

ZUR ÖKONOMIE DES WISSENSCHAFTLICHEN BEGEHRENS

DAS OBJEKT ALS REFLEXIVES ERKENNTNISMEDIUM UND FETISCH

Ein Essay von Anil K. Jain

1. Das materielle Objekt als reflexives Erkenntnismedium: Ästhetische Resonanz und die Botschaft des Begehrens

Die materiellen Objekte besitzen eine Botschaft für uns, und das ist die Botschaft unseres Begehrens. So wie das Objekt immer ein Objekt des Begehrens ist – denn erst unser Begehren lässt das Ding zum Objekt werden –, so ist das Begehren immer »objektiv«, d.h. es richtet sich auf ein Objekt aus und ist eine materielle Kraft, die uns bewegt. Das Begehren ist aber nicht auf ein bestimmtes Objekt gerichtet, sondern Austauschbarkeit ist ein zentrales Kriterium für »Objektivität« (siehe auch Abschnitt 2). Trotzdem haben bestimmte Objekte uns auch etwas Bestimmtes zu »sagen«. Sie tun dies mit dem Mittel der ästhetischen Ansprache, die eine Resonanz zu unserem Begehren erzeugt, es verstärkt – und es so für uns »greifbar« und wahrnehmbar macht. Das Begehren hat damit gewissermaßen »reflexiven« Charakter: Wir richten unser Begehren auf Objekte – und diese spiegeln unser Begehren ästhetisch zurück und verstärken es. Die Objekte spielen dabei die Rolle von dinglichen Medien, die uns die Botschaft unseres Begehrens reflexiv vermitteln.

Allerdings ist dies ein Medienbegriff, der wenig gemein hat mit dem aktuell dominanten Begriff des Massen- und Kommunikationsmediums (vgl. ausführlicher auch Jain 2015a). Vielmehr lässt er sich in Ansätzen zurück verfolgen zum antiken Begriff des Mediums als »Mittler« der Wahrnehmung. So bemerkt etwa Aristoteles (2006 [ca. 350 v.u.Z.]) bezogen auf das Sehen: »[...] es muss ein Medium geben; ist dieses leer so wird nicht nur nicht deutlich, sondern überhaupt nichts gesehen.« (Buch II, Kap. 7-419a [S. 37]). Gleiches gilt auch für die anderen Sinne – um Wahrnehmung zu ermöglichen, ist gemäß Aristoteles zwingend ein *materielles* Medium erforderlich. Ein leerer Raum ist undenkbar, denn im »Nichts« des Vakuums wäre nach dieser Vorstellung, die bis in die frühe Neuzeit die Wahrnehmungstheorien dominieren sollte, jede sinnliche Wahrnehmung unmöglich. Deshalb bildete sich in der Antike (durchaus vergleichbar etwa mit der heutigen Theorie »dunkler Materie«) die Vorstellung des »Äthers« aus – als hypothetisches Medien-Substrat, das die Leere des (Welt-)Raums ausfüllt, so dass das Licht der Sterne zu uns dringen kann (vgl. auch Hoffmann 2002: S. 34ff.).

Paradoxerweise erfolgte dann ausgerechnet im Zuge des naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts, der ansonsten durch eine Hinwendung zum »Materiellen« und »Objektiven« gekennzeichnet war, eine Entmaterialisierung des Raums wie des Medienbegriffs. Für die Übertragung von Signalen ist nämlich spätestens seit der Entwicklung der Feldtheorie im 19. Jahrhundert kein materielles Medium mehr erforderlich (vgl. ebd.: S. 124ff.). An die Stelle des Äthers trat der leere Raum. Und auch der Begriff des Mediums verliert mehr und mehr seine »materialistischen« Anklänge. Während etwa in den Wörterbüchern des 18. Jahrhunderts noch eng an den lateinischen Wortursprung gebundene Begriffe dominierten – nämlich das Medium als Mitte/Mittleres, als Hälfte und als *dingliches* Hilfsmittel –, so verschob sich der

Begriffsschwerpunkt im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert hin zum Medium als (grammatikalische) Form des Genus Verbi, als (abstrakt) Vermittelndes und als (übersinnlich begabte) Person im Spiritismus/Mesmerismus (vgl. ebd.: S. 25ff.).

Der moderne Massenmedienbegriff etablierte sich erst ab der Mitte des 20. Jahrhunderts. Aber selbst für eine aktuelle Theorie der Massenmedien kann es interessant sein, sich mit dem Phänomen des Spiritismus auseinanderzusetzen, das den Medienbegriff des 19. Jahrhunderts so überaus stark prägte. Vor allem aber kann, wenn das spiritistische Medium als (heuristische) Metapher gelesen wird, der Bezug des Mediums zum Begehren in seiner vollen Bedeutung erkannt werden. Ich möchte dabei betonen, dass es hier nicht um ein (historisches) Interesse für das Zusammenspiel zwischen den aufkommenden Massenmedien und dem Spiritismus geht (vgl. so z.B. Peters 1999 oder Schüttpelz 2012). Vielmehr geht um das, was wir durch den Bezug auf die *Metapher* des spiritistischen Mediums erkennen können, die ihr heuristisches Potential gerade dort offenbart, wo sie (scheinbar) auf Abwege führt. Denn logisch betrachtet kann die Metapher nur dort ein kreativer (und das bedeutet: neuen »Sinn« generierender) Deutungsanstoß sein, wo ihre Bildlichkeit die Analogie sprengt. Diese Annahme ist die Basis für die hier angewandte metaphorisch-imaginative heuristische Methode, die aus einem Dreischritt besteht: Eine initiale Metapher dient als Ausgangspunkt, sie überträgt einen »abstrakten« Gedanken in eine bildliche Vorstellung (*imaginative Übertragung*). Diese initiale Metapher wird sodann immer weiter detailliert und verdichtet (*Verdichtung*) und schließlich zurückgespiegelt auf die zugrunde liegende Vorstellung (*überschreitender Retransfer/Rückübertragung*). Denn genau dort, wo die Metapher und ihre Rückübertragung die ausgetretenen Pfade verlassen, kann sie die ursprünglichen Gedanken auch »sinnvoll« überschreiten (vgl. Jain 2002).

Lassen wir uns auf das Experiment ein und beschäftigen wir uns zunächst konkret mit dem Fall der Schwestern Margaret und Kate Fox. Diese waren die bekanntesten Medien des 19. Jahrhunderts – das man mit gutem Recht auch das Jahrhundert des Spiritismus nennen könnte. Ihre Geschichte liest sich wie ein Kriminalroman – oder wie ein Gruselmärchen. Und ihre medialen Fähigkeiten müssen enorm gewesen sein, vor allem ihre Fähigkeiten, die Aufmerksamkeit der damaligen Massenmedien auf sich zu ziehen. Alles begann im März 1848, als die beiden noch jugendlichen Schwestern aufgeregt von unerklärlichen Klopfgeräuschen in ihrem Elternhaus in Hydesville (im US-Bundesstaat New York) erzählten. Zunächst verbreitete sich die Neuigkeit nur in der Nachbarschaft. Schon bald aber meldeten selbst überregionale Zeitungen von den unglaublichen Vorkommnissen im Hause Fox: Der Geist eines verstorbenen Mörders, der angeblich im Keller vergraben sei, kommuniziere über einen Code aus Klopfzeichen mit den beiden Schwestern.

