



Zeitschrift für Diskursforschung

Journal for Discourse Studies

Herausgegeben von Reiner Keller | Werner Schneider | Willy Viehöver

■ **Ina Alber / Sonja Ammann**

Diskursforschung als interdisziplinäre Schnittstelle
Wissenssoziologie und Exegese im hermeneutischen Gespräch

■ **Kristina Chmelar**

Gedenken denken im terrain vague Ein postkonstruktivistischer Weg
für die Erinnerungsforschung

■ **Laura Maleyka / Sascha Oswald**

Wenn »Genderwahn« zur »Tautologie« wird Diskursstrukturen und
Kommunikationsmacht in Online-Kommentarbereichen

■ **Markus Rheindorf**

Integration durch Strafe? Die Normalisierung paternalistischer
Diskursfiguren zur »Integrationsunwilligkeit«

Inhaltsverzeichnis

Willy Viehöver / Reiner Keller / Werner Schneider

Editorial 114

Themenbeiträge

Ina Alber / Sonja Ammann

Diskursforschung als interdisziplinäre Schnittstelle

Wissenssoziologie und Exegese im hermeneutischen Gespräch 116

Kristina Chmelar

Gedenken denken im terrain vague

Ein postkonstruktivistischer Weg für die Erinnerungsforschung 136

Laura Maleyka / Sascha Oswald

Wenn »Genderwahn« zur »Tautologie« wird

Diskursstrukturen und Kommunikationsmacht in Online-Kommentarbereichen 159

Markus Rheindorf

Integration durch Strafe? Die Normalisierung paternalistischer

Diskursfiguren zur »Integrationsunwilligkeit« 182

Berichte

Steffen Hagemann / Anina Engelhardt

»Deutungsmuster im Diskurs: Arbeitskreis Diskursforschung der Sektion Wissenssoziologie und 13. Netzwerktreffen Wissenssoziologische Diskursanalyse« 207

Cathrin Tettenborn / Georg Tiroch

»Die Diskursive Konstruktion von Wirklichkeit III:

Interdisziplinäre Perspektiven einer wissenssoziologischen Diskursforschung« 211

Reviews

Prof. Dr. Rolf Parr

Wodak, R. (2016): Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer

Diskurse. Wien und Hamburg: Edition Konturen. 219

Prof. Dr. Wolf J. Schünemann

Herschinger, E./Renner, J. (Hrsg.) (2014): Diskursforschung in den Internationalen

Beziehungen. Baden-Baden: Nomos. 223

Kristina Chmelar

Gedenken denken im *terrain vague*

Ein postkonstruktivistischer Weg für die Erinnerungsforschung

Zusammenfassung: Wie können wir Gedenktage als kollektive und hochgradig politische Erinnerungsanlässe untersuchen? Während das Forschungsfeld bisweilen durch unproduktive Polarisierungen gekennzeichnet ist wie die zwischen Akteur und Struktur, Ideen und Materie bzw. Realismus und Konstruktivismus, bahnt der Beitrag einem spezifischen Denken *dazwischen* den Weg. Hierfür werden die ritual- und gedächtnistheoretischen Arbeiten von Jan und Aleida Assmann mit Michel Foucaults genealogischem Denken und dessen Machtanalytik kontrastiert. Über Ernst Cassirer und Roland Barthes gelangt der Beitrag zu einem postkonstruktivistischen Verständnis von kollektivem Gedenken als Inszenierung – unter dem ›Druck der Realität‹ (Barthes).

Schlagwörter: Gedenktag, Erinnerungsforschung, kulturelles Gedächtnis, Repräsentation, Diskursanalyse, Neuer Materialismus, Postkonstruktivismus, Inszenierung

Summary: How can we study commemoration days as highly political cues of collective remembering? While the field of research is characterized by unproductive polarities such as agency and structure, ideas and materiality respectively realism and constructivism, the article paves the way for a specific thinking in-between. Therefore, the work of Jan and Aleida Assmann on rituals and memory theory is contrasted with Michel Foucault's genealogical thinking and his analytics of power. Via Ernst Cassirer and Roland Barthes the article arrives at a post-constructivist understanding of collective commemoration as staging – under the ›instance of reality‹ (Barthes).

Keywords: commemoration day, memory studies, cultural memory, representation, discourse analysis, new materialism, post-constructivism, staging

Unterwegs in einem polarisierten Feld¹

Für die an Erinnerung interessierte Forschung sind Ereignisse, wie sie alljährlich etwa am 9. November in Form des Gedenkens an den Mauerfall zutage treten, von herausragendem Interesse. In ihnen kristallisiert sich kollektives Erinnern an ›Denkwürdiges‹. Sie werden von verschiedenen Akteuren systematisch dazu genutzt, bestimmte Geschichtsbilder und -deutungen öffentlich darzubieten und nach Möglichkeit zu verstetigen. Für die Ausbildung von Kollektiven gelten sie als hochgradig relevant. Doch wie sind Gedenktage theoretisch überhaupt zu greifen? Wie lässt sich erklären, warum manches es ›wert‹ scheint, erinnert zu werden, und anderes nicht? Wie sind die damit verbundenen, einzelnen historischen Repräsentationen und wie das kollektive Gedächtnis als Gesamtes

1 Für die Unterstützung meiner Forschungsarbeit danke ich herzlich Tim Griebel, Heinrich Pehle, Roland Sturm und der Studienstiftung des deutschen Volkes.

zu denken? Und welche Fragerichtungen und analytischen Kategorien leiten sich aus alledem ab? Nach über 30 Jahren sogenannten *memory booms* stellt die Forschung viele verschiedene Antworten auf diese Fragen bereit. Zugleich wird sie stellenweise aber auch durch unproduktive Polarisierungen aufgerieben wie der zwischen Akteur und Struktur, zwischen Ideen und Materie oder zwischen Realismus und Konstruktivismus.² Die für den vorliegenden Beitrag maßgebliche Konfliktlinie ist die letztgenannte und mit ihr der Streit um das hier idealtypisch zugespitzte Verhältnis von Erinnerung und historischer Realität: Während die ForscherInnen unterhalb des dominanten realistischen Paradigmas annehmen, es gebe eine sogenannte Realgeschichte und man könne entsprechend zwischen ›wahrer‹ und ›falscher‹ Erinnerung unterscheiden (Wierling 2002), kennen KonstruktivistInnen abseits sozialer Bedeutungsgebung kein einflusshaftes Reales und weisen die ontologische Differenzierung zwischen Erinnerung und Geschichte zurück (Mehler 2015). Insbesondere wegen ihrer größeren Sensibilität für eine Standpunktepistemologie ist die Erinnerungsforschung unterhalb des konstruktivistischen Paradigmas überzeugender. Allerdings, so wird zu zeigen sein, stellt der entsprechende Mainstream stellenweise auch nicht zufrieden und es drängt sich die Frage auf nach einem alternativen Weg im *terrain vague*. Dieser Weg führt von den moderat konstruktivistischen Überlegungen zur Trias Gedenken, Gedächtnis und Geschichte von Jan und Aleida Assmann³ über die radikalere konstruktivistische Genealogie Michel Foucaults zu einem postkonstruktivistischen Verständnis historischer Repräsentationen basierend auf Ernst Cassirer und Roland Barthes.

Gedenken denken in ägyptologischer Tradition

Der Befund, *dass* Kollektive im Rahmen und in Form von Gedenktagen regelmäßig gemeinsam erinnern (und vergessen), scheint banal; die Erklärung, *warum*, *wie* und *was* genau, schon weit diffiziler. Das Gros der deutschsprachigen Forschung nähert sich dem Phänomen Gedenktag eng verbunden mit historischem Denken per se unter dem Aspekt des Ritualen. Als geeigneter Anknüpfungspunkt erscheinen vielen ForscherInnen die Arbeiten von Jan Assmann, die vor allem im Zuge der Beschäftigung mit der frühen Hochkultur Ägyptens entstanden sind und als moderat konstruktivistisch eingestuft werden dürfen.⁴ Assmanns Kernthese lautet: Nachdem Kollektive zur Stabilisierung neigen, sind

- 2 Die hier bewusst pointiert vorgetragene Darstellung dreier zentraler Polarisierungen hat den analytischen Wert, das jeweilige Kontinuum, auf dem sich die Erinnerungsforschung projektspezifisch verortet, sortieren zu können und soll hier keinesfalls suggerieren, lauter ›ExtremistInnen‹ bearbeiteten das Feld. Eine alternative Bestimmung des Feldes wäre entlang der Konfliktlinie zwischen rekonstruktiven und dekonstruktiven Ansätzen möglich, wie sie etwa Angermüller (2005) für die sozialwissenschaftliche Diskursanalyse vorgenommen hat.
- 3 Die Überlegungen des Ehepaars Assmann gehören zu den wichtigsten Bezugspunkten insbesondere der deutschsprachigen Erinnerungsforschung (Erl 2011a; Siebeck 2013).
- 4 Dieser moderate Konstruktivismus Jan Assmanns (2007, S. 211) geht mit den grundlegenden Annahmen einer nicht konstruierten historischen Realität einher, die in ihrer Faktizität allem voran von der Geschichtsforschung hermeneutisch aufzuschließen sei.

»*Repetition und Interpretation [...] Verfahren in der Herstellung kultureller Kohärenz*« (Assmann J. 2005, S. 89, Herv. i. O.). Einen geeigneten Rahmen dafür bieten zum einen Räume, weil sie im Zeitverlauf relativ identisch erscheinen und als Bühnen der Vergangenheit erkannt werden können; zum anderen sind es Tage des Jahres, die in einem bestimmten Turnus wiederkehren und vergangene Ereignisse ortsunabhängig präsent zu halten helfen (Pethes 2008, S. 83 f.). In praxi gehen beide Dimensionen häufig miteinander einher, sodass sie als Zeit/Raum-Einheit in Ritualen aufgehen und zu Objektivationen werden, »in denen der Sinn in feste Formen gebannt ist« (Assmann J. 2005, S. 58).

Rituale dienen dabei vor allem dem Zweck, »im Regelmäß ihrer Wiederkehr für die Vermittlung und Weitergabe des identitätssichernden Wissens und damit für die Reproduktion der kulturellen Identität [zu sorgen]. Rituelle Wiederholung sichert die Kohärenz der Gruppe in Raum und Zeit« (ebd., S. 57). In Ritualbegriffen wie dem von Assmann greifen nicht nur Zeit und Raum aufs Engste ineinander, sondern auch die Identität und Erinnerung eines Kollektivs. Soziale Kohärenz respektive kollektive Identität wird von Aleida Assmann (2007, S. 231, 2001, S. 117) in Fortführung der Überlegungen ihres Mannes durch ein »Wieder-Holen«, d.h. durch einen repetitiven, perspektivischen, sinnhaft erinnernden Rückbezug auf nicht erlebtes historisches »Geschehen« (Assmann A. 2001, S. 105) oder »reale [...] biographische [...] Erfahrungen« (ebd., S. 115) dargeboten und konstituiert. Schließlich liegt im »Wesen des Ritus, daß er eine vorgegebene Ordnung möglichst abwandlungsfrei reproduziert« (Assmann J. 2005, S. 89). Deshalb unterliegen Riten – als Bestandteile des sogenannten kulturellen Gedächtnisses und damit dem Ort, an dem das von einem Kollektiv als relevant empfundene Historische »bewahrt« ist – auch bestimmten Regeln: Abwandlungen gelten weniger als Gewinn oder willkommene Innovation denn als tendenzielle Gefährdung bisheriger Tradition (Pethes 2008, S. 84 f.). Gewissermaßen oberhalb des fundierenden kulturellen Gedächtnisses siedelt Jan Assmann (2007, S. 20) das sogenannte kommunikative Gedächtnis an und beschränkt es inhaltlich auf die jüngste, bislang nicht kanonisierte Historie. Im Rahmen dieses kommunikativen Gedächtnisses ist der Kampf um die Deutungshoheit nicht ausgefochten; es ist unklar, was letztendlich im kulturellen Gedächtnis gerinnt.

