Christoph Henning
Der Warenfetisch als Zement der Gesellschaft?
Hartmut Böhme will den Fetischismus rehabilitieren

Rezension zu:

Hartmut Böhme: Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.

Hartmut Böhmes neues Buch über den Fetischismus beeindruckt, es wirft aber auch Fragen auf. Es gibt viel zu loben, daher hat das Buch dem Autor emphatische Rezensionen und einen Wissenschaftspreis eingebracht. Hartmut Böhme beweist sich als ein auf dem Zenit seines Schaffens stehender Kulturwissenschaftler: Die Fülle von Einzelheiten, die er heranschafft, um Anfangsgründe einer „Theorie der Dinge“ (35) zu legen und die „Wissenschaftsgeschichte des Fetischismus“ (72) in verschiedenen Disziplinen zu dokumentieren, muss beeindrucken – längst vergessene ethnographische Schinken des 19. Jahrhunderts wie neueste psychoanalytische Ansätze werden gleichermaßen kenntnisreich besprochen. Böhme hat eine beachtliche Materialsammlung vorgelegt. So viel zum Lob. Offen bleibt jedoch, was eine Philosophie des Dinges mit der Wissenschaftsgeschichte des Fetischismus eigentlich zu tun hat und wie dabei am Ende eine ‚Theorie der Moderne‘ herauskommen soll. Nehmen wir also auch die Kritik vorweg: Will eine Sammlung mehr sein als bloße Sammlung – und die Lust am Sammeln merkt man Böhmes überlangen Aufzählungen an –, dann setzt die Sekundäranalyse eine Theorie voraus, mit der die Primärbeobachtungen, also die Werke anderer, ausgewertet werden. Diese soll aber erst im Durchgang durch das Material entstehen (31). Bei den Einzeldarstellungen kommt es zwar zu herzhaften Wertungen, deren theoretische Grundlage kann man allerdings nur erraten. Es bleibt daher über weite Strecken unklar, worauf Böhme mit dieser Sammlung eigentlich hinauswill. Vielleicht weil das Material teilweise anderen Verwendungen entstammt, wirkt deren Abstimmung aufeinander mittels Großthesen über ‚die Moderne‘, ‚das Subjekt‘ oder ‚die Aufklärung‘ etwas improvisiert. Bei genauerem Lesen zeigen sich sogar Ungereimtheiten. Einer Aufsatzsammlung oder Wissenschaftsgeschichte würde das wenig schaden, doch dieses Buch hat einen systematischen Anspruch (‚Theorie der Moderne‘!), an dem es folglich zu messen ist. Das wollen wir im Folgenden ansatzweise tun.

Die versöhnende Grundthese: „Rehabilitation des Fetischismus“ (490)

Die Grundthese des Buches ist, dass „die Aufklärung“ Phänomene von Fetischismus – in Kürze: die Ersetzung eines Bezeichneten durch sein Zeichen, etwa der Geliebten durch ihren Strumpf oder eines Gottes durch ein Holzstück – bislang zu sehr externalisiert habe und daher glaubte bekämpfen zu müssen. „In Wirklichkeit“ sei der Fetischismus ein europäisches Phänomen, und zwar ein unaufhebbares, an das wir uns daher gewöhnen müssten. Dieser Auffassung ist die Zustimmung gegenwärtig sicher: Die Kulturwissenschaften haben in den letzten Dekaden ohnehin „das Kriegsbeil begraben“ (488) und die vormalige Kritik an fragwürdigen Formen etwa von Ordnungspolitik

