

**ÜBER DEN VERFASSER** Hartmut Böhme, Prof. Dr. phil., geb. 1944. Studium der Germanistik, Philosophie, Evangelischen Theologie und Pädagogik. Promotion 1973. 1977–93 Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Hamburg. 1990–92 Fellow am Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen. Seit 1993 Professor für Kulturtheorie und Mentalitätsgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. Gastprofessor in New York 1996 und 1998 sowie in Japan 2002. Projektleiter im DFG-Sonderforschungsbereich «Kulturen des Performativen». Betreuer im Graduierten-Kolleg «Codierungen der Gewalt im medialen Wandel» (seit 1999). Dekan von 2000 bis 2002. Ab 2005 Sprecher des DFG-Sonderforschungsbereichs «Transformationen der Antike».

**BUCHVERÖFFENTLICHUNGEN** u. a.: Anomie und Entfremdung (1974); (mit Gernot Böhme) Das Andere der Vernunft (1983); Natur und Subjekt (1988); Albrecht Dürer. Melencolia I (1989); Kulturgeschichte des Wassers (1989); Hubert Fichte (1992); (mit Gernot Böhme) Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente (1996); (mit Klaus Scherpe) Literatur und Kulturwissenschaft (1996); (mit Peter Matussek und Lothar Müller) Orientierung Kulturwissenschaft (2000); (mit Thomas Macho u. a.) Tiere. Eine andere Anthropologie (2004); (mit Jürgen Barkhoff und Jeanne Riou) Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne (2004); Topographien der Literatur (2005).

Hartmut Böhme

## FETISCHISMUS UND KULTUR EINE ANDERE THEORIE DER MODERNE

rowohlts enzyklopädie  
im Rowohlt Taschenbuch Verlag

## 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 eigentlich 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 Ondit, 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 distanziiert, «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 HUF EISEN 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 erregten; 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 Wunschmotive 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* aufstößern, 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 PHILOSOPHIERN?

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.

#### 4. WIDERSPRÜCHE DER MODERNE

Moderne Gesellschaften verstehen sich als säkulare oder postreligiöse Gesellschaften. Stichworte einer solchen Deutung sind funktionale Ausdifferenzierung, Verfahrensrationalität in Verwaltung und Recht, Demokratisierung der Institutionen, Technisierung und Industrialisierung, Reflexivität und Verwissenschaftlichung.

Damit sind normative Optionen verbunden, nämlich für eine aufgeklärte Gesellschaft, deren historische Kraft durch die genannten Prozesse gestärkt werden soll. Dagegen lautet die hier vertretene These, dass in der Moderne vormoderne Formen und Institutionen der Magie, des Mythos und Kultus, der Religion und der Festlichkeit aufgelöst werden, ohne dass die darin gebundenen Energien und Bedürfnisse zugleich aufgehoben wären – sie werden vielmehr freigesetzt und flottieren durch alle Systemebenen der modernen Gesellschaften.

Die Ausgangsbeobachtung des Buchs ist: Während Modernisierungsprozesse die formale Integration der Gesellschaft zu leisten vermögen, bieten sie keine gehaltvollen Identifikationen, welche die Moderne in attraktiver Evidenz erfahren lassen. Viele Menschen, Gruppen und Subkulturen haben zur Modernisierung ein distanzierteres, utilitaristisches Verhältnis, das entsprechend instabil ist. Lebensweltliche Praktiken werden aus kulturellen Traditionen geschöpft, die der Vormoderne entstammen und willkürlich in die Lebensökonomie eingebaut werden, unter modernen Vorzeichen. Dadurch entsteht das oft beobachtete Switchen zwischen heterogenen oder gar unvereinbaren Handlungs- und Orientierungsmustern: funktionale Arbeitseffizienz unter der Woche, kollektive Ekstasen auf Techno-Veranstaltungen am Wochenende; rationale Zukunftssicherung hier und Suche nach Risiko-Thrill dort; ökonomischer Kalkül hier und esoterische Anleihen an fremden Kulturen oder weit zurückliegende Vergangenheiten dort; Partizipation an demokratischen Prozessen und zugleich quasireligiöses Aufgehen in «Gemeinschaftskörpern». Vernunft macht zu wenig Vergnügen, als dass unsere Vergnügungen nicht unvernünftig wären.