Nachdem mit Blick auf die Mannigfaltigkeit des Historischen auf der Hand zu liegen scheint, dass nicht allem gedacht werden kann bzw. dass Vergessen konstitutiver Bestandteil von Erinnern ist, drängt sich die Frage auf, nach welchen Kriterien das individuelle wie kollektive Gedächtnis auswählt. Aleida Assmann (o.J.) hält hierzu fest, dass grundsätzlich das erinnert werde, »was als auffällig wahrgenommen wurde, was einen tiefen Eindruck gemacht hat [...] und] die Identität der Gruppe stärk[t]«. Beispielhaft spricht sie an anderer Stelle über Ereignisse, die als Zäsuren gelten oder Zeiten, die einen Wandel nach sich zogen (Assmann A. 2008), was stark an die klassischen strukturfunktionalistischen Überlegungen des Ethnologen und Ritualforschers Turner erinnert. Jener verknüpft Rituale, wie sie sich etwa in Form von Jahrestagen wie dem 9. November realisieren, grundsätzlich mit »Liminalität« (Turner 1971). Vereinfacht gesprochen geht es dabei um die Idee, dass Menschen biographische Übergänge als prekär erfahren und besonders über symbolische Sinnsysteme wie Riten derart zu bearbeiten suchen, dass sich genügend Stabilität (erneut) einstellt. Vom Individuum gemünzt auf das Kollektiv ver-

läuft die Argumentation ähnlich, schließlich binden Riten die Erinnerung eines Kollektivs vor allem zurück an wichtige Übergänge, die den Anfang des gegenwärtigen und künftigen ›Wir‹ markieren (Pethes 2008, S. 86) und dem kollektiven Gedächtnis einen »perspektivischen Charakter« (Assmann A. 2008) geben. Hinter dem Ritualen steht bei Turner wie bei den Assmanns damit stets etwas Nicht-Rituelles, konkret: das Bedürfnis nach Stabilität, Identität und Vergemeinschaftung in einem vom Menschen unabhängig sich vollziehenden zeitlichen Kontinuum.⁵

Vor dem Hintergrund von »mit der Moderne verbundenen Bruch- und Verlusterfahrungen« (Assmann A. 2014, S. 97) im Allgemeinen bzw. im Zuge großer Umordnungsprozesse, wie sie sich im Speziellen um das Schwellenjahr 1989 abzeichnen, trachten auch moderne säkulare Ordnungen danach, die Identität des entsprechenden, meist national verfassten Kollektivs über rituelles Gedenken dar- und herzustellen: Neben beispielsweise

»ruhmreiche[n] Siegen [...] [werden] auch tragische Niederlagen [...] im nationalen Gedächtnis kommemoriert, wo eine Nation ihre Identität auf ein Opfer-Bewusstsein gründet, das wachgehalten werden muss, um Widerstand zu legitimieren und heroische Gegenwehr zu mobilisieren.« (Assmann A. 2008)

Was schließlich kollektiv erinnert wird und in das gemeinsame Gedächtnis übergeht, erschließt sich in einer moderat konstruktivistischen und ethnologisch informierten Perspektive wie der Assmannschen weniger aus dem Wert einer Tatsache als aus deren sozialen Folgen und geht einher mit Macht, denn: Ob etwa der Ereignisse von 1989 überhaupt gedacht wird und falls ja, ob im Rahmen eines Jubiläums oder Trauertags, ist für das Selbstverständnis eines Kollektivs genauso entscheidend wie für die praktischen Spielräume entsprechender Eliten.

Zugespitzt lässt sich der Kern der bis zu diesem Punkt skizzierten Forschungseinstellung wie folgt zusammenfassen: Rituale gehören dem kulturellen Gedächtnis, d.h. dem im Gegensatz zum kommunikativen Gedächtnis festeren Teilgedächtnis eines Kollektivs an und dienen den entsprechenden Mitgliedern zur Sinn- und Kohärenzstiftung. Für deren Vergemeinschaftung ist Erinnerung als Modus des Rückrufens bzw. Wieder-Holens von Inhalten des kollektiven Gedächtnisses wesentlich. Selbst im Rahmen des tendenziell umstritten(er)en kommunikativen Gedächtnisses gilt die an Selbstvergewisserung geknüpfte Erinnerung von (Groß-)Gruppen wie Nationen als hochgradig empfänglich für »homogenisierende Impulse [...], die ein normatives Raster über die heterogenen individuellen Erinnerungen legen« (Assmann A. 2007, S. 157).⁶ Das wohl größte Verdienst von Jan und Aleida Assmann ist die Auslegung kollektiven Gedächtnisses als einem entschei-

5 In Vorstellungen dieser Art gilt das Ritual zwar nicht mehr als religiöser Ausdruck respektive Praxisvollzug, wie noch zu Beginn der Ritualforschung. Trotzdem bleibt es »ein ›sekundäres‹ Phänomen, dessen wirkliche Bedeutung ausserhalb der rituellen Handlung selbst lokalisiert« (Krieger/Belliger 2008, S. 7) wird, und gilt primär als »Gemeinschaftsgenerator« (Wulf/Zirfas 2004a, S. 12).

6 Für eine radikale Kritik am »eigentümliche[n] Nebeneinander« konstruktivistischer und essentialistischer Annahmen bei den Assmanns siehe Siebeck (2013).

denden Phänomen für die Bildung kultureller Identität. Insbesondere deshalb wurden ihre Überlegungen von weiten Teilen der Erinnerungsforschung adaptiert. Allerdings neigt ihr konstruktivistisches Denken stellenweise zu unbegründeten Realismen: auf ontologischer Ebene da, wo ein »natürliche[r] Vorgang«, »daß Zeit vergeht« (Assmann J. 2005, S. 31), schlicht gesetzt wird; auf epistemologischer Ebene da, wo von realitätsbedingten »Fakten der erforschten Vergangenheit« (Assmann J. 2007, S. 211; Assmann A. 2001, S. 120, 2007, S. 273, 2008) die Rede ist, auf deren Basis eine (rationale) Bewertung von Erinnerungen als »wahr« (Assmann A. 2001, S. 117) bzw. »authentisch« oder als »falsch[]« (ebd., S. 115) erfolgen kann. Ferner neigen die Assmanns Essentialismen und Schließungen mindestens zu und haben auf Mikro- und Makroebene Vorstellungen zu verfestigen geholfen wie die, dass Erinnerungen »zum eigensten Wesen und Bedürfnis des Menschen« (Droysen 1977, S. 45 zit. n. Assmann A. 2014, S. 25, 2001, S. 103) gehören oder dass sich kollektive Gedächtnisse von primordialen, relativ statischen Gruppen ableiten (Feindt et al. 2014, S. 26), die sich u.a. über rituell begangene Jahrestage stabilisieren.⁷

Irritieren lässt sich die Assmannsche Perspektive auf mit Gedenktagen wie dem 9. November verbundene historische Repräsentationen zunächst durch die Frage, inwieweit wir heutzutage nicht mit einem entscheidenden Bruch konfrontiert sind, verursacht

»durch die Abschiebung eines bislang grundsätzlich ›traditional‹ verfassten, auf Gedächtnis beruhenden Kultursystems [...] durch ein kapitalistisch grundsätzlich über Innovationen (oder Pseudoinnovationen) lukrierendes, und daher auf ›Inszenierung‹ beruhendes System von ökonomisch definierten Bedeutungen.« (Blume 2014, S. 16)⁸

In eine ähnliche Richtung weist das medientheoretische Argument, insbesondere die Digitalisierung und Neue Medien führten dazu, dass gegenwärtige Kollektive nicht wie noch vornehmlich oral verfasste darauf angewiesen seien, historisches Wissen über rituelle Objektivationen zu bewahren. Infolgedessen komme es zu einer »Entmächtigung monopolisierter Bühnen durch den *open access* auf elektronische Medien« (ebd., S. 33, Herv. i. O.), mit denen AkteurInnen aus unterschiedlichen Sphären nahezu ungehindert in ihrem Sinne disponieren. Entsprechend zu verschieben wäre demgemäß die wissenschaftliche Aufmerksamkeit: von einem Konzept kollektiven Gedächtnisses als ›Speicher‹⁹ zu einer dynamischen Vorstellung von Erinnerung als Übersetzung oder Verrückung der

7 Gegenläufige Ansätze, die das Transkulturelle bzw. Transnationale starkmachen, sind bis heute marginal. Für die Entwicklung eines transdisziplinären Zugangs zu transnationalen Wissenspraktiken im Allgemeinen siehe Königter et al. (2014).

8 Analog diagnostiziert Connerton (2009), der Kapitalismus habe die Zeitverhältnisse der Produktion verschoben bzw. bedinge, dass durch die Fokussierung auf die Ware als solche der Produktionsprozess in Vergessenheit gerät.

9 Die Rede von Speicher unterstellt moderat konstruktivistischen Ansätzen hier nicht die naive Annahme eines absolut statischen Dreischritts von Speichern – Lagern – Abrufen. Vielmehr geht es um die semantische Zuspitzung einer Position, die die Inhaltsdimension des kollektiven Gedächtnisses akzentuiert bzw. dessen Stabilität und Kohärenz überbetont; exemplarisch siehe Berek (2009).

jeweiligen Inhalte in Zeit und Raum und zwar ganz gleich, ob jene zu einer weit zurückliegenden oder zur jüngsten Historie gehören. Die Assmannsche Differenzierung eines ›festen‹ kulturellen und eines ›flüssigen‹ kommunikativen Gedächtnisses gerät dadurch zumindest ins Wanken.¹⁰

Die schärfste Kritik an einer Kohärenz- und Kontinuitätsorientierten Perspektivierung kollektiven Gedächtnisses im Allgemeinen und rituellen Gedenkens im Speziellen, wie sie die Assmanns auf Basis einer stellenweise realistischen Vorstellung von Geschichte und Erinnerung vornehmen, kommt aus den Reihen differenzorientierter, meist poststrukturalistisch und/oder postkolonial informierter ForscherInnen. Sie verweisen darauf, dass staatlich verfasste Großgruppen gerade heutzutage äußerst hybride, global hochgradig verflochtene und zugleich binnendifferenzierte Entitäten seien (Bhabha 2011), im Rahmen derer eine Fülle von unterschiedlichen Gemeinschafts- und Geschichtsentwürfen um öffentliche Beachtung wetteifere (Pethes 2008, S. 19 f.). In der Konsequenz stellen Ansätze wie der Assmannsche, die mindestens tendenziell Kultur als Container hypostasieren, nicht zufrieden:

»For memory studies, the old-fashioned container-culture approach is not only somewhat ideologically suspect. It is also epistemologically flawed, because there are too many mnemonic phenomena that do not come into our field of vision with the ›default‹ combination of territorial, ethnic and national collectivity as the main framework of cultural memory.« (Erl 2011a, S. 8)

Auch das Rituelle, wie es in der beschriebenen Einstellung gedacht wird, ist mit den verknüpften expliziten und impliziten Annahmen über das Historische bzw. dessen Tradierung kaum aufrechtzuerhalten. Unterhalb des konstruktivistischen Paradigmas lohnt deshalb eine Konfrontation mit einer poststrukturalistischen Programmatik, die Überlieferungszusammenhänge jenseits von Homogenität und Stabilität als durch und durch partikular, kontingent und darüber hinaus hochgradig durchmachtet begreift.