oder Konsum in eine zynische Akzeptanz verwandelt. Das postmoderne ‚Subjekt‘ möchte in seinen Kaufräuschen und Fernreisen nicht mehr von einer gesellschaftstheoretischen Miesmacherei in Frage gestellt werden. Es will diese Verhaltensweisen als natürlich und somit berechtigt ansehen. Mit anderen Worten: Fetischistisches Verhalten soll als anthropologische Konstante erscheinen, die im Kapitalismus nur besonders dominant wird – aber als Konstante im Prinzip kein Problem darstellt. Genau dies ist die Grundlinie des Buches: Die Entlarvungsrhetorik der vormaligen Fetischismuskritik, prominent bei Marx, aber auch bei Freud und anderen – wird selbst des Fetischismus überführt und dem Fetischismus damit eine kulturtheoretische „Lizenz“ erteilt (25). Insofern kann man das Buch als nachträgliche Legitimation der affirmativen Wende der Kulturtheorie verstehen. Zwar drückt Böhme durchaus Sympathie mit der vormaligen Kulturkritik aus (490). Doch wann der unaufhebbare Fetischismus einer Kritik wert ist und wie die noch aussehen kann, wenn es doch kein ‚Außerhalb‘ des Fetischismus mehr gibt (so eine überraschende Implikation des Buches), diese zentralen Fragen beantwortet Böhme nicht. Diese Beschränkung erlegt ihm seine Methode auf.

Die Methode

Böhmes Methode ist eine luhmannsche „Beobachtung der Beobachtung“ (449). Er untersucht nicht fetischistische Handlungsweisen oder ‚den Fetischismus‘, sondern Texte *über* den Fetischismus und ihre Grundunterscheidungen. Eine solche doppelt distanzierte Methode vermag über den Gegenstand der Beobachtungen erster Ordnung nicht viel zu sagen. Es ist daher konsequent, wenn das Buch sich bezüglich der Möglichkeit einer Fetischismus-Kritik zurückhält. Müsste es mit Aussagen über den „wirklichen“ Fetischismus nicht in gleicher Weise verfahren? Woher nimmt ein Vergleich verschiedener Texte, der keinen eigenen kontrollierten Bezug zum *Gegenstand* dieser Texte hat, Urteilkriterien dafür, welcher Text vorzuziehen ist? Stellt der Vergleich Urteile über den Gegenstand „an sich“ an, ist das methodisch ein Kurzschluss, dem *Geschmacksurteile* zugrunde liegen dürften – für eine ‚Theorie der Moderne‘ ein reichlich schwankendes Fundament. Ein Beispiel: In der Geschichte der ethnologischen Fetischismuskonzepte seit dem 18. Jahrhundert lässt Böhme fast keinen Autor gelten. Sie übertrügen europäische Vorurteile nach außen oder seien selbst fetischistisch (178-228). Als Einziger von diesem Urteil verschont bleibt Aby Warburg – ausgerechnet er, dessen Schriften zum Thema tief von psychischen Problemen bis hin zum Zusammenbruch gezeichnet sind. Warum gerade seine Theorien einer „universalen Urankst“ (239) und von deren Bannung durch Bilder (die Theorie eines Kunstsammlers!) *keine* bloße Projektion nach außen darstellen und *seinen* Leiden ein „Wahn auf kollektiver Ebene“ entspricht (248), bleibt offen. Manifestiert sich hier unhinterfragt der gegenwärtige kulturwissenschaftliche Kanon? (Neben Warburg gehen nur wenige Autoren durch, etwa Bruno Latour oder Marcia Ian, Kollegen also.) Man vermisst an dieser Stelle doch Argumente oder zumindest Belege für die stets unterstellte, aber nur ex negativo ans Licht kommende *Realtheorie* des Fetischismus, an der alles andere ja gemessen wird.

Deren Ausformulierung fehlt nun nicht etwa zufällig. Auch der Fetischismus nämlich hat theologische Mucken, da geht es dem Theoretiker wie dem Zauberlehrling: Die

