

**DINGE: DIESE OBSKUREN OBJEKTE
DER BEGIERDE**

DINGE: DIESE OBSKUREN OBJEKTE DER BEGIERDE

Unsere Welt ist angefüllt mit Dingen. Die Stimmen aus der immateriellen Geisterwelt mögen zu den (Geister-)Medien sprechen, aber um die Dinge kommen wir nicht herum. Sie stehen uns im Weg. Sie lasten mit ihrer Schwere auf uns. Und sie sind der Fetisch der »objektiven« Wissenschaft, die zu einer »Versachlichung« beitragen möchte: Das Ding als die reine Materie. Allerdings immer, wo das Ding in Beziehung zu einem Subjekt tritt, wird es zum Objekt. Das Objekt aber ist alles andere als »objektiv«. Es ist die »Verkörperung« unseres Begehrens.

DIE OBJEKTE HALTEN SICH BEDECKT ...

Die primäre Annäherung an den Charakter der Objekte kann meines Erachtens darum auch nur schwer über den Weg der »objektiven« Wissenschaft erfolgen, denn der wissenschaftliche Diskurs ist in der Regel darum bemüht, die subjektiven Momente des Begehrens soweit als möglich auszuschließen. Eher schon mag da eine ästhetische Praxis der Vergegenwärtigung des Objektcharakters gelingen – und so werde ich mich zunächst für meine »Untersuchung« einem Meisterwerk des Meisters des surrealistischen Films zuwenden: »*Dieses obskure Objekt der Begierde*« aus dem Jahr 1977 von Louis Buñuel. Es ist der letzte Film Buñuels, der nur fünf Jahre nach der Fertigstellung starb. Und es ist (unter anderem) sein Beitrag zu einer »ästhetischen Theorie« der Objekte der Begierde.

Die Handlung des Films, der auf der Interpretation einer Romanvorlage von Pierre Louÿs (»*La femme et le pantin*«) beruht, ist in groben Zügen schnell erzählt: Ein reifer und gut situiertes französischer Herr (Mathieu) schüttet einer jungen Spanierin (Conchita), die ihn offenbar verfolgt, vor der Abfahrt seines Zugs zurück nach Paris einen Eimer Wasser über den Kopf. Dieses »unpassende« Verhalten wird von seinen Mitreisenden beobachtet. Mathieu (gespielt von Fernando Rey) erzählt ihnen daraufhin, immer wieder unterbrochen von Nachfragen, seine Geschichte mit Conchita, die im Film von zwei verschiedenen Schauspielerinnen (Carole Booquet und Ángela Molina) verkörpert wird. Den beiden Darstellerinnen entsprechen zwei Seiten Conchitas – die eine schroff und abweisend, die andere eher sanft und anschnieg-sam. Dieses ambivalente Verhalten Conchitas, die aus ärmlichen Verhältnissen stammt, treibt Mathieu, der ihr hoffnungslos verfallen ist, fast in den Wahnsinn.

Er setzt all sein Geld und seine Macht ein, um das ehemalige Dienstmädchen zu gewinnen – und um sie für die wiederholten Zurückweisungen zu bestrafen, die er von ihr erfahren muss. Denn selbst als sie endlich im selben Bett nebeneinander liegen, bleibt Conchita »bedeckt«. Anderen Männern gegenüber gibt sie sich aber offenbar weit weniger tugendsam. Enttäuscht veranlasst Mathieu darum schließlich sogar, dass sie und ihre Mutter des Landes verwiesen werden.

Doch Mathieu hält es ohne Conchita nicht aus. Er sucht sie in ihrem Heimatland Spanien und findet sie in Sevilla. Dort kauft er ihr eine Wohnung in der Annahme, dass Conchita nun endlich zu seiner Geliebten wird. Sein Verlangen bleibt aber auch diesmal unerfüllt, und er muss mit ansehen, wie Conchita sich einem jungen Mann hingibt. Am nächsten Morgen schlägt er sie im Zorn und reist ab. Doch Conchita, die die Schläge als finalen Liebesbeweis ansieht, folgt ihm. Kurz bevor der Zug Madrid erreicht taucht sie überraschend wieder auf – und schüttet ebenfalls einen Eimer Wasser über Mathieu aus. Danach setzen sie gemeinsam die Reise fort. Der Film endet mit einer Szene bei der Mathieu und Conchita in einer Einkaufspassage flanieren und, wie ein altes Ehepaar, zu streiten beginnen. In diesem Moment explodiert dort eine Bombe.

Soweit zur Handlung. Auf diese Handlung kommt es aber gar nicht so genau an. Entscheidend ist, was Buñuel daraus geschaffen hat: Eine filmische Bildsprache, die die Struktur des Begehrens und ihre Beziehung zum Objekt des Begehrens offenlegt. Man muss diesen Film eigentlich sehen, um ihn – für sich – zu begreifen. Und jede/r wird möglicherweise dabei etwas anderes begreifen. So stellt etwa Peter Evans das sado-masochistische Element des maskulinen Begehrens ins Zentrum seiner Betrachtung (vgl. *The Films of Louis Buñuel*: S. 124ff.). Paul Sandro wiederum fokussiert den narrativen Exzess des Films, die unstillbare Lust am Erzählen, die dazu führt, dass wir gleichsam in die Erzählung hineingesogen werden, so dass das Begehren des Protagonisten auch zu unserem Begehren wird – und uns so etwas über unser Begehren verrät (vgl. *Diversions of Pleasure*: S. 141ff.).

Dies ist auch der zentrale Ansatzpunkt meiner Betrachtungsweise des Films. Es wäre nämlich meines Erachtens viel zu kurz gegriffen, wenn man den Film als Darstellung der tragischen Obsession eines älteren Herren für eine jugendliche »Unschuld« reduzierte. Wir können an diesem Beispiel durchaus etwas über die allgemeine Struktur des Begehrens und seine Beziehung zum Objekt erfahren. Die vielleicht wichtigste Erkenntnis dabei ist: Das Begehren geht vom Subjekt aus, es richtet sich aber nicht auf ein Subjekt, beziehungsweise

nur insoweit dieses »objektiviert« wird. Conchita besitzt für Mathieu, trotz seiner rasenden »Liebe«, nämlich keinen Subjektcharakter, sie bleibt immer Objekt seines Begehren. Er sieht in ihr nicht die Person, sondern sie fungiert als materielle Verkörperung seines Begehrens. Dies wird uns dadurch verdeutlicht, dass Conchita abwechselnd von zwei unterschiedlichen Darstellerinnen gespielt wird, und es verweist auch auf die grundsätzliche Austauschbarkeit des Objekts. Das Objekt der Begierde muss nur bestimmte Eigenschaften aufweisen, so dass sich das (subjektive) Begehren an es haften kann. Das Objekt der Begierde ist trotzdem allerdings keinesfalls ein beliebiges Objekt, sondern eben ein (durch diese spezifischen Eigenschaften) bestimmtes Objekt.

Ein weiterer wesentlicher Punkt, der durch den Film Buñuels verdeutlicht wird, ist der obskure Charakter des Objekts der Begierde: Dadurch, dass Conchita »sich bedeckt hält« (und dies ist der ursprüngliche Wortsinn des Begriffs »obskur«) wird das Begehren von Mathieu noch gesteigert. Zusätzlich zu der Attraktion, die sie (für Mathieu) darstellt, kommt eine Attraktion, die sie nicht darstellt, sondern die – paradoxerweise – genau durch das Verbergen hervorgekehrt wird. Das obskure Objekt wird so zur Projektionsfläche des subjektiven Begehrens.

Eng mit dem obskuren Charakter hängt die Widerständigkeit/Sperrigkeit des Objekts zusammen. Ebenso wie durch die Bedeckung steigert sich das Begehren nämlich durch Widerstand und Entzug. Conchita will sich erst hingeben als das Begehren Mathieus praktisch erloschen ist. Umgekehrt steigerte sich das Begehren Mathieus solange Conchita sich seinem Begehren entzog. Zusammenfassend wird also erkennbar: Das Objekt des Begehrens weist eine Attraktivität für das begehrende Subjekt auf, wobei es allerdings prinzipiell austauschbar bleibt. Gesteigert wird das Begehren durch die Bedeckung und die Widerständigkeit des Objekts.

DIE LIEBE ZU DEN DINGEN

Wenn Buñuels Film »*Dieses obskure Objekt der Begierde*« uns untergründig mitteilt, dass das Objekt der Begierde notwendig ein Objekt und eben kein Subjekt ist, so ist die vordergründige Botschaft der »Objektophilie« oder Objektsexualität (abgekürzt: OS) genau gegenläufig: dem begehrten Objekt – einem »leblosen« Ding – werden Subjekteigenschaften zugeschrieben. Auf der Homepage der »Objektsexualität Internationale«, die Erika Eiffel betreibt, wird Objektophilie nämlich folgendermaßen erklärt: »Ebenso wie

man sich in der Mainstreamsexualität von einem bestimmten Typus Mensch mit bestimmten körperlichen, p[h]ysischen und intellektuellen Eigenschaften angezogen fühlt, empfindet man objektophil betrachtet, eine starke Anziehung gegenüber Gegenständen, die eine bestimmte Geometrie, Aussehen, Eigenschaften und Funktionen besitzen.« (Eiffel: *Was ist OS?*) Dabei handelt es sich, wie betont wird, in den meisten Fällen nicht nur um eine sexuelle, sondern um eine tiefe, emotionale Liebesbeziehung, wobei die Objektphilen davon ausgehen, dass dieses Gefühl auch auf Gegenseitigkeit beruht: »Im Allgemeinen glauben wir daran, dass [unsere] Liebe auf irgendeiner [!] Ebene erwidert wird.« (Ebd.)