Gedenken ›zerdenken‹ in genealogischer Manier

Eine poststrukturalistische Position ist in vielerlei Hinsicht eine Radikalisierung, in mancherlei Hinsicht gar ein Gegenstandspunkt zu den Überlegungen von Jan und Aleida Assmann, stellt sie doch gleich einmal deren Relevanzordnung – die Form des Rituals diene der Funktion der Vergemeinschaftung – von den Füßen auf den Kopf. Die Bedeutung der Form akzentuierend mahnt sie an, bei der Beschäftigung mit Erinnerungsprozessen Differenz und Veränderung stärker zu berücksichtigen. Entsprechend anders zu denken ist von solch einer *radikaler* konstruktivistischen und tendenziell *idealistischeren* Position

10 Jan Assmann (2005, S. 55) schwächt die strikte Unterscheidung zweier Gedächtnisse im Zeitverlauf ab. Dennoch spielt die Bestimmung zweier Gedächtnisse sowohl in seinem als auch im Schaffen Aleida Assmanns eine prominente Rolle.

die historische Repräsentation. Während die Assmanns den Konstruktcharakter letzterer und so auch des kollektiven Gedächtnisses zwar anerkennen, gehen sie zugleich von einer historisch-wahrhaften, faktischen Realität aus, von der sich Konstruktionen zwar perspektivisch, aber doch sinnhaft ableiten. Das sich vollziehende Historische – etwa die Ereignisse von 1989 – und historisches Denken werden damit als zwei voneinander zu unterscheidende, dabei aber eng miteinander verflochtene Entitäten beschrieben. Und nachdem diese Verflechtung maßgeblich charakterisiert ist durch das Wieder-Holen, liegt die Betonung des Assmannschen Standpunkts auf dem Präfix von Repräsentation. Ganz im Gegenteil dazu akzentuiert eine poststrukturalistische Position den Wortstamm: Nachdem bereits Kant im Zuge des »epistemological turn« (Wight 2006, S. 24) den abbildtheoretischen Repräsentationsbegriff in die Krise gestürzt hatte, indem er über das berühmte Ding an sich nichts mehr sagen mochte, und Nietzsche aus seinen Gedanken über die Historie und das Leben Figuren wie Sinn und Teleologie entschieden herausgestrichen hatte, waren Tür und Tor geöffnet für eine differenz- und kontingenzorientierte, konstruktivistische Vorstellung, in der Geschichte und historisches (Ge-)Denken in bestimmter Hinsicht zusammenfallen.

Die Phänomene, die Jan und Aleida Assmann in ihren Arbeiten unter Kultur subsumieren, fasst prominent der Genealoge und Machtanalytiker Michel Foucault¹¹ als Diskursives breiter und neu: Für das Soziale und unser Denken, so sein Argument, seien Macht/Wissen-Komplexe (Foucault 2014) ausschlaggebend. Das historische Wissen, das wir haben bzw. qua Erinnerung etwa im Rahmen von Gedenktagen oder bei der Geschichtsschreibung vergegenwärtigen, entspringt von seiner Warte aus keiner von unserem Denken unabhängigen, wahr- und wesenhaften historischen Realität. Es hat lediglich Macht¹² als Fundament und ist allem voran nominalistisch und historisch kontingent:

11 Obgleich Foucault Gedächtnis als Topos kaum verwendet (Keller 2011, S. 113), scheint es dennoch legitim, gerade seine Überlegungen kritisch auf die der Assmanns zu beziehen, befragt er doch zeit seines Lebens intensiv die Funktionsweisen und Konstitutionsbedingungen historischer Diskurse. Konkret geht es Foucault um »historisch definierte[] diskursive[] Systeme, deren Schwellen man fixieren und denen man Bedingungen des Auftretens und Verschwindens zuordnen kann« (Foucault 2001, S. 872). Sein Denken bereitet den Nährboden für eine konstruktivistisch grundierte, machtorientierte und differenzsensible Perspektive auf das, was wir als historisch begreifen. Entgegen der gängigen Meinung, Foucault sei radikaler Konstruktivist gewesen, wird hier mit Sarasin (2008a) angenommen, Foucault war Realist. Trotzdem ist seine Genealogie insofern radikaler konstruktivistisch denn das Assmannsche Denken, als sie einen zu unkritischen Glauben an historische Faktizität und essentielle Funktionen sozialer Phänomene zu unterbinden sucht.

12 Unter Macht fasst Foucault »die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern« (Foucault 2014, S. 113 f.). Klar hervor geht aus dieser Passage, dass es MachtanalytikerInnen nicht darum gehen kann, nur Sprachförmiges zu analysieren. Es geht um »komplexe[] strategische[] Situation[en]« (ebd., S. 114), die sich neben

»[W]as erfährt der Genealoge, wenn er aufmerksam auf die Geschichte hört statt der Metaphysik zu glauben? Dass es hinter den Dingen ›etwas ganz anderes‹ gibt: nicht deren geheimes, zeitloses Wesen, sondern das Geheimnis, dass sie gar kein Wesen haben oder dass ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren konstruiert wurde, die ihnen fremd waren.« (Foucault 1971, S. 168 f.)

Bis auf die Bereitstellung einer Arena samt speziellen Waffen erfüllen die Geschichte respektive das (kollektive) Gedenken keinerlei universelle Funktion (ebd., S. 177). Die Beschäftigung mit Historischem ist immer eine mit durchmachteten und regelhaften zeit- und raumspezifischen Repräsentationen und schafft laut Foucault »keine sichere Grundlage; sie erschüttert, was man für unerschütterlich hielt; sie zerbricht, was man als eins empfand; sie erweist als heterogen, was mit sich übereinzustimmen schien« (ebd., S. 173). Ähnlich fragil wie der historische ist der identitäre Diskurs einer (Groß-)Gruppe, denn auch ein erinnerndes Kollektiv hat keinerlei Essenz mehr.

Die Diskurs- bzw. Machtanalyse in Foucaultscher Spielart stellt sich damit der traditionellen Ideengeschichte entschieden entgegen: »Sie führt die Singularitäten der einzelnen Aussagen nicht auf eine ›tiefere‹ Wahrheit oder ein Allgemeines zurück [...], weil sie ihr historisches Erscheinen als Diskursereignis *erklären* kann« (Sarasin 2007, S. 208, Herv. i. O.). Sie kann dies nicht zuletzt, weil sie Singularitäten als Teil einer Serie ähnlicher, »mit einem Wahrheitswert geladen[er]« (Foucault 2014, S. 8) Repräsentationen erkennt und am Schnittpunkt von Macht und Wissen die Frage zu beantworten sucht, *wie* es jeweils dazu kommt, dass etwas – nachdem sich eine hegemoniale Strategie der Macht dieses Etwas angenommen hat – zu einem historischen Zeitpunkt X als Wahrheit gilt (Sarasin 2005, S. 12). Auch wenn der Genealoge die sogenannte Geschichte grundsätzlich nicht universal denkt, ihr *eo ipso* keinerlei Sinn zuspricht und ihm Topoi wie Tradition oder Wieder-Holung analytisch ungeeignet scheinen, heißt das für ihn nicht, die Geschichte sei zusammenhangslos oder gar absurd. Ganz im Gegenteil: Auch im Anschluss an Foucault kann von Entitäten wie einer historischen Epoche oder dem kollektiven Gedächtnis gesprochen werden, allerdings erschließen sie sich nur in einem diskursiv verfassten, spezifischen historischen Kontext. Der analytische Ausgangspunkt ist stets ihre diskursive Repräsentation¹³, der Zielpunkt stets die Macht. Diese Macht – von Foucault im Gegensatz zur Assmannschen Vorstellung nicht nur als Folge, sondern als *die* Ursache von Bedeutungsprozessen begriffen – wirkt auf historisches Wissen zwar regelmäßig homogenisierend, doch beileibe nicht nur. Sie produziert Gegenmacht zu jedem Zeitpunkt mit:

Sprache auch in menschlichen Praktiken und Objektivationen realisieren und in ihrer Gesamtheit als »Bündel« (Foucault 2014, S. 43) oder »Netz« (ebd., S. 97) in den analytischen Blick zu bekommen sind.

- 13 Obwohl der analytische Ausgangspunkt bei Foucault die Repräsentation ist, geht es ihm nicht um die Beschäftigung mit der Form der Form willen, um kein freies und unendliches »Spiel des Bezeichnens« (Derrida 1972, S. 424). Die Untersuchung von Formen dient dem Zweck, etwas über Macht zu erfahren (Sarasin 2008b, S. 17 f.).

»Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht. [...] Dies hieße den strikt relationalen Charakter der Machtverhältnisse zu verkennen. Diese können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren [...], s]ie sind in den Machtbeziehungen die andere Seite, das nicht wegzudenkende Gegenüber.« (Foucault 2014, S. 96)

Widerstand ist aus diesem Grund auch kein Paradoxon, sondern ein notwendiger »Instrument-Effekt« (ebd., S. 64) des Hegemonialen. Diesem Denken folgend erhalten Entitäten den Status von Abstraktionen bzw. dienen hauptsächlich als heuristische Kategorien, die sich bei näherer Betrachtung jedoch alles andere als einheitlich zeigen, d.h. *in der Regel* kleine Brüche und Fissuren offenbaren (ebd., S. 96).

Auf die im Rahmen und in Form von Gedenktagen wie dem 9. November erkennbaren Repräsentationen kollektiven Gedächtnisses lässt sich das Foucaultsche Machtdenken folgendermaßen übertragen: Individuen werden durch sie getriggert (z.B. »Erinnert euch an 1989.«) und gemäß dem hegemonialen Macht/Wissen im historischen Diskurs gleichzeitig zu subjektivieren und zu vergemeinschaften gesucht (z.B. »Die Ereignisse waren ein Meilenstein auf dem Weg zu Frieden und Freiheit für jede/n einzelne/n und für uns Deutsche.«). Allerdings räumt Foucault Subjekten in seiner mittleren Schaffensphase die Möglichkeit der Abweichung ein: Sie sind »auch im Rahmen von Macht- und Diskursordnungen gleichsam beweglich genug [...], um die taktischen Machtverhältnisse umzukehren und in ihrem Sinne einzusetzen« (Sarasin 2006a, S. 130). Sie können widersprechen (z.B. »Nein, 1989 deute ich anders.«), sie können ihre Praktiken anders gestalten und anders mit Objektivationen umgehen. Gedenktage sind in dieser Perspektive schließlich keine funktionalen Gemeinschaftsgeneratoren wie bei den Assmanns, sie sind Zeit/Raum-Einheiten der Konfrontation von Differentem.

