



**Stottern im Firmament –
das kollektive Gedächtnis denken**

Akademie der bildenden Künste Wien
Schillerplatz 3
1010 Wien

Dissertation

Titel der Dissertation

Stottern im Firmament – das kollektive Gedächtnis denken

Verfasser

Mag. (FH) Andreas Soller

Angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, im Jänner 2014

Studienkennzahl laut Studienplan: 092, ID: 092 607 059

Studienrichtung laut Studienplan: Doktoratsstudium der Philosophie

Erstbetreuung: O. Univ.-Prof. Dr. Elisabeth von Samsonow

Zweitbetreuung: Univ.-Doz. Dr. habil. Arno Böhler

»In einem ungemein poetischen Text beschreibt Lawrence, was die Dichtung tut: Unablässig stellen die Menschen einen Schirm her, der ihnen Schutz bietet, auf dessen Unterseite sie ein Firmament zeichnen und ihre Konventionen und Meinungen schreiben; der Dichter, der Künstler aber macht einen Schlitz in diesen Schirm, er zerreißt sogar das Firmament, um ein wenig freies und windiges Chaos hereindringen zu lassen und in einem plötzlichen Lichtschein eine Vision zu rahmen, die durch den Schlitz erscheint, die Schlüsselblume von Wordsworth oder der Apfel Cézannes, der Umriß von Macbeth oder Ahab. Nun folgt die Menge der Nachahmer, die den Schirm mit einem Stück flicken, das vage der Vision ähnelt, und die der Ausleger, die den Schlitz mit Meinungen fllen: Kommunikation. Immer weitere Künstler werden nötig sein, um weitere Schlitze anzubringen, um die notwendigen und vielleicht immer größeren Zerstörungen vorzunehmen und so ihren Vorgängern die unkommunizierbare Neuheit zurückzugeben, die man nicht mehr zu sehen vermochte. Das heißt, daß der Künstler sich weniger mit dem Chaos herumschlägt (das er in gewisser Weise aus vollem Herzen herbeiwünscht) als mit den ›Klischees‹ der Meinung« (Deleuze und Guattari, 1996: 241).

Für Elia und Nao.

Ich danke allen, die die vorliegende Arbeit unterstützt haben. Besonderer Dank gilt meinen beiden Betreuern, Arno Böhler und Elisabeth von Samsonow, insbesondere für ihre ins Unendliche übergreifende Geduld. Elisabeth Schicketanz danke ich für das Lektorat.

[1] Einführung	1
[1.1] Vorwort	1
Das kollektive Gedächtnis	1
Fragestellung	2
Aufbau vorliegender Arbeit	3
[1.2] Terminologische Vorbemerkungen	5
›Gedächtnis‹ und ›Erinnerung‹	5
›Innen‹ und ›Außen‹	8
›Aporie‹, ›Individuum‹ und ›Subjekt‹	9
[2] Von der Zeit zur Dauer zum Gedächtnis ...	10
[2.1] Zu Halbwachs hin ...	10
[2.1.1] <u>Zeit und ›Subjekt‹</u>	10
Allgemeine Verortung	10
Zeit, konstitutiv für das ›Subjekt‹	12
Zeit als Prozessdenken	14
[2.1.2] <u>Dauer und ›Subjekt‹</u>	20
›Dauer‹ um die Jahrhundertwende (James/ Stern/ Husserl)	20
Exkurs: ›Dauer‹, ›Gedächtnis‹, ›Élan vital‹ und ›Intuition‹ (Bergson)	23
[2.2] ... um Halbwachs ...	31
[2.2.1] Exkurs: <u>Das Kollektivbewusstsein</u> (Durkheim)	31
[2.2.2] <u>Auseinandersetzung mit der Individualpsychologie</u> (Halbwachs/ Blondel)	35
[2.3] ... nach Halbwachs	39
[2.3.1] <u>Kritik an Halbwachs/ Exkurs: Das kommunikative Gedächtnis</u> (Assmann)	39
[2.3.2] Exkurs: <u>Das kommunikative Unbewusste</u> (Welzer)	43
[2.4] Frage nach dem ›Individuum‹	45
[3] ... zum Gedächtnis als Dauer: das kollektive Gedächtnis	49
[3.1] Zentrale Texte zum kollektiven Gedächtnis	49
[3.1.1] 1925 – <u>»Les cadres sociaux de la mémoire«</u>	49
[3.1.2] 1950 – <u>»La mémoire collective«</u>	55
[3.1.3] 1941 – <u>»La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte«</u>	60
[3.1.4] Exkurs: <u>Die Methode der Soziologie</u>	61
[3.2] Vergleiche, Zusammenhänge und Verschiebungen	63
[3.2.1] <u>Vergleiche mit</u>	63
... Durkheim	63
... Bergson	64
... Nietzsche (Exkurs)	68
[3.2.2] <u>Zusammenhänge und Verschiebungen</u>	74
[3.3] ›Individuum‹ im Schnittpunkt	75

[4]	Das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion	76
[4.1]	Spannungsverhältnis als Methode	76
[4.2]	Kardinalpunkte	77
[4.2.1]	<u>Dauer</u>	77
	›Präsentische Dauer‹	77
	Vergangenheit – ›Unerreichbarkeit‹, ›Wieder-holung‹, ›Notwendigkeit‹	77
	Zukunft – ›Unvorhersehbarkeit‹, ›Orientierung‹	79
	Präsentische Dauer und ›Individuum‹/ Gruppe	79
	›Synchronisation‹	80
	Kollektives Gedächtnis – ›Im-Gedächtnis-Haben‹, ›Gedächtnis als Tätigkeit‹	81
	›Erinnern‹ und ›Vergessen‹	83
[4.2.2]	<u>›Pluralität‹</u>	83
	›Identität‹ und ›Nichtidentität‹	83
	›Soziale Dynamik‹/ ›kollektive andere‹	84
[4.2.3]	<u>›Individuum‹ – Gruppe, Erinnerungsrahmen – kollektives Gedächtnis</u>	84
	Körper und Geist	84
	›Individuum‹	85
	Gruppe – ›Individuum‹	88
	Gruppe(n) – Gruppe(n)	89
	Erinnerungsrahmen – Gruppe(n)	90
	Erinnerungsrahmen – Erinnerungsrahmen	91
[4.2.4]	<u>›Darin-Sein‹</u>	92
	Lebendiges Gedächtnis: ein Innen ohne Außen?	92
	Teilhabe: das Außen im Innen	93
	Sprache, Rahmen und Bedeutung	93
[4.2.5]	<u>›Beständigkeit‹ – ›Veränderung‹</u>	97
	›Zerstreuung‹/ ›Vielheit‹ – ›Sammlung‹/ ›Einheit‹	97
	›Relative Stabilität‹ – ›relative Unabhängigkeit‹	98
[4.2.6]	<u>Raum</u>	99
	Materielle Rückbindung des kollektiven Gedächtnisses	99
	Exkurs: Raum als Gedächtnisträger	101
[4.2.7]	<u>Macht</u>	103
	Wirkung/ Kraft	103
[4.2.8]	<u>›Aktualisieren‹</u>	104
	›Lokalisieren‹	104
	›Rekonstruieren‹	104
[4.2.9]	<u>Zweck</u>	106
	Ausrichtung auf die Zukunft	106
	›Zwang‹ und ›Zuwendung‹/ ›Sozialisierung‹ und ›Entsozialisierung‹	107
	Ineinander	108
[4.2.10]	<u>Determinierung</u>	109
	Determinierung und Pluralität	109
[4.3]	Kollektives Gedächtnis als soziale Funktion/ ›Individuum‹ im Vollzug	109
	Das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion	110
	Das ›Individuum‹ im Vollzug	111
[4.4]	Vergleich – Das Gedächtnis der sozialen Systeme	112
	Exkurs: Das Gedächtnis der sozialen Systeme (Esposito)	112
	Rückfragen an Halbwachs	118

[4.5]	Vergleich – ›Subjekte der Konversion‹	122
[4.5.1]	<u>Zeit, ›Subjekt‹ und Kollektiv</u>	122
	Strukturalismus	122
	Exkurs: Das dezentrierte ›Subjekt‹ bei Lacan	124
	›Subjekte‹ der Konversion	133
[4.5.2]	<u>Selbstformen als historische Kontingenz</u> (Foucault)	133
	Exkurs: ›Subjekt‹ als Form	133
	Rückfragen an Halbwachs	135
[4.5.3]	<u>In der Gegenwart des Unentscheidbaren</u> (Derrida)	136
	Exkurs: ›Subjekt‹ im Vollzug	136
	Rückfragen an Halbwachs	137
[4.5.4]	<u>Zur Welt bringen</u> (Badiou)	137
	Exkurs: ›Subjekt‹ als Funktion	137
	Rückfragen an Halbwachs	139
[5]	Stottern im Firmament	141
[5.1]	Stottern als Methode	141
[5.2]	Stottern »innerhalb« der Bedeutung	141
[5.2.1]	<u>Soziolinguistische Paradigma</u>	141
	Das kollektive Gedächtnis als topografische Ordnung	141
[5.2.2]	<u>Stottern</u>	144
	... von Differenz und Wiederholung	144
	... der Kontinuität	146
	... des ›Gleichgewichtszustandes‹	148
	... der Ethik	150
	... des Vergessens (<u>Archiv I</u> : der Ort des Archivs)	152
	... des Stoffes (<u>Archiv II</u> : zwischen Stoff und Sprache)	154
[5.3]	Stottern ... dazwischen	159
[5.3.1]	<u>Medium</u>	159
	Logik der Oppositionen	159
[5.3.2]	<u>Stottern</u>	160
	... des Dazwischen	160
[5.4]	Stottern »unterhalb« der Bedeutung	165
[5.4.1]	<u>Paradigmenwechsel</u>	165
	Eine kollektive Konnektivität jenseits der soziolinguistischen Ordnung	165
	Exkurs: Von der Topografie zur Onto-Topologie (Massumi)	167
[5.4.2]	<u>Stottern</u>	173
	... des belebten Stoffes	173
	... der ›individuellen Differenzierung‹	175
	... der Bedeutung	176
	... des Ausgeschlossenen (<u>Archiv III</u> : Warten)	177

[6]	Das kollektive Gedächtnis denken	179
[6.1]	Resümee	179
[6.1.1]	<u>Wiederholung der Frage</u>	179
[6.1.2]	<u>Zusammenfassender Durchgang durch die Arbeit</u>	179
	Historische Verortung	179
	Das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion	180
	Drei Achsen der kritischen Rückfrage	182
	Stottern im Firmament	184
[6.2]	Das kollektive Gedächtnis denken	188
[6.2.1]	<u>Grenzen der Untersuchung</u>	188
	Singular, Plural, Ereignis, sozial-temporal-lokale Relation	188
	Aporie! Aporie der Aporie!	189
[6.2.2]	<u>Verschwundene Sterne am Firmament? Neue Karten, bitte!</u>	190
	Von bestehenden Himmelskarten ...	190
	... zur Frage nach einer veränderten Vermessung des Firmaments	190
[7]	Ergänzende Essays: ›Subjekte‹ der Konversion	194
[7.1]	Essay 1: bejahen von ... (Foucault)	194
[7.1.1]	<u>Die Kritik Foucaults an den Humanwissenschaften</u>	198
[7.1.2]	<u>Antike Selbstpraktiken</u>	201
	Sorge um sich	201
	›Parrhesia‹	204
[7.1.3]	<u>Transhistorischer Kynismus</u>	206
	Das kynische ›Subjekt‹	206
	Transhistorischer Modus der Kritik	208
	›Subjekt‹ als Form	209
	Widerstand: Kritik, Erfinden	211
	Vollzugsformen der Kritik in den frühen Texten	215
[7.1.4]	<u>Möglichkeit der Selbsterfindung</u>	216
	Verdoppelung, Differenz, Bejahung	216
[7.2]	Essay 2: einstehen für ... (Derrida)	219
[7.2.1]	<u>Subjekt im Vollzug</u>	219
	Ereignis, ›différance‹	219
	Sprechen in eigenem Namen (Zeillinger)	225
	Eine Instanz für das ›Wer‹	228
	Das Subjektil	235
	›Subjekt‹ im Vollzug	238
[7.3]	Essay 3: entscheiden von ... (Badiou)	240
[7.3.1]	<u>Théorie du sujet</u>	240
	Dialektik: Spaltung im Gegensatz und in der Kraft	240
	Algebra und Topologie	242
	Theorie des Übergangs	243
[7.3.2]	<u>Logiques des mondes</u>	248
	Onto-logie	248
	Reale Veränderung: Stätte, Ereignis, Punkt, Körper, ›Subjekt‹	253

[7.3.3]	<u>Gesellschaft und ihre radikale Veränderung</u>	257
	Das Neue ist nicht im Alten: reine versus unreine Schnitte	257
	Von einem Außen her	258
	Ewige Wahrheiten	259
	Wider den Anfang	261

[*]	Anhang	I
[*.1]	Kurzbiografie Maurice Halbwachs	I
[*.2]	Angaben zum Werk	I
	Abkürzungen	I
	Schreibweisen	I
	Zitierung	I
	Siglen-Verzeichnis	II
	Literaturnachweis	II
[*.3]	Abstract	XIII
	Deutsche Fassung	XIII
	Englische Fassung	XIII
[*.4]	Kurzlebenslauf	XV

Das kollektive Gedächtnis

Der einzelne Mensch – das ›Individuum‹¹ – ist nach Maurice Halbwachs (1877–1945) immer schon als ein gesellschaftlicher Mensch bestimmt. Es macht keinen Sinn, nach einem Ursprung zu fragen, also danach, wann sich die ersten Gruppen von Menschen zusammengefunden haben oder wo und wie der Mensch zu einem sozialen Wesen wurde. Fest steht, dass jeder Mensch in seinem Zur-Welt-Kommen nachträglich in eine, ihm vorgängige, *soziolinguistische*² Ordnung hineingeboren wird.

Die soziale Wirklichkeit selbst lässt sich nach Émile Durkheim (1858–1917) anhand ›sozialer Tatsachen/ Tatbestände‹, also durch konkrete Praktiken wie Bräuche, das gesetzte Recht, Eigentumsformen etc. beobachten. Ausgehend von diesen sozialen Tatsachen kann auf die ›kollektiven Vorstellungen‹³ (auch: ›kollektive Repräsentationen‹, fr: ›représentations collectives‹), also auf die gemeinsamen Vorstellungen/ Haltungen/ Neigungen/ Denkweisen/ etc. kollektiver Gruppen rückgefragt werden. Soziale Tatsachen sind stets in einen »ganzen Wirkungszusammenhang« (vgl. Halbwachs, 2001d: 143) der *sozialen Dynamik* eingebettet, und dieser ist fortlaufenden Wandlungen unterzogen. Die kollektiven Vorstellungen wirken auf die sozialen Tatsachenreihen und in diesen stellen sich durch diese Wirkungen Veränderungen ein, wodurch es zu einer Rückwirkung, also einer Veränderung der kollektiven Vorstellungen als Bedingungen der sozialen Tatsachen, kommt (vgl. insbesondere Halbwachs, 2001d).

Halbwachs verwendet den Begriff des ›sozialen Bezugsrahmens‹⁴ als Ausdruck eines ganzen ›Wirkungszusammenhangs‹ an kollektiven Vorstellungen, welcher an soziale Gruppen zurückgebunden ist: Ein ›Individuum‹ ist dabei am Schnittpunkt eines ganzen Gefüges derartiger Rahmen verortet. Man denke beispielsweise an ein schulpflichtiges Kind: Es findet sich innerhalb der Gruppe seiner Familie (innerhalb der Großfamilie) und der Gruppe seiner Klassenkollegen (innerhalb der Schule). Jede Gruppe bildet ihre eigenen kollektiven Vorstellungen aus, hat beispielsweise ein bestimmtes Selbstbild von sich oder praktiziert bestimmte soziale Handlungen. Jede Gruppe selbst ist wieder Teil anderer Gruppen oder steht mit anderen Gruppen in vielfältigen Beziehungen. Das Kind wird vielleicht Leistungskurse besuchen, welche die Gruppe der Schulklasse wiederum in unterschiedliche Gruppen aufteilen oder sich aus unterschiedlichen Klassen zusammensetzen. In dem Maße wie sich eine Gesellschaft fortwährend in unterschiedliche Gruppen teilt, entwickeln sich gleichzeitig mit jeder Gruppe auch Gemeinsamkeiten (kollektive Vorstellungen). Ein sozialer Bezugsrahmen ist das »Gesamt« an kollektiven Vorstellungen, die eine Gruppe miteinander teilt. Wenn Halbwachs die sozialen Bezugsrahmen auch an die Gruppe zurückbindet, dann ist von Anfang an darauf hinzuweisen, dass die Gruppen selbst einer fortlaufenden Wandlung unterliegen. So wechseln ihre Mitglieder oder treten die Gruppen selbst in veränderte soziale Relationen etc.

Dort wo Durkheim von einem ›Kollektivbewusstsein‹ (fr: ›conscience collective‹) spricht, verwendet Halbwachs den Begriff ›kollektives Gedächtnis‹. Die sozialen Bezugsrahmen sind aus der Zeit heraus zu verstehen – sie dauern an. Es ist eine Vergangenheit, die hier ihr Wirkungsfeld entfaltet, sich in ihrem Andauern jedoch nicht gleich bleibt: »Die Gesellschaft stellt sich die Vergangenheit je nach den Umständen

¹ Halbwachs verwendet den Begriff ›Subjekt‹ nicht. Innerhalb seiner Theorie spricht er von ›Individuen‹ beziehungsweise – das ist bereits problematischer, weil es einen funktionalen Zusammenhang ausdrückt – beschreibt er die ›Individuen‹ auch als ›Glieder‹ oder ›Träger‹ des kollektiven Gedächtnisses.

² Von mir eingeführte Eigenbegriffe oder starke Betonungen werden fett und kursiv gesetzt.

³ ›Sozial‹, ›kollektiv‹ und ›gesellschaftlich‹ werden von Halbwachs synonym verwendet. Diese Verwendungsweise wurde von mir übernommen.

⁴ ›Soziale Bezugsrahmen‹, ›Bezugsrahmen‹, ›Rahmen‹ werden von Halbwachs synonym verwendet. Diese Verwendungsweise wurde von mir übernommen.

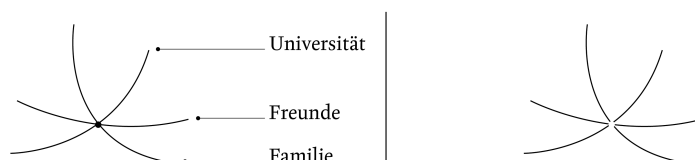
und je nach der Zeit in verschiedener Weise vor: sie modifiziert ihre Konventionen. Da sich jedes ihrer Glieder diesen Konventionen beugt, so lenkt es auch seine Erinnerungen in die gleiche Richtung, in die sich das kollektive Gedächtnis entwickelt« (SozB: 368). »Man muß [...] die Vorstellung aufgeben, die Vergangenheit erhielte sich als solche in den individuellen Gedächtnissen, als ob es davon ebenso viele verschiedene Abzüge gäbe, wie es Individuen gibt« (SozB: 368 [Hervorhebung von mir, A.S.]). Das kollektive Gedächtnis unterliegt einer Deformation. Es wird nur dasjenige erinnert/ bewahrt, was für die jeweilige Gegenwart bedeutsam ist. Die Vergangenheit wird aus der Gegenwart heraus rekonstruiert. Die Vergangenheit ist immer Vergangenheit einer Gegenwart, wobei jede Gegenwart ihre eigene Vergangenheit kennt. Das kollektive Gedächtnis ist Ausdruck des für die gelebte Gegenwart bedeutsamen Gedächtnisses (Rückwirkung) wie auch des dieser Gegenwart Bedeutung gebenden Gedächtnisses (Vorgängigkeit). Ist das Kollektivbewusstsein von Durkheim als Emergenz-Phänomen anzunähern, dann liegt eine der Leistungen von Halbwachs darin, das kollektive Gedächtnis temporal aus der sozialen Dynamik heraus abzuleiten.

Das kollektive Gedächtnis darf dabei nicht mit einer Totalität an Rahmen (einem Ganzen, einem Singular) verwechselt werden: Es ist Ausdruck der sozialen Bewegungen selbst und als solche unabgeschlossen. Folglich ist das ›Individuum‹ im Schnittpunkt einer **Pluralität** sich kreuzender, überlappender, quer- und gegeneinander laufender etc. Rahmen verortet. Es gibt keine ›Einheitsgesellschaft‹ (vgl. Halbwachs, 2001d: 157), sondern nur die Dynamik miteinander verbundener sozialer Wirkfelder. Nach Halbwachs ist es falsch, anzunehmen, dass die Summe der individuellen Gedächtnisse das kollektive Gedächtnis hervorbringt. Das Gegenteil ist der Fall und muss in aller Deutlichkeit ausgesprochen werden, da hierin einerseits die besondere Qualität der Halbwachs'schen Konzeption und andererseits der Quell möglicher Fehlinterpretationen liegt: Ja, es ist einerseits das kollektive Gedächtnis, welches die ›Individuen‹ umfängt und von »außen« auf die individuellen Gedächtnisse einwirkt, und es sind nicht die ›Individuen‹, die das kollektive Gedächtnis hervorbringen. Zugleich ist festzuhalten, dass das kollektive Gedächtnis andererseits an die Gruppen rückgebunden bleibt. Eine Konsequenz dieses Denkens ist, dass Halbwachs dem ›Individuum‹ seine alleinige Verfügungsgewalt über das Gedächtnis abspricht: Wir können nach Halbwachs nicht anders, als von »außen« her, also durch das Kollektiv, erinnern (vgl. SozB: 201).

Fragestellung

Ziel der vorliegenden Arbeit

Diese Verortung des ›Individuums‹ hat mich interessiert: aufgespannt zu sein in Bezug auf eine unabschließbare Pluralität und nicht anders können, als durch diese Pluralität auf seine Erinnerungen zuzugreifen. Wenn sich nach Halbwachs das ›Individuum‹ in Bezug auf das Soziale in aller ›Klarheit‹ erfasst, während ihm sein individuelles Denken ›verschwommen‹ scheint (vgl. Morph: 89f), dann kann dies auch als Ausdruck der soziologischen Methodologie verstanden werden: Es geht gerade darum, das ›Individuum‹ innerhalb der sozialen Dynamik zu verorten und in Bezug darauf zu verstehen. Was dabei jedoch ausgespart bleibt, ist zu fragen, was es für ein ›Individuum‹ bedeutet, dazwischen, zwischen den »kollektiven Strömungen« (vgl. beispielsweise KollG: 123ff) verortet zu sein.



[#1.1] Das ›Individuum‹ am Schnittpunkt kollektiver Bezugsrahmen/ Gruppen wie beispielsweise Universität, Freunde, Familie

Ist das ›Individuum‹ nur ein Resultat der kollektiven Strömungen, die durch das ›Individuum‹ fließen, oder ist es eine Art Unterbrechung in diesem Fluss? Wie diese Stelle zwischen den Strömungen – das an dieser Stelle verortete ›Individuum‹ – denken, das ist die Herausforderung, der sich dieser Text annimmt.

Durch die Betonung des ›Stroms‹ ist nicht behauptet, dass sich Halbwachs nicht mit der Frage des ›Individuums‹ auseinandergesetzt hätte. Ganz im Gegenteil: Er interessierte sich für Reiseerinnerungen, für Träume, für Kindheitserinnerungen etc. Das Resultat seiner Auseinandersetzung lautete, dass selbst unsere persönlichsten Erinnerungen nur vom Kollektiv her denkbar sind. Um dies zu verstehen, ist entscheidend, dass Halbwachs die Sprache als den elementarsten sozialen Bezugsrahmen bestimmt: »[...] es ist die Sprache und das ganze System der damit verbundenen gesellschaftlichen Konventionen, die uns jederzeit die Rekonstruktion unserer Vergangenheit gestattet« (SozB: 368). Jedes Denken findet daher immer schon in Bezug zum Kollektiv statt. Die ganze Frage nach dem kollektiven Gedächtnis wird innerhalb des Paradigmas⁵ der Sprache (im weitesten Sinne) als gemeinsam geteiltes Medium verhandelt. Die Sprache ist immer schon mit ›Bedeutung‹ aufgeladen und Bedeutung variiert mit den sozialen Gruppen. Die vorliegende Arbeit muss daher die Frage nach dem ›Individuum‹ zunächst hinsichtlich des soziolinguistischen Paradigmas stellen. Erst in einem zweiten Schritt kann dieses Paradigma selbst infrage gestellt werden. Daraus ist bereits der Analyseraster zu erkennen, welcher dieser Arbeit zugrunde liegt: die Begriffspaare ›Individuum‹ (›Subjekt‹) und ›Kollektiv‹, ›Raum‹ (›Stoff‹) und ›Zeit‹ (›Dauer‹) werden durch vorliegenden Text hindurch in ihren Wechselwirkungen aufeinander bezogen.

Grenzen der vorliegenden Arbeit

Es ist gerade diese Rückfrage innerhalb und außerhalb des Paradigmas der Sprache, durch die zugleich versucht wird, das kollektive Gedächtnis vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Diskurses einzuholen. Die Frage des Gedächtnisses öffnet einen Fragenkomplex, der hier nur in einem Aspekt – der Frage nach der Schnittstelle – angenähert wird, wobei dieser Aspekt, verbindet man ihn mit aktuellen Fragestellungen, sich fortwährend in alle Richtungen öffnet. Gerade dort, wo der Diskurs Halbwachs überholt hat (ich denke insbesondere an das ›Archiv‹, die Frage nach einer kollektiven Konnektivität jenseits der Sprache oder einer genaueren Bestimmung des ›Medialen‹), wird es schwierig, mit Halbwachs mitzugehen. In diesem Fall schien die Herausforderung nicht nur in der Feststellung zu liegen, dass gewisse Aspekte von Halbwachs ungedacht geblieben sind, sondern vielmehr zu fragen, wie diese Aspekte an das kollektive Gedächtnis andocken könn(t)en und auf welchen theoretischen Vorentscheidungen dies beruht. In diesem Sinne bewegt sich vorliegende Arbeit zwischen einem Mitgehen mit Halbwachs und einem Verlassen desselben. Hierin liegen auch die Grenzen dieser Arbeit: Das kollektive Gedächtnis denken, bedeutet fragen, wie es vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Forschung denkbar bleibt, wobei dieser Hintergrund nur ausschnitthaft in den Blick genommen werden kann. Das Feld, innerhalb dessen das kollektive Gedächtnis befragt wird, bleibt, notwendig, ein Problemfeld, welches den Begriff von allen Seiten bedrängt.

Aufbau vorliegender Arbeit

[2] »Von der Zeit zur Dauer zum Gedächtnis ...«

In einem ersten Schritt wird der Denkraum angenähert, vor dessen Hintergrund Halbwachs den Begriff des ›kollektiven Gedächtnisses‹ entfaltet. Ausgehend von einer allgemeinen Skizze wird gezeigt, wie Zeit und ›Subjekt‹ ab der Aufklärung in ihren Wechselwirkungen gedacht werden. Dadurch lässt sich das besondere Moment hervorheben, das darin liegt, das ›Subjekt‹ zwischen Vergangenheit und Zukunft nicht mehr nur als Punkt, sondern als Dauer zu begreifen. Halbwachs hat zunächst bei Bergson studiert, sich im Zuge seiner Zuwendung zur Soziologie (Tradition Durkheims) von diesem jedoch abgewendet. Fest steht, dass das Denken Bergsons Halbwachs maßgeblich beeinflusst hat, was in dieser Arbeit an unterschiedlichsten Stellen verhandelt wird. Anstelle einer Abgrenzung ist hervorzuheben, dass Halbwachs das Bergson'sche Konzept der Dauer auf das Kollektivbewusstsein von Durkheim mutatis mutandis projiziert hat. Die historische Annäherung betrachtet ferner jene Konzepte, von denen sich Halbwachs Zeit seines Lebens abgegrenzt hat: Gemeint ist konkret die von Charles Blondel (1876–1939) entwickelte ›Kollektivpsychologie‹. Spricht man heute vom kollektiven Gedächtnis, so ist meist das von Jan Assmann (*1938) geprägte ›kulturelle Gedächtnis‹ der erste Bezugspunkt. Ich zeige, dass der an

⁵ Zum Begriff: ¶ vid. S. 8

Halbwachs anschließende Diskurs der ›Gedächtnisforschung‹ (en: ›memory studies‹) sich gerade nicht auf Halbwachs, sondern eher auf Blondel bezieht und zwar deshalb, weil die von Halbwachs geforderte Konsequenz, das kollektive Gedächtnis sui generis zu denken, zurückgewiesen wurde.

Das Ziel der historischen Annäherung ist, das Problemfeld der Schnittstelle zu präzisieren und zu zeigen, warum die Frage nach dem ›Individuum‹ an der von Halbwachs vorgeschlagenen Stelle nach wie vor aktuell ist. In Bezug auf die Tradition nach Halbwachs gilt es die Kritik Foucaults an den Humanwissenschaften erneut vorzubringen. ¶ vid. S. 10

[3] »... zum Gedächtnis als Dauer: das kollektive Gedächtnis«

Vor diesem Hintergrund werden die zentralen Texte von Halbwachs zum kollektiven Gedächtnis in ihren Zusammenhängen und Verschiebungen betrachtet. Es handelt sich folglich um kein close reading im Sinne einer philologischen Textrezeption, sondern um ein Herausarbeiten der zentralen Begriffsdimensionen des ›kollektiven Gedächtnisses‹ und ein in Beziehung setzen mit Bergson, Durkheim, Nietzsche und anderen Autoren.

Das Ziel ist, den Begriff ›kollektives Gedächtnis‹ in der Werkgeschichte Halbwachs' vorzustellen und ›Individuum‹ und kollektives Gedächtnis zueinander in Beziehung zu setzen. Dabei werden vor allem zwei Dimensionen sichtbar: erstens die Frage nach der Verortung in der sozialen Dynamik und zweitens die Frage nach dem Vollzug innerhalb dieser Dynamik. ¶ vid. S. 49

[4] »Das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion«

Um die Schnittstelle selbst in den Blick zu nehmen, ist es notwendig, das kollektive Gedächtnis in seinem Vollzug zu erfassen. Wenn Halbwachs von einer ›kollektiven Funktion‹ (vgl. SozB: 382) des Gedächtnisses spricht, dann gilt es zu fragen, wie das **kollektive Gedächtnis als soziale Funktion** denkbar ist, also wie der Zusammenhang der sozialen Dynamik, von Zeit, ›Individuen‹ und Gruppen, Sprache, Veränderung, Materialität/ Raum, Zweck etc. denkbar wird. Die Lektüre der zentralen Texte zeigt, dass dabei auch Unschärfen und Aporien zu Tage treten. Diese gilt es aufeinander zu beziehen. Methodisch soll dies erreicht werden, indem die innere Begriffskohärenz des ›kollektiven Gedächtnisses‹ als Spannungsverhältnis entwickelt wird. Also die wesentlichen Begriffskomponenten des ›kollektiven Gedächtnisses‹ in einem ersten Schritt herauszuschälen, um diese dann als soziale Funktion aufeinander zu beziehen. Es gilt mit Halbwachs mitzugehen, ihn aber in diesem Mitgehen auch zu verlassen. Mitgehen, indem die Konzepte Halbwachs' ernst genommen werden und verlassen, indem Begriffskomponenten einzeln analysiert werden und damit in einen veränderten Zusammenhang treten. Mit dieser Auseinandersetzung geht eine Forcierung einher: Gerade durch die Betonung der Pluralität und der sozialen Dynamik ist es möglich, kollektives Gedächtnis und ›Individuum‹ als unabschließbare Relation zu denken.

Das erste Ziel dieses Kapitels ist, das Gedächtnis in seinem Vollzug zu erfassen, um damit das Wirkungsfeld, innerhalb dessen die Schnittstelle – das ›Individuum‹ – zu denken ist, herauszuarbeiten. Die Schnittstelle erweist sich jedoch als »prekär« – unabgeschlossen und in Bewegung. Folglich muss die Frage nach dem ›Individuum‹ ebenfalls als Frage nach dem ›Individuum‹ im Vollzug anheben. ¶ vid. S. 76

Wenn diese Schnittstelle von Halbwachs zwar herausgearbeitet wurde, dann hat er es jedoch unterlassen, zu fragen, was es bedeutet, das ›Individuum‹ an dieser Stelle zu verorten. Die Aufgabe lautet innerhalb des Paradigmas der soziolinguistischen Ordnung – dem elementarsten Rahmen der Sprache – nachzufragen, wie ein ›Subjekt‹ denkbar wird, das nicht mehr aus sich heraus, sondern dezentriert in Bezug auf einen Anderen zu denken wäre. Ein ›Subjekt‹, das nicht statisch, sondern qua sozialer Dynamik in Bewegung, das heißt im Kommen bleibt. Ausgehend von einer allgemeinen Verortung rund um Zeit, ›Subjekt‹ und Kollektiv wird in Bezug auf Foucault, Derrida und Badiou gefragt, wo und wie ein ›Subjekt‹ denkbar wird, das nicht mehr allein aus sich heraus, sondern hinsichtlich eines anderen gedacht werden muss. Wenn diese philosophischen Projekte auch schwer miteinander vergleichbar sind, so wird in Bezug auf den von Foucault entlehnten Arbeitsbegriff ›Subjekt der Konversion‹ eine Vergleichsbasis hergestellt. Rückgefragt wird auf den elementarsten Rahmen der soziolinguistischen Konnektivität. Weiter bietet sich ein Vergleich mit dem ›Gedächtnis als soziales System‹ von Esposito an.

Das zweite Ziel dieses Kapitels ist demnach aus unterschiedlichen theoretischen Perspektiven Rückfragen auf die Schnittstelle vorzubereiten: Die Frage lautet, wie ein ›Individuum im Vollzug‹ in Bezug zu einem unabschließbaren anderen denkbar ist. ¶ vid. S. 121

[5] »Stottern im Firmament«

Stottern im Firmament bedeutet eine kritische Rückfrage an das kollektive Gedächtnis (als sozialer Funktion): Es sind die Grenzen des Begriffs ›kollektives Gedächtnis‹ selbst sichtbar zu machen, also zu zeigen, wo das Denken des kollektiven Gedächtnisses innerhalb des Paradigmas der symbolischen Ordnung zum Stottern kommt. Es gilt mit den Resultaten der Frage nach einem dezentrierten ›Subjekt‹ im Werden (Subjekte der Konversion) auf Halbwachs rückzufragen. Hat Halbwachs das Problem des kollektiven Gedächtnisses tatsächlich schon umfassend behandelt? Passiert etwas im Strömen kollektiver Vorstellungen? Wo sind die Grenzen der symbolischen Ordnung in Bezug auf das kollektive Gedächtnis? Andererseits gilt es, das Paradigma selbst in Frage zu stellen. Die Frage lautet: Ist Bedeutung tatsächlich nur auf einer soziolinguistischen Ebene denkbar? Gibt es eine andere kollektive Konnektivität als die soziolinguistische? Genaugenommen ist bei der Abgrenzung Halbwachs' von Bergson nochmal anzuheben: Die Frage ist, ob der »Subjektivismus-Vorwurf« von Halbwachs gerechtfertigt war, oder ob Halbwachs hier nicht etwas übersehen hat. Dieser Frage wird vor allem in Bezug auf das Werk von Brian Massumi (*1956) gestellt. Weiter ist die ›mediale‹ Zwischenstellung selbst in den Blick zu nehmen.

Das Ziel ist, die Blickrichtung umzukehren, vom ›Individuum‹ im Vollzug auf das *Firmament*⁶, vom Schnittpunkt (Singular) auf das Kollektiv (den Plural) rückzufragen und jene Punkte auszuweisen, wo das kollektive Gedächtnis zum Stottern gebracht wird. ¶ vid. S. 141

[6] »Das kollektive Gedächtnis denken«

Ein resümierender Durchgang verortet die Fragestellung nochmals im Kontext dieser Arbeit. Abschließend wird ein Antwortversuch unternommen, der die Frage nach dem Gedächtnis wie auch nach dem ›Singular‹ im ›Plural‹ wiederholen muss. Erweist sich die Stelle als prekär, dann kann ein Antwortversuch nicht mehr im Versuch einer Bestimmung liegen, sondern ist dem Bemühen geschuldet, die Kategorien transparent zu machen, vor deren Hintergrund der Begriff seine Anwendung findet. Den Abschluss bildet somit ein kritischer Rückblick auf die durch den Begriff ausgedrückten Analysekategorien und die sich daraus ergebenden Aporien.

Das Ziel ist, die Arbeit vor dem Hintergrund der hier verhandelten Diskurse nochmals einzuholen und einen kurzen Ausblick zu öffnen, wo ein Fragen nach Halbwachs ansetzen könnte. ¶ vid. S. 179

[1.2] **Terminologische Vorbemerkungen**

›Gedächtnis‹ und ›Erinnerung‹

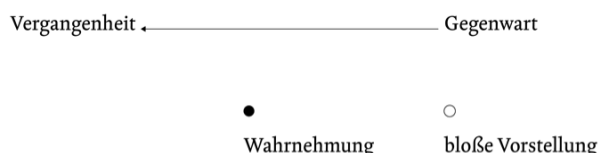
Die Begriffe ›Gedächtnis‹ und ›Erinnerung‹ werden in dieser Arbeit immer wieder behandelt. Je nach theoretischem Korpus werden diese Begriffe nicht nur unterschiedlich, sondern von den Autoren zum Teil sogar synonym verwendet, worauf im Detail nicht näher eingegangen werden kann. Selbst Halbwachs, der diese Begriffe zentral appliziert, verzichtet auf eine detaillierte Herleitung und beschreibt sie lediglich in der Perspektive ihres sich verschiebenden Funktionszusammenhangs. Dadurch fehlt diesen Begriffen die nötige Schärfe, sodass sich die Frage stellt, wie Erinnerung und Gedächtnis gerade in Bezug auf die ›Rahmen‹ zu unterscheiden wären. Ich werde diese begrifflichen Unschärfen nicht auflösen (können), möchte allerdings so weit gehen, auf einen Unterschied dieser Begriffe zu bestehen, wenn dieser in den Texten von Halbwachs auch weitgehend dunkel bleibt.

Um diese Unterscheidung (an späterer Stelle ¶ vid. S. 81) vorzunehmen, beziehe ich mich auf »*pēri mnēmēs kai anamnēsēōs*« (lat: »*De memoria et reminiscencia*«; dt: »*Über Gedächtnis und Erinnerung*«) von Aristoteles

⁶ ›Firmament‹ ist in vorliegender Arbeit metaphorisch für das ›kollektive Gedächtnis‹ verstanden.

in der Übersetzung und nach der Erläuterung von Richard A. H. King (vgl. insgesamt Aristoteles, 2004). Die vorliegende Kurzdarstellung interessiert sich für den unterschiedlichen Bezug dieser Begriffe zur Zeit, woraus sich die begriffliche Trennung ergibt.

Nach King stehen ›Wahrnehmung‹, ›Vorstellung‹, ›Gedächtnis‹ und ›Erinnerung‹ in Beziehung zueinander: Genaugenommen lassen sich diese Begriffe als eine Kette verstehen: Es ist die Wahrnehmung⁷, welche als Ursache ›bloße Vorstellungen‹ (gr: ›phantasíai‹/ ›phantasmata‹) hervorbringt und Gedächtnis wie auch Erinnerung wiederum sind auf Vorstellungen rückführbar – das heißt, sie bauen auf den Vorstellungen auf. ›Phantasmata‹ sind Bewegungen, die aus der Wahrnehmung hervorgehen und von der aktuellen Wahrnehmung im Lebewesen verbleiben. Anders formuliert: ein Abwesendes, das anwesend bleibt. Das Bild, welches Aristoteles verwendet, ist das des Siegels: Das Wachs nimmt das goldene und erzene Zeichen auf, nicht aber das Gold des Siegelringes selbst⁸:



[#1.3.1] Von der Wahrnehmung bleiben die ›phantasmata‹ analog der Siegelmetapher im Körper. Wesentlich ist die Affektion: Auch phantasmata können dieselben Wirkungen wie Wahrnehmungen hervorrufen. Auch dann wenn eine Wahrnehmung »nur noch« als Vorstellung gegenwärtig ist, kann diese Wirkungen hervorrufen. King: »Ein Lebewesen kann durch die Vorstellung von Essen bewegt werden wie auch durch die Wahrnehmung des Essens« (Aristoteles, 2004: 36).

Dass etwas verbleibt (hier: ›phantasmata‹) bedeutet somit nicht automatisch, dass es sich hierbei bereits um das Gedächtnis handelt. Es gibt demnach ›phantasmata‹, denen noch etwas zukommt, was Aristoteles durch die Unterscheidung von ›bloßen Vorstellungen‹ und ›Abbildern‹ zum Ausdruck bringt. Das Gedächtnis (gr: ›mnēmē‹) als Vermögen nimmt Bezug auf das Behaltene, ist aber nicht dieses Behaltene selbst. »[Gedächtnis ist] der Besitz einer Vorstellung als ein Abbild dessen, wovon es die Vorstellung ist« (Aristoteles, 2004: 51 [451a15–16]).

Gedächtnis als Tätigkeit, ›Im-Gedächtnis-Haben‹

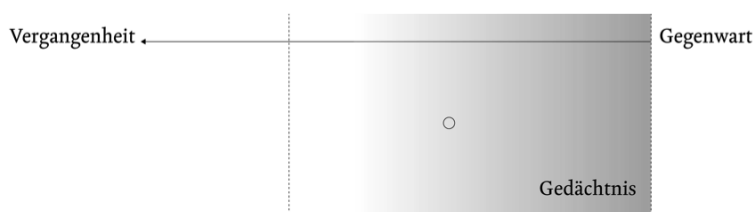
Es wurde bereits gezeigt, dass in die Vorstellung grundsätzlich schon eine zeitliche Differenz zwischen Wahrnehmung und Vorstellung eingeschrieben ist. Für das Gedächtnis wird diese Zeitachse nun entscheidend: Das zugehörige Verb ›mnēmouñein‹ übersetzt King als ›Im-Gedächtnis-Haben‹, also das Verfügbar-Haben von Früherem als Früheres. Das erkennende Lebewesen weiß um die Vergangenheit des Behaltene (Zeitwahrnehmung). Man kann sagen, dass diese Vorstellungen früher wahrgenommen wurden – im Gedächtnis sind die früheren Vorstellungen als frühere erkannt. Es erfüllt damit eine »lebensnotwendige Erkenntnisfunktion« (Finalursache) für das Lebewesen. Ergo drückt das Gedächtnis auch eine »Verwendung von diesem Behaltene« (King) aus.

Betonen möchte ich: Beim aristotelischen Gedächtnisbegriff handelt es sich um eine aktive Bewegung des Körpers selbst – es ist eine Affektion (gr: ›páthos‹), das heißt [1] es kommt dem Körper via Wahrnehmung etwas zu, das sich als Vorstellung materialisiert (Siegelmetapher) und weiter als Vorgängiges erkannt [2] fortbesteht und eine Wirkung entfaltet. In diesem Sinne »findet das Gedächtnis statt« und ist eine

⁷ Die Wahrnehmungen selbst sind als Komplexitäten zu verstehen: Sie sind bereits eine Einheit von beispielsweise Gesichtssinn, Tastsinn etc. Die Wahrnehmung kann bereits etwas zusammenfassen, dass unter mehrere Sinne fällt (›Gemeinsinn‹).

⁸ Paul Ricœur betont in seiner Lesart dieses Textes den Charakter der ›Andersheit‹ – eine ›interne Verdoppelung‹: »Die Abwesenheit als das Andere der Anwesenheit!« (Ricœur, 2004: 41), die nach Ricœur »die Krux« der Gedächtnisproblematik bleibt. Interessant ist, dass Ricœur aufgrund dieser »Krux« nun alle die Probleme thematisieren muss, die King zurückweisen kann, indem er hier gerade keine Bildertheorie (Problem »Urbild«/ »Abbild«) liest, sondern die Bewegung in den Vordergrund seiner Betrachtung stellt. Für den vorliegenden Text ist dieser Disput nicht wesentlich, wichtig scheint mir der Hinweis auf die ›Andersheit‹ von Ricœur, der noch in unterschiedlichen Kontexten zu begegnen sein wird.

Tätigkeit des Lebewesens. Diese Wirkung kann das Gedächtnis haben, weil es aus der Vergangenheit »in die Gegenwart hineinragt«, man das Behaltene im Gedächtnis hat.



[#1.3.2] Das Gedächtnis ragt in die Gegenwart hinein. Ich habe die Darstellung eines Verlaufes mit punktierten Grenzlinien gewählt, obschon aus dem Text von Aristoteles nicht hervorgeht, wie weit das im Gedächtnis Behaltene in die Vergangenheit zurückreicht und wie die Vorstellungen aus dem Gedächtnis entschwinden. In diesem Sinne könnte auch eine gleichbleibend graue Fläche als Illustration verwendet werden. Entscheidend ist, dass Vorstellungen im Gedächtnis behalten werden, also für die Gegenwart verfügbar bleiben. Es ist der vergangene Sinneseindruck, der in der Gegenwart wiederholt wird.

Erinnern

»Während das Gedächtnis von der Vergangenheit her in die Gegenwart hineinragt, muss Vergangenes durch die Erinnerung von der Gegenwart aus auffindig gemacht werden« (Aristoteles, 2004: 24). Auch die Erinnerung (gr: »anamnēsis«) bezieht sich auf Vorstellungen, allerdings auf solche, die gegenwärtig nicht im Gedächtnis sind. Das Ziel ist also, etwas, das gegenwärtig nicht im Gedächtnis liegt, ins Gedächtnis zu holen. Erinnern (gr: »anaminnēskēthai«) ist demnach der Vorgang, bei dem man von den im Gedächtnis liegenden Vorstellungen ausgehend, ein Vergangenes in das Gedächtnis zurückholt.



[#1.3.3] Das Zu-Erinnernde liegt nicht mehr im Gedächtnis und muss über die gegenwärtig vorliegenden Vorstellungen (über assoziative Ketten) in das Gedächtnis geholt werden.

Betonen möchte ich: Für das Erinnern sind Gedächtnis und Vorstellungen vorausgesetzt. Weil die Erinnerung auf das Gedächtnis zurückgreift, ist die Erinnerung auch eine Form der Anwendung des Gedächtnisses.⁹

Dies sei – vorbereitend – mit dem kollektiven Gedächtnis in Verbindung gebracht: Die ›Dauer‹ erlaubt eine erste Annäherung an eine Differenzierung zwischen ›Erinnerung‹ und ›Gedächtnis‹: Hebt man den Aspekt des Andauerns bei Aristoteles hervor, so umfasst das Gedächtnis hier ein Vergangenes, welches dauert, also präsent bleibt, während die Erinnerung darin besteht, etwas, das nicht mehr gegenwärtig ist, über Assoziationen entlang gegenwärtiger Vorstellungen in diese Gegenwart wieder zurückzuholen. Bei Halbwachs lässt sich die Trennung ebenfalls entlang dieser Achse vollziehen: Das Gedächtnis umfasst das Gesamt an gegenwärtigen kollektiven Vorstellungen, die für eine bestimmte Gesellschaft bedeutsam sind und die analog zu den ›phantasmata‹ bei Aristoteles ebenfalls einen Vergangenheitsbezug enthalten. Erinnern bedeutet, Vergangenes mithilfe der vom kollektiven Gedächtnis bereitgestellten ›Anhaltspunkte‹ zu lokalisieren und damit zu rekonstruieren. Für das ›kollektive Gedächtnis als soziale Funktion‹

⁹ Dagegen Jürgen Wiesner, der in seiner Interpretation betont, dass zwischen Erinnerung und Gedächtnis gerade kein Zusammenhang besteht: »[...] Erinnerung bezieht sich stets nur auf den Wahrnehmungs- oder Denkeindruck« (Wiesner, 1998: 130). Die Recherche hat gezeigt, dass es sich in diesem wechselseitigen Bezug allgemein um eine strittige Stelle handelt. Ich habe der Lesart von King den Vorzug gegeben, da hier die Parallelen zum kollektiven Gedächtnis am deutlichsten sichtbar werden, möchte den Leser jedoch zudem auf die Interpretationsproblematik aufmerksam machen.

wird diese temporale Aufgespanntheit wie auch die Verknüpfung des Gedächtnisses mit einer Tätigkeit bedeutsam.

›Innen‹ und ›Außen‹

Die kurzen Ausführungen zu Aristoteles zeigen bereits wie Innen und Außen aufeinander bezogen sind. In gewisser Weise findet das ›Außen‹ im ›Innen‹ statt. Es stellt sich die Frage, wo und wie die genaue Grenze zwischen Innen und Außen verläuft. Bin ich mit meinem Körper nicht immer auch schon draußen? Den Begriffen ›Innen‹ und ›Außen‹ wird in der vorliegenden Arbeit immer wieder zu begegnen sein. Vor allem werden sie unterschiedliche Bedeutungsfelder umfassen, je nachdem innerhalb welcher Paradigmen sie auftauchen. Aus diesem Grund sei hier das zentrale Paradigma vorgestellt, in Bezug zu welchem die Frage nach dem kollektiven Gedächtnis gestellt wird.

Der Begriff ›Paradigma‹ ist in vorliegender Arbeit – ich beziehe mich auf Thomas Rentsch – aus der Tradition der Wissenschaftsgeschichte abgeleitet. Thomas Samuel Kuhn (1922–1996) spricht von einem dreistufigen Phasenmodell, wonach – vereinfacht – eine pluralistisch geprägte Situation durch ein Paradigma, also eine Verbindung der Pluralität auf eine gemeinsame Vorstellung hin, überwunden wird. Dieses Paradigma ist das Modell welches der wissenschaftlichen Forschung von da an zugrunde liegt und innerhalb dessen paradigmneninterne Anomalien auftauchen, die zu einem Paradigmenwechsel führen. In vorliegender Arbeit geht es weder darum diese Dreistufigkeit zu bestätigen noch nachzuvollziehen. Der Begriff ›Paradigma‹ (die ›normale Phase‹ bei Kuhn) wird ausschließlich in seinem allgemeinen Gebrauch als vorausgesetzte Bedingungen verstanden, die einem theoretischen Denken zugrunde liegen. In Bezug auf Halbwachs wäre dies die soziolinguistische Ordnung. Ein In-Frage-Stellen dieser Ordnung wird hier als ›Paradigmenwechsel‹ bezeichnet. (Vgl. insgesamt Rentsch, 1989)

Soziolinguistische Paradigma

Für das ›soziolinguistische Paradigma‹ werde ich auch die metaphorischen Begriffe ›Bedeutungskosmos‹ und ›Firmament‹ heranziehen: Gemeint ist Sprache in ihrem weitesten soziokulturellen Bedeutungsfeld. Indem Halbwachs die Sprache als elementarsten sozialen Bezugsrahmen bestimmt, setzt er den Körper sekundär zu Sprache: Ausdrucksweisen des Körpers werden von Halbwachs ausschließlich sozial und damit von der Sprache her verstanden.

Sprache ist dabei als soziale Verbindung gedacht. Daher werde ich auch den von Lacan entlehnten Begriff der ›symbolischen Ordnung‹ verwenden, allerdings in seiner allgemeinsten Bedeutung: ›Symbolon‹ (gr: ›sym-bolon‹) im Sinne der antiken griechischen Tradition der Gastfreundschaft, wo eine Tonscherbe von Privatpersonen in zwei Teile gebrochen wurde, um sich später durch das Aneinanderfügen wieder zu erkennen (vgl. Pape, 2005: 85734f [Pape Bd. 2: 980]); symbolische Ordnung verstanden als die Verbindung und Trennung, die mit der Sprache als gemeinsam geteiltes Medium einhergeht.

Das ›Individuum‹ ist einerseits in Bezug auf eine ihm vorangehende Ordnung bestimmt und es ist diese Ordnung, von woher das ›Individuum‹ denkbar wird. Wenn hier von einem Schnittpunkt oder einer Stelle gesprochen wird, dann deshalb, weil das soziolinguistische Paradigma das ›Individuum‹ verortet. In diesem Sinne kann hier auch von einer ›Topografie‹¹⁰ gesprochen werden: Wenn Halbwachs auch die Dichotomie von ›Innen‹ und ›Außen‹ in Bezug auf die Sprache aufhebt, indem er das ›Individuum‹ vom Kollektiv, das heißt vom Strömen kollektiver Vorstellungen her begreift, dann taucht die Dichotomie von ›Innen‹ und ›Außen‹ an einer anderen Stelle wieder auf: Es ist der Gegensatz von ›Körper‹ und ›Geist‹, der nunmehr zentral wird. Es sind die Körper (Individuen), welche in Bezug auf die soziolinguistische Ordnung verortet werden. Während in Bezug auf den ›Geist‹ Innen und Außen ineinander übergehen, bleiben es vereinzelter Körper, die miteinander in Relation treten.

Wenn das ›Individuum‹ zu einem ganzen Gefüge an sozialen Bezugsrahmen aufgespannt ist, dann ist es – wie noch im Detail gezeigt wird – diese Pluralität an Rahmen von woher das ›Individuum‹

¹⁰ Begrifflich spiele ich damit indirekt auf den Titel von »*La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*« an.

von Halbwachs ›individuell differenziert‹ wird. Wenn in Bezug auf Halbwachs vom ›Innen‹ gesprochen wird, dann ist diese Stelle innerhalb der soziolinguistischen Ordnung bezeichnet: erstens der vereinzelte Körper und zweitens das qua Schnittpunkt ausdifferenzierte denkende ›Individuum‹. Die Arbeitsbegriffe ›kollektives Außen‹/ ›**kollektiver anderer**‹¹¹/ ›Außen‹ werden dagegen für die sozialen Bezugsrahmen, das Kollektiv allgemein verwendet. Die Begriffe ›Innen‹ und ›Außen‹ sind damit in Bezug auf die sozialen Beziehungen – wesentlich auf den elementarsten Rahmen der Sprache/ das soziale Gefüge – bestimmt. ¶ vid. S. 141

Paradigmenwechsel: Konnektivität jenseits der soziolinguistischen Paradigmas

Der vorliegende Text versucht das kollektive Gedächtnis zunächst innerhalb dieses Paradigmas bis zu dem Punkt anzunähern, wo das Paradigma selbst an seine Grenzen geführt wird. Allerdings gilt es über das Paradigma hinaus zu fragen und einen Paradigmenwechsel ¶ vid. S. 165 vorzuschlagen. Gemeint ist die Frage nach einer kollektiven Konnektivität, die nicht mehr aus, in oder in Bezug zu dem elementaren Rahmen der Sprache verortet ist. Auch diese Frage wird wieder bei Halbwachs anheben und zwar dort, wo sich Halbwachs von Bergson abgegrenzt hat. Konkret wird die Frage in der historischen Verortung anhand einer detaillierten Vorstellung des Denkens von Bergson vorbereitet und mithilfe von Massumi in der Tradition von Bergson beantwortet. Massumi hat sich deshalb als idealer Bezugspunkt herausgestellt, da er die von Bergson (und anderen) eröffneten Fragestellungen in Bezug auf das Körpergedächtnis wie auch ein soziolinguistisches Gedächtnis denkt. Es sind nach Massumi zwei ›Redundanzformen‹ (das Körpergedächtnis und das soziolinguistische Gedächtnis), die miteinander resonieren und nur aus ihrem Wechselverhältnis heraus angenähert werden können. Dabei verschwindet die Dichotomie von ›Körper‹ und ›Geist‹, ›Innen‹ und ›Außen‹ gehen ineinander über. Der Gegensatz lautet ›Kontinuität‹ und ›Diskontinuität‹, wobei entscheidend ist, dass Diskontinuität stets auch eine Präsenz bedeutet und sich nicht alles in einem kontinuierlichen Fließen auflöst. ¶ vid. S. 165

›Aporie‹, ›Individuum‹ und ›Subjekt‹

›Aporie‹

In der »*Topik*« spricht Aristoteles hinsichtlich ›Aporie‹ von einem »*Gleichgewicht konträrer Schlüsse*« (Aristoteles, 1995b: 142 [145b]), welches eine Entscheidung weder zu Gunsten der einen noch der anderen Seite zulässt. Da dies zum Zweifel führt, steht – so Aristoteles in der »*Metaphysik*« – die Aporie als unauflösbarer »Knoten« auch am Anfang einer Forschungsfrage. Es geht folglich darum, alle Schwierigkeiten der »streitenden Gründe« in Betracht zu ziehen (vgl. Aristoteles, 1995a: 40ff [Buch III, 995a]). In vorliegendem Text ist der Begriff ›Aporie‹ ausschließlich in dieser binären unauflösbaren Oppositionslogik gebraucht.

›Individuum‹/ ›Subjekt‹

Da diese Begriffe in vorliegender Arbeit in unterschiedlichsten theoretischen Zusammenhängen verhandelt werden und damit unterschiedlichste »Bedeutungen« annehmen, sei auf die Kontextbezogenheit dieser Begrifflichkeiten ausdrücklich hingewiesen. Insofern Halbwachs fast ausschließlich vom ›Individuum‹ spricht, wird – wenn ein Bezug zu Halbwachs hergestellt wird – diesem Begriff der Vorzug gegeben. Um die Unbestimmtheit dieser in Frage stehenden Begriffe zum Ausdruck zu bringen, sind diese durchgängig unter einfache Anführungszeichen gesetzt.

¹¹ Ich schreibe den Begriff ›kollektiver andere‹ klein, um nicht das Bild des (großen) ›Anderen‹ wie bei Lacan zu evozieren. ¶ vid. S. 85

Allgemeine Verortung

Es gibt einen – im wahrsten Sinn des Wortes – unüberschaubaren Berg an Fachliteratur zum kollektiven Gedächtnis (in verschiedenen begrifflichen Ausdifferenzierungen) aus den unterschiedlichsten Disziplinen, der rasend schnell anwächst. Speziell ab den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts entsteht in den Humanwissenschaften eine neue Diskursform, die als ›Gedächtnisforschung‹ bezeichnet wird und welche explizit die Frage nach der Konstruktion von Identität stellt und damit tief in das Relationsverhältnis von ›Individuum‹ und Gesellschaft hineinfragt. In den Fokus treten hier die Medien der Erinnerung, verstanden als ›Träger‹ von vergangenem Wissen, über die wir entweder weit in die Vergangenheit zurückblicken können oder die uns für unseren gegenwärtigen Lebensvollzug dienen sollen, zuerst bis in alle Vorvergangenheit zurückprojiziert, dann im Blick auf immer kleinere Identitätsinseln sozialer Milieus, die noch unerforscht waren (oder schienen).

Rezeption des Begriffs in der Gedächtnisforschung

Sobald man aber danach fragt, wo der Begriff des ›kollektiven Gedächtnisses‹ zunächst erscheint, wird es relativ ruhig. Nein, die See glättet sich und von den großen Sturmwoogen der 1980er-Jahre ist weit und breit nichts zu sehen. Jan Assmann (*1938) hat Recht: Von Halbwachs, der diesen Begriff von Durkheim aufnahm und daraus (vor allem mit und durch Durkheim/ Bergson) eine eigenständige Theorie formte, ist kaum etwas zu lesen (vgl. Assmann, 2002a: 45), wenn er auch fast überall als Begriffsschöpfer zitiert wird. Es scheint also einen Unterschied zu geben zwischen dem Verweisen auf den vermeintlichen Anfang und dem Versuch, diesen Anfang zu kontextualisieren. Das hat mich interessiert, obwohl es den Kern meiner Frage nur sekundär betrifft. Es ist nun nicht so, dass eine glatte See die Absenz von Wellen bedeutet: In meiner Recherche konnte ich einen kurzen, aber sehr fundierten Aufsatz von Walter Gierl (*1954) finden, in dem dieser den Querverbindungen von Halbwachs zu seinen Zeitgenossen minutiös nachspürt und der dahingehend eine wertvolle Hilfestellung bietet.¹² (Vgl. Gierl, 2005: 153–217)

Es gibt noch etwas, das man in Bezug auf die Wellentäler feststellen kann: Im kollektiven Gedächtnis, genauer, in der wechselseitigen Beziehung von Kollektiv und ›Individuen‹, wohnt eine Aporie. Einerseits wird das Kollektive von den ›Individuen‹ her und umgekehrt die ›Individuen‹ vom Kollektiv gedacht. Genaugenommen handelt es sich um einen dynamischen Zusammenhang, wodurch Halbwachs zur Feststellung gelangen konnte, dass das kollektive Gedächtnis sui generis zu denken ist. Diese Aporie wurde in der Nachfolge Halbwachs' übergangen. Dies werde ich anhand der Interpretation Halbwachs' durch Assmann zeigen. Diese Interpretation ist gewiss »schicksalhaft«, da der Name Assmann¹³ im deutschsprachigen Raum quasi ein Synonym für die ›Gedächtnisforschung‹ ist. Die Art und Weise, wie diese Aporie verschwindet, wird sich jedoch als ein täuschender Effekt erweisen: Man hat sie übergangen, indem das »Bewusstsein« (oder auch das »Subjekt«¹⁴) als positiver Referenzpunkt gesetzt wurde, das seine Positivität aus der Unendlichkeit des Außen bezieht. Das eigentlich Spannende an der Konzeption Halbwachs' liegt jedoch dagegen gerade darin, dass hier ›Individuen‹ gedacht werden, die sich

¹² Ich habe mit Gierl per E-Mail Kontakt aufgenommen, da er in diesem Text ein umfangreicheres Werk ankündigt, dass bis dato noch nicht erschienen ist. Das Feedback war, dass er im Moment an seiner Dissertation zu einem vergleichbaren Thema arbeitet. Man darf sich auf dieses Werk freuen, da es – so hoffe ich – diese Lücke zu einem großen Teil ausfüllen wird. Für eine detaillierte quellenhistorische Untersuchung sei der Leser damit in die richtige Richtung verwiesen.

¹³ Genau genommen handelt es sich um Jan und Aleida Assmann. Um hier eine Differenzierung einzuführen, wird hier, wenn immer von »Assmann« die Rede ist ausschließlich auf Jan Assmann verwiesen. Ansonsten werden auch die Vornamen genannt.

¹⁴ Um keine an dieser Stelle nur verwirrende Komplexität aufzubauen: Mensch, ›Subjekt‹, ›Individuum‹ werden in dieser allgemeinen Verortung nicht differenziert.

in Bezug zu einem **kollektiven anderen** (dem Kollektiv als Pluralität) aufspannen und dass durch diese Aufgespanntheit keine Positivität abgeleitet werden kann. Jedenfalls konnte die Gedächtnisforschung mit dem »Kunstgriff« einer positiven Setzung voranschreiten, die Medien der Erinnerung bis in alle Vorvergangenheit zu analysieren. Hier gilt es zu intervenieren und das zentrale Argument von Foucault aus »*Les mots et les choses*« (dt: »*Die Ordnung der Dinge*«, 1966) erneut vorzubringen.

Aufklärung

Wenn auch der Fokus dieser Arbeit das kollektive Gedächtnis ist, so geht diesem Begriff eine bestimmte Relation von »Zeit« und »Subjekt« voran, und gerade dieser Verbindung gilt es sich grob anzunähern. Die Zeit vor der »Aufklärung« wird – das ist der bekannte Gemeinplatz – oftmals mit dem Ausdruck »die Welt als Text«, das heißt die Welt als eine bedeutungsvolle, lesbare Ordnung charakterisiert (vgl. hierzu Taylor, 1983: 14ff). Damit sei ausgedrückt, dass sich die kosmische Ordnung der Welt in allem widerspiegelt. Man kann, indem man eine Sache betrachtet, unmittelbar von ebendieser auf eine andere Sache schließen. Sich selbst erkennen bedeutet die kosmische (religiöse) Ordnung in sich selbst wiederfinden: Der Mensch und die Welt stehen durch die Ordnung in einem direkten Kontakt – in einer Relation – zueinander. Wie auch immer der Begriff »Aufklärung« zeitlich verortet wird und welche genaue Bedeutung man ihm im Detail zuschreiben mag, die allgemein vertretene Einschätzung lautet, dass der Begriff auf eine radikale Verschiebung dieses Weltbildes hinweist. Der Mensch wird sich von nun an in diesem vor der Aufklärung liegenden Menschenbild nicht mehr wiedererkennen. Ich bin nicht mehr die Erscheinung einer Art göttlichen Ordnung, die durch mich lesbar ist, sondern es ist das cartesianische unanzweifelbare Selbst, von wo aus die Ordnung der Welt bestimmt und entziffert werden kann.

Cartesianisches Modell

Das »cartesianische Modell« wird in vorliegender Arbeit immer wieder als Referenzpunkt herangezogen. Wenn René Descartes (1596–1650) schreibt »*Cogitare? Hic invenio, cogitatio est, haec sola a me divelli nequit; Ego sum, ego existo, certum est*« (dt: »*Denken? Hier liegt es: Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiß*«) (Descartes, 1959: 26–27 [Meditatio II]), dann ist der unanzweifelbare Punkt bezeichnet, wo Wissen und Sein in Form eines Bewusstseins aufeinandertreffen, das im Akt des Denkens um sich selbst weiß und darin seinen positiven Grund findet. Dazu Werner Marx: Descartes unterscheidet das »Subjekt« (»ego«) als »res cogitans« (dt: »denkendes Ding«) von den »cogitationes« (seinem denkenden Vollzug), wobei die reflexive Struktur dieses Vollzuges entscheidend ist. Indem sich das »ego« auf einen Gegenstand bezieht, wird es sich sowohl seiner selbst als auch des Gegenstandes sicher (vgl. Marx, 2006: 22).¹⁵

Anders formuliert: Ein reflexives Wissen weiß nicht nur um die konkreten Bewusstseinsinhalte, sondern auch darum, dass es – als Selbstgewissheit – um diese Bewusstseinsinhalte weiß. Damit ist aber noch nicht gesagt, warum dieses reflexive Wissen unanzweifelbar sei. Was Descartes in seinen »*Meditationes de prima philosophia*« (dt: »*Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*«, 1641) entwickelt, ist eine »Methode« zur Erforschung der Wahrheit, wobei er schrittweise alles aussondert, was uns zu täuschen vermag. So sind selbst die »arithmetischen oder geometrischen Dinge« auszusondern, denn ich bin endlich, also in der Anwendung fehleranfällig. Weiter könnte mich ein böser Geist geschaffen haben und ich daher bei aller Evidenz getäuscht werden. Was bleibt? Das denkende Bewusstsein, das zweifelt. Worin sich das reflexive Wissen nicht täuscht, ist sein Wissen um sich selbst. »*Er* [Anm.: lat: »genius malignus«, eine Art täuschender Gott] *täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei*« (Descartes, 1959: 24–25 [Meditatio II]). Wenn unser Denken mit Bewusstseinsinhalten operiert, so können uns alle Inhalte täuschen. Worin wir uns jedoch nicht täuschen, ist die »res cogitans« selbst, womit auch der Dualismus von »Geist« (»res cogitans«) und »Körper« (»res extensa«) kurz dargestellt wäre. Denn wenn uns die Inhalte täuschen, dann

¹⁵ Hingewiesen sei hier auf ein allgemeines Problemfeld, welches durch eine derartige Bestimmung zum Ausdruck kommt (wofür Reza Negarestani mit seinem Vortrag zu Kant »*Critique of Aesthetic Judgement*«, 7.1.2013, Akademie der Bildenden Künste, Wien den Anstoß gegeben hat): Es ist nicht der Gegenstand, der gegenübertritt, sondern eine bestimmte »Versammlung von Welt«/ »eine unbestimmbare Pluralität«, die als Gegenstand gegenübertritt.

erweist sich nur das Geistige als gewiss und dieses ist vom Körper, der ebenfalls zu täuschen vermag, »substantiell« (sechste Meditation) verschieden.¹⁶

Was in vorliegender Arbeit als »cartesisches Modell« oder »cartesisches/ selbstgewisses/ selbstbestimmtes/ geschlossenes/ selbstgesetztes/ selbstevidentes Subjekt« bezeichnet wird, ist ein Denken eines Selbst, das sich – von woher auch immer (das ist stets die Frage) – selbst unanzweifelbar (und in diesem Sinne unhinterfragt) als positiven Grund seiner selbst versteht. In Bezug auf Descartes müsste die Rückfrage lauten, was die reflexive Gewissheit als ein aller Inhalte entzogenes Denken wohl sein könnte. Karl Jaspers hat diesbezüglich von einem »Seinsverlust« gesprochen, dem »[...] bloßen Verstand [...]«, »[...] der nichts ist, wenn sonst nichts ist [...]« (Jaspers, 1937: 83).

Zeit und »Subjekt«

In Bezug auf das Verhältnis von »Zeit« und »Subjekt« gibt es bereits viele wertvolle und interessante Untersuchungen, woraus ich zwei hervorheben möchte: Petra Gehring (*1961) hat 2003/04 an der TU Darmstadt zwei Vorlesungen mit den Titeln »*Zeittheorie I*« und »*Zeittheorie II*« gehalten, in denen sie nach den Interpretationsräumen von Zeit ausgehend von der Antike bis in die Gegenwart fragt (vgl. insgesamt Gehring, 2004a; 2004b). Hervorzuheben ist weiter die Arbeit von Karen Gloy (*1941) zur Zeit und ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen in »*Philosophiegeschichte der Zeit*« (vgl. insgesamt Gloy, 2008). Insbesondere erlaube ich mir, dem bereits gespannten Faden von Gehring zu folgen und ihre Vorlesungen als Gerüst für diese einführende, allgemein gehaltene Darstellung anzuwenden:¹⁷

Was Gehring im Wesentlichen miteinander kontrastiert, sind zwei Beziehungsformen, die das »Subjekt« zur Zeit einnimmt. Entweder man denkt die Zeit als etwas, das gegeben ist, oder man denkt die Zeit prozesshaft als Teil einer Bewegung, in welche die jeweiligen »Individuen« inkorporiert sind. Also, eine Art »Außensicht« versus eine »Innensicht«, das heißt die Zeit als Rahmen oder Grund versus eine Zeit, die nur vom Innen dieser Zeit her verstehbar ist. Hinsichtlich des »Subjekts« kann man dies auch folgendermaßen verstehen: Entweder die Zeit ist uns als Grund bereits gegeben und ist die konstitutive Bedingung des »Subjekts« (oder Erkennens) schlechthin, oder das »Individuum« muss sich hinsichtlich einer/ seiner Zeit verhalten. Diese Unterscheidung ist hinsichtlich des kollektiven Gedächtnisses fruchtbar, da auch dieses nur von Innen, und zwar vom Innen der jeweiligen Gruppen heraus erfahrbar ist.

Zeit, konstitutiv für das »Subjekt«

Die erste Form lässt sich mit Immanuel Kant (1724–1804) gut erfassen: In seinen frühen naturwissenschaftlichen Schriften wie »*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*« (1755) setzt er sich mit den raumzeitlichen Vorstellungen von Isaac Newton (1642–1727) auseinander. Wichtig ist, dass er dessen Konzept des absoluten Raumes und der absoluten Zeit in sein späteres philosophisches Werk übernimmt: Raum und Zeit sind bei Newton als gegeben gedacht – es gibt einen Umraum, in dem massereiche Körper qua Gravitation in kausaler Beziehung zueinander stehen und in dem die Zeit vergeht (Zeit und Raum als Rahmen).

¹⁶ Aus der Endlichkeit schließt Descartes weiter, dass es ein unendliches und vollkommenes Wesen geben muss. »*Es ist auch gar nicht zu verwundern, daß Gott mir, als er mich schuf, diese Vorstellung eingepflanzt hat, damit sie gleichsam das Zeichen sei, mit dem der Künstler sein Werk signiert. [...] indem ich mein Augenmerk auf mich selbst richte, sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges, von einem anderen abhängendes Wesen bin [...]*« (Descartes, 1959: 51–52 [Meditatio II]) Bin ich unvollkommen und habe ich die Idee des Vollkommenen in mir, dann kann diese Idee nicht von mir stammen, sondern nur von Gott. Ist dieser vollkommen, dann kann er kein täuschender Gott sein.

¹⁷ Wenn die Form dieser Darstellung auch den Charakter einer gewissen Linearität hat, so ist wesentlich, dass es sich um einen allgemeinen Denkraum – man darf hier mutatis mutandis durchaus mit heutigen Begriffen an ein »Bild des Denkens« (Deleuze), an »Dispositive« (Foucault) oder »Welten« (Badiou) denken – handelt, also eine Art Plateau, auf dem sich unterschiedliche Kräfte/ Ideen mit- und/ oder gegeneinander entfalten.