Das Phänomen der Objektphilie hat in den letzten Jahren zunehmend die Medien interessiert. In der »taz« (vom 14.12.2006) etwa wird u.a. von folgenden drei Fällen berichtet: Die 24jährige Sandy liebt ihre Modelle der »Zwillings-tüme« des (bekanntermaßen 2001 zum Einsturz gebrachten) World Trade Centers. Mindestens einer der Modelltürme, denen sie die Namen John und Dave gegeben hat, ist immer dabei, wenn sie abends in Bett geht. Schon seit ihrer Jugend fühlt sie sich nämlich zu Dingen auch körperlich hingezogen. Auch Joachim (41) ist objektophil und liebt eine »reale« Dampflok. »Ich lebe eine emotionale, körperliche, partnerschaftliche Liebe zu Gegenständen«, äußert er in dem Beitrag (zitiert nach Müller: *Banale Objekte einer obskuren Begierde*). »Das ist kein Ersatz für einen Menschen, das ist völlig eigenständig. Man liebt das Objekt für das, was es ist.« (Ebd.) Während Joachim allerdings glücklich mit seiner sexuellen Orientierung ist, wird die problematische Seite der Objektphilie anhand des Falls von Maria verdeutlicht, die ihre Objektliebe auf sexuellen Missbrauch in der Kindheit zurückführt und die ihre Obsession für Kraftfahrzeuge in die soziale Isolation trieb. Deshalb ließ sie ihr so über alle Maßen geliebtes Auto verschrotten, worunter sie sehr litt, doch nun, so gesteht Maria, fühle sie sich »endlich frei« (vgl. ebd.).

Was in diesem letzten Fall anklingt ist allerdings eine allgemeine Tendenz in einigen Medienberichten, nicht nur den »bizarren« Charakter der Objektliebe hervorzukehren, sondern Objektphile als »krankhaft« darzustellen. Insbesondere wird die 2008 ausgestrahlte Dokumentation »Strangelove« des britischen Senders »Channel 5«, die sich der Objektphilie widmet, scharf kritisiert. In dem Beitrag kommen zwar u.a. Eija-Riitta Berliner Mauer und Erika Eiffel ausgiebig zu Wort, die beide durch ihre (symbolische) Eheschließung mit berühmten Bauwerken – eben der Berliner Mauer und dem Eiffel-Turm – bekannt geworden sind. Allerdings distanzieren sich die Aktivistinnen ausdrücklich von der Darstellung in dem Filmbericht; und auf der »Objekt-

sexualität Internationale«-Homepage – der wichtigsten Online-Plattform der Objektophilie – wird »der voyeuristisch zurschaustellerische Charakter des Beitrages gegenüber OS« (Eiffel: *Objektsexualität Internationale*) explizit verurteilt.

Die britische Dokumentation ist auch (negativer) Referenzpunkt einer der wenigen wissenschaftlichen Beiträge zum Thema Objektophilie. Jennifer Terry plädiert in ihrem Text »*Loving Objects*« ausdrücklich für eine Sicht auf die Objektsexuellen, die nicht ausgrenzend oder pathologisierend ist. Allzu leicht wird man nämlich dazu verführt, diese sexuelle Orientierung primär auf traumatische biographische Ereignisse zurückzuführen – etwa Vernachlässigung durch die Eltern oder sexuellen Missbrauch (so wie im durch den Film ausführlich dargestellten Fall von Erika Eiffel selbst). Wo Menschen als Bedrohung erfahren wurden, erscheint die Hinwendung zum Ding als einzige Möglichkeit (gefährlos) Liebe zu erfahren – so suggeriert es jedenfalls der Subtext der Channel 5-Dokumentation. Und auf solche Erklärungsmuster greifen auch einige Objektophile selbst gerne zurück.

Im Fall von Amy, die ebenfalls ausführlich in »Strangelove« portraitiert wird, ist es die Diagnose eines Asperger-Syndroms (einer Form des Autismus), die ihr ein rationales Erklärungsgerüst bereitstellt und es ihr erlaubt zu sagen, dass sie mit dieser Veranlagung geboren wurde (vgl. ebd.: S 42ff.). Trotzdem wird ihre durch sie selbst als befriedigend wahrgenommene Objektsexualität von ihrer Mutter als defizitär dargestellt, die im Film bedauert, dass Amy nie die »Wärme« menschlicher Nähe erfahren wird. Allerdings ist dieser defizitäre Charakter der Objektliebe eben primär eine Projektion von außen, und so plädiert Terry dafür, lieber die Mechanismen (der »Normalität«) zu problematisieren, die bestimmte Formen der Liebe und der Sexualität ausschließen oder stigmatisieren (vgl. ebd.: S. 46).

Die spärlichen empirischen Daten zur Objektsexualität, die wir einer Online-Befragung (mit 50 z.T. offenen Fragen) von Amy March (vgl. *Love Among Objectum Sexualls*) verdanken, sprechen übrigens zum Teil gegen die These einer Fundierung in individuellen Traumata oder Erfahrungen sexueller Gewalt. Zumindest machten nur 4 von 21 Befragten (die alle dem Netzwerk der »Objektsexualität Internationale« zugehörten) entsprechende Angaben. Auch zeigte sich mit fast 24% zwar eine relativ hohe Quote von Personen, bei denen das Asperger-Syndrom diagnostiziert wurde. Für die Mehrheit gilt aber, dass keinerlei »pathologischer« Hintergrund aus den Daten erkennbar ist. Als Gründe für ihre Zuneigung zu Objekten wurden überwiegend sinnliche Eigenschaften der Objekte selbst – wie Aussehen, haptische Qualitäten, Geruch

etc. – genannt. Und über die Hälfte der befragten Objektophilen (die übrigens zu fast drei Vierteln biologische Frauen waren) fühlte sich schon als Kind zu Dingen hingezogen (vgl. ebd.).

Diese Zahlen sind natürlich nur bedingt aussagekräftig: Zum einen weil die Anzahl der Befragten sehr klein war und weil wir vermuten dürfen, dass die Objektophilen insgesamt nur eine extrem kleine Gruppe darstellen. Zum anderen gilt (und dies ist viel gewichtiger): Die numerischen »Fakten« sagen uns kaum etwas über die Botschaft, die uns die Objektophilen über die »Natur« der »Objektivität« übermitteln können. Denn das Phänomen der Objektophilie sagt uns in der Tat möglicherweise etwas über die Dinge, die im Zentrum ihres Begehrens stehen. Diese Dinge sind tatsächliche Objekte – und sie spiegeln die Ambivalenz des Objekts. Was das Ding nämlich zum Objekt macht, ist das Begehren des Subjekts. Im Fall der Objektophilen tritt dieses Begehren offen zutage, und es weist eine sonst kaum erfahrene Intensität auf. Dieses übersteigerte (und darum deutlicher wahrnehmbare) Begehren darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass meines Erachtens ganz allgemein gilt, dass das Vorhandensein irgend einer Form des (subjektiven) Begehrens – und sei es nur die Aufmerksamkeit als Begehren der Wahrnehmung – das Ding erst zum Objekt (für uns) macht. Im Phänomen der Objektophilie tritt also der Charakter des Objekts (als Begehrtes) deutlicher hervor.

Was die Objektophilen betrifft, so mag es sein, dass sie darum Dinge und nicht Personen zu ihren Objekten des lustvollen Begehrens machen, weil die Dinge weniger möglicherweise »störende« Eigenschaften (wie »Eigenwilligkeit« oder »Eigenständigkeit«) für sie aufweisen. Dies ist allerdings für die allgemeine Frage nach dem Charakter der Objekte nicht relevant. Die Objektophilie – wenn wir sie nicht nur als sexuelle Orientierung, sondern als aufschlussreiche Hinwendung zu den Objekten lesen – , könnte uns nämlich auch noch eine andere Einsicht in die »Natur« der Objekthaftigkeit vermitteln. Und gerade das exzessive Begehren ist in dieser Hinsicht durchaus aufschlussreich. Denn die Objektophilen begehren bestimmte Objekte so sehr, dass diese sich (dem Empfinden nach) an jene annähern, die sie zu Objekten machen – nämlich die Subjekte. In den objektophil begehrten Objekten verwischt also gewissermaßen die Grenze zwischen Subjekt und Objekt. Nicht weil die Objekte tatsächlich, wie Subjekte, ihre »Liebhaber« ihrerseits begehren – dies mag ein Wunsch sein, aber es könnte nie »objektiv« (also von jemand anderem als dem/der Objektophilen) erfahren werden. Allerdings hat das Objekt projektiven Charakter: Das Subjekt sucht sich und spiegelt sich im Objekt. Deshalb ist das Objekt immer ambivalent: einerseits ist es

ein »reines« Instrument, und andererseits ist es immer auch zugleich man selbst (als projiziertes Ich-Ideal). Oder weniger psychologisch, sondern phänomenologisch ausgedrückt: Das Objekt ist immer intentionales Objekt. Objekt und Subjekt sind so (in der Intentionalität des Bewusstseins) untrennbar miteinander vermischt. Die Ding-Objekte haben auch subjektiven Charakter – nicht, weil sie einen eigenen Willen und Motivation besitzen, sondern weil wir diese Objekte sind (indem wir sie durch unsere Projektionen und Unterscheidungen erzeugen). In diesem (und nur in diesem) Sinn ist jedes Objekt zugleich Subjekt(iv). Und wir dürfen den Objektophilen deshalb auch ruhig glauben, warum sie *bestimmte* Objekte begehren: Es sind Eigenschaften, die im Ding liegen (welches dem Objekt zugrunde liegt). Denn auch dies bedeutet nicht, dass das Objekt etwas anderes ist, als ein Ergebnis der Differenz, die wir setzen. Es bedeutet nur, dass unser Begehren sich eben an solche Objekte haftet, deren (ästhetisch-materielle) Dinglichkeit sie zu geeigneten Attraktoren und »Spiegeln« macht.

