vor allem: wegschaffen soll. Immer weniger geht es um Afrika, Polynesien oder nordamerikanische Indianer; immer mehr geht es um Europa und das moderne Subjekt, über das Jean Paul in «Selina oder über die Unsterblichkeit der Seele» das große Wort spricht: «Wir machen aber von dem Länderreichtum des Ich viel zu kleine oder enge Messungen, wenn wir das ungeheure Reich des Unbewußten, dieses wahre innere Afrika, auslassen.» (1827/1996, 1182)

### 3. MIT DEM HAMMER PHILOSOPHIEREN?

Als Deutungsmuster der europäischen Gesellschaft ist der Fetischismus eine Erfindung des 19. Jahrhunderts. Als religiöse, ökonomische, konsumistische und sexuelle Verhaltensdeterminante steigt der Fetischismus auf zu einem Modell für sämtliche Entfremdungen moderner Gesellschaft. Im 20. Jahrhundert erfasst er dann weite Teile der Massenkultur und Politik. Im Personenkult der totalitären Gesellschaft, im Starkult der Massenmedien, in den fetischistischen Formen der Mode, der Souvenir-, der Amulett-, der Tätowierungs- und Piercing-Praktiken, in den immer extremeren Fetischisierungsstrategien der Werbung und der Warenästhetik, in den Fetischpraktiken vieler Subkulturen vom Fußball-Fanclub bis zur Internet-Fetisch-Gruppe breitet sich der Fetischismus auf allen Ebenen der modernen Gesellschaft und Alltagskultur aus.

Auch die intellektuelle Kritik wird vom Fetischismus kontaminiert:

Man sieht dies zuerst an Marx. Der Fetischismus, der dem Kapitalismus einwohnt oder ihm nur angehängt wird, prägt sich der Kritik in seltsamen Inversionen auf. Die obskure koloniale Herkunft des Fetischismus-Konzepts implantiert ins Denken eine fatale Bindung ans Objekt, welches doch überschritten werden soll. Die Geste der Kritik bleibt beherrscht durch eine Art religiösen Bann. Nirgends erkennt man dies klarer als an dem anderen Leitdenker des 19. Jahrhunderts: Nietzsche. Gegen die idolatrischen und fetischistischen Praktiken der Gesellschaft will er eine «Götzen-Dämmerung» (1888) gegen die «Herren Begriffs-Götzendiener» (KSA VI, 74) einleiten. Philosophie wird zum Ikonoklasmus, zur «grossen Kriegserklärung» (ebd., 57). Sie vollzieht einen «Sturz der Idole», wie noch 1985 ein Buch über Nietzsche betitelt wird (Rippel 1985). Für Nietzsche gilt, durchaus parallel zu Marx und den Ethnologen und Sexologen des 19. Jahrhunderts: «Es gibt mehr Götzen als Realitäten in der Welt» (ebd., 57), «Zeitgötzen», die vom philosophischen Hammer zerstört werden sollen. Philosophie, Kultur, Wissenschaft der Deutschen kanzelt Nietzsche als «grobes Fetischwesen» ab (ebd., 77). Die Vernunft und das Ich selbst sind Fetische, und sie verfahren fetischistisch: indem auf die Dinge als deren Substanz projiziert wird, was jenen, aber nicht diesen zukommt. Diese kritische Wucht setzt sich bei Marx wie bei Nietzsche, später auch in der Psychoanalyse und der Kulturkritik in eine Bewegung um, welche zur Kreation neuer Idole und Fetische führt. Deren Bannkraft übertrifft im 20. Jahrhundert vielleicht alles, was jemals in Afrika als Verhängnis des Fetischwesens behauptet wurde. Europa wird vom Objekt seiner Kritik überholt. Gerade weil der Fetischismus zu einem der verbreitetsten Konzepte wurde, ist es erforderlich, die semantischen und metaphorischen Wanderungen des Fetischismus zu rekonstruieren, seine versatile, fast proteische Kraft, die an seinem afrikanischen und christlichen Erbe zu haften scheint. Vielleicht versteht man dann besser, warum die modernen Gesellschaften auf die Bindekräfte, welche im Fetisch- und Idolenkult stecken, weder theoretisch noch praktisch verzichten können. Würde man mit einem Schlag alle fetischistischen und idolatrischen Formen in den modernen Gesellschaften abschaffen – wie es Kritiker à la Nietzsche, Marx oder Freud erhofften –, so würde nicht das Reich der Freiheit anbrechen, sondern die Gesellschaften zusammenbrechen.