Dieser »Geist« wusste nicht nur über so spannende Angelegenheiten wie das allseits bestens bekannte Alter der Schwestern zu berichten, sondern offenbarte über den Klopfcode auch Details über seine Mordtat. Wundersamer Weise hörten die Schwestern von nun an überall, wohin sie gingen, Klopfzeichen von Geistern. Schnell machten Kate und Margaret mit dieser Fähigkeit Karriere. Ihr Weg führte sie über diverse Provinzstädte bis nach New York, wo sie

zahlreiche Séancen auch mit Persönlichkeiten der Zeitgeschichte abhielten. Und der Erfolg der Schwestern sorgte recht bald für zahlreiche Nachahmer und Nachahmerinnen.

Allerdings: Im Jahr 1888 gestanden die beiden Fox-Schwestern, die mittlerweile mit Alkoholproblemen und finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten, dass alles ein großer Schwindel gewesen war. Sie hatten die Klopfzeichen selbst produziert. (Vgl. zur Geschichte der Fox-Schwestern z.B. Weisberg 2004)

War dieses Eingeständnis zugleich das Ende des Spiritismus? – Keineswegs. Denn zum einem widerrief zumindest Margaret ihre (mit einem hohen Honorar erkauften) Aussagen im Jahr 1889 – was die spiritistische Bewegung nur allzu gern als Rückkehr zur Wahrhaftigkeit ansehen mochte. Zum anderen waren die tiefer liegenden Gründe für das Aufblühen des Spiritismus mit dem Geständnis der Medien Margaret und Kate keineswegs beseitigt: Der Wunsch nach greifbaren Beweisen für die Realität einer immateriellen Welt war im Zeitalter des wissenschaftlichen Fortschritts mit seiner »Entzauberung der Welt« (Weber 1919) offenbar weit größer als die Irritationen angesichts eingestandener Scharlatanerie. Allerdings interessiert hier – so spannend die Geschichte der Fox-Schwestern auch sein mag – ohnehin nur das, was uns die »Metapher« dieses Falls (in Rückübertragung auf das Konzept des Mediums) möglicherweise allgemein zu sagen vermag.

Das Standard-Modell der Kommunikationstheorie geht davon aus, dass Kommunikation vom Sender einer Nachricht zum Empfänger (und ggf. zurück) erfolgt. Für die Übertragung der Nachricht ist dabei ein Medienkanal erforderlich. Um (im Medium) übertragen werden zu können, ist es notwendig, die Nachricht zu kodieren, wobei Störungen sowohl bei der Kodierung, der anschließenden Übertragung und bei der abschließenden Dekodierung (durch den Empfänger) erfolgen können (vgl. Shannon 1948).

Wie verändert es unsere Sicht auf die (mediale) Kommunikation, wenn wir die Metapher des spiritistischen Mediums und konkret den Fall der Fox-Schwestern auf dieses Modell rückübertragen? – Schon im oben skizzierten technischen Kommunikationsmodell schwingt eine latente (metaphorische) »Spiritualität« mit. So könnte man etwa dem Sender naheliegenderweise »Sendungsbewusstsein« unterstellen. Das Medium ist dabei der (prophetische) Mittler. Der Empfänger seinerseits ist empfänglich. Empfangen aber, und dies ist der entscheidende Punkt, heißt auch gebären. Und wenn wir das mittels der Trance-Medien gewonnene Bild der Medien ernst nehmen – und nicht an die Realität einer Geisterwelt glauben wollen – so bedeutet das: Es gibt nur den Empfänger, der gebiert, und das Medium, welches durch Resonanz das Begehren des Empfängers derart verstärkt, dass es zur »Empfängnis« kommt. Die Nachricht wird also gemäß dieser Vorstellung in der Interaktion zwischen Medium und Empfänger hervorgebracht, und der Fall der Fox-Schwestern kann dieses Bild des Mediums eindrücklich untermauern. Wenn man so will: ein konstruktivistisches Konzept der Kommunikation und des Mediums. Und das ist in der Tat eine hoch interessante Perspektive: Das Medium als Geburtshelfer der Nachricht, mit welcher der Empfänger (möglicherweise ungewollt) schwanger ist – Medienpraxis als ästhetische Mäeutik.

Es handelt sich hier allerdings um einen »materialistischen« Konstruktivismus, der nicht zu verwechseln ist mit dem Konstruktivismus der funktionalistischen Medien(system)theorie Luhmanns (1996), die sich jeder Körperlichkeit entledigt, indem sie sowohl die Subjekte wie die Medien-Technologie in die Systemumwelt verschiebt und die autopoietische Selbstreproduktion der (Medien-)Kommunikation zum Schlüsselargument macht. Im Bild des spiritistischen Mediums ist der »verkörpernde« Aspekt des Mediums dagegen ein entscheidendes Element: Es kann seine Vermittlungsfunktion nur erfüllen, indem es Unsichtbares körperlich macht und indem es den »Geistern« Stimme verleiht. Und dies gilt – kritisch zurück übertragen – für alle Medien. Denn würden sie als Medien unser Begehren nicht verkörpern, so könnten sie auch keine Resonanz zu unserem Begehren erzeugen. Dieses Begehren speist sich, wenn wir Lacan (1996 [1964]: S. 68ff.) folgen, aus dem grundsätzlich unstillbaren Mangel, den das Subjekt empfindet, weil es getrennt ist vom Anderen (und letztlich auch von sich selbst). Das Medium verstärkt dieses Begehren, indem es verspricht, die Trennung – materiell – zu überwinden. Dieses Versprechen speist sich jedoch weniger aus seiner kommunikativen Ausrichtung, sondern die ästhetische Ansprache an unsere Sinne erzeugt Resonanz, d.h. ein Gefühl des »Gleichklangs« (mit unserem Begehren).

Um diesen Gleichklang zu erzeugen, muss das Medium »sensibel« vorgehen, d.h. es muss zum einen sehr genau erahnen können, was sein Gegenüber hören möchte. Und zum anderen darf es in seinen Äußerung den Bogen nicht überspannen, es darf nicht die ganze Wahrheit »offenbaren«, die möglicherweise peinlich oder aus anderen Gründen unangenehm ist. Die Sensibilität muss sich dabei in »Sinnlichkeit« umsetzen. Das, was sich im Rahmen der Séance in Sprache manifestiert, ist darum nur ein Teil der Botschaft des Mediums, genauso relevant sind die anderen sinnlichen Eindrücke: der Klang der Stimme, die Atmosphäre im Raum, das Licht etc. Übertragen bedeutet dies: Alle Medien müssen, um wirksam zu werden, die Begehren derer »erspüren«, auf die sie sich richten. Ohne diese Sensibilität verfehlen die Medien die Ansprache an unser Begehren und können darum keine für uns relevanten und resonanten Botschaften generieren.