Zeit und Raum

Kant bestimmt den unmittelbaren Bezug auf Gegenstände in der »Kritik der reinen Vernunft« (A: 1781/ B: 1787) als »Anschauung«. Gemeint ist die Sphäre der »Sinnlichkeit«, die direkte Affektion durch Gegenstände. Um einen Gegenstand zu denken, muss uns dieser zuerst sinnlich erfassbar (empirisch), gegeben sein. Dieses Gegeben-Sein, also die Wirkung des Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, nennt Kant die »Empfindung«. Von dieser unterscheidet er die »Erscheinung«, also den unbestimmten Gegenstand einer Anschauung. Damit uns jedoch überhaupt etwas als Erscheinung gegeben ist, werden von Kant die »reinen Anschauungsformen« von Zeit (»innerer Sinn«) und Raum (»äußerer Sinn«) apriorisch vorausgesetzt. (Vgl. Kant, 1998: 93ff [B33ff]) Mit anderen Worten: Raum und Zeit sind die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von sinnlicher Erfahrung schlechthin. Erst durch die reinen Anschauungsformen können Gegenstände überhaupt angeschaut werden.

Wie es bei Newton genügt, zu wissen, dass es eine absolute Zeit und einen absoluten Raum gibt – also eine absolute Verankerung – zu der alles andere in Beziehung steht, sind Zeit und Raum bei Kant als reine Anschauungsformen Ausdruck der »Innenstruktur« der Anschauung, die jeder Erscheinung und damit dem erkennenden »Subjekt« notwendig vorangeht. Die Zeit selbst (»transzendente Zeit«) ist dabei »unwandelbar« und »bleibend« (vgl. Kant, 1998: 245.1 [B183]). Kurz zum Verhältnis von Zeit und Raum: Wenn die Zeit als apriorische Bedingung unverändert bleibt, dann sind das, was wechselt, die Erscheinungen in ihr. Die Zeit kann demnach nicht ohne den äußeren Sinn, den Raum, gedacht werden: Da der innere Sinn der Zeit selbst keine Gestalt hat, bedarf es der Vielfalt des äußeren Sinns um daraus die Eigenschaften der Zeit zu schließen. (Vgl. Gehring, 2004b: VL1, VL2; Vgl. Gloy, 2006: 184–188; Vgl. Gloy, 2008: 123–157)

Transzendentales¹⁸ »Ich denke«

»Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind« (vgl. Kant, 1998: 130.13 [B75]). Das in der Anschauung gegebene unbestimmte Erkenntnismaterial ist nichts, sofern es nicht begrifflich (als »Objekt«; Begriff ist die Regel der Bestimmung) bestimmt wird. Die Fähigkeit dieser bestimmenden Synthesis obliegt der Spontaneität des Verstandes, wobei dieser Synthesis reine Verstandesbegriffe, die Kategorien, dem erkennenden »Subjekt« apriorisch zugrunde liegen. Die Frage ist jedoch, wie reine Verstandesbegriffe auf Anschauungen angewendet werden können, also warum ein bestimmtes Anschauungsmaterial gerade diese bestimmte Form (Begriff) erhalten soll. Dies erklärt Kant mit Rückgriff auf die transzendentalen Schemata der Urteilskraft, wobei »Schematismus« das Verfahren dieser Verbindung bezeichnet. Die »Anwendung« (vgl. Kant, 1998: 239.22 [B176]) der Begriffe selbst geht mit einem Urteil einher (vgl. Kant, 1998: 177.18–27 [B131]).¹⁹ Ist uns folglich eine Bestimmtheit gegeben, so liegen dieser nicht nur die reinen Anschauungsformen und die Kategorien zugrunde, sondern auch die Vermittlung dazwischen.

Was aber ist diese Vermittlung? Dies im Detail auszuführen, würde zu weit weg führen. Vorstellen möchte ich, um die Frage des kollektiven Gedächtnisses weiter zu präzisieren kurz die Kant-Interpretation von Arno Böhler (*1963): Ihm zufolge produziert die Schematisierung erstens den empirischen Begriff und es ist zweitens dieser Begriff durch den ein sinnlicher Gegenstände überhaupt erst identifizierbar ist. Wenn Böhler den Schematismus als »intellektualen Horizont« (vgl. Böhler, 2005: 35) beschreibt oder als »Sub-iectum« (vgl. Böhler, 2005: 43 [eigentlich: sub-iective Realität]) bezeichnet, dann deshalb, weil er den Schematismus als präreflexiven, passiven Akt denkt, vor dessen Hintergrund überhaupt erst eine bestimmte Erscheinung statthaben kann. »Ohne den zunächst und zumeist präreflexiven Rückgriff auf eine sprachlich schon ausgelegte Welt, die mir in meinem Zeichengebrauch erschlossen ist, könnte ich demnach überhaupt nichts identifizieren und »erkennen«« (Böhler, 2005: 39). Weiter: »Der Akt der begrifflichen Identifikation »dieser Frau hier« als einem empirischen Fall von Frausein basiert nun aber zunächst

¹⁸ »[...] transzendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) [...]« (Kant, 1998: 134.17 [B80])

¹⁹ Kurzer Hinweis zur Orientierung: Es ist der transzendente Schematismus als »transzendente Zeitbestimmung«, von woher Zeit überhaupt denkbar ist. Damit ist es auch diese transzendente Zeitbestimmung, wodurch in letzter Konsequenz die Vermittlung statthat. (Vgl. Kant, 1998: 239ff [B176ff]) Eine detaillierte Erläuterung findet sich bei Böhler (vgl. Böhler, 2005: 49ff).

und zumeist gerade nicht auf einer aktiven Bewusstseinsleistung des Ich, sondern ereignet sich in der Regel im Zuge der ›Re-zitation‹ eines habitualisierten Zeichengebrauchs, auf den ›ich‹ bei der Identifikation von Gegenständen habituell ›ganz einfach‹ zurückgreife. Es ist daher nicht nur Gerede, wenn gesagt wurde, dass im singulären Akt einer Äußerung von jemandem primär nicht ›ich-selbst‹ spreche, sondern ›die Sprache spricht‹, deren überlieferten Zeichengebrauch ich im ›singulären‹ Akt der Äußerung meistens ›bloß‹ rezitiere und damit konventionell tradiere und weiterschreibe« (Böhler, 2005: 39). Damit öffnet sich für Böhler die ganze Fragestellung nach der Dekonstruktion und zeitlichen Umschreibung präreflexiver Schemata (vgl. Böhler, 2005: 41). Hier ist auch das ganze Problem- und Kontrastfeld auf und zu Halbwachs eröffnet: Halbwachs bestimmt den ›intellektuellen Horizont‹ als das kollektive Gedächtnis (vgl. Halbwachs, 2001f: 54; vgl. Halbwachs, 2001j: 33). Ich werde noch ausführlich erläutern, dass uns dieser ›Horizont‹ auch individuell zur Verfügung steht, es jedoch trotzdem das Kollektiv bleibt, von woher der Zugriff auf diesen ›Horizont‹ möglich ist. Die Betonung von Halbwachs wird dabei auf der ›Überlegung‹ liegen: Es geht gerade darum, zu sagen, dass wir nicht präreflexiv schematisieren, sondern mit der Rekonstruktion Überlegungen einhergehen, woraus Halbwachs den Bezug auf die Sprache als gemeinsam geteiltes Medium (und damit zum Kollektiv) ableitet. Mit Halbwachs wird folgende Frage erreicht: Wie ist die Re-Zitation (als Rekonstruktion), das heißt die Aktualisierung des Überkommenen durch das ›Individuum‹ denkbar? Von diesem Punkt aus wird eine kritische Rückfrage an Halbwachs notwendig werden: einerseits in Bezug auf die Sprache selbst ¶ vid. S. 141 und andererseits auf die präreflexiven Prozesse ¶ vid. S. 165, womit sich die hier mit Böhler eröffnete Lektüre als Frage indirekt wiederholen wird.

Zurück zu Kant: Wer oder was wendet (die Schemata) an? Es ist das ›Ich denke‹ (auch: die transzendente ›Apperzeption‹), dessen ich im Akt der reinen Synthesis des Verstandes gewahr werde (vgl. Kant, 1998: 184.9 [B140]). Dieses transzendente Selbstbewusstsein bezeichnet Kant auch als ›objektiv‹, weil sie der empirischen Synthesis zugrunde liegt. Das heißt, jeder Mensch vermag Vorstellungen unterschiedlich zu verknüpfen (subjektive Einheit des Selbstbewusstseins), aber es ist der urteilende Akt der Synthesis selbst, der objektiv zugrunde liegt (vgl. Kant, 1998: 184.2–18 [B140]). Damit begründet Kant das ›Ich denke‹ als unhintergehbaren Grund der Erkenntnis. In Bezug zur Zeit: Das ›Ich denke‹ denkt im Jetzt der Gegenwart.

Wenn sich hier gegenüber Descartes ›Subjekt‹ und Objekt in der Art verbinden, dass das Objekt im ›Subjekt‹ konstituiert wird, dann ist dieses ›Subjekt‹ bei Kant doppelt ein- beziehungsweise abgeschlossen und nur in Bezug auf seine Grenzen erfasst. Einerseits nach innen, da das transzendente ›Ich denke‹ selbst jeder Erfahrung vorausgeht, und andererseits nach außen, weil wir das ›Ding-an-sich‹ nur durch die apriorischen Bedingungen des transzendentalen ›Ich denke‹ konstituieren können. Quentin Meillassoux (*1967) hat diese Korrelation von Denken und Sein (Außen) wunderbar auf den Punkt gebracht:²⁰ »Wir sind nämlich fest eingeschlossen im Außen der Sprache und des Bewusstseins, da wir ja dort immer-schon [...] sind, da wir über keinerlei Gesichtspunkt verfügen, von dem aus wir das Außen dieser ›Welt-Dinge‹, den unüberschreitbaren Geber aller Exteriorität, beobachten können« (Meillassoux, 2008: 20). Alles ist somit in der Formulierung von Meillassoux im Raum des Denkens eingeschlossen: Unser Denken ist zwar draußen bei den Dingen, aber wir bleiben in letzter Konsequenz drinnen.

Zeit als Prozessdenken

Denkt man aus unserem heutigen Verständnis heraus an historische Prozesse, dann denkt man – im Allgemeinverständnis – die Dreifaltigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, also eine Identität der Zeit, die sich innerzeitlich dreifach aufspaltet, wobei diese Dimensionen chronologisch aufeinander bezogen sind. Jede Gegenwart kennt ein ihr Vorgängiges und es ist dieses Vorgängige woraus sich die Gegenwart ableitet. Umgekehrt ist die Gegenwart die Vergangenheit einer künftigen Gegenwart.

²⁰ Meillassoux geht es darum, gegen diese durch das Ding-an-sich ausgedrückte unauflösbare Trennung anzuschreiben und zu sagen: Ja, es ist (mit der Mathematik) möglich, einen Gegenstand an sich so zu erfassen, wie er ist.

Historische Prozesszeit

Vor der Aufklärung, so Reinhard Koselleck (1923–2006) in »*Zeitgeschichten. Studien zur Historik*« (2000) wurde die Zeit allgemein in »mythischen und theologischen Kategorien« (Anfang, Mitte, Ende) verstanden, wobei man die aktuelle Gegenwart gerade nicht aus der Vergangenheit ableitete. So waren heute verwendete Epochenbegriffe wie »Renaissance« ursprünglich Sachbegriffe, die, so Koselleck weiter, erst viel später als Periodenbegriffe verwendet wurden. Vom Vergangenen berichtete man sich eher anekdotisch. Im Blick auf das kollektive Gedächtnis sei exemplarisch das generationenübergreifende Geschichtsbild erwähnt, dass Johann Martin Chladni (1710–1759) vertrat: Demnach gibt es ein Zeitfeld, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (indem wir diese planen) umfasst und dessen Dauer den jeweils zusammenlebenden Generationen entspricht (Koselleck, 2000: 289, 311). Was Koselleck »Sattelzeit« (datiert zwischen 1750 und 1850) nennt, ist der Ausdruck eines gänzlich veränderten Geschichtsbegriffes, der die Gegenwart als Ausdruck einer »neuen Zeit« aus der Vergangenheit heraus begreift und einen Fortschritt, also in die Zukunft denkt. Vor diesem Hintergrund ist nach Koselleck auch die damals neu entstehende Geschichtsphilosophie einzuordnen (vgl. Gehring, 2004b: VL4; Koselleck, 2000: 321ff).

Damit ist auch die Radikalität (hier im Blick auf das Zeitverständnis), die in Werken wie jenem von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) liegt, verständlich: Im damals verbotenen Werk »*Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes*« (1762) zeigt er unter anderem ausgehend von der Landwirtschaft die Entstehung des »Eigentums«, womit sich ein zeitliches Fortschrittsdenken ausdrückt, wodurch die vorgängige – gottgegebene Ordnung – entschieden hinterfragt wird. Damit ist ein anderes Zeitdenken präsent, welche das »Subjekt« in Bezug auf die Geschichte und damit in Bezug zu einem historischen Prozess versteht. Zeittheoretisch nennt Gehring die Französische Revolution einen »Probierfall«, und man muss ergänzen: für das Zeitbewusstsein! Gemeint ist damit ein neues Zeitdenken, in welchem der jeweilige Mensch aktiv eine Rolle in der Gegenwart für eine neue Gegenwart in der Zukunft übernehmen kann. Im Umkreis der Französischen Revolution wären hier exemplarisch zu nennen: Louis Antoine de Saint-Just (1767–1794) und Maximilien de Robespierre (1758–1794). (Vgl. Gehring, 2004b: VL4)

Hegel: Phänomenologie des Geistes

Dieses Prozessdenken findet bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) einen Höhepunkt. In »*Phänomenologie des Geistes*« (1806/07)²¹ demonstriert Hegel, wie eine historische Bildungsstufe notwendig durch eine weitere Stufe abgelöst wird, und die Historizität selbst nichts weiter ist als die Verwirklichung des absoluten Geistes. Ich skizziere diese Bewegung kurz mit Fokus auf die »begriffene Geschichte«:

Ist die reflexive Bewegung bei Descartes ausreichend, um das »Ich denke« im Gegensatz zu den konkreten Inhalten des Denkens zu bestimmen, so zeigt das transzendente »Ich denke« bei Kant, dass sich dem Erkannten die Formen des Erkennens im Akt des Erkennens einprägen. Durch die Reflexion zeigt sich einerseits die Endlichkeit des Erkennens (Trennung des erkannten Dings vom Ding an sich) und andererseits, dass alles gegenständlich Erkannte eine »Gedankenbestimmung« ist. Für Hegel ist wesentlich, dass sich »Subjekt« und Objekt durch die begriffliche Synthese verbinden, wobei das »Gegenständliche« vom Begriff abhängt wie auch der Begriff in Bezug zum Gegenstand steht. Wenn das transzendente »Ich denke« eine Trennung herstellt, dann gilt es, diese Trennung aufzuheben.

Das »natürliche Bewusstsein« ist zunächst Ausdruck einer bestimmten »Gestalt« (vgl. Hegel, 1989a: 80 [§17]), das heißt eines die aktuelle Situation bestimmenden (beherrschenden) Gesamtzusammenhanges wie Sitten/ Gebräuche/ Gewohnheiten, wobei Hegel dieses Gesamt des Gedachten auch »Substanz« oder den »allgemeinen Geist« einer bestimmten Zeit nennt. Hegel spricht diesbezüglich auch von der »sittlichen Substanz« oder dem »objektiven Geist«. Individuum« und Substanz sind derart verbunden, dass die Substanz dem jeweiligen »Individuum« zugrunde liegt, also das »Individuum« aus der jeweiligen geschichtlichen Situation heraus gedacht werden muss (vgl. Marx, 2006: 50f).

²¹ Ich beziehe mich folgend auf die Darstellung von Werner Marx (1910–1994) in »*Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in »Vorrede« und »Einleitung«*« (1971).

Mit ›Bildung‹ bezeichnet Hegel nun den Übergang der historischen Gestalten. Gemeint ist eine Befreiung von der jeweiligen Beherrschung, indem das Bewusstsein die zugrunde liegenden ›Gedankenbestimmungen‹ der jeweiligen Gestalt begreift und dadurch die Abhängigkeit überwindet, wobei der Bezug zur vorangehenden Gestalt bestehen bleibt und so die bereits durchlaufenen Bildungsstufen aufbewahrt (lat: »conservare«; im Sinne eines Erinnerns) werden. In diesem Sinne bedeutet eine spätere Stufe zugleich eine höhere Stufe. (Vgl. Marx, 2006: 21–25, 48ff) Was bedeutet hier ›Erinnerung‹? Die Bildung des ›Individuums‹ in Bezug zur Wissenschaft ist das abermalige Durchlaufen, also eine erinnernde Wiederholung der Bildungsstufen, die als bereits »ausgearbeitete« Formen vorliegen (vgl. Hegel, 1989a: 31ff [§28]; vgl. Marx, 2006: 50ff, 77). Bildung ist dabei auf das ›Selbstbewusstsein‹ des ›absoluten Geistes‹ bezogen. Es liegt nahe, hier an eine Art »Gedächtnis« zu denken: einerseits als »Aufbewahren«, andererseits als die Tätigkeit der Bewegung, durch die das Aufbewahrte eine höhere Stufe, also eine Veränderung erfährt.

»Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken« (Hegel, 1989a: 22f [§17]). Das Wahre bleibt eben nicht bei der Gegenständlichkeit stehen (Ding an sich), sondern vermag sich reflexiv auch auf der Seite der Gegenständlichkeit wiederfinden. Durch diese Reflexion ist die Substanz auch ›Subjekt‹ (Vgl. Marx, 2006: 61ff) und die Rechtfertigung der »Darstellung des Systems« liegt in der erinnernden Wiederholung – der fortlaufenden Entfaltung des absoluten Geistes –, die sich an der Substanz beweisen muss.

Die Grundlage dafür ist die reflexive Verbindung von ›Subjekt‹ und Objekt, die sich als dialektische Bewegung ausdrückt: [1 – These] Das ›Subjekt‹ beginnt mit einer Unmittelbarkeit, also einer Identität von Vorstellung und Gegenstand. [2 – Antithese] Durch die Prüfung des analysierenden Verstandes²² kommt es zu einer Trennung von ›Subjekt‹ und dem durch das ›Subjekt‹ begrifflich Bestimmten. Hegel spricht auch von einer »Nötigung« (vgl. Hegel, 1989a: 60 [§63]) des Begriffes. Gemeint ist, dass der Begriff den Denkinhalt nicht adäquat ausdrückt. Hierin zeigt sich auch, dass die Prüfbewegung nicht unabhängig vom »Gegenstand« gedacht werden kann, indem sich die Nötigung gerade im begrifflichen Erfassen einstellt. Gegenstand bezeichnet das Gegensätzliche (Negierte). In Bezug auf die begriffene Geschichte wäre der Gegenstand des erscheinenden Wissens eine konkrete historische Gestalt, die nunmehr dem ›Subjekt‹ gegenübersteht. [3 – Synthese] Dieses Andere²³ bleibt als anderes des ›Subjekts‹ jedoch in Bezug zum ›Subjekt‹. Das Vorgestellte bleibt, obschon es als Getrenntes geschieden wird, mit dem Bewusstsein verbunden. Die Gedankenbestimmungen sind Momente des Begriffs selbst. Worum es nun geht, ist das ›Subjekt‹ im Wissen dieser Beziehung, in seinem Anderssein (Objekt) wiederzufinden und damit mit sich – als Wiederherstellung der Identität (seinem ›Fürsichsein‹) – zu versöhnen. Wenn diese Bewegung historisch als das Durchlaufen von Bildungsstufen bezeichnet wird, dann deshalb, weil sich durch die Veränderung des Wissens auch der Gegenstand verändert, das Erkannte eben von den Formen des Erkennens abhängt und diese sich historisch modifizieren, weil eine erreichte Stufe auf einer vorgängigen Stufe »aufbaut«. (Vgl. Marx, 2006: 63ff, 81ff) Hegel: *»[...] aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande [...] der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes«* (Hegel, 1989a: 78 [§13]).

Ungeklärt ist soweit, was ›Selbstbewusstsein‹ und ›Geist‹ bedeuten. Um dies zu verstehen, ist es wichtig, das Denken Hegels in der Tradition der antiken Logos-Philosophie zu sehen: *»Als die wichtigste Kategorie [...] dachte Aristoteles diejenige der ousia, der Substanz, die sich in vielerlei Arten artikulierte, insbesondere als telos. Es ist von großer Wichtigkeit, an diese Bestimmung des telos zu erinnern, weil der Gedanke des ›erreichten Ziels‹ oder des ›erfüllten Zwecks‹, der alles, was ist, vom Anfang her zu sich hinordnet, damit sowohl dem Seienden als solchem, wie [...] dem Kosmos, eine bestimmte Art von ›Notwendigkeit‹ zu verleihen mochte«* (Marx, 2006: 19, vgl. 98ff). Was Hegel zeigt, ist, wie der objektive Geist durch die Erfahrung notwendig zum absoluten Geist wird (vgl. Marx, 2006: 71). Das natürliche Bewusstsein ist als das

²² Die Tätigkeit des transzendentalen ›Ich denke‹.

²³ Das dem ›Subjekt‹ entgegengesetzte Bestimmte.

unmittelbare Leben des Volkes noch bewusstlos. Selbstbewusstsein ist der ›Begriff‹ im Sinne des Wiederfinden der ›Subjektivität‹ in der Objektivität (vgl. Marx, 2006: 29). Wenn in der Anwendung des Begriffs auf die sittliche Substanz, sich diese als Gegensatz und nicht mehr als das unmittelbare Leben aller erweist, dann gilt es diesen Gegensatz aufzuheben. Die Versöhnung liegt darin, im Anderssein sich selbst zu erkennen, vom Anderen zu sich selbst zurückzukehren. Der Geist ist somit Ausdruck der Tätigkeit des »[...] ›Erfassens‹ seiner selbst, also seiner Natur, seines eigenen Begriffes. Und in eben diesem Erfassen liegt seine Selbstverwirklichung [...]« (Marx, 2006: 74). Das ›erscheinende Wissen‹ ist dabei auf den absoluten Geist bezogen, also hinsichtlich Entfaltung des Geistes, dem ›Absoluten‹²⁴ gedacht. Das ›System der Wissenschaft‹ ist die Darstellung dieses Prozesses der Erfahrung als eine notwendige Bewegung (die »Phänomenologie des Geistes«).

Wie die Verbindung von Gedächtnis und Geist in der Nachfolge Hegels weiterverfolgt wurde, lässt sich exemplarisch an »Das Gedächtnis« (1894) von Adolf Lasson (1832–1917) zeigen: »Der Geist selber ist das ewige Gedächtnis der Dinge. [...] Die Welt ist in der Unendlichkeit ihrer Erscheinungen ein in sich Einiges und Geschlossenes durch das Gedächtnis; das Vergangene ist gegenwärtig und wird es immer sein. [...] Wie es nur durch das Gedächtnis einen Satz und eine Rede giebt, so auch nur durch jenes eine Welt und eine Weltgeschichte« (Lasson, 1894: 72).

Parallelen von Hegel zu Durkheim und Halbwachs

Die frühe Soziologie hat sich eingehend mit Hegel beschäftigt, dessen Konzeptionen auszugsweise übernommen und auch weiter modifiziert.²⁵ Peter Knapp zählt in seiner Untersuchung »Hegel's Universal in Marx, Durkheim and Weber: The Role of Hegelian Ideas in the Origin of Sociology« unter anderem folgende Berührungspunkte Durkheims mit Hegel auf²⁶: Zentral ist, dass Hegel das ›Absolute‹ sui generis, also als eigenständige Wirklichkeit versteht. Weiter geht das Absolute (als jeweilig erreichte Bildungsstufe) zeitlich voran und konstituiert die besonderen ›Individuen‹. Beides gilt auch für das ›Kollektivbewusstsein‹. Der Geist bei Hegel nimmt unterschiedliche historische und innerhalb dieser nationale Formen an. Durkheim spricht von ›sozialen Arten‹ beziehungsweise von ›Gruppen‹ und betrachtet das historische Werden dieser Gruppen, denn jede Zeit bringt ihre eigenen sozialen Formen hervor. Weiter hatten Hegels Geschichtsvorlesungen einen direkten Einfluss auf die Soziologie. (Knapp, 1986: 595–599) Ich möchte im Blick auf Durkheim und Halbwachs noch ergänzen: Das besondere ›Individuum‹ findet sich bei Hegel in einem Innenverhältnis wieder: Es gibt kein Außerhalb, sondern nur ein Darin-Sein in der Welt und damit im Geist. Weiter verwirklicht das besondere ›Individuum‹ den Geist und ist somit Vermittler (Medium) des Geistes. Schließlich ist die Sprache (das begriffliche Erfassen) der Vermittler zwischen dem Geist und den besonderen ›Individuen‹.²⁷

Es wäre jedoch falsch, das kollektive Gedächtnis direkt mit dem ›objektiven Geist‹ bei Hegel zu verbinden. Hegel denkt den objektiven Geist als erreichte Bildungsstufen hinsichtlich des Absoluten,

²⁴ Hegel: »Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein« (Hegel, 1989a: 24 [§20]).

²⁵ Die zentralen Werke Hegels wurden ab 1861 von Augusto Véra ins Französische übertragen und 1969 neu verlegt (vgl. Mudimbe und Bohm, 1994: 8–9). Der »Einfluss« Hegels auf die frühe Soziologie (Weber, Durkheim) wie auf Marx liegt heute gut recherchiert vor. Eine gute Zusammenfassung findet sich bei Peter Knapp (vgl. insgesamt Knapp, 1986). Weiter haben sich Hippolyte Taine und Henri Bergson mit Hegel auseinandergesetzt. Halbwachs selbst, der übrigens ausgezeichnet Deutsch sprach, hat sich während eines Studienaufenthalts in Deutschland unter anderem mit dem Marxismus beschäftigt.

²⁶ Auswahl in Bezug auf das kollektive Gedächtnis.

²⁷ Man kann das Denken Hegels durchaus mit der Darstellung geschichtlicher Abläufe bei Halbwachs in Verbindung bringen. Beispielsweise die Bewegung der religiösen Gruppen, wo über den Mystiker eine neue Form erreicht wird, die wieder in den Kanon rückgeführt wird oder die Bewegung der sozialen Gruppen, wonach sich das Neue nur über das Alte entfalten kann. Zugleich ist hier Vorsicht geboten: Genaugenommen ist der Begriff ›Bewegung‹ schon problematisch, da Halbwachs zugleich die Unbestimmtheit der Zukunft betont, weshalb ich ›dynamische Relation‹ anstelle von ›Bewegung‹ bevorzuge. Es gibt zwar eine Notwendigkeit der Veränderung, aber diese ist aus dem Nutzen für die gegenwärtige Gesellschaft (vgl. Bergson, Nietzsche) bestimmt und gerade nicht auf eine sich immer weiter entfaltende Gesellschaft projiziert.

wobei aus der Unmittelbarkeit der gegenwärtigen Bildungsstufe die Bewegung zu einem Gegensatz führt, der dann wieder eingeholt wird und so ein Gedächtnis anwächst, welche alle bisherigen Bildungsstufen umfasst, indem es über sie hinausweist. Gewiss, es lassen sich bei Halbwachs Textstellen finden, die (in der Tradition Durkheims) eine Art Selbstverwirklichung des Kollektivs andeuten. Dagegen kann die von Halbwachs beschriebene Gesellschaft zu keinem Zeitpunkt als geschlossene Identität erfasst werden, da sie qua sozialer Dynamik nur plural begreifbar ist. Weiters streicht Halbwachs die Vergangenheit (an sich) und das kollektive Gedächtnis kann folglich keinesfalls als fortlaufendes Aufspeichern »erreichter (gesellschaftlicher) Bildungsstufen« gelesen werden, sondern ist im Gegenteil immer wieder aus der Gegenwart heraus zu aktualisieren, wobei mit der Aktualisierung eine Differenz einhergeht. Ich würde Assmann beipflichten und von einem »Präsentismus« sprechen ¶ vid. S. 39, jedoch im Gegensatz zu Assmann von einem Präsentismus, der sich niemals auf die eine Gegenwart verdichten lässt und eine Pluralität an kollektiven Zeiten umfasst. Eine Gegenwart, die das Überkommene und die Zukunft miteinander verbindet.

Eintreten in die Geschichte

Das theoretische Denken geschichtlicher Veränderung schreitet im Blick auf die Französische Revolution nach Verwirklichung. Gemeint ist die Hinwendung zur Praxis, wie sie Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels (1820–1895) vertreten: Es geht um das konkrete Eintreten in die Geschichte selbst, um eine andere Zukunft herbeizuführen, womit die Gegenwart zur Übergangszeit wird. In diesem Sinne bezeichnet Gehring die Gegenwart dieses Vollzugsdenken als »Riss« im Gefüge der Zeit. An Stelle des Sich-Ausfaltens des Absoluten bei Hegel tritt, so Gehring weiter, hier der Gedanke, einen Durchbruchpunkt, eine Diskontinuität zu schaffen, eine radikal andere Zeit aus der Gegenwart heraus zu ermöglichen.²⁸

Mensch im temporalen Prozess des Lebens

Dieses »Prozessdenken« betrifft jedoch nicht nur das Verhältnis von »Subjekt« und Geschichte: So wird das »Subjekt« nicht nur in Bezug auf die Geschichte, sondern der Mensch selbst im temporalen Prozess des Lebens, das heißt als ein Moment im linear verlaufenden biologischen Zeitstrahl verortet. Ganz so, wie der Geologe James Hutton (1726–1797) feststellt, dass die geologischen Kräfte der Gegenwart auch in der Vergangenheit wirkten und damit vom Heute in die Vergangenheit zurückgefragt werden kann. Diese Zeitvorstellung ist nicht die aktivistische Zeit eines handelnden »Subjekts«, sondern die Zeit ist hier ein Maß, das dazu dient, eine sich langsam vollziehende Veränderung zu messen. Wir sind somit wieder von einem zeitlichen Rahmen eingefasst, innerhalb dessen sich etwas zeitigt und auf den wir zunächst keinen Einfluss haben, wobei in der Theorieentwicklung letztlich auch hier eine Einflussmöglichkeit gedacht wird. Gemeint ist die »Evolutionstheorie« wie sie Charles Robert Darwin (1809–1882) und Alfred Russel Wallace (1823–1913) unabhängig voneinander entwickelt haben: »Variation« und »Selektion« sind die zwei

²⁸ In diesem Sinne – die Internationale (in der deutschen Übersetzung nach Emil Luckhardt, 1910): »*Wacht auf, Verdamnte dieser Erde, die stets man noch zum Hungern zwingt! Das Recht wie Glut im Kraterherde nun mit Macht zum Durchbruch dringt. Reinen Tisch macht mit dem Bedränger! Heer der Sklaven, wache auf! Ein Nichts zu sein, tragt es nicht länger. Alles zu werden, strömt zuhauf! [...]*« Weitere Stimmen, die einen praktischen Vollzug fordern, wären beispielsweise: Arnold Ruge (1802–1880); Max Stirner (1806–1856). (Vgl. Gehring, 2004b: VL5) Das »Subjekt« ist damit in die Schaffung einer neuen Zeit aktiv eingebunden: Als Nichts steht es der Zeit gegenüber, aber als Alles ist es der Vollzugspunkt seiner Verwirklichung. Die Gegenwart ist hier auf die Zukunft ausgerichtet. Doch was bringt diese Zukunft? Sie muss sich ihrer eigenen Unbestimmtheit beugen. Man denke an den Schlachtruf »Kommunismus«, der das Ende der Klassenverhältnisse herbeisehnt. Doch wie das Jenseits des Klassenverhältnisses denken, das war (und ist – scheinbar immer wieder) das Problem. Gehring verweist in diesem Zusammenhang auf einen weiteren Zeitbegriff, nämlich den der »Permanenten Revolution« von Leon Trotsky (1879–1940): Ist der Bruch selbst zu verlängern? Zu wiederholen? Man darf hier auch an die ungelöste Frage der Diktatur des Proletariats denken: Wie und vor allem wann löst es sich auf? Das Beispiel Russland zeigte, wie die Verlängerung der Revolution auch zur permanenten Erzeugung innerer Feinde und damit zu notwendigen »Säuberungswellen« führte. Es kann demnach auch ein Unheimliches jenseits der gegenwärtigen Gegenwart wohnen, etwas, das unsere Begeisterung für die Revolution lähmt. (Vgl. Gehring, 2004b: VL5) Dies ist gerade unserer Generation im Angesicht der Entwicklungen des 20. Jahrhunderts gegenwärtig. Eine Betrachtungsweise übrigens, mit der sich auch die Zeitgenossen der Französischen Revolution (Stichwort: »la terreur«) konfrontieren mussten.

Dimensionen einer evolutionären Entwicklungslogik, die nicht teleologisch oder mit irgendwelchem Sinn aufgeladen ist. Es ist die Bewegung der Natur selbst, die sich hier in einem langsamen Prozess vollzieht und der Mensch ist in einen allgemeinen Vollzugszusammenhang von Veränderung eingebettet. (Vgl. Gehring, 2004b: VL6) Dahingehend spricht Samuel Butler in seinem Buch »*Life and Habit*« (1877²⁹), das Halbwachs gelesen hat, von »Natural History«: »*Plants and animals only differ from one another because they remember different things; plants and animals only grow up in the shapes they assume because this shape is their memory, their idea concerning their own past history*« (Butler, 1910: 298), wobei er zur Feststellung kommt: »*Life, then, is memory. The life of a creature is the memory of a creature*« (Butler, 1910: 300 [Hervorhebung von mir, A.S.]).³⁰

Individuum und Kollektiv

Damit sei der allgemeine Denkraum kurz skizziert, in dem sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts die neue Disziplin der »Soziologie« entwickelt: ohne Anspruch auf Vollständigkeit hier einige der frühen Vertreter dieser Disziplin: Henri de Saint-Simon (1760–1825); Auguste Comte (1798–1857), der Namensgeber der »Soziologie«; Herbert Spencer (1820–1903); Gabriel Tarde (1843–1904); Ferdinand Tönnies (1855–1936); Georg Simmel (1858–1918); Max Weber (1864–1920) und Émile Durkheim (1858–1917). Wenn in diesem Text auf Weber nicht näher eingegangen wird, so muss darauf hingewiesen werden, dass Halbwachs mit dessen Schriften sehr gut vertraut war und Rezensionen dazu verfasste.³¹ Die zeitliche Dimension spielt in der Soziologie insofern eine Rolle, als es um die Verhältnisrelation des Kollektivs und der »Individuen« geht: Es geht also um die Frage der wechselseitigen Beeinflussung und damit direkt oder indirekt auch um das Problem der Vorgängigkeit und Entwicklung, wofür – wie ausgeführt – Hegel ein Bezugspunkt war. Erwähnenswert ist weiter der Philosoph und Historiker Jakob Weg(u)elin (1721–1791) der bereits 1770 in »*Mémoires sur la philosophie de l'histoire*« von »Kollektivideen« spricht zu denen der einzelne menschliche Geist in Beziehung steht. Jede Gesellschaft entwickelt folglich ihren eigenen »esprit de la société«. (Vgl. insgesamt Mühle, 1976) Hinsichtlich Kollektiv sei auch die Kriminologie genannt, die nach einem verbrecherischen, also einem für eine bestimmte Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit nicht tolerierbaren Verhalten fragt beispielsweise Alexandre Lacassagne (1843–1924), der das soziale Umfeld als Nährboden für die jeweilige Persönlichkeitsentwicklung sieht. Damit verbunden sind die Fragen der Psychologie: Gerade die »Massenpsychologie« stellt »Individuum« und Masse mit Begriffen wie »Rasse«, »Volk«, »Nation« und »Masse« gegenüber. Zu nennende Vertreter dieser Richtung wären Gustave Le Bon (1841–1931) und Scipio Sighele (1868–1913).

²⁹ Quellenhistorische Anm.: In der Erstausgabe wird 1878 als Veröffentlichungsdatum angegeben. Laut dem Vorwort von R. A. Streatfeild erschien das Werk 1877.

³⁰ Also ein Gedächtnis des Lebens im Sinne der Vererbungslehre von Jean-Baptiste de Lamarck (1744–1829), der in einer veränderten Umgebung die Notwendigkeit der Anpassung von Organismen an diese sieht. Diese Veränderung geben die Organismen schließlich durch Vererbung weiter. Ein Antipode dazu wäre Georges Baron de Cuvier (1769–1832), welcher von Diskontinuitäten ausgeht, die durch Katastrophen verursacht werden. Seine Begründung beruht darauf, dass die Evolutionstheorie Lücken aufweist, die unerklärbar bleiben. Wie Lamarck spricht auch Carl Gustav Carus (1789–1869), der auch eine Theorie des »Unbewussten« formulierte, von einem vererbten »Artgedächtnis«. Dieser Gedanke findet sich beispielsweise auch bei Ewald Hering (1834–1918). Richard Wolfgang Semon (1859–1918) spricht – ich zitiere nach Assmann – von »[...] »mnemischen Wellen«, die von der Vergangenheit ausgehen und jede Gegenwart prägen, auch von »Engrammen« und prägenden Impulsen [...]« (Assmann, 2002c: 8f) Diese Theorien werden gleichsam wieder auf die Gesellschaft übertragen. Letztlich betrifft dies jede Theorie, die einen sozialen Aufstieg, eine soziale Entwicklung von Kulturen denkt. Dies führt auch zu programmatischen Ansätzen wie der »Eugenik«, als dessen Namensgeber Francis Galton (1822–1911) fungiert, womit wir nicht mehr in einen Prozess des Lebens nur eingebettet sind, sondern auch über den aktiven Eingriff in diesen Prozess nachgedacht wird.

³¹ Es war auch Durkheim mit Weber und vice versa vertraut. Beispielsweise verfügte Weber über sämtliche Jahrgänge der »*Année sociologique*«. Dass sich die Autoren wechselseitig nicht zitierten und Weber in der »*Année sociologique*« nicht im Detail diskutiert wurde, war vor allem durch die politischen Spannungen zwischen Frankreich und Deutschland bedingt. Die französische Soziologie musste sich sogar klar von der deutschen abgrenzen, um an den französischen Universitäten Fuß zu fassen. (Vgl. insgesamt Lepenies, 2004)

Zusammenfassung

Das Denken seit der Aufklärung verbindet das Denken von Zeit und ›Subjekt‹: So wird die Zeit entweder konstitutiv für das ›Subjekt‹ gedacht (Kant) oder es befindet sich das ›Subjekt‹ inmitten zeitlicher Prozesse, zu denen es sich in Beziehung setzt (Prozessdenken nach Hegel). Gerade das Prozessdenken multipliziert das Denken des ›Subjekts‹ in seiner Beziehung zur Zeit: Das ›Subjekt‹ von der Vergangenheit her verstanden (Geschichte); das ›Subjekt‹ auf eine andere Zukunft hin begriffen (Zukunft der Revolution); das ›Subjekt‹ im allgemeinen temporalen Strom des Lebens (Biologie); das ›Subjekt‹ in Bezug auf eine soziale Vorgängigkeit (Soziologie, Kriminologie). In dieser einführenden Darstellung wurde das Denken von Freud und Nietzsche, welches alternative Zeit-›Subjekt‹-Relationen vorstellig macht, ausgespart. Halbwachs hat sich mit »*Die Traumdeutung*« (1900) von Freud und »*Jenseits von Gut und Böse*« (1886) von Nietzsche auseinandergesetzt. Allerdings – darauf ist noch einzugehen – hat Halbwachs, dem beide Autoren bekannt waren, die von Freud gezogenen Schlussfolgerungen zurückgewiesen und Nietzsche ¶ vid. S. 68 in den zentralen Texten zum kollektiven Gedächtnis an nur einer Stelle zitiert. Weiter wären hier die Errungenschaften der Naturwissenschaften, allen voran die Physik, zu nennen, die ebenfalls einen wichtigen Einfluss auf das Denken von Zeit nehmen. Dies kann in vorliegendem Text nicht berücksichtigt werden. (Ebensowenig wie künstlerische Strategien zu dieser Thematik.)

Was in diesem Verhältnis von ›Zeit und Subjekt‹ erhalten bleibt, ist – allgemein gesprochen – die Zeit als ›Jetztpunkt‹ einer unmittelbaren Gegenwart. Entscheidend ist, dass, abgesehen von den Erschütterungen durch die Psychoanalyse (Freud), das ›cartesianische Subjekt‹ in gewisser Weise unverändert fortgedacht wird. Es ist das Zentrum – der Punkt im Jetzt – von wo aus das ›Subjekt‹ agiert: Um sich den Abstand von zwei zeitlich auseinanderliegenden Erfahrungsgegenständen vorzustellen, bedarf es, so die damals gängige Lehrmeinung, eines Bewusstseins, welches diesen Abstand misst beziehungsweise die unterschiedlichen Zeitpunkte im Jetzt synthetisiert. Diese Zeitauffassung dominiert um die Jahrhundertwende und wird in ihrer konkreten Ausgestaltung intensiv diskutiert. So ist auch der Begriff der ›Dauer‹ vorerst ein wissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand in Bezug zu dieser Zeitauffassung. Dies zeigen die experimentellen Untersuchungen von Ernst Meumann (1862–1915) zur Zeitschätzung – und damit zur Wahrnehmung von Dauer, wobei sich die Dauer vor allem als Täuschung im Zeitbewusstsein erweist (vgl. insgesamt Stern, 1897a). Auch gibt es vielfältige Untersuchungen zum Gedächtnis, wobei die Studien zur ›Lern- und Vergessenskurve‹ von Hermann Ebbinghaus (1850–1909) heute zu den bekanntesten zählen. Die Gegenwart bleibt mutatis mutandis als Momentaneität, das heißt als der mathematische Punkt zwischen Vergangenheit und Zukunft, erhalten. Dagegen gibt es Bestrebungen, die Gegenwart radikal anders, nämlich als zeitlich ausgedehnte Dauer zu denken.³²

[2.1.2] Dauer und ›Subjekt‹

›Dauer‹ um die Jahrhundertwende (James/ Stern/ Husserl)

Für William James (1842–1910) ist die Zeit als ›Dauer‹ der zentrale Begriff zum Verständnis der inneren Zeitwahrnehmung. Wir sind in einen kontinuierlichen Zeitfluss eingebettet, nehmen diesen jedoch nicht kontinuierlich sondern in Form von diskreten Einheiten wahr. Es gibt demnach eine Spannung zwischen der Kontinuität der Zeit und der Wahrnehmung dieser, worin James das Vermögen sieht, Zeit überhaupt wahrzunehmen. Wesentlich ist unter anderem die Frage nach der Beschaffenheit des Gedächtnisses und des Abrufens einmal verspeicherter Erinnerungen. Den Möglichkeitsgrund für das Verspeichern sieht er im wiederholten Verfestigen äußerer Eindrücke – der Gewohnheit.³³

³² Die Verschiebung um die Jahrhundertwende hin zur Dauer ließe sich – was ich nicht weiter verfolgt habe – aller Voraussicht nach anhand der ›Gestalttheorie‹ skizzieren.

³³ James bestimmt dazu mit dem von E. R. Clay (Pseudonym für E. Robert Kelly) entlehnten Begriff ›specious present‹ die Erfahrung von Gegenwart als ›Stream‹. Eine ›scheinbare‹ oder ›täuschende Gegenwart‹, wie er feststellt, weil sie in uns die Illusion aufrecht erhält, zwischen der Vergangenheit und der Zukunft als punktuelles Bindeglied (Scharnier) zu fungieren. An Stelle eines Moments in der Zeit spricht James daher von einem ›saddle-back‹ – »[...] a breath of its own on which we sit perched« (James, 1952: 399). Mit dieser Metapher des ›Sattellrückens‹ wird ein Intervall beschrieben, welches James mit Verweisen auf Experimente der damaligen Psychologie zeitlich zwischen wenigen Sekunden bis maximal

Der Psychologe William L. Stern (1871–1938) fragt nach der Wahrnehmung des Zeitphänomens selbst und stellt fest, dass es eine ›psychische Präsenzzeit‹ gibt, in der Früheres und Späteres zusammenwirken. Diese Gegenwart einer Zeitstrecke erlaubt uns, die Zeit selbst anzuschauen, das heißt phänomenal zu erfassen. Gegen die damals vorherrschende Vorstellung einer Momentaneität der Zeit, die besagt, dass »[...] nur solche Inhalte zu einem Bewußtseinsganzen gehören können, die zu irgend einer Zeit gemeinsam vorhanden, simultan sind [...]« (Stern, 1897b: 326) wendet sich Sterns Abhandlung »Psychische Präsenzzeit«³⁴ (1897). So fragt er, wie man wisse, das ›x‹ das Erinnerungsbild von ›x‹ sei. Stern: »Das Verweilen von x ist selbst Gegenstand der Wahrnehmung [...]« (Stern, 1897b: 339f) Also: »Das innerhalb einer gewissen Zeitstrecke sich abspielende psychische Geschehen kann unter Umständen einen einheitlichen zusammenhängenden Bewußtseinsakt bilden unbeschadet der Ungleichzeitigkeit der einzelnen Teile. Die Zeitstrecke, über welche sich ein solcher psychischer Akt zu erstrecken vermag, nenne ich seine Präsenzzeit«

einer Minute bestimmt. Die Zeit ist uns in dieser Form der Dauer immer als eine Gesamtheit/ Ganzheit (en: ›unit‹) gegeben. Dies ist entscheidend: Wir sind in einen kontinuierlichen Zeitfluss eingebettet in dem wir eine bestimmte Dauer als distinkte/ diskrete Einheit – »[...] law of time's discrete flow [...]« (vgl. James, 1952: 407) – wahrnehmen, was James anhand von Rhythmen zeigt. Selbst dann, wenn wir versuchen, die Einwirkung aller äußeren Dinge abzuwehren, sehen wir uns mit den Rhythmen unseres Körpers (Herz, Atmung etc.) oder mit Denkfragmenten konfrontiert, die jedoch stets als Einheit gewahrt werden. Jede wahrgenommene Einheit ist [1] retrospektiv, indem alles gegenwärtig Präsenze bereits Wahrgenommenes ist, und [2] prospektiv, indem es in die Zukunft weist. Zeitwahrnehmung basiert auf der Wahrnehmung von Rhythmen (Einheiten). Die Wahrnehmung der Dauer dieser Rhythmen variiert allerdings: Beispielsweise, so James, scheint die Zeit in unserer Jugend langsamer zu vergehen als in fortgeschrittenem Alter. Eine Antwort sieht James darin, dass uns in unserer Jugend jeder Eindruck neu, frisch und aufregend erscheint, in zunehmendem Alter die Besonderheiten durch automatische Routinen ersetzt werden. Anstelle besonderer Einzelmomente treten nun sich immer weiter angleichende Einheiten (›contentless units‹). Zeitwahrnehmung ist an die Wahrnehmung distinkter Einheiten gebunden. Die Einteilung der Zeit in Jahre, Monate, Tage etc. ist rein symbolischer Natur. Eine veränderte Zeitwahrnehmung zeigt sich auch im Warten auf ein bestimmtes Ereignis oder in der Langeweile.

In der Bewusstwerdung dieser Einheiten, die stets auf eine bestimmte Dauer verweisen, liegt auch die Antwort auf die Möglichkeit der Zeitwahrnehmung überhaupt. (James, 1952: 396–420): Wenn auf das Intervall ›ABCDEFGH‹ das Intervall ›BCDEFGH‹ und darauf ›CDEFGHI‹ etc. folgt, dann sind simultan mehrere Zeitmomente in einer Einheit präsent (zum Beispiel die Momente ›A‹, ›B‹, ›C‹, ›D‹, ›E‹, ›F‹, ›G‹ in ›ABCDEFGH‹). In dieser Simultanität und fortlaufenden Verschiebung (›Stream‹) liegt das Vermögen begründet, die Abfolge der Zeit und damit das Vergehen dieser als solches wahrzunehmen. Die physische Quelle sieht James in sich überlappenden Gehirn-Prozessen. Die Anzahl der überlappenden Prozesse hat so eine Auswirkung auf die wahrgenommene Dauer.

Damit beantwortet James die Frage nach der Zeitwahrnehmung schlechthin. Wie denkt er das Aufbewahren des Vergangenen? Mit ›primary memory‹ wird die Möglichkeit bezeichnet, einen physiologischen Stimulus, wie er sich beispielsweise bei einem Nachbild einstellt, zu überdauern. Es handelt sich hier um ein bereits Vergangenes, welches zum gegenwärtigen Zeitfluss gehört. Davon unterscheidet er ein Wissen um Vergangenes, welches nicht mehr im Bewusstsein liegt (›secondary memory‹/ ›memory proper‹). Dieses besteht niemals aus voneinander unabhängigen, losgelösten Fakten, sondern es sind komplexe Repräsentationen, gekoppelt an verwandte Fakten (en: ›fact plus its associates‹). In diesem Sinne verweist James auf James Mills Assoziationslehre: Will ich mich an Vergangenes erinnern, so suche ich jene Plätze auf, in deren Beziehung dieses auftrat: »The machinery of recall is thus the same as the machinery of association, and the machinery of association, as we know, is nothing but the elementary law of habit in the nerve-centres« (James, 1952: 428). Würden uns diese assoziativen Momente fehlen, so könnten wir nicht feststellen, ob sich eine bestimmte Erinnerung das erste Mal oder zum wiederholten Mal einstellt. Rückgeführt wird dies bei James auf im Gehirn verfestigte Spuren (›brain-traces‹). Die Fähigkeit, einmal Gespeichertes wiederholt zu erinnern, ist abhängig von der Persistenz und Anzahl dieser Spuren. (James, 1952: 421–451)

³⁴ Als wichtige Quelle weist er die Vorlesungen eines Dr. Schuhmann aus: »Er bekämpft daher ebenfalls die Ansicht, nach welcher in jedem Momente auch noch die unmittelbar vorangegangenen Momente als Gedächtnisbilder im Bewußtsein sind. – Ich nehme hier gern und mit Dank Gelegenheit, zu erklären, daß mir aus privaten Gesprächen mit Herrn Dr. Schumann so manche Anregungen zu den oben ausgeführten Gedankengängen geflossen sind« (Stern, 1897b: 327 [FN 1]). Die aktive Diskussion hin zu einer Verschiebung im Verständnis der Zeitanschauung als Dauer kann man anhand des Fußnotenapparates mitverfolgen. Herausgehoben sei hier folgende überblickende Anmerkung: »So wurde die Zeitempfindung (Mach), die unmittelbare Zeitanschauung (Wundt, Meumann), die Dauer als primitive Empfindungseigenschaft (Külpe) der Zeit-›Vorstellung‹ entgegengesetzt; das Gedächtnisnachbild (Fechner) oder primäre Gedächtnis (Exner, James) vom eigentlichen Gedächtnis unterschieden. Der Umfang des Bewußtseins für successive Eindrücke wurde festzustellen gesucht (Dietze), die Gruppierung und Rhythmisierung derselben studiert (Meumann, Bolton). Ferner gehören hierher: die Lehre, daß die ›scheinbare Gegenwart‹ zeitlich ausgedehnt sei (James); die Anschauung, daß auch zeitlich Aufeinanderfolgendes unbeschadet der zeitlichen Extension Verschmelzungen eingehen (Cornelius), ›Gestaltsqualitäten‹ bilden könne (v. Ehrenfels) u. s. w.« (Stern, 1897b: 327 [FN 3]).

(Stern, 1897b: 326f). Eine Auffassung kommt demnach auch auf Grund von zeitlich ausgedehnten – ungleichzeitigen – Inhalten zu Stande, die miteinander in einem Zusammenhang stehen und »[...] durch diesen Zusammenhang das charakteristische psychische Resultat erzeugen [...]« (Stern, 1897b: 326). Die Ungleichzeitigkeit selbst ist so »[...] eine notwendige Vorbedingung für das Auffassungsergebnis [...]« (Stern, 1897b: 326).³⁵

Edmund Husserl (1859–1938) konfrontiert uns mit einem dynamischen Begriff der Dauer: das ›Zeitfeld‹ unterliegt permanenten temporalen Modifikationen, und es ist schließlich die Gegenwart all dieser Modifikationen in Richtung Vergangenheit (›Retentionen‹) wie auch in die Zukunft (›Protentionen‹), welche das Zeitbewusstsein ausmachen. Ausgehend von den Phänomenen verortet Husserl die Zeit im zeitermöglichenden Bewusstsein des ›Subjekts‹ selbst. Weiter wird nach der Konstitution der »phänomenologischen Zeit«³⁶ gefragt: Die Methode ist, ausgehend von Phänomenen, wie sie im Bewusstsein erscheinen, die Konstitution der Zeit im Bewusstsein selbst abzuleiten, also die Instanz herauszuarbeiten, wodurch die Zeiterfahrung möglich wird, was sich letztlich als ›Selbstkonstitution‹ herausstellt. Dazu Karen Gloy: »Nimmt man die Selbsterscheinung des Bewußtseins-(Zeit-)flusses ernst, dann kann diese nichts anderes bedeuten als Selbstthematisierung, Bewusstmachung und Aufklärung eines immer schon Vorliegenden, dessen Strukturen und Charaktere nur herauszuheben sind. Selbsterscheinung in diesem Sinne heißt dann Selbstexplikation [...]« (Gloy, 2008: 173).³⁷

³⁵ Entscheidend für Stern ist demnach das Gesamtbild der gemeinschaftlichen Wirkung, das durch die sukzessiven Eindrücke entsteht: Wir nehmen nicht nur die einzelnen Inhalte, sondern die zeitliche Präsenz selbst wahr (vgl. Stern, 1897b: 333). Die entscheidende Verschiebung, die Stern unternimmt, ist jene hin zur unmittelbaren Wahrnehmung des Zeitphänomens (vgl. Stern, 1897b: 333), losgelöst von der Abstraktion eines mathematischen Punktes zwischen Vergangenheit und Zukunft. Damit kennt eine Zeitstrecke ein Früher ebenso wie ein Später.

Durch die Präsenzzeit gelangen wir zu einer direkten Zeitanschauung: Gerade weil die Inhalte in einer Zeitstrecke präsent sind, uns ihre sukzessive Folge bewusst ist, können wir zeitliche Verhältnisse wie Dauer, Folge etc. direkt wahrnehmen. Stern stellt diesbezüglich die Frage, ob man Vergangenes oder Zukünftiges ebenso anschauen kann: Als Beispiel nennt er eine geträumte Stunde, die tatsächlich nur wenige Sekunden umfasst oder das im Falle einer Todesgefahr ganze Jahrzehnte in Sekundenfrist das Bewusstsein passieren können. So – in Bezug auf Künftiges: »Ich selbst habe beim Singen, Spielen oder Durchdenken eines Musikstückes oft folgende Beobachtung gemacht: Während ich den ersten Takt singe, schweben mir der oder die nächsten Takte schon vor, nicht etwa als simultanes Tongewirr, sondern in ihrer zeitlichen Succession und Proportion, freilich mit sehr verkürzten absoluten Zeitmaßen« (Stern, 1897b: 335). Was hier passiert, ist eine ›eigenartige Projektion in die Präsenzzeit‹, also eine konzentrierte Darstellung längerer Zeitabläufe innerhalb der Präsenzzeit.

Aus der Präsenzzeit lässt sich auch das primäre Gedächtnis erklären: Um überhaupt zu wissen, dass es sich um ein Gedächtnisbild von einer Wahrnehmung handelt, muss es eine Identität zwischen der Wahrnehmung und dem Gedächtnisbild geben: »Die Identität ist beim eigentlichen Gedächtnis eine erschlossene, beim primären eine unmittelbar erlebte, eine wahrgenommene, Resultat einer direkten sukzessiven Vergleichung« (Stern, 1897b: 339) – also das Argument der direkten Anschauung. Damit ist die Präsenzzeit als notwendiger Teil der Wahrnehmung selbst bestimmt.

³⁶ Auseinandersetzungen von Husserl mit der Zeit: Göttinger Vorlesungen (1904/05), die von Martin Heidegger und Edith Stein 1928 im »Jahrbuch für Phänomenologie« (Bd. IX) mit Nachträgen zur Vorlesungen bis zum Jahr 1910 herausgegeben wurden; Bernauer Zeit (1917/18): Unzeitlichkeit des absoluten Bewusstseins; originäres Zeitfeld und Wiedererinnerung etc.; Jahre 1927–1933: »Phänomenologie der Geschichte« (Gloy) – individuelles Zeitbewusstsein; intersubjektive Geschichte. (Gloy, 2008: 159f)

³⁷ An Stelle eines Zeitpunktes spricht Husserl von einem ›originären Zeitfeld‹: »Ich höre einen Ton« – ausgehend vom ›Quellpunkt‹ (auch: ›Urimpression‹) dieser Wahrnehmung bleibt der Ton noch eine bestimmte Dauer bewusst, bevor er in die Leere zurücksinkt. Dieses ›soeben noch‹ nennt Husserl ›Retention‹ oder auch ›primäre Erinnerung‹. Für das ›Ablaufphänomen‹ des Zurücksinkens verwendet er die Metapher eines ›Kometenschweif‹ von Retentionen‹ oder er spricht von einem ›Horizont‹: Gemeint ist damit eine stetige kontinuierliche Modifikation der Wahrnehmung in der Gestalt, dass sie eine immer größere Distanz zum aktuellen Jetztpunkt einnimmt. In diesem Absinken oder Schwächerwerden bleibt sie uns aber erhalten, das heißt, sie dauert an. Was zunächst Urimpression ist, wird Retention, was Retention ist, wird Retention der Retention, und so fort. Entscheidend ist, dass sich dieser Kometenschweif von Retentionen als kontinuierliches Abschatten, als Zurücksinken in das Leere phänomenologisch zeigt, also andauert und damit eine Gegenwärtigkeit besitzt. Zu unterscheiden ist der Empfindungsinhalt, also das Material, das in der Urimpression gegeben ist, vom Ablaufphänomen selbst. Der Inhalt erfährt keine Modifikation, er bleibt sich – mehr oder weniger (Husserl, 2000: 439/73 [§41]) – identisch erhalten (›Unveränderung‹). Was sich aber stetig verändert, ist das kontinuierliche Zurücksinken selbst (›Veränderung‹). Damit ist jede Impression als Gesamtauffassung in zwei Richtungen individualisiert: einerseits Identität im Inhalt, andererseits Unterschied im kontinuierlichen Fluss der Veränderung: »Jedes aktuelle Jetzt schafft einen neuen Zeitpunkt, weil es ein neues Objekt schafft oder vielmehr einen neuen Objektpunkt, der im Fluß der Modifikation als der eine und selbe individuelle Objektpunkt festgehalten wird« (Husserl, 2000:

Exkurs: ›Dauer‹, ›Gedächtnis‹, ›Élan vital‹ und ›Intuition‹ (Bergson)

Nach Henri Bergson (1859–1941) ist unser gesamtes Handeln rein auf die Nützlichkeit ausgerichtet. Damit verbunden ist eine Art »mechanisches Gedächtnis«, welches sich durch die Gewohnheit in uns einschreibt und zu automatischen Handlungsabläufen führt. Von der Wahrnehmung und dem Handeln ist jedoch ein um jeden singulären Eindruck immer weiter anwachsendes »gigantisches« Gedächtnis nicht zu trennen, dessen äußerster Kulminationspunkt unsere ›Persönlichkeit‹ ist. Das Werden wird von Bergson als Kontinuität gedacht, dem wir allerdings nur diskrete Eindrücke entnehmen. Jeder entnommene diskrete Eindruck addiert sich zum Gedächtnis, wodurch das Diskrete sich in die Kontinuität des Gedächtnisses integriert und wir »schöpferisch« (Bergson) am Werden teilhaben. Damit liegt im Gedächtnis auch die Möglichkeit der Veränderung. Das Gedächtnis wird in seiner Gesamtheit zum zureichenden Grund unseres Daseins schlechthin bestimmt: Das jeweilige Selbst ist die Summe seines Gedächtnisses.

Man kann sagen, die Methode der ›Intuition‹ trägt bereits das Gesamt der ›Lebensphilosophie‹ Bergsons und zwar insofern, als sich nur durch ihre Anwendung die Kontinuität des Werdens erschließt. Im Gegensatz zur klassischen Auffassung von Wahrnehmung als Möglichkeit des Erkennens spricht Bergson von einer rein auf die Tätigkeit gerichteten Wahrnehmung. Bereits die einfachsten organischen Systeme haben Mechanismen ausgebildet, in denen sie Reize, das heißt Bewegungen ihres Umfeldes aufnehmen und Bewegungen zurückgeben. Diese elementaren Prozesse verfolgt er in »*Matière et Mémoire*« (dt: »*Materie und Gedächtnis*«, 1896) von den einfachsten Lebewesen bis hin zu den »höchsten« Wirbeltieren und macht schließlich als Korrektiv zur Evolutionstheorie in »*L'Évolution créatrice*« (dt: »*Schöpferische Entwicklungen*«, 1907) einen Lebensimpuls – den ›élan vital‹ (dt: ›Lebensschwungkraft‹³⁸) – aus, welcher allem Leben zugrunde liegt. Für das Verständnis Bergsons ist es unerlässlich, den Begriff der ›Intuition‹ wie auch des ›élan vital‹ miteinander in Beziehung zu setzen. Die Beziehung selbst das sind ›Dauer‹ und ›Gedächtnis‹. Was sich durch sein ganzes Werk zieht und besonders ab »*Essai sur les données immédiates de la conscience*« (dt: »*Zeit und Freiheit*«, 1889) besonders hervorgehoben wird, ist die Betonung der Indeterminiertheit, das heißt die Möglichkeit der willkürlichen Handlung.³⁹

421/55 [§31]). »Rückt das Phänomen in die Vergangenheit, so erhält das Jetzt den Charakter des vergangenen Jetzt, aber es bleibt dasselbe Jetzt, nur daß es in Relation zum jeweilig aktuellen und zeitlich neuen Jetzt als vergangen dasteht« (Husserl, 2000: 422/56 [§31]). Die primäre Erinnerung ist damit als eine Kontinuität von fortlaufend sich zeitigenden Zeitstellen zu denken, womit alles – so ein Detailergebnis – am selben Zeitfluss (absolute Zeit) teilhat (Husserl, 2000: 427/61 [§33]).

Das bisher Gesagte trifft nicht nur auf Impressionen (aktuelle Wahrnehmungstatsachen) zu, sondern auch auf die ›Wiedererinnerung‹ (auch: ›sekundäre Erinnerung‹). Sobald das nicht mehr unmittelbare Vergangene reproduziert beziehungsweise vergegenwärtigt ist, ist es ebenfalls dem Ablaufphänomen der Retention unterworfen. Allerdings gibt es wesentliche qualitative Unterschiede: In der Wahrnehmung nehme ich die Sukzession wahr (B folgt auf A), aber in der Wiedererinnerung habe ich bereits die ganze Melodie in ihrer gänzlichen, erfüllten Gestalt vorliegen. Analoges gilt für die Zukunft: Wenn wir einen Ton hören, dann ist dieses Hören zusätzlich mit einer Erwartung in die Zukunft verbunden, wofür Husserl den Begriff der ›Protention‹ verwendet. Auch die Protentionen setzen sich in die Zukunft fort: Protention der Protention etc. In Bezug auf die primäre Erinnerung bleibt die Erwartung stets unerfüllt und unbestimmt. In Bezug auf die sekundäre Erinnerung ist die Erwartung schon erfüllt und die Reproduktion bedeutet hier das Wieder-Erfüllen. Anhand derartiger Wesensunterschiede kommt Husserl schließlich zu Aussagen über die phänomenologische Zeit selbst.

Das Zeitfeld selbst hat eine bestimmte ›Extension‹, das heißt, es ist in seiner Dauer begrenzt. Seine ständige Modifikation beschreibt Husserl als ›Fluss‹. Seine Dimensionen sind mit Retention, Jetztpunkt und Protention markiert. Was aber ist das Jetzt? »Im idealen Sinne wäre dann Wahrnehmung (Impression) die Bewußtseinsphase, die das reine Jetzt konstituiert, und Erinnerung jede andere Phase der Kontinuität. Aber das ist eben nur eine ideale Grenze, etwas Abstraktes, das nichts für sich sein kann« (Husserl, 2000: 400/34 [§16]). Das Jetzt – die unmittelbare Gegenwart – kann so nur ein Grenzpunkt bleiben. Warum? Weil die Gegenwart nunmehr tatsächlich zu einem Zeitfeld der Kometenschweife von Retentionen und Protentionen geworden ist. Die Urimpression kann stets nur nachträglich durch die durch sie hervorgerufenen Retentionen/ Protentionen angenähert werden. In Bezug auf diese Grenze merkt Gloy an, dass Husserl in seinen Analysen zwar feststellt, dass die originäre Präsenz uneinholbar bleibt, wir es also immer nur mit einer Differenz zum Ursprung zu tun haben, aber er dennoch den Gedanken der Präsenz (Selbstgegenwart) nicht aufgibt (Gloy, 2008: 164).

³⁸ Bergson selbst verwendet den in der deutschen Übersetzung verwendeten Ausdruck ›Kraft‹ nicht; er spricht eher von einem Impuls. Dies ist nicht unwesentlich, da im herkömmlichen Verständnis Kraft meist in einer Kausalitätsrelation verstanden wird. Ein Impuls bleibt im Ausgang jedoch unbestimmter/ unschärfer. Gerade im Blick auf die Vielheit (Mannigfaltigkeit) ist dies für die Rezeption Bergsons durch Deleuze entscheidend.

³⁹ Hierin findet sich der Anknüpfungspunkt Bergsons mit der geistigen Strömung des ›Spiritualismus‹, als deren Vater François-Pierre-Gonthier Maine de Biran (1766–1824) gilt. Es ist mir ein Anliegen hier Alan Schrift zu folgen und darauf

»*Matière et Mémoire*« beginnt mit der Frage nach der Beziehung von Geist und Materie: Die Wahrnehmung ist stets auf das Handeln (auf die Bewegung) gerichtet. Wahrgenommen wird nur das, was für den aktuellen Vollzug nützlich, das heißt notwendig ist. Beginnend mit den einfachsten organischen Systemen stellt Bergson Systeme fortlaufender Differenzierung fest, die vom reinen Automatismus (einem Determinismus) bis hin zu willkürlichen Akten (zum Indeterminismus) führen. Es gibt in der Gesamtheit der Körper besondere Körper (›meinen jeweiligen Leib‹), die nicht nur automatische (mechanische) Bewegung weitergeben, sondern zudem die Möglichkeit haben, eine Bewegung willentlich zuzulassen, und wo sich zu den äußeren Wahrnehmungen innere Eindrücke (›Affektionen‹) gesellen. Wir sind somit Zentren der Tätigkeiten die in Beziehung zu anderen Körpern (›Bildern‹⁴⁰) stehen. Alle diese Bilder stehen in Wechselwirkung, das heißt in einem Austausch von Bewegung miteinander.

Reine Wahrnehmung

Da jede Wahrnehmung von Erinnerung durchtränkt ist, versucht Bergson mit dem betont hypothetischen Begriff der ›reinen Wahrnehmung‹ die Wahrnehmung in einer Form zu analysieren, der sich keinerlei Erinnerung beigemischt hat. Die ›reine Wahrnehmung‹ ist gänzlich auf die Tätigkeit (das Handeln) ausgerichtet und bedeutet das Aufnehmen jener Bewegungen, die für das Handeln (für das Weitergeben der Bewegung) von Nutzen sind. Alle Wirkungen (Bewegungen) der äußeren Bilder, die für das jeweilige Handeln unbedeutend sind, gehen durch uns hindurch – in diesem Sinne spricht Bergson von einer ›virtuellen Wirkung‹ (die wahrgenommene) im Gegensatz zur ›reellen Wirkung‹ (der Gesamtheit des Wirkungspotenzials eines Körpers). Affizieren mich äußere Wahrnehmungen, so sind mit ›Affektionen‹ Empfindungszustände gemeint, die innerhalb meines Körpers lokal auftreten. Diese Empfindungen sind dasjenige, welches wir »[...] vom Inneren unseres Körpers dem Bilde der äußeren Körper zufügen [...]« (Bergson, 1991: 45). Durch diese Affekte vermag ich meinen Leib – im Vermögen auf eine Handlung/ einen Affekt nicht reagieren zu müssen, also in der Möglichkeit der Indeterminiertheit, – als besonderen zu identifizieren.

Während die Wahrnehmung aktiv, das heißt rein auf das Handeln ausgerichtet ist, was Bergson als ›Fundamentalgesetz des Lebens‹ oder ›Gesetz der Aktivität‹ bezeichnet, ist sie dennoch niemals vom Gedächtnis zu trennen: »*Es ist unbestreitbar, daß der Bestand an wirklicher, sozusagen momentaner Anschauung, auf welcher sich unsere Wahrnehmung der äußeren Welt aufbaut, sehr klein ist im Vergleich zu all dem, was unser Gedächtnis hinzufügt. Gerade weil die Erinnerung an frühere analoge Anschauungen nützlicher ist, als die Anschauung selbst, [...] vermag sie die wirkliche Anschauung zu ersetzen, deren Aufgabe dann nur noch [...] darin besteht, die Erinnerung herbeizurufen, ihr einen Körper zu geben, sie aktiv und dadurch aktuell zu machen*« (Bergson, 1991: 54 [Hervorhebung von mir, A.S.]). Durch das Gedächtnis wird die objektive Seite der reinen Wahrnehmung (und damit des Handelns) durch eine ›subjektive‹ Seite (der Erinnerung) bereichert. Allerdings ist hinsichtlich des Gedächtnisses ebenfalls eine Unterscheidung zwischen motorischen Mechanismen und der ›reinen Erinnerung‹ zu treffen. Jeder Vollzug (jede Handlung) produziert eine Veränderung im Körper und ist an der Erzeugung neuer ›Dispositionen des Handelns‹, also ›fertiger/ automatischer Antworten‹ beteiligt. Dieses ›wiederholende Gedächtnis‹ (fr: ›mémoire-habitude‹) hat die Funktion, Bewegungen organisch zu verbinden und schafft durch die Installation derartiger Mechanismen ›Vertrautheit‹, das heißt körperliche Gewohnheiten.⁴¹

aufmerksam zu machen, dass diese ›Strömung‹ höchst unterschiedliche (religiöse/ areligiöse) Formen annahm und die Klassifizierung des Denkens Bergsons unter diesen Begriff problematisch ist (vgl. Schrift, 2006: 12f).

⁴⁰ Den Begriff ›Bild‹ führt Bergson ein, um ein Dazwischen zu bezeichnen, das weder dem Idealismus noch dem Realismus zugesprochen werden kann. Ein Bild bezeichnet »[...] eine Art der Existenz, die mehr ist als was der Idealist ›Vorstellung‹ nennt, aber weniger als was der Realist ›Ding‹ nennt [...]« (Bergson, 1991: I [Vorwort 7. Auflage]). Verstehen wir als Realität eines Körpers die Gesamtheit seiner Wirkungen auf andere Körper, so lässt sich feststellen, dass nur diejenigen Wirkungen (Bewegungen) von einem Körper aufgenommen werden können, für welche er entsprechende Interessen (denken wir grob vereinfacht an die Sinnesorgane) ausgebildet hat. Mit ›Bild‹ wird eine Unterscheidung zwischen der Gesamtheit an Wirkungen und jener Wirkungen, welche ein Körper aufzunehmen vermag eingeführt. In diesem Sinne ist das Bild weniger als ein ›Ding‹ (entspricht nicht der Ganzheit an Wirkungen), jedoch mehr als eine ›Vorstellung‹ (weil es sich im ausschnittshaften Aufnehmen bestimmter Wirkungen auf ein reales ›Ding‹ bezieht).

⁴¹ Halbwachs weist darauf hin, dass sich die Unterscheidung in diese zwei Gedächtnisarten bereits bei Samuel Butler in »*Life and Habit*« (1877) findet, welches 1922 ins Französische übertragen wurde (vgl. SozB: 144 [FN 3]).