DAS DING ALS FETISCH

Genau aus diesem Grund – nämlich der Attraktion durch Eigenschaften, die im Objekt selbst liegen – grenzen übrigens die Objektophilen ihre Neigung vom Fetischismus ab: »Objektsexualität ist kein Fetisch«, heißt es auf der Homepage der »*Objektsexualität Internationale*« (Eiffel: *Was ist OS?*). »Es ist das Objekt selbst, welches uns auf vielerlei Ebenen ausser [!] der sexuellen Anziehung fasziniert. Fetischisten sehen kein belebtes Objekt in der Weise, wie wir es empfinden und entwickeln folglich auch kein liebevoll partnerschaftliches Verhältnis zu ihm.« (Ebd.) Andererseits scheint es mir aus zwei Gründen trotzdem geboten, sich mit dem Ding als Fetisch auseinanderzusetzen: Zum einen, weil die Objektophilen hier möglicherweise irren, und uns dieser Irrtum auch etwas über das Verhältnis des Objekts zum Subjekt allgemein verraten kann. Und zum anderen, weil der »Fetisch« insgesamt ein zentraler Begriff im Kontext der (materiellen) Objekte ist.

Der Begriff »Fetisch« bzw. »Fetischismus« ist vom portugiesischen »*feitiço*« abgeleitet, was so viel wie »Zauber« bedeutet. Dies verweist auf den ursprünglichen (kolonial-völkerkundlichen) Verwendungskontext – nämlich als (abwertende) Bezeichnung für objektbezogene Kulte »fremder«, nicht-europäischer Kulturen. Mit dem Begriff des Fetischismus wurde also, in Abgrenzung zum Christentum, ein magisches Denken belegt, bei dem Gegenständen

eine (übernatürliche) Macht zugeschrieben wird. Dabei übersah man allerdings allzu gerne die fetischistischen Elemente der eigenen Religion, denn auch etwa im ausufernden Reliquienkult des (historischen) Katholizismus spielt der Glaube an die (Heil-)Kräfte heiliger Gegenstände eine zentrale Rolle (vgl. auch Kohl: *Die Macht der Dinge*).

Heute hat der Begriff aber eine weit umfassendere Bedeutung. Sigmund Freud z.B. hat ihn in die Psychologie eingeführt: Für Freud ist der Fetisch dabei immer Penisersatz und zwar paradoxerweise eines Penis, der nicht real, sondern nur in der Vorstellung des Kinds existiert. Denn gemäß Freud geht das männliche Kind davon aus, dass auch die Mutter mit einem Penis ausgestattet sein muss. Wenn es dann erkennt, dass die Mutter eben keinen Penis besitzt, nimmt es an, dass eine Kastration stattgefunden hat. Dies aber ist ein unangenehmer Gedanke, denn somit könnte auch der eigene Penis von Kastration bedroht sein. Der Fetisch symbolisiert den hypothetischen mütterlichen Penis, und seine Gegenwart in Form des Fetischs ermöglicht es, die Kastrationsangst zu verdrängen. Denn der Fetisch ist die Vergewisserung, dass die Kastration der Mutter nicht stattgefunden hat (und somit auch die eigene Kastration nicht droht). Die Fixierung auf den Fetisch verhindert jedoch zugleich eine Sexualpraxis, in welche die weiblichen Genitalien einbezogen sind. (Vgl. Freud: *Fetischismus*)

Wie kritisch auch immer man diesen Ausführungen Freuds entgegenstehen mag – Freud hat die Türe geöffnet für die »Fetischisierung« der Psychologie. Das Augenmerk ist immer mehr auch auf das Ding und seine Beziehung zum Subjekt gerichtet (vgl. so z.B. auch in den Objektbeziehungstheorien von Klein oder Winnicott). Die Psychologie greift damit aber nur eine allgemeine Tendenz auf, die sich ebenso in der »Popkulturalisierung« des Fetischs zeigt. Zahlreiche Romane und Filme widmen sich der Fetisch-Sexualität, und die Fetischszene zelebriert ihre sexuellen Obsessionen relativ offen auf Veranstaltungen wie Messen und Partys. Internet-Foren sind angefüllt mit Diskussionen um alle Aspekte der begehrten Objekte. Und entsprechend gibt es auch einen schwunghaften Handel mit Fetisch-Objekten wie Latexkleidung oder getragenen Schuhen und Unterbekleidung.

Der Fetisch ist damit aber auch zur Ware geworden. So ist ein Zirkel geschlossen: Der Fetischcharakter der Ware, wie er von Marx beschrieben wurde, trifft sich im Warencharakter des Fetischs. Überhaupt war es ja Marx, der ursprünglich den Fetischbegriff aus dem religiösen Kontext herausgelöst hat. Denn so wie eben in bestimmten religiösen Vorstellungen Dingen ein Eigenleben und eine übernatürliche Macht zugeschrieben wird, die in Wirk-

lichkeit nur der Vorstellung entspringt, erhält die Ware im Rahmen des Kapitalismus einen vergleichbaren Fetischcharakter, indem wir dazu neigen, den Warenwert nicht als Ergebnis der gesellschaftlichen Verhältnisse zu sehen, sondern als »natürliche« Eigenschaften der Dinge (vgl. *Das Kapital*: S. 85ff.). Deshalb kommt Hartmut Böhme (vgl. *Fetischismus und Kultur*) auch zum Ergebnis, dass der Fetischismus (als Materialismus und Konsumismus etc.) nicht nur latent in der Kultur der Moderne steckt, sondern dass diese ihn gleichsam universalisiert hat.

Auch auf einer anderen Ebene kann der Fetischismus als allgemeines (Kultur-)Phänomen angesehen werden. Denn im Kern bedeutet der Fetischismus nichts anderes als eine Substitution und zwar durch einen »künstlich« hergestellten Gegenstand – worauf auch die lateinische Wurzel »*facticius*« verweist, die tiefer zurück reicht als das portugiesische »*feitiço*« (vgl. Iacono: *Fetischismus und Substitution*). Der Fetischismus nimmt diesbezüglich also keine Sonderrolle ein, sondern es handelt sich um eine grundsätzliche Struktur, die für alle »Kulturgüter« zutrifft – denn die Kultur ist immer in einem gewissen Sinn »Ersatz«, und sei es für die Mängel der Natur. Dazu Iacono: »Jedes künstliche (*artificiale*), also mit Kunst geschaffene Ding läuft immer Gefahr, den Charakter des Gekünstelten (*artificioso*) anzunehmen, den Zug des Betrugs, der Falschheit. Aber kein einziges menschliches Ding kann ohne Beziehung zur Künstlichkeit gesehen werden.« (Ebd.: S. 93) Problematischer sieht allerdings Chistine Blätter die Beziehung des Fetischs zur Kultur, indem sie ihn als dingliches Äquivalent zum Simulakrum begreift: »Denn im Fetisch sind exemplarisch Ding und Bedeutung, Körper und Sinn, Signifikant und Signifikat untrennbar miteinander verbunden.« (Blätter: *Fetisch, Phantasmagorie und Simulakrum*: S. 285)

Gemäß dieser Sichtweise handelt es sich beim Fetisch also weniger um eine bloße Substitution als vielmehr um eine Vermischung von »Dinglichkeit« und Semantik, bei der die Unterscheidbarkeit zwischen beiden verloren geht. Und diese eigentümliche Verwischung des Unterschieds zwischen dem Ding und seiner Bedeutung kennzeichnet meines Erachtens auch die objektophile Beziehung zum Objekt: die Objektophilen begehren bestimmte Objekte und in diesem Begehren verselbständigt sich das Objekt, es werden ihm subjektive Eigenschaften zugeschrieben (die es in Wirklichkeit nicht besitzt), und dies geht so weit, dass die Grenze zwischen beiden, dem Begehren und dem Objekt des Begehrens, zwischen Subjekt und Objekt, (durch entgrenzende Übertragungen) verschwimmt. Man kann die daraus resultierende Verselbständigung der Objekte durchaus als psychologischen Ausdruck

der »verdinglichten« Verhältnisse in der Moderne sehen, in der alle Beziehungen vom Fetischismus der Ware durchdrungen sind. Man kann es aber auch genau umgekehrt lesen: nämlich als den (hilflosen) Versuch, das Subjekt zu retten, indem es in die Welt der Dinge flieht und sich darin auflöst. Mit der (imaginativen) »Belebung« der Objektwelt, soll der »Tod des Subjekts« (Foucault) – der in der entgrenzten, auf die immaterielle Sphäre ausgedehnten Wa(h)renwelt der (Post-)Moderne seinen realen Vollzug findet – kompensiert werden.

Mit seiner »Entäußerung« liefert sich das Subjekt jedoch zugleich an die Objektwelt aus. Es ist, um mit Freud zu sprechen, auch in Beziehung zu den Gegenständen (seines Begehrens) nicht mehr »Herr im eigenen Haus«: die Objekte bestimmen das Subjekt, indem dieses sein Begehren an sie haftet und dadurch von ihnen gleichsam »verhaftet« wird. Und es ist eine interessante Frage, ob das nicht eine allgemeine Struktur im Subjekt-Objekt-Verhältnis darstellt, also ob diese Relation nicht von Beginn an stärker reziprok und interdependent ausgelegt ist, als die moderne Subjekt-Philosophie, die diese Unterscheidung hervorgebracht hat, es dachte.