Es handelt sich hierbei weder um individuelle Pathologien noch um

subkulturelle Ungleichzeitigkeiten, sondern um multiple Widersprüche auf nahezu allen Ebenen des Sozialprozesses. Der massenmediale Star-Kult zieht ins Parlament, die Gnosis ins Internet ein; der kapitalistische Warentausch als vorerst letzte Organisationsform des Güterverkehrs funktioniert nur durch fabelhafte Anleihen an mythische und fetischistische Survivals der Vorzeit; der Sport arbeitet in Formen magischer Partizipation; Festivals imitieren die vergangene Kraft von Mysterien: Riten, Katharsis, erhabener Schauer; das gesellschaftlich Imaginäre wird etwa im Film von den Monstrositäten aller Zeiten bevölkert; die Medien steigern ihre technische Raffinesse aufs äußerste und mit ihr die inszenierten Archaismen; «Gott ist tot» bildet nicht den Übergang zu einer säkularen Gesellschaft, sondern zum Erwachen von Abertausenden neuer Götter; das «Verschwinden der Dinge» im Müll verschwistert sich mit einem Kult des rituellen Aufbewahrens; die Dekonstruktion von *sex and gender* führt zur Kreation sexueller Hybriden. Und so weiter.

Heute, nach den Erfahrungen der Irrationalität, der massenmedialen und politischen Kultpraktiken, des synkretistischen Wucherns des Religiösen und der politischen Idolatrie im 20. Jahrhundert, können wir nicht mehr sicher sein: Setzt sich die Moderne noch in den Kontrapunkten ihrer selbst fort, oder bedienen sich umgekehrt die Kultformen der traditionellen Gesellschaften ebender Moderne zu ihrer um so mächtigeren Durchsetzung – gerade auch nach der so genannten Säkularisierung der Welt? Nichts scheint falscher zu sein als die These von der Entzauberung der Welt. Die Fetisch-, Idol- und Kultformen heute – in Politik, im Sport, im Film, im Konsum, in der Mode etc. – belehren im Gegenteil darüber, dass die Entzauberung im Namen der Rationalität zu einem schwer kontrollierbaren, deswegen umso wirkungsvolleren Schub von Energien der Wiederverzauberung geführt hat. Deswegen scheint die These berechtigt: Demokratie bedarf der Kulte, diese aber bedürfen nicht der Demokratie. Diese Asymmetrie hat bisher noch keine Theorie der Aufklärung toleriert. Um hierfür das Bewusstsein zu schärfen, ist dieses Buch geschrieben worden.

Die Dingbeziehungen in unserer Industriekultur bedürfen wahrlich des verfremdeten Blicks des Ethnologen. Man kann nur erstaunen über eine Kultur, die in historisch beispielloser Weise die Population der Ge-

genstände vermehrt hat. Was fasziniert uns daran? Warum umgeben wir uns mit Tausenden von Objekten, die unsere Wohnung zu wunderlichen Kabinetten toter Gegenstände machen, im Verhältnis zu denen das Leben in Minderheit gerät? Woher das exzessive Sammeln, diese «unbändige Leidenschaft» (W. Muensterberger)? Warum können wir uns von den einen Dingen nicht trennen, während wir uns anderer umso schneller entledigen – im Müll? Warum brauchen wir mehr, als wir brauchen? Warum macht uns die Objektlosigkeit, die Leere, solche Angst? Horror Vacui? Was begründet unsere Anhänglichkeit an Dinge? Warum umgeben uns unsere Besitztümer wie Festungen? Wieso weckt das kaum veränderte Ding – der Übergang von Golf IV zu Golf V – immer wieder ein frisches Begehren? Warum ängstigen wir uns, wenn uns die Dinge nicht «zu Gebote» stehen, wenn sie veralten, entgleiten, zu bloßem Zeug absinken, während ein Gegenstand aus dem 18. Jahrhundert, den wir an ausgewählter Stelle platzieren, uns mit Freude und Stolz erfüllt, ja zu den Sicherungen unseres Selbst gehört? Woher diese Liebe und Lust, diese Verehrung und Bewunderung für Dinge, die zu Fetischen, für Personen, die zu Idolen werden? Woher dieses herablassende Lächeln über die Leidenschaft eines Weinkorkensammlers, während man selbst Briefmarken oder Bücher hortet? Woher die «Trauer der Vollendung» (B. Wyss) angesichts der Schönheit von Objekten, die uns überleben und beschämen? Woher die Lust und der Zwang, mittels all der vestimentären Dinge, die wir am Leib tragen, unser Ich und Geschlecht zu markieren? Woher das Ergreifende all der Bilder, die uns die Nähe zu Verehrungsobjekten suggerieren – von Lady Di bis zum Papst, von David Beckham bis zu Nicole Kidman? Welche Schauer auf dem Nürnberger Parteitagsgelände, vor Stalin'scher Monumentalarchitektur, vor dem Lincoln Memorial in Washington? Welche Erregung fließt aus den neuen Kreationen der Haute Couture, dem roten Ferrari, aus den Fetischen der kostbaren Domina-Studios?