Reine Erinnerung

Die ›reine Erinnerung‹ (fr: ›mémoire-souvenir‹) bestimmt er im Gegensatz dazu als die Aufbewahrung jedes singulären Ereignisses. Lerne ich ein Gedicht auswendig, so beginne ich dieses zunächst zu zerlegen, um es dann wieder zusammenzusetzen. Jede Wiederholung bedeutet eine Festigung, die Ausbildung einer Gewohnheit, die es mir erlaubt, auf das Gedicht zuzugreifen. Das wäre das wiederholende Gedächtnis. Gleichzeitig ist jede einzelne Wiederholung individuell und ist mit ihren Begleitumständen verbunden. Die reine Erinnerung bezeichnet das kontinuierliche Anwachsen der gesamten Erinnerung um jedes singuläre Ereignis, wie es sich fortlaufend zeitigt. Entspricht die Gewohnheit der Nützlichkeit, insofern sie einen raschen (automatisierten) Ablauf von Bewegungen ermöglicht, so verspeichert die reine Erinnerung sämtliche Ereignisse »ohne jeglichen Hintergedanken« an ihre praktische Verwendbarkeit.⁴² In meinem Leib, der rein auf die Tätigkeit ausgerichtet ist, schreiben sich permanent Gewohnheiten – selbstregulierende Systeme – ein, beziehungsweise verschieben sich diese Systeme auf Grund ihrer Notwendigkeit. In seiner Ausgerichtetheit auf das Handeln (auf die Nützlichkeit) hemmt der Leib den Zugriff auf die reine Erinnerung, da die Weiterleitung von Bewegung zentral ist. Deshalb werden nur diejenigen Erinnerungsbilder durchgelassen, welche für das aktuelle Handeln bedeutsam sind: »Durch das praktische, aufs Nützliche gerichtete Bewußtsein des gegenwärtigen Augenblickes, d. h. durch das sensorisch-motorische Gleichgewicht des zwischen Wahrnehmung und Handlung gespannten Nervensystems fortwährend gehemmt, wartet dieses Gedächtnis [Anm.: die reine Erinnerung] nur darauf, daß sich zwischen aktuellem Eindruck und begleitender Bewegung eine Spalte zeige, durch die es seine Bilder [Anm.: die durchgelassene (aktualisierte) Erinnerung bezeichnet Bergson als ›Erinnerungsbild‹] eindringen lassen kann« (Bergson, 1991: 86).

Wiedererkennen

Wie gelingt es, auf diesen virtuellen Erinnerungsschatz zuzugreifen? Diesen Vorgang bezeichnet Bergson als ›Wiedererkennen‹, wobei er zwischen dem ›motorischen‹ (auch: ›automatischen‹) und dem ›aufmerksamen‹ Wiedererkennen unterscheidet. Ersteres setzt nichts anderes als die Bewegungen der auf die Nützlichkeit gerichteten Wahrnehmung fort. Letzteres erlaubt das Einströmen der Erinnerungsbilder. Der Schlüssel liegt in der ›Aufmerksamkeit‹: Wie ausgeführt, hemmt der Leib das freie Einströmen der Erinnerungsbilder. Aufmerksamkeit bedeutet eine »Spannung in der Art eines Stromkreises«, bei dem Körper und Geist so aufeinander bezogen sind, dass nur jene Erinnerungsbilder einströmen, welche für das gegenwärtige Handeln bedeutsam sind, wobei jedes Erinnerungsbild ein weiteres Erinnerungsbild hervorzurufen vermag. Wenn das Bild eines Raumes gegenwärtig

⁴² Bergson verwendet in diesem Zusammenhang auch die Metapher eines Schneeballs, wie er im Schnee gerollt wird und permanent anwächst. Interessant an dieser Metapher ist, dass der rollende Ball nur einen bestimmten Teil der Schneemenge aufzunehmen vermag, über die er hinwegrollt. In genau diesem Sinne könnte man vermuten, dass die reine Erinnerung, indem sie sich über den Körper speist und dieser als Tätigkeitszentrum nur einen Ausschnitt der Gesamtkontinuität des Werdens zu beleuchten vermag nur einen bestimmten Ausschnitt, nämlich die virtuellen Wirkungen im Vergleich zum Gesamt an realen Wirkungen aufzunehmen imstande ist. Allerdings zieht Bergson am Beispiel der Hypnose den gegenteiligen Schluss: Die reine Erinnerung verspeichert die Kontinuität des Werdens, das heißt auch dasjenige, das sich der Wahrnehmung entzieht. Spätestens hier vermisste ich die Klarheit in Bergsons Ausführungen: Einerseits ist der Körper die Schnittstelle zur Welt der Wirkungen und wird die reine Erinnerung in ihrer Gesamtheit wie ein Behältnis vorgestellt, das in dieser Totalität unsere Persönlichkeit ausmacht. Andererseits scheint die reine Erinnerung auch dasjenige zu sammeln, was von der Wahrnehmung nicht erfasst werden kann, weil es durch uns hindurchgeht, also nicht von praktischem Interesse ist. Dass die reine Erinnerung nicht dem Diktat der Wahrnehmung unterliegen kann, liegt in der Natur der Wahrnehmung begründet. Wenn diese nur ausschnitthaft verfährt, so könnte die reine Erinnerung, die nur das Wahrgenommene verspeichert, niemals an der Kontinuität des Werdens partizipieren, sondern wäre – so fein man sich das Sieb auch vorstellt – stets nur die Versammlung von Momenten. Problematisch ist die Ausklammerung der Wahrnehmung (und des Körpers) insofern, als damit der Referenzpunkt verschwindet, was sich der reinen Erinnerung hinzuaddiert. Strenggenommen wäre ein nicht an die Wahrnehmung (und den Körper) gebundenes Hinzufügen unbegrenzt (das heißt absolut) und der Schluss, dass sich in der Gesamtheit dieser Versammlung unsere Persönlichkeit wiederfindet problematisch. Der Körper muss daher als Referenzpunkt gelten, wobei die reine Erinnerung zusätzlich zur Wahrnehmung auch das aufzuspeichern vermag, das durch den Körper nur hindurchgeht, weil es für diesen nicht von Interesse ist. Selbst hier bleibt allerdings ein schaler Nachgeschmack: Was bedeutet hier Aufspeichern all dessen, was durch den Körper hindurchgeht? Müsste dies nicht selbst dasjenige umfassen, was der Körper biologisch nicht erfassen kann, um keinen Bruch in der Kontinuität zu erzeugen? Einen Ausweg aus diesem sich hier ankündigenden Dilemma zeigt Deleuze mit dem Begriff der ›kontinuierlichen Vielheit‹, worauf noch einzugehen sein wird. Vorweg sei festgehalten, dass Veränderung und Werden sich auch dann kontinuierlich fortsetzen, wenn sie heterogene Differenzen produzieren, was die angedeutete Problematik zwar nicht restlos auflöst, allerdings eine alternative Sichtweise zulässt.

wird, werde ich bald auf Details in diesem Raum und von diesen Details auf weitere Details etc. zugreifen können. Bergson spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Gestimmtheit⁴³, einer gewissen Disposition, die sich beispielsweise mit der Art und Weise eines Sprechers, dem wir zuhören einstellt (Bergson, 1991: 115). Die Vermengung von objektiver Wahrnehmung und ›subjektiver‹ Erinnerung ist notwendig: Ohne Erinnerung wäre Wahrnehmung nur als passives Nebeneinander von Empfindungen zu denken, die von rein mechanischen Reaktionen begleitet werden. Umgekehrt bliebe die Erinnerung für immer virtuell (und damit unzugänglich), wenn sie sich nicht durch die Wahrnehmung, also durch den handelnden (tätigen) Akt, aktualisieren (vollziehen) kann.

Dauer

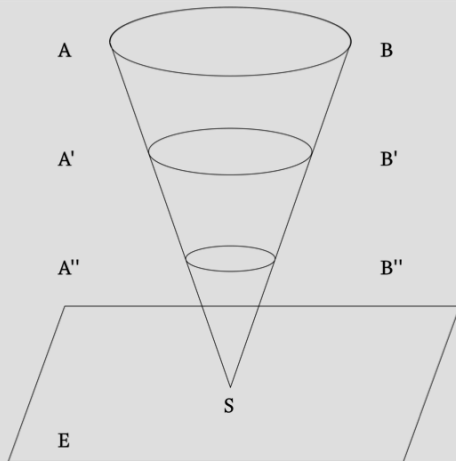
Die ›Dauer‹ bezeichnet die Erfahrung einer Gegenwart, welche zugleich in der Vergangenheit als auch in der Zukunft liegt, genauer in der unmittelbaren sensorischen Vergangenheit der Empfindungen (Affektionen), die stets schon waren, sobald sie ins Bewusstsein treten, und Zukunft, weil alles Handeln aufs Künftige ausgerichtet ist: »Praktisch nehmen wir nur die Vergangenheit wahr, die reine Gegenwart ist das unfaßbare Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt« (Bergson, 1991: 145). Mein Körper markiert den aktuellen Zustand meines Werdens, ist Kontinuität des Werdens, »[...] was in meiner Dauer gerade in der Bildung begriffen ist« (Bergson, 1991: 133). Die materielle Welt ist mit Bergson der Schnittpunkt der erlebten (sensorisch-motorischen) Gegenwart, sprich ein System von Empfindungen und Bewegungen. Von der Vergangenheit kann nur das zum Erinnerungsbild – also zum materialisierten/ aktualisierten Bild – werden, das für das Handeln nützlich ist. Gerade weil vom Vergangenen nur das Nützliche in die erlebte Gegenwart eindringen kann, verortet Bergson die Erinnerung nicht innerhalb des motorischen Apparates (im Gehirn), sondern denkt diese als unabhängige Instanz. Alles Materielle (der Körper und damit auch das Gehirn) ist als Tätigkeitszentrum zu verstehen, die Vergangenheit an sich ist machtlos (virtuell), besteht an sich und unterliegt damit auch nicht den Gesetzen der Notwendigkeit. Sie kann nur dann ihre Wirkkraft entfalten, wenn sie in die Dauer der erlebten Gegenwart einströmt. Mit ›Bewusstsein‹ ist das Leiten der Tätigkeit (Treffen einer Wahl/ Entscheidung) gemeint, und dieses vermag die unmittelbare Vergangenheit (Empfindungen), die Vergangenheit und die Zukunft zu »beleuchten«. Die aktuelle Wahrnehmung ist damit stets ›Enthaltenes‹ (vgl. Bergson, 1991: 139) – der ›äußerste Punkt‹ im Gesamt des kontinuierlich anwachsenden Erinnerungsschatzes: »In dieser kondensierten Form existiert unser früheres Seelenleben in sogar noch stärkerem Grade für uns als die äußere Welt, von der wir immer nur einen sehr kleinen Teil wahrnehmen, während wir mit unserer erlebten Erfahrung immer in ihrer Totalität arbeiten. [...] Dieser Anschein [Anm.: Der Anschein, dass die Vergangenheit vergeht/ unzugänglich ist] vollständiger Zerstörung oder launenhaften Auflebens rührt jedoch einfach daher, daß das aktuelle Bewußtsein in jedem Augenblick das Nützliche annimmt und das Überflüssige sofort zurückweist. Immer auf die Tätigkeit gespannt, kann es von unseren alten Wahrnehmungen nur die materialisieren, welche sich mit der gegenwärtigen Wahrnehmung organisieren, um zur Entscheidung beizutragen« (Bergson, 1991: 140f).

Körper als Durchgangsort von Bewegungen

Wahrnehmung und Gedächtnis sind für Bergson im Wesen verschieden, müssen jedoch unauflösbar verknüpft miteinander gedacht werden. Um einem Missverständnis vorzubeugen: Es ist nicht die Wahrnehmung, die bestimmte Erinnerungsbilder abrufte, sondern sie hemmt das Einströmen der Bilder durch ihre Gerichtetheit auf das Nützliche. Man darf hier ruhig an ein Sieb denken, das je nach Beschaffenheit des Siebes eine bestimmte Durchgängigkeit bereitstellt. Es ist nicht das Gedächtnis, welches im Körper liegt, sondern es ist der Körper, der den äußersten Punkt eines kontinuierlich anwachsenden Gedächtnisses markiert. Der Körper ist als ›Durchgangsort‹ von Bewegungen – »[...] der Bindestrich zwischen den Dingen, welche auf mich wirken, und den Dingen, auf welche ich wirke, der Sitz [...] der sensorisch-motorischen Vorgänge« (Bergson, 1991: 147) – die Schnittstelle von Geist und Materie. Bergson illustriert dies anhand der Skizze eines um 180 Grad gedrehten Kegels, dessen Spitze [S] die Ebene [E] in

⁴³ Bergson spricht dies nicht explizit aus, allerdings liegt es nahe, davon auszugehen, dass Stimmungslagen (ich denke beispielsweise an die ›Gestimmtheit‹ bei Heidegger) wie eine Niedergeschlagenheit oder ein Hochgefühl eng an dieses ganz auf die Tätigkeit gerichtete Denkmodell gebunden sind. Nicht nur die äußeren Wirkungen, auch die Affekte (also das, was wir diesen äußeren Wirkungen beimengen) beeinflusst das Einströmen der Erinnerungsbilder wie die Erinnerungsbilder selbst, die – sobald eingeströmt – ihre Virtualität verlieren (also aufhören, reine Erinnerung zu sein) – und sich mit der Wahrnehmung verbinden (aktualisieren). In einem auf die Handlung gerichteten Denken wird beispielsweise ›Schmerz‹ – dies sei hier sehr stark vereinfacht dargestellt – als lokale Anstrengung (Wirkungen) der Organe verstanden, um eine Veränderung im gesamten Gefüge herbeizuführen. (Vgl. Bergson, 1991: 42)

seiner Spitze berührt. Die Ebene beschreibt die materielle Welt der Wirkungen. Die Spitze des Kegels ist der äußerste Punkt – der Körper als Tätigkeitszentrum. Der Kegel an sich ist das Gedächtnis, welches fortlaufend von der Spitze ausgehend anwächst. Die Spitze [S] zeigt auch den äußersten Punkt der Verdichtung, in dem das gesamte Volumen des Kegels kulminiert. Die Basis des Kegels beschreibt die Totalität des Gedächtnisses. Die Verjüngung von der Spitze zur Basis zeigt das stete Anwachsen/ die stete Ausdehnung des Kegels, wobei jeder horizontale Schnitt durch den Kegel eine frühere Totalität markiert. Die Spitze ist die jeweils jüngste Erinnerung in einem Gedächtnis, das fortlaufend anwächst und dessen voller Umfang durch die Kegelbasis dargestellt ist. In seiner Verdichtung in der Spitze macht der Kegel unsere einzigartige ›Individualität‹ aus, die besondere Vergangenheit, die sich fortlaufend weiterschreibt. Die jeweilige erfahrene Gegenwärtigkeit speist sich aus der Gesamtheit unserer jeweiligen gesamten Vergangenheit. Damit ist das Gedächtnis die Grundlage unserer erlebten Gegenwart.⁴⁴



[#2.1.2.1] Gedächtniskegel Bergsons (Bergson, 1991: 158 [Fig. 5])

Das Gedächtnis beschreibt in seiner Totalität das, was unsere Persönlichkeit (unser bewusstes Selbstgefühl) ausmacht. Wenn dieses Gedächtnis auch mit jedem singulären Ereignis fortlaufend anwächst, so sind es dennoch nicht getrennte singuläre Momente, auf die wir zugreifen, sondern ist es eine Ganzheit (Totalität), die in unsere Wahrnehmung eingeht.⁴⁵

⁴⁴ Ist damit ein Widerspruch erzeugt? Einerseits ist es der Körper als Tätigkeitszentrum, der zulässt, was von der virtuellen Vergangenheit als Erinnerungsbild aktualisiert werden kann. Andererseits ist die virtuelle Vergangenheit als zugrunde liegende Totalität unserer Individualität bestimmt. Der Widerspruch löst sich auf, sobald man den Blick auf die Tätigkeit richtet: Bergson verweist auf die einfachsten mineralischen und organischen Verbindungen bis hin zu komplexeren organischen Lebensformen. Mit jedem singulären Ereignis verfestigen sich in uns Gewohnheiten, deren Grundlage die Ähnlichkeit ist: Nur das vermag sich einzuschreiben, was sich ähnlich ist. Beispielsweise rufen bestimmte Stoffe bestimmte chemische Reaktionen hervor, die durch ihre permanente »Massierung« zu automatischen Prozessen führen. Entstehen so Gewohnheiten, so ist jede einzelne Wiederholung – wie wir gesehen haben – gleichzeitig ein singuläres Ereignis, welches sich zum Gedächtnis addiert. In diesem Sinne wird jede Tätigkeit ihre Gewohnheiten produzieren und liegt jeder Gewohnheit ein gigantisches Gedächtnis zugrunde. Umgekehrt vermag Bergson damit (als grundlegendes Prinzip neben anderen Ursachen) erklären, wie die Verminderung des Zugriffs auf das Gedächtnis bei ansteigendem Verstand denkbar ist: Gerade weil sich durch die Tätigkeit feste Verbindungen (Gewohnheiten) ausbilden, die ein blitzschnelles Reagieren ermöglichen, beginnt jede einzelne Wiederholung das freie Hereinströmen der Erinnerungsbilder zu hemmen.

⁴⁵ Es geht hier um eine Ausweitung/ eine Erweiterung (›Extension‹) des Bewusstseins: In dieser Extension vollzieht sich gleichzeitig eine ›Kontraktion‹, die Bergson in ›Translation‹ und ›Rotation‹ differenziert. Bei beiden Kontraktionen handelt es sich um ein Spannungsverhältnis – eine geistige Disposition, in der wir uns halten: ›Translation‹ wäre die Verdichtung dieses gigantischen Gedächtnisses und bezeichnet damit die Gegenwärtigkeit, mit der dieses Gedächtnis in die Wahrnehmung eingeht. ›Rotation‹ ist – symbolisch (vgl. die grafische Darstellung des Kegels) – eine Drehung, wonach jene Seite sichtbar wird, die für die gegenwärtige Wahrnehmung nützlich ist. Einerseits wächst der Kegel fortlaufend an, das heißt wir haben es mit einem permanenten Nacheinander zu tun. Andererseits repräsentiert jeder Schnitt durch den Kegel eine bestimmte Totalität, und es koexistieren all diese Virtualitäten miteinander (vgl. Deleuze, 2007: 78ff). Kontraktion bedeutet Verdichtung all dieser Ebenen so wie sie in die Gegenwart eingeht. Diesem Prozess liegt die ›Tendenz der Erinnerung‹, die Fähigkeit sich mit anderen Erinnerungen zu verbinden, zugrunde. Unter ›Tendenz‹ ist einerseits der Ursprungsimpuls, eine »Urtendenz«, also der ›élan vital‹ zu verstehen. Wenn auch die

Fragen wir nach der ›Gesamtheit an Wirkungen‹ an denen der Körper teilhat: Es geht um die Feststellung, dass die Wirkungen kontinuierlich verlaufen, wir jedoch diskrete, getrennte Körper (und in einem weiteren Detailblick auf diese nur bestimmte Wirkungen) wahrnehmen. Zwischen diesen Körpern (beziehungsweise den aufgenommenen Wirkungen) stellen wir Verbindungen her, die nur äußerlich hinzugefügt werden. Um was es geht, sind ›Tendenzen‹, »[...] *die sich einfach erklären aus der Notwendigkeit, leben, d. h. in Wirklichkeit handeln zu müssen*« (Bergson, 1991: 195). Die Grundtendenz ist das ›Fundamentalgesetz des Lebens‹, wonach alles auf die Tätigkeit (aus der Gegenwart auf die Zukunft) gerichtet ist. Aus diesem Gesetz erklärt sich die Wahrnehmung der distinkten Körper: Weil die Trennung der Gesamtheit an Wirkungen in diskrete Einheiten lebenspraktische Gründe hat wie Ernährung, Erhaltung der Art etc., nehmen wir sie getrennt wahr: »*Da es uns nützlich ist, den Sitz des Dinges genau in den Punkt, wo wir es berühren können, zu verlegen, so werden seine greifbaren Umrisse für uns seine wirkliche Grenze, und wir sehen dann in seiner Wirkung ein Irgendwas, welches sich von ihm ablöst und von ihm unterscheidet*« (Bergson, 1991: 198). Falsch wäre es nach Bergson, wenn wir diese Teilung spekulativ fortsetzen und sie auf die Welt in ihrer Gesamtheit übertragen. Ein solches Denken erzeugt zum Beispiel feste Atome und wundert sich, wenn die Atome nicht als abgeschlossene Einheiten (›Körperchen‹) funktionieren. Unsere Wahrnehmung funktioniert nach Bergson analog zum ›kinematographischen Mechanismus‹⁴⁶: So wie ein distinktes Bild das vorangegangene (auf der Filmrolle) ablöst und sich lediglich durch die beschleunigte Abfolge die Illusion einer Bewegung erzeugt, entnimmt die Wahrnehmung der Kontinuität des Werdens nur einzelne Punkte, die unser Intellekt, der ganz der Natur der Wahrnehmung folgt, zu ›Symbolen‹ zusammensetzt. Diese Symbole vermögen jedoch niemals das Ganze zu erfassen, was Bergson anhand folgender Beispiele illustriert: Eine Übersetzung wird dem originären Gedicht niemals gerecht werden, die unterschiedlichen Charakterzüge die wir einer Person zuschreiben, werden diese niemals gänzlich beschreiben, eine kontinuierliche Bewegung wird sich niemals in einzelnen Punkten erschöpfen (Bergson, 2008c: 180ff). Anstatt die Realität mithilfe von Symbolen zu beschreiben (Analyse), bedeutet Intuition die unmittelbare Schau⁴⁷ der Gesamtheit – eine »[...] *Sympathie, durch die man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um mit dem, was er Einzigartiges und infolgedessen Unaussprechliches an sich hat, zu koinzidieren*« (Bergson, 2008c: 183 [Hervorhebung von mir, A.S.]). Metaphysik ist für Bergson daher die Wissenschaft, welche sich von den Symbolen verabschiedet (vgl. Bergson, 2008c: 184) und mithilfe der Intuition in die Kontinuität des Fließens einzudringen vermag. Die ›Intuition‹ ist die Berührung mit dieser ›wogenden Zone‹ des Werdens und bedeutet die Dauer – die Kontinuität – zu denken: »*Intuition, mit einer Dauer verbunden, bedeutet inneres Wachstum, sie gewahrt in ihr eine ununterbrochene Kontinuität von unvorhersehbarer Neuheit, sie sieht, sie weiß, daß der Geist über sich selbst hinaus zu wachsen vermag, daß die wahre Geistigkeit gerade darin besteht, und daß die vom Geist durchdrungene Wirklichkeit Schöpfung ist*« (Bergson, 2008a: 47).

Als Konsequenz muss die Verknüpfung (Vermischung) von Wahrnehmung und Erinnerung ernst genommen werden: Deleuze verweist auf zweierlei Arten von ›Vielheiten‹/›Mannigfaltigkeiten‹ bei Bergson, einerseits die [1] diskontinuierlichen Elemente (wie sie sich durch die Wahrnehmung einstellen beziehungsweise die Art und Weise wie unser Intellekt operiert) und andererseits die [2] ›kontinuierliche Vielheiten‹ (die auf das Virtuelle weisen). Ohne auf die genaueren Details dieser Untersuchung einzugehen, die Bergson vor allem in »*Durée*

Tendenz – wie noch gezeigt wird – allem Lebendigen innewohnt, so erwachsen aus ihr eine Vielzahl weiterer Tendenzen. Gemeint sind Richtungsänderungen, die sich aus der fortlaufenden Entwicklung ergeben (Bergson, 2008c: 211). Die Tendenz erklärt sich aus Gerichtetheit auf die Tätigkeit, auf die Notwendigkeit der Zuwendung des Gedächtnisses auf die Wahrnehmung. Ohne diese Zuwendung gäbe es keinen Anlasspunkt für das Gedächtnis, ein bestimmtes Erinnerungsbild sichtbar zu machen. Auf die Tätigkeit gerichtet, hält sich unser Bewusstsein permanent im Spannungszustand der Extension und der Kontraktion – Ausweitung des Bewusstseins in einer Bewegung auf die Totalität des Gedächtnisses hin und Verdichtung in einer Bewegung auf die nützlichen Erinnerungsbilder. Im Verdichten ist es die Translation – unser Leben als Gesamtheit (als eins) – und im Einzelzugriff die Rotation, die immer weitere Details sichtbar macht. (Vgl. Bergson, 1991: 158–166)

⁴⁶ An dieser Stelle hakt Deleuze in seinen Kinobüchern mit der Feststellung ein, nach der Bergson die Bewegung zwar aufzeigt, aber noch nicht erkannt hat.

⁴⁷ In seinem Aufsatz »*Die philosophische Intuition*« beschreibt Bergson an einem Beispiel diesen Vorgang: Wir können uns einem philosophischen Denken annähern, indem wir uns die Fakten vor Augen führen, allerdings werden wir so nie den Text in seiner Gesamtheit durchdringen. Was Bergson vorführt, ist eine Bewegung, die jenen Angelpunkt ausfindig macht, von dem aus sich ein bestimmtes Denken entfaltet. Intuition ist damit die Vergegenwärtigung des Impulses (›Elans‹), der ein bestimmtes Denken motiviert und sich durch das gesamte Werk zieht. (Vgl. insgesamt Bergson, 2008b). Eine bedeutsame Reflektion über die »Intuition als Methode« findet sich in »*Henri Bergson*« von Gilles Deleuze (vgl. Deleuze, 2007: 23–53).

et *Simultanéité*« (1922) entlang der Thesen des Physikers und Mathematikers Bernhard Riemann⁴⁸ entfaltet, soll – was Deleuze ›kontinuierliche Vielheit‹ bezeichnet – kurz dargestellt werden: Immer dann, wenn sich das Virtuelle aktualisiert, tritt es ein in den Raum der Heterogenität (Wahrnehmung: Es wird zu einer diskreten Wahrnehmungstatsache) und addiert sich gleichzeitig zum Gesamt des Gedächtnisses. Allerdings ist diese Addition – und das ist was Deleuze betont – nicht ohne Wandel möglich: Jede Aktualisierung bedeutet eine Wesensveränderung, bedeutet eine fortlaufende Differenzierung und ist somit die Versöhnung von Kontinuität und Heterogenität. In diesem Sinne gibt es nur Werden. Entscheidend ist, dass die Körper somit selbst Veränderungen (Differenzen) produzieren, woraus sich der fortlaufende kontinuierliche Strom erklärt. (Vgl. Deleuze, 2007: 53ff)

Es gibt keine absolute Dauer: »[...] *man kann sich sehr verschiedene Rhythmen vorstellen, langsamere oder schnellere, welche jeweils dem Grad der Spannung oder Entspannung der Bewußtseine entsprechen und ihnen dadurch ihren Platz in der Reihe der Weisen anweisen*« (Bergson, 1991: 206). Im Gerichtetsein auf das Handeln nimmt unser Körper nur das wahr, was für ihn nützlich ist. Was ist mit all jenen Rhythmen, die sich unglaublich schnell oder langsam zeitigen? Sie gehen durch uns hindurch, ohne uns bewusst zu werden. Alles, was unser Körper abhängig von seiner Beschaffenheit vermag, ist eine momentane Bildaufnahme in der Kontinuität des Werdens. In diesem Festhalten von gesonderten Momenten (Verdichtung und Zerteilung) liegt auch die Möglichkeit Veränderungen (kontinuierliche Vielheiten!) in der Welt der Wirkungen hervorzubringen. »*Wenn es [...] die bescheidenste Aufgabe des Geistes ist, die sukzessiven Momente der Dauer der Dinge zu verbinden, wenn er durch diese Tätigkeit mit der Materie in Berührung kommt und ebenfalls durch sie sich von der Materie zu unterscheiden beginnt, so begreift man eine Unendlichkeit von Graden zwischen der Materie und dem vollentwickelten Geiste, einem Geiste, der nicht nur einer indeterminierten Handlung, sondern einer vernünftigen und überlegten Tat fähig ist*« (Bergson, 1991: 221). Der Körper ist gänzlich in die Rhythmen eingelassen, welche sich durch ihn und in ihm zeitigen. Das Vermögen, diesen Rhythmus zu durchbrechen, das heißt Wirkungen im kontinuierlichen Fluss hervorzubringen, liegt im Gedächtnis, im Festhalten der Vergangenheit und im Gerichtet-Sein auf das Künftige. Indem die Vergangenheit dergestalt in die Wahrnehmung eingeht – sich mit dieser verbindet – entsteht permanent Neues und wird die Dauer zur Zeugung selbst.

Lebensschwungkraft

Bergson wendet sich so gegen ein Denken des Starren: »*Das Bewußtsein, das wir von unserer eigenen Person haben, in seinem unaufhörlichen Fließen, führt uns in das Innere einer Wirklichkeit hinein, nach deren Muster wir uns alle andere Wirklichkeit vorstellen müssen. Jede Wirklichkeit ist also Tendenz, wenn man übereinkommt, unter Tendenz eine immer neu beginnende Richtungsänderung zu verstehen (Richtungsänderung in statu nascendi)*« (Bergson, 2008c: 211). Weil wir an dieser ›beweglichen Wirklichkeit‹ teilhaben, vermögen wir sie intuitiv zu erfassen: »*Nicht nur verschließen wir die Augen vor der Einheit der Schwungkraft, die, Generation um Generation durchwaltend, Individuum an Individuum, Art an Art bindet, und aus der gesamten Reihe der Lebewesen eine einzige große, gegen die Materie anstürmende Woge macht; [...] Grund hierfür [Anm. für die Betrachtung einzelner distinkter Punkte; hier: ›Individuen‹] ist die Struktur unseres Intellekts, der dazu gemacht ist, von außen her auf die Dinge zu wirken, und dem dies nur dadurch gelingt, daß er Augenblicks-Schnitte durch den Fluß des Realen legt, deren jeder in seiner Starrheit unbegrenzt teilbar wird*« (Bergson, 1927: 256f [Hervorhebung von mir, A.S.]). Die Lebensschwungkraft beschreibt jenen Impuls, der sich der Materie bemächtigt, um Indeterminiertheit und Freiheit hervorzubringen (Bergson, 1927: 257). Dieser Urimpuls, der allem Leben innewohnt und ihm somit zugrunde liegt, zergliedert sich jedoch fortlaufend, und jede einzelne Entwicklungslinie schafft ihre eigene Tendenz.⁴⁹ Allem Lebendigen liegt dieser Lebensimpuls zugrunde, eine Bewegung, die angefangen von den einfachsten biologischen Systemen eine fortlaufende Differenzierung schafft und mit jeder Differenzierung neue Tendenzen (Bewegungsrichtungen) produziert, die niemals vorhergesehen werden können. Der Impuls strebt auf eine steigende Indeterminiertheit hin, wie sie nur durch die Dauer möglich ist. Die Zeit ist damit bei Bergson konstituierender Grund der ›schöpferischen Entwicklung‹ und unseres ›Daseins‹, dessen Wesen er in der Kontinuität des Werdens ausmacht.

⁴⁸ Er unterscheidet in ›diskrete Vielheiten‹ und ›kontinuierliche Vielheiten‹. Diskrete Vielheiten ergeben sich aufgrund diskreter (distinkter) Elemente; kontinuierliche Vielheiten finden sich in Kräften/ Phänomenen, die ablaufen (vgl. Deleuze, 2007: 55).

⁴⁹ Die damit einhergehende Frage nach dem Ursprung der Tendenz beantwortet Bergson mit dem Ausweis der Nichtexistenz als Pseudoproblem (vgl. Bergson, 1927: 275ff).

Die Welt wird kontinuierlich gedacht, und doch kommt dem Distinkten aus lebenspraktischen Gründen alles zu, denn das Handeln ist nur auf das Nützliche gerichtet. Wenn sich das Selbst hier in gewisser Weise aufzulösen scheint, indem es als Kontinuität (Bewegung) gedacht wird, dann wird es gleichsam auch wieder verankert. Der Kulminationspunkt [S] zeigt genau das: Wir sind der äußerste Punkt der besonderen Gegenwart, die sich in uns einschreiben. Bergson verbindet das Materielle (die Sache; die Welt) mit dem Geistigen, welches sich – als Befestigungspunkt des Selbst – höchst instabil erweist, da sich der Kulminationspunkt ständig verschiebt und die Vergangenheit – damit das, was wir waren – durch das Gedächtnis zwar bewahrt, gleichzeitig aber durch das Anwachsen ständig verändert. Damit sind wir alle die, die wir schon gewesen sind und sein werden. Das Selbst löst sich in der Zeit auf, um sich gleichzeitig durch die Zeit als äußersten Kulminationspunkt wiederzufinden. Das Bergson'sche Denken bereitet ein Denken vor, welches das Selbst und die Veränderung rein aus der Zeit heraus versteht, allerdings ist dieses Selbst das jeweilige Selbst. Der jeweils andere taucht auf, indem er an der kontinuierlichen Gesamtbewegung teilhat. Dieses jeweilige Selbst ist auch ein mit seiner besonderen Vergangenheit identes Selbst. Die Dauer konstituiert das ›Subjekt‹. Über die Dauer wird das bestimmt, was das ›Subjekt‹ in seinem Kulminationspunkt ausmacht. Dies, obschon die besondere Vergangenheit sich über ein Außen und über ein Innen (Affekte) speist, wie auch der Gleichzeitigkeit aller Vergangenheiten die Selbstidentität dieses Selbst hinterfragt. Das durch die Zeit konstituierte Selbst Bergsons ist zwar ein identisches Selbst, allerdings bezieht es diese Identität aus der Kontinuität des Werdens, das heißt in Wechselwirkung mit dem Gesamt an Wirkungen, was ein sich aus sich selbst setzendes Selbst ausschließt, dennoch – indem es mit der Totalität seiner Vergangenheit ident ist – dem Selbst einen aus und durch die Zeit geschlossenen Identifikationspunkt bietet.

Zusammenfassung

Begriffe wie Wandel und Veränderung werden für das Verständnis des Selbst ab der Aufklärung immer bedeutsamer. Losgelöst von der Psychoanalyse ist aber zuvorderst eine geschichtliche Veränderung gemeint. Indem nun die Dauer im ›Subjekt‹ selbst verortet wird, blitzt auch im ›Subjekt‹ eine Unbestimmtheit⁵⁰ auf. Zugleich bleibt das ›Subjekt‹ als positiver⁵¹ Identifikationspunkt erhalten. Es ist bei Husserl das ›Subjekt‹, das sich auf sich selbst zuwendet und bei Bergson ist es gerade das unfassbare und letztlich unbestimmbare Gesamt an Erinnerungen von woher das ›Subjekt‹ zu verstehen ist. Dagegen hinterfragt die noch junge Disziplin der Soziologie diese »Selbstbestimmtheit« des ›Subjekts‹ radikal, indem das ›Subjekt‹ nicht mehr aus sich heraus, sondern von einem kollektiven anderen her verstanden wird.

James und Stern ist gemein, dass die Wahrnehmung von Gesamtheiten möglich ist, die sich aus dem Zusammenspiel von Vergangenem und Künftigem ergeben. Sie sehen in der Wahrnehmung dieser Dauer die Möglichkeit, Zeit selbst denken zu können. Betrachtet man dies im Blick auf die allgemeine Verortung, so handelt es sich hier wie bei Husserl um das Kant'sche Modell, nämlich um die Vorstellung einer gegebenen Zeit, in die nun tiefer hineingefragt wird.

Im Ausblick auf das kollektive Gedächtnis ist interessant, dass James das Bewahren im Gedächtnis (›memory proper‹) durch die Intensität der Einwirkung von einem Außen her bestimmt, sich also die Persistenz aus der Häufung der äußeren Eindrücke ergibt. Stern verschiebt den Blick auf die Wahrnehmung der Zeitphänomene selbst, woran Husserl anschließt: Wenn auch der lineare Zeitbegriff durch die Vorstellung einer Gesamtheit bereits aufgebrochen wird, so ist es erst Husserl, der die laufende Modifikation und damit das fortwährende Ineinandergreifen von Vergangenem und Zukünftigem in den Vordergrund stellt. Man kann nichts rein wahrnehmen, da es immer schon im Ablaufphänomen der Zeit

⁵⁰ Man wird hier sofort einwenden wollen, dass die Unbestimmtheit im ›Subjekt‹ in der Regel mit der Dritten Kränkung durch Freud in Verbindung gebracht wird. Dieser Aspekt ist auch in diesem Text (durch Lacan) präsent, allerdings wird er – weil der psychoanalytische Ansatz im Diskurs rund um das kollektive Gedächtnis nur marginal gestreift wird, erst an einer späteren Stelle eingeführt. Hier gilt festzuhalten: Ja, das ›Subjekt‹ erfährt eine gravierende Kränkung durch die psychoanalytische Strömung; dieser Text wendet sich zunächst jedoch einer anderen Kränkung zu, welche es ebenfalls in Frage stellt, dass das Ich Herr im eigenen Haus sei. Allerdings nehme ich hier Foucault ernst: Beide Kränkungen haben das Ich nicht abgeschafft und es ist gerade diese Frage, ob das gekränkte ›Ich‹ nicht wiederherzustellen ist, wenn auch mit einem völlig neuem Instrumentarium und einem gänzlich veränderten Verständnis, was seine prekäre »Konstitution« betrifft.

⁵¹ ›Positiv‹: in der Bedeutung von fest, fixiert verwendet. Ich verweise auf die Anmerkungen zum ›cartesischen Subjektmodell‹. ¶ vid. S. 11

eingelassen ist. Jeder Retention folgt eine weitere Retention und so fort. Der gegenwärtige (und phänomenal unerreichbare) Jetztpunkt speist sich damit nicht nur von den Urimpressionen, also den aktuellen Wahrnehmungen her, sondern auch von den gleichzeitig vorhandenen Retentionen. Dies gilt zudem für die Protentionen, die Erwartungen an die Zukunft, die einen ebensolchen Kometenschweif an Protentionen in die Zukunft bedeuten.

Entscheidend für Halbwachs ist der Ansatz, den Bergson verfolgt. In gewissem Sinne verbindet sich hier das Kant'sche Modell mit dem Prozessdenken: Wir sind immer schon eingelassen in eine Kontinuität des Werdens und damit mit unserem jeweiligen Umfeld eng verbunden. Es wirkt auf uns ein, wie wir auf dieses Umfeld zurückwirken. Entscheidend ist, dass alles, was den jeweiligen Körper durchlaufen hat, sich in einem unendlichen Gedächtnis sammelt und das jeweilige ›Individuum‹ von diesem Gedächtnis her zu verstehen ist. Während unser Körper auf den lebensnotwendigen Vollzug ausgerichtet ist, schafft das Gedächtnis unsere Selbstidentität, ist also konstitutiv für unser Selbst. Dauer und Gedächtnis verweben sich zu einer Einheit. Mit der Bestimmung des Menschen über Dauer und Gedächtnis ist ein zentraler Aspekt des kollektiven Gedächtnisses erreicht: Auch das kollektive Gedächtnis ist zuvorderst Dauer, und zwar Dauer dessen, was die Vielen/ die ›Individuen‹ verbindet. Halbwachs wirft Bergson vor, dass dessen Gedächtnisbegriff auf das jeweilige ›Subjekt‹ bezogen bleibt. Dagegen habe ich in meinem Exkurs dargelegt, dass die Verbindung der Vielen bei Bergson der Lebensschwungkraft, der alles durchwaltenden Tendenz geschuldet ist, der Einzelne sich vielmehr innerhalb einer ihn umfassenden Bewegung versteht. Diese Verbindung ist als Lebensschwungkraft schon vorausgesetzt, wohingegen Halbwachs sich in Bezug auf die Soziologie fragen muss, wie die Verbindung von Kollektiv und ›Individuum‹ denkbar ist.

[2.2] ... um Halbwachs ...

Es ist, so hat Gierl recherchiert, vermutlich Durkheim, der den Begriff ›kollektives Gedächtnis‹ als Erster im Rahmen einer pädagogischen Vorlesung 1903/04 verwendet hat. Leider sind die Mitschriften verloren gegangen. Fest steht, dass Durkheim diesen Begriff nicht weiter fruchtbar gemacht hat. Gierl konnte folgende Verwendung in dieser Vorlesung rekonstruieren: »*Wie kann Kindern eine Vorstellung von ›historischer Dauer‹ vermittelt werden, die sie in ihrem ›individuellen Gedächtnis‹ nicht kennen? Indem man ihnen erklärt, dass ein Jahrhundert ›drei oder vier Generationen‹ entspricht*« (Gierl, 2005: 164).

Diese Verknüpfung der Dauer zum Generationengedächtnis findet sich nach Gierl auch bei Arnold van Gennep (1873–1957): Er bezeichnet mit diesem Begriff ein Generationengedächtnis, welches die Dauer der erzählten und damit erlebten Geschichte umfasst, was van Gennep aber auch nicht weiter verfolgt. Allerdings richtet sich das Konzept hier gegen Durkheim: Dieser spricht von einem ›Kollektivbewusstsein‹, was einen Gegenwartsbezug herstellt. Dagegen richtet sich die Generationendauer von van Gennep. Hier muss man allerdings anmerken, dass die Gegenwartsbezogenheit bei Durkheim zwar richtig ist, aber durch den Stellenwert, dem er der Vergangenheit dafür beimisst, gleichzeitig auch aufgehoben wird. Zwischen Halbwachs und van Gennep gibt es, so Gierl, überraschend starke Parallelen: Beide vertreten die Trennung von historischem und kollektivem Gedächtnis; keine Erinnerung bleibt gleich, sondern verändert sich permanent; ›Individuen‹ und Kollektive vermischen sich. (Vgl. Gierl, 2005: 161ff)⁵²

[2.2.1] Exkurs: Das Kollektivbewusstsein (Durkheim)

Das ›Kollektivbewusstsein‹ (fr: ›conscience collective‹) wird von Émile Durkheim (1858–1917) als Emergenz-Phänomen gedacht. Die kollektiven Vorstellungen sind nicht von den ›Individuen‹ her zu denken, sondern das sich selbstsetzende Kollektiv wirkt auf die ›Individuen‹ ein. Letztere werden als anatomische Verfassung der jeweiligen Gesellschaft verstanden. In Bezug auf die menschliche Gemeinschaft vertritt er ein Denken von Moral, das den

⁵² Um die weitere Begriffsverwendung kurz zu skizzieren: Gierl zeigt, dass dieses Konzept ohne Namensnennung in Bezug auf van Gennep und Tarde auch bei Marc Bloch (1886–1944) verwendet wird, der auch eine Rezension über »*Les cadres sociaux de la mémoire*« (Halbwachs) verfasst hatte. Die Verbindungslinie ist das Denken einer »Gegenwart des Vergangenen« (Gierl nach Bloch) im Blick auf die Zeugenschaft. (Gierl, 2005: 165ff) Auch Georges Dumézil (1898–1986) bezieht sich inhaltlich darauf (vgl. Gierl, 2005: 170ff).

Einzelnen in einer Nützlichkeitsrelation zum Kollektiv begreift. Damit erfüllt sich einerseits das Ganze der jeweiligen kollektiven Ordnung und findet andererseits der Einzelne Selbsterfüllung, da seine Tätigkeit für die Gemeinschaft bedeutsam ist.

»*Les règles de la méthode sociologique*« (dt: »*Die Methode der Soziologie*«, in späteren Ausgaben: »*Die Regeln der soziologischen Methode*«, 1895) versucht vor allem eines: der Soziologie durch eine Methode ein wissenschaftliches Fundament bereitstellen und so die Soziologie als eigenständige Wissenschaft ausweisen. Dazu ist natürlich der Betrachtungsgegenstand abstrakt zu untersuchen, womit sich diese Schrift besser als jede andere eignet, um sich den systemischen Zusammenhängen anzunähern. Zentral ist hier der Begriff der ›Assoziation‹⁵³, für den man heute den Begriff ›Emergenz‹ verwenden würde.

Assoziation

Der entscheidende Schritt ist, anzuerkennen, dass die Gemeinschaft der ›Individuen‹ Vereinigungen eingeht, die Erscheinungen hervorbringen, welche nicht von den ›Individuen‹ her, sondern nur durch den Zusammenschluss dieser denkbar sind: »*Jedesmal, wenn irgendwelche Elemente eine Verbindung eingehen und damit neue Erscheinungen hervorbringen, läßt sich sehr gut wahrnehmen, daß diese Erscheinungen ihren Sitz nicht in den Elementen, sondern in dem durch deren Vereinigung hervorgebrachten Ganzen haben*« (Durkheim, 1908: 12 [Vorwort 2. Auflage]). Damit haben diese Erscheinungen ihren eigenen Existenzwert. Genau genommen handelt es sich um eine Selbstsetzung: »*Sie [Anm.: die ›soziale Tatsache‹] ist in jedem Teil, weil sie im Ganzen ist, sie ist nicht im Ganzen, weil sie in den Teilen ist*« (Durkheim, 1908: 34 [Hervorhebung von mir, A.S.]).

›Soziale Tatsachen‹ sind wie ›Dinge‹ zu behandeln. Sie sind ›sozial‹, weil ihr Substrat nicht in den ›Individuen‹, sondern in der Assoziation und damit außerhalb der Elemente liegt (Durkheim, 1908: 29). Ihren eigenständigen Charakter demonstriert Durkheim am Beispiel einer Massenkundgebung bei der sich selbst die ›harmlosesten Menschen‹ durch die Gemeinschaft zu Grausamkeiten hinreißen ließen, derer sie sonst nicht fähig seien (vgl. Durkheim, 1908: 29f). Folglich ist hier von Einwirkungen vom Ganzen auf die Elemente zu sprechen, und zwar von einer ›gebieterischen Macht‹, die einen ›Zwang‹⁵⁴ ausübt. So beispielsweise in der Kindererziehung: »*Man kann hier in einem verkleinerten Abbilde ansehen, wie das soziale Wesen in der Geschichte entsteht. Der immerwährende Druck, den das Kind erleidet, ist der Druck des sozialen Milieus selbst, das es nach seinem Vorbilde zu formen strebt. Die Eltern und Lehrer sind nur die Stellvertreter und Vermittler des Milieus*« (Durkheim, 1908: 31). Und: »*Es läßt sich heutzutage nicht mehr bestreiten, daß die Mehrzahl unserer Gedanken und Bestrebungen nicht unser eigenes Werk sind, sondern uns von außen zuströmen*« (Durkheim, 1908: 29). Um sich von diesem zwingenden Charakter eine Vorstellung zu machen, braucht man sich nach Durkheim nur gegen die gesellschaftlichen Konventionen aufzulehnen, um ihren Druck zu spüren: »*[...] diese zwingende Macht bezeugt, daß die sozialen Tatsachen eine von der unsern verschiedene Natur zeigen, da sie nicht anders als gewaltsam in uns eindringen oder mehr oder minder schwer auf uns lasten. Wäre das soziale Leben nur eine Erweiterung des individuellen Daseins, so würde es nicht gegen seinen Ursprung auf solche Weise zurückströmen und ihn so stark ergreifen. Da die Autorität, vor der sich ein Individuum, wenn es sozial fühlt oder denkt, beugt, es bis zu diesem Grade beherrscht, so ist sie ein Erzeugnis von Kräften, die über das Individuum hinausreichen und denen es infolgedessen keine Rechnung tragen kann. Nicht von innen kann dieser äußere Druck, den es erleidet, stammen; daher kann er auch dadurch, was im Ich vorgeht, nicht erklärt werden*« (Durkheim, 1908: 130).⁵⁵

⁵³ Wird bei Durkheim ganz im klassischen Wortsinn verwendet: lat. »ad« (zu, hinzu) und lat. »sociare« (verbinden), also hinzu...verbinden: Vereinigung, Zusammenschluss

⁵⁴ Gerade diese Schrift ist vom Gedanken des Zwangs beseelt und Durkheim wurde dahingehend auch kritisiert. Entschärfend ist anzumerken, dass Durkheim gerade dieses Merkmal untersucht, aber gleichzeitig darauf hinweist, dass es sich nicht um das einzige Merkmal handelt (vgl. Durkheim, 1908: 18f).

⁵⁵ Ein anderes Argument, auf das Durkheim in unterschiedlichen Kontexten immer wieder zurückgreift, ist eine Analogie mit der Biologie. So wie die Verbindung von Molekülen zu gänzlich neuen Phänomenen führt, so verhält es sich bei den sozialen Phänomenen (vgl. Durkheim, 1908: 131). Man ist vielleicht geneigt, die Frage nach dem Ursprung von Gesellschaft zu stellen und damit die Bedeutung der Elemente vor dem Ganzen herauszustreichen. Durkheim fragt dagegen, ob die Menschen jemals die Wahl hatten, ins Gemeinschaftsleben einzutreten oder nicht (vgl. Durkheim, 1908: 134).

Soziale Tatsachen

Ist somit die Wirkkraft beschrieben, so ist folglich die ›Tatsache‹ – das ›Ding‹ – näher zu bestimmen: »*Ding ist ja alles, was der Beobachtung gegeben ist, sich ihr gegenüberstellt oder vielmehr aufdrängt*« (Durkheim, 1908: 52). Indem durch den Zwang, den uns die sozialen Tatsachen entgegenbringen, sowohl die Existenz dieser als auch ihre Unabhängigkeit von den einzelnen ›Individuen‹ beweisbar ist (vgl. Durkheim, 1908: 53ff), so geht es in Folge um die konkreten Dinglichkeiten wie Gesetzbücher, Bräuche, Moden, Geschmack in den Kunstwerken, Sitten des Berufs etc. selbst – also um Ausdrucksformen dieses ›Kollektivbewusstseins‹, die ›kollektiven Vorstellungen‹ (vgl. Durkheim, 1908: 13 [Vorwort 2. Auflage], 132 [FN 1]). Allerdings ist hier gleich eine Einschränkung vorzunehmen: Wenn der Begriff damit gewiss korrekt verwendet ist, so ist es interessant, dass Durkheim ›kollektive Vorstellungen‹ in »*Les règles de la méthode sociologique*« nur zweimal verwendet, und zwar jeweils in Abgrenzung zum ›Individualbewusstsein‹ und damit gegen die Psychologie, also gegen jede Vorstellung, die das Kollektive von den ›Individuen‹ her denken möchte. Zwischen Individual- und Kollektivbewusstsein ist nach Durkheim höchstens eine Analogie denkbar: Das Individualbewusstsein kann für sich selbst ebenfalls emergent aufgefasst werden, und es ist höchstens diese Emergenz, die beiden gemein ist, wobei sich beide jedoch in ihrem »Stoffe« gänzlich unterscheiden.⁵⁶

Eine ›soziale Tatsache‹ selbst ist stets in Bezug auf eine ›soziale Art‹ zu verstehen. Eine Art ist das Einheitliche, wie es sich bei sämtlichen ›Individuen‹ findet, die ihre Elemente sind. »*Es ist bekannt, daß die konstitutiven Teile, aus denen die Gesellschaft sich zusammensetzt, ebenfalls Gesellschaften sind, nur einfacher als jene. Ein Volk geht aus der Vereinigung zweier oder mehrere Völker hervor, die vor ihm da waren. Wenn wir also die einfachste Gesellschaft, die jemals existiert hat, kennen, so brauchen wir, um unsere Klassifikation durchzuführen, nur die Art zu verfolgen, wie sich diese Gesellschaft mit ihresgleichen verbindet, und wie sich diese Verbindungen wieder untereinander verbinden*« (Durkheim, 1908: 109).

Die Klassifikation der sozialen Typen nennt Durkheim eine ›soziale Morphologie‹. Der Weg ist klar: Ausgehend von einfachen Gesellschaftsformen wird eine ›Stufenleiter sozialer Typen‹ konstruiert. Auch hier spielt die Kombination eine entscheidende Rolle: »*Neu entstehende Gesellschaften gehören regelmäßig einer anderen Art an als die Gesellschaften, von denen sie stammen, weil die letzteren, wenn sie sich kombinieren, ganz und gar neue Einrichtungen hervorbringen*« (Durkheim, 1908: 116). Auch hier sieht man deutlich: Es geht nicht um die Zusammensetzung (also um die Elemente), sondern stets um das, was durch die Verbindung entsteht. Hinzuweisen ist weiter auf das geschichtliche Werden der Gesellschaftsformen.

Zeitliche Aufgespanntheit/ Nutzen kollektiver Tatsachen

Der Vorgängigkeit kommt hierfür eine große Bedeutung zu: »*Nun erschafft eine Gesellschaft ihre Organisation nicht in allen Stücken aus sich selbst heraus, sie übernimmt sie zum Teile von ihren Vorgängern. Was in dieser Weise auf sie übertragen wird, ist keineswegs ein Ergebnis einer im Laufe ihrer Geschichte sich vollziehenden Entwicklung und kann infolgedessen nur erklärt werden, wenn man über die Grenzen der Art hinausgeht. Bloß die Zusätze, die zu dem ursprünglichen Fond hinzukommen und ihn umbilden, können in dieser Weise behandelt werden. Je weiter man aber die soziale Stufenleiter hinaufsteigt, desto geringer werden die erworbenen Eigenschaften eines jeden Volkes im Verhältnis zu*

⁵⁶ Durkheim betont ausdrücklich, dass es sich beim Individualbewusstsein wie auch beim Kollektivbewusstsein um unterschiedliche Stoffe handelt. Wo es eine Analogie geben kann, ist demnach nur die Emergenz selbst, wobei dies – wie er betont – zum gegenwärtigen Stand der Forschung unbeantwortbar bleiben muss. Die Argumentation auf Seite 132 bewegt sich ebenfalls entlang dieser Achse. (Vgl. Durkheim, 1908: 13 [Vorwort 2. Auflage], 132 [FN 1]) Es ist daran festzuhalten, da es sich hier wohl um einen der am stärksten kritisierten Begriffe Durkheims handelt. So merkt Niklas Luhmann in seinen einführenden Bemerkungen zur deutschen Erstauflage von Durkheims »*De la division du travail social*« im Jahr 1977 an: »*Vielleicht leuchtet er [Anm.: der Begriff ›Kollektivbewusstsein‹] aber auch heute noch ein, wenn man festhält, daß jeder in sich selbst Wissen und Werte danach unterscheiden kann, ob es mit ihm vergehen wird oder ob sein Sinngehalt durch das Bewusstsein anderer mitgarantiert ist (eine Annahme, die natürlich subjektiv bleibt, aber sich doch wohl selbst ausmerzen würde, wenn sie ganz auf Irrtum beruhte)*« (Luhmann, 1977: 22 [FN 11]). Mit dieser Lesart wäre jedoch die gesamte Figur der ›Assoziation‹ ad absurdum geführt und die kollektiven Vorstellungen wieder aus den ›Individuen‹ heraus gedacht. Gerade diese ist aber für das Denken des ›kollektiven Gedächtnisses‹ bedeutsam. Ein weiteres Beispiel aus einem ganz anderen Kontext, um die Lesart zu unterstützen: In »*Les formes élémentaires de la vie religieuse*« spricht Durkheim über den repräsentativen Charakter, den ein Teil in Bezug auf das Ganze einnehmen kann: »*Da der Teil für das Ganze steht, ruft auch er die Gefühle hervor, die das Ganze hervorruft. Das einfache Stück einer Fahne steht für das Vaterland wie die Fahne selber: es ist also genauso und im gleichen Grad heilig*« (Durkheim, 1984: 314). Entscheidend ist, dass die ›kollektive Repräsentationen‹ auf eine kollektive Vorgängigkeit verweisen, dass die symbolische Bedeutung der Dinge uns vom Außen mitgegeben und nicht umgekehrt vom ›Individuum‹ erzeugt werden.

den überkommenen. Das ist im Übrigen die Bedingung eines jeden Fortschritts. So sind die neuen Elemente, die wir in das Familienrecht, in das Recht des Eigentums, in die Moral seit dem Beginne unserer Geschichte eingeführt haben, verhältnismäßig wenig zahlreich und wichtig, verglichen mit jenen, die uns die Vergangenheit übermacht hat. Die so entstandenen neuen Erscheinungen könnten also nicht verstanden werden, wenn man nicht vorerst diese fundamentalen Phänomene, die deren Wurzeln sind, erforscht hat, und erforschen kann man sie nur mit Hilfe umfassenderer Vergleichen« (Durkheim, 1908: 168). Wenn also die neuen Elemente verhältnismäßig weniger zahlreich sind, dann muss gefragt werden, ob sich das kollektive Außen im Aufsteigen der sozialen Stufenleiter immer weiter festigt und es einen Endzustand gibt.

Eine rein historische Entwicklung wie bei Comte oder eine dialektische Bewegung wie bei Hegel lehnt Durkheim ab. Dahingehend ist das dritte Kapitel mit den Anmerkungen zur Unterscheidung des ›Normalen‹ und des ›Pathologischen‹ interessant: Diese Begriffe können nur in Bezug auf die soziale Gattung verwendet werden. Normal bedeutet, dass die sozialen Tatsachen gegenwärtig für die soziale Gattung noch nützlich sind. Der empirische Beweis kann gefunden werden, indem man zeigt, dass das Phänomen sich durch die allgemeinen Bedingungen der Gesellschaft begründet. Anormal, also pathologisch, wären nun Phänomene, die sich nicht mehr aus den Bedingungen der Gesellschaft begründen und diesen entgegenstehen. Ihre Existenz verdanken sie zum Beispiel der Gewohnheit. (Vgl. Durkheim, 1908: 84ff) Daran schließt Durkheim eine Reflektion über das Verbrechen – er reflektiert über die Verurteilung des Sokrates – an: Ein Verbrechen sei nicht in jedem Fall zu verwerfen: »Wie oft ist das Verbrechen wirklich bloß eine Antizipation der zukünftigen Moral, der erste Schritt zu dem, was sein wird« (Durkheim, 1908: 99). So gesehen sind es also menschliche Handlungen, durch die sich soziale Dinge verwirklichen (vgl. Durkheim, 1908: 42), was zur Frage nach der Rolle des ›Individuums‹ führt: »Wir wollen übrigens nicht behaupten, daß menschliche Bestrebungen, Bedürfnisse und Wünsche niemals in aktiver Weise in die soziale Entwicklung eingreifen. Es ist im Gegenteil gewiß, daß sie je nach ihrer Beziehung zu den Bedingungen, von denen eine Tatsache abhängt, die Entwicklung zu fördern oder zu hemmen vermögen« (Durkheim, 1908: 120). Entscheidend ist nun der Hinweis, dass sich die Aktivität dahin richtet, worin die geringsten Widerstände liegen (vgl. Durkheim, 1908: 122). Obschon die menschlichen Handlungen an der Veränderung teilhaben, bleibt es jedoch der äußere Zwang via seiner stärkeren oder schwächeren Widerstände der die Entwicklung dadurch vorauszeichnet. Damit kann die Erklärung für das soziale Leben nur in der ›Natur der Gesellschaft‹ selbst gesucht werden. Wirkungen und Gegenwirkungen von Gesellschaften sind damit auch in Bezug auf das jeweilige Gesamt der Gesellschaft zu verstehen.

Moral als soziale Fragestellung

Die Rolle des ›Individuums‹ lässt sich in »De la division du travail social: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures.« (dt: »Über die Teilung der sozialen Arbeit«, 1893) etwas klarer bestimmen: Durkheim beginnt diesen Text mit einer paradoxalen Feststellung: Wie kann es sein, dass ›Individuen‹ – indem sie immer selbstständiger werden – zugleich immer stärker von der Gesellschaft abhängen? (Vgl. Durkheim, 1977: 78 [Vorwort 1. Auflage]) Die Grundannahme (›Regel‹) lautet, dass jeder Mensch den Kollektivtyp, dem er angehört, verwirklicht: So hat jedes »Volk« sein eigenes »Temperament«, und so hat jedes Volk seine eigene Moral. Betrachtet man die Arbeitsteilung, die sich als das zentrale Element der Verbindung der ›Individuen‹ herausstellt, so stellt man fest, dass die Menschen sich mit der sozialen Stufenleiter immer weiter spezialisieren. Es geht folglich um die Frage der ›Solidarität‹. Durkheim unterscheidet die ›mechanische Solidarität‹, die durch eine stärkere Koppelung an Traditionen gekennzeichnet ist und bei einfacheren Gesellschaftsformen auftritt, von der ›organischen Solidarität‹ höherer Gesellschaftsformen, die darin besteht, den Einzelnen zu einem integrierenden Teil des Ganzen zu machen. Die erste Form übt einen größeren Druck auf das ›Individuum‹ aus, während die zweite Form das ›Individuum‹ durch die Arbeitsteilung stärker integriert.

Die aus dem jeweiligen Kollektivtyp entspringende Moral ist die Quelle der Solidarität, indem sie als die Kraft verstanden wird, egoistische Triebe zu unterdrücken und im Sinne der Gemeinschaft zu agieren. Durch die Arbeitsteilung zeigt sich dem ›Individuum‹ seine Abhängigkeit von der Gesellschaft. Entgegen der Annahme, dass die fortlaufende Spezialisierung zu einer Verkümmern des Menschen führt (man denke beispielsweise an die Analysen im Marx'schen »Kapital«), argumentiert Durkheim, dass es um ein intensiveres Leben

geht, da er in der mit der Spezialisierung einhergehenden gesteigerten Konzentration ein erfülltes Leben sieht.⁵⁷ In diesem Sinne sind die ›Individuen‹ zunehmend autonomer, und die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit geht mit der Arbeitsteilung einher. Als Formel könnte man sagen, dass der Zwangscharakter des kollektiven Außen reziprok zur stärkeren Integration der ›Individuen‹ durch die Arbeitsteilung abnimmt. Durkheim sieht die soziale Stufenleiter durchaus teleologisch: Er spricht von der Möglichkeit, dass sich die unterschiedlichen Gesellschaften eines Tages, wie es die europäischen Völker jetzt schon zeigen (1895!), eine einzige Gesellschaft bilden. Dies ist allerdings nur möglich, wenn die Arbeitsteilung immer weiter voranschreitet, da sie die dafür notwendige Solidarität erzeugt, um die Menschen untereinander zu binden. In diesem Sinne hat die Arbeitsteilung eine soziale Funktion. Das ›Individuum‹ ist in letzter Konsequenz stets Vermittler dieser Moral (Durkheim, 1977: 437–450) und übernimmt seine Rolle im Kollektiv: Das Kollektivbewusstsein »[...] macht aus uns keine Diener idealer Mächte und einer ganz anderen Natur als der unsrigen, die ihre eigenen Wege gehen, ohne sich um die Interessen der Menschen zu kümmern. Es verlangt nur, unsere Nächsten zu lieben und gerecht zu sein, unsere Aufgabe gut zu erfüllen, zu arbeiten, daß jeder die Funktion ausfüllt, die ihm am besten liegt [...]« (Durkheim, 1977: 448)

In den abschließenden Bemerkungen von »*Le suicide*« (dt: »*Der Selbstmord*«, 1897) wiederholt Durkheim diese moralische Perspektive, nach der Einzelne sich auf das Kollektiv besinnen sollen, da das kollektive Ganze nur dann sinnvoll besteht, wenn jeder Teil darin eine Funktion hat. Es ist auch in diesem Text so, dass sich kollektive Gruppen miteinander verbinden und somit auf höherer Ebene eine Identität entsteht, welche die ›Individuen‹ formt, aber er macht hier eine interessante Bemerkung zur Anatomie des kollektiven Ganzen: »*Je nachdem nämlich die Teile, aus denen sich dieses Volk zusammensetzt, nach Zahl und Gliederung variieren, variiert darum auch die Beschaffenheit des Kollektivs und damit die Art und Weise, wie es denkt und handelt. Diese kann man nur ändern, wenn man das Kollektiv selber ändert, und das geht nur, wenn man seine anatomische Konstitution ändert*« (Durkheim, 1983: 461). Auch wenn die Emergenz dadurch gewahrt bleibt, da Durkheim auch hier auf der Identität durch das Kollektiv und nicht umgekehrt besteht, ist die Frage nach der Ausbildung des Kollektivbewusstseins im Gegensatz zu »*Les règles de la méthode sociologique*«, wo primär der Umfang eines Volkes wichtig ist, nun erheblich stärker differenziert. Hier ist mit Halbwachs wieder einzusetzen, da dieser Gesellschaft von einem Gefüge an ›Rahmungen‹, also einer Pluralität von kollektiven Erinnerungen, denkt.⁵⁸

[2.2.2] Auseinandersetzung mit der Individualpsychologie (Halbwachs/ Blondel)

Für ein genaueres Verständnis des kollektiven Gedächtnisses ist der konkrete Gegner, gegen den Halbwachs anschreibt, in den Blick zu nehmen. Es handelt sich jedoch nicht um Freud und/ oder Jung, wie oft zu lesen ist⁵⁹, sondern um die gesamte Richtung der ›Individualpsychologie‹, wobei Halbwachs soweit geht, selbst Bergson als »[...] großen Psychologen [...]« (SozB: 134) zu bezeichnen. Dies hatte, bedenkt man, dass Halbwachs selbst mit dem Gedanken spielte, Psychologe »zu werden«, sicherlich keine

⁵⁷ Hier muss man anmerken, dass er definitiv nicht an den Fabrikarbeiter denkt oder die Entwicklungen des Fordismus vorwegnimmt.

⁵⁸ Unbeantwortet oder uneindeutig bleiben bei Durkheim Fragen, die das Wechselverhältnis unterschiedlicher sozialer Arten betreffen. Gibt es Gegenbewegungen oder nur die Tendenz zu einer immer höheren Ordnung? Da die gesellschaftliche Natur zunächst über den Größenumfang von Gesellschaft gedacht wird, stellt sich die Frage, inwiefern sich das Bewusstsein von Gesellschaften gleichen Umfangs ähnelt. Hinsichtlich »*Le suicide*«: In welcher Form ist die Zusammensetzung bedeutsam? Was sind denn die Springpunkte für eine Veränderung dieses Bewusstseins? Wo und wie vollzieht sich konkret die Veränderung? Durkheim verweist auf die jeweilige historische Vorgängigkeit in Bezug auf die Unterschiedlichkeit von Gesellschaften, was letztlich aber nur noch mehr Fragen provoziert. Auch bleibt die Rolle der ›Individuen‹ letztlich ungeklärt, da sie ja durch die Arbeitsteilung zunehmend autonomer werden: Was bedeutet ›autonom‹? Ist das nur in Bezug auf die soziale Pflichterfüllung (Nützlichkeit der Arbeit für die Gemeinschaft) zu verstehen? Bedeutet dies in Bezug auf die irdische Gesamtgemeinschaft ein Ende des kollektiven Zwangs durch die Annahme sozialer Rollen aller? Reicht dann die durch die Arbeitsteilung vermittelte Moral der Solidarität aus, um Gemeinschaft zu denken? Usw.

⁵⁹ Assmann vertritt beispielsweise diesen Standpunkt. (Vgl. zB. Assmann, 2002c; Assmann, 2005) Ich könnte mir vorstellen, dass er die bereits 1966 erschienene Rezension von Rudolf Heinz gelesen hat, die Freud als »Gegner« ausweist. Ein guter Einstiegspunkt in diesen Disput kann bei Stephan Egger gefunden werden. (Vgl. Egger, 2003: 226 [FN 11]) Was mich persönlich sehr überrascht, ist der Hinweis von Assmann an anderer Stelle, dass für Halbwachs Freud und Jung vermutlich Unbekannte waren. Assmann trifft diese Feststellung obwohl Halbwachs in seinen Texten Freud mehrfach zitiert und er selbst (vgl. Assmann, 2002c: 7) gerade die Verbindung zu Freud hervorhebt (?).

pejorative Bedeutung. In gewisser Weise handelt es sich hier um einen Disput, der bereits von Durkheim vehement ausgetragen wurde, um die Soziologie als eigenständige Disziplin frei von jeder Vereinnahmung durch die Psychologie zu etablieren.

Die Messerschneide in diesem Disput zwischen den Disziplinen ist die ›Individualpsychologie‹, die in der Psychologie zwischen einer physiologisch und einer kollektiv orientierten Psychologie als dritter Zweig eingeführt wird. Die ›Kollektivpsychologie‹ selbst etabliert sich in Auseinandersetzung mit der Soziologie und hier vor allem mit Durkheim als eigenständiger Teil innerhalb der Psychologie.

Die Auseinandersetzung von Halbwachs mit Charles Blondel (1876–1939) kann stellvertretend für diesen Disput herangezogen werden. Es handelt sich zugleich um den Höhepunkt der Auseinandersetzung wie auch einer »täuschenden Annäherung«. Gerade bei Blondel zeigt sich die enge Koppelung seiner Theorie an die Soziologie. Wenn Blondel und Halbwachs sich auch scheinbar annähern, so geht es im Kern des Arguments um gegenseitige Abgrenzungsbemühungen.

Exkurs: Kollektivpsychologie (Blondel)

Blondels Text »*Introduction à la psychologie collective*« (dt: »*Einführung in die Kollektivpsychologie*«, 1928) bietet sich dafür besonders gut an, da hier – so Blondel in seiner Einleitung – die ›Kollektivpsychologie‹ definiert werden soll. Den Ausgangspunkt bildet die Vorstellung, dass der Mensch »[...] tiefgehend vergesellschaftet [...]« (Blondel, 1948: 5) ist. »*Die geistigen Phänomene führen alle ein kollektives Element mit sich, obgleich sie immer im individuellen Bewusstsein eingeschlossen sind; somit ist die Kollektivpsychologie ein grundlegender Zweig der Psychologie (...)*« (Blondel, 1948: 5). Blondel untersucht im ersten Teil in diesem Werk die »Psychologie« (sic!) nach Comte, Durkheim und Tarde und fragt im zweiten Teil nach dem Anteil des Kollektiven am geistigen Leben (Wahrnehmung, Gedächtnis und Gefühlsleben). Der Untersuchungsgegenstand der Kollektivpsychologie ist all das, was im individuellen Bewusstsein aus der Kollektivität und nicht aus ihm selbst herrührt (vgl. Blondel, 1948: 14). Spannend an dem Text ist, wie sehr sich Blondel abmüht, die Psychologie (er nennt dies: ›Bio-Psycho-Soziologie‹) selbst in ihre Teilbereiche zu gliedern und nach einer gewichteten Ordnung dieser Bereiche zueinander zu fragen. Das Ergebnis lautet, dass die Bereiche sich gegenseitig bedürfen, wobei der Unterton der Individual- oder Differenzpsychologie doch einen gewissen Vorzug gibt, da diese die Wirkungen der anderen beiden Bereiche vereine. Er unterscheidet: [Bio-] die Psychophysiologie, die danach fragt, was dem Menschen auf Grund seiner Gattung (Mensch) zukommt; [Psycho-] die Differenzialpsychologie, was der Mensch sowohl der Physiologie wie auch seiner sozialen Existenz verdankt (Beispiele: Pädagogik, berufliche Orientierung, Sittenlehre etc.); [Soziologie?] die Kollektivpsychologie, die danach fragt, was dem ›Individuum‹ vom sozialen Milieu zukommt. Bemüht und viel vorsichtiger wirkt die Abgrenzung zur Soziologie, wobei er vor allem die fruchtbaren Synergien hervorhebt und zugleich betont, dass viele Zeitgenossen die zwei Disziplinen – Soziologie und Kollektivpsychologie – nicht voneinander unterscheiden können und synonym verwenden. Fest steht für ihn, dass der Durkheim'sche Ansatz, kollektive Tatsachen losgelöst vom ›Subjekt‹ »nur einen Teil einer Kette« (Blondel) ausmachen kann und es um beide Teile, psychische und kollektive Tatsachen, geht. Daraus kann man durchaus den Eindruck gewinnen, dass die Kollektivpsychologie den Oberbegriff bildet, was Blondel jedoch vorsichtiger ausdrückt (also doch keine ›Bio-Psycho-Soziologie‹).

Fest steht, dass die Disziplinen in seiner Sicht eng miteinander verwoben sind. Dazu zitiert Blondel Edmond Goblot (1858–1935): »*Es gibt keine Soziologie ohne Psychologie. [...] man weiß heute aber auch, daß es keine Psychologie, ja sogar keine Physiologie ohne Soziologie gibt, denn alle organischen und geistigen Funktionen sind irgendwie Beziehungsfunktionen*« (Blondel, 1948: 210). Inhaltlich ist relevant: [1] Das zusammengefasste Ziel der Kollektivpsychologie ist, die Eigenschaften und Gesetze unterschiedlicher kollektiver Denkformen herauszuarbeiten und die »[...] Natur der ihre Elemente untereinander verbindenden Beziehungen zu erfassen« (Blondel, 1948: 213). [2] Ein ›homo psychologicus‹ wird zurückgewiesen, das heißt, es gibt nicht die eine Art zu denken, zu fühlen und zu handeln. Selbst Kausalität, Identität und die tiefsten Triebe wechseln mit der sozialen Umwelt. (Vgl. insgesamt Blondel, 1948)

Wenn Blondel die Kollektivpsychologie und die Soziologie in diesem Sinne aneinander annähert, bleibt dieses doppelt gesetzte ›Subjekt‹ ein Stein des Anstoßes. Ich beziehe mich auf die Antwort von Halbwachs in »*La psychologie collective d'après Charles Blondel*« (dt: »*Die Kollektive Psychologie nach Charles Blondel*«, 1928) und einer allgemeinen Darstellung dieses Disputs in »*Für eine kollektive Psychologie*« (2005) von Laurent Mucchielli (*1968): Was Blondel nach Mucchielli im Kern vertritt ist eine ›biologische

Prädisposition«. Seine Arbeit versucht festzustellen, was dem Menschen von seiner Natur und was ihm von der Gesellschaft her zukommt. Indem der soziale Anteil festgestellt wurde, ist damit der physiologischen Psychologie ihr Feld bereitet (vgl. Halbwachs, 2001j: 32).