DIE SETZUNG DER SUBJEKT-OBJEKT-DIFFERENZ

René Descartes (1596–1650) kann als Begründer der (neuzeitlichen) Subjekt-Philosophie gelten. Zwar ist die Annahme, dass der einzig sichere Ausgangspunkt für die Erkenntnis nur das Bewusstsein des denkenden Selbst sein kann, bereits in der antiken indischen Philosophie des Vijnanavada (der Bewusstseinslehre von Maitreya, Asanga und Vasubandu) gegeben (vgl. auch Glasenapp: *Philosophie der Inder*: S. 346ff.). In Europa waren die Lehren des Vijnanavada (einer Schule des Mahayana-Buddhismus, die im 4. Jahrhundert gegründet wurde) in der Zeit Descartes aber völlig unbekannt, und deshalb durfte dieser sich zurecht als (rationalistischer) Revolutionär der Metaphysik fühlen, wenn er sich mit seinem Schlüsselsatz »cogito ergo sum« anschickte, die tradierten Lehren der Scholastik über den Haufen zu werfen, um einen »archimedischen Punkt« der Erkenntnistheorie zu finden (vgl. Descartes: *Abhandlung über die Methode*: Abschnitt IV sowie *Meditationes*: Untersuchung 2).

Wie gelangte Descartes zur Annahme, dass der einzig sichere Grund für die Erkenntnis ausgerechnet in der scheinbar doch so schwankenden Subjektivität zu finden sein sollte? Descartes Methode beruht auf dem radikalen Zweifel: Zunächst einmal kann man weder den eigenen Sinnen vertrauen, denn die

Wahrnehmung ist immer verzerrt, noch dem eigenem Verstand, denn er könnte durch einen bösen »Dämon« getäuscht worden sein (vgl. ebd.: Untersuchung 1). Das einzige, was unerschütterlich feststeht, ist der Akt des (eigenen) Denkens. Denn auch wenn alles andere in Frage gestellt werden kann: Diese (Selbst-)Gewissheit scheint unanzweifelbar. So verkehrt sich der radikale Zweifel in die radikale Gewissheit: »Ich denke, also bin ich« (Descartes: *Abhandlung über die Methode*: S. 38).

Descartes Streben nach einem absolut sicheren Fundament des Denkens ist sehr wahrscheinlich das Ergebnis einer tiefen inneren wie äußeren Erschütterung. Er schreibt in einem historischen Kontext der großen Umwälzungen, in dem alle bisherigen Gewissheiten zu erodieren drohten und Krieg und Zerstörung Europa heimsuchten (vgl. auch Toulmin: *Cosmopolis*). Descartes weiß, dass die ausgetretenen Pfade der Scholastik das »absolute Wissen« (das ja das eigentliche »Geschäft« der Philosophie, speziell der Metaphysik, darstellt) nicht retten können. Deshalb will Descartes nach Art der Geometrie (*more geometrico*) vorgehen und eine Erkenntnis zwingend aus der anderen ableiten (vgl. Descartes: *Meditationes*: Anhang), anstatt auf Spekulation und göttliche Eingebung zu vertrauen.

In diesem radikalen Projekt bleibt er auf sich selbst verwiesen, und das (abstrakte) Selbst – das (konkret erkennende) Subjekt – ist denn auch die Grundlage, auf die er baut. Das Subjekt Descartes' steht dabei allerdings gar nicht in einem so großen Gegensatz zum antiken Subjekt, das als »hypo-keimenon« schon begrifflich ebenfalls das Substrat, die tragende Grundlage nicht nur einer grammatikalischen Struktur, sondern des Seienden ausmacht (vgl. auch Aristoteles: *Kategorien*: Kap. 5). Das Subjekt ist unwandelbar und eigenschaftslos. Es ist die materielle Grundlage, die Substanz, auf die alle Formen und Beziehungen gründen (vgl. ebd.: Kap. 7).

Das Materielle ist im antiken (aristotelischen) Denken also noch – begrifflich – an das Subjekt gebunden. Erst durch die Naturwissenschaften wird die Materie vom Subjekt gelöst und in die äußeren Dinge, die Objekte verlagert. Der wirklich radikale Schritt Descartes war es denn auch nicht auf das Subjekt als Grundlage zu bauen, sondern auf die Bewegung des Denkens abzuheben. Das Subjekt ist nicht essentielles, unwandelbares Substrat, sondern nur real im Selbstvollzug des Denkens. Die zweite radikale Neuerung der cartesischen Subjektphilosophie (vor allem in Bezug auf die Scholastik) war ein philosophisches Projekt, dass sich die Strenge der Mathematik und der Naturwissenschaften zur Vorlage nimmt. Das Subjekt steht dabei – wie im Denken der Antike – der Welt gegenüber. Es gibt – nicht nur grammatikalisch – immer

nur ein Subjekt (vgl. ebd.): Das neuzeitliche Subjekt der rationalistischen Philosophie ist Herr seiner selbst, ist zentraler Bezugspunkt. Aber es ist in seiner Selbstherrlichkeit auch vereinzelt, steht alleine auf weiter Flur.

Noch weitreichender als Descartes hat George Berkeley (1685–1753) diesen epistemologischen Solipsismus ausformuliert. Im Rahmen seiner Erkenntnistheorie fallen subjektives Erkennen und Objekte zusammen: Es gibt keine vom Subjekt und seiner Wahrnehmung unabhängigen Objekte. »Esse est percipi« – Sein ist Wahrgenommenwerden. Die Dinge sind nur »real« insoweit wir sie wahrnehmen. »Es ist nicht möglich, dass sie irgend eine Existenz ausserhalb der Geister oder denkenden Wesen haben, von welchen sie percipirt werden.« (*Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*: § 3)

Wie erklärt sich dieser »radikale Konstruktivismus« Berkeleys? Der spätere Bischof von Cloyne sah im Materialismus des aufkommenden Empirismus eine Gefahr für den Glauben, und so versuchte er die Notwendigkeit Gottes mit folgender Argumentation zu retten: »Wenn ich bei vollem Tageslicht meine Augen öffne, so steht es nicht in meiner Macht, ob ich sehen werde oder nicht, noch auch, welche einzelnen Objecte sich meinem Blicke darstellen werden, und so sind gleicherweise auch beim Gehör und den anderen Sinnen die ihnen eingepprägten Ideen nicht Geschöpfe meines Willens. Es giebt also einen anderen Willen oder Geist, der sie hervorbringt.« (Ebd.: § 29) Berkeley erkannte also scharfsichtig, dass in einer Welt, in der die Materie eine unabhängige Existenz hat, die Vorstellung eines Gottes eigentlich überflüssig wird. Und so flüchtete er sich lieber in einen Konstruktivismus, bei dem Gott die Aufgabe des Konstrukteurs zukam, als seinen Glauben durch »empirische Erkenntnisse« zu gefährden.

Man kann Berkeleys »*Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*« (1710) dabei sogar als direkte Antwort auf John Lockes »*Versuch über den menschlichen Verstand*« (1690) lesen. Locke (1632–1704) unterscheidet in dieser einflussreichen Schrift nicht nur zwischen äußeren Objekten der Wahrnehmung und inneren Objekten der Reflexion, sondern geht vielmehr davon aus, dass unsere Wahrnehmung und die inneren Reflexionsprozesse von den äußeren Objekten geprägt werden, so dass eine Entsprechung zwischen beiden besteht (vgl. ebd.). Locke gründet auf diese Annahme die Forderung nach einer erfahrungsgeleiteten Wissenschaft. Andererseits befindet er sich mit seiner Annahme der Entsprechung von Welt und Wahrnehmung eigentlich völlig im Einklang mit dem Mainstream der antiken und scholastischen Erkenntnistheorien.

Genau diese Korrespondenzthese, die von einer Fundierung des Denkens durch die Erfahrung ausgeht, ist es allerdings, die Kant (1724–1804) veranlasste, eine »koperikanische Wende« in der Metaphysik zu fordern. In der Vorrede zur zweiten Auflage seiner »*Kritik der reinen Vernunft*« (1781 bzw. 1787), die als eine der wichtigsten Schriften der Philosophie überhaupt gelten kann, führt er aus: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem [!] Erkenntnis richten [...]« (S. 25). Im Kern kann man die Aussagen Kants also so zusammenfassen, dass es für das erkennende Subjekt niemals einen direkten Zugang zu den Objekten seiner Wahrnehmung geben kann, da die Wahrnehmung immer schon abhängig ist von a priori gegebenen Bedingungen der Erkenntnis. Die Welt hat für uns immer nur phänomenalen Charakter. Die Dinge an sich (noumena), die wir zwar denken (d.h. annehmen), aber eben nie erfahren können, entziehen sich der Erkenntnis. Das Subjekt seinerseits ist gemäß Kant für das Erkennen eine notwendige (transzendente) Voraussetzung (vgl. ebd.: S. 341ff.). Um sich auf sich selbst zu beziehen, muss es sich allerdings selbst zum Objekt seines Denkens machen. Subjekt und Objekt fallen in eins und sind doch unüberwindlich getrennt. Karl Jaspers hat dies treffend mit dem Begriff der Subjekt-Objekt-Spaltung auf den Punkt gebracht (vgl. *Einführung in die Philosophie*: S. 24f.).

Hinter Kants Bestimmungen gibt es kaum mehr ein Zurück. Egal, welche Wirklichkeit wir annehmen mögen und wie wir uns zu ihr positionieren – begrifflich-analytisch macht es nun keinen Sinn mehr, von einem Objekt ohne Subjekt oder von einem Subjekt ohne Objekt zu sprechen. Zudem: Auch und gerade in der (sinnlichen) Welt der Erfahrung bleibt die Rede vom Objekt ohne das Subjekt (und sein Begehren) leer.

WISSENSCHAFTLICHE OBJEKTOPHILIE: AKTOR-NETZWERK-THEORIE UND OBJEKTORIENTIERTE ONTOLOGIE

Allerdings ist die wahrgenommene Übermächtigkeit des Subjekts in der Subjekt-Objekt-Relation in bestimmten Ansätzen der Wissenschafts- und Techniksoziologie wie der neueren Philosophie Ausgangspunkt einer kritischen

Absetzung. Speziell die Aktor-Netzwerktheorie und die Objektorientierte Ontologie gehen dabei sogar so weit, das Subjekt nahezu ganz zu eliminieren bzw. die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt grundsätzlich in Frage zu stellen.