Man kann dies fortsetzen. Und gewinnt den Eindruck: Das geheime Motiv dafür, im Fetischismus nichts Negatives mehr erkennen zu dürfen und den Begriff womöglich gleich selbst verschwinden zu lassen, hängt damit zusammen, dass seine Praxis sich ebenso explosiv vermehrt hat wie die Dinge selbst. Keine Theorie der Moderne könnte falscher sein als

die, welche Modernisierung mit linearem Rationalitätszuwachs identifiziert. Der Satz von Bruno Latour «Wir sind nie modern gewesen» kann in diesem Kontext nur heißen, dass die auf Verfahrensrationalität beruhenden Institutionen unserer Gesellschaft nicht über die Bindekräfte verfügen, die Kollektive zusammenhalten und Individuen stabilisieren. In unheimlicher Weise sind wir als Subjekte und ist unsere Kultur auf eine dauernde Verzauberung angewiesen, um sich vor Dissoziation, Anomie und Zugehörigkeitsverlust zu schützen.

Wir vertreten die These, dass es gerade die universell wuchernden fetischistischen Mechanismen sind, die auf unklare, bisher kaum analysierte Weise die modernen Gesellschaften integrieren. Wenn Moderne und Fetischismus aber zusammengehören, dann muss eine Theorie revidiert werden, die den Fetischismus als Perversion, falsches Bewusstsein, Warenverblendung, Primitivität oder Aberglauben, kurz: als Sozialpathologie diagnostiziert. Die Kritik an der Kulturindustrie, die auf universalem Verblendungszusammenhang und Fetischismus beruhe, ist selbst nur noch ein Beschwörungsritual, das gerade das, was sie kritisiert, am Leben hält. Die unübersehbare Lizenz, die der Fetischismus heute in der Popkultur, im Sport, im Film, in der Mode, in der Kunst, der Architektur, im Essverhalten, in der Sammelleidenschaft, aber auch in der Politik oder der Memorialkultur erfahren hat – diese faktisch gewordene Liberalität für etwas, was zu Freuds Zeiten im Unbewussten, in Perversionen, an den schmutzigen Rändern der Kultur oder in ihrem Untergrund situiert wurde, zeigt einen tiefen Wandel der Kultur an. Die Wissenschaften holen diesen Wandel nur nach.

## 5. HISTORISCHE DURCHFÜHRUNG

Das Buch rekonstruiert von biblischer Zeit bis zur Gegenwart die mentalen und kulturellen Prozesse, durch welche «Idolatrie» und «Fetischismus» langsam zu zentralen Kategorien der Selbstbeschreibung der euro-

päischen Kulturen wurden. Idolatrie und Fetischismus sollten ursprünglich das ‹abergläubische› und ‹primitive› Verhalten in paganen bzw. außereuropäischen Gesellschaften erfassen. Das, was ‹draußen›, ‹fern›, ‹archaisch› und dabei immer ‹anders› und ‹unaufgeklärt› schien, wird jedoch zunehmend als das unfreiwillig Gegenwärtige, Eigene und Nahe entdeckt: Diese Entdeckungsgeschichte («The Heart of Darkness» im Zentrum der europäischen Kultur) verläuft im Wesentlichen über folgende Stufen: Am Anfang steht die missionarische und ethnographische Reiseliteratur. Sie kreierte durch Transformation des Idolen-Konzepts einen neuen Terminus, eben den Begriff des Fetischs, aber noch nicht des Fetischismus. Das Wort verbreitet sich schnell von Portugal nach Holland, Spanien, England, Frankreich und Deutschland. Die zweite Stufe wird durch die entstehende Religionswissenschaft und Ethnologie (18. und 19. Jahrhundert) gebildet: Fetischismus erscheint hier nicht nur als die Kategorie, um primitive Kulturen zu erfassen; sondern erstmals findet man auch Spuren davon, dass europäische Kulturen selbst fetischistische Praktiken aufweisen. Dieser überraschende Effekt wird in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch zwei wissenschaftliche Schübe generalisiert: Zum einen demonstriert Marx, inspiriert durch eine intime Kenntnis der Fetisch-Debatte in der Religionswissenschaft, dass ohne den Fetischismus keine politische Ökonomie zu konstruieren ist. Dadurch wird der Fetischismus in eine Makro-Kategorie verwandelt, um gerade das Allermodernste der Gesellschaft, nämlich den Waren-Kapitalismus, zu analysieren. Zum Zweiten rückt mit Alfred Binet und Krafft-Ebing der sexuelle Fetischismus in den Rang einer Modell-Perversion auf. Dies wird von der Psychoanalyse Freuds aufgegriffen: Damit wird der Fetischismus zu einem zentralen Konzept zur Analyse des modernen (d. h. des neurotischen) Subjekts. Voraus geht dem, dass in der Kunst seit langem der Fetischismus als ein ästhetisches Verfahren praktiziert wurde. Kunst ist selbst ein Fetisch, sie operiert in fetischistischen Formen und reflektiert dabei den gesellschaftlichen Fetischismus (Simpson 1982; Apter 1991; Ian 1993; Böhme 1998, 2001, 2003a).