Zwei Argumente von Blondel: Das erste bezieht sich auf eine Kindheitserinnerung Blondels, die dieser als persönliche Erinnerung, also als eine Erinnerung, der sich nichts Soziales beimengt und die keiner äußeren Abrufreize bedarf, interpretiert. Ihrer Möglichkeit nach liegt diese nach Blondel in der emotionalen Aufladung, durch die sie entstanden ist. Das zweite ist eine Auseinandersetzung mit der in der Soziologie aufgeworfenen Fragestellung »Selbstmord«, in der Blondel zum Ergebnis kommt, dass hier biologische Faktoren den sozialen vorausgehen. (Vgl. insgesamt Mucchielli, 2003)

Gegen diese Prädisposition wehrt sich Halbwachs. Beispielsweise weist er die Überlegung von Blondel zurück, dass die Gefühle, wenn auch sozial beeinflusst, dennoch das grundlegend Individuelle an uns sein sollen (Halbwachs, 2001e: 14f). Gegenüber der Argumentation von Blondel steht für Halbwachs fest, dass die soziale Vorgängigkeit im Vordergrund steht. Interessant ist dabei der versöhnliche Ton der Antwort von Halbwachs: Es gibt für die Psychologie wie für die Soziologie ein unterschiedliches positives Material, welches erforscht wird – für die Psychologie eben das organische »Individuum« und für die Soziologie die Gruppe. Demgemäß: *»Es gibt hier also zwei verschiedene Herangehensweisen, um dieselbe Art Wirklichkeit zu erfassen, zwei Wege, die aber aufeinander zulaufen«* (Halbwachs, 2001e: 27).

Streitpunkt

Man könnte nun sagen, es handle sich hier lediglich um die theoretische Abgrenzung zweier Disziplinen, nämlich der Soziologie durch Halbwachs und der Psychologie durch Blondel. Eine derartige Lesart könnte durch die wechselseitigen Kommentare von Blondel und Halbwachs gestützt werden, zumal die Argumente für Nähe und nicht die Unterschiede überwiegen. Es ist vor allem Halbwachs, der hier versöhnend argumentiert, indem er die Ansätze der Soziologie und der Psychologie als die zwei Seiten desselben Problems bezeichnet, die aufeinander zulaufen. Das bedeutet, dass die zwei Disziplinen je einen bestimmten Aspekt in den Blick nehmen. Die Psychologie beschäftigt sich demnach mit dem »Individuum« und dem Kollektiv, insofern sich kollektive Vorstellungen im »Individuum« finden. Die Soziologie behandelt umgekehrt das Kollektiv als positive Tatsachengrundlage für ihre Forschungen.

Es geht jedoch um wesentlich mehr: Die Auseinandersetzung zwischen Halbwachs (kollektives Gedächtnis) und Blondel (Kollektivpsychologie) weist trotz der generellen Übereinstimmung, dass kollektive Vorstellungen auf das jeweilige »Individuum« wirken auf einen Punkt der Unvereinbarkeit hin:

Zunächst geht es um die Frage der Relation von »Individuum« und Kollektiv. Vereinfacht gesprochen denkt die Kollektivpsychologie das Kollektiv ausgehend vom »Individuum« (wobei es zu Rückwirkungen kommt). Die Soziologie nach Halbwachs denkt umgekehrt das »Individuum« ausgehend vom Kollektiv. Die Frage lautet: Beginnt man beim »Individuum« oder beim Kollektiv?

Damit verbunden ist auch die Frage der Konstitution des »Individuums«. Wie ausgeführt unterscheidet Blondel drei Zweige der Psychologie: die »Psychophysiologie«/»Psychopathologie« (Fragen nach den geistigen Vorgängen im Hirn/ im Nervensystem etc. also physiologisch-biologische Fragestellungen), die »Kollektivpsychologie« (Was kommt dem Menschen auf Grund des sozialen Milieus zu?) und die »Individualpsychologie«/»differentielle Psychologie«, in welcher sich die anderen zwei Zweige treffen (Was ist das jeweilige »Individuum«, das biologisch prädisponiert und vom Kollektiv geprägt ist?): Um es kurz zu machen: Die Individualpsychologie drückt ein positiv gesetztes »Subjekt« aus, das seine Positivität aus einer physiologisch-biologischen und aus einer sozialen Dimension erhält. In diesem Sinne muss Blondel konsequenterweise danach forschen, welche Teile des jeweiligen Menschen ihm vom Kollektiv und welche ihm biologisch zukommen. Es geht hier um nichts weniger als um eine Fundierung des »Individuums«, von welcher aus dann Fragen nach der beruflichen Wahl, nach den Sitten etc. gestellt werden können. Hier findet sich also schon verdichtet die Argumentation, die Foucault in Bezug auf die Humanwissenschaften kritisieren wird: eine Bewegung, die das »Subjekt« zu bestimmten Punkten aufspannt, aber in diesem Aufspannen das »Individuum« durch die zwei Achsen »Biologie« und »Kollektiv« positiv bestimmt (konstituiert). Das »eigentlich Individuelle«, so formuliert es Halbwachs, kann bei Blondel nicht vom Organischen und vom Sozialen her alleine erklärt werden.

Halbwachs verortet das ›Individuum‹ dagegen in Bezug auf das Kollektiv als einer unabschließbaren **Pluralität**, und es ist diese Unabschließbarkeit, von woher das ›Individuum‹ im Kommen und damit offen bleibt. In diesem Sinne gibt es hier keine Übereinstimmungsmöglichkeit.

Exkurs: Psychotechnik – das ›Individuum‹ als Instrument »höherer kollektiver Zwecke«

Wilhelm Stern bestimmt die ›Psychotechnik‹ im Aufsatz »*Angewandte Psychologie*« (1903) als Hilfsmittel zur Effizienzsteigerung: »*Liefert die angewandte Psychologie als Psychognostik die Hilfsmittel, persönliche Werte zu beurteilen, so liefert sie als Psychotechnik die Hilfsmittel, wertvolle Zwecke durch geeignete Handlungsweisen zu fördern*« (Stern, 1903: 28). Die Technik selbst steht in der Tradition der Pädagogik (vgl. Stern, 1903: 31) und soll – so der einleitende Rahmen des Textes – den Nutzen der Wissenschaft für die Kultur zeigen (vgl. Stern, 1903: 4). Hugo Münsterberg (1863–1916) leitet seine »*Grundzüge der Psychotechnik*« mit folgender Bestimmung ein: »*Die Psychotechnik ist die Wissenschaft von der praktischen Anwendung der Psychologie im Dienste der Kulturaufgaben*« (Münsterberg, 1914: 1). »*Die Psychologie der Individuen muß da verwandt werden, so wie die Physiologie der einzelnen Zellen verwertet wird, um die Funktionen des Gesamtorganismus zu erklären*« (Münsterberg, 1914: 2).⁶⁰ Wenn sich die Psychotechnik anfangs im »Dienst der Kultur« sieht, so findet sie ihren weiteren Anwendungsbereich vor allem für Ökonomie und Militär. Die internationale Gesellschaft für Psychotechnik wurde 1927 in Paris gegründet.

Es sei die Psychotechnik als kurzer Exkurs erwähnt, um ein Denken vorzustellen, welches Kollektivität ausgehend von den ›Individuen‹ denkt und sich sukzessive auf die Frage nach dem Menschen als Einsatzpunkt von Techniken zu seiner Optimierung im Dienste der Gemeinschaft zuspitzt. Dazu ist es notwendig, in einem ersten Schritt die »Eignung« des ›Individuums‹ für seine soziale Rolle (Lehrling, Arbeiter) mittels geeigneter Prüfverfahren zu erheben. Sind die Techniken auf die Gemeinschaft (Wirtschaftsleben) ausgerichtet, geht es um Fragen der Standardisierung und Abweichung. Beispielsweise sind automatisierte Arbeitsabläufe (Ford, Taylor ¶ vid. S. 107) Untersuchungsgegenstände. Jede Standardisierung bedeutet gleichzeitig ein Zurückdrängen von »Individualität« zugunsten des gemeinsamen Ziels (effiziente Arbeitsabläufe). Von hier ist es nicht mehr weit, Überlegungen anzustellen, wie ein »Volk« zu erziehen sei.

Als Beispiel sei der deutsche Psychologe und nationalsozialistische⁶¹ Theoretiker Fritz Giese (1890–1935) genannt. Bereits 1928, in seinem Einführungswerk »*Psychotechnik*«, kommt er zum Ergebnis, dass eine angewandte Völkerpsychologie in der ›Menschenbehandlung‹ notwendig sei. Dies zeigt er insbesondere am Beispiel der Reklame (als gezieltem Kommunikationseinsatz), indem er die unterschiedlichen Völker auf Grund ihrer ›Volksseelen‹ in wirtschaftlicher Hinsicht unterscheidet. Er schließt das Buch mit folgender Feststellung: »*Menschenbehandlung und Gemeinschaftsprobleme dürften die ursprünglichen Teilgebiete der Berufsberatung oder Auslese abzulösen beginnen. Psychotechnik wird damit ein wesentlicher Wert der Zivilisationsgestaltung überhaupt [...]*« (Giese, 1928: 124). In diesem Sinne aus »*Nietzsche. Die Erfüllung*« (1934): »*Nietzsche hat [...] historisch ein Fundament geschaffen, auf dem sich gut marschieren läßt. Er fand Formeln und Stichworte, die heute ins Lebendige übersetzt sind. Hitler hat in seinem Buch wiederholt auf diese Notwendigkeit einer neuen Weltanschauung hingewiesen. Weltanschauung kann nur durch Weltanschauung überwunden werden. Würde heute ein neuer Nietzsche unter uns erstehen, durchaus ruhend in der Bejahung des Lebens, in der Wirklichkeit eines Willens zur Macht, einer Welt der sich umgestaltenden völkischen Systeme: was hätte er heute zu sagen? Was hätte er heute zu suchen? Er würde das ›Was nun?‹ dahin ausdehnen, wo man es immer historisch zu suchen hat, einmal um Bestehendes zu schützen, dann um Bestehendes entwicklungsfähig zu lassen; um jene große Wiederkehr des Gleichen zu fühlen, von der Moeller van den Bruck sagte, daß sie zugleich eine Weitergabe vorzustellen habe. [...] Dieser Nietzsche unserer Zeit, der etwa ein Erzieher ferner Zukunft sein wird [...]*« (Giese, 1934: 187f)

⁶⁰ Giese nennt Münsterberg 1928 als Urheber des Begriffs ›Psychotechnik‹ (vgl. Giese, 1928: 7). Eine erste grobe Orientierung in den frühen Texten zum Thema weist beide, Stern und/ oder Münsterberg, als zentrale Referenzpersonen aus.

⁶¹ Anmerkung aus »*Nietzsche. Die Erfüllung*«: »*Da der vorliegende Text ein Vorlesungsthema war, sei darauf hingewiesen, daß ich als erster deutscher Dozent bereits 1932 ein Psychologisches Praktikum zur ›Einführung in die Politische Psychologie‹ an Hand von ›Mein Kampf‹ auf der Technischen Hochschule Stuttgart gehalten habe. Adolf Hitler stiftete jedem meiner Hörer auf eigene Kosten ein Exemplar des Werkes, weil – wie er mitteilte – er sich freute, ›daß ein deutscher Professor den Mut habe, das Buch zum Gegenstand eines Psychologischen Praktikums zu machen‹*« (Giese, 1934: 191).

Bevor der Begriff ›kollektives Gedächtnis‹ im Detail analysiert wird, soll gefragt werden, wie dieser Begriff in der Nachfolge von Halbwachs weiterverwendet wurde. Der Blick richtet sich – das wird überraschen – nun nicht auf die Soziologie. Tatsächlich wurde Halbwachs innerhalb der Soziologie vor allem für seine methodischen Forschungen und die Statistik bekannt. Das kollektive Gedächtnis wurde hier jedoch nicht weiter beziehungsweise erst viel später wieder aufgegriffen. ¶ vid. S. 112 Eine umso größere Wirkkraft entfaltet dieses für den sich entwickelnden Wissenschaftsbereich der ›Gedächtnisforschung‹. Diese umfasst innerhalb der ›Kulturwissenschaften‹/ ›Humanwissenschaften‹ ein breites Gebiet.⁶²

Wo ich einhaken möchte, ist eine Auseinandersetzung mit der Verhältnisrelation zwischen dem kollektiven Außen und den ›Individuen‹ selbst. Allen voran sind hier natürlich Aleida und Jan Assmann zu erwähnen, welche die Gedächtnisforschung im deutschsprachigen Raum nach wie vor maßgeblich prägen. Jan Assmann hat sich mehrfach mit Halbwachs auseinandergesetzt, diesen aber in einer frühen und bedeutsamen Schrift als einen Vorfahren mit »gewissen Schwächen« vorstellig gemacht. Seine Rezeption – so scheint es mir – hat die Rezeption von Halbwachs im deutschsprachigen Raum verzögert wie auch angespornt. Angespornt, da er die Urheberschaft Halbwachs' betont und ihm dadurch Anerkennung zukommt.⁶³ Verzögert, indem Halbwachs in dieser Interpretation eine gewisse Herabwürdigung erfährt.

[2.3.1] Kritik an Halbwachs/ Exkurs: Das kommunikative Gedächtnis (Assmann)

Für Jan Assmann (*1938) besteht das ›kommunikative Gedächtnis‹, also das lebendige Gedächtnis nicht an sich, das heißt nicht außerhalb der ›Individuen‹, sondern es ist stets an die ›Individuen‹ rückgebunden. Es ist zwar so, dass wir über eine Gruppe sozialisiert werden und durch diese Teilhabe eine Wir-Identität aufbauen, wobei sich diese Identität nur durch die ›Individuen‹ einstellen kann, die das ›Wir‹ in ihrer Gesamtheit ausmachen.

Kritik an Halbwachs

Assmann setzt sich in »*Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*« (1999) explizit mit den Thesen Halbwachs' auseinander und hält fest, dass das Gedächtnis bei Halbwachs rein sozial bedingt ist und in letzter Konsequenz ein individuelles Gedächtnis »leer« bliebe: »*Ein in völliger Einsamkeit aufwachsendes Individuum – so seine [Anm.: Halbwachs'] allerdings nirgends in solcher Deutlichkeit formulierte These – hätte kein Gedächtnis*« (Assmann, 2002a: 35). Halbwachs hat dies tatsächlich nie in dieser Deutlichkeit formuliert. Es ist zu entgegnen, dass Halbwachs dieses Gedankenspiel tatsächlich aufgreift, aber sofort zurückweist, da für ihn kein ›Individuum‹ jenseits der Gesellschaft (Ursprungsfrage) denkbar ist. Auch zeigt gerade »*La mémoire collective*«, dass ein jeweilig individuelles Gedächtnis keineswegs ausgeschlossen ist, sondern es geht um die Erinnerung, die nur in Bezug zu einem Anderen denkbar ist und die daraus resultierende Beziehung zu den Anderen.

Weiter: »*Es ist zwar immer nur der Einzelne, der Gedächtnis ›hat‹, aber dieses Gedächtnis ist kollektiv geprägt. Daher ist die Rede vom ›kollektiven Gedächtnis‹ nicht metaphorisch zu verstehen. Zwar ›haben‹ Kollektive kein Gedächtnis, aber sie bestimmen das Gedächtnis ihrer Glieder*« (Assmann, 2002a: 35f). Und:

⁶² Hier seien exemplarisch nur einige Namen genannt, wie der Kunsthistoriker Aby Moritz Warburg (1866–1929): Mit seinem (unvollendet gebliebenen) Bilderatlas »*Mnemosyne*« versucht er unter anderem zu zeigen, wie die Antike in der europäischen Tradition weiterlebt. Es wären weiteres Schriftsteller zu nennen, die ebenfalls zurzeit Halbwachs und Warburgs Topographien der Zeit entwickeln (Beispiel: Vladimir Nabokov, »*Berlin, ein Stadtführer*«, 1925; etc.). Ausführliche Studien zu Literatur und Erinnerungspolitik betreibt beispielsweise Renate Lachmann (*1936), die gerade durch ihren Blick auf das Phantastische interessante Perspektiven eröffnet. Der Historiker Pierre Nora (*1931) stellt vor allem den ›Erinnerungsort‹ (fr: ›lieu de mémoire‹) ins Zentrum seiner Arbeit. Erinnerungsorte sind nach Nora durch eine besondere Symbolwirkung ausgezeichnet, die sie innerhalb einer bestimmten Gruppe einnehmen. Im Blick auf Identität und Erinnerungsmedien entwickelt sich um die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts regelrecht ein fächerübergreifender Boom um die theoretische Ausdifferenzierung. Für einen allgemeinen Überblick verweise ich auf »*Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*« von Astrid Erll (vgl. insgesamt Erll, 2005).

⁶³ Dazu folgende Beobachtung: Schlägt man beliebige deutschsprachige Werke zur Gedächtnisforschung auf, so wird meist Assmann zitiert. Halbwachs findet man nur selten und wenn, dann lediglich als »Begriff-Schöpfer«, oder man findet ihn in Anlehnung an die Interpretation von Assmann im Text dargestellt.

»Halbwachs ging so weit, das Kollektiv als Subjekt von Gedächtnis und Erinnerung einzusetzen und prägte Begriffe wie ›Gruppengedächtnis‹ und ›Gedächtnis der Nation‹, in denen der Gedächtnisbegriff ins Metaphorische umschlägt. So weit brauchen wir ihm nicht zu folgen; Subjekt von Gedächtnis und Erinnerung bleibt immer der einzelne Mensch, aber in Abhängigkeit von den ›Rahmen‹, die seine Erinnerung organisieren« (Assmann, 2002a: 36). In Folge unternimmt Assmann einen Schnelldurchgang durch die zentralen Thesen von Halbwachs' »Les cadres sociaux de la mémoire«. Ohne auf die Details einzugehen (die weitere Kontrastpunkte enthüllen), was Assmann im Wesentlichen zurückweist, ist die Annahme des kollektiven Gedächtnisses *sui generis*.

Das Fazit Assmanns: »So fehlt es ihm [Anm.: Halbwachs] beispielsweise an der begrifflichen Schärfe, die seine Anstöße erst wirklich übertragbar macht. Außerdem muß heute erstaunen, daß er die Rolle, die gerade die Schrift für die Verfasstheit kollektiver Erinnerung spielt, nirgends systematisch einbezieht oder auch nur irgendwo zusammenhängend erwägt. Vielmehr steht er weithin im Bannkreis Bergson'scher Zauberworte wie ›Leben‹ und ›Wirklichkeit‹ [...] Halbwachs hat als Sozialpsychologe an der Grenze der Gruppe haltgemacht und keine Verallgemeinerung seiner Gedächtnistheorie in Richtung Kulturtheorie erwogen. [...] Nun ist aber für Halbwachs der Begriff des Kollektiven Gedächtnisses gerade keine Metapher, da es ihm ja auf den Nachweis ankommt, daß auch die individuellen Erinnerungen ein soziales Phänomen sind. Die Tatsache, daß nur Individuen auf Grund ihrer neuronalen Ausstattung ein Gedächtnis haben können, ändert nichts an der Abhängigkeit dieser individuellen Gedächtnisse von sozialen ›Rahmen‹. [...] Was wir von Halbwachs übernehmen wollen, ist eine Konzeption der Vergangenheit, die man ›sozial-konstruktivistisch‹ nennen kann« (Assmann, 2002a: 45f). Dazwischen findet Assmann auch Lobesworte für seinen »in Vergessen geratenen« Vorgänger sozialer Gedächtnistheorie⁶⁴.

Deutlich positiver klingt Assmann viele Jahre später in seinem Aufsatz »Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs« (2005), erschienen in einer Festschrift für Halbwachs, in der Assmann auf einen Vorwurf von Stephan Egger reagiert: Nämlich habe, so Egger, der erblühte kulturwissenschaftliche Monolog Halbwachs »verstummen« lassen. (Vgl. Assmann, 2005: 68; Vgl. Egger, 2003: 268) Davon scheint sich Assmann direkt angesprochen gefühlt zu haben. Zumindest bezieht er sich auf diesen Vorwurf: »Es geht nicht darum, seinen Begriff des kollektiven Gedächtnisses in Richtung auf das kulturelle Gedächtnis auszuweiten oder umzudefinieren. Ganz im Gegenteil: es geht darum, dem Halbwachs'schen Gedächtnisbegriff einen völlig anderen [Anm.: das kulturelle Gedächtnis] zur Seite zu stellen, den er systematisch ausgeblendet hatte« (Assmann, 2005: 69). Seine Kritik richtet sich in diesem Text jedoch primär an den ›Präsentismus‹ bei Halbwachs.⁶⁵ Er meint damit das Primat der Gegenwart bei Halbwachs, von der aus die Vergangenheit rekonstruiert wird. »Uns aber, denen die entsprechenden Erfahrungen in den Knochen stecken, spüren umgekehrt die Macht der Vergangenheit über die Gegenwart und haben uns den Verzicht auf jede Form der Entsorgung und die Pflege und Stabilisierung der flüchtigen Erinnerung zum Heiligen Prinzip gemacht. Erst von diesem Gesichtspunkt auf den Trümmerbergen und Leichenhaufen des 20. Jhs aus [...] tritt der ›Präsentismus‹ seine Lehre als eine Beschränkung in den Blick. Die Macht der Gegenwart über die Vergangenheit, mit anderen Worten: die reine Rekonstruktivität, kann nicht die ganze Wahrheit sein« (Assmann, 2005: 79). Dazu ist zweierlei anzumerken: Das ›historische Gedächtnis‹ bei Halbwachs greift durchaus schon Aspekte des von Assmann bestimmten ›kulturellen Gedächtnisses‹

⁶⁴ »Es besteht eine gewisse Ironie des Schicksals darin, daß der Theoretiker des sozialen Gedächtnisses nahezu vollständig vergessen worden ist. Auch wenn der Name Halbwachs inzwischen bekannter geworden ist, gilt dies jedoch noch keineswegs für sein Œuvre. Wenn wir den Gedanken von Maurice Halbwachs hier einen gewichtigen Platz einräumen, so geschieht das nicht in Verkennung mancher Schwächen, die im Rückblick unweigerlich mit deutlich werden« (Assmann, 2002a: 45). An anderer Stelle weist Assmann ausdrücklich darauf hin, dass die Werke von Halbwachs erst in den 1980er-Jahren ihre bahnbrechende Wirkung entfalten konnten, mit anderen Worten durch den Eingriff von Assmann selbst (vgl. Assmann, 2002b: 400).

⁶⁵ Ein zweiter Kritikpunkt betrifft das Vergessen, welches bei Halbwachs an die fortlaufenden Anhaltspunkte des kollektiven Gedächtnisses geknüpft wird, wobei Assmann hier voraussetzt, dass Halbwachs diese Anhaltspunkte nur von den räumlichen Bezügen her denkt. Daher kann er die Diaspora als Beispiel nennen, wo sich trotz örtlicher Vertreibung die Erinnerung bewahrt. (Vgl. Assmann, 2005: 79) Das wäre – wie ausgeführt – ein sehr verengtes Bild. Umgekehrt kann man die Frage stellen, ob nicht gerade die Vertreibung eine noch lebendigere Erinnerungskultur hervorbringt, wie es Halbwachs am Beispiel der Kreuzritter zeigt.

auf (vgl. auch Gierl, 2005: 174) und gerade die Frage nach der Wirkmacht des Überkommenen ist zentral. Auch bezieht Halbwachs sich eindeutig auf die Schrift (vgl. beispielsweise Halbwachs, 2001f) und hebt gerade deren kanonische Wirkung hervor. Wichtiger ist für Halbwachs die Sprache. Zu beachten ist, dass Halbwachs einen anderen Fragenhorizont entwirft: Es geht ihm gerade um die ›lebendige Erinnerung‹ und die damit verbundenen Mechanismen, und es ist dieses Interesse, welches die ›historische Dimension‹ bewusst ausklammert. In diesem Sinne ist es falsch zu behaupten, Halbwachs hätte dies nicht gesehen, sondern es muss gesagt werden, dass er diesen Bereich theorieimmanent ausgrenzte, was – in Bezug zum Vergessen ¶ vid. S. 152 – zu anderen Fragestellungen führt. Der Präsentismus wird noch im Detail zu analysieren sein, da auch dieser nicht einfach auf die Gegenwart reduziert werden kann. Hierin liegt eine weitere Radikalität des Halbwachs'schen Denkens: nämlich die Unmöglichkeit, die Vergangenheit zu erreichen. Man muss vielleicht gegen Assmann fragen, ob dieser die Radikalität von Halbwachs überhaupt erkannt hat, da dessen Projekt Fragen stellt, die weit über das von Assmann untersuchte Feld hinausreichen, indem es qua Relationsverhältnis ontologische Fragestellungen jenseits eines positiven ›Subjekts‹ aufwirft.

Exkurs: Das kommunikative und kulturelle Gedächtnis

Es sind nach Assmann ›zwei Modi des kollektiven Gedächtnisses‹ zu unterscheiden: [1] Als ›kommunikatives Gedächtnis‹ beschreibt es den »Erinnerungsschatz«, den das jeweilige ›Individuum‹ mit seinen Zeitgenossen teilt, und es kann diesbezüglich auch vom ›Generationengedächtnis‹ (der biografischen Erinnerung) beziehungsweise der ›oral history‹ (den Geschichtswissenschaften)/ ›floating gap‹ (der Ethnologie) gesprochen werden. Das Generationengedächtnis erstreckt sich über einen Zeitraum von circa 80–100 Jahren. [2] Im Gegensatz dazu bezeichnet das ›kulturelle Gedächtnis‹ jene Instanz des Gedächtnisses, welches als mythische Urgeschichte fern in der Vergangenheit liegt. Zu seiner Festigung bedarf es der Einweisung (Initiation) durch dafür eigens spezialisierte Traditionsträger (Schamanen, Barden, Priester, Lehrer, Gelehrte, Mandarine etc.). Die Bewahrung dieses Wissens sichert sich durch die Ausbildung von Institutionen. Das Wissen wird hier durch Partizipation an Festen, Riten etc., der Einweisung in Erinnerungslandschaften, durch bedeutsame Schriften etc. weitergegeben. (Vgl. Assmann, 2002a: 48–66)

Positiv gesetztes ›Subjekt‹ (Soziogenese)

Identität versteht Assmann als bewusstes Selbstverständnis (›personale Identität‹; »wissen um sich selbst«). In diesem Sinne besteht auch eine Gruppe (›kollektive Identität‹) nur in der Art und Weise, wie sie sich durch ihre einzelnen Glieder vorstellt und darstellt. Den Prozess beschreibt Assmann wie folgt: »1. Ein Ich wächst von außen nach innen. Es baut sich im Einzelnen auf kraft seiner Teilnahme an den Interaktions- und Kommunikationsmustern der Gruppe zu der er gehört, und kraft seiner Teilhabe an dem Selbstbild der Gruppe. [...] 2. Kollektive oder Wir-Identität existiert nicht außerhalb der Individuen, die dieses ›Wir‹ konstituieren und tragen. Sie ist eine Sache individuellen Wissens und Bewusstseins. [...] Der Teil hängt vom Ganzen ab und gewinnt seine Identität erst durch die Rolle, die er im Ganzen spielt, das Ganze aber entsteht erst aus dem Zusammenwirken der Teile« (Assmann, 2002a: 130f [Hervorhebung von mir, A.S.]). Dies bezeichnet Assmann als ›soziogen‹ (›sozio-kulturell‹): Sozialisation von außen – Genese des kollektiven Selbstbildes von innen.⁶⁶

Entscheidend ist hier die Annahme eines ›Bewusstseins‹, das Assmann leider nicht näher definiert, und welches laut ihm durch Kultur geformt und bestimmt wird. In diesem Zusammenhang unterscheidet Assmann zwischen einer ›individuellen‹ und einer ›personalen‹ Identität. Die individuelle Identität »[...] ist das im Bewußtsein des Einzelnen aufgebaute und durchgehaltene Bild der ihn von allen (›signifikanten‹) Anderen unterscheidenden Einzelzüge [...]« (Assmann, 2002a: 131), also das Bewusstsein des jeweiligen Selbstseins (›Eigenseins‹), das Gesamt an Lebensdaten, die sich von Geburt an in uns einschreiben. Die personale Identität beschreibt die übernommenen Rollen (Anerkennungen, Eigenschaften etc.) im Sozialgefüge. Der wesentliche

⁶⁶ Im Nachwort zu »Soziales Vergessen« von Elena Esposito schreibt Assmann genau diese Soziogenese auch Halbwachs zu: »Halbwachs' Postulat eines, wie er es nannte, ›kollektiven Gedächtnisses‹ beruhte auf der Soziogenese des persönlichen Gedächtnisses. Träger des kollektiven Gedächtnisses waren auch für Halbwachs die einzelnen Individuen und nicht etwa die Gruppe; nur dass eben der Einzelne, Halbwachs zufolge, sein Gedächtnis kraft seiner Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppen ausbildet« (Assmann, 2002b: 400).

Unterschied liegt darin, dass diese personale Identität intersubjektiv gedacht werden muss: Ich kann eine Rolle nur dann übernehmen, wenn diese Rolle innerhalb einer Gruppe existiert, wenn es andere gibt, die bezeugen, dass ich diese Rolle angenommen habe. Die Gesellschaft ist dabei als das konstituierende Element des Selbst gedacht: »Identität, auch Ich-Identität, ist immer ein gesellschaftliches Konstrukt und als solches immer kulturelle Identität« (Assmann, 2002a: 132). Die kollektive Wir-Identität gibt es nur als soziales Konstrukt als Ergebnis der Interaktionen der einzelnen Glieder – sie ist das Bild, das eine bestimmte Gruppe davon entwickelt, was sie ist.

Auf der Ebene der ›Grundstrukturen‹⁶⁷ ist das ›Individuum‹ eingebettet in ein kulturelles Äußeres. Damit ist aber noch keine kollektive Identität produziert. Da Letzteres als das gemeinsame Bild verstanden wird, das einzelne ›Individuen‹ von sich als Gruppe besitzen, bedarf es einer reflexiven Bewusstwerdung (einer ›Steigerungsform‹): Nur dann, wenn Kultur nicht mehr unbewusste Selbstverständlichkeit⁶⁸ bedeutet, dann produzieren wir nach Assmann kollektive Wir-Identität. Diese Reflexivität schafft einerseits Geborgenheit, Vertrauen etc. aber auch Distanz, das heißt Abgrenzung zum Wir-Bild beziehungsweise zum Selbst-Bild. In diesem Akt entsteht ein ›Frei-Raum‹, die »Vorbedingung für die Ausbildung personaler und individueller Identität« (Assmann, 2002a: 137). Warum? Weil wir in diesem Denkmodell nur durch diesen Frei-Raum in eine aktive Haltung eintreten, also bewusst und frei handeln können und dies notwendig ist, um zu einer gemeinsamen Vorstellung, dem gemeinsamen Symbolsystem einer kollektiven Identität zu gelangen.

Diese Identitätskonstruktion gilt es zu hinterfragen. Durch die Form des »Bewusstseins« wird hier vom Kollektiv her ein selbstidentisches ›Subjekt‹ gesetzt. Das Fernste – nämlich die äußere soziale Rahmung – wird zugleich das Nächste, nämlich dasjenige, was uns in unserem Innersten konstituiert. Wenn auch dieses Bewusstsein von außen geformt und bestimmt wird, so ist es rückgebunden an eine vorgängige Körperlichkeit. Mit dieser Verschiebung wird das Selbst (das nicht mehr weiter befragt wird, aber – so die These – frei agieren kann) als ›Träger‹ der Kultur ermächtigt.

Assmann kann Erklärungsmodelle liefern, wie Kulturen entstehen und warum sich beispielsweise die ägyptische Kultur so lange als selbstidentische Kultur hat bewahren können. Was in der Verabschiedung der äußeren Rahmung jedoch verblasst, ist die Frage des Denkens selbst. Dieses Denken lässt sich stets nur von den besonderen ›Trägern‹ einer Kultur her begreifen: Das Außen ist auf die Menschen reduziert, welche es hervorbringen. Wie bringen sie es hervor? Indem sie eine Sozialisation durchlaufen. Doch bedarf das nicht eines Vorgängigen, welches die Sozialisation überhaupt ermöglicht? Der Einwand würde lauten: Ja, das sind die anderen, durch die wir sozialisiert werden. Was ist beziehungsweise sind diese Selbst, dass sie sich derart von außen massieren lassen? Was unscharf bleibt, ist die Frage der Beschaffenheit des Selbst, welches hier, indem es das Fernste zum Nächsten macht, selbstident im Singular auftritt.⁶⁹

⁶⁷ Grundstruktur bedeutet auch, dass es eine ›irreduzible Grundbedingung des Menschseins überhaupt‹ ist, ein kulturelles Wesen zu sein: »Der Mensch, dem diese Instinkte [Anm.: Vergleich Tiere] fehlen, muß sich statt dessen der Kultur als einer symbolischen Sinnwelt anpassen, die ihm die Welt symbolisch vermittelt und dadurch bewohnbar macht. [...] Er hat keine Wildheit abzulegen, sondern ein Defizit zu kompensieren.« (Assmann, 2002a: 137) Assmann spricht in diesem Kontext auch von einem ›Trieb zur Gruppenbildung‹.

⁶⁸ Gemeint ist, dass wir immer schon in ein kulturelles Gefüge eingebettet sind, dass wir ›Träger‹ kultureller Zeichen werden, noch bevor uns diese Zeichen als Zeichen bewusst werden. Beispielsweise nehmen wir Gesten an, ohne um diese Gesten bewusst zu wissen.

⁶⁹ In eine vergleichbare Kerbe schlägt auch Siebeck (*1975), indem sie die Selbstidentität (Wir-Identität) kollektiver Gruppen bei Assmann kritisiert. Obschon Assmann einerseits auf die Gefahr aufmerksam macht, Kultur selbstident zu fassen, leitet er andererseits derartige Kollektivsubjekte ab (vgl. Siebeck, 2013: 80ff). In aller Schärfe: »Trotz gelegentlicher Differenzierung tendieren Jan und Aleida Assmann also insgesamt zur Annahme präexistierender ›Erinnerungsgemeinschaften‹, die sich über kulturelle Objektivationen ein jeweiliges Selbstbild schaffen, das dann aus diesen Objektivationen mithilfe eines ›heuristische[n] Modell[s] von Kultur als Text‹ wieder ›abgelesen‹ werden kann« (Siebeck, 2013: 82f). Von Samsonow sieht gerade in der Unterscheidung von ›kommunikativem‹ und ›kulturellem‹ Gedächtnis ein Festhalten am Gedächtnis des jeweiligen Selbst: »[...] das kommunikative Gedächtnis bildet so das Residuum für ein Subjekt moderner Auffassung und seine Autobiographie, das sich gegenüber dem großen Kontext der Kultur in einer gewissen Eigenständigkeit behauptet« (von Samsonow, 2001: 14).

Harald Welzer (*1958) stellt in »Das kommunikative Gedächtnis« (2008) Verbindungslinien zu Neurowissenschaft und kognitiver Psychologie her, um zu zeigen, dass sich unser Selbst vor allem durch Kommunikation mit anderen realisiert, diese Realisierung allerdings nicht nur auf bewussten Prozessen aufbaut, sondern sich das ›soziale Gedächtnis‹ bereits auf einer diesen Prozessen vorgängigen Struktur ›unbewusst‹ in uns einschreibt. Das Selbst wird so zu einem Bedeutungseffekt sozialer Wirkkräfte und Individualität entsteht nur deshalb, weil wir einerseits mit einem ›Set an Emotionen‹ zur Welt kommen und andererseits der biologische Apparat Abweichungen bedingt.

Individuationsprozess als Ausdifferenzierung

Erinnerungspuren sind – neurowissenschaftlich – in Form von neuronalen Verbindungen über das Gehirn verteilt. Diese Verbindungsmuster (›Engramme‹) sind nicht fixiert, sondern permanenten Veränderungen unterworfen: Bei der Aktivierung (dem Erinnern) produziert die jeweilige aktuelle Abrufsituation veränderte Verknüpfungen beziehungsweise werden die Verknüpfungsmuster um die aktuelle Situation erweitert. Ergo ist das Gedächtnis von Welzer als ein ›Wandlungskontinuum‹ verstanden, das heißt als ein ›konstruktives System‹. Die Grundthese lautet: Erinnerungen verschwinden, wenn sie selten abgerufen werden, weil die neuronalen Verbindungsmuster durch Nicht-Inanspruchnahme schwächer werden. Die Möglichkeit, derartige Verbindungsmuster zu erzeugen ist genetisch bedingt: »Schon der Fötus verfügt über etablierte und sich etablierende Netzwerkstrukturen, die Erfahrungen repräsentieren, die er im Mutterleib gemacht hat« (Welzer, 2008: 55). Die Gene sind das Baukastenprinzip für die Organisation des Gehirns und seiner Systeme, allerdings ist es die Erfahrung, welche die besondere Verschaltungsstruktur bedingt (vgl. Welzer, 2008: 57). Der Mensch, so Welzers Schlussfolgerung, kommt ›unfertig auf die Welt‹, und zwar in dem Sinne, dass die biologisch angelegten Ausreifungsprozesse einer weiteren sozialen Ausformung bedürfen und die organische und soziale Entwicklung nur parallel gedacht werden kann. Die soziale Formung beginnt demnach bereits vor der Geburt mit der fortlaufenden Differenzierung der Verschaltungsmuster. Das regulative Prinzip der sozialen Formung sind körperbasierende Evaluationen – Emotionen –, welche »[...] die Repräsentationen von Erlebnissen und Erfahrungen mit positiven oder negativen Werten versehen [...]« (Welzer, 2008: 75). Obschon wir genetisch bedingt mit einem Set an Primäremotionen wie Angst, Freude etc. zur Welt kommen, verändern sich diese Emotionen im Voranschreiten der ›interpersonellen Entwicklung‹. Dabei kommt es zunächst zu einem körperlichen Prozess (der eine bestimmte Emotion widerspiegelt). Was wir wahrnehmen, ist eine Verknüpfung zwischen dem Objekt, welches diese Reaktion auslöst und dem danach eintretenden Körperzustand. Beispielsweise verschwindet nach Welzer das Hungergefühl des Säuglings, nachdem er gestillt wurde (Emotion: Unbehagen – Wohlbehagen). Das heißt, Erlebnisse und in Folge Erfahrungen sind eng an diese körperlichen Prozesse/ Emotionen gebunden. Dies bezeichnet Welzer mit Bezug auf den Neurowissenschaftler António Damásio (*1944) als ›somatische Marker‹.

Tendenzapparat

Was hier erzeugt wird, ist eine Art ›Tendenzapparat‹ – die Möglichkeit einer Richtung (›Intuition‹), wohin eine Entscheidung sich entwickeln soll.⁷⁰ Diese Tendenz basiert rein auf körperlichen Prozessen (und ihrer fortlaufenden Veränderung), erscheint uns allerdings als Gefühl, als Ahnung für die Richtigkeit bestimmter Entscheidungen, ohne diese begründen zu können. »Das Empfinden einer emotionalen Reaktion bietet gegenüber ihrem bloßen unbewußten Vorhandensein einen handlungsökonomischen Gewinn und einen Überlebensvorteil – die eigene Reaktion kann bewertet werden, und aus dieser Bewertung können wiederum Schlüsse darüber gezogen werden, welches Handeln zukünftig in einer analogen Situation angebracht ist« (Welzer, 2008: 129). Die Bewertung erfolgt in ihrer Tiefenstruktur zunächst emotional, beispielsweise wird, wie im Beispiel des Säuglings, ein Unwohlsein durch ein Wohlbehagen abgelöst. Diese primären Emotionen differenzieren sich immer weiter aus. Im Bewusstsein darüber, was man fühlt, liegt nun ein Selbstkonzept begründet, welches erlaubt, das Empfinden symbolisch auszudrücken – in obigem Beispiel durch Schreien. Der Individuationsprozess ist damit von Anfang an sozial bedingt, das kommunikative Gedächtnis bildet sich in derartigen sozialen Austauschprozessen. »[...] Emotionen sind die zentralen Operatoren, mit deren Hilfe wir

⁷⁰ In der Neurowissenschaft nimmt man an, dass emotionale Reize im Gehirn vor allem in der Amygdala verarbeitet werden. Studien zu Menschen mit beeinträchtigter Amygdala zeigen, dass diesen Menschen die Fähigkeit abhanden kommt, Entscheidungen zu treffen. Sie verstricken sich in nicht endenden Abwägungsprozessen über die alltäglichsten Prozesse. (Vgl. Welzer, 2008: 130ff)

Erfahrungen als gut, schlecht, neutral usw. bewerten und entsprechend in unserem Gedächtnis abspeichern. Autobiographische Gedächtnisinhalte können nur selbstbezogene Inhalte sein, und diese sind ohne ein emotionales Register nicht denkbar. Emotionen, Erinnerungen an Emotionen und emotionale Erinnerungen haben immer eine körperliche Signatur – insofern ist das autobiographische Gedächtnis immer auch ein Gedächtnis, das auf unser Körper-Selbst bezogen ist« (Welzer, 2008: 150). Der entscheidende Punkt ist, dass die soziale Formung konstitutiv für unser Selbst gedacht wird. Gleichzeitig – und hierin liegt das besondere Moment – ist dieser Grund äußerst »flüssig« (wandelbar) und muss der »harte Kern« von unserem Selbst radikal in Frage gestellt werden: Welzer zeigt, wie Engramme eine permanenten Verschiebung unterliegen und unsere Erfahrungen an Emotionen gekoppelt sind.

Autobiographisches Gedächtnis als Fiktion

Nach Welzer bestehen wir aus einer Vielzahl von Rhythmen wie Herzschlag, Temperatúrausgleich etc., die eine Bahnung für das später einsetzende (kulturelle) Zeitverständnis bedeuten. Durch die Synchronisation, die Abstimmung von Beobachtetem und Gedachtem mit unserer Umgebung, schreibt sich Zeit in einer anderen Dimension – nämlich als soziale Übereinkunft – in uns ein. (Vgl. Welzer, 2008: 114f) Das »autobiographische Gedächtnis« setzt genau hier an: Das Erinnerungsvermögen entwickelt sich sukzessive und ist abhängig vom kulturellen Umfeld. Dazu verweist Welzer auf Katherine Nelson: »Das Modell sozialer Interaktion [...] impliziert, daß Kinder lernen, wie sie ihre Erinnerungen zu formulieren haben und auf diese Weise in eine abrufbare Form bringen können« (Welzer, 2008: 95 zitiert nach: Nelson, Katherine: The psychological and social origins of autobiographical memory. Psychological Science, 4, 1–8:4). Das autobiographische Gedächtnis erzeugt sich in Bezug auf das soziale Umfeld und vermag sich unter anderem durch das »episodische Gedächtnis«, dem Gesamt an bewussten Ereignissen unserer Lebensgeschichte – auf unser Selbst zurückzubeziehen. Allerdings ist dieses autobiographische Gedächtnis selbst einem permanenten Wandlungsprozess unterzogen: Das episodische Gedächtnis schreibt sich vor allem durch fortlaufende Wiederholung in uns ein. Die Wiederholung selbst entsteht durch den sozialen Austausch. Dabei können »fremde« Erinnerungen, zum Beispiel Ausschnitte aus einem Film, ebenfalls als genuine Eigenerinnerung erscheinen (»Quellenamnesie«). In der Wiederholung selbst beginnt sich die Erinnerung fortlaufend umzuschreiben, indem bestimmte Details weiter ausgeführt und nachträglich mit zusätzlichen Reflektionen ergänzt werden (»Konfabulation«). Auch ändert sich die Erinnerung abhängig vom Kontext (Rahmen, Gesprächssituation), in dem über ein Ereignis berichtet wird. Aus diesem Grund ist von einer »montagehaften Gestalt« des Gedächtnisses auszugehen, wobei Erinnerungen an Selbsterlebtes und Mitgeteiltes fortwährend verschmelzen. Das autobiographische Gedächtnis ist im Grunde eine Fiktion »[...] in dem Sinne, daß es nicht als Einheit existiert, sondern wiederum als eine synthetisierende Funktionseinheit, die sich in jeder kommunikativen Situation auf jeweils neue Weise realisiert« (Welzer, 2008: 217).

Kommunikatives Unbewusstes

Vor diesem Hintergrund spricht Welzer vom »kommunikativen Unbewussten«⁷¹, jene Dimension die mehr weiß, als wir selbst wissen (vgl. Welzer, 2008: 222). Einerseits sind unsere Entscheidungen in ihrer Tiefenstruktur an körperliche Prozesse als Emotionen gebunden, die unser Handeln anleiten. Andererseits ist selbst das, was wir als autobiographisches Wissen um uns wissen, einem ständigen Wandel unterzogen. »Das Verbindende [...] ist soziale Praxis, und die besteht in kommunikativen Prozessen. Es ist ein »kommunikatives Unbewußtes«, das diese Quellen verbindet und grundsätzlich auf mehr »Wissen« basiert, als jedem einzelnen Handelnden und auch allen zusammen bewußt verfügbar ist. [...] [Anm.: Dies] im Sinne eines funktionalen Unbewußten, das aus operativen Gründen jenseits der Bewußtseinsschwelle angesiedelt ist« (Welzer, 2008: 225 [Hervorhebung von mir, A.S.]). Noch bevor wir uns reflexiv als Selbst verstehen, verstehen wir uns bereits auf einer tieferen Ebene als Teil des sozialen Gefüges, an dem wir Anteil haben (vgl. Welzer, 2008: 223). Obschon hier ein fremdbestimmtes Selbst konstituiert wird, betont Welzer die Einzigartigkeit des Selbst auf Grund des Zusammentreffens einer unüberschaubaren Menge an Bedingungen: »Und in der Tat besteht seine Einzigartigkeit für jeden einzelnen der Milliarden Menschen im Zusammentreffen all jener

⁷¹ Für das Gesamt an »Vergangenheitsbildung en passant«, also alle Verfestigungsmodi von Vergangenheit, die nicht explizit zu »Zwecken der Traditionsbildung« kommunikativ ausgetauscht werden, schlägt Welzer den Begriff »soziales Gedächtnis« vor. Als Medien führt er insbesondere Interaktion, Aufzeichnungen, Bilder und Räume an, und zwar stets in dem Sinne, dass uns diese Medien in Form von Alltagskommunikation begegnen. Der Übergang zu Medien der Traditionsbildung verläuft jederzeit fließend. (Vgl. Welzer, 2001: 9–21)

genetischen, historischen, kulturellen, sozialen und kommunikativen Bedingungen, die so, in dieser Summe und Gestalt, nur er allein erfährt. Diese Reihung gibt zugleich ein Kontinuum der Persönlichkeitsentwicklung an, dessen einer Pol *Festgelegtheit* und dessen anderer *Varianz* ist, und dieses Kontinuum macht deutlich, dass die Geschichte unserer kommunikativen Erfahrungen das Moment ist, das unser Gedächtnis und unser Selbst am stärksten individualisiert. Insofern sind Sozialität und Individualität keine Gegensätze, sondern bedingen einander« (Welzer, 2008: 223f [Hervorhebung von mir, A.S.]).

Welzer bleibt Blondel verhaftet

Man kann in dem hier vorgeschlagenen Ineinander von Körper und Sozialem durchaus Verbindungslinien zu Bergson ¶ vid. S. 23 wie auch zu Massumi ¶ vid. S. 167 herstellen, allerdings gibt es einen Punkt der Unvereinbarkeit: Das kommunikative Unbewusste – so unbestimmt und wandelbar es auch sein mag – ist die Instanz, welche die »Quellen« verbindet. Es kommt folglich auch hier zu einer positiven Setzung analog zu Blondel. Ich zitiere Blondel in der deutschen Übersetzung nach Laurent Muccielli: »*Unsere psychologische Individualität entsteht dadurch, dass in unserem Bewusstsein das, was ihm von der Gesellschaft vermittelt wird, mit dem zusammentrifft, was vom Organismus zu ihm dringt*« (Muccielli, 2003: 73 [zitiert nach: Blondel, Charles: »Psychologie pathologique et sociologie«, Journal de psychologie 22, 1925: 334]). Wenn auch die Konstitution des Menschen eine prekäre ist, so ist er dennoch mit einem Bewusstsein – hier: einem kommunikativ Unbewussten – versehen: Er wird doppelt konstituiert, einerseits durch das Soziale, andererseits durch ein biologisch vorgängiges Set an Emotionen und Genen, die gemeinsam den Menschen in seiner Singularität ausmachen. Entscheidend ist, dass die Positivität dieses Nächsten, obwohl es sich als permanent verändernder Grund entlarvt, bestehen bleibt. Das »Außen« hat sich auf die soziale Interaktion reduziert.

[2.4] **Frage nach dem ›Individuum‹**

Zusammenfassung

Es wurde gezeigt, wie sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine weitere Kritik am ›cartesischen Subjektmodell‹ artikuliert: nämlich ein Denken von ›subjektaler‹ Gegenwart jenseits des mathematischen Jetztpunktes zwischen Vergangenheit und Gegenwart.⁷² Das ›Subjekt‹ dehnt sich – zeitlich gesprochen – aus und umfasst nun gleichzeitig Vorgängiges wie Nachgängiges im Modus seines Selbstvollzugs. Dies ist eine entscheidende Wende, die zuerst in der Psychologie (James, Stern) thematisiert und in der Philosophie (Bergson, Husserl) radikal weitergedacht wird. Die Gegenwart, das heißt die Urimpression bei Husserl ist aus der phänomenalen Wahrnehmung heraus sogar als unerreichbare Grenze bestimmt. Bei Bergson, indem er die reine Erinnerung zunächst hypothetisch, dann aber auch praktisch (zum Beispiel in der Beweisführung durch Tiefschlafexperimente) denkt, sind wir der äußerste Punkt eines permanent anwachsenden Gedächtnisses, das an sich ebenfalls unerreichbar bleibt, da unser physischer Apparat nur auf das zuzugreifen vermag, was aktuell von Bedeutung ist. Es tauchen damit in der näheren Betrachtung der »Innenstruktur« Punkte auf, die letztlich unerreichbar bleiben. Wenn das ›Subjekt‹ in Folge nicht mehr als geschlossener Punkt seiner selbst denkbar ist, dann ist es nun gerade diese temporale Aufgespanntheit, von woher das ›Subjekt‹ seine Positivität erfährt. Das ›Subjekt‹ wird, denkt man dies konsequent weiter, gerade durch diese Struktur zu einem aktiven Agenten seiner Vollzugsmöglichkeiten.

Die Psychologie – wie die Humanwissenschaften im Allgemeinen – bleiben dem ›cartesischen Modell‹ in einer Kant'schen Prägung im Wesentlichen treu. Allerdings bahnt sich auch hier eine Gewitterfront an: Wird das Kollektiv innerhalb der Massenpsychologie einfach noch als die »Masse« verstanden, die den »Einzelnen« gegenübertritt, so ist es die neue Disziplin der Soziologie, welche versucht, das Kollektiv an sich zu denken. Es sind also zwei Fronten, die hier aufeinanderstoßen: einerseits die schon etablierte Wissenschaft der Psychologie, die das Kollektive nur vom ›Individuum‹ her

⁷² Man muss bereits mit Nietzsche und man muss mit Freud dieses positiv gesetzte ›Subjekt‹ in Frage stellen, was soweit ausgeblendet blieb, weil Halbwachs, obwohl er Nietzsche wie Freud kannte, diese Achsen für seine Begriffskonzeption nicht fruchtbar machte. Diese Infragestellung eines positiv gesetzten ›Subjekts‹ gilt selbstverständlich auch für die Kunst – man denke beispielsweise an Stéphane Mallarmé.

denkt, und andererseits die Soziologie, welche versucht, das ›Individuum‹ vom Kollektiv her zu begreifen. Durkheim kommt hier zum Ergebnis, dass das Kollektive emergent ist, das heißt, dass die Verbindung von Teilen zu Qualitäten führt, die in den Teilen noch nicht enthalten sind. Dabei handelt es sich um keine abenteuerliche Theorie. Im Prinzip ist es das Modell, welches sich beispielsweise bereits im Übergang von der ›reinen Quantität‹ (›Nichts‹) zur ›Qualität‹ (›Etwas‹) bei Hegel findet (vgl. Hegel, 1989b: 83ff, 117ff) und auch heute in (fast) jeder Theorie entscheidend ist, die die Effekte von immer weiter gesteigerten Komplexitäten in den Blick nimmt. Entscheidend ist, dass selbst die Kollektivpsychologie, die in ihren theoretischen Entfaltungen der Soziologie sehr nahe kommt, beim ›Individuum‹ stehen bleibt. Die eigentliche Herausforderung für das ›cartesiansche Modell‹ stellt somit neben der Psychoanalyse auch die Soziologie und nicht die Psychologie dar. Der Handlungsspielraum des ›Individuums‹ wird in der Soziologie eingeschränkt, indem das ›Individuum‹ von einem sozialen Außen her gedacht wird und damit von diesem Außen her bestimmt wird. Wenn das Kollektivbewusstsein Durkheims präsentisch gedacht wird, darf das nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich hier die zeitlichen Achsen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufeinander beziehen: Der Mensch ist nur durch seine Vorgängigkeit verständlich, und durch den Begriff der ›Moral‹ weist das Handeln der Menschen (vgl. Arbeitsteilung) in die Zukunft. Mit Halbwachs wird das Kollektiv nunmehr als unabschließbare **Pluralität** gedacht: Halbwachs verortet das ›Individuum‹ in einer Struktur, in der das jeweilige ›Individuum‹ selbst zu einem prekären Punkt wird, wenn er dies auch selbst nicht weiter thematisiert. Weiter hat er die zeitlichen Dimensionen ernst genommen. Bei ihm wird diese zeitliche Aufgespanntheit, dieses kollektive Außen zu einem die ›Individuen‹ umfassenden Gedächtnis. Eine Vergangenheit, die qua Vorgängigkeit die Gegenwart hervorbringt, aber in diesem Hervorbringen – in der Gegenwart – die Vergangenheit fortlaufend rekonstruiert. So gesehen verweben sich Vergangenheit und Gegenwart zu einem lebendigen Gedächtnis. Das externalisierte kollektive Gedächtnis ist ein Gefüge an ›sozialen Bezugsrahmen‹, welche die ›Subjekte‹ umschließen. Wenn sich auch im ›Individuum‹ so etwas wie eine Sammlung von äußeren Eindrücken, eine ›Denkweise‹ organisiert, so ist diese nur in Bezug auf das Kollektiv zu verstehen.

Interessant ist, dass das kollektive Gedächtnis in der Nachfolge von Halbwachs in der Soziologie mehr oder weniger unbeachtet bleibt. Erst in den letzten Jahren ist – was die Publikationen betrifft – wieder ein verstärktes Interesse an Halbwachs zu beobachten.⁷³ Der Ort, wo die Frage nach dem kollektiven Gedächtnis eine explosionsartige Verbreitung erfährt, ist die ›Gedächtnisforschung‹ und im deutschsprachigen Raum vor allem das ›kulturelle Gedächtnis‹, das zur zentralen Referenz wurde. Exemplarisch wurde dem Verweis von Assmann auf Halbwachs nochmals nachgegangen und hier eine gravierende Unterscheidung festgestellt: Das, was die Soziologie gegenüber der Kollektivpsychologie neu dachte, wurde wieder auf die Position der Psychologie rückgeführt, also das Kollektive ausgehend vom ›Individuum‹ gedacht. Das jeweilige ›Individuum‹ wird positiv gesetzt. In diesem Sinne kann von einer individuellen Identität, dem jeweiligen Selbstbild, gesprochen werden. Dieses ›Individuum‹ ist in einen größeren zeitlichen Kontext eingelassen, der ihm vorausgeht, und es ist diese Vorgängigkeit, die seine Sozialisation bewirkt haben wird.

Welzer geht in seiner auf der Neurowissenschaft gründenden Annäherung in Bezug auf das ›Subjekt‹ einen Schritt weiter und stellt die Frage, wie dieses in seinem »Innen« beschaffen ist, wenn es von einem sozialen Außen bestimmt wird, wodurch ein fremdbestimmtes ›Subjekt‹ in Erscheinung tritt und die Frage der Individualität beziehungsweise die von Assmann vertretene Freiheit nur noch mit einem Verweis auf Emotionen oder Abweichungen des biologischen Körpers begründbar bleibt. Allerdings ist dieses ›Subjekt‹ evident: Das soziale Außen schreibt sich in die neuronale Struktur ein beziehungsweise ist diese Ergebnis des Kontakts mit dem Außen. So werden in dieser Tiefenstruktur mit naturwissenschaftlichen Erklärungsmodellen Normen, Regeln ausgemacht, welche – mit Foucault im Blick auf die Humanwissenschaft gesprochen – »[...] dem Bewusstsein seine Formen und Inhalte enthüllen« (Foucault, 1974: 437 [Hervorhebung von mir, A.S.]). So bildet sich zwar ein fortlaufend verschiebbarer,

⁷³ Anfang 2006 wurde auch das »Centre Maurice Halbwachs« in Paris (École Normale Supérieure) eröffnet.

aber durch die Regelmäßigkeit der Bestimmung positiver Grund, von dem her das jeweilige ›Subjekt‹ gedacht wird.⁷⁴

Gerade damit wird jedoch die eigentliche Radikalität von Halbwachs unterlaufen: Kann zwar auch bei Halbwachs eine Positivität im Wechselspiel von Nah und Fern ausgemacht werden, so bleibt diese jedoch prekär, muss notwendigerweise prekär bleiben. Das ›Individuum‹ bleibt ein Punkt der Unbestimmtheit in Bezug auf äußere Kräfte. Hier muss Halbwachs ernst genommen werden – Elisabeth von Samsonow (*1956) hat dies folgendermaßen ausgedrückt: »[...] das Gedächtnis kann [Anm.: bei Halbwachs] *niemals zutreffend als Besitz eines Individuums aufgefaßt werden, und es ist in jedem Fall – und zwar insofern die Individuen sich in es teilen – primär über die Kategorie des Raumes oder Ortes als ein sie Umschließendes organisiert*« (von Samsonow, 2001: 14). Zu ergänzen ist, dass das Umschließende als Ausdruck der sozialen Dynamik notwendig unabschließbar – *plural* – bleibt. Dies ist der wesentliche Aspekt, wo die vorliegende Re-Lektüre des Begriffs ›kollektives Gedächtnis‹ anhebt.

Foucaults Kritik

Was seit Descartes bis in die Gegenwart beobachtet werden kann, ist also eine gewisse »Verfasstheit« des ›Subjekts‹, das sich nicht mehr alleinig aus sich selbst heraus, sondern durch ein Äußeres (mit-)bestimmt wird, dessen Ursprung sich ihm – wir haben die Entwicklung in Bezug auf die Zeit nachskizziert – qua Vorgängigkeit niemals gänzlich erschließt.

Dies ist die Position, gegen die es gilt, die Kritik Foucaults ¶ vid. S. 198 erneut vorzubringen: Es handelt sich um den Ort einer Doppelung, wo sich das ›Fernste‹ (der unerreichbare Ursprung) als das ›Nächste‹ entpuppt, weil es das ist, was das ›Subjekt‹ in seiner Endlichkeit konstituiert. Die Zeit tritt hier als Vorgängigkeit auf, als äußere Zeit, der sich das ›Subjekt‹ einfügt. Es stellt sich damit die Frage nach dem Fernsten und dem Nächsten sowie nach der Möglichkeit von Veränderung in diesem Wechselspiel. Ist das jeweilige ›Subjekt‹ damit zwar in einer Verhältnisrelation zu einem Außen situiert, so taucht das Innen in Form des jeweiligen Bewusstseins positiv gesetzt auf. Es ist entweder das Außen, von woher sich das jeweilige Selbst konstituiert oder es gibt ein Wechselverhältnis, demzufolge das Außen auf das Innen, das heißt auf das jeweilige ›Individuum‹ wirkt, und umgekehrt, das Innen auf das Außen zurückwirkt. Entscheidend ist, dass gerade in der Unbestimmtheit des »Außen« (Kollektiv, Historie) eine Bestimmtheit gefunden wird, indem das jeweilige Selbst als dasjenige gedacht wird, was sich von einem Außen her oder in Bezug zu einem Außen versteht. Damit hat die Kritik von Michel Foucault an den Humanwissenschaften, die er in »*Les mots et les choses*« (dt.: »*Die Ordnung der Dinge*«, 1966) thematisierte, nichts an Aktualität verloren: Der Stoß von Foucault richtet sich gerade gegen die Annahme eines ›Subjekts‹, welches sich zwar von außen, das heißt in Bezug zu einem anderen bestimmt und damit in seiner Eigenständigkeit radikal in Frage gestellt ist, dennoch aber die »wundersame Eigenschaft« (Foucault) besitzt, als selbstständiger Agent, der in seiner Evidenz positiv bestimmt ist, aufzutreten.

Dies sei mit der Kritik von Halbwachs an der Individualpsychologie im Blick auf die Lehre Durkheims in »*La doctrine d'Emile Durkheim*« (dt.: »*Die Lehre Emile Durkheims*«, 1918) verglichen: »*Als Durkheim vorgeschlagen hat, soziale Tatsachen wie Dinge zu behandeln, war dies keineswegs eine Aufforderung, sie mit physikalischen, also mit Naturtatsachen gleichzusetzen, sie in gewisser Weise ihres geistigen Inhalts zu berauben. Allerdings mißtraute Durkheim zutiefst einer individuellen Psychologie, die letztlich auf eine Art Seelenschau hinauslief. Denn die Psychologie nimmt Seelenzustände als eigene Wirklichkeit, als Erfahrung par*

⁷⁴ Gewiss, es wäre falsch, dies als allgemeines Pauschalurteil stehen zu lassen. Es sei dazu exemplarisch Renate Lachmann (*1936) hervorgehoben, die sich eingehend mit der Gedächtnisforschung auseinandersetzt und bei der ein verstärktes Interesse hin zur Literatur des Phantastischen beobachtbar ist. Nicht ohne Grund. Ich verweise insbesondere auf »*Erzählte Phantastik. Zu Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte*« (2002), da hier über das Phantasma eine Infragestellung des Gegebenen formuliert wird, indem es sich in Bezug zu etwas aufspannt, das von ihm nicht erfasst werden kann. Ausgehend vom Phantastischen und damit der Literatur ist auch Wolfgang Iser in »*Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*« (1993) interessant: Er bestimmt in diesem Text das Imaginäre als dasjenige, was im ›Spiel‹ immer wieder verändert hervorbricht. Es beschreibt den zureichenden Möglichkeitsgrund einer sich stetig neu einschreibenden Differenz. Das Spiel besteht darin, das Gegebene immer wieder neu auszurichten und dabei neue – das heißt noch nicht gewesene – Bedeutungsfelder zu eröffnen. Wichtig ist, dass diese Bedeutungsfelder offen bleiben, was sich in der Rede vom ›freien Spiel‹ ausdrückt. Das Imaginäre ist deshalb unbändig, weil es niemals gänzlich bestimmbar ist.

excellence wahr, die sich mit ihrem Vordringen zum Bewußtsein dann in höhere Zustände des Wissens begibt. Selbst wenn dort die Notwendigkeit wissenschaftlicher Forschung zugestanden und die Geltung ihrer Ergebnisse anerkannt wird, besteht oft die Neigung, dies alles als Beiwerk abzutun, und an dessen Stelle eine Folge subjektiver Eindrücke zu setzen, also in den Dingen das zu sehen, was diese Eindrücke in ihnen entdecken, so als ob sich hier ihr tiefstes Innerstes offenbarte« (Halbwachs, 2001f: 12 [Hervorhebung von mir, A.S.]). Was Halbwachs hier kritisiert, ist, dass die kollektiven Vorstellungen in letzter Konsequenz wieder auf das ›Subjekt‹ zurückprojiziert werden und ausgehend von dieser Evidenz des ›Subjekts‹ das Kollektive bestimmt wird.

In »*Les mots et les choses*« (1966) interessiert sich Foucault vor allem für den Ort der Sprache, also jenen Ort, wo die Sprache den möglichen Einbruch eines neuen Denkens ahnen lässt, weil es einen letztlich unerreichbaren Ort markiert. Der Anfang für ein Denken des ›Subjekts‹ jenseits der Geschlossenheit ist für Foucault demnach jener Ort, an dem sich diese Konfiguration nicht mehr als totalisierende Ordnung eines Absoluten versteht. Wenn man die strukturalistische Methode an sich als Bewegung einer alles umfassenden Ganzheit und das ›Subjekt‹ als Effekt dieser Bewegung versteht (MENSCH vor dem Verschwinden des Menschen), dann hebt der Text von Foucault dort an, wo die Unmöglichkeit einer solchen Ganzheit⁷⁵ aufgezeigt wird (Verschwinden des MENSCHEN) und die Frage der Produktion (Hervorbringung innerhalb des sozialen Gefüges) jene ist, wie so etwas wie Produktion überhaupt denkbar wird (Frage nach dem ›Subjekt‹ nach dem Verschwinden des MENSCHEN). Die entscheidende Frage richtet sich demnach an das ›Doppel‹ (Foucault) – an das, was zwischen dem Nächsten und Fernsten als Gleiches eingeschlossen ist.

Frage nach dem ›Individuum‹

Ergo konfrontiert die Frage nach dem ›Individuum‹ mit folgenden Achsen, die in unterschiedlichen Beziehungen zueinander stehen: Man kann zunächst ein ›Individuum‹, welches vom Kollektiv her gedacht wird versus ein Kollektiv, das vom ›Individuum‹ her gedacht wird, unterscheiden. In Bezug auf Ersteres stellt sich die Frage, ob das Kollektiv als Ganzheit oder als Unabschließbarkeit vorgestellt wird. In Bezug auf eine Ganzheit taucht ein mehr oder weniger determiniertes ›Individuum‹ auf, wohingegen ein unabschließbares Kollektiv (eine Pluralität) den Ort des ›Individuums‹ notwendig offen lassen muss. Die Frage ist, ob aus dieser Pluralität nun eine positive Setzung ableitbar ist oder die Stelle des ›Individuums‹ notwendig offen bleibt. Indem gegenwärtige Diskurse in der Nachfolge des kollektiven Gedächtnisses nach wie vor entlang dieser Achsen verortbar sind, hat die Frage nach dem ›Individuum‹ nichts an seiner Aktualität verloren.⁷⁶ Die Arbeitshypothese lautet, dass das von Halbwachs im Schnittpunkt kollektiver Strömungen verortete ›Individuum‹ sich nicht mehr positiv setzen lässt.

⁷⁵ In diese Kerbe schlägt beispielsweise auch Derrida, wenn er darauf hinweist, dass indem Moment etwas passiert ist, wo der »Strukturalismus« die Struktur denken musste.

⁷⁶ Man vergleiche hierzu auch den Aufsatz »*Der Rahmen und die Bilder*« (2001) von Stephan Egger. Dieser Text hat mich nachträglich bei meinem Vorhaben bestärkt. Auch Egger kommt, indem er die Kritik von Foucault aufnimmt und diese gegenüber dem Psychologismus um die Jahrhundertwende, dem das »Subjekt« abhanden gekommen war, in Stellung bringt, zu einem vergleichbaren Ergebnis. Er zeigt, dass Durkheim und Halbwachs eine Gegenposition zum Psychologismus einnehmen, indem das ›Individuum‹ nicht aus sich selbst, sondern aus dem Kollektiv erklärt wird. (Vgl. insgesamt Egger, 2001a)

[3.1] Zentrale Texte zum kollektiven Gedächtnis

[3.1.1] 1925 – »Les cadres sociaux de la mémoire«

Dieser Text organisiert sich entlang zweier Blickachsen. Erstens, der Blick auf das ›Individuum‹: Ausgehend von der Frage, ob ein rein individuelles Gedächtnis denkbar ist, kommt Halbwachs im ersten Teil zum Ergebnis, dass das Gedächtnis nur vom Kollektiv her gedacht werden kann. Es sind – gemäß der deutschen Übersetzung des Titels – die ›sozialen Bedingungen‹⁷⁷, die dem Gedächtnis vorausgehen und von denen her das Gedächtnis zu denken ist. Zweitens, der Blick auf die Gruppe: Von diesem Grundverhältnis ausgehend, untersucht Halbwachs im zweiten Teil das Kollektivgedächtnis der Familie, der religiösen und der sozialen Gruppen, um im Schlusswort die Umrisse des kollektiven Gedächtnisses darzustellen.

Erster Teil: [01 – »Der Traum und seine Erinnerungsbilder«] Halbwachs beginnt seine Studie mit dem Ergebnis seiner Anfang 1920 begonnenen Forschungen zum Traum: Die einleitend gestellte Frage lautet, ob sich im Traum ›reine Erinnerungen‹ nach Bergson ereignen, folglich ob »vollständige Szenen« vergangener Wahrnehmungen, die an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit stattgefunden haben, unverändert – also genau in der Weise, wie sie sich ereignet haben – erinnert werden können. Diese Frage ist für Halbwachs deshalb entscheidend, weil in dieser Frage eine noch bedeutsamere Frage mitschwingt: nämlich, ob sich im jeweiligen ›Individuum‹ Erinnerungen finden, die von den sozialen Bezugsrahmen⁷⁸ losgelöst sind, und ob sich Erinnerungen unabhängig von diesen einstellen und/ oder bewahren. Halbwachs kommt zu einem negativen Ergebnis und schließt mit der Feststellung, dass wir uns im Traumzustand zwar am weitesten von den physischen und sozialen Bezugsrahmen entfernen, diesen aber dennoch verbunden bleiben. Die sozialen Bezugsrahmen sind das »System der allgemeinen Ideen«⁷⁹ oder auch das »Gesamt an Begriffen« (Sprache), die uns die Gesellschaft bereitstellt und über die wir die Vergangenheit rekonstruieren. Hier sind zwei Aspekte zu unterscheiden, die Halbwachs zwar nicht explizit trennt, die aber durch den Text hindurch deutlich werden: Einerseits die Vorgängigkeit der »allgemeinen Ideen«, also der Sprache im allgemeinen Sinn, und andererseits eine fortlaufende Verankerung in der Gesellschaft durch von der Gesellschaft bereitgestellte ›Anhaltspunkte/ ›Stützpunkte‹, mit denen Vergangenes lokalisiert wird. Man erblickt im Gesamt der erinnerten Bilder keineswegs »den innersten Teil seines Ich«, der sich als sein »persönlichster« Teil der »Gesellschaft entzieht«, sondern der Akt des Erinnerns ist immer an die Gegenwart, nämlich an den geistigen Akt der Lokalisierung gebunden, und dieser ist an die Sprache, an die sozialen Gruppe, an eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort gekoppelt.⁸⁰ In diesem Sinne kann sich im Beispiel von Halbwachs der Greis durchaus an längst Vergangenes erinnern, das ihm zuvor nicht mehr zugänglich war, weil sich im Alter die »Verhaftung mit der Welt«, also seine Bezugsrahmen, verschoben haben. ›Rekonstruktion‹ ist nur von der Gegenwart (dem aktuellen ›Ichgefühl‹ im Traum/ der aktuellen Gegenwart im Wachzustand) her denkbar und die Vergangenheit steht durch diesen Gegenwartsbezug verändert auf. Diese Feststellung beinhaltet den Umkehrschluss, dass dasjenige, wofür die Anhaltspunkte ausbleiben, nicht oder nur mehr erschwert erinnert wird. (Vgl. SozB: 25–72)

[02 – »Die Sprache und das Gedächtnis«] Bleibt man im Traum mit den äußeren Bezugsrahmen verbunden, dann stellt sich die Frage, wodurch die kollektiven Vorstellungen im Traum weiterwirken.