Ja, aber ist nicht ein Argument, das häufig gegen den Poststrukturalismus angebracht wird, das Subjekt sei tot?¹⁴ Das mag so sein. Tot respektive dezentriert ist in der hier skizzierten poststrukturalistischen Einstellung jedoch lediglich das bewusst und intentional handelnde, autonome Subjekt. Quicklebendig ist hingegen eines, das sich zwar ähnlich dem »animal symbolicum« (Cassirer 1996, S. 51) diskursiver Macht/Wissen-Komplexe nicht erwehren kann, in ihrem Rahmen allerdings durchaus fähig ist, sich zu widersetzen. Damit bleibt einer differenzsensiblen Analyse der Repräsentationen kollektiven Gedächtnisses genügend Spielraum, um Subjekte, ihre sprachlichen und nicht-sprachlichen Praktiken¹⁵ sowie die von ihnen hergestellten und verwendeten Objektivationen als diskurs- und machtbefehlt, nicht aber -determiniert zu begreifen. Der relativen Freiheit, abweichen zu können, wird Rechnung getragen (Sarasin 2006a, S. 130). Ähnlich fruchtbar können auch Strategien, wie sie prominent von staatlichen AkteurInnen auf dem er-

14 Ein zentraler Referenzpunkt ist Barthes' (2012) »Der Tod des Autors«.

15 Einem mittelstarken Subjekt entsprechend werden Praktiken zwischen strukturdeterminiertem Verhalten und intentionalem Handeln verortet und gelten als kulturell vorgeformte, regelhafte, von unterschiedlichen Subjekten getragene Aktivitäten, in denen »sich kulturelle Codes ausdrücken (und die damit unter anderem auch typisierte Intentionen enthalten)« (Reckwitz 2006, S. 38, Herv. i. O.).

innerungskulturellen Feld verwirklicht werden, abseits des *agency*-betont gedachten Intentionalen untersucht werden.

Bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Entitäten wie dem kollektiven Gedächtnis geht es der Genealogie in Verlängerung der Nietzscheanischen Argumentationslinie – und dies sei noch einmal als grundlegender Unterschied zu Positionen wie der Assmannschen akzentuiert – schließlich nicht darum, das abseits des Kampfes aller gegen alle fundamentlose und prozesshafte, das permanent sich verschiebende Historische bzw. sogenannte kollektive Identitäten nach Sinn, nach einer extradiskursiven Wahrheit zu befragen und hermeneutisch aufzuschließen.¹⁶ Denn:

»Regelmäßigkeiten als die generativen Strukturen von Diskursen treten erst hervor, wenn man Texte *nicht* zu ›verstehen‹ trachtet, sondern sie als materielles ›Monument‹ beschreibt, also als Serie ordnet, von allen Besonderheiten einzelner Aussagen abstrahiert und ihre Ähnlichkeiten herausarbeitet.« (Sarasin 2007, S. 207, Herv. i. O.)¹⁷

Letztere Analysestrategie – konkret: die Operation der Dekonstruktion¹⁸ – scheint das einzig probate Instrument, um Diskurse abseits ahistorischer und essentialistischer Prämissen in den Blick zu bekommen und ihre Möglichkeitsbedingungen und Funktionsweisen mit einem kritischen Anspruch zu untersuchen.¹⁹

Zusammenfassend präsentiert sich Foucault das Historische als grundsätzlich kontingent und partikular. In den Blick zu nehmen ist es in seiner Ereignishaftigkeit – was bei der Beschäftigung mit Gedenktagen wie dem 9. November durchaus trägt – und zu erklären weder unter Berufung auf ein individuelles Bewusstsein noch in Rekurs auf eine realistische Epistemologie, die unmittelbar auf die Dinge in der Welt rekurriert (Sarasin

16 Zur Einschätzung, die Genealogie sei antihermeneutisch, siehe Sarasin (2006b, S. 121, 2008b, S. 14 f., 2009, S. 204 ff.). Den Foucaultschen Vorbehalten gegenüber der insbesondere im deutschsprachigen Raum kaum angefochtenen Hermeneutik ähnelt die Haltung Barthes' (2012, S. 190 f.).

17 Die Zurückweisung der Verstehensoperation bezieht sich hier auf Verstehen im Sinne ›klassischer‹ hermeneutischer Positionen wie etwa der, die auf die Intentionen starker Subjekte abhebt oder jener, die auf das berühmte »Wunder des Verstehens« (Gadamer 1993, S. 58) referiert. Für DekonstruktivistInnen notwendig bleibt hingegen eine Art »basale Hermeneutik« (Sarasin 2008b, S. 15), ohne die Diskurse formal überhaupt nicht greifbar wären bzw. sie zu sortieren und ihrer regelhaften Ordnung nachzuspüren ein Ding der Unmöglichkeit bliebe.

18 Die Foucaultsche Dekonstruktion ist ein politisches Projekt, im Zuge dessen das Diskursive radikal historisiert wird und das den kritischen Anspruch hat, entsprechende Homogenitäts- und Stabilitätsbehauptungen als »konstitutive[n] Schein« (Reckwitz 2008a, S. 37) offenzulegen und nach korrespondierenden Strategien zu befragen.

19 Foucaults Kritik richtet sich u.a. gegen den modernen, bis heute dominanten Fortschrittsglauben in Bezug auf Wissen im Allgemeinen und wissenschaftliches Wissen im Speziellen (Keller 2011, S. 125). Zu seinem kritischen Anspruch gehört ferner, dass der (Geschichts-)Wissenschaft – anders als bei Jan Assmann (siehe Fußnote 4) und entgegen dem hegemonialen Alltagsverständnis – grundsätzlich kein privilegierter Zugang zu Historischem eingeräumt wird. Sie gilt als eine unter vielen auf Historisches bezogenen diskursiven Formationen (wie Literatur oder staatliche Geschichtspolitik), die historisches Denken und somit auch kollektives Gedächtnis prägen. Ähnlich auch Erll (2011b, S. 45).

2007, S. 203). Entsprechend deutlich von der Assmannschen Konzeption unterscheidet sich auch die ontische und epistemische Qualität des von uns als historisch Gedachten: Es leitet sich nicht etwa von einer extradiskursiven historischen Realität ab, sondern lässt sich in seinem Sein lediglich auf Macht zurückführen. Jene wirkt laut Foucault ihrer Konstitution nach nicht nur disziplinierend bzw. auf hegemoniale historische Wahrheitsdiskurse rein stabilisierend; vielmehr ist sie gleichsam durchzogen von Widerstand und destabilisiert auch. Analog zu diesem Mechanismus gehen mit dem nicht als Speicher oder (Wissens-)Vorrat, sondern als »Regelwerk« (Keller 2011, S. 116) gedachten kollektiven Gedächtnis immer auch Gegengedächtnisse einher. Sie dienen dem Hegemonialen zum einen als Vehikel für die Produktion von Ein- und Ausschlüssen allem voran über die Klassifizierung in ›wahr‹ und ›falsch‹. Zum anderen sind sie aber auch permanent dazu fähig, jenes hegemoniale Gedächtnis herauszufordern.

Es mag den Anschein erwecken, die Genealogie sei in Verbindung mit Foucaults Machtanalytik hervorragend dazu geeignet, der Assmannschen Tendenz zu Realismen, Essentialisierungen und Homogenitätsannahmen im Kontext von Gedenktagen zu begegnen, zugehörige historische Repräsentationen zwischen Differenz und Kohärenz respektive zwischen Akteur und Struktur als relativ stabil in den kritischen Blick zu bekommen und dabei nicht mehr die inhaltliche Sinnstiftung, sondern die Weisen der Ordnungsstiftung anzuvisieren. Was bei näherer Betrachtung und vor dem Hintergrund von Foucaults entschiedenem konstruktivistischen und antiessentialistischen Plädoyer in Bezug auf Geschichte allerdings mindestens irritiert, ist seine Argumentation in puncto Macht: Sie wird von ihm nicht nur als in gewisser Weise stabilisierend gefasst, sondern auch als real und wesenhaft beschrieben. Der Kampf aller gegen alle wird zum alles beherrschenden sozialen Axiom. Was Foucault dem historischen Denken analog zu Nietzsche also eigentlich auszutreiben sucht, führt er durch die Hintertür wieder ein.

Mit dem »Temperament [eines] glückliche[n] Positivis[ten]« wäre Foucault (1993, S. 44) um eine Antwort auf die sich anschließende erkenntnistheoretische Frage danach, woher er denn das alles wisse mit Blick auf die postulierte Unumgänglichkeit der Macht, vielleicht nicht lange verlegen. Für die hier noch weiter zu skizzierenden Überlegungen zu einer möglichen Gedenkanalytik scheint seine Position jedoch nicht aufrechtzuerhalten: Das Diskursive gilt ohne Einschränkung als unhintergebar. Wenn nun aber die Foucaultsche Spielart des Kampfes aller gegen alle und seine inkonsequent erkenntniskeptische Haltung als »Sackgassen« (Reckwitz 2006, S. 27) erkannt und gemieden werden sollen, wo führt der Weg stattdessen entlang? Und wie lässt sich die relative strukturelle Stabilität von kollektivem Gedächtnis dann erklären, möchte man sich nicht auf einen unter PoststrukturalistInnen durchaus beliebten »Flirt« mit der Psychoanalyse (Stavrakakis 2007, S. 77) einlassen oder arglos ›harte‹ Annahmen über das Historische bzw. das Soziale formulieren, wie wir sie mindestens tendenziell bei den Assmanns, stellenweise aber auch bei Foucault finden?

Über das Dingdenken zu etwas Boden unter den Füßen

Ein möglicher Weg führt über die nähere Beschäftigung mit Materialität, mit Dingen. Um etwas Anlauf zu nehmen, müssen wir jedoch noch einmal kurz zurück zu Kant und seinem transzendentalen Idealismus, demzufolge über das Ding an sich nichts gesagt werden könne. Es war Wittgenstein (2006, S. 7), der aus dieser Idee einen Imperativ machte und empfahl, über das, worüber man nichts aussagen könne, lieber zu schweigen. Im Zuge der entsprechenden epistemologischen und eng mit ihr verbundenen linguistischen Wende als dem »Mega-Turn« (Bachmann-Medick 2010, S. 44, Herv. i. O.) des 20. Jahrhunderts sowie den sich anschließenden kulturwissenschaftlichen Wendungen radikalisierte ein nicht unbeträchtlicher Teil der Kultur- und SozialwissenschaftlerInnen die Kantsche Erkenntnis, sodass dem Ding an sich letztlich jeglicher Einfluss auf seine Bedeutung²⁰ abhandenkam. Die Krise der abbildtheoretischen Repräsentation hatte in dieser Einstellung nur eine logische Konsequenz: das Verschwinden einer jedweden einflusshaften extradiskursiven Referenz.