Um 1900 ist damit der Stand erreicht, dass mit der Religionswissenschaft und Ethnologie, mit der Kunst, der politischen Ökonomie und der Soziologie (Auguste Comte) sowie mit der Sexualwissenschaft und Psy-

choanalyse eine ‹Theorie der Moderne› absehbar wird, die offenbar nur noch auf Grundlage des Fetischismus funktioniert. Die Moderne ist endgültig von ‹Afrika› eingeholt worden. Dies wird an mehreren Modellen der politischen und kulturellen Entwicklung des 20. Jahrhunderts näher ausgeführt: zum einen am Beispiel der politischen Religion, des Personenkults und der architektonischen Idolatrie des Stalinismus; zum anderen an Segmenten der populären Kultur der Gegenwart (Feminismus, Jugendkultur, Konsum, Mode, *food fetishism* etc.).

Es ist nicht richtig, wenn Jon Stratton (1996, 16, 26–53, 87 u. ö.) meint, dass die Fetischisierung des weiblichen Körpers um 1850 eingesetzt habe, also zur Zeit, in der auch die Warenproduktion in den kapitalistischen Ländern einen enormen Aufschwung zu nehmen begann. Diese Parallele ist zwar verlockend; und sicher ist richtig, dass in Kunst und Literatur zwischen 1850 in den Weiblichkeitsentwürfen ein starker Fetischismus zu beobachten ist. Doch ist die Fetischisierung der Frau in den westlichen Kulturen viel älter und nicht an den Warenfetischismus gebunden. Gerade wenn man, wie Stratton, den kulturellen Fetischismus vom Warenfetischismus begrifflich trennt – und das ist sinnvoll –, tritt nicht nur die systematische, sondern auch die historische Unabhängigkeit des Fetischismus von der Entwicklung der kapitalistischen Warenökonomie zutage. Erst auf der Grundlage ihrer Trennung kann man die Allianzen, die kultureller Fetischismus und Warenprinzip eingehen, untersuchen. Doch selbst heute, in einem historischen Stand beispielloser Durchdringung der Kultur durch den Markt, ist der ubiquitär zirkulierende Fetischismus nicht auf seine ökonomischen Funktionen zu reduzieren. Das hat schon Judith Williamson in ihrer Studie über «Consuming Passions» (1986a) gezeigt. Sie weist immer wieder auf die taktischen und parodistischen Manöver hin, durch welche besonders Frauen ihre konsumistischen Lüste den Diktaten des Warenfetischismus, indem sie ihn bedienen, zugleich entziehen und wodurch sie auch ihrer eigenen Fetischisierung Schnippchen schlagen.

Die Rolle der Frau im Fetischismus sowie der Frauen als Analytikerinnen desselben verdient besondere Beachtung. In der frühen Sexualwissenschaft wie in der Psychoanalyse war man der irrigen Auffassung, dass nur Männer sich fetischistisch verhalten. Zwar hatte Freud 1909 in einer

Nebenbemerkung flugs alle Frauen zu Fetischistinnen, nämlich der Kleidung, erklärt; doch daraus hatte er nichts gemacht. Auch bei ihm und den meisten seiner Nachfolger ist der Fetischismus männlich. Es ist schwer zu entscheiden, ob dies an der eingeschränkten Optik der damaligen Wissenschaftler lag oder ob die Konjunktur weiblichen Fetischismus wirklich erst im 20. Jahrhundert begann. Immerhin haben Wissenschaftlerinnen auch für frühere Epochen Formen weiblichen Fetischismus ausfindig gemacht (so Apter 1991; Garber 1993). In der heutigen Kultur ist jedenfalls eine geschlechtsspezifische Verteilung fetischistischer Praktiken, wenn sie je bestand, nicht mehr festzustellen. Wohl aber unterscheiden sich genderspezifisch die Felder, auf denen sich der Fetischismus tummelt.

Auffällig ist die unendliche Mühe, die es die Theoretikerinnen gekostet hat, sich aus den dogmatischen Vorgaben der Psychoanalyse, insbesondere Lacans, zu befreien. Dies ist nur selten gelungen. Heute aber kann man sagen, dass die Zeit der phallogozentrischen Theorie-Spekulationen, die zumeist nicht mehr waren als theoretisch verbrämter Machismo, vorbei ist oder sein sollte. Für die Fetischismus-Theorie hat dies zur Folge, dass der kultur- und psychoanalytische Blick entspannter, liberaler und aufmerksamer werden kann für die ungeheure Vielfalt, in der sich der kulturelle Fetischismus heute zeigt.