Zur sensiblen Resonanz des Mediums gehört, wie erläutert, dass da es uns sagt, was wir hören wollen. Das gilt nicht nur für das spiritistische Medium, das etwa unseren Wunsch nach der Freisprache von Schuld gegenüber einem Verstorbenen erkennt und die erlösenden Worte in dessen Namen ausspricht. Diese Tendenz gilt – rückübertragen – für alle Medien: Sie berichten und zeigen, was unser Begehren verlangt. Wenn es nicht so ist, schalten wir ab. Wir sehen und hören mit dem Mittel des Mediums, was wir sehen und hören wollen. Wenn wir also eine relevante Botschaft vom Medium erhalten können, dann ist es genau das: zu erfahren, was wir (latent) begehren. Denn oft sind wir uns unseres Begehren nicht bewusst. Das Medium aber ist durch seine ästhetische Ansprache ein Verstärker des latenten Begehrens und macht es für uns (sinnlich-materiell) erfahrbar. Die bedeutendste Eigenschaft für das Medium ist darum (ästhetische) Resonanzfähigkeit. Das Medium ist nicht nur Vermittler, es ist ein materieller Verstärker des (eigenen) Begehrens. Und dabei bedient es sich einer ästhetischen Objektsprache.

2. »Objektive« Verstrickungen: Die obskuren Objekte der Begierde der Objektophilen

Die Medien müssen sich also materialisieren um ästhetische Ansprache erzeugen zu können (vgl. auch Flusser 1993: S. 286ff.). Das bedeutet aber auch, dass jedes materielle Ding das Potential birgt, zum Objekt und schließlich zum Medium (für uns) zu werden (vgl. ausführlicher auch Jain 2015b). Zudem: 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 dort, 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. Das heißt zugleich: Objekt und Objekt des Begehrens sind synonyme Begriffe. Und deshalb »spricht« das Objekt auch zu uns: von unserem Begehren – selbst wenn wir es nicht hören (wollen). Als filmische Metapher für diesen Zusammenhang mag uns hier Louis Buñuels Meisterwerk »Dieses obskure Objekt der Begierde« aus dem Jahr 1977 dienen. Die Handlung des Films, der auf einer Romanvorlage von Pierre Louÿs beruht, ist in groben Zügen schnell erzählt: Ein reifer und gut situiertes französischer Herr (Mathieu) verliebt sich in eine junge Spanierin (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 anschmiegsam. 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. Als er sogar mit ansehen muss, wie Conchita sich einem jungen Mann hingibt, ist das zu viel für Mathieu. Er schlägt Conchita im Zorn und reist aus Sevilla ab, wo er sie – rückfällig geworden – aufgespürt hatte, nachdem er sie aus Frankreich ausweisen ließ. Doch Conchita, die die Schläge als finalen Liebesbeweis ansieht, folgt ihm. 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. Es wäre nun viel zu kurz gegriffen, wenn man diesen Film Buñuels auf eine Darstellung der tragischen Obsession eines älteren Herren für eine jugendliche »Unschuld« reduzierte. Wir können an diesem Beispiel nämlich 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 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 eben dadurch zur Projektionsfläche des subjektiven Begehrens. Die Botschaft, die das Objekt des Begehrens für uns bereithält (und die seinen Mediencharakter ausmacht) ist die Botschaft über dieses – projizierte und vom Objekt zurück gespiegelte – Begehren, das sich anhand des Objekts manifestiert und für uns dadurch (be)greifbar wird. Oft bleibt diese Botschaft aber »unerhört«. Aufgrund der Projektion ist das Subjekt verleitet, statt sich selbst das Objekt als Ausgangspunkt des Begehrens zu betrachten und ihm deshalb »objektive« Eigenschaften zuzuschreiben, die tatsächlich gar nicht im Objekt liegen, sondern im begehrenden Subjekt. Es handelt sich dabei also um einen Objektfetischismus, der mitunter auch skurrile (aber dadurch eben umso deutlichere) Formen annimmt, wie sich am Beispiel der Objektophilie darlegen lässt: 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.« Dabei handelt es sich, wie explizit betont wird, in den meisten Fällen nicht nur um eine rein sexuelle, sondern um eine tiefe, emotionale Liebesbeziehung, wobei die Objektophilen davon ausgehen, dass dieses Gefühl auch auf Gegenseitigkeit beruht: »Im Allgemeinen glauben wir daran, dass [unsere] Liebe auf ihrgendeiner [!] Ebene erwidert wird.« (Ebd.) Diese Auffassung bewog übrigens Erika Eiffel dazu, eine (symbolische, da rechtlich nicht anerkannte) Eheschließung mit ihrem Objekt der Begierde – dem Pariser Eiffelturm – einzugehen und seinen »Nachnamen« anzunehmen. Die spärlichen empirischen Daten zur Objektsexualität, die wir einer Online-Befragung (mit 50 z.T. offenen Fragen) von Amy March (2010) verdanken, sprechen übrigens teilweise gegen die oft geäußerte These einer Fundierung der Objektsexualität in individuellen Traumata oder Erfahrungen sexueller Gewalt. Zumindest machten nur 4 von 21 Befragten entsprechende Angaben. Auch zeigte sich zwar 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, im Einklang mit den Ausführungen von Eiffel, 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 Personengruppe 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 offenbart in der Tat möglicherweise etwas hoch Interessantes über die Dinge, die im Zentrum ihres Begehrens stehen. Diese Dinge sind tatsächliche Objekte – und sie spiegeln die allgemeine Ambivalenz des Objekts. Was das Ding nämlich zum Objekt macht, ist das Begehren des Subjekts. Im Fall der Objektophilen tritt dieses Begehren sehr offen zutage, und es weist eine sonst kaum erfahrene Intensität auf. Dieses übersteigerte Begehren kann uns aber eben auch die Gefahr deutlich aufzeigen, die jede Subjekt-Objekt-Beziehung birgt, nämlich der identifizierenden Entgrenzung und des Fetischismus. Denn die Objektophilen begehren bestimmte Objekte so sehr, dass diese sich (dem Empfinden nach) an jene annähern, die sie zu Objekten machen – 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 würden, sondern weil das Objekt »projektiven« Charakter besitzt: Das Subjekt sucht sich und spiegelt sich im Objekt. Deshalb ist das Objekt ambivalent: einerseits ist es ein »reines« Instrument, und andererseits ist es 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 also auch subjektiven Charakter. Diese »Subjektivität« der Objekte ist eine allgemeine logische Konsequenz der Subjekt-Objekt-Beziehung, die am Beispiel der Objektophilie in besonderer Klarheit zutage tritt.