Geister, die er ruft, wird er nicht mehr los. „Indem das Partielle (die eine Deutung) auf die Stelle des Ganzen (des Konglomerats) gesetzt wird, wiederholt man den Fetischismus, den man zu analysieren glaubt“ (448). Das ist eine Immunisierung gegen *jede* Einzeltheorie. Auch ohne sich mit ihr auseinanderzusetzen, hat man sie schon aufgrund ihrer Partialität als fetischistisch ‚entlarvt‘ – obwohl sich Böhme von dieser „Denunziationsrhetorik“ (490) eigentlich freischwimmen will, wird dieses Selbstanwendungsargument häufig angebracht. In ungewollter Komik resümiert Böhme dies als „Deutschungsgeschichte des Fetischismus“ (488). Deutsch im Verständnis von Marx’ „Deutscher Ideologie“ ist es in der Tat, wenn jede *besondere* Theorie des Fetischismus notwendig selbst fetischistisch wird, nur weil sie noch nicht den Allgemeinheitsgrad des absoluten Geistes erreicht hat. Das Buch bringt zwar gute Beispiele für Selbstanwendungen: etwa wenn Ärzte auf der Suche nach illustren Fällen diese wie Trophäen sammeln und ausstellen (387). Deswegen jedoch jeder einzelwissenschaftlichen Theorie a priori ein Scheitern zu attestieren (488), erinnert an die alte philosophische Hybris gegenüber der Empirie. Aber was stellt Böhme dagegen? Zwar ist nur das Ganze das Wahre, doch „Eben dieses Ganze [...] gibt es nicht“ (448). Es gibt also weder nichtfetischistische Einzeltheorien noch die *allgemeine* Theorie (man fragt sich: warum nicht?). Was bleibt also?

Wenn der Fetischismus universal ist, bleibt der Wissenschaft nur die universale Empirie zweiter Ordnung, das Nachzeichnen der einzelnen Phänomene aus deren Beschreibungsversuchen erster Ordnung, auf dem noch ‚aufklärerischen‘ und damit fetischistischen Stadium. Dabei kann diese Beobachtung zweiter Ordnung nicht einmal Widersprüche zwischen ihnen auflösen: „Das Denken muss sich deshalb im ‚Zwischen‘ halten und die Gegensätze ertragen“ (450). Damit hat Böhme, in bemerkenswerter Reflexivität, seine *eigene* Methode („das Denken“) reflexiv eingeholt, zu der seine eigenen starken Wertungen allerdings in starkem Kontrast stehen. Von welchen Gegensätzen ist aber die Rede, und woher kommen diese?

Unstimmigkeiten

Die genannten Gegensätze entstammen dem Entschluss, eine eigene Theorie des Fetischismus zu unterdrücken, andere Theorien allerdings stark zu bewerten. Da diese Werturteile nicht theoretisch abgesichert sind, passiert das nahezu Unvermeidliche: Diese Werturteile, obzwar jeweils brillant formuliert, passen nicht zusammen. Zwei dieser Gegensätze wurden bereits deutlich: Einerseits will Böhme den Fetischismus der Entlarvungsrhetorik entwinden (25, 309, 479, 488 etc.), andererseits macht er von dieser Rhetorik selbst Gebrauch, indem er Theorien des Fetischismus überführt und darüber hinaus bestimmte Praxen des Fetischismus – wenn auch melancholisch gedämpft – als beklagenswert moniert (sie stimmten „trübsinnig“, 490). Diese Phänomene sind zwar typisch modern (so Fress- und Magersucht oder der postmoderne „Diskursfetischismus“), zugleich aber ist der Fetischismus „viel älter als die Moderne“ (32). Wie soll er da die Moderne erklären? An einigen Stellen klingt weiter an (114), dass der von Marx kritisierte Waren- und Geldfetischismus an diese vormodernen Verhaltensweisen anknüpft und sie für den Zweck der Profitmaximierung nur „steigert“ (491). Doch dann wieder ist der Fetischismus *unabhängig* von der „kapitalistischen Warenökonomie“ (27).

Was ist aber dann der ‚europäische‘ Fetischismus, der allen Fetischismustheorien zugrunde liegt und nur nicht als das Eigene im Fremden erkannt wird („ein Effekt aus europäischen Vorurteilen“, 225)? Die ‚Hostie‘, die Böhme nennt, ist ein schlechtes Beispiel: Sie wird nicht als solche verehrt, sondern *durch* sie als Symbolon der Heiland. Und wie schließlich will eine Theorie, die den Fetischismus als europäisches Phänomen festschreibt, das „eurozentrische Erbe überwinden“ (489)? All diese Unstimmigkeiten entstehen, wenn man das Puzzle der verstreuten Werturteile zusammenfügt.