Nach wie vor gilt der ontologische und epistemologische Realismus vielen als überstrapaziert. En vogue ist besonders unter DiskursanalytikerInnen der diametrale Standpunkt, an dem entweder – wie im Fall von Foucault – nur das reale Diskursive interessiert oder – noch radikaler im Fall sogenannter KulturalistInnen – (nahezu) ausschließlich das Diskursive bzw. hier synonym gedachte Kulturelle für das Soziale relevant ist. Letztere meinen längst dahintergekommen zu sein, dass selbst Naturwissenschaften nur nackte Diskurse seien, weil auch das »Wissen über die Natur sich unrettbar in den Netzen der Sprache und der Medien verfange« (Sarasin 2009, S. 10). Gefragt wird von KulturalistInnen »nach der *kulturellen Bedingtheit des Sozialen*« (Reckwitz 2008b, S. 162, Herv. i. O.). Außerhalb des Kulturellen kennen sie weder etwas Sinnhaftes (was plausibel erscheint) noch etwas Einflussreiches (was nur allzu anthropozentrisch anmutet und dementsprechend zu verneinen ist). Besonders virulent wird das mit dieser Perspektivierung verbundene Problem an folgendem Punkt: Nachdem (fast) alles für Menschen Relevante sich im Kulturellen erschöpft und andere Zugänge unter dem »Verdacht der naturalistischen oder realistischen Naivität« (Gertenbach 2014, S. 107) stehen, gerät Materialität lediglich als Materialisierung in den Fokus (Butler 2010) oder wird gar auf den Platz einer blanken, auf kulturelle Formung wartenden Projektionsfläche verbannt (Laclau/Mouffe 2013). Im Rahmen von Gedenktagen wie dem 9. November oftmals adressierte historische Orte, Überreste der Mauer, Gebäude, Fotografien und andere Dokumente gehen demnach gänzlich in kulturellen Prozessen auf oder können gar vollkommen willkürlich bedeutet werden. Kollektives Erinnern und das entsprechende Gedächtnis sind damit primär bzw. rein selbstreferenziell, haben kaum Bezug zu einer extradiskursiven Realität. Doch, um die ketzerische Frage von Putnam (1997, S. 158) aufzugreifen, »warum sollte die Tatsache, daß eine beschreibungsunabhängige Beschreibung der Realität nicht möglich ist, zu der Annahme führen, es gebe nichts außer den Beschreibungen?«

20 Bedeutung meint hier gemäß Barthes (2015a, S. 80) ausdrücklich kein – analog zum geltenden Alltagsverständnis – passives Signifikat, sondern steht für einen aktiven Prozess des Bedeutens.

Ein alternatives Angebot, das sich dem konstruktivistischen Paradigma zwar verpflichtet sieht, extradiskursive, insbesondere materielle Einflüsse aber nicht allzu leichtfertig negieren möchte, kann indes bei Ernst Cassirer ansetzen, der in seiner »Philosophie der symbolischen Formen« folgendermaßen argumentiert:

»Wenn man die Sprache, den Mythos, die Kunst als ›symbolische Formen‹ bezeichnet, so scheint in diesem Ausdruck die Voraussetzung zu liegen, dass sie alle, als bestimmte geistige Gestaltungsweisen, auf eine letzte Urschicht des Wirklichen zurückgehen, die in ihnen nur wie durch ein fremdes Medium erblickt wird. Die Wirklichkeit scheint für uns nicht anders als in der Eigenart dieser Formen fassbar zu werden; aber darin liegt zugleich, dass sie sich in ihnen ebenso verhüllt wie offenbart.« (Cassirer 1996, S. 50)

In der zitierten Passage klingt etwas Elementares an: Auch wenn das Diskursive respektive Kulturelle als für unsere Wirklichkeit konstitutiv und für uns unumgänglich angenommen wird, heißt dies weder, dass es das einzig Reale sein muss, noch dass es vollkommen unabhängig ist von einem anderen, nicht zuletzt materiell verfassten Realen außerhalb der Konstruktion. Zwar ist letzteres Reale für Cassirer nur über symbolische Formen, d.h. medial vermittelt erfahrbar, doch es existiert – und ist darüber hinaus einflusshaft. Es

»ist klar, daß jedes dieser Symbole – ein Gebäude, ein Kunstwerk, ein religiöser Ritus – eine materielle Seite hat. Die Menschenwelt ist keine von allem losgelöste Entität, keine Wirklichkeit für sich. Der Mensch lebt in einer materiellen Umgebung, die ihn ständig beeinflusst und seinen Lebensformen ihren Stempel aufdrückt. Wenn wir seine Schöpfungen – sein ›symbolisches Universum‹ – verstehen wollen, dann müssen wir diesen Einfluß stets berücksichtigen.« (Cassirer 1996, S. 308)

Etwas von der materiellen Umgebung offenbart sich uns also im Kulturellen. Und damit besteht dessen basale Leistung darin, nicht nur herzustellen, sondern auch darzubieten (Warnke 2013, S. 105). Kultur ist gleichsam Fundament und Form.

In bemerkenswert ähnlichem Duktus argumentiert der – in den Geschichts- und Sozialwissenschaften allem voran wegen seiner »Mythen des Alltags« meist als radikaler Konstruktivist, in der fototheoretischen Debatte aufgrund seiner »Hellen Kammer« meist als naiver Realist rezipierte – Semiologe Roland Barthes, wenn er am plastischen Beispiel der Fotografie zeigt, wie einerseits an ihr als Aufzeichnung des Realen festgehalten werden kann, ohne andererseits eine selbsterklärende Eindeutigkeit dieses Aufgezeichneten zu beschwören. Ausgangspunkt seiner *postkonstruktivistischen* Einstellung ist hierbei die Überlegung, dass es keine Fotografie geben kann ohne natürliche Referenz, weil die Fotografie nicht nur selbst ein »natürliches physikalisch-chemisches Phänomen« ist, sondern auch ein »fotochemischer Transmitter natürlicher Phänomene (Licht, Radioaktivität, Röntgenstrahlung etc.)« (Geimer 2002, S. 340). Im Entstehungsprozess entzieht sich die Fotografie teil- und zeitweise dem unmittelbaren Einfluss der oder des Fo-

tografierenden (Geimer 2014, S. 59), der fotografischen Platte ist schließlich alles gleich. Sie muss aufgrund ihrer Eigenschaften *etwas* Existentes aufzeichnen.

Vor diesem Hintergrund unterscheidet Barthes theoretisch zwischen Konnotation und Denotation: Während die konnotierte Botschaft einer Fotografie sich erst durch diskursive bzw. kulturelle Prozesse entfaltet und die einzige Botschaft ist, die wir aufgrund unseres spezifischen epistemologischen Standpunkts je erkennen können, nimmt Barthes jenseits des Kulturellen einen Ort an, der zwar nicht einsehbar ist, trotzdem aber »kontinuierlich« existiert und das »photographische Analogon« (Barthes 2015a, S. 81, Herv. i. O.) birgt. Obwohl ein Mensch noch nie eine denotierte Fotografie samt ihrer – nicht sinnhaft zu denkenden – »Botschaft ohne Code« (ebd., S. 79, Herv. i. O., 2015b, S. 103) gesehen hat, ist jene doch das unsichtbare Fundament, oberhalb dessen eine bedeutungstiftende Konnotation überhaupt erst zur Entfaltung kommt: »Nur der Gegensatz zwischen dem kulturellen Code und dem natürlichen Nichtcode kann, so scheint es, dem spezifischen Charakter der Fotografie gerecht werden« (Barthes 2015a, S. 81, 105).²¹

Was Barthes in Auseinandersetzung mit der Fotografie formuliert hat, wird hier übertragen auf sämtliche Bedeutungsprozesse – wie es auch Cassirer in den vorausgehend skizzierten Überlegungen zu einer zwar außerhalb des Kulturellen anzusiedelnden, auf letzteres aber einflusshaften Realität tut. Im kleinen, aber feinen Unterschied zu Cassirer ontologisiert Barthes (2015b, S. 103) jene andere Realität allerdings nicht im Sinne einer Seins-Behauptung, sondern im Sinne einer Seins-Utopie. Für manche mag dies nur eine unwichtige Nuance sein, doch sie ist im engeren Wortsinn wesentlich! Während Cassirer – gleichwohl er das Kulturelle als unhintergebar taxiert – eine andere, materielle Realität ohne Zweifel als existent setzt und davon ausgeht, sich ihr hermeneutisch nähern zu können, *spekuliert* Barthes – in konsequentem Bewusstsein für die eigene Standpunktbezogenheit – lediglich darüber, dass es Botschaften ohne Code gibt. Mit Blick auf die bereits geäußerte Kritik an Foucaults glücklichem Positivismus und ›harten‹ Annahmen über das Historische bzw. das Soziale scheint es von einer insbesondere an historischen Repräsentationen interessierten, Konstruktivismus-affinen Position aus überzeugend und dazu auch redlicher, mit Barthes in basaler, relativ ›weicher‹ Art und Weise über die Existenz eines einflusshaften Realen außerhalb unserer Bedeutungshorizonte zu mutmaßen (Chmelar 2017, i.E.).

Im Anschluss an die Statusklärung eines diskursiven Außen kann es freilich nicht darum gehen, beispielsweise physischen Objekten wie einem Stein ein träges Wesen zu unterstellen, das unter allen Umständen und eindeutig auf das Diskursive durchschlägt, jenes stets stabilisiert. Vielmehr wird gemutmaßt, dass jedes extradiskursive Reale eine bestimmte Potenzialität hat respektive ein gewisses Spektrum an Botschaften ohne Code trägt, die sich im Diskursiven manifestieren können und Bedeutungszusammenhänge nicht nur zu stabilisieren, sondern auch zu dynamisieren vermögen.²² Im Zuge entspre-

21 An den Stellen, an denen Barthes (2014, S. 90) von der grundlegenden Eigenschaft der Fotografie spricht, eine »Emanation des Referenten« zu sein, meint er immer zweierlei: »ein materielles Kontinuum zwischen Fotografie und Objekt« und »dessen tatsächliches Verschwindensein [sic!]« (Geimer 2014, S. 34).

22 Prominent haben bereits Laclau und Mouffe (2013) den Stein zur Explikation ihrer konstruktivisti-

chender Spekulationen ist dabei besonders »auf die inkorporierten Eigenschaften und [...] Widerständigkeiten« unterschiedlicher Materialitäten zu achten, »die es zwar zulassen, manches, aber eben nicht alles mit ihnen zu tun« (Bühmann/Schneider 2008, S. 103). Am Ende gewinnen Gedenktage als Ereignisse dar- und herstellende, d.h. doppelt ereignishafte Bezugspunkte eines möglichen kollektiven Gedächtnisses wenigstens *etwas* Boden unter den Füßen und der Mauerfall gilt weder als relativ statischer Gedächtnisinhalt mit engem Realitätsbezug (Assmanns) noch als bloß machtbasierte, radikal kontingente Konstruktion (Foucault).