Dies gilt auch für die marxistische und kulturkritische Tradition. Hier wurde der Konsumismus nie anders denn als Entfremdung und Verdinglichung begriffen – ganz ähnlich, wie der sexuelle Fetischismus in der psychoanalytischen Tradition nur als Perversion in Betracht kam. Im Grunde bewegte sich der Diskurs über Fetischismus immer in Theorie-Gefängnissen: eingeschlossen in Schubladen entweder der christlichen, marxistischen oder psychoanalytischen Dogmatik. Diese drei Varianten von Rechtgläubigkeit haben den Fetischismus als deviantes Verhalten – als Aberglauben, Verdinglichung oder Perversion – jedoch erst erzeugt. Dieses Buch macht es sich auch zur Aufgabe, diese drei Stränge in ihren verfehlten dogmatischen Linien historisch nachzuvollziehen und das darin jeweils Erkannte von den Arroganzen, Ignoranzen und Missverständnissen zu sondern. Man muss wissenschaftshistorisch arbeiten, wenn es gilt, für die Zukunft ein freies Feld der Kulturanalyse zu gewinnen.

nen. Darin ist dieses Buch ganz aufklärerisch, auch wenn es gerade in der Aufklärung eine der Wurzeln der theoretischen Blindheit im Feld des kulturellen Fetischismus ausmacht.

In diesem scheinbaren Widerspruch steckt etwas Symptomatisches: Wenn die marxistische Kritik und die psychoanalytische Theorie kritisiert werden, dann werden sie nicht zugleich verworfen. Das Gegenteil trifft für dieses Buch zu. Es geht bis auf die biblische Idolen-Kritik oder christlich-theologische Deutungen der Idolatrie zurück, nicht um zu zeigen, wie sehr die Diskussion um Idole und Fetische von dieser Tradition mindestens bis ins 20. Jahrhundert beherrscht wurde, sondern weil die jüdische Bibel oder die christlichen Texte Wertvolles erkannt haben, das noch heute für das Verstehen magisch aufgeladener Objekte brauchbar ist. Dies gilt analog auch für die frühe Religionswissenschaft, die Ethnologie, den Marxismus, die Psychoanalyse, die als jüngste in den Fetisch-Diskurs eintrat, nun aber auch schon über hundert Jahre alt ist.

## 6. STATUS DER THEORIE

Diesem Verfahren des Buchs liegen zweierlei Überlegungen zugrunde: Zum einen sind wir überzeugt, dass die Moderne sich selbst nur auf den Begriff bringen kann, wenn sie die kognitiven Ressourcen auch solcher Epochen nutzt, die als vormodern gelten. Die Moderne ist nämlich eine radikal historische Epoche, will sagen: In ihr laufen mächtige Traditionen weiter, obwohl sie genealogisch nichts mit der Moderne zu tun haben und doch zu ihrer Gegenwart gehören. Die Moderne setzt sich zwar aller Geschichte entgegen (sonst wäre sie nicht modern); doch zugleich verkörpert sie, mehr als andere Epochen, die Gegenwart aller Zeiten (sonst wäre sie nicht). Darum gilt: je mehr historisches Erinnern, desto reicher die Zukunft. Zum anderen haben die klassischen Theoretiker der Moderne (seit der Aufklärung) ein Analyse-Instrumentarium entwickelt, das nur auf das zugeschnitten ist, was an der Moderne modern ist. Darum

gibt es nicht einmal eine angemessene Sprache, um mit dem umzugehen, was Magie, Fetischismus, eigenmächtige Dinge, idolatrische Devotion, hemmungsloser Konsum etc. in modernen Gesellschaften wirklich sind – jenseits ihrer theoretischen Verbannung und Pathologisierung, ihrer moralischen oder politischen Verwerfung.

Modern ist, in der Perspektive dieses Buchs, gerade nicht die Entgegensetzung von Vernunft und Fetischismus, sondern eine Vernunft, die das Hußeisen hängen lässt. Modern heißt, mit sich selbst im Widerspruch zu leben, ohne ihn aufheben zu müssen. Moderne Kultur, die diesen Namen verdient, bestünde darin, ebenso Rationalität und Selbstreflexion auszudifferenzieren wie fetischistische Praktiken nicht nur zu dulden, sondern selbst zu entwickeln. Wir brauchen sie nicht nur im Alltagsumgang mit Dingen und für überalltägliches Erleben von Gemeinschaft (gleichsam als «Klebstoff» des sozialen Lebens); sondern sie enthalten eine unverzichtbare Ressource an ästhetischer Kreativität und erotischer Lust. Das heißt nicht, dass sich Rationalität und Fetischismus immer «vertragen». Vielmehr könnte die Kultur die ebenso reflexive wie vermittelnde Form sein, die es erlaubt, zwischen beidem zu wechseln, beides zu entwickeln, zwischen beidem zu moderieren und beides auch (sein) zu lassen. Kultur als eine Weise der Beobachtungsbeobachtung ist auch eine Kunst der Situierung: eine Fähigkeit, die verschiedenen, auch widersprüchlichen Momente unserer selbst dorthin zu situieren, wo es diesen und uns selbst bekömmlich ist, sie so einzubetten, dass eine Art Republikanismus der Widersprüche, ein ästhetisches Ensemble des Heterogenen und Unverträglichen und eine ethische Anerkennung des Nicht-Ethischen möglich werden.