Wichtigster Vertreter der Aktor-Netzwerktheorie ist – neben Michel Callon und John Law – Bruno Latour, und er hat darüber hinaus die pointierteste Formulierung dieses Ansatzes beigetragen, weshalb ich mich hier im wesentlichen auf die Darstellung seiner Kernthesen konzentrieren möchte. Zu Beginn seines Schaffens steht Latour noch dem ethnometodologisch ausgerichteten Sozialkonstruktivismus nahe, der die Konstruktion wissenschaftlicher Fakten in ihrem Entstehungskontext – dem Labor – untersuchen will (vgl. Latour/Woolgar: *Laboratory Life*). Auch später bleibt er der Devise »follow the actors« treu, allerdings verschiebt sich sein Blickwinkel immer mehr hin zu den Objekten, die er als »Aktanten« begreift, d.h. diese sind nicht nur bloße »Gegenstände« der Interaktion mit Subjekten, sondern besitzen selbst »Autorenschaft« (vgl. diesbezüglich auch Callon: *Techno-Economic Networks and Irreversibility*). Deshalb sind die Aktor-Netzwerke, die im Zentrum der Betrachtung Latours stehen, keine bloßen technischen oder sozialen Netzwerke, sondern in einem Aktor-Netzwerk sind humane und nicht-humane »Akteure« bzw. Aktanten gleichberechtigt miteinander verwoben (vgl. Latour: *On Actor Network Theory*). Und so ist z.B. der Hotelschlüssel im Kontext des Handlungssystems eines Hotels letztlich gemäß Latour genauso (ge)wichtig wie das Management, die Angestellten oder die Gäste, denn erstens sind Dinge die (dauerhaften) »Verkörperungen« sozialer Verhältnisse und zweitens erzeugen sie eigene Dynamiken. So ist das Gewicht des Schlüssels einerseits eine »dingliche Übersetzung« des Wunsches der Hotelleitung, dass die Gäste den Schlüssel an der Rezeption abgeben sollen. Andererseits werden so neue Handlungsketten in Gang gesetzt, die nicht linear gedacht werden können und wo Personen durch Dinge so ersetzt werden, dass diesen faktisch Akteursstatus zukommt: Der Schlüssel interagiert mit dem Gast (vgl. ders: *Technology Is Society Made Durable*).

Auf der Basis dieser Vorstellungen entwickelt Latour auch eine Theorie der Moderne – das heißt, für Latour gilt eigentlich: »Wir sind nie modern gewesen« (1995). Er gründet diese provokante These darauf, dass die Bewegung der Moderne bisher hauptsächlich problematische Trennungen – wie die Trennung zwischen Natur und Gesellschaft oder zwischen Subjekt und Objekt – hervorgebracht hat, welche sie nun in eine Krise führen. Denn durch die zunehmende, technisch vorangetriebene Ausbreitung von hybriden »Quasi-

Objekten« bzw. »Quasi-Subjekten« (wie etwa dem Ozonloch oder gentechnisch modifizierten Lebewesen), die sich nicht eindeutig in den dichotomen Rastern verorten lassen, werden die Trennungen der Ordnung der Moderne ad absurdum geführt. Deshalb muss insbesondere die gegebene Asymmetrie, die einseitig die Subjekte gegenüber den Objekten begünstigt, aufgehoben werden.

Latour will folglich den Dingen endlich ihr lange vorenthaltenes gleiches Recht zubilligen, was allerdings auch eine neue (politische) Verfassung der Moderne notwendig macht. Deshalb formuliert er (in rhetorischer Anlehnung an das berühmte Manifest des Abbé Sieyès): »Jeden Begriff, jede Institution und jede Praxis, die die kontinuierliche Entfaltung der Kollektive und ihr Experimentieren mit Hybriden stören, werden wir als gefährlich, schädlich, und [...] unmoralisch ansehen. Die Vermittlungsarbeit wird damit zum Zentrum der doppelten natürlichen und sozialen Macht. Die Netze treten aus der Verborgenheit heraus. Das Reich der Mitte wird repräsentiert. Der dritte Stand, der nichts war, wird alles.« (Ebd.: S. 186) Und so geht Latour sogar so weit, eine politische Repräsentation der Objekte in einem »Parlament der Dinge« zu fordern (vgl. auch ders.: *Das Parlament der Dinge*).

Spätestens mit »*Wie sind nie modern gewesen*« überschreitet Latour klar die Grenzen der Disziplinen und betritt nicht nur das Terrain der Politik, sondern auch der Philosophie. Deshalb muss es uns nicht verwundern, wenn etwa Graham Harman Latour als »*Prince of Networks*« (2009) herausstellt und ihn dezidiert als einen Metaphysiker liest. Harman seinerseits ist der »Begründer« der sogenannten »Objektotientierten Ontologie« – einer neueren philosophischen Strömung, der neben ihm auch z.B. Levi Bryant oder Timothy Morton zuzurechnen sind. Die Rezeption der Objektorientierten Ontologie innerhalb der akademischen Philosophie fällt allerdings relativ dürftig aus. Dafür ist die Wahrnehmung des Ansatzes im Bereich des Kunstdiskurses aktuell umso ausgeprägter (vgl. z.B. Jackson: *The Anxiousness of Objects and Artworks*).

Der theoretische Ausgangspunkt von Harman ist – erstaunlicherweise – allerdings weniger Latour als vielmehr Heidegger. Und man kann mit einem gewissen Recht behaupten, dass es sich dabei zu einem guten Teil um ein fundamentales »Missverständnis« des Heideggerschen Werks handelt: »Indeed, I am convinced that he [Heidegger] would revile much of what I have to say«, gesteht denn auch Harman freimütig in seinem ersten Entwurf zur Objektorientierten Ontologie (*Tool Being*: S. 15). Er stützt sich nämlich bei seiner Heidegger-Interpretation hauptsächlich auf ausgewählte Passagen im Dritten Kapitel von »*Sein und Zeit*«, wo Heidegger im Hinblick auf das

»Zeug« zwischen »Vorhandenheit« (dem bloßen Sein der Dinge an sich) und »Zuhandenheit« (dem in Sinnzusammenhänge eingebetteten »Um-zu«) unterscheidet (vgl. ebd. § 15).

Gemäß Harman handelt es sich hier um den Kern von »*Sein und Zeit*« – und so ignoriert er konsequent die tatsächliche Zielrichtung Heideggers: Denn dieser will mit seinem Werk nichts geringeres als die angebliche »Seinsvergessenheit« der abendländischen Philosophie beenden, welche die grundlegende Frage nach dem Sinn von Sein ausblendet. Es geht Heidegger deshalb nicht eigentlich um Dinge, sondern nur insoweit dieses »Zeug« notwendig und bestimmend für die (menschliche) Existenz ist. (Auch) in Gestalt der Dinge sind wir nämlich immer mit Sinnstrukturen konfrontiert, die unserer Existenz vorausgehen. Diese »Geworfenheit« in eine Welt, die immer schon mit Sinn angefüllt ist, bildet gemäß Heidegger die Grundstruktur des Daseins. Und dieses Dasein ist wesentlich durch Zeitlichkeit bestimmt: Das Sein des Menschen ist immer ein Sein zum Tode (vgl. ebd.: § 47ff.).

Die Finalität des Daseins interessiert Harman jedoch nicht, und so ignoriert er souverän Heideggers Ausrichtung auf den Menschen und seine Existenz in »*Sein und Zeit*«. Auch geht er nicht auf die kritische Technikphilosophie in Heideggers Spätwerk ein (vgl. z.B. *Die Technik und die Kehre*). Aber: Im Grunde braucht Harman Heidegger gar nicht für sein Projekt einer Objektorientierten Ontologie, denn mit seiner Ausrichtung auf das (menschliche) Dasein weist Heidegger schließlich genau in die Gegenrichtung. Für Harmans spekulativen Realismus existieren die Objekte zudem völlig unabhängig vom Subjekt, und die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist keine privilegierte, sondern jede Beziehung (zwischen verschiedenen Objekten) ist gleichwertig. So sind denn nach Harman auch Dinge füreinander »zuhanden«.

Harmans Mitstreiter Levy Brant kommt entsprechend ohne ausufernden Rekurs auf Heidegger aus und kann frei von solchem Sprachballast auch klarer formulieren, was gemeint ist: »The claim that all objects equally exist is the claim that no object can be treated as constructed by another object.« (*The Democracy of Objects*: S. 19) Das bedeutet nicht, dass der Mensch aus der Betrachtung ausgeschlossen wird, sondern lediglich, dass es im Rahmen der Objektorientierten Ontologie nur eine Form der Existenz gibt: die des Objekts (vgl. ebd. S. 20). Ein Subjekt (als erkennende Instanz) ist nicht notwendig, die Objekte existieren unabhängig »für sich«.

Doch um auf Harman zurückzukommen: In diesem Zusammenhang ist interessant, wie er Substanz denkt, denn diese ist für ihn nicht rein auf das Materielle zurückzuführen, sondern liegt auch in den Beziehungen zwischen

den Objekten, d.h. auch Beziehungen haben substantiellen Charakter. In einer späteren Schrift entwickelt er diesen Gedanken weiter und versucht zu zeigen, wie Interaktionen zwischen Objekten auf dieser Grundlage vorstellbar sind. Dafür entwirft er das Modell der »stellvertretenden Kausalität« (vicarious causation), denn die Trennung zwischen den Objekten kann niemals vollständig überwunden werden, so dass es für Interaktionen immer einer Vermittlung durch ein Drittes bedarf (vgl. *Guerilla Metaphysics*).