⁷⁷ Der französische Originaltitel lautet: »Les cadres sociaux«, »die sozialen Rahmen«. Der deutsche Titel lautet dagegen: »Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen«.

⁷⁸ Halbwachs verwendet folgende Begriffe weitgehend synonym: ›Rahmen‹, ›Gedächtnisrahmen‹, ›Erinnerungsrahmen‹, ›Bezugsrahmen‹, ›Referenzrahmen‹, ›Bezugssystem‹.

⁷⁹ Halbwachs verwendet folgende Begriffe weitgehend synonym: ›kollektive Vorstellungen‹, ›kollektive Repräsentationen‹, ›Bilder‹, ›allgemeine Vorstellungen‹, ›kollektive Ideensystem‹, ›gesellschaftliche Vorstellungen‹.

⁸⁰ Darin ist »jede noch so persönliche Erinnerung« eingeschlossen, da auch diese von Gedanken/ Gefühlen begleitet wird, die sich aus der sozialen Wirklichkeit heraus einstellen, in die wir eingebettet sind (vgl. SozB: 71).

Halbwachs kommt zum Ergebnis, dass es sich bei den Traumbildern um die »bildlichen Transpositionen von Gedanken« – um Symbole – handelt. Es sind die allgemeinen Vorstellungen, die im Traum, wenn auch abgeschwächt, wie er es an den »Kategorien« von »Raum und Zeit«⁸¹ zeigt, weiterwirken. In diesem Sinne kann man selbst im Traum von einem Denken sprechen, und es ist nach Halbwachs die Sprache, die den »elementarsten« (er meint damit den grundlegendsten, aber auch allgemeinsten) und »dauerhaftesten« Rahmen mit der Gesellschaft herstellt. Entscheidend ist, dass die einzelnen Wörter bedeutungsvoll sind, dass durch die Sprache kollektive Vorstellungen transportiert werden (im heutigen Sprachgebrauch: Sprache als gemeinsam geteiltes *Medium*). Warum wir ein Wort oder einen Satz in einer bestimmten Art und Weise verstehen, erklärt sich durch unsere Beziehung mit dem Kollektiv. Anders formuliert: Die Art und Weise wie wir uns selbst verstehen – Halbwachs spricht von einer aus Ideen bestehenden »Intelligenz« oder auch von »Denkgewohnheiten« – ist vom Kollektiv her bestimmt.

»Zusammengefaßt gesagt: es gibt kein mögliches Gedächtnis außerhalb derjenigen Bezugsrahmen, deren sich die in der Gesellschaft lebenden Menschen bedienen, um ihre Erinnerungen zu fixieren und wiederzufinden« (SozB: 121). Wenn der Sprache diese Bedeutung zukommt, stellt sich für Halbwachs die Frage, ob wir im Traum innerlich sprechen. Zunächst hält Halbwachs eine gewisse Traumkontinuität fest und spricht von »wohlverbundenen Gemälden«, die fragil und beweglich sind und deren Bilder dem Wachzustand entlehnt sind. Im Traum stehen wir jeweils im Mittelpunkt dieser fließenden Bilder, woraus er den »automatischen und konstruktiven Einfluss« ableitet, den wir auf den Traum ausüben. Da uns der Traum einerseits verständlich ist und die Bedeutung durch die Sprache transportiert wird, kommt Halbwachs zum Ergebnis, dass wir im Traum innerlich sprechen und denken und so einen Einfluss auf den Traum ausüben. Zur Bestätigung des Zusammenhangs von Sprache und Erinnerung verweist Halbwachs auf Sprachstörungen: Die Aphasie zeigt, dass die Patienten mit dem Verlust der Sprache auch ihr Erinnerungsvermögen verlieren, woran Halbwachs die Verbindung von Sprache und Erinnerung festmacht. Da die Sprache als Bedeutungsträger verstanden wird und diese Bedeutung durch das Kollektiv erworben wird, kommt Halbwachs im Blick auf die empirischen Untersuchungen des Neurologen Henry Head (1861–1940) zum Resultat, dass das fehlende Erinnerungsvermögen der Aphasiker nicht in den fehlenden Worten liegt, sondern auf ein gestörtes soziales Verhältnis zurückzuführen ist. (Vgl. SozB: 73–124)

[03 – »Die Rekonstruktion der Vergangenheit«] *»Wir bewahren aus jeder unserer Lebensepochen einige Erinnerungen, die wir immer wieder reproduzieren, und durch diese hindurch hält sich wie in einer kontinuierlichen Verkettung das Gefühl unserer Identität. Aber gerade weil es sich um Wiederholungen handelt, weil sie in der Folge in den verschiedenen Lebensabschnitten immer in sehr verschiedene Begriffssysteme eingespannt worden sind, haben sie ihre Form und ihren Aspekt von einst verloren«* (SozB: 132 [Hervorhebung von mir, A.S.]). Rekonstruktion bedeutet eine Approximation an die Vergangenheit: Unsere Identität wird fortlaufend in Wechselwirkung mit der Gesellschaft produziert. Wir können vergangene Ereignisse nur dann wieder aufleben lassen, wenn uns die gegenwärtige Gesellschaft die entsprechenden Rahmen zur Verfügung stellt. Entscheidend ist, dass Halbwachs »Rahmen« und »Ereignissen« eine Identität zuspricht: Nämlich handelt es sich bei beiden um Erinnerungen. Der Unterschied besteht darin, dass die sozialen Bezugsrahmen, weil sie an das Kollektiv rückgebunden sind, stabiler sind, und es sind damit die Bezugsrahmen, durch die wir die Ereignisse rekonstruieren und durch diese Bewegung aus der Gegenwart heraus verändern. Dieses Kapitel erlaubt auch eine etwas nähere Bestimmung der kollektiven Vorstellungen. Indem Halbwachs diese in Form von kollektiven Gedächtnisrahmen vorstellt, sind die kollektiven Vorstellungen aus der Zeit heraus – als andauernde kollektive Vorstellungen – bestimmt. Einerseits üben sie eine Art von »Zwang« auf die Mitglieder der Gesellschaft aus. Es sind die überkommenen gesellschaftlichen Gewohnheiten, an die sich die Menschen anpassen müssen. Andererseits sind die kollektiven Vorstellungen aber »[...] auch die Quelle unseres Gemütslebens, unserer Erfahrungen und Ideen [...]« (SozB: 160). Wir »wünschen« uns das, was wir zuvor vom Kollektiv als unsere Wünsche übernommen haben. Mit anderen Worten: einerseits Möglichkeits- und Entfaltungsgrund des »Individuums«, andererseits dessen Formung. (Vgl. SozB: 125–162)

⁸¹ Halbwachs bezieht sich hier natürlich auf Kant. Eigenartigerweise spricht er jedoch von »Kategorien« und nicht von »Anschauungsformen« in Bezug auf »Raum« und »Zeit«.

[04 – »Die Lokalisierung der Erinnerungen«] Der Akt der Lokalisation einer bestimmten Erinnerung kann nur aus dem Denkraum der gegenwärtigen Gesellschaft heraus verstanden werden. Jede Lokalisation beinhaltet bereits eine bestimmte Vorstellung. Wesentlich ist, dass Halbwachs die Lokalisation kollektiv denkt: »Man kann tatsächlich nicht über die Ereignisse seiner Vergangenheit nachdenken, ohne dabei Überlegungen anzustellen; Überlegungen anstellen heißt aber, unsere Meinungen und diejenigen unserer Umgebung in einem und demselben Ideensystem zu verbinden; [...] So schließen die Bezugsrahmen des Kollektivgedächtnisses unsere persönlichsten Erinnerungen ein und verbinden sie miteinander. Es ist nicht notwendig, daß die Gruppe sie kenne. Es genügt, daß wir sie nicht anders als von außen ins Auge fassen können [...]« (SozB: 201 [Hervorhebung von mir, A.S.]) Selbst die individuellsten Erlebnisse und Gefühle sind an den kollektiven Erfahrungsraum rückgebunden. Sei es, dass ich mich an einem Ort befinde oder in Austausch mit anderen Mitgliedern der Gruppe stehe. Der entscheidende Punkt für Halbwachs ist, dass uns unser Gedächtnis zwar höchst individuell erscheinen mag und wir daher glauben, uns losgelöst von den anderen zu erinnern, wir unsere Erinnerungen jedoch ausschließlich über die anderen – und sei es im bloßen Denken an die anderen – lokalisieren. Dabei ist wesentlich, dass die Gruppen hier dynamisch verstanden werden: Die Rolle und die Lage der Mitglieder wechseln ebenso, wie die Mitglieder von einer Gruppe in eine andere überwechseln. Zudem kommt es zu einer fortlaufenden Wechselwirkung zwischen den Eindrücken und den Rahmen: »Jedesmal, wenn wir einen unserer Eindrücke in den Rahmen unserer gegenwärtigen Vorstellungen einordnen, verändert der Rahmen den Eindruck, aber der Eindruck seinerseits modifiziert auch den Rahmen« (SozB: 189). Die Rahmen selbst sind wiederum in größere Rahmen eingebettet, dass heißt sie sind ineinander verschachtelt vorzustellen. Es ist diese wechselseitige Verstärkung, wodurch sich deren Stabilität verbunden mit ihrer Dauer einstellt. (Vgl. SozB: 163–201)

Zweiter Teil: [05 – »Das kollektive Familiengedächtnis«] War der Blick im ersten Teil auf das ›Individuum‹ in Bezug auf das Kollektiv gerichtet, so geht es nunmehr um die Gruppen und die Mitglieder dieser Gruppen: Das jeweilige ›Individuum‹ ist mit der Gruppe durch seine Teilhabe verbunden, wobei man nicht nur an einer Gruppe, sondern an einer Vielzahl von Gruppen (einer **Pluralität**⁸²) Anteil hat. Um die kulturelle Abhängigkeit der Familienstrukturen zu zeigen, vergleicht Halbwachs durch den Text hindurch das antike mit dem zu seiner Zeit gegenwärtigen Familienmodell. Jede Familie entwickelt ihre eigenen Gewohnheiten und Denkweisen (›Familiengeist‹), die sich in einem sozialen Beziehungssystem ausdrücken: So wird der ›Vorname‹ zu einem Symbol für eine Vielzahl an geteilten Vorstellungen und Gefühlen und drückt eine gewisse Übereinstimmung aus, die sich zwischen den Familienmitgliedern einstellt, wenn dieser Name genannt wird. So wie einerseits durch den Vornamen eine Erinnerung immer wieder belebt wird, werden andererseits Verstorbene vergessen, sobald nichts und niemand von der Gruppe übrigbleibt, welche sie erinnert hat. Die Ausführungen von Halbwachs zeigen weiter die Dynamik, die fortlaufenden Veränderungen der familiären Gruppen (Heirat, Adoption, Geburten, Todesfälle, Krankheiten, Veränderung der Menschen etc.), und es stellt sich die Frage, wie eine Familie, die ihrerseits in einem religiösen, politischen und wirtschaftlichen Kontext verortet ist, ihre Stabilität bewahrt. In diesem Sinne spricht Halbwachs von einer ›relativen Unabhängigkeit‹ der Gruppen: Jede Gruppe schafft Identität und grenzt sich gegenüber äußeren Einflüssen ab. Zugleich aber vermischt sich die Gruppe mit anderen Gruppen. (Es gibt also eine Dynamik zwischen Kontinuität und Diskontinuität.) Gerade die Betrachtung der antiken Familienformen zeigt, wie das jeweilige Gedächtnis sich mit dem Übertritt von einer Familie zu einer anderen verschiebt. Dazu beispielsweise seine Ausführungen zur Heirat in der Antike und der Gegenwart: Wenn (heute) eine neue Familie gegründet wird, nimmt sie eine neue Position innerhalb des bestehenden Familienverbandes ein. Die Ehepartner bleiben ihren jeweiligen Familien (Traditionen) verbunden, gehen aber auf die Zukunft zu, indem sie gemeinsam einen Hausstand begründen, in dem diese Traditionen aufeinandertreffen und sich dadurch verändern. Das Familiengedächtnis selbst, das sind die in der Zeit bestehenden Vorstellungen und sozialen Tatsachen, ist

⁸² Halbwachs spricht weder von **Medium** noch **Pluralität**, aber es geht ganz klar hervor, dass er die Sprache als gemeinsam geteiltes Medium versteht, wie er auch von einer Pluralität an unterschiedlich zueinander stehenden Rahmen ausgeht.

die einer Gruppe eigene Deutung der von der Gesellschaft allgemein entlehnten oder modifizierten Begriffe. So bildet jede Familie ihre eigene Logik und ihre Traditionen aus, an denen die Familienmitglieder teilhaben und die mit der Gesamtgesellschaft in Beziehung stehen. (Vgl. SozB: 203–242)

[o6 – »Das Kollektivgedächtnis der religiösen Gruppen«] An den religiösen Gruppen demonstriert Halbwachs das »Gesetz des kollektiven Denkens«, nämlich dass dieses Denken mit der Vergangenheit verbunden bleibt und die Vergangenheit vom Ideensystem der Gegenwart her rekonstruiert wird. Ohne auf die konkreten Beispiele einzugehen – die noch »lebendigen Teile« alter Kulte werden vom Geist einer neuen Religion »durchdrungen«. Allerdings: »Man muß sich übrigens nicht vorstellen, daß es sich dabei tatsächlich um ein Wiederaufstehen der Vergangenheit handelt, und daß die Gesellschaft die halberloschenen Formen alter Religionen irgendwie aus ihrem Gedächtnis hervorzieht, um aus ihnen Elemente des neuen Kultes zu machen. Vielmehr bleibt irgend etwas von diesen Religionen außerhalb der Gesellschaft bzw. auch in denjenigen ihrer Teile, die dem System der etablierten Religion weniger stark ausgesetzt waren, außerhalb des ›Gedächtnisses‹ der Gesellschaft selbst übrig, da sie ja nur das behält, was sich ihren gegenwärtigen Institutionen eingegliedert hat; es verbleibt also in anderen Gruppen, die weiterhin geblieben sind, wie sie einstmals waren, d.h. die zum Teil noch in den Trümmern der Vergangenheit leben« (SozB: 249). Es ist eindeutig, dass Gesellschaft für Halbwachs stets Pluralität bedeutet, und gerade am Familiengedächtnis wurde sichtbar, wie sich Gruppen fortlaufend in weitere Gruppen aufspalten. Was in diesem Zitat betont wird, ist, dass die Vergangenheit sich qua Differenzierung unterschiedlich lange hält, dass es nicht die eine Gegenwart ist, die rückwirkend die Vergangenheit wiederbelebt, sondern die Gegenwart selbst eine Pluralität von parallel wirkenden kollektiven Rahmen ist. Es gibt niemals die eine Gesellschaft (eine Totalität/ ein Ganzes), sondern jede Gesellschaft ist als sich fortlaufend produzierende Pluralität gedacht. Weiter zeigt vorangehendes Zitat, wie die Vergangenheit jederzeit wieder Teil des aktuellen oder dominierenden Ideensystems werden kann, indem es sich, einer fortlaufenden Modifikation ausgesetzt, in unterschiedlichen Gruppen unterschiedlich lange hält und durch eine Änderung der sozialen Bedingungen für dieses wieder bedeutsam werden kann. Im Sinne des oben genannten »Gesetzes« ist jede soziale Umformung stets an eine Vergangenheit rückgekoppelt, aber zugleich auf eine unbestimmt bleibende Zukunft ausgerichtet: »Wenn eine Gesellschaft derart ihre Religion umbildet, tut sie vor allem einen kleinen Schritt ins Unbekannte. Sie sieht von Beginn an nicht alle Konsequenzen der neu gesetzten Prinzipien voraus« (SozB: 252). In diesem Kapitel beginnt Halbwachs ansatzweise eine Unterscheidung zu entwickeln, die er auch in »La mémoire collective« thematisieren wird, nämlich die Unterscheidung zwischen »stabilisierten« und veränderlichen/ lebendigen Kräften: Am Christentum führt er vor, wie dieses, ausgehend von einem lebendigen kollektiven Gedächtnis, immer weiter fixiert wird und die religiösen Erinnerungen in eine Art »Isolierungszustand« treten und sich so vom kollektiven Ideensystem einer Epoche entfernen. Eine Stabilisierung tritt durch Praktiken wie beispielsweise die Periodizität ein, indem christliche Inhalte auf das Kalenderjahr rund um das Osterfest projiziert werden oder das Opfer Gottes durch die Hostie jedes Mal neu wiederholt wird. Er betont hier vor allem die Schriftform und die Kanonisierung.⁸³ Die Notwendigkeit für die Fixierung ergibt sich hier aus einer fortlaufenden »Zerstreuung« der religiösen Ursprungslehre und gliedert die Gemeinschaft der Gläubigen in Laien und Kleriker. Allerdings wohnt in dieser Stabilisierung auch eine Unbeständigkeit: Indem Halbwachs Dogmatiker und Mystiker gegenüberstellt, zeigt er, wie die Bewegungen von Bewahrung und Erneuerung fortlaufend ineinandergreifen. Wenn beispielsweise Franziskus die Armut in den Vordergrund stellt und darin glaubt, zum Ursprung zurückzukehren, dann ist zu beachten, dass die Armut um das 11. Jahrhundert und zu Jesu Zeiten gar nicht vergleichbar sind. Das heißt, die Erneuerung wird aus den jeweilig gegenwärtigen Vorstellungen heraus unternommen, also die Vergangenheit von der Gegenwart her rekonstruiert. Wird die Erneuerung zunächst »bekämpft«, so wird sie später wieder in den Kanon

⁸³ Die Schrift als Fixierung von Kollektiverinnerungen wird von Halbwachs ganz klar ausformuliert, wodurch der Einwand von Assmann, Halbwachs habe die Bedeutung der Schrift nicht erkannt, eindeutig zurückzuweisen ist. Halbwachs hat dies zwar nicht in der Form von Assmann entwickelt, was in der unterschiedlichen Natur der Interessen liegt. Im Vordergrund steht bei Halbwachs das lebendige Gedächtnis und weniger seine Verfestigungsformen. (Vgl. Assmann, 2002a: 45f; Vgl. SozB: 280ff)

eingegliedert und sogar zu einem wichtigen Bestandteil (Heiliger/ Legendenbildung) der sich verändernden Tradition. Genaugenommen zeigt Halbwachs, dass sich selbst die stabilsten Formen (hier: Christentum als Institution) in Kontakt mit dem sich fortlaufend ändernden kollektiven Ideensystem notwendig verändern. Selbst das christliche Gedächtnis ist in sich unabgeschlossen und besteht aus einer Vielzahl von Bewegungen. Im Sinne dieser Unterscheidung differenziert Halbwachs zwischen ›Riten‹ und ›Glaubensinhalten‹/›Glaubensgehalten‹: Die Riten sind die »immer wieder reproduzierten materiellen Operationen«, während die Glaubensinhalte in Kontakt mit dem lebendigen Gedächtnis stehen. Letztlich sind es die Glaubensgehalte, welche die Riten interpretieren (vgl. SozB: 293). Die Gegenwart rekonstruiert folglich die Vergangenheit mithilfe materieller Spuren (vgl. SozB: 296) wie Riten oder kanonischer Texte. (Vgl. SozB: 243–296)

[07 – »Die gesellschaftlichen Klassen und ihre Traditionen«] Viele Aspekte der religiösen Gruppen werden in diesem Kapitel wiederholt und auf die gesellschaftlichen Klassen angewandt. Kurz: Halbwachs betont die Rekonstruktion durch die gegenwärtigen Vorstellungen und dass sich neue gesellschaftliche Formen nur in Bezug zu den älteren Formen ausbilden. So nehmen neue Formen Eigenschaften der alten Formen an, um sich dieser in Folge wieder zu entledigen. Konkret unterscheidet er zwischen Berufstechnik und sozialen Beziehungen (vgl. Riten/ Glaubensgehalte): Es sind die sozialen Beziehungen und damit die gesellschaftlichen Vorstellungen, von woher die technischen Verfahren ihre gesellschaftliche Bedeutung erfahren. Im Wesentlichen zeigt er dies anhand der Betrachtung von Reichtum: In Bezug auf den Adel war der Reichtum mit dem Schicksal verbunden gedacht – jemand war unter einem guten Stern geboren (vgl. SozB: 333). Dagegen wird Reichtum in der modernen Gesellschaft – er leitet dies mit Durkheim in Bezug auf den Protestantismus ab – mit dem Verdienst des Eigentümers (handwerkliches Geschick, strenge Buchführung, Arbeitseinsatz etc.) selbst verbunden. Dies kontrastiert er mit dem »modernen Reichen« (dem Spekulanten), der sich nicht mehr für die Art des Unternehmens, sondern nur noch für den Profit interessiert. Er zeigt, wie die Einschätzung (und auch Abgrenzung) gegenüber jeder dieser Formen sich in Bezug auf vergangene Vorstellungen herausbildet. Jedes Neue verkleidet sich zunächst im Gewand des Alten⁸⁴, bevor es als eigene Form seine Wertschätzung erfährt. Dies bezeichnet er auch als eine Art »Unbehagen der Gesellschaft«⁸⁵: »Die Gesellschaft fühlt sich behindert und eingeengt durch Institutionen und Ideen, die auf einen vergangenen Zustand ihrer selbst zugeschnitten sind« (SozB: 347), was letztlich dazu führt, dass die aktuellen gesellschaftlichen Bedürfnisse nur das aus der Vergangenheit wiederbeleben, was aktuell und sohin für die Zukunft von Nutzen ist. Halbwachs spricht diesbezüglich von einem »Ballast« und einem »Nutzen« reproduzierender Kulturtechniken: Der entscheidende Punkt hierbei ist, dass das Neue sich mit dem Alten verbinden muss, um sich durchzusetzen. Warum ist das wichtig? Indem Halbwachs die kollektiven Vorstellungen als in der Zeit andauernd bestimmt, sind es stets die überkommenen Vorstellungen, die auf eine Gesellschaft wirken und in Bezug zu diesen sich die Gesellschaft verändert, wobei auch hier der Ausgang unbestimmt bleibt. Zur Bewegung selbst: »Eine Gesellschaft geht nicht von einer Organisationsform in eine andere über auf Grund einer bewußten Anstrengung ihrer Mitglieder [...]« (SozB: 298). Hierin kommt verdichtet die radikale Konsequenz dieser Konzeption in diesem Text zum Ausdruck, die ich interpretativ zusammenfasse: Es sind nicht die ›Individuen‹, welche die Veränderungen bewirken, sondern eine Veränderung muss – in diesem Text – von den sozialen Bezugsrahmen her gedacht werden, die aufeinander wirken. Der erste Teil hat gezeigt, dass es in letzter Konsequenz zwar die ›Individuen‹ sind, die rekonstruieren und lokalisieren, dies jedoch in Bezug auf ein soziales Äußeres – und damit ist die Rekonstruktions- wie Lokalisierungstätigkeit immer schon im kollektiven Gefüge verortet. Daran schließt der »Nutzen« an: Wie bereits ausgeführt, wiederholt Halbwachs auch in diesem Kapitel die Notwendigkeit der Übernahme überkommener Formen, um gesellschaftliche Rollen einzunehmen und sich als Teil der Gesellschaft zu verstehen. Halbwachs entwickelt dies am Übergang des Adels zur modernen Gesellschaft: Die Fortdauer des Alten beschreibt er auch als eine »Fiktion der Kontinuität«, die notwendig ist, um die gesellschaftliche

⁸⁴ Dies betont auch Heinz Maus in seinem Geleitwort zur Veröffentlichung im Fischer Taschenbuch Verlag. (Vgl. Maus, 1991: VII)

⁸⁵ Das gleichnamige Buch von Alain Ehrenberg bezieht sich nicht auf Halbwachs, sondern auf das »Unbehagen der Kultur« (1930) von Freud.

Stabilität zu bewahren. Daran schließt auch die Betrachtung dessen an, was in einer Gesellschaft als bedeutsam gilt: Er kommt zu Ergebnis, dass es sich um die Tätigkeiten handelt, die der Gesellschaft am meisten nützen, wobei er gleichzeitig unterscheidet, ob man die Menschen in Bezug auf die Gesellschaft oder in Bezug auf ihre Gruppenaktivität betrachtet. Dies ist gewiss eine problematische Annäherung, die stark auf Durkheim rückverweist, wozu ich Folgendes betonen möchte: Die Frage richtet sich eher an die Funktion für das kollektive Gedächtnis und damit für die darin lebenden Menschen, da er vor allem auf die Vorstellungen verweist, welche etwas bedeutungsvoll erscheinen lassen. (Vgl. SozB: 297–359)

[o8 – »Schluß«] Halbwachs zieht sein Resümee, indem er nochmals betont, dass jede Wahrnehmung mit einer Vorstellung verbunden ist und es folglich keine innere Erinnerung ohne Bezug auf kollektive Vorstellungen geben kann. Die ›Kollektivvorstellung‹ selbst ist die Verbindung von Begriff (auch: Idee) und Vorstellung (auch: Bild): »[...] Idee und Bild bezeichnen nicht zwei Elemente unserer Bewußtseinszustände, von denen das eine gesellschaftlich, das andere individuell wäre, sondern zwei Gesichtspunkte, unter denen die Gesellschaft gleichzeitig die gleichen Gegenstände betrachten kann [...]« (SozB: 371 [Hervorhebung von mir, A.S.]) Betonen möchte ich hier das Verb »betrachten«: Denn die kollektiven Vorstellungen dürfen nun nicht auf ›Idee‹ und ›Bild‹ reduziert werden. In dieser Verbindung liegt qua Rekonstruktion zusätzlich ein Vollzug. Nach Halbwachs ist die Vernunft selbst von den sozialen Bedingungen bestimmt. Der Mensch kann mit Halbwachs nur von der Gesellschaft her gedacht werden, und die Möglichkeit der Vorstellung eines von der Gesellschaft gänzlich isolierten Menschen wird zurückgewiesen. Das Verstehen unserer Erinnerungen vollzieht sich aus der Gegenwart und damit aus den gegenwärtigen Vorstellungen der Gesellschaft und aus den von ihr bereitgestellten Anhaltspunkten heraus. Die Anhaltspunkte sind über die aktual bedeutsamen Bezugsrahmen vermittelt. Folglich ist es die Gesellschaft, die mitwirkt, das Vergangene zu erinnern: »Man kann sich nur unter der Bedingung erinnern, daß man den Platz der uns interessierenden vergangenen Ereignisse in den Bezugsrahmen des Kollektivgedächtnisses findet. Eine Erinnerung ist um so reicher, je größer die Anzahl jener Rahmen ist, in deren Schnittpunkt sie auftaucht, und die sich in der Tat kreuzen und teilweise gegenseitig decken. Das Vergessen erklärt sich aus dem Verschwinden dieser Rahmen oder eines Teils derselben [...] Das Vergessen oder die Deformierung bestimmter Erinnerungen erklärt sich aber auch aus der Tatsache, daß diese Rahmen von einem Zeitabschnitt zum anderen wechseln. Die Gesellschaft stellt sich die Vergangenheit je nach den Umständen und je nach der Zeit in verschiedener Weise vor: sie modifiziert ihre Konventionen. Da sich jedes ihrer Glieder diesen Konventionen beugt, so lenkt es auch seine Erinnerungen in die gleiche Richtung, in die sich das kollektive Gedächtnis entwickelt« (SozB: 368). Und: »Man muß also die Vorstellung aufgeben, die Vergangenheit erhielte sich als solche in den individuellen Gedächtnissen, als ob es davon ebenso viele verschiedene Abzüge gäbe, wie es Individuen gibt. Die gesellschaftlich lebenden Menschen gebrauchen Wörter, deren Bedeutung sie verstehen: das ist die Bedingung des kollektiven Denkens. [...] es ist die Sprache und das ganze System der damit verbundenen gesellschaftlichen Konventionen, die uns jederzeit die Rekonstruktion unserer Vergangenheit gestattet« (SozB: 368f [Hervorhebung von mir, A.S.]). Die Sprache ist der »elementarste Rahmen« und kann nur in Bezug auf kollektive Vorstellungen verstanden werden, das heißt als Bedeutungsträger (Medium) funktionieren. Anders formuliert: Kollektive Erinnerungen können durch die unterschiedlichsten Medien und Praktiken materialisiert werden, aber auf der Ebene der Sprache finden sie ihren grundlegendsten Rahmen. Entscheidend ist, dass diese Erinnerungsrahmen nur über ihre Zeitdimension erfassbar sind: »Die Gedächtnisrahmen stehen gleichzeitig in der Zeitdauer und außerhalb derselben. Außerhalb der Dauer verleihen sie den konkreten Bildern und Erinnerungen, aus denen sie bestehen, ein wenig von ihrer Stabilität und Allgemeinheit. Aber sie lassen sich zum Teil vom Zeitablauf erfassen. Sie gleichen jenen Holzflößen, die die Wasserläufe so langsam herabtreiben, daß man über sie von einem Ufer zum anderen gelangen kann; dennoch bewegen sie sich fort und stehen nicht still« (SozB: 380f). Die Rahmen stehen außerhalb der lebendigen Dauer, indem sie sich wechselseitig stabilisieren. Dies hat Halbwachs gerade an den religiösen Gruppen und sozialen Klassen gezeigt. Gleichzeitig aber gibt es kein Festes, da auch dieses vom Zeitfluss erfasst wird. Gemeint ist hier die Differenzierung zwischen Konvention und Tradition. Unter Konventionen sind die aktual lebendigen Vorstellungen/ das bewohnte Gedächtnis gemeint. Man könnte auch von der Innensicht der jeweiligen Gruppe sprechen. Die Tradition wäre die sich verfestigte Vergangenheit wie Riten oder Institutionen. Hier kann es eine Differenz geben, und zwar dann, wenn das aktuelle

Ideensystem von den überkommenen Traditionen abweicht. Es gibt aber natürlich auch den umgekehrten Fall, dass das aktuelle Ideensystem und die Traditionen übereinstimmen. Wichtig scheint mir, dass Halbwachs durch diese Metapher die Langsamkeit der Veränderung, also eine Deformation, zum Ausdruck bringt, was bemerkenswert ist, da durch die Rekonstruktion die Vergangenheit streng genommen unerreichbar bleibt und daher die permanente Veränderung die notwendige Konsequenz ist. Veränderung selbst denkt Halbwachs demnach durch die Interaktion der Bezugsrahmen und der ›Individuen‹ als Mitglieder der Gruppen. (Vgl. SozB: 361–390)

[3.1.2] 1950 – »La mémoire collective«

Dieser Text, der auf mehreren zwischen 1925 und 1944 erarbeiteten Manuskripten basiert und den Halbwachs' Schwester, Jeanne Alexandre, posthum publizierte (Presses Universitaires de France, 1950), hebt sich stilistisch von den anderen Texten ab, greift aber die bisherige Argumentationslinie mit einigen interessanten Akzentverschiebungen unverändert auf. Leider gibt es weder einführende Bemerkungen noch eine abschließende Betrachtung. Das erste Kapitel, »La Mémoire Collective chez les Musiciens«, ist in diese Ausgabe nicht integriert. Dieser fehlende Text ist in der Revue Philosophique, 1939, Nr. 3–4, veröffentlicht. Ferner gibt es noch Entwürfe zu einem »geometrischen Raum«, die nach Alexandre zu dürftig waren, um sie in die Ausgabe aufzunehmen. Im Oktober 1997 folgte eine kritische Neuausgabe von Gérard Namer (1928–2010), die auch »La Mémoire Collective chez les Musiciens« enthält (Paris: Albin Michel, 1997).

Zu der von Alexandre herausgegebenen Fassung soll auch eine kritisch-polemisierte Stimme gehört werden: Der Historiker Lutz Niethammer (*1939) bezeichnet diese frühe Ausgabe als »Makulatur«: »Die posthum dazu von seiner ungeliebten pazifistischen Schwester herausgegebenen Texte, die wir alle gelesen haben, sind völlig verfälscht und lassen nichts mehr von der Unabschließbarkeit seiner Versuche einer Theorie des kollektiven Gedächtnisses ahnen [...]« (Niethammer, 2005: 106) Leider erwähnt er in diesem Aufsatz nicht, worin die Verfälschung im Detail liegen soll. Aus der Ausgabe von Namer ließe sich nach Niethammer auf jeden Fall die »Unabschließbarkeit« von Halbwachs' Studie ablesen, die – das ist der ausgesprochen knappe Hinweis von Niethammer – darin besteht, dass er sich nicht zwischen einem ›kritischen‹ und einem ›affirmativ konstruktivistischen‹ Zugang zum kollektiven Gedächtnis entscheiden konnte. Ich habe Stephan Egger, den Übersetzer und Herausgeber der ins Deutsche übertragenen Schriften Halbwachs, per E-Mail angefragt, ob diese Alexandre-Ausgabe tatsächlich »Makulatur« im Sinne Niethammers ist. Am 24.3.2013 habe ich folgende Antwort erhalten: »Es gibt tatsächlich eine ›kritische‹ Neuausgabe der ›Mémoire collective‹ von Gérard Namer, bei Albin Michel, 1997. Da wird eine etwas andere Rechnung aufgemacht, die mich allerdings überhaupt nicht überzeugt. Dazu mein Nachwort in ›Stätten der Verkündigung‹.« Egger weist in seinem Nachwort zu den »Stätten der Verkündigung« in »Auf den Spuren der ›verlorenen Zeit‹« (2003) in einer in den Fußnoten quer durch den ganzen Text geführten Diskussion im Wesentlichen folgende Interpretation von Gérard Namer zurück: Zwischen »Les cadres sociaux de la mémoire« und »La mémoire collective« gebe es einen Bruch im Denken von Halbwachs und keine Kontinuität zwischen den Werken. So solle sich der »späte Halbwachs« von Durkheim abgrenzen und das Individuelle aufwerten. Auch bestünde in »Les cadres sociaux de la mémoire« eine Hierarchie zwischen der Sprache über den Rahmen von Raum und Zeit und in »La mémoire collective« gebe es nur noch die Interaktion zwischen den Rahmen. Schließlich komme Halbwachs zu einer »Freiheit des Gedächtnisses«. Entscheidend ist für mich, dass Egger in seinem Vergleich der Originalausgabe und der kritischen Ausgabe feststellt, dass sich diese inhaltlich kaum und an den wesentlichen Stellen gar nicht unterscheiden. Die Kritik von Egger richtet sich auch nicht gegen die kritische Ausgabe des Textes selbst, sondern gegen die Interpretation, die Namer aus diesem Text ableitet, welche nach Egger die aktuelle Rezeption von Halbwachs verstellt. (Vgl. Egger, 2003: [FN 3, 20, 37, 45–51, 57, 62–65])

Die vorliegende Untersuchung bezieht sich auf die von Alexandre herausgegebene Fassung, und ich kann die (hier nicht wiederholten) Entgegnungen von Egger unter der Annahme, dass die Texte Halbwachs' selbst unverändert geblieben sind, nur bestätigen.⁸⁶ Gegen Egger möchte ich gegenüber seinem Nachwort in »Auf den Spuren der ›verlorenen Zeit‹« nur zwei Einwände äußern: Einerseits würde ich ›Rahmen‹ und ›Bild‹ nicht als Metapher und unterschiedliche Verdichtungsgrade lesen, sondern der Unterschied besteht einfach darin, dass der Rahmen wesentlich Bild ist, allerdings ein dauerndes Bild (vgl. Egger, 2003: 235). Weiter kann es zu Missverständnissen führen, in Bezug auf das kollektive Gedächtnis den Begriff der ›Totalität‹ anzuwenden (vgl. Egger, 2003: 255) und ich schlage vor, hier stets von einer unabschließbaren Pluralität zu sprechen.

Gegenüber »Les cadres sociaux de la mémoire« fällt auf, dass sich der Fokus von einer Art »ontologischen« Reflexion in diesem Text verstärkt auf das jeweilige ›Individuum‹ hinwendet. Halbwachs hebt wieder beim ›Individuum‹ an, um dem individuellen Gedächtnis das kollektive Gedächtnis gegenüberzustellen. Die Position bleibt unverändert: Das individuelle Gedächtnis kann nur vom Kollektiv bestimmt werden, allerdings betont er nunmehr die ›individuelle Differenzierung‹. Daneben gibt es drei entscheidende Akzentuierungen: Es wird die ›Lebendigkeit‹ des kollektiven Gedächtnisses – in Kontrast zur reinen Geschichtsschreibung – betont. Der Aspekt der ›Dauer‹ wird zentral und die Rückbindung an die Gruppe stärker betont. Schließlich gewinnt der ›Raum‹ auf Grund der Veränderung/ Vergänglichkeit eine zentrale Bedeutung.

[01 – »Kollektives und individuelles Gedächtnis«] Halbwachs beginnt auch diesen Text mit der Gegenüberstellung von kollektivem und individuellem Gedächtnis: Kann es eine rein persönliche Erinnerung geben, die nur mir und mir ganz alleine gehört? Halbwachs weist dies zurück. Entscheidend ist, dass wir in ein äußeres Gefüge an Rahmungen eingebettet sind und selbst die Erlebnisse, die uns alleinig widerfahren (Beispiel: »Spaziergang alleine«), nur in Bezug zu diesen Rahmungen erlebt werden. Dies begründet sich daraus, dass wir diese Rahmen immer mit uns herumtragen (Stichwort: Sprache), dass wir fremde Vorstellungen zu unseren eigenen gemacht haben: »Eine soziale ›Denkströmung‹ ist gewöhnlich ebenso unsichtbar wie die Luft, die wir einatmen. Im normalen Leben spürt man ihre Existenz nur, wenn man ihr Widerstand leistet [...]« (KollG: 19) Die Erinnerungen werden also mithilfe des Kollektivs lokalisiert und durch die kollektiven Vorstellungen, an denen jeder einzelne Teil hat, rekonstruiert, wofür – das ist ein neuer Aspekt – auch die Gefühlsbindung (affektive Intensität) an die Gruppe eine Rolle spielt. Beim Eindruck einer »gänzlich persönlichen Erinnerung« handelt es sich nach Halbwachs um eine Illusion, die daraus resultiert, dass sich ein Ereignis am ›Überschneidungspunkt‹ unterschiedlicher Rahmen eignet. Durch die Wahrnehmung des Kontrastes sich entgegensetzender Rahmungen scheint es, als ob dieser Eindruck allein für das jeweilige ›Individuum‹ existieren würde. »Da die Erinnerung durch die Auswirkung mehrerer Folgen ineinander verflochtener kollektiver Denkweisen wiederersteht, und wir sie keiner von ihnen ausschließlich zuschreiben können, meinen wir auch hier, sie sei unabhängig und stellen ihre Einheit deren Vielfalt gegenüber. Ebenso gut kann man annehmen, ein schwerer, an einer Anzahl gekreuzt gespannter Fäden in der Luft aufgehängter Gegenstand schwebte frei im Leeren« (KollG: 32f). Hieraus wird auch ersichtlich, dass »Individualisierung« oder »Identität« ebenfalls in Bezug auf die Pluralität der Erinnerungsrahmen gedacht ist. Dazu auch: »Es kommt recht häufig vor, daß wir uns selbst Vorstellungen und

⁸⁶ Und in diesem Sinne sehe ich auch die von Dietmar Wetzel vorgeschlagene Interpretation dieser konkreten Werkzusammenfassung in seiner Monografie über Halbwachs als problematisch. Es wurde bereits die Problematik der Interpretation von Assmann gezeigt. Wetzel verweist nun gerade auf die Lesart von Assmann, um zu sagen, dass das kollektive Gedächtnis den Rekonstruktionsprozess »eines bestimmten Individuums« nicht determinieren könne. Laut Wetzel habe Halbwachs damit die Kritik von Blondel aufgenommen und schwäche so den sozialen Determinismus von Durkheim ab etc. (Vgl. Wetzel, 2009: 76–84) Ich komme hier zu einem anderen Ergebnis. Mein Ziel ist, die Konsequenzen der aus dem Text hergeleiteten Begriffsbestimmung und ihrer Unschärfen zu analysieren. Die Unschärfen sollen ernst genommen werden und nicht zu Gunsten einer versöhnenden Deutung oder einer Vermittlung unterschiedlicher Lesarten reduziert werden. Es geht also um ein Zugehen auf Halbwachs, um daraus dem Begriff näherzukommen, von woher die hier vorgestellte Konzeption befragt werden kann. Damit ist auch zum Ausdruck gebracht, dass es sich nur um eine Annäherung handeln kann und der Leser ist ausdrücklich aufgefordert, diese kritisch – im Sinne Foucaults – zu prüfen!

Überlegungen oder Gefühle und Leidenschaften zuschreiben – so als sei ihre Quelle nirgendwo als nur in uns selbst –, die uns von unserer Gruppe eingegeben worden sind. Dann sind wir so gut auf unsere Mitmenschen abgestimmt, daß wir mit ihnen ›im Gleichtakt schwingen‹ und nicht mehr wissen, wo der Ausgangspunkt der Schwingungen liegt, ob in uns oder in den anderen« (KollG: 26f). Tatsächlich ist mein ganzes Denken und Handeln in den Kontext eines sozialen Milieus eingebettet. Um eine Erinnerung abzurufen, bedarf es stets Anhaltspunkte, und diese stellen die Erinnerungsrahmen fortlaufend zur Verfügung. Je mehr Anhaltspunkte, umso einfacher fällt es, sich zu erinnern. So hat jeder seinen eigenen ›Ausblickspunkt‹ (vgl. KollG: 31) auf ein Ereignis, da jeder stets in seinem eigenen bestimmten Verhältnis zu den äußeren Rahmen steht: »Wenn überdies das kollektive Gedächtnis seine Kraft und seine Beständigkeit daraus herleitet, daß es auf einer Gesamtheit von Menschen beruht, so sind es indessen die Individuen, die sich als Mitglieder der Gruppe erinnern. [...] Wir würden sagen, jedes individuelle Gedächtnis ist ein ›Ausblickspunkt‹ auf das kollektive Gedächtnis; dieser Ausblickspunkt wechselt je nach Stelle, die wir darin einnehmen, und diese Stelle selbst wechselt den Beziehungen zufolge, die ich mit anderen Milieus unterhalte« (KollG: 31). Auch den Eindruck der willentlichen Freiheit führt Halbwachs auf die Pluralität zurück: Gerade weil sich Rahmen entgegenstehen, haben wir den Eindruck, frei zu handeln. (Vgl. KollG: 1–33)

[02 – »Kollektives und historisches Gedächtnis«] War das kollektive Gedächtnis bereits in den früheren Texten als bedeutsames und sinnstiftendes Gedächtnis charakterisiert, wird dieser Aspekt nun zentral herausgearbeitet, indem Halbwachs das »lebendige« (kollektive) Gedächtnis dem »historischen Gedächtnis« gegenüberstellt. Das kollektive Gedächtnis umfasst als »gelebte Geschichte« die Denkweisen der Generationen. Als »lebendiges Band der Generationen« ist es notwendig kontinuierlich. Dagegen umfasst das historische Gedächtnis – die Geschichtsschreibung – nur diskontinuierliche Fakten und interessiert sich für die Unterschiede. Die Geschichte erscheint so als Abfolge von Ereignissen. Eine Revolution mag einen teilenden Einschnitt markieren. Allerdings bewahrt das kollektive Gedächtnis selbst in Extremsituationen seine Kontinuität, obwohl es je nach Situation und Gruppen mehr oder weniger weit in die Vergangenheit zurückreichen kann. Die Menschen sind Kinder ihrer Zeit. Die Geschichte wird somit als bedeutsame Geschichte erfahren. (Anm.: Wenn Halbwachs so die Geschichte abgrenzt, muss – das unterlässt Halbwachs – zugleich notwendig geschlossen werden, dass jede Gesellschaft ihre eigene Geschichtsschreibung kennt, welche sich ebenfalls aus der Bedeutung für die jeweilige Gesellschaft heraus ergibt.)

Interessant ist in diesem Kapitel, wie Halbwachs innerhalb der Generationenfolge Verschiebungen denkt: So wird der Tag kommen, an dem wir unsere Eltern überholen und zwar in dem Sinne, dass ihre Vorstellungen für uns vergangenen Konventionen angehören. Halbwachs trifft dazu zwar keine direkte Aussage, aber der Text zeigt, wie die kontinuierliche Generationenfolge auch Differenzen zwischen den Generationen zeitigt, indem die Generationen (Eltern, Kinder) in veränderten Bezügen zu den kollektiven Rahmen stehen. Daran verdeutlicht sich auch der Aspekt der permanenten Veränderung.

Entscheidend ist ferner die Gruppengröße: Wir haben an einer Pluralität von Gruppen teil, und jede Gruppe bewahrt auch auf Grund ihrer Größe bestimmte Erinnerungen. Man vergleiche hier eine Familie (bewahrt jedes Familienmitglied) und die Nation (bewahrt die großen Persönlichkeiten) und die vielen Schattierungen dazwischen. Auffällig ist auch, dass Halbwachs die Begriffe ›Gedächtnisrahmen‹ und ›Bezugsrahmen‹ zwar weiterführt, meist synonym mit ›Bild‹ verwendet, nunmehr aber zusätzlich von ›kollektiven Gedächtnissen‹ (im Plural) spricht. Eine genaue Abgrenzung zwischen den Rahmen und den kollektiven Gedächtnissen bleibt aus. (Vgl. KollG: 34–77)

In diesem Kapitel tritt eine zunächst rätselhafte Mehrdeutigkeit in Bezug auf die Rolle des ›Individuums‹ auf: Dieses ist passiv bestimmt und hat lediglich via Rekonstruktion eine aktive Funktion. Halbwachs schreibt ihm hier die Möglichkeit zu, »[...] daß, wenn seine Erinnerungen sich verformen, er [Anm.: das ›Individuum‹] nur den Blickpunkt der anderen einzunehmen braucht, um sie zu berichtigen« (KollG: 66). Dem ›Individuum‹ würde hier eine Handlungsfähigkeit in Bezug auf das kollektive Gedächtnis zugesprochen, insofern es von sich aus den ›Blickpunkt‹ einer anderen Gruppe einnehmen könnte. Dies wäre widersprüchlich. Allerdings ließe sich diese Argumentation halten, wenn man berücksichtigt, dass jedes ›Individuum‹ am Schnittpunkt mehrerer Gruppen auftaucht und diesbezüglich den Blickpunkt wechselt. Gerade weil das ›Individuum‹ in Bezug zu einer Pluralität an Rahmen/ Gruppen verortet ist, vermag es sich in die divergierenden Gruppen hineinzusetzen. Fest steht, dass Halbwachs

immer wieder wiederholt, dass das ›Individuum‹ ein ›Ausblickspunkt‹ auf das kollektive Gedächtnis ist und es ist das Kollektiv, von woher das ›Individuum‹ zunächst gedacht werden muss.

[03 – »Das kollektive Gedächtnis und die Zeit«] Die Zeit ist sozial bedingt und jede Gruppe entwickelt ihre eigenen Rhythmen. Innerhalb einer Gruppe unterscheiden sich beispielsweise der 1. vom 15. Tag eines Monats etc., und diese Zeitbegriffe selbst sind von Gruppe zu Gruppe wieder verschieden. Gleichzeitig stehen wir in Bezug zu unterschiedlichen Zeiten: »In Wirklichkeit überschneiden sich in unserem Denken zu jedem Zeitpunkt und während jeder Periode seines Verlaufs viele Strömungen, die von einem Bewußtsein zum anderen gehen und deren Treffpunkt es ist« (KollG: 89f). Sind wir der katholischen Konfession zugehörig, betrifft uns die Projektion christlicher Ereignisse auf das Jahr oder als Soldaten die Einteilungen des Militärjahres etc. Zugleich gibt es natürlich eine traditionelle Zeiteinteilung, welche Gesellschaften umfasst und die auf geo-astronomischen Bedingungen fußt, welche den meisten Gruppen gemein sind und sich daher traditionell verfestigt haben. Hat so jede Gruppe ihre eigene Zeitvorstellung, dann erweitert dies Halbwachs, indem er feststellt, dass ein bestimmtes Ereignis von den unterschiedlichen Gruppen auf ihre je eigene Art vorgestellt und in ihre je eigene Sprache »übersetzt« wird. In Bezug auf das ›Individuum‹ bedeutet das: »Ein jedes ist Mitglied mehrerer Gruppen, es hat an mehreren sozialen Denkweisen teil, sein Blick taucht nacheinander in mehrere kollektive Zeiten ein. Es bedeutet schon ein Element der individuellen Differenzierung, daß innerhalb derselben Periode in einem bestimmten Bereich des Raumes die Bewußtseinsinhalte der verschiedenen Menschen nicht an denselben kollektiven Strömungen teilhaben« (KollG: 123 [Hervorhebung von mir, A.S.]).

Auch in diesem Kapitel taucht die Frage nach dem Fortbestehen auf, die Halbwachs als ›relative Stabilität‹ charakterisiert: Jede Gesellschaft lebt in Spuren weiter, die von Gruppen übernommen werden oder in neu entstehende Gruppen einfließen. Es ist die Permanenz dieser Spuren, welche die Fortdauer sichern. Als Beispiele führt er unter anderem ein Monument oder eine bestimmte Straße an, also materielle Verfestigungen. (Vgl. KollG: 78–126)

[04 – »Das kollektive Gedächtnis und der Raum«] (Anm.: Halbwachs muss notwendigerweise folgendes Problem erreichen: Wenn sich herausstellt, dass sich selbst die langfristigen Kulturtatsachen [Traditionen, Riten, kanonische Texte] wandeln, was Halbwachs treffend als ›relative Stabilität‹ bezeichnet, dann stellt sich natürlich die Frage des Halts. Kurz: Wie ist es möglich, dass in der permanent sich wandelnden Kontinuität Gleiches wiederholt wird? Gar nicht, muss die Antwort lauten.) Halbwachs muss erklären, wodurch sich die sozialen Tatsachen, wenn auch nur relativ, aber dennoch stabil halten, wofür er in diesem Text den Raum zum wesentlichen Element erhebt.⁸⁷ Zunächst betont er, dass die materiellen Gegenstände ebenfalls Wandlungen unterliegen. Diese Feststellung schließt natürlich architektonische und andere Eingriffe ein, gemeint ist auch, dass sich die kollektiven Vorstellungen, mit denen wir die materiellen Gegenstände erfassen, verändern: »Eine Gruppe, die in einem bestimmten räumlichen Bereich lebt, formt ihn nach ihrem eigenen Bild um; gleichzeitig aber beugt sie sich und paßt sich denjenigen materiellen Dingen an, die ihr Widerstand leisten« (KollG: 129). Am Widerstand zeigt sich, wie sehr die kollektiven Gedächtnisse sich auf den Raum stützen. Dies festgestellt, ist zu klären, wie auch diejenigen Traditionen mit dem Raum verwurzelt sind, die sich diesem scheinbar entledigen. Die Rede ist von juristischen (Gesetze), wirtschaftlichen (Produktionsverhältnisse) und religiösen Vorstellungen. Die Argumentation von Halbwachs ist hier allerdings nicht ganz stimmig⁸⁸: Im Kern kommt er zur Feststellung, dass das Recht wie auch die Produktionsverhältnisse auf sozialen Beziehungen fußen, die an einem Ort stattfinden, und es sind diese Orte, auf die wir die kollektiven Vorstellungen projizieren. Der religiöse Raum, insbesondere die ›Heiligen Stätten‹ (er bezieht sich auf die christliche Religion) liefern hierzu das überzeugendste Argument: Wenn der Gläubige sein Leben auch allgemein in Bezug zum Glauben ausrichtet, so schafft beispielsweise der Raum der Kirche die Möglichkeit, bewusst aus den sozialen Milieus herauszutreten, um uns in Bezug auf die religiösen Vorstellungen zu sammeln, mit

⁸⁷ In »Les cadres sociaux de la mémoire« lag die Betonung auf der Pluralität an Rahmen zur Verfestigung.

⁸⁸ Beispiel: ›Wirtschaftlicher Raum‹ – die Art wie er den ›Preis‹ sozial bestimmt, ist sehr problematisch. Auch begründet Halbwachs den wirtschaftlichen Raum durch Rückführung auf den juristischen Raum etc. Dies ändert aber nichts daran, dass die Grundannahme überzeugt, wobei sich natürlich die Frage stellt, ob der Raum das einzige ›Medium‹ diesbezüglich darstellt. Gerade dahingehend sind die Arbeiten von Jan und Aleida Assmann (wie auch von vielen anderen) wertvoll, indem die »Bewahrens-Funktion« medial ausgearbeitet wurde.

anderen Gläubigen gemeinsam in einen bestimmten Gemütszustand zu fallen etc. Der Ort selbst ist auf die Anforderungen der Kulthandlungen und seiner Teilnehmer ausgerichtet. Auch die Überlieferungen sind an eine religiöse Topographie gekoppelt, womit er auf seine Studie »*La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*« verweist: »Die religiöse Gemeinschaft bildet sich ein, sich in keiner Weise gewandelt zu haben, während alles um sie herum sich veränderte. Dies gelingt ihr nur unter der Voraussetzung, daß sie die Stätten wiederfindet oder um sich herum ein zumindest symbolisches Bild der Stätten rekonstruiert, an denen sie sich zuerst gebildet hat« (KollG: 161). In diesem Sinne »heftet« sich das kollektive Gedächtnis an den Raum und dieser gibt uns (als Illusion) das Gefühl der Beständigkeit beziehungsweise schafft er auch tatsächlich eine relative Stabilität, da die so verorteten Vorstellungen sich stärker verfestigen können. (Vgl. KollG: 127–163)

Akzentverschiebungen:

- [1] ›Individuelle‹ Differenzierung: Halbwachs fragt in keinem seiner Texte, welche Konsequenzen sich für das ›Individuum‹ aus seiner Aufgespanntheit zu einem kollektiven Außen (als Pluralität) ergeben. Es fehlt demnach die Frage, wie das ›Individuum‹ an sich und in seinem Vollzug zu denken ist und ob sich aus dieser Aufgespanntheit zu einem kollektiven Außen hin eine bestimmte aktive Handlungsmöglichkeit ableiten lässt. Vor allem aber, was es bedeutet, zu sagen, dass es die ›Individuen‹ sind, welche in Bezug zu einem kollektiven anderen rekonstruieren und lokalisieren. Was Halbwachs allerdings in diesem Text klar herausstellt, ist die ›individuelle Differenzierung‹, welche sich durch die Beziehung des ›Individuums‹ auf eine Pluralität von Erinnerungsrahmen und folglich Gruppen ergibt. In diesem Sinne wird die Selbstidentität hervorgehoben und damit die Verzahnung von individuellem und kollektivem Gedächtnis in den Vordergrund gerückt. Gewiss, das individuelle Gedächtnis kann nur vom Kollektiv her gedacht werden.

- [2] Lebendiges Gedächtnis: Das kollektive Gedächtnis ist ein bedeutsames Gedächtnis und umfasst die gelebte Vergangenheit, welche für die Gruppen und ihre Mitgliedern zählt. Entscheidend ist, dass dieses lebendige Gedächtnis unabgeschlossen bleibt: einerseits in Bezug auf die ›Individuen‹, die stets hinsichtlich einer Pluralität an Erinnerungsrahmen zu verstehen sind und andererseits in Bezug auf das Gedächtnis selbst, das sich aus einer Vielzahl von Erinnerungsrahmen zusammensetzt, die in- und gegeneinander wirken. Die Abgrenzung zum historischen Gedächtnis zeigt auch, dass die Vergangenheit wiederbelebt werden kann. In unserer heutigen Begriffssprache denkt man an das *Archiv*⁸⁹ ¶ vid. S. 152, S. 154 und die Möglichkeit, wie bereits dem Archiv zugefallene Aspekte wieder für den aktuellen Vollzug einer Gruppe bedeutsam werden können. Indem sich die Gesellschaft in Gruppen aufspaltet und diese nebeneinander koexistieren, sieht Halbwachs die Möglichkeit, dass Vergangenes sich unterschiedlich lange bewahrt und durch die Kontakte zwischen den Gruppen wiederbelebt wird. Genaugenommen muss man ergänzen, dass die Historie niemals nur Historie ist, sondern die Art und Weise, wie das »Faktenwissen« gelesen wird, ebenfalls in Relation zu den kollektiven Vorstellungen steht.

- [3] Koppelung von Dauer und Raum: Durch die Zeitanalysen wird die ›relative Stabilität‹ der Dauer sichtbar. Wie weit die kollektiven Vorstellungen in die Vergangenheit zurückreichen, hängt von vielen Faktoren ab. Beispiele: Integration in die Gruppe; Intensität der Erinnerung für die Gruppe; Anzahl der Rahmen, in welchen die Erinnerung auftaucht; Verfestigung durch kulturelle Handlungen; Umfang der Gruppe etc. In diesem Text ist es vor allem der Raum, der für die Permanenz des kollektiven Gedächtnisses maßgeblich ist. Entscheidend ist, dass der Raum für die jeweilige Gruppe bedeutungsvoll ist. In diesem Sinne sind die Straßen und Gebäude die ›Steine der Stadt‹ (Halbwachs), weil sie eine Vergangenheit bedeuten, die zwar rekonstruiert wird, aber dennoch

⁸⁹ Mit ›Archiv‹ wird hier gerade kein ein geordneter Raum, also eine bestimmte Organisation des Überkommenen bezeichnet, da diese entlang der Achse des Erinnerns verortet wäre. Das Archiv meint das, was als Vergessenes von der Aktualisierung ausgenommen bleibt.

die Dauer »verlängert«. In Bezug auf den Raum kann man von einer Art Materialisierung der Erinnerung sprechen, obschon das so bestimmte Material auch den Bedeutungsverschiebungen unterlegen ist. Der Ort verleiht der gemeinsamen Denkart und den gemeinsamen Erinnerungen eine Permanenz, die sehr weit in die Vergangenheit zurückreichen kann.

»Man wird also annehmen, daß sich eine Art künstliches Milieu bildet, das außerhalb all dieses persönlichen Denkens besteht, es aber umschließt – eine kollektive Zeit und ein kollektiver Raum und eine kollektive Geschichte. Innerhalb eines solchen Rahmens würden die Denkweisen der Individuen ineinander übergehen, was voraussetzt, daß jeder von uns zeitweise aufhören würde, er selbst zu sein« (KollG: 44).

[3.1.3] 1941⁹⁰ – »La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte«

Ich habe diesen chronologisch vorangehenden Text nachgereiht, und zwar deshalb, weil in dieser Studie der Aspekt des Raumes exemplarisch an den Stätten im Heiligen Land vorgeführt wird und sich dieser Text anbietet, die in »*La mémoire collective*« herausgearbeitete Verbindung von kollektivem Gedächtnis und Raum weiter zu vertiefen. Auf die konkreten geschichtlichen Details dieser Studie wird nicht eingegangen.

Halbwachs zeigt insgesamt, wie sehr die Überlieferung der christlichen Tradition sich mit den Vorstellungen und Bedürfnissen der Glaubensgemeinschaft wandelt, also die Vergangenheit jeweils aus der Gegenwart heraus rekonstruiert wird. Entscheidend ist, dass das kollektive Gedächtnis sich mit dem Raum verbindet und daraus seine relative Stabilität bezieht. Notwendig wird dies aus folgenden Gründen: Einerseits muss die neue christliche Lehre erst einen größeren Durchdringungsgrad der Gesellschaft erreichen, wofür die Werbungsarbeit der Gläubigen bedeutsam ist. Weiter gibt es ein Legitimationsbedürfnis, wodurch die Heiligen Stätten mit Orten zusammenfallen, die auch für die jüdische Tradition bedeutsam sind. Beispielsweise hilft gerade die Festlegung des Geburtsortes, Jesus als Nachfolger Davids auszuweisen. Dahingehend wurden auch alte, fast vergessene lokale Traditionen wiederaufgegriffen, was nach Halbwachs die Übereinstimmung des Alten mit dem Neuen Testament herstellt. Halbwachs zeigt, dass die Stätten selbst erst nachträglich im 1. und 2. Jahrhundert verortet wurden und mit übernatürlichen Erscheinungen verbunden werden. Diese Studie ist auch deshalb so interessant, weil die christliche Tradition im Laufe der Jahrhunderte jenseits der in Palästina liegenden Heiligen Stätten zu einem »Dogma« wird und die Vorstellungen der Stätten sich vom konkreten Ort ablösen, sich durch die Vorstellung, Schriften und Pilgerberichte mit diesen Stätten bestätigen. Genaugenommen handelt es sich hier um eine Wechselwirkung: Es ist das Kollektiv, durch das diese Stätten ihre Bedeutung erhalten, und zugleich sind es die Stätten, welche auf das Denken zurückwirken, indem sie die kollektiven Vorstellungen bestätigen. Es sind jedoch niemals die Stätten an sich, welche bedeutsam sind, sondern es ist immer das Kollektiv, von woher Bedeutsamkeit gedacht werden kann. In diesem Sinne verifizieren (bewahrheiten) die Stätten die religiösen Vorstellungen.

Halbwachs formuliert folgende »Gesetze« für die Entstehung dieser religiösen Orte: Es kommt [1] zu einer Konzentration mehrerer Stätten an einem Ort. Dann [2] gibt es eine Differenzierung im Raum, das heißt Ortsangaben verdoppeln sich durch immer weitere Details, die hinzugefügt werden. Durch diese Vermehrung von Spuren verstärken sich die Erinnerungen. Schließlich [3] gibt es eine Dualität entgegengesetzter Orte, also voneinander geschiedene Orte, die dasselbe erinnern. Dies resultiert daraus, dass unterschiedliche Gruppen dieser Orte gedachten und diese unterschiedlichen Vorstellungen in die Gemeinschaft hineingetragen werden.

Die Stätten selbst unterliegen ebenfalls einer Wandlung, was Halbwachs insbesondere anhand der Kreuzfahrer demonstriert: Jerusalem war zu dieser Zeit eine gänzlich andere Stadt als zu den Anfängen der christlichen Gemeinschaften. Obwohl die Christen die Stadt über Jahrhunderte nicht gesehen hatten,

⁹⁰ Quellenhistorische Anm.: Gierl zeigt, dass der Text wahrscheinlich erst 1942 erschienen ist (vgl. Gierl, 2005: 155, 183 [#15]).

lebte das Bild dieser Stätten durch die Evangelien weiter. Entscheidend ist, dass die Kreuzfahrer diese im lebendigen religiösen Gedächtnis bewahrte Stadt wiederentdecken: »Es scheint als zweifelten sie nicht einen Augenblick daran, daß diese Stadt sich ihnen als jene entdeckte, die sie früher war, wenn man einmal die Ungläubigen verjagt, die Spuren ihrer gottlosen Besatzung ausgetilgt hatte« (Halbwachs, 2003: 205). Angeleitet von den Evangelien errichten die Kreuzfahrer die Gebäude wieder, allerdings schaffen sie auch gänzlich neue (erfundene) Orte.

Was lässt sich daraus für die Beziehung von Ort und kollektivem Gedächtnis schließen? Es handelt sich bei den Orten um eine Art räumlichen Anker. Die Verortung erweist sich als hilfreich, die Erinnerungen in eine Gesamterzählung – in der Art einer »Kette« – zu verdichten. Halbwachs hebt die relative Stabilität dieser Orte hervor: »Sicher rekonstruiert das kollektive Gedächtnis seine Erinnerungen derart, daß sie mit den zeitgenössischen Vorstellungen übereinstimmen. Aber es trifft auf Widerstände: auf steinerne Überreste, schriftliche Zeugnisse, auf schon bestehende Riten, feste Institutionen« (Halbwachs, 2003: 197). Diese Zeugnisse geben uns nach Halbwachs die Illusion, in die Vergangenheit zurückzukehren. Tatsächlich bleibt es stets die kollektive Gruppe, von woher diese Zeugnisse ihre Bedeutung erfahren.

[3.1.4] Exkurs: Die Methode der Soziologie

Abschließend sei die Methode in den Blick genommen, mit der die Soziologie nach Halbwachs ihren Untersuchungsgegenstand analysiert und definiert. Methodisch entfaltet Halbwachs dies am klarsten in »*La loi en sociologie*« (dt: »*Das Gesetz in der Soziologie*«, 1934) und in einem Nachruf auf François Simiand mit dem Titel »*La méthodologie de François Simiand. Un empirisme rationaliste*« (dt: »*Ein rationalistischer Empirismus. Zur Methodologie François Simiands*«, 1936).

Der Untersuchungsgegenstand, das sind, wie bereits hinlänglich dargestellt, die kollektiven Vorstellungen, also die gemeinsamen Vorstellungen/ Haltungen/ Neigungen/ etc. der Menschen. Allerdings – und das ist die Schwierigkeit – können diese nicht von einem einzelnen ›Individuum‹ her erfasst werden: »[...] sie sind in irgendeinem gesonderten Glied der Gruppe weder auffindbar noch überhaupt vorhanden, sondern nur innerhalb einer Gesamtheit« (Halbwachs, 2001d: 158). Angenähert werden die kollektiven Vorstellungen – wie bei Durkheim – als ›soziale Tatsachen/ Tatbestände‹⁹¹. Es handelt sich hier um eigene Wirklichkeiten (man denke an: Bräuche, Recht, Eigentumsformen, Tauschprozesse etc.), die, obschon an eine Gruppe rückgebunden, mehr als die Summe ihrer Teile sind. Anders formuliert: Der Mensch ist als gesellschaftlicher Mensch gedacht und damit aus einer sozialen Vorgängigkeit heraus verstanden, an der er teilhat. Diese soziale Vorgängigkeit drückt sich in bestimmten uns vorgängigen und damit gegebenen sozialen Tatsachen aus, die konkret analysiert werden können, worin sich auch die Verschränkung von Theorie und Praxis zeigt.⁹²

⁹¹ »Der soziale Tatbestand ist eine Beziehung der Menschen zu den natürlichen Gegenständen oder der Menschen untereinander im Hinblick auf sie. Hier läßt sich alles auf Sitte, Brauch und Recht, also psychologische Sachverhalte zurückführen« (Halbwachs, 2001h: 89).

⁹² Ich möchte eine rätselhafte Bemerkung nicht vorenthalten: In einem Vortrag, in dem er über François Simiand, »unseren Methodologen« (Halbwachs), spricht, bezeichnet er dessen Methode als »rationalen Empirismus«: Empirismus, weil die sozialen Tatsachen sich aufgrund empirischer Beobachtungen ergeben. Rationalismus, weil diese Tatsachen eine bestimmte Bedeutung haben und die Frage nach der Bedeutung zu den kollektiven Vorstellungen zurückführt, die sich in den Tatsachen entfalten. Das sinnstiftende Element ist demnach das kollektive Denken selbst. Bemerkenswert ist nun folgende Feststellung: Es geht um die Annäherung an diese sinnstiftenden Elemente, wobei diese nur aus der Innensicht vollkommen verständlich sind. Die analysierende Vernunft selbst ist von diesem Sinn ebenfalls (praktische Intuition) durchdrungen. (Vgl. Halbwachs, 2001g: 177ff) Wenn ich dem auch – vorbehaltlich meiner folgenden kritischen Rückfrage – gerne zustimme, dann zeigt sich darin aber eine besondere Herausforderung (oder sogar ein Problem) für die Methodologie: Wenn die Innenperspektive für die Analyse selbst eine Rolle spielt, können dann soziale Tatsachen einer anderen Gruppe/ einer längst vergangenen Zeit überhaupt angenähert werden? Selbst in Bezug auf die Innensicht werden so Fragen aufgeworfen: Wenn es sich um eine Pluralität von Rahmen und Gruppen handelt, dürfte dann einer solchen Intuition vertraut werden? Stephan Egger formuliert dies in seiner Betrachtung positiver: »Und wer behauptet, dieser Sinn zeige sich ohne eine an ihm teilhabende Vernunft, der vergißt die Tatsache eben der unsere Erkenntnis erst ermöglichenden Teilhabe, aus deren barer Unmittelbarkeit sich zu entwinden jede Wissenschaft ihren Fortschritt verdankt« (Egger, 2001b: 206).

Halbwachs beginnt diesen Text, indem er den Fokus auf die ›Beziehungen‹ zwischen den gesellschaftlichen Tatbeständen legt. Worauf sich der Blick der Soziologie richtet, ist die Verbindung selbst. Die Statistik dient als die empirische Methode⁹³, um soziale Tatbestände festzustellen. Was sich in diesen Tatbeständen zum Ausdruck bringt, ist eine gewisse Wirkung, die von einer kollektiven Vorstellung ausgeht. Das heißt, es gibt eine Wechselwirkung zwischen den kollektiven Vorstellungen und den kollektiven Tatbeständen. Halbwachs führt die Ehe als Beispiel eines sozialen Tatbestandes an, der sich in Bezug zu kollektiven Vorstellungen entwickelt. Um soziale Tatsachen zu verstehen, ist vorausgesetzt, ihre Bedingungen, also die kollektiven Vorstellungen, auszumachen. Darin liegt nun aber die Schwierigkeit: Soziale Tatsachen sind stets in einen »ganzen Wirkungszusammenhang« (Halbwachs) eingebettet, und dieser ist einer fortlaufenden Wandlung unterzogen: Die kollektiven Vorstellungen selbst unterliegen Veränderungen. Sie wirken auf die sozialen Tatsachenreihen, und in diesen stellen sich durch diese Wirkung Veränderungen ein, wodurch es auch zu einer Veränderung der kollektiven Vorstellungen (Bedingungen) kommt. Dies ist das Merkmal einer ›lebendigen Gesamtheit‹ (Halbwachs). Er spricht in diesem Zusammenhang auch von einer organischen Zusammensetzung.

Für die Methode bedeutet dies nun, dass die Analyse nicht synchron, sondern diachron erfolgt: Es gilt also eine ganze (historische) Entwicklungsreihe in den Blick zu nehmen, also nicht nur die ›soziale Ordnung‹ zu erfassen, sondern auch ihre ›historische Entwicklung‹ zu sehen. Damit sind die Gesetze/ Regelmäßigkeiten oder Bedingungen stets an einen zeitlichen Wirkungszusammenhang gebunden. Hier fragt Halbwachs nun, ob es auch allgemeine Gesetze gibt. Die Antwort bleibt dunkel. Was Halbwachs nun entwickelt, ist eine Abgrenzung zu ›biologischen Einflüssen«. Es scheint ihm die Klarstellung wichtig zu sein, dass soziale Tatsachen nicht von physikalischen/ biologischen/ etc. Ursachen her, sondern nur sozial erklärt werden können. Was er jedoch unbeantwortet lässt, ist die gestellte Frage selbst: Er führt zwar Beispiele für allgemeine Gesetze wie die Verwandtschaftsverhältnisse in Familien an, zeigt aber zugleich, dass diese unterschiedlich geregelt sein können. Das heißt, die Blutsverwandtschaft (also wieder: ein biologischer Grund) ist nicht der Grund für die sozialen Verwandtschaftsverhältnisse, sondern diese werden sozial bestimmt. Genaugenommen bleiben die Gesetze damit an den Wirkungszusammenhang rückgebunden und das allgemeine Gesetz (»Es gibt Verwandtschaftsverhältnisse«) bezieht seine Gültigkeit aus diesem Wirkungszusammenhang. Folglich gibt es keine allgemeinen Gesetze, aber Gesetze, die für einen ganzen Wirkungszusammenhang Gültigkeit besitzen.