Es wird im Folgenden nicht versucht, aus diesen knappen Formeln eine Theorie zu machen, die dann auch noch zu einer Makrotheorie von Fetischismus und Moderne auflaufen würde. Es genügt uns, das Theoretische ins Verfahren des Buchs und in den Umgang mit den Quellen hineinzu legen. Gelegentlich, und das wird der/die Leser/-in bemerken, verdichtet sich die theoretische Anstrengung; in jedem Kapitel mehrfach. Doch war es uns wichtig, das Theoretische aus dem Gang der Untersuchung, aus der Spezifität der Quellen hervorgehen zu lassen. Es war uns nicht darum zu tun, neben oder gar gegen die vielen, gut entwickelten

Theorien der Moderne eine weitere zu setzen. Was hier im Untertitel, etwas vollmundig, in anspruchsvoller Formulierung «Eine andere Theorie der Moderne» heißt, ist eher im Ablauf der Untersuchung aufzufinden: im Umgang mit den Quellen, in den Linienführungen der Kapitel, in der Haltung zu mal höchstrangigen, mal abseitigen Denkern, Wissenschaftlern, Phänomenen oder Praktiken, die aber ihrerseits alle in ihrer Eigensprache auch erhalten und zur Geltung gebracht werden sollen. Weil der Gang der Geschichte oft verschlungen und die Quellen gelegentlich absonderlich oder verstiegen sind, führt dies mitunter zu etwas mühseliger Durcharbeitung fremden Materials, bis sie sich wieder freieren Passagen öffnet. Wenn aber erst einmal die Einsicht dafür besteht, dass der Fetischismus aus keiner Theorie der Moderne und Nach-Moderne länger auszusperren ist, kann man nicht mehr die Gattung der «Großen Erzählung» wählen, die vom jüdischen Bilderverbot bis zum Museum reicht und sich von nordamerikanischen Indianerstämmen über zentralafrikanische Minkisi-Kulte bis zu den rituellen Kartographien der Aborigines erstreckt – aber mit uns nichts zu tun hat.

Aus diesen Gründen wurde auch davon abgesehen, eine Auseinandersetzung mit vorliegenden Theorien der Moderne vorzuführen, um die eigene Position davon kritisch abzusetzen. Zum einen handelt es sich bei diesem Buch nicht um eine Sozialtheorie, sondern um eine kultur- und wissenschaftshistorische Studie, die in allen Kapiteln, aus den historischen Linien heraus, jeweils die Ebene gegenwärtiger Kulturanalyse erreicht. Zum anderen stellt die Studie keinen Gegensatz zur Theoriegeschichte seit Kants drei großen Kritiken dar, mit denen die Theorie der Moderne beginnt, um sich über Hegel, Comte, Spencer, Simmel, Max Weber bis zu Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Ulrich Beck oder Anthony Giddens fortzusetzen. Auffällig allerdings ist, dass bei all diesen Theoretikern sich (beinahe) nichts über die Kulturfelder findet, welche hier untersucht werden. Fetischismus, Idolenpraxis, Dingmagie sind geradezu ausgeschlossen. «Eine andere Theorie der Moderne» meint deswegen nicht, dass dieses Buch sich in Konkurrenz zu den genannten Theorien befindet, sondern dass die Moderne von einem «anderen» Feld aus in Augenschein genommen wird, das bislang stiefmütterlich behandelt wurde. Es hängt mit der Eigenart dieses Feldes von Fetischismus und Ma-

gie zusammen, dass die Beziehungen, die von hier aus zur Moderne bestehen, sich nicht im unmittelbaren Zugriff erschließen, sondern erst in historischer Analyse. Das hat guten Sinn. Zum einen wird deutlich, dass *sub specie* des Fetischismus sich die üblichen Epocheneinteilungen nicht gut bewähren. Der Fetischismus ist viel älter als die Moderne. Er ist nicht nur historischen Epochen, sondern auch politischen Herrschaftssystemen gegenüber ein ziemlich unabhängiger <Langläufer>: Er bildet eine *longue durée* der Kulturen und zeigt seine größte Verbreitung und Variabilität gerade in der Epoche, welche ihn überwunden zu haben glaubte: in der Moderne. Zum Thema gemacht wird hier deswegen nicht, welches die spezifischen Ausdifferenzierungsleistungen der Moderne sind, also nicht das, wodurch sie sich von vorangegangenen Epochen unterscheidet (dies ist Gegenstand der genannten großen Theoretiker). Der Fokus liegt vielmehr auf dem, was die Moderne aus vergangenen Epochen übernimmt und in transformierter Form ihrer eigenen Struktur einverleibt. Dadurch wird, so steht zu hoffen, die Selbstreflexivität der Moderne differenzierter und komplexer.