Gerade in diesem Versuch der Überwindung der Schwierigkeit, wie ohne Subjekte Handlung möglich sein könnte, offenbart sich ein fundamentales Problem, das gleichermaßen für die Objektorientierte Ontologie wie für die Aktor-Netzwerk-Theorie gilt: Denn innerhalb beider Ansätze wird vorausgesetzt, dass Objekte existieren – und das bedeutet zugleich: dass sie von ihrer Umwelt abgegrenzbar sind. Denn nur ein begrenztes Objekt ist kein beliebiges, sondern ein bestimmtes Objekt. Wer oder was könnte aber, ohne das Subjekt und seine Wahrnehmung, die Grundlage dieser Grenzziehung darstellen? Die Antwort bleiben beide Ansätze schuldig. Ohne Subjekt kein Objekt. Die eigentlich interessante Frage ist allerdings: Warum eliminieren die Objektorientierte Ontologie und die Aktor-Netzwerk-Theorie das Subjekt (beziehungsweise seine »privilegierte« Stellung)? Und warum ist diese Verabschiedung des Subjekts aktuell so populär?

In der Tat trifft man sich nämlich in diesem Punkt mit den vor allem in den Kulturwissenschaften höchst einflussreichen Strömungen des Poststrukturalismus. Nachdem Nietzsche im 19. Jahrhundert in seiner Schrift »*Also sprach Zarathustra*« endlich den Tod Gottes verkünden durfte, wird nunmehr das Subjekt für tot erklärt (vgl. z.B. Derrida: *Marges de la philosophie*). Als »Falte des Außen« (vgl. auch Deleuze: *Foucault*: S. 131ff.) ist das Subjekt des Poststrukturalismus fern jeder Selbstherrlichkeit, die es in vergangenen Jahrhunderten hervorkehrt haben mag: Es wird als bloße Hervorbringung des Diskurses und als Effekt der (Disziplinar-)Macht angesehen (vgl. Foucault: *Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin*: S. 83). Ein gewichtiger Unterschied ist allerdings die »materialistische« Orientierung sowohl der Aktor-Netzwerk-Theorie wie der Objektorientierten Ontologie – und man kann vermuten, dass ein Grund für ihre Verabschiedung des Subjekts genau in der Materialität der Objekte zu finden ist: Deren greifbare »Objektivität« bietet eine scheinbare Sicherheit, die sich im Konstruktivismus des »linguistic turn« immer weiter aufgelöst hatte. Zugleich gestattet die Fixierung auf die Objekte die Vermeidung der Auseinandersetzung mit der Unberechenbarkeit und Eigenwilligkeit des Subjekts. Freilich begibt man sich so in die Falle eines

Objekt-Fetischismus, d.h. man schreibt Objekten Eigenschaften (wie unabhängige Existenz, Handlungsfähigkeit, Autorenschaft etc.) zu, die sie eben – genau aufgrund ihres Objektcharakters – nicht besitzen können. Und man verwechselt diesen Fetischismus mit einer »Zuneigung« zu den Objekten. Tatsächlich handelt es sich hier jedoch meines Erachtens um nicht viel mehr (aber auch nicht weniger) als eine wissenschaftliche Ausprägung der Objektophilie. Der Ruf zurück »auf die ›Sachen selbst« (Husserl: *Logische Untersuchungen*: Band 2, S. 10) führt so in die Sackgasse der verdinglichenden Objektfixierung.

DIE ÄSTHETISCHE SPRACHE DER DINGE

Wenn die Dinge aber eben keine »Autorenschaft« (für sich) beanspruchen können, wenn es das Subjekt ist, welches das Objekt hervorbringt, was haben uns dann die Dinge zu sagen? Denn sind sie dann nicht die bloße Doppelungen des Subjekts, seine Spiegelungen nach außen? Überhaupt: Was ist der genaue Unterschied zwischen einem Ding und einem Objekt? – Für Lacan, den großen Theoretiker des Begehrens, ist das Ding das Andere des Subjekts, es ist Ausdruck des Verlusts, des Mangels (vgl. Lacan: *Die Ethik der Psychoanalyse*: S. 56ff.). Die Objekte (des Begehrens) wiederum sollen den grundlegenden (eigentlich unstillbaren) Mangel, den das Subjekt empfindet, auffüllen – soweit Lacan (vgl. ebd.: S. 125ff. sowie ders: *Die Objektbeziehung*).

Ich möchte dieses Verhältnis zwischen Ding/Objekt und Begehren aber weniger metonymisch-symbolisch (wie Lacan), sondern vielmehr ästhetisch-materialistisch betrachten: Das Ding ist eine materielle Entität, denn nur als solche kann es sinnlich werden. Dinge existieren – im Prinzip auch ohne uns. Andererseits tritt das Ding aus dem Nebel des Seienden erst hervor, indem wir eine Grenze ziehen, eine Differenz setzen. Somit ist das Ding als ein bestimmtes Ding zugleich das Produkt unserer Wahrnehmung. In gewisser Weise kann man sagen: Das Ding ist identisch mit dieser Grenzziehung und dem Raum, den sie umreißt. Zu einem Objekt wird es allerdings erst in dem Moment, in dem dieser Ding-Raum mit unserem Begehren »angefüllt« wird. Dinge existieren – Objekte finden Beachtung, erregen Aufmerksamkeit, werden begehrt. Die Objekte sind damit nicht gleich dem Nicht-Subjekt, dem Nicht-Ich, dem Außen, sondern stellen eine kleine, aber (für uns) umso relevantere Teilmenge in Raum des Daseins dar: Das Subjekt haftet den Objekten in Form seines Begehren an, und sein Begehren haftet den Dingen an. Wie aber ziehen die Din-

ge/Objekte dieses Begehren auf sich? – Die Antwort lautet: Durch ihre sinnliche Attraktion, den ästhetischen Reiz, den sie auf uns ausüben!

Dieser ästhetische Reiz ist zugleich materiell gespeist und doch ein höchst subjektives Empfinden. In der Ästhetik vereinen sich sozusagen Subjekt und Objekt. Die spezielle Stellung der Ästhetik wird auch von Kant in seiner »Kritik der Urteilskraft« (1790) herausgestellt. Ästhetische Urteile sind zum einen immer subjektiv: »Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann.« (S. 115) Es handelt sich allerdings um eine *subjektive Allgemeinheit* (vgl. auch ebd.: S. 125), denn jeder fällt ästhetische Urteile, und so muss es ein »übersinnliches« Substrat geben, welches den Sinneseindrücken zugrunde liegt (vgl. ebd.: S. 280ff.).

Eingeführt in den philosophischen Diskurs wurde der Begriff der Ästhetik allerdings durch Alexander Gottlieb Baumgarten. In seiner Schrift »Aesthetica« (1750) begründet er die Ästhetik als »Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis« (ebd.: S. §1). Zwar weist er sie dem Bereich der »unteren Vernunftgründe« zu, doch trotzdem handelt es sich um eine klare Aufwertung dieses bisher nahezu völlig ignorierten Bereichs, den Baumgarten in vielerlei Hinsicht als nützlich betrachtet: philologisch, hermeneutisch, exegetisch, rhetorisch etc. (vgl. ebd.: § 4). Zweck der Ästhetik ist dabei gemäß Baumgarten die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis, die er mit der Schönheit gleichsetzt (vgl. ebd.: § 14). Dieser Gedanke wird dann von Hegel derart weiterentwickelt, dass er in der Kunst die erste Stufe zur Erkenntnis des Absoluten erkennt. Das Schöne wird ihm zum »sinnliche[n] Scheinen der Idee« (*Vorlesungen über die Ästhetik*: S. 151).

Solche »Idealisierungen« – die in Deutschland das Selbstverständnis der »Klassik« prägen (vgl. z.B. Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*) – sind andererseits Anlass zu einem berechtigten »Unbehagen in der Ästhetik«, wie es etwa Jacques Rancière formuliert: Der ästhetische Diskurs (mit seinen Überhöhungen und Bedeutungsaufladungen) verhindert das (ursprüngliche) sinnliche Wahrnehmen und bleibt in einem Paradox gefangen: Zum einen etabliert er die Kunst als autonome Sphäre, und zum anderen hebt er die Grenze zwischen Kunst und Welt auf, indem alles »ästhetisiert« wird. Die Kunst bleibt so in ihrem eigenen Käfig gefangen und wird doch (kommerziell, politisch etc.) vereinnahmt (vgl. Rancière: *Das Unbehagen in der Ästhetik*: S. 73).

Hier soll die ästhetische gespeiste Kraft der Dinge, die sie für uns zu Objekten (des Begehrens) macht, darum völlig losgelöst von jeder »künstlerischen«

(und künstlichen) Überhöhung betrachtet werden, wie sie selbst die kritische Ästhetik Adornos prägte (vgl. *Ästhetische Theorie*). Nur in diesem »Verzicht« kann nämlich das sinnliche Potential des Objekts tatsächlich »ausgekostet« werden. Fragen wir also lieber, im Sinn eines Versuch der Überschreitung »verdinglichter« Verhältnisse, nach der Verbindung zwischen dem Körperlich-Sinnlichen und dem Denken: Welche Möglichkeiten (der Differenz) eröffnet die Materialität der Objekts? Wie können die Dinge und ihre Ansprache an unsere Sinne dazu beitragen, uns aus dem »Gehäuse der Hörigkeit« (Weber) zu befreien?

Zunächst einmal gilt es anzuerkennen, dass unser Körper die materielle Schnittstelle zu unserem Geist darstellt. Und dies ist er in zweifacher Weise: als rein physiologische Struktur, aber eben auch als ein belebter »Leib«, der uns mit Eindrücken versorgt, zwischen Innen und Außen vermittelt (vgl. auch Varela-/Thompson/Rosch: *The Embodied Mind*: S. XVff.). Für John Haugeland ist darum in diesem Verhältnis eine besondere »Innigkeit« gegeben, d.h. Körper, Geist und Welt werden als untrennbare Einheit von ihm gedacht (vgl. *Der verkörperte und eingebettet Geist*: S. 107). Dies ist allerdings wiederum eine idealisierte Sichtweise, die ausblendet, dass es massive Störungen in dieser Beziehung geben kann, wovon nicht nur »pathologische« Phänomene wie Magersucht, autoaggressives Verhalten oder Dissoziationen kündigen. Gerade in der Wahrnehmung der Differenz (zwischen Körper und Geist, Ich und Nicht-Ich) liegt eine Chance für Erkenntnis- und Veränderungsprozesse.