Der Begriff ›Wirkungszusammenhang‹ beschreibt keine Totalität: Es gibt keine ›Einheitsgesellschaft‹ (vgl. Halbwachs, 2001d: 157), sondern eine Gesellschaft besteht aus unterschiedlichsten und relativ unabhängigen Gruppen, die in dynamischen Beziehungen zueinander stehen. In den Blickpunkt geraten also die ›Beziehungen‹, durch welche die Gruppen sich miteinander verbinden, aufeinander wirken (›Wirkungen‹) und eine gemeinsame ›Entwicklung‹ beschreiten. Entwicklung kann nur durch die Zeit gedacht werden, was Halbwachs folgendermaßen auf den Punkt bringt: »Innerhalb sozialer Entwicklungen, wir haben es gesehen, gilt es gleichzeitig all das in Betracht zu ziehen, was die Vergangenheit in einer bestimmten Art und Weise bewahrt, alles auch, wodurch sämtliche Glieder der sozialen Ordnung verändert wurden und es auch bleiben, und schließlich all jenes, in dem Vorstellungen und Zukunftserwartungen gleichermaßen auf sie zurückwirken. Aber was ist eine menschliche Gesamtheit, die sich vorstellen kann, daß die Vergangenheit in einer bestimmten Gestalt gegenwärtig bleibt und gleichzeitig eine Vorstellung von ihrer eigenen Zukunft entwickelt, was ist sie anderes als Bewußtsein? Nur in diesem objektiven und positiven Sinne, und ohne jede metaphysische oder psychologische Beimengung, sehen wir als eigenen Gegenstand der Soziologie jene Gesetze oder regelmäßigen Beziehungen, denen das kollektive Bewußtsein gehorcht« (Halbwachs, 2001d: 159). Es geht der Soziologie folglich darum, die Bewegungen der Gesellschaft selbst zu verstehen. (Vgl. insgesamt Halbwachs, 2001d)

Damit gehen nun bestimmte Voraussetzungen einher: Der Mensch ist als gesellschaftlicher Mensch bestimmt. Die sozialen Tatsachen werden aufgrund ihrer Wirkung erfasst: Entweder werden sie spürbar,

⁹³ Durch die Statistik angewendet auf die Gruppe können Qualitäten sichtbar gemacht werden, welche im Blick auf das einzelne ›Individuum‹ verborgen bleiben. Entscheidend sind hier die Anmerkungen Halbwachs' zum Durchschnitt: Es geht nicht darum, das ›Individuum‹ auf einen Durchschnitt zu reduzieren, sondern im Gegenteil darum, Regelmäßigkeiten zu erkennen, die sich nicht in allen ›Individuen‹ oder teilweise in diesen finden, aber für eine bestimmte Gruppe Bedeutung haben. Das Ziel ist, die Bedingungen (Regelmäßigkeiten, Gesetze) auszumachen, durch die sich kollektive Entwicklungen verstehen lassen. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen: Was Halbwachs in Bezug auf den Selbstmord zeigt, sind die sozialen Kräfte, welche zu einer Vereinsamung führen und damit die Wahrscheinlichkeit für einen Selbstmord erhöhen. Auf die statistische Methode selbst werde ich nicht näher eingehen.

durch den Zwang, den sie auf die Mitglieder der Gruppe ausüben, oder sie werden durch die statistische Methode sichtbar gemacht.

[3.2] Vergleiche, Zusammenhänge und Verschiebungen

[3.2.1] Vergleiche mit

Ich habe mich entschieden, die in den Texten verhandelten Vergleiche mit anderen Autoren gesammelt zu besprechen. In Bezug auf Durkheim seien – da das Denken von Halbwachs stark an Durkheim rückgebunden bleibt – nur einige Bemerkungen angefügt. Hinsichtlich Bergson sind konkrete Streitpunkte zu besprechen wie auch zu zeigen, dass hier nicht nur von einer Abgrenzung gesprochen werden kann, sondern dass auch eine Art »Umstülpung der Bergson'schen Thesen« auf das Kollektivbewusstsein von Durkheim zu beobachten ist. In Bezug auf Nietzsche erlaube ich mir einen Exkurs, da – obschon Halbwachs sich nur an einer Stelle auf Nietzsche bezieht – sich hier vielleicht doch (stille) Bezüge aufdrängen.

Bergson: Reine Erinnerung	Durkheim: Kollektivbewusstsein	Halbwachs: Kollektivgedächtnis (1925)
Vergangenheit wirkt auf Gegenwart	Vorgängigkeit des Kollektivs	Gegenwart wirkt auf Vergangenheit
Erinnerung strömt unaufhörlich ein, wird von der Wahrnehmung gehemmt. Relation: Gegenwart >< Vergangenheit	Selbstgesetzte Kollektiv wirkt durch Zwang auf die Individuen	Gegenwart liefert Anhaltspunkte, um Vergangenes wiederzubeleben Relation: Gegenwart >< Vergangenheit
Zweckgebundene Erinnerung: hinsichtlich Nützlichkeit	Teleologisches Prinzip: Moral strebt auf Endzweck Gemeinschaft Aller	Zweckgebundene Erinnerung: hinsichtlich Bezugsrahmen
Fortlaufende Schöpfung kontinuierliche Vielheiten	Entwicklung in Bezug auf das Kollektiv	Fortlaufende Rekonstruktion des Alten Deformation (Veränderung)
Passiv: Automatisches Einströmen der Erinnerungsbilder		Aktives Erinnern bzw. Anstoß aus dem aktuellen Milieu
Selbst = Gesamt an Erinnerungen	Selbst wird vom Kollektiv geprägt	Selbst konstituiert sich durch Außen
Verlustfreies, ewiges Bewahren jeglicher Erinnerung im Subjekt (Identität aus Innerlichkeit)		Kontinuität dieser Identität ist durch die Bezugsrahmen von außen gegeben (Äußerlichkeit) Identitätsverlust ist an Verlust Bezugsrahmen gekoppelt
Individuum ist aktiver Agent der gelebten Vergangenheit	Passiv und Aktiv: Wird durch Zwang bestimmt, kann aber durch Anerkennung des Ganzen aktiver Teil werden (Arbeitsteilung)	Individuum ist passiver Vermittler äußerer Rahmen (Transferleistung)

[#3.2.1.1] Allgemeine Gegenüberstellung: Bergson, Durkheim und Halbwachs; jeweils im Blick auf das ›Individuum‹.

... Durkheim

Von der Emergenz zum kollektiven Gedächtnis

Im Gegensatz zu Durkheim ist durch die Verschiebung vom Kollektivbewusstsein zu einem über die Dauer begreifbaren kollektiven Gedächtnis keine Emergenz mehr nötig, um kollektive Vorstellungen zu denken. Das Kollektivbewusstsein »schwebt« nicht, sondern wird fortlaufend produziert (rekonstruiert). Was Durkheim als soziale Arten bestimmt, findet sich hier mutatis mutandis als Ansammlung von Bezugsrahmen wieder, die nun zeitlich aufgespannt werden. Das Ineinandergreifen dieser Rahmen ist ein

notwendiger Teil der gesellschaftlichen Struktur, womit Halbwachs ein unabschließbares Ganzes denkt, im Gegensatz zur Denkmöglichkeit eines Gesellschafts-Ganzen bei Durkheim. Genaugenommen finden sich bei Halbwachs hier mehrdeutige Stellen, aber das Begriffskonzept selbst zwingt regelrecht zur Lesbarmachung der Gesellschaft als Pluralität von Gruppen und Rahmen. Was Halbwachs von Durkheim zweifellos übernimmt, ist der Zwang, der vom Kollektivbewusstsein auf die ›Individuen‹ ausgeübt wird. Wenn er diesen auch vorsichtiger formuliert, so spricht auch Halbwachs nach Durkheim davon, dass ein bewusstes Abweichen von den kollektiven Vorstellungen einen unmittelbaren Widerstand hervorruft. Wie bei Durkheim ist dieser Zwang auf eine Pluralität rückzuführen, wobei Durkheim hier – wie gezeigt – einer teleologischen Betrachtung nicht abgeneigt ist. Bei Halbwachs ist die Pluralität jedoch das *sine qua non* des kollektiven Gedächtnisses selbst. Die Pluralität ist, die These konsequent weitergedacht, der Möglichkeitshorizont für das Denken von Veränderung an sich. Gleichzeitig, und das findet sich analog bei Durkheim, sind die kollektiven Vorstellungen auch als Möglichkeitsgrund unseres intersubjektiven Seins an sich gedacht. Halbwachs, so bringt es Stephan Egger (*1963) auf den Punkt, bleibt Zeit seines Lebens in der Durkheim'schen Soziologie verankert (vgl. Egger, 2003: 219–221).

Frage nach der Teleologie

Rudolf Heinz verweist auf das dritte Kapitel, in dem Halbwachs fragt, warum alte Menschen ihre Jugend erinnern. Ohne uns bei Details aufzuhalten, spricht Halbwachs hier von einem für die Gesellschaft geleisteten Dienst, das hieße mit Heinz in letzter Konsequenz die Annahme einer ›Sozialvernunft‹, welche die Geschicke bestimmt. (Vgl. Heinz, 1969: 77) Gewiss, die Tendenz ist sichtbar und verstärkt sich, gerade wenn man daran denkt, dass die Rekonstruktion einen Zweck verfolgt, nämlich das Gleichgewicht der Gesellschaft herzustellen. Dagegen: Erstens spricht Halbwachs nie von einer Vernunft des kollektiven Gedächtnisses, was ja – von Durkheim kommend – ausgesprochen naheliegend gewesen wäre. Zweitens bezeichnet Halbwachs das gesellschaftliche Denken als Gedächtnis. Bezogen auf das individuelle Gedächtnis bedeutet das, dass das Denken der Gesellschaft eine Vorgängigkeit kennt, die ebenfalls permanent rekonstruiert wird. Ich sehe diese zeitliche Aufgespanntheit im Vordergrund: Es ist dann die gesellschaftliche Vernunft, die sich aus der Vorgängigkeit heraus erklärt, aber diese Vernunft wäre zugleich existent wie auch nicht existent. Existent durch ihre Vorgängigkeit, die sie notwendig konstituiert, und Nichtexistent durch die Pluralität an Bezugsrahmen. Entweder man nimmt demnach eine Pluralität an gesellschaftlicher Vernunft an oder man verzichtet darauf, von einer Art ›Sozialvernunft‹ im Bezug auf das Ganze zu sprechen, wozu ich tendiere. Heinz verweist auch auf die Feststellung Halbwachs', dass die Rekonstruktion dazu dient, das Gleichgewicht in einer Gesellschaft herzustellen: Die Verschiebungen der Rahmen sind notwendig, um die Gesellschaft mit den »[...] *veränderlichen Bedingungen ihres Gleichgewichts in Übereinstimmung zu bringen*« (SozB: 382). Es ist offensichtlich, dass Halbwachs die Gesellschaft hier nicht als ›Subjekt‹ denkt, welches sein Gleichgewicht herstellt. Wie Halbwachs eindrucksvoll zeigt, sind die Bezugsrahmen ineinander verschachtelt zu denken (Kernfamilie, Großfamilie etc.). Ist Gesellschaft dann nicht einfach auf einer höheren Dimension des Umfangs und der so umfassten Bezugsrahmen (Erinnerungen) gedacht? Ich sehe hier keinen Beweg, sondern nur die Dynamik der Bewegung.

... Bergson

Umstülpung der Bergson'schen Thesen

Wenn Halbwachs Bergson⁹⁴ als »Kontrastfolie« in seiner Argumentation nutzt und er dessen Gedächtnismodell als »Subjektivismus« zurückweist, so kann man dagegen argumentieren, dass er eine originelle »Umstülpung« der Bergson'schen Thesen vornimmt: Wie ausgeführt, teilt sich das Gedächtnis bei Bergson in ein wiederholendes Gedächtnis und den hypothetischen Begriff der reinen Erinnerung. Ist das wiederholende Gedächtnis als sich im Körper eingeschriebene Gewohnheiten gedacht – also ein Körpergedächtnis –, so besteht die reine Erinnerung an sich. Dieses Modell findet sich bei Halbwachs wieder: Der Körper bleibt Einschreibungspunkt dessen, was sich durch permanente Wiederholung in uns

⁹⁴ »[...] *der große Psychologe* [...]« (SozB: 134)

zeitigt. In gewisser Weise ist das jeweilige ›Individuum‹ damit der passive ›Träger‹ des kollektiven Gedächtnisses, lässt man den Aspekt der Rekonstruktion vorerst unberücksichtigt.

Wenn ich auch bisher stets von einem ›unendlichen Gedächtnis‹ bei Bergson gesprochen habe, erübrigt sich die Feststellung von selbst, dass diese Unendlichkeit ihre Grenze in der Endlichkeit des erinnernden Menschen findet. Analog ist das – lebendige – kollektive Gedächtnis an eine Gruppe (oder auch an mehrere Gruppen und deren Verbindungen/ Vermischungen) rückgebunden.

Halbwachs weist die reine Erinnerung zurück, nicht jedoch, ohne diese nun außerhalb des ›Subjekts‹ – selbstverständlich in gänzlich abgewandelter Form – wieder auferstehen zu lassen. Handelt es sich bei Bergson um ein unendliches Gedächtnis, so differenziert Halbwachs durch die Unterscheidung von Konventionen und Traditionen, also zwischen einer lebendigen/ veränderlichen und einer Art verfestigter Dimension. Es ist aber auch eine Eigenschaft dieses äußeren Gedächtnisses, das es bewahrt. Wie Halbwachs an den religiösen Gruppen und sozialen Klassen zeigt, kann es durchaus sein, dass Teile der Vergangenheit in einer Gesellschaft weiterexistieren, obwohl sie für das »dominante« lebendige Ideensystem ihre Bedeutung verlieren. Auch diese Erinnerungen können, wenn sich das Bezugssystem verändert, wieder belebt werden.

Gerade hier gibt es nun den entscheidendsten Beziehungspunkt: Wenn Bergson das Einströmen der Erinnerungsbilder mit der »Nützlichkeit« in Verbindung bringt, so findet sich diese Argumentation analog bei Halbwachs: Auch hier sind es nur die für die aktuelle Gesellschaft nützlichen (lebendigen) Erinnerungen, die belebt werden. Unsere »individuellen Erinnerungen« sind durch die Sprache vermittelt, die uns durch die Gesellschaft gegeben ist. Jede noch so persönliche Erinnerung ist in ein Bedeutungsgeflecht verwoben, und ohne Rekonstruktion ist es nicht möglich, eine vergangene Erinnerung wiederzubeleben. Rekonstruktion bedeutet, dass sich unser soziales Milieu verschoben hat und wir auf die Vergangenheit nur unter dem Einfluss der Gegenwart/ des gegenwärtigen Milieus zurückblicken können. Sobald wir auf »unser« Gedächtnis zugreifen, Erinnerungen lokalisieren, rekonstruieren wir diese aus dem Ideensystem des aktuellen sozialen Milieus heraus. So wie bei Bergson das Einströmen der Erinnerungsbilder auf den aktuellen Wahrnehmungsvollzug bezogen ist, ist es auch bei Halbwachs das aktuelle Milieu, das heißt, es sind die aktuellen gesellschaftlichen Beziehungen, von woher eine Erinnerung lokalisiert wird – der »Ruf« geht demnach bei beiden von der Gegenwart aus. Die Radikalität dieses Gedankens besteht darin, dass die Vergangenheit demnach nie mehr als solche wiederherstellbar ist, sondern rückwirkend aus der Gegenwart heraus hergestellt werden muss! (Vgl. auch Marcel und Mucchielli, 2003: 200, 222)

Die Zeit wird bei Halbwachs zur kulturellen Konvention und schreibt sich nun von außen in die Körper ein. Gleichzeitig versammelt das ›Individuum‹ die Wahrnehmungen in Form von Denkweisen, welche es durch das soziale Umfeld von außen aufnimmt. Das ›Individuum‹ konstituiert sich durch dieses Außen und hat so an den äußeren Rahmen teil. Wie verhält sich dies zur Translation des Gedächtnis Kegels bei Bergson? Das kollektive Gedächtnis beschreibt in gewisser Weise eine Art »Selbstbild«⁹⁵, das sich eine Gruppe aufgrund ihrer sozialen Genese von sich selbst macht. Genau das ist es, was die Translation bei Bergson in den jeweiligen Jetztpunkt einbringt: eine Art Selbstgefühl des »Subjekts«, das aus der gesamten Lebensgeschichte resultiert. Man kann – und hier forcieren wir bewusst des Vergleiches wegen – beobachten, wie der Körper zum alleinigen Objekt des habituellen Gedächtnisses wird und das kollektive Gedächtnis als Erinnerungsrahmen diesen und alle anderen Körper umfasst.

Wenn man so auch Vergleiche ziehen kann und die These einer Umstülpung gerechtfertigt scheint, ist zugleich zu differenzieren: In der reinen Erinnerung schreibt sich die Lebensgeschichte in all ihrer Singularität ein. Im Gegensatz dazu ist das Vergangene bei Halbwachs nur über die Rekonstruktion »wiederholbar«. Die Rekonstruktion markiert (neben anderen Aspekten) den wesentlichen Unterschied zu Bergson. Während die Aktualisierung bei Bergson dem Gedächtnis stets etwas hinzufügt, aktualisiert

⁹⁵ Der Begriff »Selbstbild« wäre bei Halbwachs noch weiter zu differenzieren: Das Selbstgefühl resultiert aus der gesamten Lebensgeschichte, doch das Selbstbild davon muss unerreichbar werden: unerreichbar in Bezug auf die körperlichen Tendenzen, die niemals sprachlich eingeholt werden können. Eine vergleichbare Einschränkung gilt auch für Halbwachs: Das Kollektiv ist plural gedacht und als solches unabschließbar.

die Rekonstruktion die Vergangenheit als andauernde Gegenwart. Es ist also keine Vergangenheit, die anwächst, sondern eine andauernde Gegenwart, die ihre Dauer fortlaufend neu dimensioniert, also mehr oder weniger tief in die Vergangenheit reicht und sich im Vollzug des Erinnerns – der Rekonstruktion – reflexiv verändert. Das ›Individuum‹ ist durch die Rekonstruktion in Bezug zu den Erinnerungsrahmen in einem eigenartigen Zwischenstadium zwischen Passivität und einer Art passiven Aktivität verortet. Was Halbwachs konsequent ausblendet, ist die Frage, was mit demjenigen »passiert«, das nicht mehr erinnert wird. ¶ vid. S. 152, 154, 177

Kritik: Reine Erinnerungen

Es sei am ›Traum‹ die Kritik von Halbwachs an den ›reinen Erinnerungen‹ Bergsons in »*Les cadres sociaux de la mémoire*« zusammengefasst: Wie bereits ausgeführt, bewahrt sich die ›reine Erinnerung‹ bei Bergson ohne Veränderung in einem unendlich anwachsenden Gedächtnis. Im Zustand des Wachens hemmt die Wahrnehmung das Einströmen der Erinnerungsbilder und lässt nur die Erinnerungsbilder zu, die für den aktuellen Vollzug nützlich sind. Anders verhält es sich im Traum: Bergson unterscheidet den leichten Schlaf vom Tiefschlaf⁹⁶. Im Tiefschlaf, so Bergson, ist die Wahrnehmung gänzlich zurückgetreten, wodurch die Erinnerungsbilder frei einströmen können. In einem derartigen ›Traum-Ich‹ wären wir demnach eins mit der Totalität unserer Vergangenheit. (Vgl. SozB: 27ff, 39, 48f, 51, 53f, 69ff, 82ff, 93, 97ff, 133ff, 144ff, 150 [etc. um die vielfachen Bezüge zu verdeutlichen]; vgl. ergänzend auch KollG: 63)

Halbwachs wendet sich in seiner Auseinandersetzung intensiv der Traumforschung in der Psychologie zu, wovon sich die sich gerade neu etablierende, von Freud als Psychoanalyse verstandene Disziplin abspaltet/ abgrenzt. Halbwachs weist das in »*Die Traumdeutung*« (1900) vertretene psychoanalytische Modell klar zurück: wie er sagt, auf Grund der von Freud angestellten hypothetischen (»unsicheren«) Deutungen (vgl. SozB: 45). Die darin untersuchten Träume zieht er jedoch als Teil seiner Fallbeispiele heran, um seinerseits die Existenz einer ›reinen Erinnerung‹ zurückzuweisen (vgl. SozB: 28f, 44f, 73ff).⁹⁷

Das freie Strömen der Erinnerungsbilder im Tiefschlaf weist er als Behauptung zurück, da sich zwischen Traum und Wachen eine Übergangsphase einstellt und die Bilder aus dieser stammen könnten. Woran Halbwachs festhält, ist, dass auch Träume wesentlich Rekonstruktionen sind und kein Traumbild frei von Zusätzen oder Veränderungen ist. Wenn sich Traum und Wachen unterscheiden, dann hängt das damit zusammen, dass man im Traum von den gesellschaftlichen Bezugsrahmen am weitesten entfernt ist. Daher produzieren Träume ihre je eigene Traumlogik⁹⁸, bei denen beispielsweise alle physikalischen Gesetze außer Kraft gesetzt sind. Dies ist deshalb möglich, weil hier das Wirkfeld der sozialen Bezugsrahmen vermindert ist.⁹⁹ Doch selbst im Traum wirkt ein Teil der Konventionen weiter auf uns ein.¹⁰⁰ Das zeigt sich daran, dass die Traum Inhalte Themen aus dem Wachzustand übernehmen oder

⁹⁶ Nach Gierl ist Bergson der erste Franzose, der auf »*Die Traumdeutung*« von Freud reagiert. In Bezug auf die zur gleichen Zeit (1898) stattfindenden Experimente von Nicolas Vascide schreibt Gierl: »Er [Anm.: Vascide] stößt auf ›sehr tiefe‹ Schlafzustände, wo der Traum ›wesentlich kohärenter‹ ist und ›extrem alte Szenen‹ erinnert werden. So wörtlich Bergson, der ihn damit in seine Gedächtnistheorie integrieren möchte« (Gierl, 2005: 157).

⁹⁷ Es sind interessanterweise nun gerade die Fälle (nicht nur bei Freud), die am ehesten an eine ›reine Erinnerung‹ denken ließen, die aufgrund dubioser oder unzugänglicher Quellen zurückgewiesen werden müssen, was nicht als Methodenkritik verstanden werden soll. Es sei nur darauf hingewiesen, sollte diese Thematik weiter interessieren. Dann wären vielleicht gerade diese Fälle interessante Startpunkte.

⁹⁸ In »*Die Traumdeutung*« von Freud findet er eine Bestätigung für die eigene Logik und den Symbolgehalt der Traumwelten. Allerdings distanziert sich Halbwachs von den »Ideenassoziationen« Freuds bei der Aufschlüsselung (Deutung) des ›zweiten Ichs‹. (Vgl. SozB: 28f, 44f, 73ff) In gewisser Weise positioniert sich Halbwachs damit gegen Freud, allerdings verzichtet er auf eine detaillierte Auseinandersetzung.

⁹⁹ Hier müsste man kritisch fragen, ob sich dergestalt nicht Erinnerungen bilden können, die gerade nicht von außen, sondern – ich bleibe allgemein – von woanders kommen können (Stichworte: Körper, Metapher). Mir scheint, Halbwachs ist hier zu sehr auf die ›Erinnerungsbilder‹ bei Bergson fixiert.

¹⁰⁰ Theorieimmanent handelt es sich hier allerdings um einen Widerspruch: Zunächst wird der Traum als vom Gedächtnis weitgehend unabhängig vorgestellt und dann seine Abhängigkeit von den Bezugsrahmen ausgewiesen. Hier ist anzumerken, dass die These der Unabhängigkeit gegen die ›reine Erinnerung‹ bei Bergson zielt und es Halbwachs vor allem darum geht, die Schwachstellen dieses Modells auszuweisen. Im Hintergrund richten sich seine Ausführungen natürlich gegen jede Form der Individualpsychologie. Allerdings lassen sich in diesem Argumentationsgang gegen ein für sich selbst bestehendes individuelles Gedächtnis einige logische Schwachstellen nachweisen. Diesbezüglich sei die

Gedanken eine bildliche Darstellung finden. »Der Traum beruht nur auf sich selber, während unsere Erinnerungen sich auf die aller anderen und auf die großen Bezugsrahmen des Gesellschaftsgedächtnisses stützen« (SozB: 72).

Das Ergebnis von Halbwachs lautet, dass der Traum sprachlich verfasst ist. Dabei handelt es sich um ein etwas unscharf gebliebenes Konzept, da der Traum zugleich als das interpretiert wird, das sich nicht von einem Außen her bestimmt, aber es dennoch äußere Einflüsse gibt. Sobald der Traum mit der Sprache in Verbindung gebracht wird und die Sprache als elementarster Rahmen neben Raum, Zeit und Erfahrung der Gruppe als das jedem ›Individuum‹ vorgängige gedacht wird, ist das ›Individuum‹ immer schon in eine kollektive Äußerlichkeit eingegliedert.¹⁰¹ Hier liegt übrigens auch der wahre Grund der Abgrenzung von Bergson: Halbwachs verortet Bergson im Feld der Individualpsychologie, wenn er ihm einen ›Subjektivismus‹ vorwirft.

Kritik: Problem der Gleichzeitigkeitsbeziehung

Auch in »*La mémoire collective*« grenzt sich Halbwachs gegen die reine Erinnerung von Bergson ab¹⁰², wobei die Argumentationskette sich gegenüber »*Les cadres sociaux de la mémoire*« nur in einem Aspekt wesentlich unterscheidet: Der Begriff der ›reinen Erinnerung‹ impliziert, dass jede einzelne Erinnerung an sich weiterbesteht. Es muss also jede Erinnerung durch ihre genaue Zeitstelle identifizierbar sein und sich von allen anderen Erinnerungen unterscheiden, womit es sich um diskrete Momente handelt. ¶ vid. S. 23 Die Lösung ist tatsächlich problematisch, und ich habe daher den Antwortversuch der ›kontinuierlichen Vielheiten‹ von Deleuze vorgeschlagen. Halbwachs hakt an dieser problematischen Stelle, der Frage nach der ›Gleichzeitigkeitsbeziehung‹, ein und stellt hinsichtlich Bergson zweierlei fest: Zunächst [1] hat jedes »bewusste Leben« ein Gefühl für die Zeitdauer, da verschiedene Bewusstseinszustände aufeinander folgen, womit jedes ›Individuum‹ aus sich heraus eine Zeitvorstellung entwickelt und streng genommen jedes ›Individuum‹ seine eigene Zeitdauer hätte. Da diese somit unvergleichbar ist, stellt Halbwachs diese ›leere Zeit‹ (vgl. KollG: 83) der künstlichen Zeit gegenüber, die sich in Kontakt mit den anderen einstellt. Es ist folglich das kontinuierliche Fließen der Zeit – eine ›leere Zeit‹ (Halbwachs) – von diskontinuierlichen Momenten zu unterscheiden, in denen sich die individuellen »Denkweisen« treffen. Diesbezüglich bemerkt Halbwachs [2] treffend, dass jeder Eindruck im Sinne von Bergson wiederum eine neue Diskontinuität schafft und streng genommen kein »Subjekt« aus sich selbst hinaustreten könnte, da es in sich und in seiner Zeit bleibt. Dagegen ist das jeweilige ›Individuum‹ nach Halbwachs am Schnittpunkt kollektiver Strömungen und damit kollektiver Zeiten verortet, und unser Denken folgt diesen kollektiven Strömungen (vgl. KollG: 81ff). Hat Halbwachs mit diesem Argument grundsätzlich Recht, so ist allerdings sein Einwand, dass das »Subjekt« bei Bergson nicht mit dem Außen in Kontakt treten kann, falsch.¹⁰³

Rezension von Rudolf Heinz zu empfehlen, der »*Les cadres sociaux de la mémoire*« gerade im Blick auf diese Schwachstellen analysierte. (Vgl. Heinz, 1969: 73–85) Es sei auch auf einen Fehler hingewiesen: Auf Seite 75 sieht Heinz als Adressat »der Polemik« Halbwachs' Freud. Es handelt sich hier selbstverständlich um Bergson. Freud wird indirekt mitdiskutiert.

¹⁰¹ Bei Gierl findet sich der quellenhistorisch interessante Hinweis, dass Lacans »Versprachlichung« des Unbewussten über Georges Politzer (1903–1942) und Émile Benveniste (1902–1976) und/ oder das »*Journal de Psychologie*« von Halbwachs beeinflusst gewesen sein könnte (Gierl, 2005: 158). Parallelen ließen sich auch im Ergebnis der Untersuchungen zu Aphasie und zur Geisteskrankheit finden, die zeigen, dass diese durch eine soziale Ordnung verursacht und nicht biologisch bedingt sind (Marcel und Mucchielli, 2003: 203f). Umgekehrt lässt sich vielleicht auch fragen, ob Halbwachs nicht vielleicht doch auch Konzepte von Freud übernommen hat: Wenn das kollektive Gedächtnis das jeweilige individuelle Gedächtnis durchdringt, handelt es sich in gewisser Weise nicht auch um ein Unbewusstes? (Gierl, 2005: 159f) Gierl hat hier ein Referat von Halbwachs über Granets Legendentheorie 1926 im Blick: »Er [Anm.: Halbwachs] präpariert dabei Gedanken heraus, die woanders bei ihm schwer zu finden sind, etwa von ›unbewussten‹ Schichten sozialer Erzählungen [...]« (Gierl, 2005: 167) Schließlich gäbe es auch hinsichtlich der fortlaufenden Rekonstruktion des Vergangenen Verbindungspunkte.

¹⁰² Die Abgrenzung betrifft explizit auch den ›stream of thought‹ bei William James (vgl. KollG: 124).

¹⁰³ Bergson spricht in Bezug auf die Intuition davon, dass uns das wahre Sein – die Kontinuität – im Blick auf unsere eigene Zeit ›unmittelbar‹ gegeben ist. Der Körper ist allerdings als Tätigkeitszentrum verstanden. Das heißt, er ist gänzlich auf das Handeln und damit dem Außen zugewendet. Es besteht folglich keinerlei Konflikt darin, anzunehmen, dass wir auch innerhalb des Bergson'schen Modells von außen entscheidend mitgeprägt werden. Das sich jede dieser Prägungen mit dem Gesamt an Erinnerung verbindet, sich permanent verwandelt und sich damit individuell

... Nietzsche (Exkurs)

Ein Teil des Werkes von Friedrich Nietzsche (1844–1900), in dessen Zeitkonzeptionen man gewisse Verbindungslinien zu Halbwachs sehen könnte, wurde bereits um die Jahrhundertwende in Frankreich verlegt¹⁰⁴. Halbwachs hat sich mit Nietzsche auseinandergesetzt, zitiert ihn in den drei zentralen Texten zum kollektiven Gedächtnis jedoch an nur einer Stelle. Halbwachs: »Nietzsche bemerkt, daß das religiöse Leben vor allem viel Muße voraussetzt, und daß in unseren betriebsamen Gesellschaften, in denen die strebsame Tätigkeit, die die Menschen absorbiert, in ihnen seit Generationen langsam den religiösen Instinkt zerstört hat, die meisten nicht mehr wissen, wozu die Religion nützt; so registrieren sie deren Existenz mit einem tiefen Erstaunen: »Es scheint, daß sie gar keine Zeit für die Religion übrig haben, zumal es ihnen unklar bleibt, ob es sich dabei um ein neues Geschäft oder ein neues Vergnügen handelt.« (SozB: 297; Nietzsche, 1999a: 76 [3. Hauptstück, §58]). Die im Zitat zitierte Stelle aus »Jenseits von Gut und Böse« (1886) taucht bei Halbwachs in Bezug auf die Frage auf, ob es einer Gesellschaft nicht sogar dienlich ist, wenn der »Ballast« des Überkommenen, der »keinen aktuellen Nutzen stiftet«¹⁰⁵ fort dauert. Damit sich etwas Neues in der Gesellschaft ausbildet, muss es sich zunächst in Form des Alten »maskieren«. Im Kern des Arguments zeigt Halbwachs, dass es nicht der Einzelne ist, der eine Veränderung bewirkt, sondern Veränderung sich zunächst in den sozialen Beziehungen (Gruppen) bewähren muss, in denen sie sich herausbildet (vgl. SozB: 297–298), was er mit den einleitenden Worten des siebten Kapitels auf den Punkt bringt: »In jeder Epoche gibt es Werke, die die Gesellschaft in ihr besser vollbringen kann als in jeder anderen Epoche« (SozB: 297).

Nietzsche: »Jede Zeit hat ihre eigene göttliche Art von Naivetät, um deren Erfindung sie andre Zeitalter beneiden dürften [...]« (Nietzsche, 1999a: 77). Nietzsche geht es um etwas anderes: Das Überkommene entpuppt sich gerade als »Naivetät«, also als Fiktion. Selbst dann, wenn »Gott« und »Sünde« keine Bedeutung mehr haben, wird »der alte Mensch« eines anderen »Spielzeuges« bedürfen (vgl. Nietzsche, 1999a: 75). Das Überkommene ist im von Halbwachs zitierten Abschnitt keineswegs positiv dargestellt, sondern es ist auch hier von einer Art Verstellung die Rede – die fortlaufende Verstellung des Falschen oder das »asketische Ideal«, wollte man dies mit »Zur Genealogie der Moral« (1887) verbinden. Dem stellt Nietzsche die Frage einer anderen Zeit gegenüber, die Gott für das Nichts »opfert« (vgl. Nietzsche, 1999c: 74) – also eine Unzeitigkeit fordert. Wenn hier die Vergangenheit bejaht wird, dann heißt dies »Ja« sagen zu einem »Schauspiel«, das nichtsdestotrotz nötig ist und in die Zukunft weist. Man betritt andere Pfade ...

Dies, um die radikalen Unterschiede im Denken zwischen Halbwachs und Nietzsche¹⁰⁶ kurz zu skizzieren. Im Lesen von Nietzsche und Halbwachs überraschen vergleichbare Zeitkonzepte, und man stellt sich insgeheim die Frage, ob

unterscheidet, stellt keinen Widerspruch dar. Genaugenommen findet sich selbiges auch bei Halbwachs: Hier ist das »Individuum« einer permanenten Massierung durch eine Vielzahl von Rahmungen ausgesetzt, und es sind letztendlich all diese Rahmungen, die eine Art »Gestimmtheit« erzeugen, welche neuerliche Eindrücke färben. Die Erinnerung – und das ist der entscheidende Bruch mit Bergson – wird diskontinuierlich, indem sie sich nur durch äußere Anhaltspunkte zu festigen vermag. Anstelle der reinen Erinnerung die alles verspeichert und niemals vergeht, tritt nunmehr eine Erinnerung, die nur deshalb besteht, weil sie permanent durch äußere Anhaltspunkte massiert wird.

¹⁰⁴ Quellenhistorische Anm.: Le Rider zeigt, dass die erste Rezeptionsphase von Nietzsche in Frankreich problematisch verläuft: Es wurde zwar bereits 1877 der erste Text von Nietzsche – »Unzeitgemäßen Betrachtungen IV« ins Französische übertragen, allerdings erreichte dieser Text nur wenige und stieß auf keine Resonanz. 1888 übermittelte Nietzsche an Hippolyte Taine die »Götzen-Dämmerung«, bekam aber die Antwort, dass dieser Text ihm zu hohe Deutschkenntnisse abverlange. 1894 bemerkt Henri Albert, der zentrale Übersetzer von Nietzsche, dass dieser in Frankreich zwar bekannt, aber »kaum gekannt« ist. Um diese Zeit gibt es auch erste Rezensionen, die teilweise jedoch vernichtend ausfallen, und das Bild von Nietzsche ist ein durch diese Rezensionen vermitteltes. Publiziert wird Nietzsche ab 1893. »Unzeitgemäße Betrachtungen II« erscheint 1907 (vgl. Le Rider, 1997: 36–45), also lange bevor Halbwachs an »Les cadres sociaux de la mémoire« arbeitet.

¹⁰⁵ Man könnte hierin folgenden Widerspruch entdecken: Wenn das kollektive Gedächtnis stets aus der Gegenwart heraus operiert, also nur dasjenige rekonstruiert, was für die Gegenwart von Bedeutung ist, wie ist es dann möglich, dass so etwas wie »Ballast« andauert? Die Antwort liegt in der zeitlichen Aufgespanntheit: Es wird tatsächlich nur dasjenige wiederbelebt, was von Nutzen ist, allerdings ist eine Gesellschaft notwendig plural und damit leben die alten Strukturen neben den Neuen. Es ist gerade dieses Ineinander, von woher die soziale Dynamik denkbar ist. Was Halbwachs hier leider ausgeblendet hat, war, sich aktiv mit der Frage nach den Machtverhältnissen auseinanderzusetzen. Er hat sich dieser Frage zwar angenommen, ihr aber nur einen verhältnismäßig kleinen Raum geschenkt. Mit Nietzsche wäre diese Frage jedoch nahe gelegen.

¹⁰⁶ In Bezug auf das Gesamtwerk Nietzsches – ich folge hier Gehring – kann von einem radikalen Bruch mit dem vorherrschenden Geschichtsverständnis als eine Art historischen Wahrheitsprozess gesprochen werden. Nietzsche spricht der Historie jeden Sinn/ jede Wahrheit ab, da jede Wahrheit eine Trennung zwischen wahr und unwahr bedeutet

Halbwachs mit den Schriften von Nietzsche nicht doch allgemein vertraut war oder ihm diese durch das geistige »Milieu«, in dem er sich bewegte, indirekt bekannt waren. Es geht im Folgenden nicht darum, die Unterschiede des Nietzsche'schen Denkens zu Halbwachs zu betonen, was ein absurdes Unterfangen wäre, zumal die Philosophie Nietzsches wie schon erwähnt in eine ganz andere Richtung zielt. Der Blick richtet sich im Folgenden ausschließlich auf Anknüpfungspunkte in Bezug auf Zeit und Gedächtnis. Allgemein gesprochen: Nietzsche interessiert sich für das Verhältnis, dass das »Subjekt« (das wäre ausdifferenzieren) zur Zeit einnimmt, während Halbwachs das Kollektive aus der Zeit heraus denkt und das »Individuum« in dieser Zeitstruktur verortet.

Für die vorliegende Arbeit ist der Vergleich mit Nietzsche deshalb interessant, weil ich zunächst versuchen werde, den Ort des »Individuums« innerhalb der sozialen Dynamik zu bestimmen ¶ vid. S. 76 und anschließend eine Frage in der Tradition Nietzsche stelle: Was bedeutet es für das »Individuum«, an dieser Stelle verortet zu sein? Folglich: In welcher Beziehung steht das »Individuum« zu Zeit und Kollektiv?

Die Verstrickung von Zeit, »Subjekt« und Gesellschaft (»Societät«) wird in der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung (1874) besonders eindrücklich dargestellt. Ich erlaube mir daher – als kurzen Exkurs – mögliche Verbindungslinien in Bezug auf diesen Text und anschließend zu »Zur Genealogie der Moral« zu skizzieren.

Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874)

Ist mit Hegel in gewissem Sinne ein Höhepunkt der Geschichtsschreibung erreicht, in der die Geschichte selbst zum selbstentfaltenden »Subjekt« (Hegel) wird, dann fragt Nietzsche in seiner zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« (1874) was dem Einzelnen, dem jeweilig »Verwirklichten« hierin noch für eine Rolle zukommt, sobald die Bewegung an sich »erkannt« ist: Er wird bedeutungslos. Er ist ein Punkt, dem sein eigenes Sein verborgen bleibt und der sich einer alles durchwaltenden und damit dominierenden Historie, der nunmehr alles zukommt, gegenüberstellt (vgl. Nietzsche, 1999b: 250).

Nietzsche stellt in diesem Text grundsätzlich zwei Weisen des Umgangs mit der Historie, eine »gesunde« und eine »kranke«, gegenüber. Die kranke Weise besteht darin, dass die Historie »übermäßig« wird. Bildung bedeutet hier nichts anderes als eine »Übersättigung«, also die Verinnerlichung des Äußerlichen. Der einzelne Mensch wird so zum »Schauspieler« der Äußerlichkeit, er verfügt demnach über »keinen Inhalt«. Was von diesem Menschen nach außen tritt, das sind nur angehäuften Konventionen. In diesem Sinne kauft er wieder – ahmt nach. Hier verortet Nietzsche den »modernen Menschen« seiner Zeit und zeigt fünf zeitgenössische Ausdrucksformen dieser Übersättigung¹⁰⁷. Diesem schon als »Grauhaarigen« auf die Welt gekommenen modernen

und diese Trennung in die Welt hineininterpretiert wird. Es gibt also eine Art Ordnungsraster, der über die Welt gelegt wird. Jenseits dieser Konstruktion von Welt liegt aber eine andere Welt, nämlich eine fließende, in der die Dinge nicht sicher – nur scheinbar – sind, und diese Unsicherheit muss man aushalten können. Alles ist Werden, aber orientierungslos. Es gibt keinen bedeutsamen Prozess, keinen letzten Grund, der in die Geschichte hingelegt werden kann: Was dem Schein jedoch eigen ist, ist ein »Wille zur Macht«. Es gibt demnach eine Machtstruktur im Schein, die diesen mehr oder weniger wirklich macht. Wir sind somit in ein energetisches Gefüge eingebettet, das an sich sinnlos ist, aber durch seine Machtverteilung die Wirklichkeit schafft. Aushalten bedeutet, diesem Schein gegenüber in keine nihilistische Gleichgültigkeit zu verfallen, sondern den Schein in jedem Moment bejahen und damit in ein Verhältnis zum Schein treten. In diesem Gegenübertreten gibt es ein gänzlich anderes Zeitverständnis: einerseits zwar eingetaucht in die Vergangenheit und andererseits als »Übermensch« (Nietzsche) in die Zukunft greifen, womit aber keine zeitliche Abfolge ausgedrückt wird, denn alles kann auch wiederkehren. Dieser Gedanke der »ewigen Wiederkunft« ist der schwerste, denn selbst das Unerträglichste kann uns wieder ereilen, und Bejahen bedeutet jeden Moment bejahen. Die Zeit löst sich auf, fragmentiert sich in unterschiedliche Zeiten, worauf aber der Blick sich richtet, ist der Moment. (Vgl. Gehring, 2004b: VL8)

¹⁰⁷ Erstens [1] wird der Mensch zum »herumwandelnden Zuschauer« in einem »Carneval« der »Zerstreuung«. Er kann hier nur eine »gebildete Maske« werden, das Äußerliche aufnehmen und qua Übermaß abstumpfen. Selbst dann, wenn er sich kritisch zu äußern glaubt, ist es nicht er, der spricht, sondern es ist die Macht dieser aufgesaugten Historie, die durch ihn spricht. Nietzsche zeigt hier sehr deutlich die Macht der überkommenen Konventionen und die Gefahr der Haltlosigkeit in einem sich als Halt entziehenden Übermaß an Überliefertem. Eben weil hier kein Halt gefunden wird, ist der Mensch gezwungen, das Überkommene aufzusaugen und wird so als reine Äußerlichkeit »subjectlos« – also eine »geschwächte Persönlichkeit«. In genau diesem Sinne bewegt sich jedes kritische Sprechen innerhalb dieser Äußerlichkeit, arbeitet dem Hin und Her dieser Zerstreuung zu. Zweitens [2] rückt die »Gerechtigkeit« in den Dienst der »historischen Objectivität«, indem das »Vereinzelte zum Ganzen verwebt« und so die »Vergangenheit gebändigt« wird. Die Kritik ist wesentlich die, dass hier eine Gerechtigkeit vorgegeben wird, die keine ist, weil die in dieser Form verallgemeinerte Gerechtigkeit das Leben/ den Einzelnen nicht mehr treffen kann. Drittens [3] zerstört eine dermaßen übermächtige Historie die Zukunft, weil sie die »Illusionen« zerstört und damit der Veränderung entgegensteht und sich »unnatürlich« festigt. Der Mensch selbst wird hier nur für den Zweck dieser Zeit abgerichtet, noch bevor er zur eigenen

Menschen stellt er »das Reich der Jugend« gegenüber, weil die »Jugend« noch nicht »gewaltsam« durch die Erziehung gebrochen wurde: Entscheidend ist, dass Nietzsche die Historie nicht an sich zurückweist, sondern die »gesunde« Beziehung zu dieser betont. Genaugenommen brauchen wir die Historie – als eine ›Nothwahrheit‹: *»Aber selbst jedes Volk, ja jeder Mensch, der reif werden will, braucht einen solchen umhüllenden Wahn, eine solche schützende und umschleiende Wolke; [...]«* (Nietzsche, 1999b: 298) Im Gegensatz zu einer als notwendig voranschreitenden und als objektiv betrachteten Historie, muss die Historie in den Dienst des Lebens treten, wobei er drei Formen des Dienstes unterscheidet und neben deren positiven Wirkungen auch ihre Gefahren zeigt, verkommen diese zu ihrem jeweiligen Selbstzweck: [1] Die ›monumentalistische Art‹ dient dem ›Thätigen und Strebenden‹, indem sie ihm die historischen Vorbilder zur Hand legt, dass auch eine andere Gegenwart möglich sei. Dabei geht er so weit, ein transhistorisches Moment ¶ vid. S. 206 – das ›Grosse/ die ›Effecte an sich – auszumachen, indem er von einer »Kette« spricht, die sich über Jahrtausende aufzuspannen vermag. Dies darf nicht mit einer Identität mit der Vergangenheit verwechselt werden: Es gibt große, immer wieder gefochtene Kämpfe für eine stets andere Zeit im Namen des ›Grossen‹. ¶ vid. S. 259 [2] Die ›antiquarische Art‹ dient dem ›Bewahrenden und Verehrenden‹, welcher sich in der Historie als seinem Leben wiederfindet und sich als Erbe der Vergangenheit, als ›Blüte und Frucht‹ versteht. [3] Die ›kritische Art‹ dient den ›der Befreiung Bedürftigen‹, welche die Kraft aufbringen, die Vergangenheit zu zerbrechen, um den Ballast für das Leben abzustreifen. Wichtig scheint mir hier vor allem zu sein, dass Nietzsche feststellt, dass wir »als Resultate der früheren Geschlechter« auch die Resultate der vorangegangenen Verbrechen sind.¹⁰⁸

Als Gleichnis bezieht sich Nietzsche auf die alexandrinische Welt: Wir müssen hinter sie zurück, um über sie hinaus zu kommen. Es kann also nicht darum gehen, die Vergangenheit wiederzubeleben, sondern uns als Erben einer Zeit zu verstehen, um diese Erbschaft gegen die Gegenwart in die Zukunft einer anderen Gegenwart zu tragen. Die Notwahrheit lautet: *»dass der Deutsche keine Cultur hat, weil er sie auf Grund seiner Erziehung gar nicht haben kann. Er will die Blume ohne Wurzel und Stengel: er will sie also vergebens. Das ist die einfache Wahrheit, eine unangenehme und gröbliche, eine rechte Nothwahrheit«* (Nietzsche, 1999b: 328). Die Notwahrheit besteht also gerade darin, zu erkennen, dass die Vergangenheit nicht notwendig, sondern prekär ist und sich die ›Jugend‹ daher selbst erziehen muss. Dazu ist der Blick auf die Antike notwendig: Jenseits von Innen und Außen muss es zu einer Übereinstimmung von *»Leben, Denken, Scheinen und Wollen«* (Nietzsche, 1999b: 334) kommen. Diese Aufeinander-Bezogenheit von Leben und Tat bezeichnet Nietzsche auch als eine ›plastische Kraft‹, also als *»[...] jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen«* (Nietzsche, 1999b: 251). – *»[...] nur wenn die Historie es erträgt, zum Kunstwerk umgebildet, also reines Kunstgebilde zu werden, kann sie vielleicht Instincte erhalten oder sogar wecken«* (Nietzsche, 1999b: 296). Das Gegenmittel gegen das Übermaß an Historischem ist folglich das ›Unhistorische‹ und das ›Ueberhistorische‹: Unhistorisch werden, bedeutet die Vergangenheit für das Leben zu gebrauchen, indem es vergessen kann. So kommt man zum Überhistorischen, wo Gegenwart und Vergangenheit Eins werden.

Anschlussstellen: Zweite Unzeitgemäße Betrachtung

Anschlussstellen sind, dass Halbwachs das kollektive Gedächtnis in den Dienst des (kollektiven) Lebens und der Gegenwart stellt und dieses von der reinen Historie abgrenzt. Gerade durch das Beispiel »Franziskus« zeigt Halbwachs, wie eine Erneuerungsbewegung Vorstellungen rekonstruieren kann, die Jahrhunderte zurückliegen. Der

»Reife« gelangen kann: der Arbeiter für die Fabrik und der »Gebildete« für die »wissenschaftliche Fabrik«. Viertens [4] kommt der Mensch damit schon als »Grauhaariger« auf die Welt, indem er als »Sinn und Zweck« im Dienst des »Weltprozesses« der Historie aufgeht: *»Eine solche Betrachtungsart hat die Deutschen daran gewöhnt, vom ›Weltprozess‹ zu reden und die eigne Zeit als das nothwendige Resultat dieses Weltprozesses zu rechtfertigen; eine solche Betrachtungsart hat die Geschichte an Stelle der anderen geistigen Mächte, Kunst und Religion, als einzig souverän gesetzt, insofern sie ›der sich selbst realisierende Begriff‹, in sofern sie ›die Dialektik der Völkergeister‹ und das ›Weltgericht‹ ist«* (Nietzsche, 1999b: 308). Fünftens [5] kulminiert dies in einer »cynischen Sicht«, nämlich der Anerkennung, dass alles notwendig so kommen musste und die Vergangenheit diese Gegenwart legitimiert. Hier wendet sich Nietzsche in Folge konkret gegen Eduard von Hartmann. (Vgl. insgesamt Nietzsche, 1999b)

¹⁰⁸ Was Nietzsche hier nicht ausführt, was aber durchaus so gelesen werden kann, ist, dass dadurch natürlich jeder Anfang selbst problematisch und Ort der Kritik werden kann/ muss. Er bezieht die Kritik in diesem Text auf die Gegenwart.

Grund für diesen Rückgriff sieht er im Verhältnis von »Ballast«¹⁰⁹ und »Nutzen«: Die ›Historie‹ (Nietzsche) übt als Ballast einen Druck auf die Gegenwart aus, der überwunden wird, indem die Traditionen wieder zu lebendigen Traditionen werden. In diesem Sinne gibt es auch bei Halbwachs eine Zuwendung auf das Leben: Die ›Historie‹ tritt auch hier in den Dienst der Gesellschaft, allerdings niemals – wie bei Nietzsche – in Bezug auf den Einzelnen, sondern stets auf die gesamte Gesellschaft. Halbwachs radikalisiert die Frage der Nützlichkeit sogar, indem nur das erinnert wird, was für die Gegenwart von Nutzen und damit für diese bedeutsam ist. Dahingehend ist gerade die Kritik von Nietzsche interessant: Was nämlich, wenn sich das Kollektiv in einer Art und Weise entwickelt, die dem Einzelnen nicht zuträglich ist. Genau dies ist eine der problematischen Fragestellungen bei Halbwachs, die er beispielsweise in Bezug auf die Arbeitsteilung (»*Matière et société*«) und seine Selbstmordstudie (»*Les causes du suicide*«) notwendig stellen muss. Gerade die Vervielfältigung und fortlaufende Produktion der Gedächtnisrahmen erhalten durch den Hinweis auf die fortlaufende Zerstreung einen schalen Beigeschmack. Halbwachs behandelt ein vergleichbares Problem am Beispiel der ›Entsozialisierung‹. Dass die Vergangenheit nicht notwendig ist, verbindet beide Denker, auch, dass sie trotzdem in gewissem Sinne notwendig ist, da die Gegenwart ja Resultat der Vergangenheit ist. In diesem Sinne hat die Vergangenheit eine die Gegenwart **organisierende** Form.¹¹⁰ Die radikale Konsequenz der fortlaufenden Rekonstruktion ist bei Halbwachs klar ausgesprochen, aber auch bei Nietzsche schon absehbar.

Die Differenzen müssen nicht im Detail hervorgehoben werden. Der zentrale Unterschied ist der Fokus von Nietzsche auf die auf das Leben (Mensch/ Volk/ Kultur) gerichtete Kraft, und man kann hier durchaus mit Foucault an eine Selbstformung denken, also an einen produktiven, vom »Einzelnen« ausgehenden Umgang mit der Vergangenheit im Dienste des Lebens, der bei Halbwachs in dieser Form undenkbar ist, da der Einzelne zuerst in Bezug auf das Kollektiv gedacht werden muss, obschon die Frage des ›Individuums‹ dann in einem zweiten Schritt sehr wohl zu stellen ist, worauf ich noch zurückkommen werde. Einer Übertragung sperren sich die Figuren der ›Ausnahmeerscheinungen‹, die in Bezug auf den Menschen wie auch die Zeit gedacht sind. Dagegen bestimmt Halbwachs sogar den »Anführer« als eine Rolle, die vom Kollektiv bereitgestellt wird, und dieser wird damit vom Kollektiv her gedacht (vgl. Halbwachs, 2001d: 156f).

Anschlussstellen und -fragen: Zur Genealogie der Moral (1887)

Ich beschränke mich in Bezug auf »*Zur Genealogie der Moral*« (1887) auf einige ausgewählte Stellen, die zum bisher Gesagten weitere mögliche Anschlussstellen zeigen, aber auch Rückfragen an Halbwachs eröffnen. Zeigen möchte ich, dass der Vergleich mit Nietzsche nicht nur Verbindungslinien denkbar macht, sondern zudem Anschlussfragen öffnet, die über das Denken von Halbwachs hinausgehen und in dieser Arbeit erst durch die kritische Rückfrage (»Stottern im Firmament« ¶ vid. S. 141) aufgegriffen werden. (Zu beachten ist, dass durch diese Vorgehensweise die

¹⁰⁹ Hinweis: Der Begriff »Ballast« in Bezug auf das Überkommene ist in der damaligen Soziologie durchaus verwendet worden.

¹¹⁰ Ein ordnender Aspekt ist auch von Marc Oliver Huber in »*Memoria in Zeiten des Zeitenbruchs: Nietzsches Zweite Unzeitgemäße Betrachtung als Indikator einer Gedächtniskrise*« herausgearbeitet, dem ich, abgesehen von folgenden Einwänden, grundsätzlich zustimme. In Bezug auf Halbwachs und Assmann stellt er fest, dass das Gedächtnis in einem sozialen Ordnungszusammenhang funktioniert und ihm dadurch »Ordnungsmuster« zukommen, die auf die Rahmen zurückgeführt werden. Also eine »überindividuell verbindliche Ordnung«, die an die »soziokulturelle Erzählung« anschließbar sein muss. Da Huber dies in Bezug auf Halbwachs und Assmann formuliert, kann dagegen kein Einwand erhoben werden. Fokussiert man lediglich auf Halbwachs, dann kann hier nur bedingt zugestimmt werden: Die Anschließbarkeit an die soziokulturellen Erzählungen ist nämlich zweitrangig. Zuvorderst sind es der Nutzen und die Bedeutung für die Gegenwart, von woher das Erinnern gedacht wird. Erst dann stellt Halbwachs die Frage nach dem Bewahren und stellt fest, dass diese zunächst das »Kleid« (Halbwachs) des Alten tragen müssen, bevor sie als gänzlich Neues in Erscheinung treten. In diesem Sinne sind es nicht die vorgängigen Erzählstrukturen, welche die Erinnerung vorgeben, sondern werden diese Erzählstrukturen von der Gegenwart fruchtbar gemacht, das heißt aus der Gegenwart heraus rekonstruiert. Auch scheint es mir problematisch, in Bezug auf Nietzsche die Historie in Gedächtnis und Erinnerung ohne nähere Erklärung aufzusplitten, da er ausschließlich den Begriff ›Historie‹ verwendet. Ich wäre auch vorsichtiger mit der Aussage, dass Nietzsche die »Zeit als soziokulturell modellierten Gedächtnisrahmen« in Frage stellt, da er in diesem Text auch die Bedeutung der Historie und damit die Notwendigkeit der Konstruktion einer »umschleiender Wolke« herausstreicht. Die Notwahrheit besteht gerade darin, das Nichtverfügte zum Grund zu machen, um eine andere Verfügung in den Denkhorizont zu stellen. In diesem Sinne kann man Nietzsche auch schwer eine Inkonsistenz vorwerfen, nämlich dass er »ohne Einbau soziokultureller Vorgaben kein geordnetes Erinnerungsfeld anlegen kann«, da es gerade darum geht: die Vergangenheit gerade ob ihrer Kontingenz fruchtbar machen – aktiv eine Erbschaft antreten, wenn diese auch Jahrtausende zurückreicht. (Vgl. insgesamt Huber, 2004)

Zitate aus ihrem Sinnzusammenhang herausgerissen und damit entstellt werden. Daher sei ausdrücklich betont, dass die folgenden Zitate nicht in Bezug auf den innertextlichen Zusammenhang von »Zur Genealogie der Moral«, sondern allgemein in Bezug auf ein Denken des Gedächtnisses und der Zeit ausgewählt wurden. Man könnte anhand dieses Textes auch die unüberwindbaren Differenzen zwischen Nietzsche und Halbwachs zeigen.)

In der ersten Abhandlung schreibt Nietzsche: »[...] diese Nützlichkeit ist vielmehr die Alltagserfahrung zu allen Zeiten gewesen, Etwas also, da fortwährend immer neu unterstrichen wurde; folglich, statt aus dem Bewusstsein zu verschwinden, statt vergessbar zu werden, sich dem Bewusstsein mit immer grösserer Deutlichkeit eindrücken musste« (Nietzsche, 1999c: 260f). Es geht hier konkret um die Frage nach der historischen Herkunft des Begriffes und Urteiles ›gut‹, welches von den von ihm kritisierten »englischen Psychologen« mit dem Nutzen in Verbindung gebracht wird. Die genauen Details müssen nicht weiter interessieren. Nietzsche sagt mit obigem Zitat, wie die Nützlichkeit selbst eine Alltagserfahrung ist, die deshalb fortbesteht, weil sie immer wieder wiederholt wird. Es wird damit die Wiederholung selbst zu einer wirkmächtigen Kraft. In Bezug auf Halbwachs lässt sich hier an die »relative Stabilität« der sozialen Bezugsrahmen denken, die Wirkmacht, welche diese entfalten. Vor allem scheint mir der Hinweis auf das »fortwährende Unterstreichen« zentral: Damit kollektive Vorstellungen andauern, müssen sie fortlaufend aktualisiert (unterstrichen) werden. Vergessen ist von Nietzsche mit der Wiederholung in Verbindung gebracht. Der von Nietzsche so betonte Aspekt der Macht/ Kraft ist bei Halbwachs nicht herausgearbeitet worden, sondern nur in Bezug auf den ›Zwang‹ (Durkheim) besprochen. ¶ vid. S. 103

Aus der zweiten Abhandlung: »[...] dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird [...]« (Nietzsche, 1999c: 313). In vergleichbarem Kontext: »dauerhaft« (Bräuche) und »flüssig« (Zwecke) (vgl. Nietzsche, 1999c: 316). Mit ›asketischem Ideal‹ bezeichnet Nietzsche in der dritten Abhandlung – vereinfacht – die Ausgestaltung (Verfestigung) des Überkommenen (und damit der Macht). Die Frage ist: Wofür steht die Macht in letzter Konsequenz? »Das eben bedeutet das asketische Ideal: das Etwas fehlte, dass eine ungeheure Lücke den Menschen umstand, – er wusste sich selbst nicht zu rechtfertigen, zu erklären, zu bejahen, er litt am Probleme seines Sinns« (Nietzsche, 1999c: 411). Das asketische Ideal ist die Antwort auf die Sinnfrage (vgl. Nietzsche, 1999c: 411). Dies zeigt den deutlich anderen Fragehorizont, den das Werk Nietzsche öffnet. Eine Verbindung zu Halbwachs bestünde hier lediglich darin, dass das Überkommene als Sinnhorizont gedacht wird, nichts anderes sind kollektive Vorstellungen. ¶ vid. S. 93

»Vergesslichkeit [...] ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung (man dürfte ihn ›Einverseelung‹ nennen) ebenso wenig in's Bewusstsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozess, mit dem sich unsre leibliche Ernährung, die sogenannte ›Einverleibung‹ abspielt« (Nietzsche, 1999c: 291). Das Vergessen ist von Nietzsche als ein aktives Vermögen gedacht. Wie die Erinnerung steht es der Verdauung gegenüber, also dem Prozess der »Einverseelung«. ¶ vid. S. 152 Das Vergessen nimmt dadurch eine heilsame (ausheilende) Qualität an. Halbwachs hat das Vergessen eher der Erinnerung gegenübergestellt und die Bedeutung des Vergessens nicht weiter ausgearbeitet, wenn sich auch das Vergessen als notwendige Konsequenz des kollektiven Gedächtnisses ergibt. Fragt man jedoch nach dem »kollektiven Gedächtnis als soziale Funktion«, dann stellt sich das Vergessen auch bei Halbwachs notwendig als Vermögen heraus. ¶ vid. S. 76 Vergessen wie Erinnerung sind mit der Aktualisierung (›Verdauung‹) verbunden. Ich werde mich dem Vergessen als dem möglichen Ort des Archives noch im Detail zuwenden. ¶ vid. S. 152

»Rom selber bewegte sich wie ein aufgeweckter Scheintodter unter dem Druck des neuen, darüber gebauten judaisirten Rom, das den Aspekt einer ökumenischen Synagoge darbot und ›Kirche‹ hiess: [...] die Wiederherstellung der Kirche, – die Wiederherstellung auch der alten Grabesruhe des klassischen Rom« (Nietzsche, 1999c: 287, vgl. hierzu auch: 360 [verkleiden, verpuppen des philosophischen Geistes in früheren Typen]). Rom (das antike Ideal) ist deshalb scheintot, weil es durch das Neue (hier: die Kirche, die jüdische »Umwertung«) wiederaufersteht. Analog dazu Halbwachs: »So bildet sich die neue Struktur unter der alten Struktur heraus. Man könnte sagen, daß die neuen Vorstellungen erst klar hervortreten, nachdem sie lange Zeit die Gestalt alter Vorstellungen angenommen hatten« (SozB: 304, vgl. auch SozB: 298 [maskiert]).

»Mensch des Ressentiments«: »Seine Seele *schießt*; sein Geist liebt Schlupfwinkel, Schleichwege und Hinterthüren, alles Versteckte muthet in an als seine Welt, seine Sicherheit, sein Labsal; er versteht sich auf das Schweigen, das Nicht-Vergessen, das Warten [...]« (Nietzsche, 1999c: 272) Die ganze Schrift zeigt die historische Umbildung von Ideen (man vergleiche insbesondere die dritte Abhandlung), die Umwertung von Werten. Die Betonung in der ersten Abhandlung liegt auf der Langsamkeit (Macht des Wartens als Macht der Geschichte), konkret der zweitausendjährigen jüdischen Geschichte, die sich gegen die Verhältnisse (Ressentiment) richtet, wodurch der Widerstand »schöpferisch« – zur Tat – wird. Man könnte in Bezug auf Halbwachs die langsame »Deformation« sozialer Bezugsrahmen sehen. Entscheidender scheint mir, dass diese Textstelle eine kritische Rückfrage an Halbwachs öffnet: Wenn die Seele des »Menschen des Ressentiments« schießt, dann schießt sie auf eine Zukunft im Kommen, die er durch sein Nicht-Vergessen wartend in Gang setzt. Die Aktualisierung der kollektiven Vorstellungen ist nicht unschuldig, da sie die soziale Ordnung wiederholt. Halbwachs hat die Frage der Ethik entlang anderer Achsen verortet. In diesem Nicht-Vergessen-»Wollen« stellt sich die Frage der Ethik notwendig als Frage der schöpferischen Hervorbringung von Gedächtnis – hier und jetzt – im Angesicht der fortlaufenden Aktualisierung des kollektiven Gedächtnisses. ¶ vid. S. 106, S. 150

[3.2.2] Zusammenhänge und Verschiebungen

Halbwachs: »Kollektivgedächtnis« [1925]	Unverändert	Halbwachs: »kollektive Gedächtnis« [1950]
	Wir sind immer schon Teil eines uns vorgängigen Gedächtnisses (Sprache, Raum, Zeit, Erfahrung Gruppe)	
	Es gibt kein Ganzes, sondern nur eine Pluralität an Rahmen (Erinnerung) Pluralität an Gruppen Verschachtelte Rahmen	Schnittpunkte zwischen den Rahmen, Pluralität der Rahmen tritt bei der Analyse in den Vordergrund
	Fortlaufende Rekonstruktion: Gegenwart wirkt auf die Vergangenheit Gegenwart und Vergangenheit bilden ein lebendiges Gedächtnis Keine Selbstidentität	
	Daraus ließe sich auch eine Gerichtetheit auf die Zukunft ableiten	
Rahmen als Garanten Beständigkeit	Langsame Deformation	Raum als Garant Beständigkeit Dauer ist an Gruppe rückgekoppelt
Individuelle Gedächtnis determiniert von äußeren Rahmen Individuelles Gedächtnis wird zurückgewiesen – nur in Bezug auf Rahmen denkbar	Erinnerung und Vergessen sind abhängig von den äußeren Rahmen (Anhaltspunkte): Individuelles Erinnern bedarf Anstoß aus dem aktuellen Sozialmilieu Außen wirkt auf den Menschen in seiner Gesamtheit (Denken, Gefühle, etc.)	Individuelle Gedächtnis verwoben mit äußeren Rahmen Auch hier: rein »privates« Gedächtnis nicht denkbar, aber individuelles Gedächtnis angenommen
Selbst konstituiert sich durch Außen eher passiver Schnittpunkt zwischen den Rahmen	Identität ist durch die äußeren Bezugsrahmen gegeben Identitätsverlust ist an Verlust der äußeren Bezugsrahmen gekoppelt Keine endgültige Identität auf Grund fortlaufender Rekonstruktion	Selbst konstituiert sich durch Außen aktiver, aber nicht selbstbestimmter Schnittpunkt
Das unabgeschlossene Ganze bestimmt die Teile.		Das unabgeschlossene Ganze bestimmt die Teile. Die Teile rekonstruieren das Ganze.
Begriff soziale Rahmen steht im Vordergrund		Begriff kollektives Gedächtnis steht im Vordergrund

[#3.2.2.1] Vergleich »*Les cadres sociaux de la mémoire*« und »*La mémoire collective*« (Fokus auf »Individuum«).

Man kann »*Les cadres sociaux de la mémoire*« durchaus so lesen, dass es letztlich die Rahmen sind, welche vermittelt durch die Individuen Veränderung produzieren.¹¹¹ »*La mémoire collective*« kann durchaus in

¹¹¹ Mit Durkheim im Blick könnte man mit dem Argument des »geringsten Widerstandes« argumentieren und das Handeln in Bezug zu den von den Rahmen bedingten Widerständen betrachten. Dann wäre das Handeln vollkommen von den Rahmungen determiniert.

dieser Lesart fortgeführt werden. Allerdings wird das ›Individuum‹ in diesem Text individuell differenziert, womit sich die Fragestellung etwas verschiebt. Ein rein individuelles Gedächtnis muss auch hier zurückgewiesen werden, allerdings – und das ist in der tabellarischen Gegenüberstellung gemeint – ermöglicht die Differenzierung das Denken einer Selbstidentität. Natürlich, dies hätte auch am früheren Text ausgewiesen werden können: »Gewiß besitzt jeder ein Gedächtnis nach seinem besonderen Temperament und seinen Lebensumständen, das keinem anderen sonst gehört. Darum ist es aber nicht weniger ein Teil, gleichsam ein Aspekt des Gruppengedächtnisses, da man von jedem Eindruck und jeder Tatsache, selbst wenn sie einen offensichtlich ganz ausschließlich betrifft, eine dauerhafte Erinnerung nur in dem Maße behält, wie man darüber nachgedacht hat, d. h. sie mit den uns aus dem sozialen Milieu zufließenden Gedanken verbindet« (SozB: 200f). Entscheidend für Halbwachs ist, dass das individuelle Gedächtnis bis hin zu unseren persönlichsten Erinnerungen nur in Bezug zu den sozialen Rahmen denkbar ist. Genau dieses Argument bringt Halbwachs im Text von 1950 klar formuliert vor: Eben weil wir am Schnittpunkt unterschiedlicher Rahmen verortet sind, wird diese prekäre (!) Selbstidentität möglich.

Entscheidend ist, dass sich hier eine Verhältnisrelation ausdrückt. Auch Gierl spricht von einem dynamischen Beziehungsgeflecht von Komponenten, die sich wechselseitig bestimmen (vgl. Gierl, 2005: 176). Es ist dieses Strukturverhältnis, und zwar in beiden Ausprägungen [1925, 1950], wo es nachzufragen gilt.

Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen

- [1925 – Unabhängigkeit des Kollektivgedächtnisses]
Das (unabschließbare) Ganze bestimmt seine Teile.
Es sind nicht die Teile, die das Ganze bestimmen.
(Lesart, welche die Rahmen forciert.)

Im Vergleich dazu Durkheim:
Die soziale Tatsache ist in jedem Teil, weil sie im Ganzen ist,
sie ist nicht im Ganzen, weil sie in den Teilen ist.
- [1950 – Reflexivität des kollektiven Gedächtnisses qua Aktualisierung]
Das (unabschließbare) Ganze bestimmt seine Teile.
Die Teile rekonstruieren das Ganze.

[3.3] ›Individuum‹ im Schnittpunkt

Verortung

Zunächst ist das ›Individuum‹ auf die soziale Dynamik, das fortlaufende Ineinander kollektiver Gruppen und derer Vorstellungssysteme bezogen. Die Gesellschaft selbst ist kein abgeschlossenes Ganzes, sondern der von dieser sozialen Dynamik durchwirkte Raum. Begriffe wie ›relative Unabhängigkeit‹ der Gruppen oder eine ›relative Stabilität‹ von Bezugsrahmen bringen dies zum Ausdruck: Es handelt sich um eine unabschließbare Pluralität. In diesem Raum ist das ›Individuum‹ in Bezug auf die sozialen Bezugsrahmen verortet. Es sind die sozialen Bezugsrahmen, von woher das ›Individuum‹ differenziert wird. Es stehen sich folglich ›Individuen‹ und Kollektiv gegenüber.

Vollzug

Das ›Individuum‹ vollzieht das kollektive Gedächtnis, indem das Erinnern – und damit das Andauern kollektiver Vorstellungen – vom ›Individuum‹ her gedacht wird. Halbwachs spricht von einer Teilhabe: Das ›Individuum‹ lokalisiert und rekonstruiert als ein bestimmter ›Ausblickspunkt‹. In diesem Sinne gibt es »zwei Gesichtspunkte« (vgl. SozB: 371), von woher der Vollzug zu analysieren ist: Kollektiv und ›Individuum‹.

[4.1] Spannungsverhältnis als Methode

»Es gibt keinen einfachen Begriff. Jeder Begriff besitzt Komponenten und definiert sich durch sie« (Deleuze und Guattari, 1996: 21). »Jeder Begriff verweist auf ein Problem, auf Probleme, ohne die er keinen Sinn hätte und die selber nur nach Maßgabe ihrer Lösung herausgestellt oder begriffen werden können [...]« (Deleuze und Guattari, 1996: 22) Weiter »[...] ist dem Begriffeigentlich, daß er die Komponenten in ihm unzertrennbar macht: deutlich geschieden, heterogen und dennoch nicht voneinander trennbar – dies ist der Status der Komponenten oder dessen, was die Konsistenz des Begriffs, seine Endo-Konsistenz definiert« (Deleuze und Guattari, 1996: 26).

Wenn diese Bestimmung des ›Begriffs‹ bei Deleuze und Guattari auch in einem anderen Kontext erfolgt, so seien diese kurzen Zitate dennoch als Hilfestellung herangezogen, um sich der hier aufgeworfenen Problemstellung anzunähern. Diese besteht darin, den Begriff des ›kollektiven Gedächtnisses‹ in einer Weise zu durchleuchten, dass die Frage nach dem ›Individuum‹, verortet im Schnittpunkt kollektiver Strömungen, durchsichtiger wird.

Der Begriff ›kollektives Gedächtnis‹ setzt sich aus einer Mannigfaltigkeit an Komponenten zusammen, die es zueinander in Beziehung zu setzen gilt. Es sind Komponenten wie Dauer, Pluralität, die vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen ›Individuum‹ und Gruppe, kollektiven Vorstellungen und sozialen Bezugsrahmen, Darin-Sein, das Verhältnis von Beständigkeit und Veränderung, die materielle Rückbindung kollektiver Vorstellungen (insbesondere qua Raum), Machtrelationen, der Vorgang des Erinnerns und Vergessens etc., durch welche die begriffliche Kohärenz hergestellt wird.

Die Arbeitshypothese lautet, das **kollektive Gedächtnis als soziale Funktion** denken zu können, als eine Bestimmung, die Halbwachs mehrfach vage ¶ vid. S. 81 ausgesprochen hat, die aber von ihm an keiner Stelle eindeutig durchdekliniert wurde.

Methode

Was Deleuze und Guattari ›Endo-Konsistenz‹ nennen, dem möchte ich als ›Spannungsverhältnis‹ näher kommen: Die einzelnen Begriffskomponenten stehen niemals einzeln nebeneinander, sondern sind, so Deleuze und Guattari, intensiv (vgl. Deleuze und Guattari, 1996: 27): Sie stehen in einem gespannten Verhältnis zueinander, wodurch sich die begriffliche Kohärenz einstellt. Wenn hier von einer Methode die Rede ist, dann bedeutet Methode eine Annäherung, die versucht das Wirkungsfeld dieser Relationen in ihrer wechselseitigen Beziehung – als Spannungsverhältnis – auszuarbeiten. Die Kardinalpunkte sind die wesentlichen Punkte (Komponenten), die durch das Spannungsverhältnis miteinander aufgespannt sind.