## 7. FETISCHISMUS, ETHNOLOGIE, KULTURWISSENSCHAFT

Mit der Absicht des Buchs verträgt es sich nicht, das Konzept des Fetischismus, wie es oft vorgeschlagen wurde, entweder abzuschaffen oder einzuschränken und trennschärfer für das zu reservieren, was es seinem vermeintlichen Ursprung nach ist: ein Begriff der Ethnologie. Der Fetischismus ist niemals nur ein ethnologisches Konzept gewesen, ja er ist vielleicht im ethnologischen Feld besonders unbrauchbar. Wir vertreten die Auffassung, dass der Fetischismus eine Vielzahl von Wurzeln aufweist und sich insofern unübersichtlich ausgefächert hat, weil er, wie wir argumentieren werden, ein Terminus der Selbstbeschreibung eher der europäischen Gesellschaften ist als außereuropäischer Kulturen. Dies

aber wurde erst in einer langen Geschichte von Umwegen und Anreicherungen bewusst: Dies wollen wir zeigen. Wenn aber dies erst einmal bewusst ist, dann muss das Konzept des Fetischismus auch konsequent <europäisiert> werden und auf den Stand der Dinge in unserer Kultur gebracht werden. Das schließt nicht aus, dass der Terminus sich auch zur Beschreibung stammeskultureller magischer Praktiken oder für die Analyse heutiger außereuropäischer Kulturen eignet, die durch eigenartige *cross-cultural*-Brüche zwischen Modernisierung und traditionellen Sozialformen gekennzeichnet sind. Dies hat Michael Taussig (1980) in seiner Untersuchung über südamerikanische Minenarbeiter eindrucksvoll gezeigt, während sein Versuch, das durchaus moderne Phänomen des «state fetishism» auf den Begriff zu bringen, aufgrund eines untauglichen Theorie-Eklektizismus eher gescheitert ist (Taussig 1993). Wir versuchen, am Beispiel des Stalin-Kults diesen Ansatz tragfähig zu machen.

Mit dem Fetischismus steht es ähnlich wie mit dem Totemismus, dem Claude Lévi-Strauss (1962/1965) eine harsche Abrechnung zukommen ließ. Der Totemismus hatte sich in der internationalen Ethnologie (aber auch bis in die Psychoanalyse Freuds hinein) uferlos ausgedehnt und war zu einer Art Theorie-Schibboleth geworden. Lévi-Strauss zog daraus die polemische Konsequenz, nicht darauf zu achten, *was und wer und mit welchem Recht* durch diesen Begriff beschrieben wird, sondern *diejenigen* zu beobachten, *die diesen Begriff verwenden*. Vielleicht sagt der Totemismus mehr über die Ethnologen aus als über die Kulturen, die von diesen analysiert werden. Lévi-Strauss zieht daraus den Schluss, dass «der Geist der Gelehrten ebenso oder genauer beobachtet werden müsste als der jener Menschen, die der Erforschung unterzogen werden: es hat doch den Anschein, als ob die ersteren unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Objektivität unbewußt die letzteren – mag es sich um Geistesranke oder um sogenannte Primitive handeln – verschiedener zu machen versuchten, als sie sind. Die Hochflut der Hysterie und die des Totemismus fallen zeitlich zusammen und sind im gleichen Zivilisationsmilieu entstanden» (1965, 7). «Der Totemismus ist zunächst das Hinauswerfen von Geisteshaltungen, die unvereinbar sind mit der Forderung einer Diskontinuität zwischen Mensch und Natur, die das christliche Denken für wesentlich hielt.» (ebd., 9) Diese Überlegungen sind ein wichtiger Wink

auch für unser Buch, insofern wir nicht die als fetischistisch deklarierten Kulturen behandeln, sondern die Diskurse derjenigen, die diese Deklaration verwenden. Wir glauben, dass der Fetischismus-Diskurs mehr Auskünfte über diejenigen enthält, die ihn verwenden, als über jene, auf die der Diskurs referiert. Darum ist dieses Buch kein Beitrag zur ethnologischen Forschung, sondern zur Wissenschaftsgeschichte und ihren Phantasmen, die einem europäischen Zivilisationsmilieu entspringen.