Es gilt also die sinnlich-körperliche Erfahrung in das Denken einzubeziehen, ohne das eine im anderen aufgehen – und das heißt: verschwinden – zu lassen. Das »Hören« auf die Sinne bedeutet eine Selbstwahrnehmung, die das Selbst weder eliminieren kann noch soll. Bernhard Waldenfels folgend eignet sich dafür als Ansatzpunkt in besonderem Maß der Tastsinn, der für ihn eine herausgehobene Stellung einnimmt. Denn der Tastsinn besitzt Unmittelbarkeit. Anders als etwa beim Sehen ist tastend kein vermittelndes »Medium« erforderlich (vgl. *Das leibliche Selbst*: S. 35ff.). Lernen bedeutet auf diesem Verständnis aufbauend die »Einverleibung« perzeptiver Strukturen, und »das Wort Einverleibung [...] bedeutet, dass der Leib nicht einfach als Werkzeug eingesetzt wird, sondern dass die Dinge der Welt selber im Leib zur Erscheinung und zur Darstellung kommen« (ebd.: S. 173).

Unterstützung erhält die Leib-zentrierte und auf den Tastsinn fokussierte Perspektive Waldenfels' auch durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Martin Grunwald etwa legt dar, dass neuere Forschungen die direkte Beteiligung des Tastsinns bei der Entwicklung von Bewusstseinsprozessen belegen

(vgl. *Haptik*: S. 96). Insbesondere bei Neugeborenen gibt es eine große Bedeutung der Haptik für die Umweltwahrnehmung und Hirnentwicklung (vgl. ebd.: S. 110ff.). Hoch interessant ist dabei das (oft in der Betrachtung vernachlässigte) Moment der Selbstberührung, denn durch Selbstberührung kann der eigene Organismus stark beeinflusst werden, bis hin zur Steigerung Leistungsfähigkeit des Gedächtnis (vgl. ebd.: S. 117f.).

Nicht nur aufgrund derartiger Erkenntnisse der Neurologie, sondern auch durch pädagogisch-praktische Erfahrungen gelangt Christian Rittelmeyer gar zu der Aussage, dass sämtliche Erkenntnisprozesse auf sinnlich-körperlichen Resonanzen beruhen (vgl. *Aisthesis*). Und die Dinge spielen eine wichtige Rolle als »materielle Quelle«, als ästhetische »Erreger« dieser Resonanzen. Gernot Böhme spricht in diesem Zusammenhang von »Ekstasen«: »Eigenschaften gehören zur Realität, sie bestimmen ein Ding, sie können wahrnehmbar sein oder auch nicht, Ekstasen dagegen sind die Weisen durch die das Ding sich bemerkbar macht und als wahrgenommenes [!] Wirklichkeit erhält.« (*Asthetik*: S. 161 und vgl. auch ebd. S. 131ff.) Eine solche Ekstase kann aber auch zum »Ernstfall« werden, wenn wir uns z.B. an einem Tisch stoßen. Derart wird die Materialität der Dinge erfahren, zugleich werden wir uns aber auch (schmerzhaft) der eigenen Körperlichkeit bewusst. Und was für den Körper zutrifft, gilt umso mehr für uns als Subjekte: »Wie die Wahrnehmung des Dinges als Körper uns selbst zu Körpern macht, so macht die Wahrnehmung des Dinges als Objekt und erst eigentlich zu Subjekten.« (Ebd.: S. 171) Es findet also eine »ästhetische Kommunikation« zwischen uns und den Dingen statt, in der wir uns gegenseitig – als Subjekte und Objekte – hervorbringen und in der die Dinge uns sinnlich »ansprechen«.

Mit der »Sprache der Dinge« hat sich bereits Walter Benjamin befasst (vgl. *Über die Sprache überhaupt*). Dass die Dinge zu uns sprechen sei laut Benjamin schon deshalb kein Anthropomorphismus, weil das Dasein der Sprache sich eben nicht nur auf die Gebiete der menschlichen Geistesäußerung erstreckt, sondern alles in einer gewissen Weise an der Sprache teilhabe (vgl. ebd.: S. 140f.). Allerdings sei die Sprache der Dinge »unvollkommen«. Erst der Mensch übersetze sie ins Lauthafte, und was darin zum Vorschein komme, sei das »Wort Gottes« (vgl. ebd.: S. 151). Derart theologisch verbrämt beschneidet Benjamin die Reichweite seiner These allerdings selbst in unnötiger Weise. Hito Steyerl will »*Die Sprache der Dinge*« darum eher im Licht von Benjamins späteren Werken verstanden wissen und bietet uns eine »materialistische« Uminterpretation an: »In dieser Perspektive«, so Steyerl, »ist ein Ding niemals nur irgendetwas, sondern ein Fossil, in dem ein Kräfteverhältnis versteinert

ist.« (Ebd.) Hier klingt einerseits ein »magisches« Verständnis an, das den Dingen »übersinnliche« Kräfte zuschreibt, die sich in ihnen materialisieren. Andererseits handelt es sich, in Analogie zu Marx, um die dingliche Verkörperung sozialer Verhältnisse (vgl. ebd.). »Auf diese Weise lassen sich Gegenstände jeglicher Art als Kondensationen verschiedener Begehren, Intensitäten, Wünsche und Machtverhältnisse interpretieren.« (Ebd.)

Man kann dies eine »archäologische« Auffassung von der Sprache der Dinge nennen, und die Eigenschaft der Dinge als (mitteilbare) »Behältnisse« ist sicher wichtig für jede materialistisch geprägte »Archäologie des Wissens«. Aber ich möchte doch über dieses Verständnis hinausgehen, und den Dingen nicht nur eine »abgeleitete« Sprache zugestehen, die von ihrer (konkreten) Sinnlichkeit absieht und rein hermeneutisch nach ihrer (sozialen, historischen, psychologischen) Bedeutung fragt. Denn wie die Dinge zu uns sprechen liegt *in* ihnen und ihrer Materialität, die sie für uns sinnlich-ästhetisch erfahrbar macht (vgl. auch Thiemeyer: *Die Sprache der Dinge*). Was wir verstehen hingegen liegt in uns: Die Dinge sagen uns etwas, weil wir begehren, etwas zu verstehen und das heißt auch: mit unseren Sinnen etwas zu »empfangen«.

In der Dialektik dieses Begehrens ist das obskure Moment der Bedeckung und des Entzugs, auf das ich zu Beginn anhand des Film-Beispiels von Buñuel zu sprechen kam, keineswegs vernachlässigbar. Eine wesentliche Botschaft der Dinge, die für uns zu Objekten (des Begehrens) werden, ist ihre Widerständigkeit (vgl. auch Därmann: *Kraft der Dinge*: S. 8). Dass sie sich nicht fügen! Und auch diese »Botschaft« liegt – zum Teil – schon in der Körperlichkeit der Objekte begründet. Jedes Ding besitzt eine materielle Grenze der Verformbarkeit, die unserem Begehren Grenzen setzt, aber es zugleich auch steigert. Und dies wiederum verweist auf die Grenzen des Subjekts (die das Subjekt definieren): Es sind (materielle) Grenzen des Begehrens, aber auch Grenzen der Versagung (des Begehrens), die das Unbehagen und die Widerständigkeit des Subjekts entfachen (vgl. auch Jain: *Ankerpunkte des Widerstands*). Im Kern ist es diese materielle Widerständigkeit, die Adorno meint, wenn er vom »Vorrang des Objekts« spricht: Im Subjekt ist immer auch »Objektivität«, in der das Nicht-Identische – in der Vermittlung zwischen beiden – aufscheint (vgl. *Negative Dialektik*: S. 183ff.).

Der Vorrang des Objekts bedeutet damit zugleich aber auch den Vorrang des Subjekts. Und die »Natur« des Subjekts ist sein Begehren (das heißt: seine Bedürftigkeit). Das Begehren bringt das Subjekt hervor. Das Subjekt bringt das Begehren hervor. Beide sind nicht voneinander zu trennen. Und das Ding affiziert durch seine Materialität das Begehren. Die Dinge sagen

dem Subjekt auf diesem Weg (der ästhetischen Ansprache an das Begehren) etwas über sich selbst. Oder anders gesagt: Vermittelt über die Dinge spricht das Begehren zum Subjekt. Insofern sind die Dinge – als Objekte des Begehrens – immer auch Medien. Aber nicht, dass die Dinge sich mitteilen wollten. Die Sprache der Dinge ist einseitig. Sie kann nur verstanden, aber nicht gesprochen werden. Denn im »Sprechen« der Dinge hören und verstehen wir uns selbst.