Ergo geht es darum, Verhältnisrelationen aus dem Werk Halbwachs' herauszuarbeiten und Unschärfen oder unklar gebliebene Aspekte der bisherigen Lektüre in den Vordergrund zu stellen. In diesem Sinne handelt es sich um eine Zerlegungsarbeit: Es geht darum, die kardinalen Punkte aus der Argumentation von Halbwachs herauszuschälen, also: mit Halbwachs mitgehen, ihn in diesem Mitgehen jedoch gleichzeitig verlassen.

Mitgehen, indem seine Argumentation ernst genommen wird und aus seiner Argumentation heraus die kardinalen Punkte bestimmt werden. Verlassen, indem diese Zerlegungsarbeit mit einer Zusammenfügung verbunden ist: Indem einzelne Punkte herausgeschält werden, treten diese notwendig in einen veränderten (isolierten) Zusammenhang. Vor allem werden veränderte oder neue wechselseitige Bezüge sichtbar.¹¹² So treten die Komponenten in Bezug auf eine verschobene Problemstellung in ein verändertes Relationsverhältnis. Es geht folglich um den Übergang von der Darstellung der Argumentation Halbwachs' hin zur Befragung des hier vorgestellten Begriffskonzeptes selbst.

¹¹² Daher: Schluss machen mit der Illusion, man könnte sich an so etwas wie einer »objektiven« Darstellung versuchen. Es geht mir auch nicht darum, Halbwachs, frei nach Deleuze, »ein Kind zu machen«, sondern darum, ja zu sagen und sich an der »Übersetzung« frei nach Derrida zu versuchen, wissend, dass sie niemals gelingen wird.

[4.2] Kardinalpunkte

[4.2.1] Dauer

›Präsentische Dauer‹

Die Inhalte des kollektiven Gedächtnisses sind kollektive Erinnerungen, die aus der jeweiligen Gegenwart heraus rekonstruiert werden, also qua fortlaufender Aktualisierung andauern. Die Dauer ist beispielsweise vom Durchdringungsgrad von kollektiven Vorstellungen innerhalb der verschiedenen Gruppen, ihrer Ausrichtung oder Nützlichkeit für den aktuellen gesellschaftlichen Vollzug, ihrer Rückbindung an die Generationenfolge etc. abhängig. Wenn auch Halbwachs nicht von einer *präsentischen Dauer* spricht, so liegt es nahe, die Dauer als solche zu bezeichnen.

Die Gegenwart ist folglich nicht eine momentane Gegenwart, sondern eine ausgedehnte Gegenwart, die eine an sich unbestimmte Zeitdauer umfassen kann. Unbestimmt, weil diese Dauer mehr oder weniger weit in die »Vergangenheit« zurückzureichen vermag, wobei »Vergangenheit« unter Anführungszeichen zu setzen ist: Die kollektiven Erinnerungen sind nicht die Vergangenheit, sondern dasjenige der Vergangenheit, das in (und aus) der Gegenwart (heraus) rekonstruiert wird.

Umfang der Dauer

Betreffend der genauen Bestimmung des zeitlichen Umfangs dieser Dauer gibt es eine widersprüchliche Aussage von Halbwachs: In »*La mémoire collective*« spricht er von einem Generationengedächtnis. Dagegen zeigen die Studien zu den Heiligen Stätten, dass das kollektive Gedächtnis auch Zeiten umfassen kann, welche die circa drei Generationen dieses Generationengedächtnisses übersteigen. Es kann den Stätten zufolge eine »Vergangenheit« gelebt und fortlaufend rekonstruiert werden, die viel weiter zurückreicht.¹¹³

Entweder man nimmt als Maßstab ausschließlich die gegenwärtige Bedeutsamkeit des Erinnerten für das lebendige Gedächtnis an – das ist die von mir vertretene Position – und verzichtet auf eine Zeitbestimmung (Generationendauer), oder man nimmt die Generationendauer als Maßstab und ist dann mit dem Erklärungsnotstand konfrontiert, ob die die Generationendauer übersteigende »Vergangenheiten« nicht ebenso bedeutungsvoll werden könnten.¹¹⁴

Diese Unterscheidung ist deshalb wichtig, weil erstens auch historische Fakten oder Ursprungsmythen aus dem kollektiven Vorstellungsraum heraus belebt werden. Zweitens lässt sich die Dauer nicht nur an die Existenz einer bestimmten Gruppe rückbinden, da sich kollektive Vorstellungen innerhalb der Gruppen fortlaufend verschieben und daher aus der sozialen Dynamik aller Gruppen zueinander erfasst werden müssen. Kollektive Vorstellungen können innerhalb des belebten Gedächtnisses in unterschiedlichsten Konfigurationen andauern.

Vergangenheit – ›Unerreichbarkeit‹, ›Wieder-holung‹, ›Notwendigkeit‹

Unerreichbarkeit der Vergangenheit

Die Vergangenheit als solche ist unerreichbar.¹¹⁵ In diesem Sinne gibt es die Vergangenheit nicht. Gegenwart und vermeintliche Vergangenheit bedingen sich wechselseitig. Die Auseinandersetzung mit

¹¹³ Auch das Beispiel von Franziskus in »*Les cadres sociaux de la mémoire*« zeigt, dass sogar »Sprünge« über ganze Jahrhunderte »zurück« möglich sind.

¹¹⁴ Assmann führt diesen Kritikpunkt in »*Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift*« zwar nicht explizit aus, aber indirekt lässt er sich zwischen den Zeilen mitlesen. Er interessiert sich vielmehr für den Aspekt, dass es nicht mehr um ›Individuen‹ geht, die sich erinnern, sondern tatsächlich um ein Kollektiv, welches eine weit zurückreichende Erinnerung topographisch festlegt. (Vgl. Assmann, 2005: 75ff) Ich würde dagegen vorschlagen, dass Halbwachs hier keine scharfe Trennung vornimmt. Die Abgrenzung zur Geschichte scheint mir eher in Bezug auf den Bedeutungsgehalt getroffen zu werden.

¹¹⁵ Gegen das Argument, dass die Vergangenheit nicht mehr erreicht werden kann, könnte man den Einwand einer »psychoanalytischen Zeit« erheben, nach der die Vergangenheit immer wieder »anklopft«. Also die Unmöglichkeit des Vergessens. Doch handelt es sich hier tatsächlich um die Vergangenheit? Zeigen Freud wie auch Lacan nicht, dass es sich genau umgekehrt verhält? Erstens, dass sich das Symptom immer in der Gegenwart vergegenwärtigt, also aus der

den Träumen in »*Les cadres sociaux de la mémoire*« dient gerade dem Beweis, dass die Vergangenheit an sich – nämlich in Form einer »reinen Erinnerung« – nicht wiederhergestellt werden kann, sondern ausschließlich via eine überlegte Lokalisation durch vom Kollektiv bereitgestellte Anhaltspunkte nachträglich rekonstruiert wird.

Notwendigkeit der Vergangenheit

Wenn die Vergangenheit an sich unerreichbar ist, dann ist die Frage zu stellen, ob sie kontingent ist. Genau das ist nicht der Fall: »Denn wie das Wirtschaftsleben durchläuft auch das politische und das religiöse Leben bestimmte Entwicklungszustände. Es gibt kaum eine gesellschaftliche Institution, von der man nicht sagen könnte, daß sie den Gipfel ihrer Entwicklung erreicht hätte, nachdem sie zunächst auf die Welt kam, dort immer fester verankert wurde, um sich dann immer stärker zu verändern und schließlich zu verschwinden, während eine andere, immer mehr, an ihre Stelle trat. Jeder dieser Zustände besitzt diese Eigenart, sich von den anderen zu unterscheiden, aber nicht ihr Gegenteil zu sein, sondern dort selbst seine Bedingungen und seinen Daseinsgrund zu finden« (Halbwachs, 2001d: 150).¹¹⁶

Jede Gegenwart rekonstruiert ihre eigene Vergangenheit. Wenn Halbwachs betont, dass jede Veränderung nur in Bezug auf die Vergangenheit denkbar ist, dann muss auch dies als dynamische Beziehung verstanden werden: Die Vergangenheit ist für die aktual realisierte Gegenwart unbestreitbar notwendig, allerdings vermag die Gegenwart qua Rekonstruktion die Vergangenheit zu verändern, indem diese an die Gegenwart angepasst wird, womit eine veränderte Vergangenheit zur notwendigen Vergangenheit der aktuellen Gegenwart »aufersteht«. Es ist nicht die Vergangenheit an sich, sondern das kollektive Bild dieser Vergangenheit, welches sich fortlaufend verschiebt.

Wieder-holung der Vergangenheit

Diese Struktur der Unmöglichkeit einer Wiederholung der »Vergangenheit an sich« sei hier als **Wieder-holung** bezeichnet. Es ist offensichtlich, dass es sich bei einer kollektiven Erinnerung gerade nicht nur um die Wiederholung von Vergangenem an sich, sondern um eine Wieder-holung handelt, in die eine Differenz eingeschrieben ist: Es wird etwas wieder geholt, aber bei diesem Wieder-holen kommt es zu einer Differenz. Halbwachs unterscheidet – wie gezeigt – zwischen Form und Bild. Die Form an sich ist nichts. Sie bedarf einer Bedeutung, des Bildes. Kollektive Vorstellungen sind dasjenige, was Bedeutung vermittelt, und diese Bedeutung kann stets nur aus der präsentischen Dauer der Gegenwart heraus gestiftet werden. Am Text von Halbwachs lassen sich mehrere Aspekte dieser Wieder-holung herausheben:

- Das Neue im Alten – Das so Wieder-holte ist niemals ohne Bezug zur Vorgängigkeit. Fest steht, dass das Neue/ Veränderte nur in Bezug auf das Vorgängige wie auch auf das Gegenwärtige denkbar ist. Das Vorgängige, weil es die Möglichkeitsbedingung des Gegenwärtigen ist und das Gegenwärtige, weil nur das Gegenwärtige das Vorgängige rekonstruieren kann. Das ist kein Widerspruch, sondern Ausdruck einer dynamischen Wechselbeziehung. (Die textnahe Lektüre hat gezeigt, wie sich für Halbwachs das Neue qua Altem vermittelt. ¶ vid. S. 49)
- Kontinuität – Für die Beschreibung der Veränderung verwendet Halbwachs das Bild eines kontinuierlich fließenden Flusses, also einer fortlaufenden »Deformation« (vgl. SozB: 381). Selbst der radikale Schnitt einer Revolution wird aus dem Innenraum dieser Revolutionssituation kontinuierlich erfahren (vgl. KollG: 70). Dies ist deshalb möglich, weil die Kontinuität nachträglich aus der jeweiligen Gegenwart hergestellt wird. ¶ vid. S. 97
- Keine Totalität – »Aber es gibt kein universales Gedächtnis. Jedes kollektive Gedächtnis hat eine zeitlich und räumlich begrenzte Gruppe zum Träger« (KollG: 73). Wenn Halbwachs den Begriff »Ganzes« in seinen Texten immer wieder verwendet, dann bezieht sich diese Verwendung auf

Gegenwart heraus bemerkbar macht; zweitens, dass die Vergangenheit in der psychoanalytischen Behandlung gerade aus der Gegenwart heraus »hergestellt« werden muss?

¹¹⁶ Es handelt sich hier auch um eine typische Textstelle für die Nähe zu Hegel. Es sei diesbezüglich ausdrücklich auf die einleitenden Bemerkungen einer Abgrenzung zu Hegel verwiesen. ¶ vid. S. 17

die gemeinsamen Vorstellungen innerhalb eines bestimmten sozialen Wirkfeldes. Alleine die wiederholte Analyse der Gesellschaft in ihren familiären, religiösen und ökonomischen Klassen zeigt, dass eine Gesellschaft von unterschiedlichen sozialen Vorstellungssystemen durchdrungen ist.

Zukunft – ›Unvorhersehbarkeit‹, ›Orientierung‹

Unvorhersehbarkeit der Zukunft

Jede Veränderung kann in ihrer Auswirkung nicht vorhergesehen werden, wie im Beispiel einer neuen Religionsform vorgeführt: »Wenn eine Gesellschaft derart ihre Religion umbildet, tut sie vor allem einen kleinen Schritt ins Unbekannte. Sie sieht von Beginn an nicht alle Konsequenzen der neu gesetzten Prinzipien voraus« (SozB: 252). Diese Veränderungen müssen in Beziehung zur bereits bestehenden Pluralität an sozialen Kräften gedacht werden, woraus sich die Unvorhersehbarkeit ableitet.

Orientierung auf die Zukunft

Wenn auch die Zukunft unvorhersehbar ist, dann ist die Rekonstruktion dennoch auf die Zukunft – als ihrem ›Zweck‹ – ausgerichtet. ¶ vid. S. 106

Präsentische Dauer und ›Individuum‹/ Gruppe

In Bezug auf das ›Individuum‹ beziehungsweise auf die Gruppe lassen sich die soweit vorgestellten zeitlichen Dimensionen folgendermaßen beschreiben:

Zeit und ›Individuum‹ – nachträglich, vorgängig und unzeitig

- Nachträglichkeit – Das ›Individuum‹ wird in eine ihm vorausgehende soziale Welt hineingeboren und wächst als Geborenes¹¹⁷ in diese soziale Welt hinein.
- Vorgängigkeit – Umgekehrt ist diese Vorgängigkeit stets prekär: Als präsentische Dauer bewahrt sich die Vorgängigkeit als sich stets verändernde, als nachträglich rekonstruierte Vergangenheit auf. Es sind die ›Individuen‹, die rekonstruieren und damit das Andauern der Vorgängigkeit ermöglichen.
- Unzeitigkeit – Zudem ist das ›Individuum‹ mit einer Unzeitigkeit konfrontiert: Es taucht nicht am Schnittpunkt nur eines sozialen Bezugsrahmens, sondern einer Pluralität von Rahmen auf. Nach Halbwachs hat jede Gruppe ihre Eigenzeit, das heißt ihre eigenen Rhythmen, und das jeweilige kollektive Gedächtnis/ die kollektiven Erinnerungsrahmen haben eine unterschiedliche zeitliche Tiefe. Beispiele: Zeit der Familie; Zeit des Berufsumfeldes. (Vgl. KollG: 115) Zudem stehen die Gruppen in Austausch miteinander.

Wenn das ›Individuum‹ zu spät kommt, sich das Vorgängige als prekär erweist und selbst die Gegenwart dieses Vorgängigen unzeitig wird, dann wird der Vollzug – der Vorgang des Andauerns – zentral: Wie ist ein ›Individuum‹ in diesem Schnittpunkt als Vollziehendes zu denken? Kann das ›Individuum‹ diese zeitliche Struktur ›überholen‹, weil die zeitliche Struktur selbst unabschließbar offen bleibt? ¶ vid. S. 104

¹¹⁷ Halbwachs denkt das ›Individuum‹ vereinzelt, aber mit dem Kollektiv wechselseitig durchdrungen – als Ineinander.

- Kontinuität – Wenn Durkheim davon spricht, dass mit fortlaufender ›gesellschaftlicher Entwicklung‹ ¶ vid. S. 17 das Überkommene einen immer größeren Teil im Verhältnis zu dem einnimmt, was die Gesellschaft an Neuem hinzufügt, dann ist zunächst festzustellen, dass sich der Gedanke einer derartigen Entwicklung bei Halbwachs in der Beschreibung der langsamen Deformation des Überkommenen wiederfindet. Wiederholung bedeutet eben ein Überkommenes, welches andauert, aber in diesem Andauern verändert wird.
- Diskontinuität – Man kann die Frage der Kontinuität auch folgendermaßen thematisieren: Die Kontinuität ist gerade durch die Diskontinuität möglich. Das Vergangene ist die jeweilige Gegenwart des lebendigen Gedächtnisses. ›Gegenwart‹, das ist die »[...] *die heutige Gesellschaft interessierende Zeitspanne* [...]« (KollG: 70). In diesem Sinne handelt es sich hier um eine Illusion: Die Kontinuität stellt sich ein, weil die Vergangenheit als solche unerreichbar ist und nur von den gegenwärtigen kollektiven Vorstellungen her rekonstruiert werden kann. Die Vergangenheit wird an die jeweilige Gegenwart »angepasst«. ¶ vid. S. 78

Ein Gedankenexperiment: Blicke die Gruppe weitgehend unverändert, dann bliebe damit auch das Gedächtnis dieser Gruppe weitgehend gleich, was Halbwachs mit dem Begriff der ›dauerhaften Gruppe‹ beschreibt. (Vgl. KollG: 114) Damit ergäbe sich, konsequent weitergedacht, der Gedanke einer »Ewigkeit«. Dies wäre also ein Punkt, wo die lebendige Erinnerungen – als »immer gleiche« – in Bezug auf einen fiktiven linearen Zeitstrahl unendlich weit in die Vergangenheit zurückreichen würden, also weiter, als die ›Träger‹ dieser Gruppe noch lebten. Die Unmöglichkeit eines derartigen Gedankenexperiments ergibt sich bereits aus der Tatsache der Unabgeschlossenheit des Ganzen qua Pluralität. »Dauerhaft« bedeutet niemals einen Gegenbegriff zur Kontinuität, allerdings zeigt das Adjektiv »dauerhaft« die temporale Tiefe an, die eine Dauer umfassen kann.

Fest steht, dass die Dauer nicht notwendig auf die Existenz einer bestimmten Gruppe (präsentische Dauer ≠ Gruppe) rückgebunden ist. Selbst dann, wenn eine Gruppe sich auflöst (Mitglieder der Gruppe versterben/ treten aus einer Gruppe aus ...), dann war diese Gruppe wieder in andere Gruppen eingebunden, und es können so die Vorstellungen der aufgelösten Gruppe über diese übergeordnete Gruppe rekonstruiert werden. Umgekehrt können kollektive Vorstellungen auch von einer dominanten Gruppe verdrängt werden, aber in kleineren Gruppen fort dauern, bis sie wieder in einen größeren Kontext wiederbelebt werden (vgl. SozB: 249). Das heißt, die Bedingungen/ Anhaltspunkte für die Rekonstruktion dauern unterschiedlich lange an. Wie bereits gesagt: Kollektive Vorstellungen wandern zwischen den Gruppen. Die soziale Dynamik bringt vor allem Veränderung (Differenz) hervor, wobei diese Differenz niemals vom Vorgängigen (Wiederholung) losgelöst betrachtet werden kann.

›Synchronisation‹

Man kann so weit gehen und die präsentische Dauer als *Synchronisationsproblem* bestimmen: Gerade weil jeder Gleichtakt zwischen den Gruppen ausgeschlossen ist (Zeit ist sozial gedacht), sind die Eigenzeiten der jeweiligen Gruppen eine notwendige Konsequenz. Die fortlaufenden Anhaltspunkte (beispielsweise die Rhythmik von Ritualen/ dem Festkalender etc.) wären der jeweilige Taktgeber. Jede Gruppe bildet ihren eigenen Modus der Zeiteinteilung aus, welche die zeitliche Grundlage des Zur-Verfügung-Stellens von Anhaltspunkten ist. In diesem Sinne ist das ›Individuum‹ am Schnittpunkt der »kollektiven Zeiten« (vgl. KollG: 123) verortet. Halbwachs verwendet ›Synchronisation‹ in Bezug auf die Übereinstimmung des ›Individuums‹ mit der Gesellschaft: Gerade weil wir die kollektiven Vorstellungen verinnerlichen, stimmen wir uns mit der Gesellschaft ab – schwingen mit dieser im »Gleichtakt« (vgl. KollG: 26f).¹¹⁸

¹¹⁸ Die Frage der Rhythmisierung öffnet eine weitere Verbindung zu Bergson: Das habituelle Gedächtnis bildet sich aufgrund von Gewohnheiten – ist Ausdruck einer zeitlichen Rhythmik.

Kollektives Gedächtnis – ›Im-Gedächtnis-Haben‹, ›Gedächtnis als Tätigkeit‹

Was Halbwachs unscharf belässt, ist eine genaue Ausdifferenzierung von ›Gedächtnis‹, ›Erinnerung‹ und ›Vergessen‹. Halbwachs stellt die Erinnerung dem Vergessen gegenüber, wobei die Betonung auf der Erinnerung liegt und das Vergessen lediglich das ist, was nicht mehr erinnert wird, weil die Anhaltspunkte ausbleiben. (vgl. SozB: 184, 368).

›Gedächtnis‹ und ›Erinnerung‹ bei Aristoteles

Hilfreich für eine Verbindung dieser Begriffe ist die einleitend vorgestellte Unterscheidung von ›Gedächtnis‹ und ›Erinnerung‹ bei Aristoteles, woraus ich drei Aspekte in Erinnerung rufe: ¶ vid. S. 5

- Bei den Vorstellungen – ›phantasmata‹ – handelt es sich um die Aufbewahrung eines sinnlichen Eindruckes. In diesem Sinne kann von einem Abwesenden gesprochen werden, das anwesend bleibt. In die ›phantasmata‹ ist somit ein Vergangenheitsbezug eingeschrieben.
- ›Im-Gedächtnis-Haben‹ – ›mnēmōnūēin‹ – ist ein Verfügbar-Haben von ›phantasmata‹ (von Früherem) als Früheres. Weiter findet das Gedächtnis statt. Es ist eine automatische Tätigkeit, die sich im Lebewesen vollzieht und auf die Lebensfunktion (Zweck) ausgerichtet ist.
- Der Akt des Erinnerns – ›anamīmēskēthai‹ – ist eine aktive, an das Gedächtnis und die Vorstellungen rückgebundene Tätigkeit: Um Vorstellungen ins Gedächtnis zu holen, die nicht mehr im Gedächtnis liegen (also eine Erinnerung), sind diese durch im Gedächtnis verfügbare Vorstellungen assoziativ ins Gedächtnis zu rufen.

Andauern kollektiver Vorstellungen

Während die ›phantasmata‹ bei Aristoteles auf den »originären« Sinneseindruck rückverweisen, ist dieses »Originäre« bei Halbwachs als Vergangenheit unerreichbar. Analog zu Aristoteles enthält jede kollektive Vorstellung einen Vergangenheitsbezug. Dieser ist bei Halbwachs notwendig an die präsentische Dauer gebunden: Jede Vergangenheit ist notwendig die Vergangenheit der Gegenwart, welche diese Vergangenheit rekonstruiert.

Soziale Bezugsrahmen sind ein sinnstiftendes Gefüge/ Bedeutungsgeflecht/ eine Organisation derartiger kollektiver Vorstellungen – ein »Ideensystem« (vgl. SozB: 389). Es wäre nicht falsch, hier von einem sich wechselseitig stabilisierenden Vorstellungsgefüge zu sprechen. Die Frage der Stabilisierung ist mit der sozialen Dynamik und den in ihr ausgebildeten Strukturen (Institutionen, Traditionen etc.) verbunden. Das kollektive Gedächtnis kann als ein ganzes Ensemble derartiger ›sozialer Bezugsrahmen‹/ ›sozialer Rahmen‹, ›kollektiver Gedächtnisse‹ (vgl. KollG: 71) verstanden werden, womit nicht behauptet ist, dass diese sich zu einem »Ganzen« verbinden.

Kollektives Gedächtnis als soziale Funktion

Halbwachs spricht von einer »kollektiven Funktion des Denkens« in Bezug auf die Fähigkeit, dass wir die sozial anderen verstehen können. Das Sprachvermögen ist nicht nur die Anwendung von Worten, sondern es kommt diesen Worten durch die Sprache vermittelt eine Bedeutung zu. (Vgl. SozB: 107f) Qua Beispiel »Kaufleute« bezeichnet Halbwachs die ›kollektive Funktion‹ als den gemeinsamen Bezug auf kollektive Vorstellungen innerhalb dieser Berufsgruppe – also abstrakt auf die Beziehung der ›Individuen‹ zu einem sie umfassenden sozialen Vorstellungssystem (vgl. KollG: 153). In Bezug auf »Greise« spricht Halbwachs von einer ›sozialen Funktion‹, die er vage mit der »Rekonstruktionsarbeit« in Verbindung bringt (vgl. SozB: 152). Schließlich: *»Aber wir haben gezeigt, daß das Gedächtnis eine kollektive Funktion ist. Stellen wir uns also auf den Standpunkt der Gruppe. Wir werden sagen, daß die Erinnerung deshalb wieder erscheint, weil die Gesellschaft in jedem Augenblick über die nötigen Mittel zu ihrer Rekonstruktion verfügt. Und wir werden wohl dahin gebracht, im sozialen Denken zwei Tätigkeitsarten zu unterscheiden: einerseits ein Gedächtnis, d. h. einen Rahmen aus Begriffen, die uns als Anhaltspunkte dienen und sich ausschließlich auf die Vergangenheit beziehen; andererseits eine Vernunfttätigkeit, die von den Bedingungen ausgeht, in denen die Gesellschaft sich jeweils befindet, d. h. von der Gegenwart«* (Halbwachs, 1985: 382 [Hervorhebung von mir, A.S.]).

Zunächst lässt sich feststellen, dass ›soziale‹ oder ›kollektive Funktion‹ in unterschiedlichen Verwendungskontexten auftaucht. Forcieren möchte ich die zitierte Stelle: Es geht hier um die soziale Dynamik selbst. Es ist das ›Im-Gedächtnis-Haben‹ kollektiver Vorstellungen (›nötigen Mittel zu ihrer Rekonstruktion‹, ›einen Rahmen aus Begriffen, die uns als Anhaltspunkte dienen‹), von woher die Erinnerung wieder erscheint. Davon ist eine (dem ›Individuum‹ zugeschriebene) Vernunfttätigkeit zu unterscheiden, wonach das Vergangene – die überkommenen kollektiven Vorstellungen – von der Gegenwart her rekonstruiert wird. Es ist entscheidend, dass Halbwachs diese Tätigkeit mit dem ›Individuum‹ in Beziehung setzt, wobei die Aktualisierung sich damit nicht vom kollektiven Gedächtnis ablöst. Im Gegenteil: Wir können nicht anders als von außen (vom Sozialen her) erinnern.

Als andauerndes Gedächtnis ist das kollektive Gedächtnis somit Ausdruck der fortlaufenden Aktualisierung und der damit einhergehenden Verschiebung kollektiver Vorstellungen. Als Tätigkeit drückt es eine dynamische Bewegung aus. Es ist die soziale Verbindung – die *soziale Dynamik* –, die der Veränderung zugrunde liegt. Kollektive Vorstellungen wandern mit den Gruppen und werden aus der Gegenwart dieser Gruppen (ihrer Vorstellungssysteme) heraus rekonstruiert. Das heißt, die Dynamik darf nicht primär in Bezug zur Zeit verstanden werden, sondern die durch die zeitliche Dynamik ausgedrückte Veränderung ist das Resultat der primären sozialen Dynamik, des fortlaufenden Ineinander einer Pluralität an Gruppen und sozialer Bezugsrahmen. In diesem Sinne bestehen die kollektiven Gedächtnisse an sich, sind aber zugleich an die soziale Dynamik der Gruppen rückgebunden. Es liegt also kein Widerspruch darin, zu sagen, dass das kollektive Gedächtnis vorgängig ist, für sich besteht und nachträglich rekonstruiert wird, weil es sich um eine dynamische Beziehung handelt.

Auto-Reflexivität

Im-Gedächtnis-Haben geht mit einer fortlaufende Aktualisierung einher, und nur aus diesem Grund kann von kollektiven Erinnerungen gesprochen werden. Reflexivität bedeutet, dass jeder Akt der Rekonstruktion das Rekonstruierte nachträglich modifiziert. Diese Tätigkeit ist ›automatisch‹, weil das Gedächtnis an die soziale Dynamik rückgebunden ist. Um die Tätigkeit des Gedächtnisses zu verstehen, muss die soziale Dynamik betrachtet werden: Im Zentrum dieser Dynamik steht gerade die unauflösbare Spannung zwischen Identität und Nichtidentität, was als Pluralität charakterisiert wurde.

Man kann das kollektive Gedächtnis daher auch als eine Art *autoreflexive Dynamik* beschreiben: Das kollektive Gedächtnis kann nur deshalb als Dauer gedacht werden, weil es sich qua Rekonstruktion fortlaufend aktualisiert. Diese Bewegung zeigt zugleich die Unmöglichkeit, die Vergangenheit jemals wieder zu erreichen, und dennoch geht es nur darum, die Vergangenheit wieder zu beleben.

Radikalisiert man dieses Argument, dann kommt man zur Feststellung, dass das Gedächtnis gegen die Vergangenheit arbeitet.¹¹⁹ Die Vergangenheit unterliegt einer permanenten Umschreibung, wodurch die Frage nach der Bewahrung so bedeutsam wird. ¶ vid. S. 99

Das Gedächtnis steht somit nicht der Vergangenheit gegenüber, sondern ist der soziale Prozess der Produktion von Vergangenheit als dasjenige, welches qua Rekonstruktion zu einem uneinholbaren Differenten wird. Damit hat man keineswegs Halbwachs verlassen, sondern lediglich die Konsequenz dessen ernst genommen, dass die Vergangenheit als solche unerreichbar ist und nur nachträglich rekonstruiert werden kann. Damit wird auch verständlich, warum das kollektive Gedächtnis ein lebendiges – und in diesem Sinne tätiges – Gedächtnis ist.

¹¹⁹ Ein ähnlicher Gedanke findet sich in einem anderen Kontext bei Ossip Mandelstam in »Die Komissarschewskaja« aus »Das Rauschen der Zeit« (1925) sehr schön formuliert: »Ich wiederhole – mein Gedächtnis liebäugelt nicht mit der Vergangenheit, sondern ist ihr feindlich gesinnt, arbeitet nicht an ihrer Nachbildung, sondern bemüht sich, von ihr Abstand zu nehmen« (Mandelstam, 1985: 88). Genau diesen Satz zitiert Gilles Deleuze im Gespräch mit Claire Parnet in »L'Abécédaire de Gilles Deleuze« in folgender Übersetzung: »Ich wiederhole – mein Gedächtnis ist der Vergangenheit nicht freundlich sondern feindlich gesinnt und arbeitet nicht an ihrer Nachbildung, sondern an ihrer Beseitigung.« (Boutang, 1989: E [Enfant], DVD 1 ab 2:00:00). Interessant ist, dass Deleuze dies, bevor er Mandelstam zitiert, in Bezug auf das Schreiben und seine Kindheit bezieht, wobei er zu folgender Formel gelangt, die inhaltlich (im Gespräch mit Parnet) dem hier vorgestellten Gedächtnisbegriff sehr nahe kommt: »Ich sehe das Gedächtnis eher als Vermögen, die Vergangenheit abzuwehren als sie herbeizurufen. Das Gedächtnis und es braucht ja gerade ein gutes Gedächtnis, um die Vergangenheit abzuwehren, denn das Gedächtnis ist kein Archiv« (Boutang, 1989: E [Enfant], DVD 1 ab 1:34:27).

›Erinnern‹ und ›Vergessen‹

Erinnern

Analog zu Aristoteles ist Erinnern nur dort möglich, wo die Vorstellungen nicht mehr präsent sind. ¶ vid. S. 5 Aus diesem Grund ist die Verdoppelung oder wechselseitige Verschränkung von ›Individuen‹ (die Verschränkung Gruppen/ Gesellschaft wird aus Gründen der Vereinfachung vorerst ausgeklammert) und kollektiven Vorstellungen so zentral. Es ist nicht das kollektive Gedächtnis, das erinnert oder vergisst, denn das würde ein gesellschaftliches ›Subjekt‹ bedingen. Erinnern ist den ›Individuen‹ vorbehalten. Indem Halbwachs das ›Individuum‹ als ›Ausblickspunkt‹ bestimmt, bringt er zum Ausdruck, dass es niemals das Gesamt des kollektiven Gedächtnisses (welches es qua Pluralität ohnedies unerreichbar bleibt) in sich enthalten kann. Erinnern ist an das ›Individuum‹ gekoppelt, und das ›Individuum‹ bedarf der Anhaltspunkte, also konkreter kollektiver Vorstellungen, welche das kollektive Gedächtnis bereitstellt, um auf nicht mehr frei Verfügbares zuzugreifen.

Vergessen

Vergessen bedeutet dagegen, nicht mehr rekonstruieren zu können, weil die für die Rekonstruktion notwendigen Anhaltspunkte ausbleiben. Die Frage des Vergessens berührt dasjenige, das nicht mehr erinnert wird. Was Halbwachs unterlässt, ist eine genaue Ausdifferenzierung des Vergessens. Man kann sich dem Vergessen daher nur beispielhaft annähern. Indem Halbwachs das kollektive Gedächtnis an den belebten und unbelebten Stoff rückbindet, stellt sich weiter die Frage, wie die materiellen Spuren zu denken sind, die nicht mehr »belebt« werden. ¶ vid. S. 152

[4.2.2] ›Pluralität‹

Wenn auch der Aspekt der *Pluralität* bereits ausführlich besprochen wurde, so sei er hier kurz wiederholt, um die zentralen Kardinalpunkte gesammelt vorzustellen.

›Identität‹ und ›Nichtidentität‹

Individuum zwischen Identität und Nichtidentität

Das ›Individuum‹ ist am Schnittpunkt unterschiedlicher sozialer Bezugsrahmen verortet, woraus Halbwachs die ›individuelle Differenzierung‹ des ›Individuums‹ ableitet (vgl. KollG: 123). Das ›Individuum‹ ist gleichzeitig zu unterschiedlichen Vorstellungssystemen aufgespannt. Der Identitätspunkt ist zugleich ein Punkt der Nichtidentität, und Halbwachs weist darauf hin, dass es gerade die sich entgegenstehenden Rahmen sind, durch die sich das ›Individuum‹ als eigenständiger Agent seines Handelns begreift. Mit anderen Worten: Ich erfahre mich als mich gerade in meiner Differenz zu den anderen. Entscheidend ist, dass Differenz von den sozialen Bezugsrahmen her abgeleitet wird. Es ist nicht das ›Individuum‹ per se different, sondern es ist different, weil es an einem bestimmten *singulären* Punkt innerhalb der sozialen Beziehungen verortet ist. Dabei ist das Verortete, also das ›Individuum‹, nicht bestimmt, sondern bleibt qua Unabschließbarkeit notwendig offen.

Mit anderen Worten: Der singuläre Punkt darf nicht als eine für immer festgeschriebene Position verstanden werden: Das ›Individuum‹ steht zum Kollektiv in einer dynamischen Relation: es bewegt sich innerhalb der Gruppen beziehungsweise ändern sich die Gruppen. Durch diese Dynamik verschieben sich die sozialen Bezugsrahmen und so weiter. Pluralität bedeutet wesentlich, zwischen Identität und Nichtidentität, zwischen »fest« und »flüssig«, zwischen »hier« und »dort« aufgespannt zu sein – Identität im Sinne einer Identifikation mit den sozialen Bezugsrahmen, zu denen das ›Individuum‹ in Beziehung steht. Nichtidentität im Sinne der pluralen Struktur dieser Rahmen, ihrer Unabgeschlossenheit. Diese fortlaufende Spannung zwischen Identität und Nichtidentität gilt in gleichem Maße für die unterschiedlichen Gruppen, Gesellschaften wie auch soziale Bezugsrahmen und kollektive Vorstellungen, »beseelt« folglich die gesamte »Struktur«.

Dynamische Struktur des kollektiven Gedächtnisses

Es ist wichtig, Identität und Nichtidentität auch in der Verbindung der Rahmen und Gruppen zu sehen: Die Beispiele von Halbwachs organisieren sich stets entlang unterschiedlicher Vorstellungssysteme, wobei einzelne Mitglieder verschiedener Gruppen unterschiedlich in diese Vorstellungssysteme eingebunden sind. Die Gruppen sind niemals abgeschlossen verstanden, sondern in ein Wirkungssystem unterschiedlicher Vorstellungssysteme eingebunden. Wenn die Gruppen Identität schaffen, dann spricht Halbwachs von einer ›relativen Unabhängigkeit‹ und einer ›relativen Stabilität‹. ¶ vid. S. 97 Die Dynamik muss jedoch viel allgemeiner gefasst werden: Es handelt sich wesentlich um dynamische Beziehungen zwischen allen Dimensionen des kollektiven Gedächtnisses. Allen Dimensionen ist gemein, dass sie zwischen Identität und Nichtidentität changieren. Dynamik meint hier vor allem die Wirkungen, welche sich durch die vielfältigen Wechselbeziehungen ergeben und niemals eine totale (geschlossene) Form annehmen.

Ich bezeichne diese Unabschließbarkeit oder dynamische Struktur gelegentlich auch mit dem Eigenbegriff **kollektiver andere**. Es handelt sich nicht um einen großgeschriebenen Anderen, der eine bestimmte Form annimmt, sondern um den kleingeschriebenen anderen, die soziale Beziehung selbst, die sich nur aus ihrer Pluralität zwischen Identität und Nichtidentität heraus erfassen lässt. Das ›Individuum‹ ist auf ein ganzes ›Wirkungsverhältnis‹ bezogen. Der kollektive andere ist der andere des ›Individuums‹ als anderes ›Individuum‹/ andere Gruppe/ andere Gesellschaft, dem/ der selbst jedoch niemals eine Totalität zukommt. (Vgl. zu dieser Begriffsverwendung auch Nancy, 2012: 33f)

[4.2.3] ›Individuum – Gruppe, Erinnerungsrahmen – kollektives Gedächtnis

Körper und Geist

Für die Relation des ›Organischen‹ zum ›Geistigen‹ verwende ich zwecks Vereinfachung – entgegen dem Sprachgebrauch von Halbwachs – ›Körper‹ (für: ›organische‹/›biologische Dimension‹) und ›Geist‹ (für: ›Vernunfttätigkeit‹/›Geistige‹).

Körper

Die organische Verfasstheit wird von Halbwachs mit Begriffen wie ›Gefühle‹, ›Triebe‹, ›Bedürfnisse‹ oder ›Schmerz‹ angesprochen. Wirkungen des Körpers (Schmerz, Triebe etc.) sind nach Halbwachs vom Sozialen gefärbt. Auch Gefühle sind stets sozial bedingt (vgl. insgesamt Halbwachs, 2001b: [Gefühle, Triebe, Bedürfnisse]; vgl. Halbwachs, 2001c: 64 [physische/ soziale Bedürfnisse]; vgl. insgesamt Halbwachs, 2001i: [Gefühle]). Diese Abhängigkeit der Gefühle von den sozialen Rahmen hat Halbwachs immer wieder, insbesondere in »*L'expression des émotions et la société*« (dt: »*Gefühle und Gesellschaft*«, 1947 postum), thematisiert. (Vgl. insgesamt Halbwachs, 2001i) Das Körperliche ist letztlich ebenso wie das Denken vom Sozialen her zu verstehen, wobei das Körperliche vom Sozialen (Sprache) über- oder beschrieben (?) wird. Der Körper ist sekundär zum Sozialen bestimmt.

Halbwachs spricht beispielsweise von »gefühlsbedingten sozialen Beziehungen«: »Liebe« könne dazu führen, dass sich bestimmte Eindrücke besonders stark einprägen. Affekte können demnach eine Verstärkung sozialer Bindungen sein. Sein Beispiel der »reinen« Liebesbeziehung zeigt die Verbindung von Affekt und Sozialem: Stützt sich die Beziehung jedoch ausschließlich auf den Affekt, dann wird man sich dieser Liebesbeziehung nach ihrer Auflösung kaum erinnern. War die Liebesbeziehung jedoch in eine soziale Beziehung (Verbindung mit der Gruppe, gemeinsame Interessen) eingebettet, wird sie – aufgrund fortdauernder Anhaltspunkte – weiterhin erinnert. (Vgl. KollG: 8) Die Liebesbeziehung nach Halbwachs bedarf gerade des Kollektivs, um sich an sie zu erinnern. Umfasst dies nun auch vom Körper aufgenommene Handlungsweisen? Beispiele: die Weise zu essen, zu gehen etc.? Ich würde mich im Blick auf die Texte dafür aussprechen, da es sich auch hier um konkrete soziale Manifestationen – den Körper

betreffende – handelt, allerdings mit der Einschränkung, dass sich Halbwachs dazu nicht explizit äußert.¹²⁰ Offen bleibt demnach, wie der Körper an sich zu denken ist: ob es sich hier ausschließlich um ein sukzessives Überschreiben des Körpers handelt oder der Körper eine »Eigenrealität« entwickeln kann und folglich selbst Wirkungen hervorbringt.

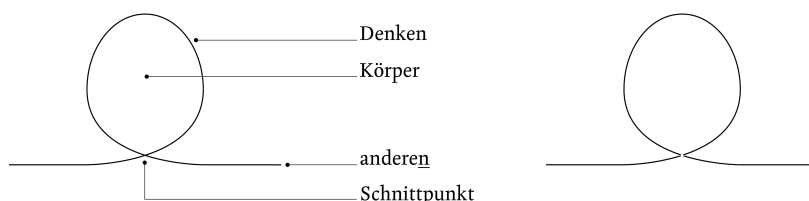
Geist

In »*La psychologie collective du raisonnement*« (dt: »*Zur kollektiven Psychologie der Vernunft*«, 1938) kommt Halbwachs zum Ergebnis, dass die Vernunft als das ›Wie‹ des Denkens kollektiv vorbestimmt ist. Selbst die formale Logik kann nur intersubjektiv – als die Arbeit vieler – verstanden werden. Es ist also auch die Weise des Denkens (die Vernunfttätigkeit) kollektiv geprägt.

Körper und Geist

Es scheint, als ob Körper und Geist nicht getrennt voneinander verstanden werden dürfen, sondern sich wechselseitig bewirken, also ineinandergreifen, wobei feststeht, dass die Einwirkungen des Sozialen den Körper dominieren. Die Fragen an Halbwachs lauten: Was ist ein Körper? Handelt es sich lediglich um eine biologische Prädisposition? Wird er vom Geist/ vom Sozialen umgarnt, oder wird auf ihm geschrieben, wie auf einem Blatt Papier? Hat er eine gewisse Eigenständigkeit?

Im Blick auf das ›Individuum‹ ist interessant, dass Halbwachs einerseits davon spricht, dass das kollektive Denken nahtlos ineinander übergeht, also zwischen den ›Individuen‹ ununterbrochen überwechselt (vgl. KollG: 12 [ununterbrochen überwechselt]), und er andererseits das ›Individuum‹ am Schnittpunkt unterschiedlicher kollektiver Strömungen verortet. Dies ist die zentrale Problemstelle jeder Interpretation des Verhältnisses von ›Individuum‹ und Kollektiv.



[#4.2.3.1] ›Individuum‹: Körper und Geist sind nicht voneinander zu trennen. Das Denken umfasst den Körper, wobei das Denken selbst nicht aus sich, sondern vom Kollektiv her zu verstehen ist. Die Linie verweist auf das kollektive andere, welches das ›Individuum‹ und damit Körper und Denken umfängt und nahtlos (Darstellung: linke Seite) in das Denken übergeht. Die Frage ist jedoch, ob es einen nahtlosen Übergang überhaupt geben kann. Der Körper taucht an einem Schnittpunkt – in Bezug zu anderen (Pluralität) – auf. Dies ist gut nachvollziehbar, denkt man an ein ›Individuum‹ im Bannkreis mehrerer Gruppen (zum Beispiel an einen Student in Relation zu seiner Familie und zur Universität). Was aber, wenn man das ›Individuum‹ in Bezug zu einer bestimmten Gruppe denkt? Gibt es die eine Gruppe/ den einen Erinnerungsrahmen überhaupt? Selbst in Bezug auf eine Gruppe muss von einer Pluralität gesprochen werden, da sich die Gruppen in ihrer Zusammensetzung und in ihren Vorstellungen verändern. Der andere selbst ist stets zu einem anderen aufgespannt. Bedeutet das Denken eines Schnittpunktes dann nicht gleichzeitig einen Schnitt in der Verbindung – also einen Unterbrechungspunkt (Darstellung: rechte Seite) im nahtlosen Strömen kollektiver Vorstellungen?

›Individuum‹

Soziale Verfasstheit des ›Individuums‹

Mucchielli weist in seiner Betrachtung des ›Individuums‹ auf das Schlusskapitel von »*Morphologie sociale*« (1938) und die Vorlesung »*La psychologie collective*« (1942) hin: Er argumentiert, dass Halbwachs das ›Individuum‹ nicht als ›Persönlichkeit‹, das heißt, nicht als Ergebnis seiner jeweiligen Geschichte versteht, das auch nicht über einfache Gefühle und Empfindungen verfügt, die nicht sozial konditioniert sind. (Vgl. Mucchielli, 2003: 108ff)

Jedes ›Individuum‹ besitzt natürlich bestimmte organische Veranlagungen. Wesentlich ist, so Halbwachs in »*La psychologie collective d'après Charles Blondel*« (1928), dass diese organische Prädisposition vom sozialen Umfeld abhängig ist. So gesteht er Blondel zu, dass es sehr wohl Menschen

¹²⁰ Im Vergleich zu Bergson bleibt die Dimension eines habituellen Gedächtnisses von Halbwachs gänzlich ausgespart.

mit einer besonderen Organisation ihres Gehirns gibt, welche neue wissenschaftliche Wahrheiten entdecken – allerdings: »Nun ist es aber genauso offenkundig, daß solch organische Veranlagungen allein niemals ausgereicht hätten, um irgendwie neue wissenschaftliche Wahrheiten an den Tag zu bringen. [...] Von den organischen Veranlagungen müssen wir also jenen im engeren Sinne geistigen Apparat unterscheiden, der davon Gebrauch zu machen weiß: und diesen Apparat hat allein die Gesellschaft zusammengesetzt« (Halbwachs, 2001e: 25). In »Individual consciousness and collective mind« (dt: »Individuelles Bewußtsein und kollektiver Geist«, 1939) vergleicht Halbwachs dies mit Form und Inhalt bei Kant. Die Inhalte sind uns kraft Organismus (Form) vonseiten der Gesellschaft gegeben. »Was wir letzten Endes beschreiben wollten, was hier deutlich werden sollte, ist die Art und Weise, wie der kollektive Geist, der den gesellschaftlichen Menschen umfängt, seine Gruppen und ihre vielgestaltigen Einrichtungen, unserem Bewusstsein Zugang verschafft zu all den Gedanken, den Gefühlen, Haltungen und Neigungen, die ihre Erfüllung in eben diesen mannigfaltigen gesellschaftlichen Gruppen finden, in denen er sich verkörpert« (Halbwachs, 2001j: 36).

Relevant ist, dass die kollektiven Vorstellungen nicht nur das Denken, sondern den Menschen in seiner Gesamtheit erfassen. In »La psychologie collective du raisonnement« (dt: »Zur kollektiven Psychologie der Vernunft«, 1938) fragt Halbwachs danach, ob es die anderen sind, die in uns sprechen oder es letztlich nicht wir selbst bleiben, welche die uns von außen zugeführten Inhalte verketteten. Er kommt zum Ergebnis, dass es keineswegs eine »Insel der Vernunft« gibt, die frei von einem Äußeren ist, sondern wir sind immer dem Einfluss der anderen ausgesetzt beziehungsweise richtet sich unser Handeln an die anderen und/ oder an den anderen aus. Entscheidend ist in diesem Text auch, dass hier das Denken (die Vernunft) konkret in Bezug auf eine Pluralität von »oft kaum verträglichen« Einflüssen abgewogen wird. Wie verhält es sich mit entgegengesetzten Positionen? Es bedarf einer Auseinandersetzung der Gruppen miteinander. Halbwachs spielt hier auch den Fall durch, wie es sich mit einer Wahrheit verhält, die ein Forscher vorbringt und die von der dominierenden Gruppe zurückgewiesen wird. Hier ist es so, dass diese neuen Vorstellungen zunächst in kleinen Gruppen heranwachsen, die sich von der größeren Gruppe abgrenzen. Es ist gerade diese Trennung der Gruppen, die das Fortdauern sichert. In diesem Sinne geht es um das Ineinanderwirken der Gruppen und der Rahmen. (Vgl. insgesamt Halbwachs, 2001l)

Aspekte der sozialen Verfasstheit

- »Kollektiver Mensch« – Intersubjektivität ist bei Halbwachs, wenn er auch diesen Begriff nicht verwendet, vorausgesetzt. Gedankenspiele, ob ein Mensch denke, wenn er nicht in einem sozialen Gefüge aufwächst, werden von ihm generell zurückgewiesen, wie die vielen Beispiele zeigen: »Menschenkind Kiplings« (vgl. Halbwachs, 2001e: 25f), »Spaziergang alleine« (vgl. KollG: 2f), »der einzelne von der Gesellschaft abgetrennte Mensch« (vgl. SozB: 364f) etc.¹²¹
- »Individuum« – »Individuum«/ »Individuum« – Gruppe? – Ist der kollektive Mensch vorausgesetzt, stellt sich die Frage nach der Berührung mit dem Kollektiv. Sind es stets die anderen »Individuen«, oder muss man dies nicht radikaler fassen und nur von Beziehungen vom jeweiligen »Individuum« zur Gruppe sprechen? Also einer Relation zur Gruppe via den (einzelnen) anderen, aber niemals zu dem (einzelnen) anderen? Es liegt darin kein logischer Widerspruch: Der jeweilig andere als »Individuum« ist ebenfalls nur in Bezug auf das Kollektiv denkbar. Wichtig ist, dass die Inhalte der individuellen Bewusstseine nach Halbwachs fortlaufend ineinander »überwechseln«, es hier zu einem ständigen Transfer kommt. (Vgl. KollG: 12)
- Primat des Kollektivs – Das Handeln richtet sich stets an andere, und das, was das Handeln anleitet, sieht Halbwachs in unterschiedlichen Gruppen verortet. Auch die Autorität der Vernunft ist relativ und erhält ihre Garantie von der jeweiligen Gesellschaft. »Insofern ist es wahr, daß nicht das Individuum Schlüsse zieht, sondern eine Zeit und eine Gesellschaft« (Halbwachs, 2001l: 59). Spürbar wird diese Dominanz des Sozialen – wie von Durkheim gezeigt – am Zwang,

¹²¹ Derartige Fragen (Wolfskinder, Waldmenschen etc.) waren Gegenstand der Spekulation seit der Aufklärung. Beispielsweise veröffentlicht Jean Itard (1774–1838) 1802 einen Text, in dem er zum Ergebnis kommt, dass Sprachfähigkeit sprachlicher Interaktion bedarf (vgl. Bierbach, 1978: 37).

den eine Gruppe ausübt, wenn man sich gegen ihre Vorstellungen richtet (vgl. Durkheim, 1908: 31; vgl. SozB: 160f).

- ›Individuelle Differenzierung‹ – Das jeweilige ›Individuum‹ bezieht seine soziale Vereinzelung (Selbstidentität) aus seiner Aufgespanntheit zu einer Pluralität an kollektiven Rahmen. Damit ist jedoch nicht nur der kollektive andere plural bestimmt, auch das jeweilige vereinzelte Selbst ist plural gedacht. Verinnerlichung der Pluralität bedeutet dann auch Verinnerlichung widersprüchlicher Ansprüche, wodurch Determinierung ¶ vid. S. 109 im strengen Sinn undenkbar ist. Vereinzelung kann keine Verdoppelung bedeuten, sondern ist eine Differenzierung in Bezug zum Kollektiv.

Individuum als ›Ausblickspunkt‹

Damit ist ein entscheidender Springpunkt erreicht: Gibt es einen nahtlosen Übergang im Strömen kollektiver Vorstellungen? Was bedeutet es für das ›Individuum‹, zu vollziehen, das heißt zu rekonstruieren und zu lokalisieren? Halbwachs bietet mehrere Lesarten an: einerseits die Bestimmung des ›Individuums‹ als ›Medium‹/ ›Rolle‹/ ›Funktion‹/ ›materiellen Träger‹/ ›Glieder‹, was auf eine Art von »Strukturalismus« ¶ vid. S. 122 hinausläuft. Dagegen muss andererseits gefragt werden, ob die Verortung des ›Individuums‹ im Schnittpunkt einer Pluralität nicht weit über eine derartig simple Relationsbeziehung hinausreicht, wofür eher die Begriffe ›Ausblickspunkt‹ und ›Teilhabe‹ von Halbwachs heranzuziehen wären.

- Medium? Rolle? Funktion? Materieller ›Träger‹? ›Glieder‹? – Es handelt sich hier definitiv um keine Selbstidentität im Sinne einer für sich alleine stehenden Individualität, wie es die ›Individualpsychologie‹ vorschlägt. Die Unterschiede in den individuellen Gedächtnissen resultieren aus den unterschiedlichen Rahmen, mit denen sie in Verbindung standen/ stehen. In »*La mémoire collective*« kommt Halbwachs zum Ergebnis, dass es unmöglich ist, dass zwei Menschen, dasselbe Geschehen im Nachhinein gleich wiedergeben, weil jedes ›Individuum‹ sozial vereinzelt gedacht werden muss. (Vgl. KollG: 61) Halbwachs gibt folgendes Beispiel: Stehen sich diese äußeren Rahmen entgegen und richten sie demnach widersprüchliche Ansprüche an uns, dann glauben (!) wir, aus uns selbst heraus zu handeln. In diesem Sinne müsste hier von einer Art Quasi-Individualität gesprochen werden, da wir uns in der Illusion wähnen, selbstständig agierende wie selbstidentische ›Individuen‹ zu sein, aber letztlich vom Kollektiv abhängig sind. Hier endet man in einer Aporie: Entweder man führt hier wieder einen positiven Grund in Form einer jeweiligen Individualität ein, die sich von außen her bestimmt, oder man verortet das ›Individuum‹ in einem Bereich zwischen Identität und Nicht-Identität. Wie das ›Individuum‹ denken? Als ›Gefäß‹ oder ›Medium‹? Denkt man an das Beispiel des Greises in »*Les cadres sociaux de la mémoire*« kann man auch fragen, ob die ›Individuen‹ von der Gesellschaft vorgegebene ›Rollen‹/ ›Positionen‹ einnehmen (oder ausfüllen?), womit das ›Individuum‹ auf eine ›Funktion‹ reduziert wäre, die ihm von einem anderen her zukommt. Von hier aus könnte man zu einer teleologischen Lesart voranschreiten und auf Textstellen verweisen, in denen Halbwachs im Kollektiv einen »Altruismus« entdeckt, den man nicht vermutet hätte. (Vgl. SozB: 151f, 160) Im Entwurf von 1950 kommt es zu einer stärkeren Rückbindung an die Gruppe. Das heißt, ohne die Gruppe ist auch kein kollektives Gedächtnis denkbar, womit man zu der Aussage gelangt, dass die ›Individuen‹ in letzter Konsequenz die materiellen ›Träger‹ oder ›Glieder‹ des kollektiven Gedächtnisses sind. Indem jedoch das ›Individuum‹ am Schnittpunkt unterschiedlicher Rahmen verortet ist, ist es – gemeinsam mit dem Raum – ›Träger‹ dieses Gedächtnisses. Da sich die Rahmen wie auch die ›Individuen‹ in Bewegung befinden, ist die Frage, ob diese Rückbindung sich tatsächlich mit einer so simplen Gleichung wie »Ende der Gruppe = Ende der/ des Rahmens« beantworten lässt. Interessant sind die Überschneidungsflächen.

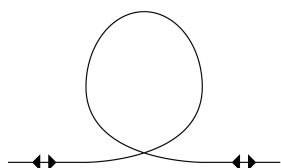
Halbwachs hat das ›Individuum‹ primär als ›Ausblickspunkt‹ bezeichnet. Fest steht, dass das ›Individuum‹ kollektiv bestimmt ist. Allerdings bleibt das Bestimmende selbst mehrdeutig, indem es sich

aus einer Vielzahl von Gruppen/ Rahmen zusammensetzt, die sich auch widersprechen können. Damit bleibt die Stelle des ›Individuums‹ prekär. In »*La mémoire collective*« hebt er hervor, dass das kollektive Gedächtnis seine Kraft und Beständigkeit von der Gruppe her bezieht, es aber die ›Individuen‹ sind, die sich als Mitglieder der Gruppe, also als ›Ausblickspunkte‹, erinnern. (KollG: 31) In diesem Sinne fokussiert Halbwachs auf den Aspekt der ›Teilhabe‹: In einem einzelnen ›Individuum‹ kann sich niemals das Gesamt des kollektiven Gedächtnisses verwirklichen. Es selbst bleibt stets ein bestimmter ›Ausblickspunkt‹ auf das kollektive Gedächtnis.

Können die Begriffe ›Körper‹ und ›Geist‹ mit dem Begriff ›Mensch‹ erfasst werden, dann kann ›Individuum‹ ebenso dahingehend gelesen werden. Allerdings liegt der besondere Akzent darin, dass ›Individuum‹ zugleich eine Verortung innerhalb der sozialen Ordnung (›Schnittpunkt‹) ausdrückt.



[#4.2.3.2] Die Pfeilspitzen zeigen die Richtungen der kollektiven Wirkungen: Das ›Individuum‹ ist am Schnittpunkt unterschiedlicher sozialer Strömungen verortet. Wir sind nach Halbwachs nicht nur in Bezug auf eine Gruppe, sondern auf andere Gruppen und/ oder eine Gruppe und ihre Subgruppen hin aufgespannt. Wesentlich ist zunächst, dass es sich hier um Wirkungen handelt, welche Geist und Körper umfassen. Linke Seite: Die eine Linie visualisiert zunächst eine bestimmte Gruppe. Die Linie trifft das ›Individuum‹ von zwei Seiten: Sie umfängt das ›Individuum‹; rechte Seite: Das ›Individuum‹, dargestellt als schwarzer Punkt, taucht am Schnittpunkt von mehreren (hier zwei) Rahmen auf.



[#4.2.3.3] Auf der Ebene der Rückwirkungen darf zunächst keine Aussage darüber getroffen werden, welchen Anteil das ›Individuum‹ daran nimmt. Fest steht, dass Wirkungen auf das ›Individuum‹ treffen, dieses prägen und dass von diesem Wirkungen zurückgehen.

Gruppe – ›Individuum‹

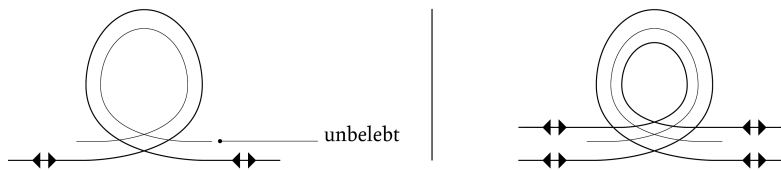
Identität/ Nichtidentität aus der Innensicht der Gruppe heraus betrachtet

Die Identität einer Gruppe lässt sich nur aus der Innensicht der jeweiligen Gruppe heraus verstehen. Zugleich zeigen die Beispiele von Halbwachs, wie eine Gruppe fortlaufend neue Gruppen hervorbringt, die Mitglieder der Gruppen sich verändern und das jeweilige ›Individuum‹ am Schnittpunkt mehrerer Gruppen verortet ist.

Man könnte argumentieren, dass der Begriff ›Individuum‹ hier in die Irre führt, weil man nur von Gruppenmitgliedern ausgehen kann. Ist die Frage nach dem ›Individuum‹ dann per se falsch gestellt? Nein, ein ›Individuum‹ kann mehreren Gruppen zugehören, es kann also gerade nicht als Mitglied von nur einer Gruppe verstanden werden.

Was ist dann eine Gruppe? Darunter versteht Halbwachs Eigenschaften (eine Identität), welche den Mitgliedern dieser Gruppe gemein sind. Auch hier handelt es sich wieder um eine Identitäts-/ Nicht-Identitätsrelation, da eine Gruppe niemals eine vollständige Identität haben kann: einerseits Identität, weil sich die Gruppen voneinander abgrenzen und aus der Innensicht der jeweiligen Gruppe als Gruppe wahrnehmen, andererseits Nicht-Identität, weil keine Gruppe eine geschlossene Einheit bildet. Fest steht, dass sich die Gruppe nur über das bestimmen lässt, was ihren Mitgliedern jeweils gemein ist. Halbwachs verweist in seinen Beispielen auf unterschiedlichste Gruppen, die miteinander nicht kompatibel scheinen, wie Familie, religiöse Gemeinschaften, Aktienbörsen, Industrie- und Handelsgesellschaften, die gleichzeitig aber kompatibel sind, da ihre Wirkungen durch unterschiedliche

Gruppen und Gruppenmitglieder fließen und sich wechselseitig verstärken. Da Halbwachs eine Totalität zurückweist, ist die logische Konsequenz, dass es keine allumfassende Gruppe gibt. In diesem Sinne wäre die Frage nach der Selbstidentität einer Gruppe nur eine theoretische Übung. Praktisch ist sie undenkbar.



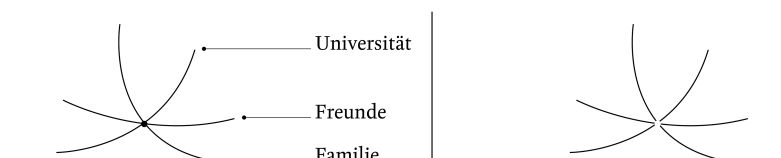
[#4.2.3.4] Ein ›Individuum‹ ist niemals in Bezug zu einem anderen, sondern immer in Bezug zu einer Pluralität an Rahmen aufgespannt. Das ist es auch, was man als Individualität bestimmen kann. Linke Seite: Gegenüberstellung eines unbelebten und eines belebten Rahmens. Ein Mensch tritt aus einer Gruppe aus und tritt in eine andere Gruppe ein. Die kollektiven Vorstellungen der alten Gruppe werden von der neuen Gruppe nicht mehr belebt. Der unbelebte Rahmen ist an kein Kollektiv mehr gekoppelt, folglich abgetrennt. In diesem Sinne kann er nur noch schwer und irgendwann vielleicht gar nicht mehr erinnert werden. Dagegen zeigt der belebte Rahmen die Verbindung nach außen. Der Strich ist in der Darstellung stärker, um seine Intensität darzustellen. Die rechte Seite zeigt das ›Individuum‹ in Bezug zu zwei belebten und einem unbelebten Rahmen.



[#4.2.3.5] Die Rahmen stehen zueinander ebenfalls in einem Verhältnis. Linke Seite: Beziehungsrelation außerhalb des ›Individuums‹, also Rahmen – Rahmen. Selbstverständlich vermittelt über andere ›Individuen‹. Rechte Seite: Beziehungsrelation innerhalb des ›Individuums‹. Allerdings ist auch hier ein Punkt der Unbestimmtheit erreicht: Es bleibt ungeklärt, wie diese Beziehungen untereinander zu denken sind.



[#4.2.3.6] Innerhalb des ›Individuums‹ taucht weiter die Frage auf, ob nur die belebten oder auch die unbelebten Rahmen (als einstmal belebte Rahmen) miteinander in Beziehung treten. Damit verschiebt sich die Frage hin zum Vollzug und zu den Wirkungen eines auf ein anderes hin aufgespanntes ›Individuum‹: Fragen, die von Halbwachs nicht direkt berührt wurden.



[#4.2.3.7] Die kollektiven Strömungen laufen durch das ›Individuum‹ hindurch, wobei ein nahtloses Durchfließen (Darstellung: linke Seite) von einer Unterbrechung (Darstellung: rechte Seite) zu unterscheiden ist.

Gruppe(n) – Gruppe(n)

Wechselwirkung der Gruppen zueinander

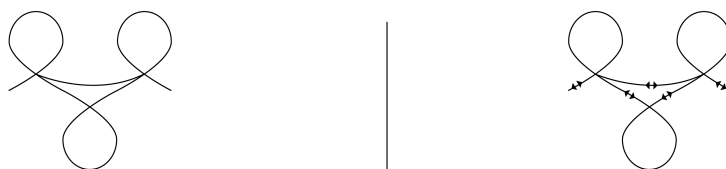
Halbwachs verwendet Begriffe wie ›Verschmelzen‹ (vgl. beispielsweise KollG: 97, 107, 109)/ ›Überschneiden‹ (vgl. beispielsweise KollG: 32) für die Verbindung von Gruppen. Gleichzeitig ist auch von einer ›Trennung‹ auszugehen, indem eine Gruppe nicht oder nur teilweise in eine andere Gruppe eingeht. Gerade der Blick auf äußere Ereignisse¹²² hilft: Diese werden von unterschiedlichen Gruppen

¹²² Zur Vereinfachung: Man denke an eine Naturkatastrophe. Halbwachs verwendet dieses Beispiel zwar nicht, aber ich schlage dieses Beispiel vor, weil es in Bezug auf das Kollektiv neutral ist. ›Ereignis‹ ist kein theorieimmanenter Begriff bei Halbwachs.

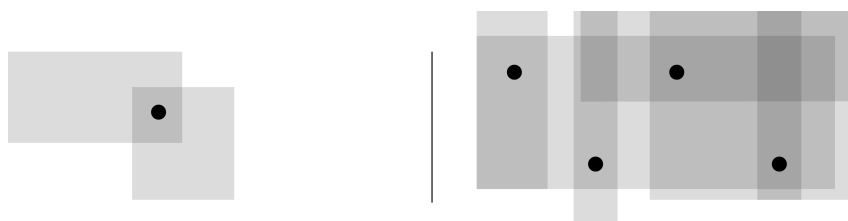
unterschiedlich interpretiert. Es mag das Bewusstsein der Gruppe verändern, das heißt eine Abweichung zum vorgängigen Bewusstsein bedeuten. Die Wechselwirkung vollzieht sich daher entlang der Achsen ›Permanenz‹ und ›Transformation‹ (vgl. KollG: 117f), also entlang von Beständigkeit und Veränderung.

Fortlaufende Variation der Gruppen

Interessant ist, wie Halbwachs diese Verbindung im Blick auf die Generationenfolge variiert: Es sind die Eltern, welche von den Kindern überholt werden (vgl. KollG: 53). Es ist der Greis, der bestimmte Aspekte der Vergangenheit stärker erinnert (vgl. SozB: 58ff). Das heißt notwendigerweise, dass sich eine Gruppe selbst verändert und auch neue Untergruppen – es sei auf das Beispiel der Heirat verwiesen (vgl. SozB: 206f) – hervorbringt, und damit wirken auch unterschiedliche Zeiten aufeinander, da jede Gruppe ihre eigene Zeit ausbildet.



[#4.2.3.8] Dehnen wir die Betrachtung der topologischen Struktur auf mehrere ›Individuen‹, sagen wir, drei, aus. Die linke Seite zeigt diese Struktur ohne und die rechte Seite mit den Pfeilrichtungen der Wirkung. Es beginnt damit ein ›Netz‹ sichtbar zu werden. Damit taucht auch die Frage nach der Rückkoppelung der Rahmen auf die Gruppe auf, die später noch untersucht werden muss. Die Komplexität, dass jedes ›Individuum‹ am Schnittpunkt unterschiedlicher Gruppen auftaucht, bleibt in der Darstellung ausgeblendet, ist aber selbstverständlich mitzudenken.



[#4.2.3.9] Eine andere Darstellungsform für eine Gruppe: Linke Seite: Ein ›Individuum‹ (schwarzer Punkt) taucht am Schnittpunkt mehrerer Rahmen/ Gruppen auf. Rechte Seite: Ein Rahmen/ eine Gruppe umfasst mehrere ›Individuen‹, von denen jedes am Schnittpunkt mehrerer Rahmen/ Gruppen steht. Die transparenten Rechtecke entsprechen jeweils einem Rahmen/ einer Gruppe. Es wird pro Rahmen/ Gruppe nur ein ›Individuum‹ (schwarzer Punkt) gezeigt. Gruppe und Rahmen entsprechen sich in dieser Darstellung. Es zeigt sich hier die Unabgeschlossenheit der Gruppe(n) und ihre wechselseitige Durchdringung.

Erinnerungsrahmen – Gruppe(n)

Rahmen und Gruppe

Wurde in einem ersten Schritt die Verbindung vom ›Individuum‹ zur Gruppe näher betrachtet, so gilt es nun zu klären, wie soziale Bezugsrahmen und Gruppen zueinander stehen und was diese Relation wiederum für das ›Individuum‹ bedeutet. In gewisser Weise muss das zuvor Festgestellte nochmals wiederholt werden, nunmehr allerdings um das Denken der ›Rahmen‹ und des ›kollektiven Gedächtnisses‹ beziehungsweise der ›kollektiven Gedächtnisse‹ erweitert.

- Rahmen – Halbwachs spricht auch von den »Logiken von Gesellschaften«: »Sie [Anm.: die unterschiedlichen Logiken von Gesellschaften] sind alle aus einer umfassenderen Logik entstanden, die sich in unserer Sprache, in Grammatik und Syntax ausdrückt, im tätigen, im gemeinsamen Leben, wie auch die vielen Gruppen jeweils Glieder einer umfassenderen Gesellschaft bleiben« (Halbwachs, 2001: 64f). Und wenn die Rahmen in »Les cadres sociaux de la mémoire« auf ihrer abstrakten Ebene mit Sprache, Raum, Zeit und Erfahrung der Gruppe beschrieben werden, dann weist dies auch auf die kollektiven Vorstellungen zurück. Relevant ist – wie mehrfach gezeigt –, dass die Rahmen kollektive Vorstellungen organisieren.

- **Rahmen – Gruppen** – Rahmen sind andauernde kollektive Vorstellungen, während die Gruppe die Versammlung von ›Individuen‹¹²³ bezeichnet. Dabei sind die Rahmen mehr als nur die simple Verbindung zwischen den ›Individuen‹, wenn sie auch an die Gruppe rückgebunden bleiben. So zum Beispiel in »*Les besoins et les tendances dans l'économie sociale*« (dt: »*Bedürfnisse und Triebe in der Sozialökonomie*«, 1905): Die Summe der ›Individuen‹ oder die Summe der individuellen Gefühle entspricht nicht dem »Sozialen Gefühl«. (Vgl. Halbwachs, 2001b: 23) Oder in: »*Remarques sur la position du problème sociologique des classes*« (dt: »*Anmerkungen zur Klassenfrage in der Soziologie*«, 1905): »[...] die kollektive Vorstellung entspringt nie dem Individualbewußtsein, sie ist von anderer Art, ihre Unterschiede können nicht in uns selbst beobachtet werden. Jedes der Bewußtseine, deren Miteinander sie aus der Taufe heben muß, beinhaltet zweifellos etwas von ihr: aber dieser Inhalt bedeutet kaum mehr als einen Bestandteil dieser Vorstellung, geschweige denn ihrer Gesamtheit. Läßt sich ihre Totalität wirklich, wie es die Psychologie oftmals glaubt, mit einer Aufrechnung der Formen verstehen, die sie im individuellen Bewußtsein annehmen kann? Die Frage hat keinen Sinn, weil sich diese Bewußtseine und die Individuen nur abstrakt trennen lassen: sie tatsächlich zu trennen hieße, jede Erinnerung an die Gruppe auszulöschen, denen sie angehören, also ihre Ausdrucksformen verschwinden zu lassen. Tatsächlich ist eben das Verhältnis zwischen diesen Erscheinungsformen und der kollektiven Vorstellung, oder besser das eigentümliche Band, das all jene Formen zu einer solchen Vorstellung vereint, das Wesen der sozialen Tatsache: kein Individualbewußtsein kann es unmittelbar erfassen« (Halbwachs, 2001a: 41f).

Selbst wenn die Rahmen in Bezug auf die ›Individuen‹/ Gruppen gedacht werden, stellt sich hier keine Deckung ein. Insgesamt handelt sich also um zwei Betrachtungsweisen derselben Struktur: einmal im Blick auf die ›Individuen‹/ Gruppen, dann im Blick auf die kollektiven Vorstellungen.

Dynamische Relation

Folglich kann man von den ›Individuen‹ nicht direkt zu den Rahmen übergeben. Die Rahmen sind rückgebunden an die Gruppen und damit an die ›Individuen‹ als Mitglieder dieser Gruppen, aber man kann nicht vom jeweiligen ›Individuum‹ auf die Rahmen rückschließen. Man kann auch nicht von einer bestimmten Gruppe auf die Rahmen rückschließen, wenn auch jede Gruppe ihre eigenen Rahmen hervorbringt.