Von den Objektophilien wird die »Subjektivität« der Objekte also zwar wahrgenommen, aber dabei fehlinterpretiert. Das Resultat ist eine Fetischisierung der begehrten Objekte. Das allerdings ist eine Zuschreibung, die von den Objektophilien selbst klar abgelehnt wird. »Objektsexualität ist kein Fetisch«, heißt es auf der Homepage der »Objektsexualität Internationale« Erika Eiffels. »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.) In dieser Zurückweisung des Begriffs kommt aber nur zum Ausdruck, dass möglicherweise nicht verstanden wurde, was »Fetischismus« in diesem Zusammenhang bedeuten könnte:

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 Katholizismus spielt der Glaube an die (Heil-)Kräfte heiliger Gegenstände eine zentrale Rolle (vgl. auch Kohl 2003). Heute hat der Begriff aber eine weit umfassendere Bedeutung – auch als (pop)kulturelles Phänomen. Zahlreiche Romane und Filme widmen sich der Fetisch-Sexualität, und die Fetischszene zelebriert ihre sexuellen Obsessionen auf Veranstaltungen wie Messen und Partys. Es gibt sogar einen schwunghaften Handel mit Fetisch-Objekten wie Latexkleidung oder getragenen Schuhen und Unterbekleidung.

So ist der Fetisch zur Ware geworden und ein Zirkel geschlossen. Denn der erste, der den Fetischbegriff aus dem religiösen Kontext gelöst hatte, war Karl Marx (1962 [1867]), der metaphorisch vom Fetischcharakter der Ware sprach: So wie eben in bestimmten religiösen Vorstellungen Dingen ein Eigenleben und eine übernatürliche Macht zugeschrieben wird, die in Wirklichkeit 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« Eigenschaft der Dinge (vgl. ebd.: S. 85ff.). Deshalb kommt Hartmut Böhme (2006) 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. Christine Blätter sieht im Fetisch gar ein dingliches Äquivalent zum (medial erzeugten) Simulakrum Baudrillards: »Denn im Fetisch sind exemplarisch Ding und Bedeutung, Körper und Sinn, Signifikant und Signifikat untrennbar miteinander verbunden.« (Blätter 2014: S. 285)

Genau diese eigentümliche Verwischung des Unterschieds zwischen dem Ding und seiner Bedeutung kennzeichnet meines Erachtens aber 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. 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 Fetischcharakter 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 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. Es ist eine interessante Frage, ob das nicht eine allgemeine Struktur im »postmodernen« Subjekt-Objekt-Verhältnis darstellt – auch und gerade, was die Wissenschaften betrifft.

3. Wissenschaftliche »Objektophilie«

Die Wissenschaft gilt dem modernen Verständnis seit jeher als Hort der »Objektivität«. Allerdings war der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt »objektiver« Erkenntnis ihrer dominanten Strömung in der Neuzeit nach zugleich notwendig das Subjekt. Beide stehen in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit: ohne Subjekt kein Objekt, ohne Objekt kein Subjekt. Und wenn Descartes (1870 [1641]) mit seinen »*Mediationes*« als Begründer der neuzeitlichen Subjekt-Philosophie gilt, so hat er damit letztlich auch den Begriff des Objekts, wie wir ihn kennen, hervorgebracht. Im Verständnis der antiken und mittelalterlichen Philosophie wurde das Subjekt (bzw. griechisch: »hypokeimenon«) nämlich noch – nicht nur »grammatikalisch«, sondern auch im Hinblick auf seinen ontologischen Status – als das *substanziell* »Zugrundeliegende« gedacht. Es hatte also einen ähnlichen ontologischen Status inne wie er heute, wenn überhaupt, der materiellen Welt der Dinge an sich zugeschrieben wird (vgl. Aristoteles 1876 [ca. 40 v.u.Z.]: Kap. 5). In Descartes' Denken wird das Subjekt schließlich gleichzeitig entmaterialisiert und hypostasiert: Im Selbstbezug des Denkens bringt das Subjekt die Gewissheit über sich hervor (vgl. op cit.). Damit kann das Subjekt nicht nur als (scheinbar sicherer) Ausgangspunkt für alle weiteren Erkenntnisse postuliert werden, sondern es hat sich endgültig von der übrigen Welt geschieden, deren Objekte ihm als bloße Gegenstände des Denkens gegenüberstehen. Karl Jaspers (1950) hat dies mit dem Begriff der »Subjekt-Objekt-Spaltung« auf den Punkt gebracht (vgl. S. 24f.). Die Objekte sind nunmehr immer nur in Bezug auf das Subjekt denkbar und beschreibbar. Egal, ob man wie Berkeley (1869 [1710]) davon ausgeht, dass die Objekte ohne das erkennende Subjekt gar nicht existieren, oder, wie Kant (1977 [1781]), lediglich darauf verweist, dass die Wahrnehmung der Objekte an die Bedingungen subjektiver Erkenntnis geknüpft ist – das Objekt ist an das Subjekt gekettet, und jeder Versuch, diese Kette zu durchtrennen oder diese Unterscheidung aufzuheben, befreit weniger die Objekte von der Subjekt-Abhängigkeit als dass letzteres droht, eliminiert zu werden.

3.1 Das Begehren nach Auflösung: Die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Differenz in der Akteur-Netzwerktheorie und der Objektorientierten Ontologie

Speziell in zwei aktuellen wissenschaftlichen Strömungen, die allerdings durchaus eine allgemeine Tendenz widerspiegeln, wird nun just darauf beharrt, diese für das neuzeitliche Denken so zentrale Unterscheidung radikal aufzuheben: der Objektorientierten Ontologie (OOO) und der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT). Wichtigster Vertreter letzterer ist – neben Michel Callon und John Law – Bruno Latour. Dieser steht zu Beginn seiner Karriere noch dem ethnomethodologisch ausgerichteten Sozialkonstruktivismus nahe, der die Konstruktion wissenschaftlicher Fakten in ihrem Entstehungskontext – dem Labor – untersuchen will (vgl. Latour/Woolgar 1979). Auch später bleibt Latour 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 1991). Deshalb sind die Akteur-Netzwerke keine bloßen technischen oder sozialen Netzwerke, sondern in ihnen sind humane und nicht-humane Akteure bzw. Aktanten gleichberechtigt miteinander verwoben (vgl. Latour 1996). Auf der Basis dieser Vorstellungen entwickelt Latour auch eine Theorie der Moderne – das heißt, für Latour gilt eigentlich: »*Wir sind nie modern gewesen*« (1995 [1991]). Er gründet diese provokante These darauf, dass die Bewegung der Moderne bisher hauptsächlich problematische Trennungen – wie die Trennung zwischen Natur und Gesellschaft oder eben 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 die gegebene Asymmetrie, die einseitig die Subjekte gegenüber den Objekten begünstigt, aufgehoben werden.

Latour will entsprechend den Dingen ihr lange vorenthaltenes gleiches Recht zubilligen, was allerdings auch eine neue (politische) Verfassung der Moderne notwendig macht. Entsprechend 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. 2001 [1999]).

Spätestens mit »*Wir sind nie modern gewesen*« überschritt Latour klar die Grenzen der Disziplinen und betrat nicht nur das Terrain der Politik, sondern auch der Philosophie. Deshalb muss es uns nicht verwundern, wenn etwa Graham Harman (2009) Latour als »*Prince of Networks*« herausstellt und ihn dezidiert als einen Metaphysiker liest. Harman seinerseits ist der »Begründer« der sogenannten »Objektorientierten 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 2011).