Aufbauend auf diesen Überlegungen und dem Menschenbild eines – von Cassirer inspirierten und dem Denken Barthes' angepassten – ›animal semioticum‹ kann schließlich das rege Wechselspiel adressiert werden, wie es sich auf dem erinnerungskulturellen und hochgradig politischen Feld im Rahmen des Gedenkens an den 9. November 1989 vollzieht. Mit Sprache, Praktiken und Objektivationen umfasst es alle drei Dimensionen eines weit gedachten Diskursiven bzw. Kulturellen. Als heuristische Kategorie lenkt ein Genealogie-naher, jedoch postkonstruktivistisch gedachter Gedächtnisbegriff unseren Blick auf weitgehend, nicht aber radikal kontingente und zeitweilig recht stabile (Bedeutungs-)Netze. Anstatt jene vordergründig nach einer ursprünglichen und uns ohne größere Friktionen zugänglichen historischen Präsenz, nach historischem Sinn zu befragen, empfiehlt er eine umfassend erkenntnis- und machtskeptische Haltung und sensibilisiert für die Präsentation, d.h. für die mediale, hier ausdrücklich nicht pejorativ verstandene *Inszenierung* von Historischem einschließlich möglicher Reste des Realen und diskursiver Machtstrategien im Zuge kollektiven Gedenkens.

Exemplifiziert anhand der Berliner Mauer eröffnet die skizzierte Perspektive zunächst Raum darüber nachzudenken, wie genau sich ausgehend von einer bestimmten Materialität möglicherweise ein extradiskursives Reales in das Diskursive einschreibt: Vor 1989 etwa galt dieselbe Objektivation ›Mauer‹ im Rahmen unterschiedlicher Regime als Manifestation unterschiedlicher Wahrheiten. Stark vereinfacht und bewusst plakativ lässt sich mit Kleßmann (2016, S. 12) hauptsächlich zwischen den zeitweilig mehr oder minder breit getragenen Macht/Wissen-Komplexen ›gewaltsame Teilung und Freiheitsberaubung‹ einerseits und ›Sicherung des Sozialismus vor dem Westen‹ andererseits dif-

ferenzen Diskurstheorie herangezogen: »A stone exists independently of any system of social relations, but it is, for instance, either a projectile or an object of aesthetic contemplation only within a specific discursive configuration [...], it is only a commodity within a determinate system of social relations.« Entgegen dieser Spielart des Kulturalismus werden dem Stein hier spekulativerweise sowohl eine physische Existenz als auch eine materielle Potenzialität unterstellt: Als distinkte Entität kann er gleichermaßen zur Befestigung wie zur Zerstörung dienen, er taugt zur Abgrenzung genauso wie zur Überbrückung. Kaum wird es jedoch gelingen, ein Boot aus Granit erfolgreich zu Wasser zu lassen oder einen Stein von mehreren Tonnen Gewicht ohne Hilfsmittel manuell zu bewegen. Zu einer ähnlich gearteten Rückbesinnung auf eine materielle Realität jenseits des Diskursiven kommt es auch im Zuge der sogenannten spekulativen Wende und unter dem Dach des Critical Realism; siehe hierzu Bryant/Srnicek/Harman (2011). Letzterer spekuliert jedoch in umfassenderer, ›härterer‹ Form als dieser Beitrag, erheben kritische RealistInnen doch den Anspruch, ähnlich einer Hermeneutik des Verdachts zu tieferen Schichten der Realität zu gelangen und sind oftmals (post-)marxistisch grundiert (Dean et al. 2006; Griebel 2016).

ferenzieren. Ungeachtet der konkurrierenden Ideologien, die sich regelmäßig an die Komplexe knüpfen, bedeuten beide – und dies scheint ein Rest des Realen zu sein – sie nicht zuletzt ob ihrer Materialität als *Grenze*. Im ersten Fall gilt sie als repressiv, geht mit ihr doch mindestens die Begrenzung der Bewegung von Körpern, wenn nicht gar menschlichen Daseins überhaupt einher. Im zweiten Fall gilt sie als produktiv, da sie die Abgrenzung der sozialistischen Ordnung von der westlichen sichert und eine vergleichsweise ungestörte, alternative Entwicklung ermöglicht. Eine normative Verortung des jeweiligen Komplexes ausklammernd gilt für die Mauer wie für alle Objektivationen:

»[T]hey are ›interpreted‹ by the human agents in certain ways, but at the same time they are applied, used, and must be handled within in their materiality. As things, they are not arbitrarily interchangeable [sic!].« (Reckwitz 2002, S. 208)

Abseits gegenstandsbezogen spekulativer Überlegungen zu realen Resten im Diskursiven erlaubt die hier dargelegte dreidimensionale Einstellung allem voran eine umfassende Analyse von Gedenken als Inszenierung. Im Kontext des 9. November – um das genannte Beispiel weiterzuentwickeln – kann dabei etwa diejenige diskursive Formation interessieren, die sich für die Konstruktion von (gegen-)hegemonialen Macht/Wissen-Komplexen auch nach 1989 als sehr bedeutsam erweist: der Staat (Marchart 2008, S. 245). Mit Wendeereignissen wie dem Mauerfall, mit dem Ende des Kalten Krieges und den fortschreitenden systemischen Umordnungsprozessen einschließlich der deutschen Wiedervereinigung veränderten sich nicht nur die materiellen Bedingungen. Es verschoben sich grundlegend auch die Grenzen des Sag- und Machbaren. Bis heute inszenieren alljährlich insbesondere die VertreterInnen der neuen gesamtdeutschen Ordnung, welche regelmäßig als ›kapitalistisch‹, ›liberaldemokratisch‹, ›parlamentarisch‹ und ›westlich‹ attribuiert wird, die Mauer und ihren Fall als eindruckliche Repräsentation einer sozialistischen Diktatur, die letztlich friedlich und in euphorischer Atmosphäre überwunden wurde. Prominent übersetzte auch die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel am 9. November 2014 in einer Rede den staatlichen Mythos ›Mauerfall‹. Anlässlich der Eröffnung einer neuen Dauerausstellung der Gedenkstätte Berliner Mauer – als dem in seiner Ausstellungspraxis nicht nur von der Stadt Berlin, sondern auch von Bund und Bundesregierung unterstützten (BT-Drucksache 16/9875, S. 8.), »zentralen Ort des Gedenkens an die Opfer der Berliner Mauer« (Gedenkstätte Berliner Mauer 2016) und die deutsche Teilung – sagte sie:

»[D]er Fall der Berliner Mauer kam – so überraschend er in jenem historischen Moment auch war – nicht aus dem Nichts. Der Eiserne Vorhang hatte schon längst Risse bekommen. [...] 1989 brachten mehr und mehr Ostdeutsche den Mut auf, ihr Leben in die eigene Hand zu nehmen. [...] Es sollte Schluss sein mit Gängelung und Unterdrückung. Es sollte Schluss sein mit den vielen einengenden Grenzen – im wörtlichen wie im geistigen und materiellen Sinn. Es ging darum, sich Freiheit zurückzuerobern. [...] Es ging um die Freiheit, die der Mensch zum Menschsein braucht. [...] Wenn ein

Staat darauf gegründet ist, elementare Menschen- und Freiheitsgrundrechte zu missachten – was sollte er anderes sein als ein Unrechtsstaat? [...] Umso wichtiger sind Orte wie die Gedenkstätte an der Bernauer Straße. Wer sie besucht, bekommt einen tiefen Eindruck von der Absurdität der DDR-Propaganda, der zufolge die Mauer dazu gedient habe, als sogenannter antifaschistischer Schutzwall Eindringlinge abzuwehren. Stattdessen begrenzte sie die Freiheitsrechte von fast 17 Millionen Menschen. [...] Wer diese Gedenkstätte besucht, dem vergegenwärtigen sich in wunderbarer Weise auch die Bilder vom 9. November 1989 – die grenzenlose Freude [...]. Wir haben die Kraft zu gestalten. Wir können Dinge zum Guten wenden. Das ist die Botschaft des Mauerfalls – sie richtet sich an uns in Deutschland ebenso wie an andere in Europa und der Welt [...]. Es ist eine Botschaft der Zuversicht, heute und künftig weitere Mauern einreißen zu können – Mauern der Diktatur und der Gewalt, der Ideologien und der Feindschaften.« (Merkel 2014)

In der staatlichen, hier am sogenannten historischen Ort ›Bernauer Straße‹ von Merkel getragenen Inszenierung der Mauer und ihres Falls gerät die DDR als ›Unrechtsstaat‹ zum konstitutiven Außen: für das wiedervereinigte Deutschland, für Europa, für die gesamte Welt. Das konstitutive Innen ist, in den Worten der Kanzlerin, die heutige, implizit postideologische und menschliche »Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung« auf »unserem Kontinent [...], die Freiheit und Verantwortung verbindet« (ebd.). Die Mauer gilt als Symbol nicht nur für physische Grenzen, sondern auch für ideelle und materielle. Ihr Fall steht synonym für die Friedliche Revolution im Besonderen und im Allgemeinen für die allzeit und allerorts mögliche (Rück-)Eroberung einer für den Menschen als konstitutiv bezeichneten Freiheit, für sich anschließendes »großes Glück« (ebd.).

Merkels Rede repräsentiert damit vor allem dreierlei: Zunächst übersetzt sie denjenigen Macht/Wissen-Komplex, der die Mauer schon vor 1989 als repressiv und unmenschlich fasste, und ergänzt ihn um eine durchweg positive Bezugnahme auf Mauerfall und Friedliche Revolution. Den mindestens zeitweilig ebenfalls bedeutsamen Komplex, der die Mauer als produktive, weil eine Alternativentwicklung zum Westen zulassende Grenze griff, attribuiert die Kanzlerin als absurd und propagandistisch und sucht ihn so von der heute geltenden Ordnung zu separieren. Ferner rekurriert ihre Rede auf die große »emanzipatorische Erzählung von der vernünftigen Gestaltung der Gesellschaft [...], wie sie die Moderne von, sagen wir, den Enzyklopädisten über Marx bis Habermas uns vermittelt hat« (Sarasin 2014), und erweckt passagenweise den Eindruck, auf das Ende des Kalten Krieges folgte ein ›end of European history‹. Beiden diskursiven Anknüpfungspunkten entsprechend gestaltet sich schließlich auch die Subjektivierung: ›Menschen‹ adressiert die in den hier repräsentierten, offiziellen Mythos ›Mauerfall‹ eingeschriebene Strategie derart, als sie ihnen ausreichend gestalterische Kraft zuspricht, um nach der Berliner Mauer noch weitere ›Mauern der Diktatur und der Gewalt, der Ideologien und der Feindschaften‹ einzureißen. Explizit verortet werden jene »in der Ukraine,

in Syrien, im Irak« (Merkel 2014), d.h. in Staaten, die gemeinhin nicht oder mindestens nicht umfänglich als unserer Ordnung entsprechend gelten.²³

Ein Bewusstsein für dieses und ähnliches In-Szene-Setzen von Ereignissen wie dem Mauerfall durch jemanden für jemanden geht indes nicht nur mit der Erkenntnis der Strategie- und Performativitätsbedingtheit kollektiven Gedächtnisses einher. Dazu impliziert es – trotz der grundlegenden Spekulation über einen realen Rest –, dass historische Repräsentationen keine Abbilder eines möglichen historischen Realen sind. Sie haben mindestens Transformationscharakter und das bereits ob der unterschiedlichen Medien und Modi, in denen sie etwa im Zuge kollektiven Gedenkens aufgehen.