Unstimmigkeiten gibt es auch im Einzelnen. Etwa wenn die fetischistische Gesellschaft auf der einen Seite zusammenbricht (durch „archaische, massensuggestive Erlebnisdispositionen“ 238), auf der anderen Seite wieder durch den Fetischismus zusammengehalten werden soll (27, 349). Wie passt es zusammen, dass durch den fetischistisch übersteigerten Konsum eine ungeheure Menge Müll entsteht, der nach kurzer Zeit achtlos weggeworfen wird (115), wenn andererseits der Fetischismus ein Herausheben des scheinbar Wertlosen sein soll („ästhetisches Recycling“, 133, 153)? Oder wie soll Konsum, durch den Menschen sich voneinander abzusetzen trachten (109) und über den Exklusion schon auf dem Schulhof beginnt, dann wieder Gesellschaft integrieren? Die Liste ließe sich fortsetzen. Man hat den Eindruck, Fetischismus sei schlicht für alles zuständig.

Aufschlussreich für die Ursache dieser Unstimmigkeiten ist die Behandlung von Karl Marx. Marx wird unterstellt, es käme ihm darauf an, die „Bannkraft des Warenfetischs“ (324) oder den – bei Marx *expressis verbis* als *falsch* aufgewiesenen – Eindruck, das Kapital fungiere als „automatisches Subjekt“ (325), nach Kräften zu *verstärken*, um damit eine irrationalistische Revolte vom Zaun zu brechen, die – man ahnt es – selbst nicht anders als fetischistisch vorgehen könne (wie Stalins Architektur zeige). Marx wird also bescheinigt, er habe moderne Formen von Fetischismus nicht etwa diagnostiziert, sondern *erzeugt* (326). Man fragt sich nicht nur, wie das zugehen soll – die Bindekraft der Gesellschaft entsteht durch ein produktives Missverständnis von Marx? –, das passt auch nicht zu anderen Aussagen, etwa dass der Fetischismus älter sei als die Moderne. Es deutet sich an, dass die Omnipräsenz des Fetischismus erst durch das Fehlen einer Gesellschaftstheorie hervorgerufen wird.

Kritik der Prämissen

Die Kulturwissenschaften haben sich nach Postmoderne und ‚cultural turn‘ zu Recht von Großtheorien losgesagt. Doch wenn man eine Kulturtheorie um die Gesellschaftstheorie kürzt, kann das auch zum Gegenteil des Erwünschten führen, nämlich zu spekulativen und essentialistischen Setzungen. Dies demonstriert Böhmes Buch deutlich: Auf der einen Seite ist es einer Theoretisierung bewusst abhold (30; 449), auf der anderen Seite kommt es – gerade deswegen – zu recht absoluten ‚claims‘. Die Theorie der Moderne etwa funktioniere „nur noch [!] auf Grundlage des Fetischismus“ (27). Das ist ganz und gar nicht pluralistisch. Etwas später wird sogar wieder das *Zentrum* in das postmoderne Denken eingeführt: Zentrum aller fetischistischen Bestrebungen zumindest im Warenkonsum seien die „unveräußerlichen Dinge“ (298; 352). Gerade in ihrer Unveräußerlichkeit seien sie das nie verschwindende Zentrum des Begehrens, das die kapitalistische

Ökonomie am Laufen erhalte – sie sind darum deren „Substanz“ (300), „Bedingung der Möglichkeit“ (301) und was der metaphysischen Bestimmungen mehr sind („überwirklich“, 302; „transsubstantiiert“, 306; „primordial“, 360 etc).

Diese Ausrufung eines allen anderen Formen vorausliegenden metaphysischen Fetischismus „erster Ordnung“ (305) ist nur das deutlichste Beispiel für die teilweise absurden Konsequenzen einer zu unscharfen Kategorisierung ohne hinreichende theoretische Grundlage. Der universale Fetischismusverdacht lässt sich also auf die Prämissen des Werkes zurückführen. Das Konzept ist zu breit angelegt: Es ist keineswegs ‚fetischistisch‘, wenn jemand im Keller eine Modelleisenbahn aufstellt und gern mit ihr Zeit verbringt, oder wenn Menschen an Erinnerungsstücken der Großeltern hängen. Marx bietet dafür den unspektakulären Terminus „Gebrauchswert“ an, der viele Beispiele weit besser erfasst (MEW 23, 50) – ein Gegenstand kann für den einen viel bedeuten, für den anderen wenig, ganz unabhängig von seinem Marktwert. Ebenso wenig muss man es fetischistisch nennen, wenn das Begehren aus der Sicht eines Anderen gegen bestimmte soziale Normen verstößt. Woher also diese zu breite Kategorisierung?