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 (2002: S. 15)) freimütig in seinem ersten Entwurf zur Objektorientierten Ontologie. Er stützt sich nämlich bei seiner Heidegger-Interpretation hauptsächlich auf ausgewählte Passagen im Dritten Kapitel von »*Sein und Zeit*«, wo Heidegger

(1927) 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 wollte 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 in »*Sein und Zeit*« 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 nach 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 wiederum Harman jedoch nicht, und so ignoriert er souverän Heideggers Ausrichtung auf den Menschen und seine Existenz. Auch geht Harman kaum auf die kritische Technikphilosophie in Heideggers Spätwerk ein (vgl. z.B. ders. 1962). Aber: Im Grunde braucht er Heidegger gar nicht für sein Projekt einer Objektorientierten Ontologie, denn mit der 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 folglich keine privilegierte, sondern jede Beziehung (zwischen verschiedenen Objekten) ist gleichwertig. So sind denn nach Harman auch Dinge füreinander »zuhanden«. Harmans Mitstreiter Levi Bryant (2011) 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.« (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«.

Mit dieser Setzung handelt sich die Objektorientierte Ontologie (wie die ANT) allerdings ein schwerwiegendes Problem ein: der Begriff des Objekts entfaltet seine *Sinnhaftigkeit* nämlich erst im Hinblick auf und durch das Subjekt. Schließlich gelten auch der Akteur-Netzwerk-Theorie und der Objektorientierten Ontologie die Objekte als distinkte, von der Umwelt abgrenzbare Entitäten. Wer oder was aber könnte, wenn nicht das Subjekt und seine Wahrnehmung, die Grundlage dieser Grenzziehung darstellen? Die Antwort bleiben beide Ansätze schuldig. Die eigentlich interessante Frage ist allerdings: Warum eliminieren die Objektorientierte Ontologie und die Akteur-Netzwerk-Theorie das Subjekt (beziehungsweise seine »privilegierte« Stellung)? Und warum ist diese Verabschiedung der »Subjektivität« aktuell so überaus 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 (1954 [1883 – 85]) im 19. Jahrhundert in seiner Schrift »*Also sprach Zarathustra*« den Tod Gottes verkündet

hatte, wurde im 20. Jahrhundert schließlich das Subjekt für tot erklärt (vgl. z.B. Derrida 1972). Als »Falte des Außen« (vgl. auch Deleuze 1992 [1986]: S. 131ff.) ist das »gemeuchelte« Subjekt des Poststrukturalismus fern jeder Selbstherrlichkeit. Es wird als bloße Hervorbringung des Diskurses und als Effekt der (Disziplinar-)Macht angesehen (vgl. Foucault 1978 [1976]: S. 83). Ein »gewichtiger« Unterschied ist jedoch die materialistische Orientierung sowohl der Akteur-Netzwerk-Theorie wie der Objektorientierten Ontologie. Denn während der Poststrukturalismus in seinen Dekonstruktionsbemühungen nicht nur das Subjekt entthronte, sondern auch der »Objektivität« den Kampf ansagte, suchen Akteur-Netzwerk-Theorie und Objektorientierte Ontologie ihr »Heil« bei den »realen« Dingen. Denn: Die verkörperte Objektivität der Dinge bietet eine (fiktive) Sicherheit und »Festigkeit«, die sich scheinbar mit dem »Linguistic Turn« (Rorty 1967) immer mehr aufgeweicht hatte. Zugleich gestattet die Fixierung auf die Objekte die Vermeidung der Auseinandersetzung mit der Unberechenbarkeit und »Eigenwilligkeit« des Subjekts. Entscheidendes Element ist aber sowohl bei der Akteur-Netzwerk-Theorie wie der Objektorientierten Ontologie genau die Auflösung der Subjekt-Objekt-Differenz, d.h. die gleichzeitige Objektwerdung des Subjekts, das sich derart selbst transzendiert, und die Subjektwerdung der Objekte.

Freilich begibt man sich so schnell in die Falle des Objekt-Fetischismus, d.h. man schreibt den Dingen Eigenschaften (wie unabhängige Existenz, Handlungsfähigkeit, Autorenschaft etc.) zu, die sie *als Objekte* eben nicht besitzen können. Und man verwechselt diesen Fetischismus mit einer »Zuneigung« zu den Objekten, denen man »gerecht« werden will – tatsächlich aber eliminiert man nur das Subjekt: sich selbst. Darum handelt es sich bei den dargestellten Ansätzen meines Erachtens in der Tat um wissenschaftliche Ausprägungen von Objektophilie. Der Ruf zurück »auf die ›Sachen selbst«« (Husserl 1901: S. 7) führt in dieser Ausprägung in die Sackgasse der verdinglichenden Objektfixierung. So wie die Einzelnen bei Hobbes (1996 [1651]), getrieben von ihrer (gegenseitigen) Angst, Schutz suchend in die Arme des großen Leviathan fliehen – und sich damit selbst aller (natürlichen) Rechte berauben –, so fliehen die Subjekte der Akteur-Netzwerk-Theorie und der Objektorientierten Ontologie in die Arme der Objekte. Diese werden sie wohl nicht (willentlich) erdrücken, denn das vermögen sie als Objekte nicht. Aber sie werden die ihnen dargebrachte Liebe auch nicht erwidern.

3.2 Das Begehren nach Verkörperung: Die Archäologie und die Archäologie des Wissens

Die Akteur-Netzwerk-Theorie und die Objektorientierten Ontologie sind aber keineswegs die einzigen Ausprägungen wissenschaftlicher Objektophilie. In der Tat ist das Begehren nach ihren »Objekten« ein Grundmerkmal des Interesses aller Wissenschaften, das allzu leicht objektophile Züge annehmen kann, wenn die Objekte den Charakter eines Fetischs annehmen und das eigene wissenschaftliche Begehren nicht selbstkritisch reflektiert wird. Der »Material Turn« (vgl. Hicks 2010), der eine neue Aufmerksamkeit für die lange vernachlässigte »materielle Kultur« in den Geistes- und Kulturwissenschaften erzeugt hat, trägt dazu bei, solche objektophile Tendenzen zu verstärken. Allerdings ist die objektophile Orientierung geradezu grundlegend

für bestimmte Disziplinen. Ich möchte hier exemplarisch die Archäologie herausgreifen, weil man anhand dieser Disziplin (und ihrer Geschichte) die Problematik der objektophilen Verstrickung besonders deutlich herausarbeiten kann.