Jenes Gedenken wird hier – und dies ist eine weitere, grundsätzliche Spekulation – als ein *transrituelles* Phänomen begriffen (Wulf/Zirfas 2004b, S. 379).²⁴ Wie anhand der plakativ benannten Bezugnahmen auf die Berliner Mauer und deren Fall zu sehen war, ist es stets eine Melange unterschiedlicher diskursiver Formationen und Macht/Wissen-Komplexe und birgt Anknüpfungspotenzial für eine »Vielzahl von Institutionen, Organisationen, Gemeinschaften und Individuen« (ebd., S. 380). Für Großgruppen wie Nationen hat transrituelles Gedenken folglich allenfalls »partielle Übergangsqualitäten« (ebd., S.

23 Eine interessante Kontrastfolie zum staatlichen Mauerfallgedenken bieten Erkenntnisse der jüngeren empirischen Sozialforschung: Laut einer Studie des Instituts infratest dimap, die von der Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur (2014) initiiert wurde, assoziieren 69 Prozent der RespondentInnen mit dem 9. November 1989 die Öffnung der Grenzübergänge an der Berliner Mauer (ebd., S. 7). Die Ereignisse rundum den Mauerfall charakterisieren mit 41 Prozent die meisten als ›Wende‹, 35 Prozent sprechen wie Merkel von einer ›Friedlichen Revolution‹, 18 Prozent von einem ›Umbruch‹. Ein Prozent der Befragten bedeutet die Ereignisse als ›Konterrevolution‹ und fünf Prozent machen keine Angabe (ebd., S. 1). »[S]ehr differenzierende und in Teilen auch distanzierte Betrachtungsweise[n]« (ebd., S. 4) der Friedlichen Revolution fördert eine explorative Studie an der Universität Erfurt zutage (Oschlies 2013). Die Analyse zeigt, dass innerhalb der bundesdeutschen Bevölkerung oftmals weitere Formelemente des von Merkel repräsentierten Mythos ›Mauerfall‹ (z.B. ›Freiheitsberaubung‹ und ›Teilung‹ im Kontext der Mauer oder ›Zivilcourage‹ und ›euphorische Atmosphäre‹ im Kontext ihres Falls) übersetzt, allerdings zu verschiedenen Narrativen miteinander verknüpft werden. Eine enorme Diskrepanz zwischen der staatlichen Inszenierung und den erhobenen Einstellungen besteht indes darin, dass viele die Friedliche Revolution auch als »verpasste Chancen des Westens [... bezeichnen], ebenfalls notwendige Veränderungen einzuleiten« (ebd., S. 4). Mit dieser Kritik am Westen und dabei insbesondere an einem »allzu aggressiven Kapitalismus« (ebd., S. 8) übersetzt sich in gewisser Weise ein Formelement des vormaligen, die Mauer primär als produktive Grenze bedeutenden Macht/Wissen-Komplexes. Selbst in Verbindung mit den typisierten KritikerInnen der Revolution präsentiert die Studie jedoch keine Äußerung, die Mauer wäre besser stehen respektive die DDR erhalten geblieben. Hinsichtlich des politischen Systems letzterer ist schließlich ein Ergebnis der von staatlicher Seite in Auftrag gegebenen Studie »Deutschland 2014 – 25 Jahre Friedliche Revolution und Deutsche Einheit« (BMWi 2015) bemerkenswert: 70 Prozent der Befragten aus Ostdeutschland bezeichnen die DDR wie Merkel in ihrer Rede als ›Diktatur‹. Die Einschätzung der Kanzlerin, sie sei gleichsam ein ›Unrechtsstaat‹ gewesen, teilen mit 46 Prozent merklich weniger (ebd., S. 25).

24 Das lateinische Präfix ›trans‹ zeigt an, dass Rituale immer und allem voran mit dynamischen Übergängen und Verschiebungen einhergehen. In diesem Sinne referiert der Transritualitätsbegriff auf »Veränderungen und Innovationen, auf zeitliche Rhythmen und Dynamiken, auf die Komplexität und Kontingenz von Ritualen« (Wulf/Zirfas 2004b, S. 380).

379), primär dient es der »Differenzbearbeitung« (Wulf/Zirfas 2004a, S. 23 f., Herv. i. O.). Bezogen auf Gedächtnis zeichnet es sich nicht durch ein sinnhaftes Wieder-Holen von Inhalten im Assmannschen Sinne aus, sondern durch ein zeitliches, räumliches und symbolisches Verrücken von Bedeutung (ebd., S. 380). Insofern geraten transrituelle Zeit/Raum-Einheiten wie der 9. November zu dynamischen und spannungsreichen Kristallisationspunkten kollektiven Gedenkens, die simultan eine »performative[] Gemeinschaft« (ebd., S. 382)²⁵ und ein kollektives Gedächtnis hervorbringen bzw. darstellen können, mitnichten aber müssen, und die bei der Vergegenwärtigung von Historischem stets etwas Neues kreieren (Wulf/Zirfas 2004b, S. 364). Schließlich sind Gedächtnis und das zugehörige transrituelle Gedenken nichts Sekundäres mehr, das unter dem Verdacht steht, etwas primär Wesentliches zu verdecken. Sie sind »Phänomen[e] sui generis« (Krieger/Belliger 2008, S. 7), die einer eigenständigen Klärung bedürfen.

Schritt für Schritt zu einer postkonstruktivistischen Analytik

Dieser Beitrag unternahm den Versuch, eine kulturwissenschaftlich und machtanalytisch informierte, postkonstruktivistische Perspektive für die Erinnerungsforschung auszuloten und ist letztlich auch Resultat der Bemühung, sich abseits der partiell dogmatisch gegenüberstehenden Lager im Forschungsfeld eine gewisse Bewegungsfreiheit zu erhalten, um kollektives Gedenken mitsamt seinen politischen Implikationen auf ganz spezifische Weise zwischen Akteur und Struktur, zwischen Ideen und Materie und vor allem zwischen Realismus und Konstruktivismus zu fassen. In einem ersten Schritt wurde darüber reflektiert, wie der Mainstream der deutschsprachigen Forschung im Anschluss an Jan und Aleida Assmann kollektives Gedenken im Kontext historischer Jahrestage mitsamt den sich dabei realisierenden Formsprachen diskutiert. Nachdem diese Einstellung ein spannungsreiches Verhältnis zu Realität und Essentialismen offenbarte, Homogenität und Stabilität überbetonte und zu funktionalistisch erschien, führte ein zweiter Schritt zu Foucault. Sein historisches Denken eröffnete gepaart mit seiner Machtanalytik eine Möglichkeit, mittels derer die genannten Stolpersteine der Assmannschen Argumentation weitgehend umgangen werden konnten. Nachdem hier jedoch weder einer realistischen noch einer allzu radikal konstruktivistischen Ontologie und Epistemologie das Wort geredet werden sollte und Foucaults realistisches und essentialistisches Verständnis von Macht einen möglichen ›dritten‹ Weg versperrte, galt es in einem letzten Schritt, seine Position von ihrem Machtfundament zu lösen und sie stattdessen – in Rekurs auf Cassirer und Barthes – spekulativ auf eine extradiskursive, nicht zuletzt materielle Realität samt ihrer Potenzialität zu beziehen, vor deren Hintergrund es permanent und im Rahmen von Jahrestagen zugleich prominent zu einer Bearbeitung von Differenz kommt.

25 Die Attribuierung einer Gemeinschaft als performativ stellt sich einem primordialen Gemeinschaftsdenken entgegen. Gemeinschaften sind nicht einfach da, sondern abhängig von ihrer steten sozialen Erzeugung innerhalb eines ritualisierten Erfahrungs- und Praxisraums (Wulf/Zirfas 2004a, S. 24, 2004b, S. 382).

Weiter nachzudenken wäre in Fortsetzung der vorgetragenen und anhand des Gedenkens an die Berliner Mauer samt ihres Falls exemplifizierten, gedenkanalytischen Überlegungen etwa darüber, welche method(olog)ischen Konsequenzen sie haben, denn: Mit dem Argument, jede Semiose sei »dem Druck der ›Realität‹ ausgesetzt« (Barthes 2014, S. 108) und berge einen gewissen realen Rest, muss nicht einhergehen, dass jedem auf Historisches bezogenen Genre, jeder diskursiven Formation oder jedem Medium die gleichen funktionalen Spezialisierungen (Kress 2010, S. 79ff.) unterstellt würden. Plausibel erscheint hingegen, dass letztere materialitäts- und modalitätsbedingt variieren und eine Triangulation unterschiedlicher Method(ologi)en nahelegen.

Literatur

- Angermüller, J. (2005): Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse in Deutschland. Zwischen Rekonstruktion und Dekonstruktion. In: Keller, R./Hirsland, A./Schneider, W./Viehöver, W. (Hrsg.): Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung. Konstanz: UVK, S. 23–48.
- Assmann, A. (2001): Wie wahr sind Erinnerungen? In: Welzer, H. (Hrsg.): Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung. Hamburg: Hamburger Edition, S. 103–122.
- Assmann, A. (2007): Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Assmann, A. (2008): Kollektives Gedächtnis, www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/geschichte-und-erinnerung/39802/kollektives-gedaechtnis?p=all (Abruf 17.10.2015).
- Assmann, A. (2014): Geschichte im Gedächtnis. München: C.H. Beck.
- Assmann, A. (o.J.): Soziales und kollektives Gedächtnis, www.bpb.de/system/files/pdf/0FW1JZ.pdf (Abruf 17.10.2015).
- Assmann, J. (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, J./Hölscher, T. (Hrsg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–19.
- Assmann, J. (2005): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: C.H. Beck.
- Assmann, J. (2007): Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. München: C.H. Beck.
- Bachmann-Medick, D. (2010): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek: Rowohlt.
- Barthes, R. (2012): Der Tod des Autors. In: Jannidis, F./Lauer, G./Martinez, M./Winko, S. (Hrsg.): Texte zur Theorie der Autorschaft. Stuttgart: Reclam, S. 185–193.
- Barthes, R. (2014): Die Helle Kammer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Barthes, R. (2015a): Die Photographie als Botschaft. In: Barthes, R. (Hrsg.): Auge in Auge. Kleine Schriften zur Fotografie. Berlin: Suhrkamp, S. 77–92.
- Barthes, R. (2015b): Rhetorik des Bildes. In: Barthes, R. (Hrsg.): Auge in Auge. Kleine Schriften zur Fotografie. Berlin: Suhrkamp, S. 93–111.
- Berek, M. (2009): Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Erinnerungskulturen. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bhabha, H. (2011): Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg.
- Blume, H. (2014): Frau ohne Schatten? Inszenierung als Kategorie kulturwissenschaftlicher Analyse. In: Blume, H./Grossegger, E./Sommer-Mathis, A./Rössner, M. (Hrsg.): Inszenierung und Gedächtnis. Soziokulturelle und ästhetische Praxis. Bielefeld: transcript, S. 15–41.
- Bryant, L./Srnicke, N./Harman, G. (Hrsg.) (2011): The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism. Melbourne: re.press.