Unter Bezugnahme auf den amerikanischen Anthropologen Robert H. Lowie (1983–1957) mahnt Lévi-Strauss nachdrücklich, darauf zu achten, «ob man kulturelle Wirklichkeiten vergleicht oder nur die Phantasiegebilde, die aus unserer logischen Klassifikationsweise hervorgegangen sind» (1965, 19). Dies ist weitgehend die methodische Leitlinie dieses Buchs. Denn die Beobachtungen von Lévi-Strauss hinsichtlich des Totemismus treffen auch auf die Geschichte der Fetischismus-Forschung zu.

Daraus leiten manche die Konsequenz ab, das Konzept des Fetischismus überhaupt aus dem Verkehr zu ziehen. Solche Vorschläge tauchen erstmals um 1900 auf. Wir folgen ihnen nicht. Die semantischen Wucherungen und zügellose Unordentlichkeit des Konzepts werden nicht dadurch behoben, dass man es begräbt. Dann käme der Fetisch als Geist wieder. Vielmehr wird die eigentümliche begriffliche Unruhe des Fetischismus positiv gewendet. Es soll gezeigt werden, dass sich in den drei großen Feldern der Kapitel 2 bis 4 (Religion/Ethnologie – Warenfetischismus – Sexualität/Psychoanalyse) auf unterschiedlichen Systemebenen begriffsemantische Kerne ausmachen lassen. Sie werden jeweils auf kulturelle Praxisfelder angewendet und erprobt. Durchaus soll das weite Bedeutungsspektrum und auch ein gewisser Universalitätsanspruch des Konzepts erhalten bleiben; doch zugleich soll demonstriert werden, dass man trotz dieser Weite mit dem Konzept, historisch wie gegenwartsanalytisch, methodisch geordnet arbeiten kann.

Bestimmte traditionelle Abgrenzungen werden dabei aufgehoben. So folgen wir nicht der landläufigen Auffassung, dass Magie der Ausdruck eines primitiven, prä-kausalistischen Weltverhältnisses sei und strikt von der (höher entwickelten) Religion sowie erst recht von der verwissenschaftlichten Welt zu scheiden sei. Magie, wollen wir zeigen, gehört nicht nur zu Hochreligionen wie dem Christentum, sondern auch zur

Moderne und dem aufgeklärten Bewusstsein. Wir denken heute ganz in den Bahnen der Wissenschaft und unterhalten dennoch magische Beziehungen zu Dingen, Personen, symbolischen Leitbildern, ohne deswegen «primitiv» zu sein. Wir teilen auch nicht die strikte Unterscheidung zwischen Idolen und Fetischen. Selbstverständlich bestehen zwischen beiden Unterschiede, die wir auch erklären werden. Doch entscheidend ist, dass die Wirkungsmechanismen von Idolen und Fetischen strukturanalog sind, dass beide oft genug Ensembles bilden und beide ermöglicht werden durch ein identisches «magisches Milieu» (Marcel Mauss). Weil dies so ist, werden in dieser Arbeit auch Phänomene der Idolatrie behandelt – von der jüdischen Bibel bis zum Stalin-Kult.

Fetische wie Idole sind immer materiell; doch beide gehen darin nicht auf. Das Besondere an ihnen ist es, dass sie Materie sind, die etwas «anderes» eingekörpert hat: Bedeutungen, Symbole, Kräfte, Energien, Macht, Geister, Götter usw. Die dingliche Seite führt zu der Frage, was Dinge überhaupt sind und wieso sie etwas «bedeuten» können. Dies ist fast eine Kinderfrage. Oder eine jener Fragen, auf die Augustinus stößt, als er sich fragt, was Zeit ist: Solange wir uns das nicht fragen, wissen wir es; aber wenn wir danach fragen, wissen wir es nicht. Dinge sind uns tief vertraut. Wenn wir wissen wollen, was sie sind, werden sie fremd. Um Fetische und Idole bzw. die Mechanismen zu verstehen, durch die Dinge für uns zu Fetischen oder Idolen werden, müssen wir wissen, was die Dinge sind. Darum steht am Anfang ein Grundlagenkapitel, das sich dieser Frage widmet. Noch immer nicht sind wir das Staunen losgeworden, wie spärlich die Forschungslage hinsichtlich der Dinge ist. Gewiss gibt es Ansätze in der philosophischen Phänomenologie, in der (ethnologischen) Alltagsforschung, es gibt psychologische Ansätze etwa bei Friedrich Heubach über «Das bedingte Leben» (1996) oder in der empirisch gehaltenen Untersuchung von Tilmann Habermas über «Geliebte Objekte» (1996). Deren Fokus schließlich liegt aber doch ganz auf Seiten des Menschen oder der sozialisierenden Funktion der Dinge. Wir hoffen, dass wir eine Grundlegung zu einer Theorie der Dinge gelegt haben, die weit über die Felder des Fetischismus und der Idolatrie Anwendung finden kann.