Die Archäologie ist – der Wortbedeutung nach – die Wissenschaft vom »Alten« und als solche in die Vergangenheit orientiert. Sie teilt diese Vergangenheitsorientierung mit der Geschichtswissenschaft. Aber während letztere sich primär auf die Deutung von Textquellen stützt, erforscht die Archäologie in erster Linie die dinglichen menschlichen Hinterlassenschaften. In ihrem Bemühen, die »Steine zum Sprechen zu bringen«, bedient sich die moderne Archäologie naturwissenschaftlicher Methoden: An die Stelle geschichtswissenschaftlicher Text-Hermeneutik setzt sie die »Objektivität« der empirisch-technischen Untersuchung (vgl. z.B. Maier 1980). Das war allerdings nicht immer so. Die (Vor-)Geschichte der Archäologie beginnt in der frühen Neuzeit mit der bloßen katalogisierenden Erfassung von Denkmälern des Altertums und einer relativ blinden Sammelwut historischer Artefakte (vgl. z.B. Fagan/Durrani 2016: S. 8ff.). Erst im 18. und 19. Jahrhundert entwickelt sie sich zu einer Fach-Disziplin, als deren »Vater«, vor allem in Deutschland, gemeinhin Johann Joachim Winckelmann gilt.

In seinen »*Sendschreiben von den Herculianischen Entdeckungen*« (1762), die als eine der ersten wissenschaftlichen archäologischen Schrift angesehen wird, berichtet er über die Ausgrabungen und Funde in der im Jahr 79 unter Vesuv-Asche verschütteten Siedlung Herculaneum bei Neapel. Überaus aufschlussreich ist dabei der Adressat der Abhandlung: Heinrich von Brühl. Der »Reichsgraf« von Brühl war nicht nur überaus vermögend und als beflissener Kunst-Sammler bekannt, sondern übte die mächtige Funktion des Premierministers im Kurfürstentum Sachsen aus (vgl. zur Person Brühls z.B. Fellmann 1990). Diese Ausrichtung auf die (imperiale) Macht ist typisch für die frühe Archäologie. Zum einen interessierte man sich hauptsächlich für die spektakulären Bauten und (Kunst-)Schätze der griechischen und römischen Antike sowie im alten Ägypten und Mesopotamien (vgl. Fagan/Durrani 2016: S. 11ff.). Zum anderen benötigte man finanzielle Förderungen für die teuren Ausgrabungen und wandte sich diesbezüglich an die großen europäischen Herrschaftshäuser (vgl. auch Curtoni 2014). Es handelte sich dabei gewissermaßen um ein Tauschgeschäft, bei dem man nicht unerhebliche Geldmittel einsetzte, dafür aber durchaus angemessene Kompensationen erhielt: Durch die Inbesitznahme von Artefakten aus vergangenen Großreichen und ihre Zurschaustellung in den Metropolen der Zeit konnte man sich nicht nur wertvolle antike Kunstschatze materiell aneignen, sondern es erfolgte auch ein symbolischer Transfer von Macht und Größe. Häufig handelte es sich dabei tatsächlich um eine Art groß angelegten »Kunstraub«, der in Kooperation zwischen Archäologen und Herrschaftshäusern durchgeführt wurde und sich auf koloniale Machtverhältnisse stützte, aber auch postkolonial – etwa unter Verweis auf überlegene Restaurations- und Konservierungstechniken – fortgeführt wird (vgl. auch González-Ruibal 2010).

Ebenso bedeutend wie die politische Macht war aber für die materielle Aneignung der Artefakte die Ausübung der wissenschaftlichen Definitionsmacht für die Festlegung des Aufmerksamkeitsfokus und die Einordnung der Funde. Oft spielten dabei auch nationalistische Gesichtspunkte eine erhebliche Rolle, denn im Boden wurde bevorzugt nach Beweisen für die Größe der

eigenen Vergangenheit gesucht (vgl. z.B. Kohl 1998). Wo es diesbezüglich nicht genug zu finden gab, konnte man in den archäologischen Wettkampf der Nationen eintreten, denn die Bedeutung einer Nation bemaß sich auch an ihrer Leistung beim Aufspüren »versunkener« Paläste und antiker Schätze. Das rief auch »Hobby-Archäologen« auf den Plan, die Ruhm und Reichtum suchten und denen mitunter wichtige archäologische Entdeckungen gelangen. Prominentestes deutsches Beispiel ist Heinrich Schliemann, der, durch einen Hinweis Frank Calverts, die Überreste des antiken Troja (in der heutigen Türkei) entdeckt hatte, wie heute auch die meisten Fachleute glauben. Dabei stieß er kurze Zeit später bei weiteren Ausgrabungen auf einen »Schatz«. Der bedeutende Depotfund bestand neben Alltagsgegenständen auch aus Kelchen und zahlreichen Schmuckstücken, die aus Gold gefertigt waren (vgl. zum Fall Schliemann z.B. Cobet 1997). Aufgrund dieses spektakulären Funds wurde Schliemann schlagartig berühmt. Allerdings sieht man die »Errungenschaften« Schliemanns heute durchaus kritisch – zum einen weil er die Schichten seines Funds wohl falsch datierte, zum anderen, weil er überaus rigoros bei seinen Grabungen vorgegangen war und u.a. auch Dynamit verwendet hatte, um schneller voran zu kommen (vgl. Rubalcaba/Cline 2011: S. 30). Der aktuellen wissenschaftlichen Disziplin sind die nicht fachgerecht durchgeführten Grabungen von Hobby-Archäologen ohnehin ein Graus. Auch mangels zunehmend rarer werdender spektakulärer Groß-Funde hat sich der Fokus ohnehin immer mehr auf die kleinen Details verschoben. Der Kontext gilt der modernen Archäologie als ebenso relevant wie das Fundstück selbst. Und die Bewegung der kritischen Archäologie stellt die Wahrheitsbehauptungen der archäologischen Forschung selbst in Frage (vgl. z.B. Jung 2012).

Allerdings: die in Teilen durchaus fetischistische Orientierung auf die Objekte ist ihr *als Disziplin* eingeschrieben. Das archäologische Artefakt kann dabei durchaus mit einer religiösen Reliquie verglichen werden: es stellt (scheinbar) eine materiell-dingliche Verbindung mit der (imaginierten) Vergangenheit her – und bürgt so für die Authentizität der archäologischen Erzählung. So sehr den modernen Archäologen bewusst sein mag, dass es für alle (Arte-)Fakten immer unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten gibt: sie müssen doch darauf beharren, dass eine mit »materiellen Beweisen« untermauerte wissenschaftliche Erzählung mehr wert ist, als wenn diese fehlen. Und dabei besteht zwangsläufig eine Neigung, den untersuchten Objekten Eigenschaften zuzuschreiben, die weniger in diesen selbst liegen, als in den Interessen derjenigen, die sie (unter-)suchen. Dieser archäologischen Fetischisierung des Objekts liegen im wesentlichen zwei Begehren zugrunde: das Begehren nach der Identität verleihenden Verwurzelung in der Geschichte verbunden dem Begehren nach einem »verkörperten« Wissen, das durch seine dingliche Greifbarkeit (manifestiert in den archäologischen Artefakten) unangreifbar wird. Dieses Begehren nach Verkörperung gilt übrigens in ähnlicher Weise durchaus auch für die poststrukturalistische »Archäologie des Wissens« Michel Foucaults (1981 [1969]). Diese Aussage mag – vor allem für Poststrukturalisten – zunächst befremdlich klingen, doch es zeigen sich bei näherer (»dekonstruktivistischer«) Betrachtung ihres Diskurses und ihrer aktuellen Praxis gewisse Parallelen: Bereits in »Die Ordnung der Dinge« versucht sich Foucault (1974 [1966]) in einer »Archäologie der Humanwissenschaften« (so der Untertitel). In der »Archäologie des