Das Gegenstück zu Fetischismus bei Böhme ist *Aufklärung* im hegelschen Verständnis (487), welche auf ein rationales instrumentelles und lust- wie freudloses Weltverhalten festgelegt wird (481). Das ist eine eigenartige Verkürzung: Aufklärerisches Denken löst zwar philosophische Probleme auf nüchterne Art, das bedeutet allerdings nicht, dass damit den Menschen auch eine nüchterne Art zu *leben* vorgeschrieben würde („Jeder sehe wo er bleibe, jeder sehe wie er’s treibe“). Die Verbindung von Philosophie und Leben, die Böhme hier der Aufklärung unterstellt, kommt erst aus dem Versuch der *Überwindung* des Aufklärungsdenkens bei Hegel. Ist die Vorstellung von der Aufklärung verkürzt, so ist die Annahme, der Fetischismus sei ihr einziger Gegenpart noch weniger zwingend. Aufklärerisches Denken löst philosophische Probleme auf nüchterne Art, doch das ist nicht die einzige Weise des Weltverhaltens – es gibt daneben etwa praktische und technische Weltbezüge, das Thema der Gesellschaftstheorie. Böhme hingegen rechnet jedes mehr als zweckrationale Weltverhalten sofort dem Fetischismus zu (jede „Eigenwirksamkeit“ eines Dinges auf ein „Ich“ sei Fetischismus, 95). Er erliegt damit einer ästhetizistischen Verkürzung, die sich in „Perplexion“ (84) und „Staunen“ (89) als den grundlegenden Handlungen und dem *Museum* als Urzelle der Moderne erschöpft (355). Wenn „das Subjekt“ nur die beiden Möglichkeiten einer rationalen Problemlösung oder einer fetischistischen Verzauberung der Welt hat, ist erwartbar, dass die Welt dieses Subjektes eine überaus fetischisierte sein wird. Nur sind dies eben nicht die einzigen beiden Weltverhaltungen, und darum ist eine Theorie, die alles und auch das Gegenteil in den Farben dieser Fetischisierung malt, keine ausreichende Grundlage für eine Theorie der Moderne. Besonders aus Sicht der philosophischen Anthropologie ist anzufragen, ob die anthropologische Festschreibung gegenwärtiger Konsumgewohnheiten, der Böhme durch diese Verkürzung das Wort redet (95, 337, 479), nicht mit der Nichtfestgelegtheit der menschlichen Natur bei Helmuth Plessner oder Karl Marx kollidiert. Es ist ebenso denk- wie wünschbar, Fetischen wie dem Aktienkurs das Schicksal von Menschen nicht länger unterzuordnen, moralische Überlegungen nicht länger vom Fetisch eines „Wachstums“ abhängig zu machen, Kinder nicht länger schutzlos industriellen Werbestrategien auszusetzen, und das alles auch in Form einer kritischen

Theorie zum Ausdruck zu bringen und zu begründen. Wir müssen uns keineswegs mit solchen Pathologien abfinden, und hier ist Hartmut Böhme („Man muss, aber man kann auch mit dem Fetischismus leben“, 483) deutlich zu widersprechen.

Das Buch ist alles in allem eine bedeutende Materialsammlung zur Geschichte des Fetischismusbegriffes in verschiedenen Wissenschaften. Es ist auch als Kritik verfehlter Theoretisierungen ernst zu nehmen. Böhme erliegt allerdings der Versuchung, seine Beobachtungen mit unkontrollierten Werturteilen zu durchsetzen und dieses Konglomerat dann als soziologische Großtheorie zu präsentieren. Leider fügt das dem Buch nichts hinzu, sondern nimmt ihm einiges von seiner Konsistenz.

Literatur

Marx, Karl (1962): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Berlin (= Marx/Engels Werke, Band 23).