Literatur:

- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. In: Tiedemann, Rolf (Hg.): *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt 2003, Band 7.
- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. In: Tiedemann, Rolf (Hg.): *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt 2003, Band 6.
- Aristoteles: *Kategorien oder Lehre von den Grundbegriffen*. In: Ders.: *Hermeneutica oder Lehre vom Urteil*. Erich Koschny, Leipzig 1876.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Ästhetik [Aesthetica]*. Felix Meiner, Hamburg 2007.
- Benjamin, Walter: *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: Schweppenhäuser, Hermann/Tiedemann, Rolf (Hg.): *Walter Benjamin – Gesammelte Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt 1991, Band II-1, S. 140–157.
- Berkeley, George: *Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis*. L. Heimann, Berlin 1869.
- Blättler, Christine: *Fetisch, Phantasmagorie und Simulakrum*. In: Dies./-Schmieder, Falko (Hg.): *In Gegenwart des Fetischs – Dingkultur und Fetischbegriff in der Diskussion*. Turia und Kant, Wien 2014, S. 279–294.
- Böhme, Gernot: *Asthetik – Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. Fink, München 2001.
- Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur – Eine andere Theorie der Moderne*. Rowohlt, Reinbek 2006.
- Brant, Levy R.: *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press, Ann Arbor 2011.
- Callon, Michel: *Techno-Economic Networks and Irreversibility*. In: Law, John (Hg.): *A Sociology of Monsters – Essays on Power, Technology and Domination*. Routledge, London/New York 1991, S. 132–161.
- Deleuze, Gilles: *Foucault*. Suhrkamp, Frankfurt 1992.
- Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*. Minuit, Paris 1972.
- Descartes, René: *Abhandlung über die Methode*. In: Kirchmann, Julius H. (Hg.): *René Descartes philosophische Werke*. L. Heimann, Berlin 1870.
- Descartes, René: *Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie [Meditationes]*. In: Kirchmann, Julius H. (Hg.): *René Descartes' philosophische Werke*. L. Heimann, Berlin 1870.

- Eiffel, Erika: *Objektsexualität Internationale – Startseite*. Online-Ressource: <http://www.objectum-sexuality.org/deu/welcome-de.htm>.
- Eiffel, Erika: *Objektsexualität Internationale – Was ist OS?* Online-Ressource: <http://www.objectum-sexuality.org/deu/what-is-os-de.htm>.
- Evans, Peter William: *The Films of Louis Buñuel – Subjectivity and Desire*. Clarendon Press, Oxford 1995.
- Foucault, Michel: *Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin [Vorlesung]*. In: Ders.: *Dispositive der Macht*. Merve, Berlin 1978, S. 75–95.
- Freud, Sigmund: *Fetischismus*. In: *Almanach der Psychoanalyse 1928*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1927, S. 17–24.
- Grunwald, Martin: *Haptik*. In: Schmitz, Thomas H./Groninger, Hannah (Hg.): *Werkzeug/Denkzeug – Manuelle Intelligenz und Transmedialität kreativer Prozesse*. Transcript, Bielefeld 2012, S. 95–125.
- Harman, Graham: *Guerilla Metaphysics – Phenomenology and the Carpentry of Things*. Open Court, Chicago/La Salle 2013.
- Harman, Graham: *Prince of Networks – Bruno Latour and Metaphysics*. re.press, Melbourne 2009.
- Harman, Graham: *Tool-Being – Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court, Chicago/La Salle 2002.
- Haugeland, John: *Der verkörperte und eingebettete Geist*. In: Fingerhut, Joerg/Hufendiek, Rebekka/Wild, Markus (Hg.): *Philosophie der Verkörperung – Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Suhrkamp, Frankfurt 2013, S. 105–143.
- Hegel, Georg W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik*. Suhrkamp, Frankfurt 1986.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung [Band VIII]*. Max Niemeyer, Halle 1927.
- Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre*. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1962.
- Iacono, Alfonso M.: *Fetischismus und Substitution*. In: Antenhofer, Christina (Hg.): *Fetisch als heuristische Kategorie – Geschichte, Rezeption, Interpretation*. transcript, Bielefeld 2011, S. 85–96.
- Jain, Anil K.: *anchors of Resistance*. In: Stopinska, Agata/Bartels, Anke/Kollmorgen, Raj (Hg.): *Revolutions – Reframed, Revisited, Revised*. Peter Lang, Frankfurt u.a. 2007, S. 105–114.
- Jackson, Robert: *The Anxiousness of Objects and Artworks – Michael Fried, Object Oriented Ontology and Aesthetic Absorption*. In: *Speculations*. Vol. 2 (2011), S. 135–168.

- Jaspers, Karl: *Einführung in die Philosophie – Zwölf Radiovorträge*. Artemis, Zürich 1950.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant – Werke in zwölf Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt 1977, Band 3.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant – Werke in zwölf Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt 1977, Band 10.
- Klein, Melanie: *Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant*. In: Klein, Melanie et al. (Hg.): *Developments in Psychoanalysis*. Hogarth Press, London 1952, S. 198–236.
- Kohl, Karl-Heinz: *Macht der Dinge – Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. C. H. Beck, München 2003.
- Lacan, Jacques: *Die Ethik der Psychoanalyse – Das Seminar, Buch VII*. Quadriga, Weinheim/Berlin 1996.
- Lacan, Jacques: *Die Objektbeziehung – Das Seminar, Buch IV*. Quadriga, Weinheim/Berlin 1986.
- Latour, Bruno: *On Actor Network Theory – A Few Clarifications*. In: *Soziale Welt*. Vol. 47 (1996), S. 369–381.
- Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge – Für eine politische Ökologie*. Suhrkamp, Frankfurt 2001.
- Latour, Bruno: *Technology Is Society Made Durable*. In: Law, John (Hg.): *A Sociology of Monsters – Essays on Power, Technology and Domination*. Routledge, London/New York 1991, S. 103–131.
- Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen – Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Akademie Verlag, Berlin 1995.
- Latour, Bruno/Woolgar, Steve: *Laboratory Life – The Social Construction of Scientific Facts*. Sage Publications, Beverly Hills/London 1979.
- Locke, John: *Ein Versuch über den menschlichen Verstand*. L. Heimann, Berlin 1872.
- March, Amy: *Love Among the Objectum Sexuels*. In: *Electronic Journal of Human Sexuality*. Vol. 13 (2010), Online-Ressource: <http://www.ejhs.org/volume13/ObjSexuals.htm>.
- Marx, Karl: *Das Kapital*. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): *Karl Marx, Friedrich Engels – Werke*. Dietz Verlag, Berlin 1962, Band 23, S. 11–802.

- Müller, Daniel: *Banale Objekte einer obskuren Begierde*. In: *taz*. Ausgabe vom 14.12.2006, Online Resource: <http://www.taz.de/1/archiv/?dig=2006-12/14/a0179>
- Nietzsche; Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. In: Schlechta, Karl (Hg.): *Friedrich Nietzsche – Werke in drei Bänden*. Hanser, München 1954, Band 2.
- Rancière, Jacques: *Das Unbehagen in der Ästhetik*. Passagen, Wien 2009.
- Sandro, Paul: *Diversions of Pleasure – Louis Buñuel and the Crisis of Desire*. Ohio State University Press, Columbus 1987.
- Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: Frick, Gerhard/Göpfert, Herbert C. (Hg.): *Friedrich Schiller – Sämtliche Werke*. Hanser, München 1962, Band 3.
- Steyerl, Hito: *Die Sprache der Dinge*. Online-Ressource: <http://eipcp.net/transversal/0606/steyerl/de>.
- Terry, Jennifer: *Loving Objects*. In: *Trans-Humanities*. Vol 2, Nr. 1 (2010), S. 33–75.
- Thiemeyer, Thomas: *Die Sprache der Dinge – Museumsobjekte zwischen Sprache und Erscheinung*. Online-Resource: http://www.museenfuergeschichte.de/downloads/news/Thomas_Thiemeyer-Die_Sprache_der_Dinge.pdf.
- Toulmin, Stephen: *Cosmopolis – The Hidden Agenda of Modernity*. University of Chicago Press, Chicago 1990.
- Varela, Francisco J./Thompson, Evan/Rosch, Eleanor: *The Embodied Mind – Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press, Cambridge 1991.
- Winnicott, Donald W.: *The Maturation Processes and the Facilitating Environment – Studies in the Theory of Emotional Development*. International Universities Press, New York 1965.

INFORMATIONSBLATT

Autor(Innen):	Anil K. Jain
Titel:	Dinge
Untertitel:	Diese obskuren Objekte der Begierde
Jahr der Abfassung:	2015
Version/Aktualisierungsdatum:	02/01/2017
Originaler Download-Link:	http://www.power-xs.net/jain/pub/objekte.pdf
Erste Druckveröffentlichung:	–

Wer Passagen dieses Textes zitieren will, möchte bitte, auch falls eine Druckveröffentlichung vorhanden sein sollte, die PDF-Version als Grundlage verwenden (Version/Aktualisierungsdatum angeben), da die PDF-Version umfangreicher und/oder aktualisiert und korrigiert sein könnte.

Weitere Texte von Anil K. Jain sowie weitere Informationen unter:

<http://www.power-xs.net/jain/>

E-Mail-Kontakt: jain@power-xs.net

Rückmeldungen sind willkommen! (Aber ohne Antwort-Garantie)

NUTZUNGSBEDINGUNGEN:

Wissen soll frei sein! Bitte zögern Sie deshalb nicht, diesen Text in beliebigen Formen für private oder akademische Zwecke zu vervielfältigen und zu verteilen. Anstatt jedoch den Text an anderer Stelle zum Download zur Verfügung zu stellen, sollte – so lange sie existiert – besser zur originalen Download-Adresse verlinkt werden (siehe oben), um genaue Informationen über die Gesamtzahl der Downloads zu erhalten. Im Fall einer nicht-kommerziellen Druckveröffentlichung bitte die Publikationsdaten an den/die Autor(Innen) melden.

Jegliche kommerzielle Verwendung ist ohne die vorherige ausdrückliche Genehmigung durch den Autor/die AutorInnen strengstens untersagt. Als kommerzielle Verwendung gilt jegliche Art der Publikation und Redistribution, die die Erhebung von Gebühren irgendwelcher Art oder die Zahlung von Geld (oder Geld-Äquivalenten) impliziert und/oder zu Werbezwecken dient.

Der Text darf in keinem Fall ohne Genehmigung in irgend einer Weise verändert werden. Informationen über die Autorenschaft und, falls zutreffend, über bestehende Druckveröffentlichungen dürfen nicht entfernt oder verändert werden.