Wissens« schließlich systematisiert er die Methodik seiner »diskursiven« Archäologie. Die Begriffswahl ist dabei keinesfalls zufällig, sondern sie zeigt uns klar, dass Foucault sich hier hinsichtlich seiner Vorgehensweise an die empiristische Ausrichtung der klassischen Archäologie anlehnt und nicht etwa an die (eher hermeneutische) Methodik der Ideengeschichte, von der er sich klar distanziert (vgl. op. cit.: S. 193ff.). Denn Horizont der Archäologie des Wissens ist die Erforschung der »Archive« über die »reine Beschreibung der diskursiven Ereignisse« (S. 41). Ziel ist dabei »die systematische Beschreibung des Diskurses als Objekt« (ebd.: S. 200). Der Diskurs hat also für Foucault explizit »objektiven« Charakter. Und ihn interessiert dabei weniger, das allgemeine »Regelwerk« der Diskurse herauszuarbeiten, sondern vielmehr »die Diskurse in ihrer Spezifität zu definieren« (ebd.: S. 198). Es wäre deshalb müßig aufzuzeigen, dass Foucaults konkrete Arbeitsweise durchaus der eines Historikers – und weniger der eines Archäologen – ähnelt, er aber dabei methodische Schwächen aufweist und seine Quellen überaus selektiv auswählt (vgl. so z.B. Wehler 1998: S. 45ff.). Entscheidend ist das, was uns diese Hinwendung zum Besonderen und die Tendenz zur Verkörperung des Diskurses über das dahinter liegende wissenschaftliche Begehren der Archäologie des Wissens – und der Diskurstheorie insgesamt – sagt.

Man kann die Verdinglichung des Diskurses als eine Reaktion auf die selbst diagnostizierte (und selbst betriebene) Destabilisierung des Wissens lesen. Sie ist damit Ausdruck des Begehrens nach Sicherheit und Halt, die man in der Hinwendung zum empirischen Material des Diskurses sucht. Dieses Material wird zumeist überaus breit ausgewalzt, so dass die Praxis der poststrukturalistischen Diskursanalyse einen Textkörper von großer Überfülle in der Form langer Regalmeter erzeugt. Der knappe logische Schluss gilt in diesem postmodernen Empirismus wenig, denn er könnte durch Gegenargumente entkräftet werden. Die ausufernde »reine« Beschreibung hingegen, die die Schlüsse in den meisten Fällen anderen überlässt, bietet ein scheinbar unangreifbares – nur seinerseits im Detail zu widerlegendes – Fundament. Genau diese Orientierung an den konkreten Objekten des Diskurses bildet aber die Grundlage für den anzutreffenden »Diskursobjektivismus«: Während man den Objektivismus des Allgemeinen in der Wissenschaft der Moderne kritisiert, gerät das eigene Objekt des wissenschaftlichen Begehrens zum Fetisch. Der Diskurs erscheint aus dieser Perspektive nicht nur als das einzig Objektive, sondern ihm wird zudem eine allgegenwärtige Macht zugeschrieben, die man versucht zu dechiffrieren – und dabei gleichzeitig anwendet.

Das Resultat ist eine diskurstheoretische »Metaerzählung«, die den Diskurs verdinglicht und einen neuen Heldentypus hervorbringt: den Diskurstheoretiker. So wie Schliemann zum Heroen der Archäologie im 19. und frühen 20. Jahrhundert wurde, ist Foucault längst selbst zu einem Idol und diskursiven Machtphänomen avanciert. Als mittlerweile weitgehend unhinterfragte Autorität stützt man sich auf sein Begriffs- und Methodeninstrumentarium, wenn man jedes Risiko scheut und einem gar nichts anderes mehr einfällt. Auch nach dem »Tod des Autors« Foucault wirkt seine »Autor-Funktion« (vgl. ders. 2007 [1969]) ungemindert, ja, machtvoller denn je weiter. Der »Material Turn«, der sich aktuell in den Geistes- und Kulturwissenschaften abzeichnet, kann auch als eine (wünschenswerte) Herausforderung dieser Diskursmacht gelesen

werden. Allerdings offenbart sich bei genauerer Betrachtung der »Ökonomie« ihrer Begehren, wie dargelegt, dass beide – die Hinwendung zu den dinglichen wie den diskursiven Objekten – paradoxerweise Gefahr laufen, eine ähnliche Fetischisierungen ihrer Objekte zu betreiben. Es handelt sich also um eine Zirkularität der Fetischismen der Objekte. Die Objekte dieser (Meta-)Betrachtung der Wissenschaften wiederum können uns also vor allem eine (reflexive) Botschaft vermitteln: dass wir uns das eigene wissenschaftliche Begehren nach Verdinglichung immer wieder neu bewusst machen müssen, um uns nicht selbst in einen Fetischismus des Objekts zu verstricken. Bei der Durchbrechung der Zirkularität (zwischen materialistischen und »diskursiven«) Objektfetischismen hilft eine »subjektive Distanz« – als »Selbstbewußtsein« – zu den Objekten unserer Beobachtung.

Literatur:

- Aristoteles (1876 [ca. 40 v.u.Z.]): *Kategorien oder Lehre von den Grundbegriffen*. In: Kirchmann, Julius H. (Hg.) (1876): *Aristoteles: Hermeneutica oder Lehre vom Urteil*. Leipzig: Erich Koschny.
- Aristoteles (2006 [ca. 350 v.u.Z.]): *Über die Seele*. Berlin: Akademie Verlag.
- Berkeley, George (1869 [1710]): *Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis*. Berlin: L. Heimann.
- Blättler, Christine (2014): *Fetisch, Phantasmagorie und Simulakrum*. In: Dies./Schmieder, Falko (Hg.) (2014): *In Gegenwart des Fetischs – Dingkultur und Fetischbegriff in der Diskussion*. Wien: Turia und Kant, S. 279–294.
- Böhme, Hartmut (2006): *Fetischismus und Kultur – Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek: Rowohlt.
- Bryant, Levi R. (2011): *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Callon, Michel (1991): *Techno-Economic Networks and Irreversibility*. In: Law, John (Hg.) (1991): *A Sociology of Monsters – Essays on Power, Technology and Domination*. London/New York: Routledge, S. 132–161.
- Cobet, Justus (1997): *Heinrich Schliemann – Archäologe und Abenteurer*. München: C. H. Beck.
- Curtoni, Rafael Pedro (2014): *Archaeology and Politics*. In: Smith, Claire (Hg.) (2014): *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York u.a.: Springer, S. 384–401.
- Deleuze, Gilles (1992 [1986]): *Foucault*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1972): *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Descartes, René (1870 [1641]): *Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie [Meditationes]*. In: Kirchmann, Julius H. (Hg.) (1870): *René Descartes' philosophische Werke*. Berlin: L. Heimann.
- Eiffel, Erika (ohne Jahresangabe): *Objektsexualität Internationale – Was ist OS?* Online-Ressource: <http://www.objectum-sexuality.org/deu/what-is-os-de.htm>.
- Fagan, Brian M./Durrani, Nadia (2016): *A Brief History of Archaeology – Classical Times to Twenty-First Century*. New York: Routledge.
- Fellmann, Walter (1990): *Heinrich Graf Brühl – Ein Lebens- und Zeitbild*. Würzburg: Flechsig.
- Flusser, Vilém (1993): *Lob der Oberflächlichkeit – Für eine Phänomenologie der Medien*. Mannheim: Bollmann.
- Foucault, Michel (1974 [1966]): *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1978 [1976]): *Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin [Vorlesung]*. In: Ders. (1978): *Dispositive der Macht*. Berlin: Merve, S. 75–95.
- Foucault, Michel (1981 [1969]): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2007 [1969]): *Was ist ein Autor?* In: Jannidis, Fotis u.a. (Hg.) (2007): *Texte zur Theorie der Autorenschaft*. Stuttgart: Reclam, S. 198–229.