- Bührmann, A./Schneider, W. (2008): Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse. Bielefeld: transcript.
- Bundesministerium für Wirtschaft und Energie (Hrsg.) (2015): Deutschland 2014 – 25 Jahre Friedliche Revolution und Deutsche Einheit. Kurzzusammenfassung der Ergebnisse, www.bmwi.de/BMWi/Redaktion/PDF/Publikationen/Studien/deutschland-2014-25-jahre-friedliche-revolution-und-deutsche-einheit-endbericht.property=pdf,bereich=bmwi2012,sprache=de,rwb=true.pdf (Abruf 01.08.2016).
- Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur (Hrsg.) (2014): Deutsche Teilung und Friedliche Revolution. Eine Studie im Auftrag der Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur (Tabellarische Übersichten), www.bundesstiftung-aufarbeitung.de/uploads/2014-pdf/2014-10-02-umfrage-bundesstiftungsaufarbeitung-2-tab.pdf (Abruf 01.08.2016).
- Butler, J. (2010): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt am Main: Campus.
- Chmelar, K. (2017): Zur visuellen Darstellung von Austerität in Neuen Medien. In: Sturm, R./Griebel, T./Winkelmann, Th. (Hrsg.): Austerität als gesellschaftliches Projekt. Wiesbaden: VS, S. 15–43.
- Chmelar, K. (i.E): Schau! Zur visuellen Konstruktion eines Mythos im Rahmen einer historischen Ausstellung. In: Sebald, G./Döbler, M.-K. (Hrsg.): (Digitale) Medien und Gedächtnis. Wiesbaden: Springer VS.
- Deutscher Bundestag (Hrsg.) (2008): Drucksache 16/9875 vom 19.06.2008. Fortschreibung der Gedenkstättenkonzeption des Bundes. Verantwortung wahrnehmen, Aufarbeitung verstärken, Gedenken vertiefen, www.bundesregierung.de/Content/DE/_Anlagen/BKM/2008-06-18-fortschreibung-gedenkstaettenkonzeption-barrierefrei.pdf?__blob=publicationFile&v=3 (Abruf 01.08.2016).
- Cassirer, E. (1996): Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg: Felix Meiner.
- Cassirer, E. (2010): Philosophie der symbolischen Formen III. Hamburg: Felix Meiner.
- Connerton, P. (2009): How Modernity Forgets. Cambridge: Cambridge University.
- Dean, K./Joseph, J./Roberts, J./Wight, C. (Hrsg.) (2006): Realism, Philosophy and Social Science. New York: Palgrave Macmillan.
- Derrida, J. (1972): Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Droysen, J. (1977): Unsere Aufgabe. In: Droysen, J. (Hrsg.): Historik, herausgegeben von Leyh, P. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, S. 43–64.
- Erl, A. (2011a): Travelling Memory. In: Parallax 17(4), S. 4–18.
- Erl, A. (2011b): Memory in Culture. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Feindt, G./Krawatzek, F./Mehler, D./Pestel, F./Trimçev, R. (2014): Europäische Erinnerung? Erinnerungsforschung jenseits der Nation. In: Feindt, G./Krawatzek, F./Mehler, D./Pestel, F./Trimçev, R. (Hrsg.): Europäische Erinnerung als verflochtene Erinnerung. Vielstimmige und vielschichtige Vergangenheitse deutungen jenseits der Nation. Göttingen: V&R, S. 11–36.
- Foucault, M. (1971): Nietzsche, die Genealogie, die Historie, http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-15231/2xnmfme/129_foucault_nietzsche.pdf (Abruf 17.10.2015).
- Foucault, M. (1993): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main: Fischer.
- Foucault, M. (2001): Antwort auf eine Frage. In: Foucault, M.: Dits et Ecrits. Gesammelte Schriften I, herausgegeben von Defert, D. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 859–886.
- Foucault, M. (2014): Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gadamer, H. (1993): Wahrheit und Methode, Band 2: Ergänzungen, Register. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gedenkstätte Berliner Mauer (2016): Entstehungsgeschichte der Gedenkstätte, www.berliner-mauer-gedenkstaette.de/de/entstehungsgeschichte-211.html (Abruf 01.08.2016).
- Geimer, P. (2002): Ordnungen der Sichtbarkeit. Fotografie in Wissenschaft, Kunst und Technologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geimer, P. (2014): Theorien der Fotografie zur Einführung. Hamburg: Junius.

- Gertenbach, L. (2014): Kultur ohne Bedeutung. Die Grenzen der Hermeneutik und die Entgrenzung der Kultursoziologie. In: Fischer, J./Moebius, St. (Hrsg.): Kultursoziologie im 21. Jahrhundert. Wiesbaden: VS, S. 103–115.
- Griebel, T. (2015): Zwischen Taschenmesser und Tiefbohrer. Eine korpuslinguistische kritisch-realistische Diskursanalyse von Solidarität in der deutsch-amerikanischen Sicherheitsbeziehung. In: Zeitschrift für Diskursforschung 3(3), S. 273–294.
- Griebel, T. (2016): Liebe und Macht in der deutsch-amerikanischen Sicherheitsbeziehung 2001–2003. Eine kritisch-realistische Diskursanalyse. Bielefeld: transcript.
- Kress, G. (2010): Multimodality. A social semiotic approach to contemporary communication. London: Routledge.
- Keller, R. (2011): Der Archivar und das Vergessen: Michel Foucault. In: Dimbath, O./Wehling, P. (Hrsg.): Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder. Konstanz: UVK, S. 113–137.
- Kleßmann, Ch. (2016): Gemeinsame Nachkriegsgeschichte in Deutschland, in Europa? In: Timmermann, H. (Hrsg.): Dem Gedächtnis eine Erinnerung: Der Mauerfall von 1989 und seine Relevanz für kommende Generationen. Berlin: LIT, S. 11–24.
- Köngeter, S./Chmelar, K./Duscha, A./Engel, N./Klein-Zimmer, K./Klemm, M./Kraume, A./May, Ch./Schader, M./Spiegel, A./Struve, K./Zach, M. (2014): Trans|Wissen: Übersetzung von Wissen in transnationalen Kontexten. Antrag an die Deutsche Forschungsgemeinschaft auf Gewährung einer Sachbeihilfe, www.trans-wissen.de/fileadmin/user_upload/DFG-Netzwerkantrag_-_Trans-Wissen_-_öffentlichneu.pdf (Abruf 20.02.2016).
- Krieger, D./Belliger, A. (2008): Einführung. In: Krieger, D./Belliger, A. (Hrsg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden: VS, S. 7–34.
- Laclau, E./Mouffe, C. (2013): Post-Marxism Without Apologies, <https://de.scribd.com/document/124132751/Laclau-and-Mouffe-Post-Marxism-Without-Apologies> (Abruf 01.08.2016).
- Marchart, O. (2008): Cultural Studies. Konstanz: UTB.
- Mehler, D. (2015): Serbische Vergangenheitsaufarbeitung. Normwandel und Deutungskämpfe im Umgang mit Kriegsverbrechen, 1991–2012. Bielefeld: transcript.
- Merkel, A. (2014): Rede von Bundeskanzlerin Merkel anlässlich der Eröffnung der neuen Dauerausstellung der Gedenkstätte Berliner Mauer am 9. November 2014, www.bundesregierung.de/Content/DE/Rede/2014/11/2014-11-09-merkel-gedenkstaette-berliner-mauer.html (Abruf 01.08.2016).
- Oschlies, J. (2013): Geschichtsbilder im wiedervereinten Deutschland. Ergebnisreport, www.aproxima.de/files/2013/Geschichtsbilder_Ergebnisreport.pdf (Abruf 01.08.2016).
- Pethes, N. (2008): Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Putnam, H. (1997): Für eine Erneuerung der Philosophie. Stuttgart: Reclam.
- Reckwitz, A. (2002): The Status of the »Material« in Theories of Culture: From »Social Structure« to »Artefacts«. In: Journal for the Theory of Social Behaviour 32(2), S. 195–217.
- Reckwitz, A. (2006): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reckwitz, A. (2008a): Generalisierte Hybridität und Diskursanalyse: Zur Dekonstruktion von »Hybriditäten« in spätmodernen populären Subjektdiskursen. In: Kalscheuer, B./Allolio-Näcke, L. (Hrsg.): Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht. Frankfurt am Main: Campus, S. 17–39.
- Reckwitz, A. (2008b): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Sarasin, P. (2005): Michel Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Sarasin, P. (2006a): Ordnungsstrukturen. Zum Zusammenhang von Foucaults Diskurs- und Machtanalyse. In: Casale, R./Tröhler, D./Oelkers, J. (Hrsg.): Methoden und Kontexte. Historiographische Probleme der Bildungsforschung. Göttingen: Wallstein, S. 120–131.

- Sarasin, P. (2006b): »Une analyse structurale du signifié«. Zur Genealogie der Foucault'schen Diskursanalyse. In: Eder, F. (Hrsg.): Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen. Wiesbaden: VS, S. 115–129.
- Sarasin, P. (2007): Diskursanalyse. In: Goertz, H.-J. (Hrsg.): Geschichte. Ein Grundkurs. Reinbek: Rowohlt, S. 199–217.
- Sarasin, P. (2008a): Das Reale der Diskursanalyse. In: Recherche 3(3), www.recherche-online.net/michel-foucaul.html (Abruf 3.12.2014).
- Sarasin, P. (2008b): Wie weiter mit Michel Foucault? Hamburg: Hamburger Edition.
- Sarasin, P. (2009): Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sarasin, P. (2014): Kann Wissensgeschichte politisch sein? Vortrag im Rahmen der Tagung »Das Politische in der Wissensgeschichte. Perspektiven eines Forschungskonzepts«. Universität und ETH Zürich.
- Siebeck, C. (2013): »In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar«? – Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Assmannschen Gedächtnisparadigma. In: Lehmann, R./Öchsner, F./Sebald, G. (Hrsg.): Formen und Funktionen sozialen Erinnerens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen. Wiesbaden: VS, S. 65–90.
- Stavrakakis, Y. (2007): The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics. Albany: State University of New York.
- Turner, V. (1971): Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In: Helm, J. (Hrsg.): Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Seattle: University of Washington, S. 4–20.
- Warnke, I. (2014): Diskurs als Praxis und Arrangement – Zum Status von Konstruktion und Repräsentation in der Diskurslinguistik. In: Viehöver, W./Keller, R./Schneider, W. (Hrsg.): Diskurs – Sprache – Wissen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Sprache und Wissen in der Diskursforschung. Wiesbaden: VS, S. 97–117.
- Wierling, D. (2002): Geboren im Jahr Eins. Der Jahrgang 1949 in der DDR. Versuch einer Kollektivbiographie. Berlin: Ch. Links.
- Wight, C. (2006): Agents, Structures, and International Relations. Cambridge: Cambridge University.
- Wittgenstein, L. (2006): Tractatus logico-philosophicus. Werksausgabe I, herausgegeben von Schulte, J. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–85.
- Wulf, C./Zirfas, J. (2004a): Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals. In: Wulf, C./Zirfas, J. (Hrsg.): Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole. München: Wilhelm Fink, S. 7–45.
- Wulf, C./Zirfas, J. (2004b): Bildung im Ritual. Perspektiven performativer Transritualität. In: Wulf, C./Althans, B./Audehm, K./Bausch, C./Jörissen, B./Göhlich, M./Mattig, R./Tervooren, A./Wagner-Willi, M./Zirfas, J. (Hrsg.): Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien. Wiesbaden: VS, S. 359–382.

Anschrift

Kristina Chmelar
 Institut für Politische Wissenschaft
 Kochstraße 4
 91054 Erlangen
kristina.chmelar@fau.de