- González-Ruibal, Alfredo (2010): *Colonialism and European Archaeology*. In: Lydon, Jane/Rizvi, Uzma (Hg.) (2010): *Handbook of Postcolonial Archaeology*. Walnut Creek: Left Coast Press, S. 37–47.
- Harman, Graham (2002): *Tool-Being – Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago/La Salle: Open Court.
- Harman, Graham (2009): *Prince of Networks – Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung [Band VIII]*. Halle: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1962): *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Hoffmann, Stefan (2002): *Geschichte des Medienbegriffs*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hicks, Dan (2010): *The Material-Cultural Turn – Event and Effect*. In: Ders./Beaudry, Mary C. (Hg.) (2010): *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford: Oxford University Press, S. 25–98.
- Hobbes, Thomas (1991 [1651]): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund (1901): *Logische Untersuchungen – Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Max Niemeyer.
- Jackson, Robert (2011): *The Anxiousness of Objects and Artworks – Michael Fried, Object Oriented Ontology and Aesthetic Absorption*. In: *Speculations*. Vol. 2 (2011), S. 135–168.
- Jain, Anil K. (2002): *Medien der Anschauung – Theorie und Praxis der Metapher*. München: edition fatal.
- Jain, Anil K. (2015a): *Medien – Die Geister, die ich rief ...*. Online Ressource: <http://www.power-xs.net/jain/pub/medien.pdf>.
- Jain, Anil K. (2015b): *Dinge – Diese obskuren Objekte der Begierde*. Online Ressource: <http://www.power-xs.net/jain/pub/objekte.pdf>.
- Jaspers, Karl (1950): *Einführung in die Philosophie – Zwölf Radiovorträge*. Zürich: Artemis.
- Jung, Matthias: *Was Soll und was Kann eine »kritische Archäologie« Leisten?* In: *Forum Kritische Archäologie*. Vol. 1 (2012), S. 40–44.
- Kant, Immanuel (1977 [1781]): *Kritik der reinen Vernunft*. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.) (1977): *Immanuel Kant – Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kohl, Karl-Heinz (2003): *Macht der Dinge – Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: C. H. Beck.
- Kohl, Philip L. (1998): *Nationalism and Archaeology – On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past*. In: *Annual Review of Anthropology*. Vol. 27 (1998), S. 223–246.
- Lacan, Jacques (1996 [1964]): *Seminar XI – Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Berlin/Weinheim: Quadriga.
- Latour, Bruno (1995 [1991]): *Wir sind nie modern gewesen – Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie Verlag.

- Latour, Bruno (1996): *On Actor Network Theory – A Few Clarifications*. In: *Soziale Welt*. Vol. 47 (1996), S. 369–381.
- Latour, Bruno (2001 [1999]): *Das Parlament der Dinge – Für eine politische Ökologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Latour, Bruno/Woolgar, Steve (1979): *Laboratory Life – The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills/London: Sage Publications.
- Luhmann, Niklas (1996): *Die Realität der Massenmedien*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- March, Amy (2010): *Love Among the Objectum Sexuels*. In: *Electronic Journal of Human Sexuality*. Vol. 13 (2010), Online-Ressource: <http://www.ejhs.org/volume13/ObjSexuels.htm>.
- Maier, Franz G. (1980): *Neue Wege in die Alte Welt – Methoden der modernen Archäologie*. Zürich: Ex Libris.
- Marx, Karl (1962 [1867]): *Das Kapital*. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.) (1962): *Karl Marx, Friedrich Engels – Werke*. Berlin: Dietz Verlag, Band 23, S. 11–802.
- Nietzsche, Friedrich (1954 [1883-85]): *Also sprach Zarathustra*. In: Schlechta, Karl (Hg.) (1954): *Friedrich Nietzsche – Werke in drei Bänden*. München: Hanser, Band 2.
- Peters, John Durham (1999): *Speaking Into the Air – A History of the Idea of Communication*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Rorty, Richard (1967): *The Linguistic Turn – Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rubalcaba, Jill/Cline, Eric H. (2011): *Digging for Troy – From Homer to Hisarlik*. Watertown: Charlesbridge.
- Schüttpelz, Erhard (2012): *Mediumismus und moderne Medien – Die Prüfung des europäischen Medienbegriffs*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Vol. 86, Nr. 1 (2012), S. 121–144.
- Shannon, Claude (1948): *A Mathematical Theory of Communication*. In: *Bell System Technical Journal*. Vol. 27 (1948), S. 379–423 und S. 623–656.
- Weber, Max (1919): *Wissenschaft als Beruf*. München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Wehler, Hans-Ulrich (1998): *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*. München: C. H. Beck.
- Weisberg, Barbara (2004): *Talking to the Dead – Kate and Maggie Fox and the Rise of Spiritualism*. New York: HarperCollins.
- Winckelmann, Johann J. (1762): *Sendschreiben von den Herculanischen Entdeckungen*. Dresden: Georg Conrad Walther.

INFORMATIONSBLATT

Autor(Innen):	Anil K. Jain
Titel:	Zur Ökonomie des wissenschaftlichen Begehrens
Untertitel:	Das Objekt als reflexives Erkenntnismedium und Fetisch
Jahr der Abfassung:	2017
Version/Aktualisierungsdatum:	14/01/2021
Originaler Download-Link:	http://www.power-xs.net/jain/pub/oekonomie_des_wissenschaftlichen_begehrens.pdf
Erste Druckveröffentlichung:	In Adelman et al. (Hg.): Kulturelle Zycklographie der Dinge. Wilhelm Fink Verlag, München 2019, S. 137–158

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-Kontak: jain@power-xs.net

Rückmeldungen sind willkommen! (Aber ohne Antwort-Garantie)

NUTZUNGSBEDINGUNGEN:

Wissen soll frei sein! Bitte zögern Sie nicht 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 genau 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 Werbezecken 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.