Erinnerungsrahmen – Erinnerungsrahmen

Die Rahmen sind als kollektive Erinnerungen bestimmt. Rudolf Heinz bezeichnet die Rahmen als »Erinnerungsträger dieses Gedächtnisses«, welche die unterschiedlichsten Formen annehmen können, und wenn die Rahmen Erinnerungen sind, dann sind auch sie als ›kollektive Reproduktionen‹ (Heinz) zu verstehen (vgl. Heinz, 1969: 75f). Dem ist zuzustimmen. Die kollektiven Vorstellungen sind die bereits vorgestellte Sprache, der mit Bedeutung aufgeladene Raum, die bedeutsamen Erfahrungen der Gruppe etc. In diesem Sinne ist die Sprache ›Träger‹ kollektiver Bedeutungen, also ein gemeinsam geteiltes Medium.

Wechselseitige Beziehung der Rahmen

- **Verschachtelung** – Die Rahmen wie auch die Gruppen sind ineinander verschachtelt: »[...] die Teilwahrheiten der jeweiligen Gruppen scheinen wie Aspekte oder Elemente derselben eine Wahrheit eben genau deshalb, weil wir in einer Welt von Gruppen leben, die jede für sich ihre Wirklichkeit nur im Verhältnis zu einer größeren Gesellschaft besitzt – so als ob die besonderen Behauptungen nur Fragmente einer allgemeineren wären, bestätigt von einer Gesellschaft, deren Gruppen nur Teile ihrer selbst sind« (Halbwachs, 2001: 57). Ausgehend von einer solchen Feststellung könnte man nun

¹²³ Eine ›Gesellschaft‹ könnte demgemäß als Versammlung derartiger Gruppen verstanden werden, wobei auch hier von einer unbestimmbaren Pluralität zu sprechen ist. Die Gruppen verändern sich fortlaufend und es muss von Gruppen ausgegangen werden, die mehreren Gesellschaften zugehören wie beispielsweise religiöse Gruppen etc.

auf eine immer höhere Ordnung schließen, wie in Bezug auf Durkheim gezeigt. ¶ vid. S. 31
Halbwachs hat jedoch weder eine Teleologie noch ein Gesellschaftsganzes gedacht. Das Verhältnis der Rahmen zueinander nach obigem Zitat würde auf eine Legitimationsbeziehung schließen lassen. Die Frage wäre dann, wie sich eine derartige Legitimation einstellt. Dies wird beantwortet: aufgrund von Ähnlichkeitsbeziehungen, das heißt Legitimation aufgrund des Umfangs der Gruppen, die bestimmte Vorstellungen teilen.

- Identität – Nicht-Identität (Trennung) – Es ist allem voran festzustellen, dass sich qua Rahmen Identität und Nicht-Identität treffen: Sollte eine Gruppe in einer anderen aufgehen, wäre sie mit dieser automatisch identisch. Da dem nicht so ist, ist von einer Nicht-Identität auszugehen, und damit setzen sich die Rahmen ebenfalls wieder plural zusammen.



[#4.2.3.10] Darstellung der Pluralität durch transparente Flächen zur Verdeutlichung der Wirkungen: Hier zeigen sich nun Überschneidungsflächen, das heißt Bereiche, in denen sich unterschiedliche Rahmen decken. Je dunkler, umso mehr Übereinstimmungen, umso mächtiger sind bestimmte kollektive Vorstellungen. Es lässt sich hieran auch zeigen, wie ein Rahmen in einem anderen Rahmen enthalten sein kann. Nicht dargestellt sind hier sich widersprechende Rahmen.

[4.2.4] ›Darin-Sein‹

Lebendiges Gedächtnis: ein Innen ohne Außen?

Ein Innen ohne Außen

Es handelt sich beim kollektiven Gedächtnis um eine Innenperspektive. Bedeutung ist nur aus dem Innen der jeweiligen Gruppe/ Gesellschaft heraus denkbar. Halbwachs beschreibt diesen Innenraum auch als ein »lebendiges« Gedächtnis: In welchen Kontexten verwendet er dieses Adjektiv?

- »Sozial bedeutsam«: Kollektive Erinnerungen sind die für die Gruppe bedeutsamen Erinnerungen, das heißt, sie können nur aus der präsentischen Dauer heraus bedeutsam erfahren werden. Eine Erinnerung ist lebendig, weil sie eine (aktuale) soziale Beziehung ausdrückt (vgl. SozB: 53 [sozial bedeutsam]). Nur was gegenwärtig bedeutsam ist, kann wiederholt werden (vgl. SozB: 234).
- »Aktueller Vollzug«: Damit geht immer schon ein Vollzug (Gedächtnis als Tätigkeit) einher: Lebendig ist die soziale Dynamik selbst, die fortlaufende Aktualisierung (Wieder-holung) der überkommenen Vorstellungen. Lebendig ist das Wieder-holte (vgl. SozB: 229 [Andenken bewahren]). Dagegen wäre ein ›Verlebendigen‹ nach Halbwachs die Unmöglichkeit des Auferstehens der Vergangenheit als solcher (vgl. SozB: 72 [verlebendigen]).
- »Generationengedächtnis«: Der Vollzug ist in letzter Instanz an die ›Individuen‹ rückgebunden. Lebendig bezieht sich hier auf das Generationengedächtnis und den lebenspraktischen Bezug des kollektiven Gedächtnisses. (Vgl. KollG: 48ff)
- »Kontinuität«: Die ›Individuen‹/ die Gruppe/ die Gesellschaft begreifen sich kontinuierlich (vgl. KollG: 70f [keine Trennungslinien]). Die Vergangenheit wird aus der Gegenwart rekonstruiert und erscheint folglich kontinuierlich als Vergangenheit der gegenwärtigen Gegenwart. Wenn auch Halbwachs in diesem Zusammenhang nicht das Adjektiv »lebendig« verwendet, so schlage ich dennoch vor, die kontinuierliche Selbsterfahrung der Gruppe hier zu ergänzen.

»Lebendig« ist folglich ein Ausdruck der sozialen Beziehungen wie auch der zwei Dimensionen des kollektiven Gedächtnisses, des Im-Gedächtnis-Habens kollektiver Vorstellungen und der Tätigkeit der fortlaufenden Aktualisierung derselben.

Das kollektive Gedächtnis wird nur vom Innen der jeweiligen Gruppe und vom Innen der präsentischen Dauer heraus erfahren. Aus der Innensicht heraus ist es in letzter Konsequenz unmöglich, eine Außensicht einzunehmen, da jedes »Außen« aus diesem Innen heraus interpretiert wird: ein Innen ohne Außen.

Man kann [1] argumentieren, dass eine Gruppe einer anderen Gruppe folglich nur aus ihrer jeweiligen Eigenrealität heraus begegnen und die andere Gruppe nur als das Fremde des Eigenen erfahren kann. Ist der andere damit stets das Fremdwerden des Eigenen? Würde das – auf der Ebene des ›Individuums‹ – nicht letztlich auf die Unmöglichkeit einer kollektiven Gruppenerfahrung hinauslaufen? Dem wäre [2] die wechselseitige Durchdringung entgegenzuhalten: Halbwachs spricht von einer ›relativen Unabhängigkeit‹ der Gruppen (wechselseitige Durchdringung, Pluralität): Einerseits wirken die Gruppen stabil, bilden gruppenspezifische Identitätsformen aus, andererseits lassen sich die Gruppen nicht voneinander trennen (Durchmischung), wenn auch aus der jeweiligen Gruppe heraus die Vorstellung einer solchen Trennung möglich scheint.

Ich tendiere zur zweiten Lesart: Die Konsequenz ist dann, dass das Eigene an sich niemals als eine geschlossene Identität begreifbar ist. Ergo kann das Innen nur als Differenz erfahren werden. Gleichzeitig ist dieses differente Innen der Quell jeder Identität, indem sich jede Gruppe selbst als Gruppe erfährt. Als Aporie formuliert: Außen und Innen verschmelzen und bleiben gleichzeitig voneinander geschieden.

Teilhabe: das Außen im Innen

Außen im Innen

Es wurde bereits ausführlich dargestellt, wie die ›Individuen‹ nur vom Sozialen her verstanden werden und das Soziale den ›Individuen‹ vorausgeht. In diesem Sinne bedeutet Teilhabe Verinnerlichung des kollektiven Außen. Wir können nicht anders, als diese Erinnerungen vom Kollektiv her (Anhaltspunkte) ins Auge fassen (vgl. SozB: 20, 49, 59 etc.). Innen und Außen sind bei Halbwachs als Ineinander gedacht.

Sprache, Rahmen und Bedeutung

In »*Les cadres sociaux de la mémoire*« zeigt sich die Bedeutung der Sprache als elementarster Rahmen für das kollektive Gedächtnis: »*Wir verstehen die anderen und wir wissen, daß sie uns verstehen, und aus diesem Grunde verstehen wir uns auch selber: das Sprachvermögen besteht also in einer gewissen Einstellung des Geistes, die übrigens nur im Inneren einer Gesellschaft, sei sie nun fiktiv oder real, denkbar ist. Dies ist die kollektive Funktion des Denkens par excellence*« (SozB: 107). Weiter: »*Die verbalen Konventionen bilden also den zugleich elementarsten wie dauerhaftesten Rahmen des kollektiven Gedächtnisses [...]*« (SozB: 124 [Hervorhebung von mir, A.S.]) Die Sprache wird hier nicht nur als gemeinsam geteiltes Medium, sondern auch in Bezug auf den Innenraum der Gesellschaft bestimmt. Die Sprache ist der breiteste und elementarste aller Rahmen, da die Sprache alle Erinnerungen auszudrücken und damit zu erfassen vermag (vgl. SozB: 124).

Exkurs: Sprache als soziale Institution

Halbwachs wurde von mir bis dahin vor allem in Bezug auf die Verbindung von Raum und Zeit, ›Individuum‹ und Kollektiv verortet. Der Aspekt der Sprache wurde dabei mehrfach angesprochen, jedoch noch nicht im Detail ausgeführt, was im Rahmen dieses Exkurses nachgeholt wird. Genaugenommen ist es bereits Durkheim, welcher die Sprache¹²⁴ in Relation zu den sozialen Vorstellungen beschreibt. Hier gilt es einzusetzen.¹²⁵ Ferdinand de Saussure

¹²⁴ Beispielsweise: »Durch Vergleichung mythischer Motive, Legenden, Volksüberlieferungen, Sprachen wäre zu untersuchen, wie die sozialen Vorstellungen einander hervorrufen und ausschließen, ineinander übergehen, sich scheiden usw.« (Durkheim, 1908: 15f [Vorwort zur zweiten Auflage; Hervorhebung von mir, A.S.])

¹²⁵ Auf die Frage, wer de Saussure beeinflusst hat, die Sprache sozial zu interpretieren, gibt es unterschiedliche Ansätze, wobei manche Autoren von William Whitney und Durkheim bis zu Humboldt, Hegel und von der Gablentz zurückgehen. Eine gute Einstiegsstelle in diesen Disput zur Wirkungsgeschichte findet man bei Christine Bierbach in »*Sprache als fait social*«, die den Einsatzpunkt ganz eindeutig bei Whitney und Durkheim sieht, dabei auf die Gegenstimmen eingeht und deren Literaturliste die zentralen Gegenpositionen entnommen werden können. (Vgl. Bierbach, 1978: 121ff)

(1857–1913) beginnt ab seiner zweiten Genfer Vorlesung 1908/09 den sozialen Aspekt der Sprache, den er vormalig in Zusammenhang mit William Dwight Whitney (1827–1894) behandelt hatte, in Bezug zu Durkheim zu formulieren (vgl. Bierbach, 1978: 146ff; vgl. insgesamt Hiersche, 1972). Zur allgemeinen Verdeutlichung der Sprache als sozialer Institution bei de Saussure: »[...] Niemals [...] besteht sie [Anm.: die Sprache] außerhalb der sozialen Verhältnisse, weil sie eine semeologische Erscheinung ist. Ihre soziale Natur gehört zu ihrem inneren Wesen« (de Saussure, 1967: 91). Sein Schüler Joseph Vendryès dazu: »Ausgangspunkt seiner Lehre [Anm.: von de Saussure] ist die Unterscheidung zwischen dem Sprechen und der Sprache. Während das Sprechen ein individueller Akt des Willens und der Intelligenz ist, ist die Sprache eine soziale Einrichtung, eine Institution. Die Sprache ist ein ›Sozialprodukt‹, das in jedermanns Gehirn abgelegt ist: die Gesamtheit der notwendigen Konventionen, die die soziale Körperschaft übernommen hat, um die Ausübung der menschlichen Rede beim Individuum zu regeln« (Vendryès, 1973: 8). Indem die Sprache in »jedermanns Gehirn« abgelegt wird, wird hier auch eine Materialisierung vorstellig. Was in dem Text von Vendryès weiter klar zum Ausdruck kommt, ist eine Bezugnahme auf Tarde, indem er sprachliche Veränderungen mit ›Nachahmung‹ ganz im Sinne von Tarde in Verbindung bringt (vgl. Vendryès, 1973: 13).

Der polnische Linguist Witold Jan Doroszewski (1899–1976) hat bereits 1931 in einem Vortrag die Verbindung von de Saussure zu Durkheim¹²⁶ hergestellt. Es gibt zwei sehr gute Darstellungen dieses Bezuges, einerseits den sehr klaren Vortrag von Rolf Hiersche, »Ferdinand de Saussures langue-parole-Konzeption und sein Verhältnis zu Durkheim und von der Gabelentz«, gehalten 1972 vor der Innsbrucker Sprachwissenschaftlichen Gesellschaft (vgl. insgesamt Hiersche, 1972), und andererseits die umfangreichere Studie »Sprache als ›fait social‹« aus dem Jahr 1978 von Christine Bierbach (vgl. insgesamt Bierbach, 1978). Zum direkten Umfeld um Durkheim und Halbwachs: Für die Zeitschrift »Année sociologique« war auch Antoine Meillet (1866–1936) tätig, der als Schüler von de Saussure mit diesem während seiner Zeit in Genf in regem Briefkontakt stand. Bereits 1906 veröffentlicht Meillet den Artikel »L'état actuel des études de linguistique générale«, indem er Durkheim'sche Ideen¹²⁷ vorstellt und auf die Sprache projiziert. Meillet war weiter mit Halbwachs befreundet, und es fand hier definitiv Austausch statt. Auch zitiert Halbwachs Meillet im Kapitel über Sprache in »Les cadres sociaux de la mémoire«. In diesem Umkreis ist auch Adrien Naville zu erwähnen und der schon genannte Vendryès (1875–1960), der in »Le caractère social du langage et la doctrine de F. de Saussures« (1921), aus dem auch obiges Zitat stammt, die soziale Dimension ausgesprochen klar auf den Punkt bringt (vgl. insgesamt Vendryès, 1973). Halbwachs war zudem durch seinen Vater, den Linguisten Gustav Halbwachs, schon früh für die Sprachwissenschaft sensibilisiert.¹²⁸ Wichtig ist ferner, dass Halbwachs zur Sprache interdisziplinär arbeitete und sich für Sprache und Traum, Sprachstörungen etc. stark interessierte, wie aus der Textzusammenfassung ohnedies schon hervorgegangen ist.¹²⁹

Es seien am Text von Vendryès einige Parallelen zwischen der Linguistik de Saussures und dem kollektiven Gedächtnis herausgehoben. Allerdings muss zugleich betont werden, dass es zweifelhaft ist, ob es sich hier trotz

¹²⁶ 2. Internationaler Linguistenkongress in Genf 1931: »Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: Durkheim et F. de Saussure.«, veröffentlicht in: Journal de psychologie, Bd. 30, 1933, S. 82–91; Louis Caille, ein ehemaliger Hörer von de Saussure hat Doroszewski auch von der Auseinandersetzung von de Saussure mit Durkheim und Tarde berichtet (vgl. Hiersche, 1972: 16f). 1957 hat Robert Godel dann die Bezüge anhand der unterschiedlichen Fassungen der drei Vorlesungen von de Saussure nochmals im Detail nachvollzogen. Christine Bierbach hat 1978 ebenfalls die Vorlesungen verglichen und kommt zu anderen Detailergebnissen, wobei auch sie im Wesentlichen zum selben Resultat, nämlich eines Einflusses von Durkheim, kommt. Direkte Forschungen zu Halbwachs und de Saussure bzw. dessen Schüler konnte ich nicht finden. Fenja Petersen hat eine Diplomarbeit verfasst, in der sie Halbwachs Gedächtnisbegriff der Sprache als soziales System bei de Saussure gegenüberstellt, allerdings die Wirkungsgeschichte unberücksichtigt lässt. Petersen, Fenja W. (2009): »Sprache und Gedächtnis – Saussure und Halbwachs«, Leuphana Universität Lüneburg.

¹²⁷ Das ist insofern interessant, da man den Einfluss von Durkheim auf de Saussure erst ab der zweiten Vorlesung 1908/09 annimmt. Da mir keine Übersetzung dieses Textes vorliegt, konnte ich dieser Spur nicht weiter folgen.

¹²⁸ Es darf hier auch angemerkt werden, dass der Sohn von Maurice Halbwachs, Pierre Halbwachs, Literatur studierte. Gilles Deleuze wird später in »L'Abécédaire« mit Claire Parnet sagen, dass es Pierre Halbwachs war, der in ihm die Begeisterung zur Literatur weckte. Deleuze ist durch Pierre Halbwachs auch Maurice Halbwachs kurz persönlich begegnet.

¹²⁹ Walter Gierl war so freundlich und hat mich in einer E-Mail auf weitere Bezüge aufmerksam gemacht: Vor 1910 haben sich in Göttingen bei annähernd zehn Verfasser sprachwissenschaftlicher Abschlussarbeiten bei ihrem Lektor Halbwachs bedankt; weitere Autoren in diesem Umfeld wären Adolf Kussmaul, den Halbwachs auch zitiert, Alfred Binet, Salomon Stricker. Saussures Sohn, Raymond de Saussure, hat eine kurze Rezension zu Halbwachs' erstem Traumartikel verfasst, die in einem Sammelband erschienen ist, den Freud herausgegeben hat.

inhaltlicher Ähnlichkeit tatsächlich um Parallelen handelt oder ob die Ähnlichkeit nicht auf verwandte Strukturverhältnisse zurückzuführen ist. Ich habe meine Untersuchung auf diese Fragestellung nicht ausgedehnt, zumal diese auch exakte Differenzierungen der Begriffe und Vergleiche mit de Saussure in Vendryès Text bedingen würde. Wie bereits ausgeführt, beruht die Sprache bei de Saussure auf einer sozialen Übereinkunft und geht den jeweiligen ›Individuen‹ voraus. Jeder Vollzug, das heißt Gebrauch der Sprache, bedeutet auf der Ebene des vollziehenden ›Individuums‹ eine Neuschaffung dieser im Akt des Sprechens: »Die geringste Veränderung, die eines ihrer Elemente erfährt, modifiziert die Beziehung der Einheiten und verschiebt die Identitäten« (Vendryès, 1973: 12). Was allerdings an Neuerungen in die Sprache einfließt, muss vom Kollektivempfinden her »sanktioniert« werden. Die Zeichensysteme selbst weichen je nach sozialen Gruppen voneinander ab. Das Sprechen selbst ist sozial bestimmt. (Vgl. insgesamt Vendryès, 1973) Diese Ausführungen sind bemerkenswert, sobald man an die Rekonstruktion bei Halbwachs als Vollzug denkt.

Ein Vergleich mit der Konzeption von ›langue‹/(faculté du) langage‹ bei de Saussure liegt nahe, um ›Idee‹/ ›Bild‹ beziehungsweise ›Begriff‹/ ›Vorstellung‹ bei Halbwachs klarer zu fassen. Auch hier muss vorausgeschickt werden, dass Halbwachs sich nicht auf de Saussure bezieht und mit diesem Vergleich nicht behauptet werden soll, dass es hier eine direkte Verbindungslinie gäbe. Der Vergleich bietet sich lediglich auf Grund des ähnlichen Strukturverhältnisses an: Zunächst stehen sich langue/ (faculté du) langage in der Relation sozial/ individuell gegenüber. Konkret: ›Langue‹ ist das primäre gesellschaftliche Sprachsystem, während ›langage‹ das individuelle Sprachvermögen bezeichnet. Damit sich Letzteres entfalten kann, bedarf es des vorgängigen Sprachsystems. (Vgl. Bierbach, 1978: 37ff) Ich kann folglich nur dann sprechen, wenn ich mein Sprachvermögen als Sprache anwende bzw. es zu benutzen lerne. Das Sprachvermögen ist somit sekundär zur Sprache bestimmt.

Halbwachs: »Wenn dagegen die Kollektivvorstellungen keine ›Begriffe‹ sind, wenn die Gesellschaft nur in Tatsachen, Personen und Ereignissen denken kann, so gibt es keine Idee ohne Bild. Genauer, Idee und Bild bezeichnen nicht zwei Elemente unserer Bewußtseinszustände, von denen das eine gesellschaftlich, das andere individuell wäre, sondern zwei Gesichtspunkte, unter denen die Gesellschaft gleichzeitig die gleichen Gegenstände betrachten kann [...]« (SozB: 371)

Die Idee ist demnach zu wenig: Sie kann nur sekundär zum Bild verstanden werden. Die Worte an sich können keine Bedeutung haben, wenn uns deren Bedeutung nicht vorgängig sozial vermittelt wird. Bei de Saussure kommt dies klar zum Ausdruck: Selbst wenn ein individuelles Sprachvermögen angenommen wird, dann geht damit nicht automatisch die Sprache einher. Es bedarf also stets einer vorgängigen Struktur, welche die Sprache als Sprache erst möglich macht.

Dass man hier – das gilt auch für Halbwachs – genaugenommen auf eine Aporie zusteuert, spielt insofern keine Rolle, als der Mensch hier ausschließlich als gesellschaftliches Wesen gedacht wird, sich damit die Frage nach dem »Vor« vor dieser Vorgängigkeit gar nicht stellt. Daher kann Halbwachs analog zu Kant sagen: Eine Idee ohne Bild ist nichts, ein Begriff ohne Vorstellung »blind«. Dieser indirekte Verweis auf Kant ist wichtig: In vorangehendem Zitat »[...] von denen das eine gesellschaftlich, das andere individuell wäre, sondern zwei Gesichtspunkte, unter denen die Gesellschaft gleichzeitig die gleichen Gegenstände betrachten kann [...]« (SozB: 371 [Hervorhebung von mir, A.S.]) stellt Halbwachs »gesellschaftlich« und »individuell« als Verdoppelung – als zwei Gesichtspunkte – gegenüber. Wie ist das zu verstehen?

»Wir haben in der Tat festgestellt, daß die Elemente, aus denen sie [Anm.: soziale Bezugsrahmen] bestehen, zugleich als mehr oder weniger logische und logisch miteinander verbundene Begriffe angesehen werden können, die zur Reflexion Anlaß geben, als auch als bildhafte und konkrete Vorstellungen von Ereignissen oder Personen, die in Raum und Zeit lokalisiert sind« (SozB: 371).

Der erste Gesichtspunkt ist der gesellschaftliche »Vorstellungszusammenhang« (vgl. SozB: 371), die Kohärenz der sozialen Bezugsrahmen, welche uns mit Anhaltspunkten versorgt, also »zur Reflexion Anlaß« gibt. Der zweite Gesichtspunkt wären »konkrete Vorstellungen«, also ein individueller Blick, wobei ›individuell‹ hier nicht losgelöst von der Gesellschaft bedeutet, sondern, im Gegenteil, aus dem »Leben und der Geschichte der Gesellschaft« heraus möglich wird.

Vergleichen wir diese Anschauung mit Kant: Wie in der allgemeinen Verortung ¶ vid. S. 10 bereits dargestellt, schließt er das ›Subjekt‹ zwar doppelt, sowohl nach außen (Ding-an-sich) wie auch nach innen (reine Anschauungsformen, Kategorien an sich), ein. Entscheidend für die vorliegende Betrachtung ist, dass er in Bezug auf das Innen zwischen Sinnlichkeit und Denken eine weitere Unterscheidung einführt. Auf der Ebene der Sinnlichkeit – ich übersetze dies des Vergleichs wegen frei in ›körperliche Prädisposition‹ – bestimmt er die Anschauungsformen von Zeit und Raum als inneren und äußeren Sinn und auf der Ebene des Denkens die Kategorien. Kants Argumentation muss hier nicht im Einzelnen nachvollzogen werden. Kant wendet sich gegen Descartes, aber auch gegen Berkeley. Gegen den einen, dass selbst das unbezweifelbare Selbst von einem Außen abhängig ist. Gegen den anderen, dass wir von den äußeren Dingen nicht bloß Einbildung haben. (Kant, 1998: 320f [B274.10–B275.10]) Kant unterscheidet im Innen des ›Subjekts‹ zwischen den leeren (reine Anschauung) und den geformten Formen (Inhalte) und beweist damit das eigene Dasein wie auch das Dasein der Gegenstände außer mir. Der Beweis läuft auf die wechselseitige Bedingtheit der leeren Formen und des Inhalts hinaus, was Kant mit der bekannten Formel »*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*« (Kant, 1998: 130 [B75.15]) ausdrückt. ¶ vid. S. 12 Ich verallgemeinere des Vergleichs mit Halbwachs wegen: Es gibt demnach eine »individuelle Ebene« auf der die »gesellschaftliche Ebene« tätig werden kann. Es gibt den Gegensatz von ›Individuum‹ und Kollektiv, von Körper und Gesellschaft/ Sprache. Der Körper löst sich bei Halbwachs keineswegs medial auf, sondern ist als Vereinzelter – als jeweiliger Körper – in seiner Verschränkung mit dem Kollektiv gedacht. Die Verdoppelung ist entscheidend: Es sind zwei Gesichtspunkte (!) unter denen die Gesellschaft gleichzeitig die gleichen Gegenstände betrachtet.

Damit ist das Umfeld etwas näher erfasst, in dem Halbwachs die Sprache als elementarsten Rahmen bestimmt. Hinzuweisen wäre noch auf die immense Wirkung, welche die Bestimmung der Sprache als soziale Institution – ich denke konkret an den Strukturalismus ¶ vid. S. 122 – in der Nachfolge von de Saussure bedeutet hat. Hier wird später wieder einzusetzen sein, nämlich dann, wenn die Sprache nicht mehr als abgeschlossene Struktur erscheint, sondern die Sprache selbst eine Differenz Erfahrung (Lacan, Deleuze, Derrida etc.) bedingt.

Es zeigt sich, dass die Sprache selbst einen Innenraum zum Ausdruck bringt. Zu ergänzen ist, dass ›Idee‹ und ›Bild‹ (vgl. SozB: 369–371) durch einen Vollzug verbunden sind: Die Verbindung von Idee und Bild selbst bedarf auch eines Aktes der Aktualisierung. In jedem Moment der Anwendung, das heißt der Aktualisierung/ des Vollzuges einer kollektiven Erinnerung wird das Aktualisierte/ Vollzogene durch die Aktualisierung/ den Vollzug verändert. In diesem Sinne geht Bedeutung voraus, kann aber immer nur im Nachhinein erfasst werden, weil im Moment der Aktualisierung etwas mit ihr passiert. Das Band zwischen Idee und Bild ist fortwährend zu erneuern.

Anders-Werden des Innenraums

Ich ziehe einen weiteren Vergleich mit de Saussure heran, nämlich den von ›langue‹/ ›parole‹, also von Sprache als vorgängigem System und dem Vollzug der Sprache beim Sprechen (›parole‹). Dabei gelangt man zu folgendem Problem – nach Bierbach: »*Der Sprecher wird [...] einerseits zum bloßen Rezipienten, der registriert und speichert, was er wahrnimmt, andererseits aber das Registrierte als ›Exekutant‹ in der parole zu neuen, größeren Einheiten umformt, die im gespeicherten Inventar nicht vorkommen (Sätze, Texte). Die Basis für die dem Individuum und der parole explizit zugeschriebene Innovation und Kreativität bleibt ungeklärt, es sei denn man versteht sie als spontane Abweichung oder ›accident‹ aufgrund außerlinguistischer Faktoren*« (Bierbach, 1978: 50f).

Die konkrete Antwort von Bierbach auf dieses Problem bei de Saussure muss hier nicht weiter interessieren. Ich möchte mit diesem Zitat zeigen, dass sich bei de Saussure das hier vorliegende Problem der Verortung des ›Individuums‹ und seiner Relation zum Kollektiv strukturell wiederholt. Es geht um genau diese Frage: Einerseits ist das ›Individuum‹ bloßes Medium/ Rezipient der vom kollektiven Gedächtnis bereitgestellten kollektiven Vorstellungen, und andererseits vollzieht das ›Individuum‹. Verbindet man dies mit de Saussure, kommt man zur Feststellung, dass sich diese Problematik auf der Ebene der Sprache als dem elementarsten Rahmen verdoppelt.

Allerdings – und deshalb dieser kurze Exkurs – gibt es bei Halbwachs einen gravierenden Unterschied: Anstelle »spontaner Abweichungen« (Bierbach) geht die neu hervorgebrachte Differenz notwendig aus der sozialen Funktion des Gedächtnisses selbst hervor. Gerade weil das ›Individuum‹ in

Bezug zu einer Pluralität aufgespannt ist, müssen sich durch den Vollzug notwendig Differenzen ergeben. In diesem Sinne wird fortlaufend ein Ungleichgewicht produziert. Das kollektive Gedächtnis ist nicht als Gleichgewichtszustand gedacht, sondern verzweigt sich fortlaufend. Das ›Individuum‹ wird dadurch selbst zum differentiellen Punkt – zum Differenzen hervorbringenden Schnittpunkt. Das von Bierbach in Bezug auf de Saussure gestellte Problem findet bei Halbwachs seine Antwort in einem »außerlinguistischen Faktor« (Bierbach), nämlich der sozialen – diachronen – Dynamik.

Darin-Sein bedeutet ein fortlaufendes Anders-Werden dieses Innenraumes: Es ist der Innenraum selbst, aus dem heraus Veränderung gedacht wird. Jedes »Außen« dieses »Innen« kann demnach nur als verinnerlichtes Außen aufgenommen werden. In diesem Sinne bleibt man innerhalb des kollektiven Bedeutungshorizontes eingesperrt. Liest man Halbwachs nun so, dass dem Geistigen via dem Sozialen die Dominanz zugesprochen wird, dann ist man hier mit einer idealistischen Position konfrontiert: einerseits Darin-Sein, ohne jemals zum Außen zu kommen, und andererseits dieses Innen fortwährend zu einem anderen werden zu lassen.

Sind Rahmen Bedeutung?

Fragt man danach, was hier fortlaufend zu seinem anderen wird, fällt die Antwort zunächst leicht: Es sind die kollektiven Vorstellungen. Schwieriger wird die Frage, wenn man versucht, zu bestimmen, was diese Vorstellungen abgesehen von ihrer konkreten »Manifestation« sind. Diesbezüglich bleibt Halbwachs dunkel.

Ich vergleiche einige Textstellen: »Der Familiengeist besteht aus Denkinhalten, die diesen Doppelcharakter besitzen: sie sind Begriffe und zugleich Bilder oder Bildzusammenhänge« (SozB: 375). Wie gezeigt, ist eine Idee (Begriff) ohne Bild nichts. Das Bild ist Ausdruck der sozialen Beziehungen. Anders formuliert: ›Sinn‹ oder ›Bedeutung‹ ist sozial bestimmt. »Jede Persönlichkeit und jedes historische Faktum wird schon bei seinem Eintritt in dieses Gedächtnis in eine Lehre, einen Begriff, ein Symbol transponiert; es erhält einen Sinn, es wird zu einem Element des Ideensystems der Gesellschaft.« (SozB: 389f [Hervorhebung von mir, A.S.]). So spricht Halbwachs auch in Bezug auf den Traum von einem Sinn, der deshalb möglich ist, weil wir die Denkgewohnheiten des Soziallebens im Traum bewahren (vgl. SozB: 97). Die Aphasie ist deshalb eine Abweichung, weil die Wörter nicht mehr nach dem sozial zugelegten Sinn verknüpft werden können (vgl. SozB: 108). »Wir wissen also nicht, worin der zerebrale Mechanismus der Sprache besteht, aber wir fühlen beim Sprechen, daß wir den Wörtern und Sätzen eine Bedeutung zuerteilen, d. h. daß unser Geist nicht leer ist, und wir spüren andererseits, daß diese Bedeutung konventioneller Art ist« (SozB: 107 [Hervorhebung von mir, A.S.]).

Wenn Halbwachs von »zwei Gesichtspunkten« spricht, dann unterscheidet er einerseits den Vorstellungszusammenhang (die sozialen Bezugsrahmen) von den konkreten Vorstellungen (vgl. SozB: 371). Entlang der obigen Zitate ließe sich nun eine Verbindung zwischen dem Vorstellungszusammenhang und dem Sinn herstellen. Anders formuliert: Der Sinn wäre die Kohärenz der sozialen Bezugsrahmen.

Damit eröffnen sich zwei Lesarten: Einerseits sind die sozialen Bezugsrahmen – wie schon gezeigt – eine Versammlung von kollektiven Vorstellungen zu einem ganzen Wirkungsgefüge. Andererseits könnte man die sozialen Bezugsrahmen auch als das Dazwischen zwischen den konkreten Vorstellungen denken. Dasjenige, was die kollektiven Vorstellungen miteinander in Beziehung setzt und ihnen dadurch ihren Sinn gibt. Fest steht lediglich, dass Sinn Ausdruck einer sozialen Beziehung ist. Selbiges lässt sich von den sozialen Bezugsrahmen sagen.

[4.2.5] ›Beständigkeit‹ – ›Veränderung‹

›Zerstreuung‹/›Vielheit‹ – ›Sammlung‹/›Einheit‹

Jede Gruppe vermag fortlaufend neue Gruppen hervorzubringen. Es kommt demnach zu einer fortlaufenden Multiplikation von Gruppen – einer fortlaufenden Zerstreuung. Umgekehrt bezeichnet das

kollektive Gedächtnis aber gerade eine Sammlung der Vielheit, eine Identität, die den Gruppen gemein ist – eine wechselseitige Organisation kollektiver Vorstellungen.

- Zerstreung/ Vielheiten – Ich erinnere an die »Heirat« (vgl. SozB: 236) als Beispiel, wie sich fortlaufend neue Gruppen bilden. Auch bewegt sich das jeweilige »Individuum« zwischen den Gruppen, steht damit also einer Pluralität von Gruppen gegenüber. Es kommt demnach zu einer fortlaufend neuen oder veränderten Identitätsbildung. Durch diese Zerstreung zergliedert sich die ursprüngliche Identität und schafft sich fortwährend um.
- Sammlung/ Einheit – Dem steht eine zweite Bewegung entgegen: Eine neue Gruppe ist nur aus dem Referenzsystem der alten Gruppen heraus denkbar, oder es tritt ein »Individuum« zwar in neue Gruppen ein, nicht jedoch, ohne den alten Gruppen nicht irgendwie verbunden zu bleiben. Am Beispiel »Heirat« zeigt sich, dass zwar eine neue familiäre Gruppe mit neuen kollektiven Vorstellungen entsteht, diese neuen Vorstellungen aber durch das Zusammentreffen von alten Vorstellungen erklärt werden.

Folglich enthält jedes Fließende/ jede Veränderung auch ein Festes/ Beständiges. Die »individuelle Differenzierung« weist genau in diese Richtung: Wir glauben nach Halbwachs an die Kontinuität in unserem Lebensvollzug, indem bestimmte Ereignisse mithilfe der durch das Kollektiv bereitgestellten Anhaltspunkte immer wieder wieder-holt werden. Umgekehrt gibt es kein Festes ohne Fließendes. Es gibt keine Identität ohne Nicht-Identität, und zwar in dem Sinne, dass Identität nur in Bezug auf das Kollektiv denkbar ist. Anders formuliert: Jede Gruppe/ Gesellschaft organisiert die kollektiven Vorstellungen und schafft damit ein bestimmtes Ordnungssystem. Genau dies zeigen die Beispiele Halbwachs' – die Anhaltspunkte dienen gerade dazu, diese Ordnung zu festigen, und gleichzeitig sind es die Anhaltspunkte, welche Differenzen hervorbringen. Es geht um eben diese Spannung zwischen Zerstreung und Sammlung/ Vielheit und Einheit, also um eine dynamische Relation.

- »Individuum«/ Gruppe – Einerseits üben die überkommenen kollektiven Vorstellungen eine Wirkmacht auf die »Individuen« aus. Andererseits sind die kollektiven Vorstellungen gerade der Möglichkeitsgrund unseres gesellschaftlichen Seins, der kontinuierlich rekonstruiert und damit verändert wird.
- Lebenskontinuität – »Wir bewahren aus jeder unserer Lebensepochen einige Erinnerungen, die wir immer wieder reproduzieren [Anm.: hier im Sinne von rekonstruieren verwendet], und durch diese hindurch hält sich wie in einer kontinuierlichen Verkettung das Gefühl unserer Identität« (SozB: 132). Auch hier handelt es sich um eine fiktive Identität, da die Rekonstruktion immer vom »Begriffssystem« des »jeweiligen Lebensabschnittes« geformt wird. Selbiges gilt auch für die Kontinuität von Gruppen (vgl. SozB: 242).

»Relative Stabilität« – »relative Unabhängigkeit«

Sind Beständigkeit und Veränderung in diesem Sinne zwei gegensätzliche Dimensionen des kollektiven Gedächtnisses, so erklärt dies noch nicht, warum Halbwachs die Metapher des langsam fließenden Flusses heranzieht, also warum die Beständigkeit im Vordergrund zu stehen scheint, wenn doch in letzter Konsequenz alles einer fortlaufenden Veränderung unterliegt. Ich vermute, dass genau darin der Grund und die Notwendigkeit liegen, warum Halbwachs gerade die Kulturtechniken der Bewahrung und hier vor allem den Raum hervorhebt.

Aspekte der relativen Stabilität

- Durchdringungsgrad – Sprache wird als die elementarste Form vorgestellt, kollektive Vorstellungen zu transportieren. Warum verschiebt sich die Bedeutung der Sprache nicht fortwährend? Halbwachs betont den Durchdringungsgrad, sprich den Umfang der Gruppe: Die Sprache verändert sich. Allerdings verweist nicht eine bestimmte Gruppe, sondern ein ganzes gesellschaftliches Gefüge an Gruppen auf die gesprochene Sprache und damit die damit

transportierten Bedeutungen. Das ›Individuum‹ steht damit dem Zwang der »sprachlichen Gewohnheiten« gegenüber (vgl. SozB: 107ff). Selbiges gilt für die Erinnerungsrahmen: Je mehr Erinnerungsrahmen dieselben oder ähnliche kollektive Vorstellungen transportieren, umso stärker sind diese Vorstellungen in einer Gesellschaft verwurzelt (vgl. SozB: 144).

- Kohärenz – In Bezug auf den Traum geht Halbwachs davon aus, dass sich dieser ebenfalls in bestimmten Rahmen entwickelt, das heißt einen gewissen Zusammenhalt produziert (vgl. SozB: 93). Dies kann auf die Erinnerungsrahmen allgemein projiziert werden: Halbwachs spricht von kollektiven Vorstellungen im Plural. Das heißt, die Erinnerungsrahmen umfassen ein ganzes Ensemble an kollektiven Vorstellungen, die miteinander in Beziehung stehen und die sich – das ist die daraus abgeleitete Schlussfolgerung – wechselseitig bestärken.
- ›Wiederholung‹/›Rhythmus‹/›Gewohnheiten‹ – Wenn wir in eine vorgängige Ordnung hineingeboren werden, dann ist es diese Ordnung, die uns fortlaufend (wiederholend) mit Anhaltspunkten versorgt: Daher kann hier von Gewohnheiten und Rhythmen gesprochen werden. Auch spielt die Geschwindigkeit dieser zeitlichen Rhythmen und ihre Intensität (affektive Koppelung) eine Rolle.

Ich betrachte dies anhand der ›sozialen Tatsachen‹: Wie bereits ausgeführt, handelt es sich hierbei um konkrete Manifestationen und damit Verfestigungen/ geformte Ausdrucksweisen von kollektiven Vorstellungen – soziale Organisationsformen (Familie, religiöse Gemeinschaft etc.), Praktiken und soziale Rhythmen (Gebete, Gesänge, religiöse Jahreseinteilung etc.), Wissensformen (Geheimnisse, Symbole etc.), Ordnungssysteme (Rechtsprechung, Geburtenfolge etc.), gesellschaftliche Rollen (Vater, Sohn etc.) etc. Halbwachs hebt soziale Tatsachen hervor, die Ausdruck einer langfristigen Stabilisierung kollektiver Vorstellungen sind. Beispiele: Schriftform und Kanonisierung, soziale Rhythmen, die auf das Jahr projiziert werden und damit eine hohe Periodizität erfahren, Ausbildung von Institutionen, Traditionenbildung etc. Zunächst ist festzuhalten, dass alle diese Formen der Beständigkeit in letzter Konsequenz einer Veränderung unterliegen, und zwar in dem Sinne, dass die sozialen Tatsachen durch die kollektiven Vorstellungen bedingt werden, die gegenwärtigen kollektiven Vorstellungen auf die verfestigten Formen wirken und diese »verflüssigen«. Allerdings wird dieser Prozess der Verflüssigung gehemmt, indem von diesen Formen eine Art »Druck« oder »Zwang« ausgeht, um das Bestehende zu bewahren oder eine fiktive Kontinuität vorzustellen. In diesem Sinne spricht Halbwachs von einer ›Trägheitskraft‹ (vgl. beispielsweise Morph: 72ff).

Relative Unabhängigkeit

Ergänzend sei darauf hingewiesen, dass die ›relative Stabilität‹ sich auf das zeitliche Andauern kollektiver Vorstellungen bezieht, während die bereits thematisierte ›relative Unabhängigkeit‹ sich auf das Andauern oder die Identität von Gruppen bezieht. Beide Aspekte sind notwendig miteinander verbunden.

[4.2.6] Raum

Materielle Rückbindung des kollektiven Gedächtnisses

Die stofflichen/ materiellen Dinge sind mit der jeweiligen Gesellschaft verbunden. Mit dem Durkheim'schen Begriff ›soziale Morphologie‹ bezeichnet Halbwachs die Erforschung der materiellen Gestalt von Gesellschaft. Der Raum kann nur von den Gruppen her verstanden werden, für die der Raum bedeutsam und in diesem Sinne lebendig ist. Der Raum ist Teil des gesellschaftlichen Lebens und wird demgemäß von der Gruppe geformt. (Vgl. KollG: 122–128) Das kollektive Gedächtnis stützt sich auf den Raum, und umgekehrt garantiert das kollektive Gedächtnis den Raum. (Vgl. KollG: 144) Es gibt keine Gesellschaft, die keine räumliche Ausdehnung oder materielle Grundlage besitzt. Indem sich eine Gesellschaft im Raum materialisiert, ist über den Raum auch eine Annäherung an ihre inneren Zustände möglich (vgl. Morph: 17f), was Halbwachs in »*Morphologie sociale*« (1938) folgendermaßen zusammenfasst: »Woher rührt nun die eigentümliche Kraft solch dauerhafter Ordnungen, eine Trägheitskraft meist, manchmal auch Antriebskraft neuer Entwicklungen? [...] Auch wenn eine Gesellschaft vor allem aus Vorstellungen gemacht ist, kann sie doch nicht bestehen, ihre Aufgaben nicht bewältigen, ohne daß sie sich

irgendwie im Raum niederließe und ausbreitete, ohne daß sie dort ihren Sitz fände. Sie hat, in ihrer Gesamtheit und in ihren Teilen, immer eine bestimmte Ausdehnung, eine Lage, GröÙe und Gestalt im dinglichen Raum, auf der stofflichen Erde. Und dann, verfaßt aus menschlichen Einheiten, aus Lebewesen, besitzt sie einen lebendigen Körper, mit einem bestimmten Umfang, den man messen, mit Gliedern, die man zählen kann. Sie kann wachsen, schrumpfen, sich trennen, sich erneuern« (Morph: 72f).

»Materielle Gestalt von Gesellschaften«

- Belebter/ unlebter Stoff – Die ›Individuen‹ selbst sind konkrete Materialisierungen kollektiver Vorstellungen. Halbwachs spricht von ›menschlichem Stoff‹ (auch: dem ›lebendigen Körper‹/ dem ›belebten Stoff‹) im Gegensatz zum ›unbelebtem Stoff‹, durch den sich Vorstellungen manifestieren (vgl. Morph: 13ff, 72).
- Trennung in der Durchdringung – Ein in einer Gesellschaft geformter Raum wird in Bezug zu unterschiedlichen Vorstellungssystemen geprägt. Jede gesellschaftliche Einrichtung bringt ihre eigenen materiellen Formen hervor. Damit verbunden ist auch der Gestaltwandel, der aus der Bewegung der Menschen im Raum resultiert. (Vgl. Morph: 11ff, 22, 75ff) Auch hier wird der Aspekt der Pluralität deutlich. Es sind – so Halbwachs – »dieselben Menschen«, die in religiösen, wirtschaftlichen und politischen Kontexten von ihm in diesem Text analysiert wurden: »Aber wissen wir denn, wenn wir jeden der von solchen Bewegungen ergriffenen Menschen betrachten, weiß er denn selbst, ob er einem einzigen dieser Antriebe gehorcht oder doch mehreren?« (Morph: 77)
- Verbindung in der Durchdringung – Wenn auch der Raum Ausdrucksform unterschiedlicher Vorstellungssysteme ist, so steht diesen trennenden ein verbindendes Element entgegen: Der »enge Raum« (beispielsweise einer Stadt) führt dazu, dass die Menschen sich verstärkt austauschen und öfter von einer Umgebung in eine andere wechseln. In diesem Sinne kommt es zu einer Wechselwirkung. Der Raum wird als Gesamtheit und Gemeinsamkeit erfahren. (Vgl. Morph: 19)
- Ordnung/ Gleichgewicht – Der Raum selbst wird so zur Organisationsform einer Gesellschaft: Verkehrswege, Institutionen etc. Die »materiellen Erscheinungen« sind Ausdruck der Entwicklung einer Gesellschaft wie auch ihres Zusammenlebens. Der Raum ändert sich mit den kollektiven Vorstellungen, und damit gibt uns der Raum eine Art ›Gleichgewichtsgefühl‹ – einen Halt. (Vgl. Morph: 11–22, 91)
- Mnemonische Funktion – Man kann dem Raum weiter eine mnemonische Funktion zuschreiben: Halbwachs spricht in »*La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*« davon, dass der Raum selbst zum Anhaltspunkt für kollektive Geschichtenerzählung wird, wo sich Vorstellungen und Raum zu einer Art »Speicher« verbinden.
- Dauerhaftigkeit/ Veränderung – Für die Beständigkeit ist der Raum für Halbwachs zentral, was er unter anderem an der Metapher der Biologie nach Comtes beschreibt: »In der Biologie sind die Organe in struktureller Hinsicht das, was dauerhaft an einem Organismus ist, was sich am wenigstens [sic!] oder doch nur langsam ändert. Aber auch die Funktion bleibt in dem Sinne gleich, daß sie wiederkehrend den selben Vorgang erzeugt. Allerdings ist dieser Vorgang eine Abfolge, ein ständiges neues Durchlaufen von Zuständen, bedeutet unaufhörlichen Wandel. Sicher nutzen sich auch Organe ab, erneuern, entwickeln sich. Der lebendige Stoff ist immer im Fluß. Doch die Form bleibt, und es ist eben diese beständige Seite des Körpers, die wir seine Struktur nennen« (Morph: 70). Im Sinne dieser Beständigkeit steht das Feste dem Wandel als ›Widerstand‹ gegenüber – als eine Art ›Trägheitskraft‹ (vgl. Morph: 71ff). Der Körper bleibt gleich, aber sein Umfeld ändert sich (vgl. Morph: 83). Daher mag der Raum gleichbleiben, aber die Bedeutung, die dieser Raum in den kollektiven Vorstellungen einnimmt, vermag sich – wenn die mit dem Raum verwachsenen Vorstellungen auch widerständiger sind – durchaus zu verschieben, was Halbwachs gerade in »*La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*« so eindrucksvoll vorführt.

- Vorgängigkeit – Wesentlich ist die Vorgängigkeit des Raumes, indem seine Form auf bereits bestehende Bräuche, Sitten etc. verweist. Auch hier hebt Halbwachs den Aspekt des Neuen im Alten hervor. (Vgl. Morph: 17, 78ff)
- Legitimation – In »*La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*« betont Halbwachs die Vorgängigkeit in Form von Legitimation für die Gegenwart: Jede Veränderung (das Neue) kann nur in Bezug zur vorgängigen Ordnung (dem Alten) gedacht werden, und es ist dieses Alte, von woher das Neue seine Legitimation erfährt. (Vgl. insgesamt Halbwachs, 2003)

Vorrangstellung des Raumes

Der Raum ist für Halbwachs zentral für die Dauerhaftigkeit. Obschon Halbwachs dauerhafte Kulturtatsachen wie Riten, kanonische Texte in den Blick nimmt, kommt dem Raum eine herausragende Stellung zu. Zwischen Raum und Vorstellungen kommt es zu einer fortlaufenden Wechselwirkung, was Egger als »lebendige Beziehung«/ »materielle Realität« des kollektiven Denkens beschreibt (vgl. Egger, 2002: 93, 120ff), also als Ineinanderwirken von Raum und Vorstellungen.

Der Raum als Haltepunkt, Legitimation, Gleichgewicht, Organisation, Verankerung etc. kollektiver Vorstellungen: »*Diese Einschreibungen der Gruppe in Zeit und Raum, konkreter ›Beweis‹ ihrer Existenz, durchwirken alle anderen Erfahrungen, sie legen den Grund für gemeinsame Empfindungen, ein Gefühl der Zugehörigkeit des Einzelnen zur Gruppe selbst, sind Ursprungsprinzip ihrer Stabilität [...]*« (Egger, 2002: 124) Festzuhalten ist, dass der Raum nur von den kollektiven Vorstellungen her verständlich wird. Daher erfährt der Raum entlang der Veränderung kollektiver Vorstellungen Verschiebungen, allerdings ist es auch der Raum, der als Art ›Trägheitskraft‹ dazu dient, überkommene Vorstellungen länger an sich zu binden, den Fluss der Veränderung mäandrieren zu lassen.

Exkurs: Raum als Gedächtnisträger

›Ars memoria‹ der Rhetorik

Die Sonderstellung des Raumes bei Halbwachs fügt sich in die Tradition der ›ars memoria‹ ein, als deren Urheber der Dichter Simonides von Keos (557/56–468/67 v. Chr.) gilt.¹³⁰ Innerhalb der Rhetorik dient die Gedächtniskunst als Erweiterung des »natürlichen« um ein »künstliches« Gedächtnis, indem man sich mentale ›loci‹ (Räume, Häuser, Landschaften, Städte, begehbbare Bilder ..., imaginiert oder nach wirklichen Vorbildern) zurechtlegt, die man mit lebendigen (eindrucksstarken¹³¹) ›imagines‹ (Erinnerungsbildern) belegt. In Folge sind diese Räume nur noch abzuschreiten, wobei sich die Reihenfolge aus der Raumarchitektur selbst ergibt. Man gelangt »automatisch« von Erinnerungsbild zu Erinnerungsbild, vorwärts wie rückwärts – die »Verlinkung« der Erinnerungsbilder bedarf keines gesonderten Aufwandes.¹³² Der Raum gilt hier als Wachstafel, die immer wieder neu beschreibbar ist (vgl. Cicero, 1967: 466 [Buch II. lxxxvi. 354]). Sobald man sich die Räume zurechtgelegt hat, haben diese eine Art zeitlose Bewahrensfunktion. In diesen Räumen können die hineingelegten Bilder variieren wie auch über lange Zeitstrecken aufbewahrt werden, je nach Bedarf des Memorierenden. Ein derartiges Gedächtnis ist jedoch kein Innenraum, sondern eine im Innen künstlich gebaute Architektur und in diesem Sinne »Außenraum«: Die mentale Raumarchitektur ist (als ›cera‹) Speicher-Medium, welches im Modus des Begehens ausgelesen wird.

¹³⁰ So unter anderen: Cicero (vgl. Cicero, 1967: 464ff [Buch II. lxxxvi. 352ff]); Quintilian, welcher die Ursprungslegende anzweifelt (vgl. Quintilian, 1922: 216ff [Buch XI, Abschnitt II.11ff; Zweifel an Legende: XI.II.16]). Historische Darstellung der Entwicklung der rhetorischen Gedächtniskunst: Frances Amelia Yates (vgl. Yates, 2008: 17–41), Helga Hajdu (vgl. Hajdu, 1936: 11–33). Yates weist darauf hin, dass mnemotechnische Verfahren bereits vor Melicus Simonides angewendet wurden und dieser vermutlich eine wichtige Rolle bei der Kodifizierung spielte. Als weitere frühe Quellen nennt sie Plinius, Aelianus, Ammianus Marcellinus, Suidas wie auch die ›Parische Chronik‹ (vgl. Yates, 2008: 42ff). Stefan Goldmann zeigt, dass es sich bei der Legende um eine historische ›Deckerinnerung‹ handelt, welche er in beeindruckender Weise auf den Totenkult rückführt (vgl. insgesamt Goldmann, 1989).

¹³¹ ›imagines agentes‹ (vgl. Cicero, 1967: 470 [Buch II. lxxxvi. 358])

¹³² Für eine ausführliche Erklärung der frühen Technik: »*Rhetorica ad Herennium*« unbekannten Autors (vgl. Pseudo-Cicero, 1954: 205ff [Buch III, Abschnitt XVI. 28ff]).

›L'idea del Theatro‹ (Giulio Delmino Camillo)

Ich folge Yates (vgl. Yates, 2008: 135–174): Historische Quellen beschreiben das Gedächtnistheater Camillos (1480–1544) als eine von zwei Personen begehbbare Holzkonstruktion. Dem Betrachter öffnen sich aus einer von oben überschauenden Perspektive »[...] *all things that the human mind can conceive and which we cannot see with the corporeal eye* [...]« (Yates, 2008: 137 [Yates zitiert hier aus einem Brief von Viglius an Erasmus]), wobei der Blick über einen Halbkreis mit sechs Gängen und sieben bespielten Reihen (die sieben Säulen des salomonischen Hauses der Weisheit) wandert. Ohne auf die Details einzugehen gliedert sich jede Reihe in sieben Tore, die mit Bildern und einer Art von Schubladen versehen sind, die umfangreiches Material (wie die Texte Ciceros) umfassen.¹³³ Camillo, der mit der kabbalistischen, ägyptischen, pythagoräischen und platonischen Tradition vertraut war, schuf hier ein räumliches Gedächtnis, welches die harmonische Ordnung und Ursachenbeziehungen der Welt memoriert wie – qua Verlinkung der Teile zueinander – auch den Zugang zu den ewigen Wahrheiten eröffnet (vgl. Yates, 2008: 142). »*In this world, man with his mind made in the image of God has the middle place [...]. He can move amidst it with understanding and draw it into himself with subtle religious magics, hermetic and Cabalist, which bring him back on to that divine grade which is his by right*« (Yates, 2008: 154).

Diese Beispiele, die auf den ersten Blick zwei Raummnemoniken vorstellig machen, die unterschiedlicher nicht sein könnten, fügen sich in eine fundamentalere mnemonologische Logik ein, wie sie Elisabeth von Samsonow in »*Fenster im Papier*« (2001) in einem mnemo-archäologischen Durchgang entbirgt. Ich vereinfache und kürze stark: Einsatzpunkt von von Samsonow sind archaische Ortsmarkierungen, die als Gedächtnisgründungen und Orientierungshilfen im Sichtbaren wie Unsichtbaren dienten. Die Mnemoarchitektonik der Rhetoren greift dieses räumliche ›Leitmedium‹ auf, indem mental eine feste Bleibe errichtet wird, die mit eigener Bedeutung ausgefüllt wird, was mit dem römischen Imperialismus in Verbindung gebracht werden kann (vgl. von Samsonow, 2001: 25). Das zweite Beispiel kündigt bereits die ›Kollision der Architektur mit der Schrift‹ (von Samsonow) an: Ist im Gedächtnistheater der Text – wenn auch innerhalb eines gänzlich veränderten Orientierungssystems – nach wie vor im Raum lokalisiert (in »Schubladen«, als Raumbeschriftung), so wird der Raum in der Renaissance immer mehr in die Schrift verlagert. Wurde der statische Raum der rhetorischen Mnemonik bereits von Raimund Lull (1232–1316) zu einem (geometrisch-)kombinatorischen Raum erweitert (vgl. Yates, 2008: 175ff), dann wird diese Kombinatorik in der Renaissance beispielsweise bei Giordano Bruno (1548–1600) zu einem dynamischen Raum, indem das Sichtbare und das Unsichtbare in eine virtuelle Wechselwirkung zueinander treten. (Vgl. von Samsonow, 2001: 13–37) Von einer Kollision ist deshalb zu sprechen, da diese Verschiebung keine geringe Turbulenz im Orientierungsbild (›Weltbild‹) verursacht. Beispielsweise erlaubt der Rückgriff auf »unlesbare« Hieroglyphen, geheime und offenbare Räume miteinander in Beziehung zu setzen, indem das Unlesbare neue Lesbarkeiten eröffnet (vgl. von Samsonow, 2001: 50). Was von Samsonow zeigt, ist, dass diese Verbindung von Raum und Text, von Lesbarkeit und Unlesbarkeit bis in die Gegenwart hineinreicht und es schließlich das ›Subjekt‹ selbst wird, welches es zu »lesen« und zu »entziffern« gilt (vgl. von Samsonow, 2001: 132).¹³⁴

Mnemo-Logik: ›aenigma‹ und ›repraesentatio‹

Was durch »*Fenster im Papier*« dabei zum Ausdruck kommt, ist die dem ›Gedächtnis‹¹³⁵ inhärente Logik, wobei von Samsonow (mit Lachmann¹³⁶) ›aenigma‹ und ›repraesentatio‹ als die beiden zentralen Pole identifiziert, von denen

¹³³ Der Künstler Mario Fallini hat seine Interpretation des Gedächtnistheaters als computeranimierte 3D-Darstellung umgesetzt, die unter <http://www.flatusvocis.eu> beziehungsweise <https://www.youtube.com/watch?v=baO7p3yVYFY> abgerufen werden kann. Es findet sich auf seiner Website auch eine Neutranskription des postum erschienen Textes von 1550, welcher via Internet Archive öffentlich zugänglich ist: <http://archive.org/details/lideadeltheatrodoocami>. Yates hat »*The Art of Memory*« Ausklappseiten (›Folder‹) mit einem handgezeichneten Schema des Theaters beigelegt (vgl. Yates, 2008: [hinterer Umschlag]).

¹³⁴ »[...] daß die theoretische Bewältigung von Text heute so wenig wie in der Renaissance auf der Höhe purer Textualität sich befindet, sondern nach wie vor sich konstruktiver – das heißt natürlich: imaginativer – Hilfsmittel wie eben der Hybridisierung von Raum und Text bedienen muß, um wirksam Evidenz auszubreiten« (von Samsonow, 2001: 52, vgl. hierzu auch: 71f).

¹³⁵ Der Begriff ›Gedächtnis‹ bezeichnet weitgehend das, was in vorliegendem Text als aktive (tätige) Dimension des Gedächtnisses beschrieben wurde, wohingegen ›Erinnerung‹ bei von Samsonow in etwa dem Im-Gedächtnis-Haben, der Sammlung der ›Akte des Gedächtnisses‹ (vgl. von Samsonow, 2001: 13) meint.

¹³⁶ Von Samsonow bekräftigt die von Renate Lachmann (*1936) vorgebrachte dynamische Konzeption der Kultursemiotik, wonach es zu einer fortlaufenden ›De- und Resemiotisierung kultureller Zeichen‹ kommt, wobei

her der Gedächtnisbegriff in seinen konkreten Ausformungen aufgeschlüsselt werden kann. Die hier beschriebene Neuausrichtung des Beziehungsverhältnisses von Raum und Gedächtnis fußt demnach auf einer fundamentalen Dimension des Gedächtnisses, nämlich seiner materiell-medialen Gegenwart, womit die Aussage getroffen ist, »daß das Gedächtnis nicht ganz in seinen Medien aufgeht« (von Samsonow, 2001: 17), also mit der Sichtbarkeit (›Manifestation‹) stets auch eine Unsichtbarkeit (›Latenz‹) einhergeht. ¶ vid. S. 159 Manifestes und Latentes, Gefundenes und Verlorenes sind von ihrer wechselseitigen ›Aktivierung‹/›Sinn-Zufluss‹ und ›Deaktivierung‹/›Sinn-Abfluss‹ her zu verstehen, wobei sich im resonierenden Dazwischen – entlang der ›translatio‹ (vgl. von Samsonow, 2001: 61ff) gezeigt – generative Prozesse zeitigen. Was die historische Verschiebung demnach markiert, ist eine Reorientierung und Beziehung des Sichtbaren und des Unsichtbaren – das Andere des Sichtbaren – zueinander, die an die Medien als Materialisierungsformen geknüpft bleiben.

›Subjectum memoriae‹

Dieser Exkurs soll hinsichtlich Halbwachs zeigen, dass die Verbindung von Raum und Gedächtnis nicht nur einer langen Tradition geschuldet ist, sondern der Raum als zentrale Kategorie des Gedächtnisses gelten muss. Wenn in vorliegender Arbeit die Raumthematik weitgehend ausgeblendet wurde, dann deshalb, weil der Raum innerhalb des untersuchten theoretischen Feldes inkludiert wird, indem er als Gedächtnisgarant (›Trägheitsgesetz‹) exkludiert wird. Diese Exklusion wird mit dem Begriff des ›Vergessens‹ (Archiv) ¶ vid. S. 152 wie nach dem ›Dazwischen‹ (Medium) ¶ vid. S. 159 eine kritische Rückfrage an Halbwachs notwendig machen. Meine Fragestellung orientiert sich dabei nicht am konkreten Medium, also seiner bestimmten materiellen Ausdrucksform und seiner Wirkungen auf das kulturelle Feld, sondern vielmehr daran, was es überhaupt bedeutet, dass das Gedächtnis von Halbwachs an den Stoff rückgebunden wird. Während die Analyse von von Samsonow den medialen Aspekt und damit die mit den Medien einhergehende Veränderung in den Vordergrund stellt, ist die hier versuchte Annäherung an die Gedächtnisproblematik via Halbwachs jene des im Schnittpunkt des Gedächtnisses verorteten ›Individuums‹.

Das ›subjectum memoriae‹, welches von Samsonow in diesem Text vorstellt, kann nur aus seiner Beziehung zu einem Anderen heraus und in diesem Sinne aus einem ›elementaren Ergänzungsverhältnis‹ (vgl. von Samsonow, 2001: 15) verstanden werden. Daher pflichtet sie Halbwachs bei, indem dessen Subjektbegriff ein ›selbstevidentes Subjekt‹ immer schon übersteigt, indem dessen Begriff das ›Subjekt‹ »über die Kategorie des Raumes oder Ortes« (von Samsonow, 2001: 14) umfasst. Von Samsonow zeigt, wie die veränderte Medialität auch neue ›Subjektformen‹ denkbar macht, um zwischen Manifestem und Latentem zu vermitteln und damit selbst Medium zu werden, wobei diese ›Zustandsveränderungen‹ wie Besessenheit, Traum, Liebe, Ekstase etc. einem Einholen des Unsichtbaren in das Sichtbare gelten. Ein derartiges ›mnemonisches Subjekt‹ ist nur zu und von einem Anderen her denkbar, ist vermittelnd tätig und in diesem Sinne ›Intersubjekt‹. (Vgl. von Samsonow, 2001: 129ff, 174ff) Es ist folglich das ganze Resonanzfeld von Manifestem und Latentem, welches fortlaufend in Schwingung versetzt wird (Werden) und zu organisieren (Gewohnheit) ist, wobei eine direkte Verbindungslinie zwischen Giordano Bruno und Deleuze-Guattari gezeichnet sei (vgl. von Samsonow, 2001: 188f). Losgelöst von der konkreten ›Subjektform‹ stellt sich die Frage des ›mnemonischen Subjekts‹ als Frage nach der mnemologischen Grammatik (Mnemo-Logik), vor deren Hintergrund ›Subjektformen‹ denkbar sind (vgl. von Samsonow, 2001: 191f).

[4.2.7] **Macht**

Wirkung/ Kraft

Halbwachs unternimmt keine direkten Analysen der Kraftfelder (Machtstrukturen) innerhalb der Gesellschaft, sondern zeigt diese entlang historischer Entwicklungen der religiösen, wirtschaftlichen und sozialen Gruppen. Durch diese Betrachtung wird die Ausbildung von Institutionen, Riten etc. sichtbar, welche in Folge eine Wirkungsmacht ausdrücken. Fest steht, dass sich die Rahmen wechselseitig bewirken und Halbwachs von ›stärkeren‹ und ›schwächeren‹ Rahmen spricht. Man muss also von

Desmiotisierung keineswegs ein Verschwinden aus dem kulturellen Zeichenschatz bedeutet, sondern vielmehr einem ›negativen Speicher‹/ einer ›Vakanz‹/ einer ›Latenz‹ entspricht, die resemiotisiert werden kann (vgl. insgesamt Lachmann, 1996).

Kraftfeldern/ Intensitäten (vgl. beispielsweise KollG: 135) ausgehen, wodurch eine Erinnerung umso kraftvoller ist, in umso mehr Bezugsrahmen sie verortet ist.

Gleichzeitig zeigt er, wie diese Verfestigungen sich immer wieder auch auflösen. Als Beispiel sei die von Halbwachs gestellte Frage erwähnt, wie es sich mit neuen Errungenschaften in der Wissenschaft verhalte, die den (vor)gängigen Vorstellungen entgegenstehen. Die Frage ist, wie sich etwas durchsetzen kann, das von der vorgängigen Ordnung nicht toleriert wird. Hier verweist Halbwachs auf kleine Gruppen, die sich abseits der Hauptstränge bilden und sich so halten und später vielleicht durchsetzen können. (Vgl. SozB: 249; Vgl. insgesamt Halbwachs, 2001) Das heißt in Bezug auf die gesellschaftlichen Kräfte/ Wirkungen, dass diese qua Pluralität niemals eine totale Wirkung entfalten.

[4.2.8] ›Aktualisieren‹

Die Aktualisierung produziert eine doppelte Kontinuität: einerseits Kontinuität in Bezug auf das kollektive Gedächtnis und andererseits in Bezug auf die Selbstidentität des ›Individuums‹. (Das ›Individuum‹ erfährt sich sowohl in Bezug auf das kollektive Gedächtnis [›Ausblickspunkt‹] wie auch in Bezug auf seinen Lebensvollzug in einer Kontinuität.) Zu unterscheiden sind hier Lokalisierung und Rekonstruktion. Jede Rekonstruktion ist durch die Lokalisierung an die Gesellschaft rückgebunden: Qua Anhaltspunkte vermag das jeweilige ›Individuum‹ »Vergangenes« zu lokalisieren.

›Lokalisieren‹

Anhaltspunkte

Die Vollzugsweise des Lokalisierens ist auf das Kollektiv gerichtet: Es sind die kollektiven Vorstellungen, von woher das ›Individuum‹ seine Identität erfährt und wodurch es mit dem Kollektiv verbunden bleibt. Dieser Bezug ist die primäre Verankerung des ›Individuums‹ in der Gesellschaft.

Die Anhaltspunkte selbst sind kollektive Vorstellungen. Der Begriff ›Anhaltspunkt‹ bezieht sich hier lediglich auf die besondere Rolle/ Funktion, welche bestimmten kollektiven Vorstellungen in Bezug auf die Lokalisierung und Rekonstruktion zukommt.

Lokalisieren

Ist es nicht so, dass wir fortlaufend vom Kollektiv »massiert« werden, wir uns in einem sozialen Umfeld bewegen und damit in Verbindung zu diesem Umfeld denken? Dieser einseitigen Bestimmung widerspricht Halbwachs: Lokalisieren ist der überlegte Zugriff auf Anhaltspunkte, um etwas rekonstruieren zu können, das als solches nicht zugänglich ist. Warum diese Betonung auf die Überlegung? Weil jede Überlegung nur in Bezug auf das Denken möglich ist und Letzteres von ihm auf die sozial bedingte Sprache rückgebunden gedacht wird. Bleibt man bei dieser Betonung von Halbwachs, muss zweifach differenziert werden: Erstens werden wir vom Kollektiv fortlaufend mit ›Anhaltspunkten‹ versorgt. Das ergibt sich notwendig. Zweitens bedeutet Lokalisieren konkret eine bestimmte Ausrichtung auf diese Anhaltspunkte. Es ist nicht der passive Modus des Affiziert-Werdens, sondern ein in Bezug auf die Rekonstruktion ausgerichteter aktiver Zugriffsmodus. ¶ vid. S. 77

›Rekonstruieren‹

Exkurs: Erinnern und Bewusstsein

Der Blick auf die Sekundärliteratur zeigt, dass die Rekonstruktion oftmals mit dem Begriff ›Bewusstsein‹ verbunden wird. Was mich überrascht, ist, dass überhaupt diese Beziehung auf das Bewusstsein notwendig wird. Ich konnte keine Textstelle bei Halbwachs finden, in der er dem ›Individuum‹ ein Bewusstsein in Abrede stellte. Ganz im Gegenteil: Die Frage des Bewusstseins wird gerade nicht zentral verhandelt.

Ich vergleiche dies mit der kurzen Analyse des individuellen und kollektiven Gedächtnisses bei Paul Ricœur (1913–2005) in »*La mémoire, l'histoire, l'oubli*« (2000). Zunächst können mit diesem Text viele Aspekte des hier vorgestellten Spannungsverhältnisses bestätigt werden: Auch er verortet das Gedächtnis in vergleichbarer Weise als eine

Operation und versteht kollektive Vorstellung primär als »geteilte, gemeinsame Erinnerungen«. Dies wurde hier als ›kollektive Erinnerungen‹ bezeichnet. Sein Kernargument konzentriert sich auf folgenden Satz in »*La mémoire collective*«: »*Man erinnert sich nur unter der Bedingung [...], daß man den Standpunkt einer oder mehrerer Gruppen einnimmt (se place) und sich von neuem in eine oder mehrere Strömungen kollektiven Denkens einfügt (se replace)*« (Halbwachs, 1991: 14; Ricœur, 2004: 188f [Hervorhebung von mir, A.S.: zeigt die Stellen, die Ricœur gegenüber dem Originalzitat ergänzt hat]) Was Ricœur betont, ist die durch diesen Satz ausgedrückte ›Spontaneität‹, also das »sich selbst begleiten« im Akt des Erinnerns (se place/ se replace), andernfalls wir eine Gesellschaft »ohne soziale Akteure« hätten.¹³⁷ (Vgl. Ricœur, 2004: 186–192) Dem kann nur zugestimmt werden: Es ist das ›Individuum‹, das erinnert, und dieser Akt des Erinnerns ist ein tätiger Akt, wenn auch die Erinnerung selbst nur in Bezug zum Kollektiv denkbar wird. Das steht nicht in Frage. Die Radikalität von Halbwachs bezieht sich, auch das hat Ricœur gesehen, darauf, dass das ›Individuum‹ – ganz wie bei Freud – nicht Herr im eigenen Haus ist. Denn was ist dieses Eigenste, was ist das Fundament, auf dem wir unser jeweiliges Haus gegründet glauben? Es ist die Kontinuität des eigenen Werdens, das jeweilige Gedächtnis. Halbwachs stellt genau das in Abrede: Es ist das Gedächtnis, welches uns nicht gänzlich gehört. Natürlich verfügen wir alle über unsere jeweiligen Gedächtnisse, aber diese Gedächtnisse gehören nicht (nur) uns. Genaugenommen ist der Ort des Gedächtnisses bei Halbwachs der zentrale Berührungspunkt mit dem Kollektiv: Es sind die vom Kollektiv übernommenen und vom Kollektiv auf uns wirkenden kollektiven Vorstellungen, durch die Erinnerung möglich wird. Ist dies in der Textfassung von 1925 noch radikaler formuliert, so kann man in der Textfassung von 1950 insofern einen gemäßigten Ton finden, als deutlicher ausgesprochen wird, dass die individuellen Gedächtnisse ebenso kollektive Vorstellungen halten können.¹³⁸ Unser Denken ist immer kollektiv geprägt (Möglichkeitsgrund von Bedeutung schlechthin), und in diesem Sinne ist das individuelle Gedächtnis beseelt von kollektiven Vorstellungen. Kontinuität erfahren wir in Bezug auf das Kollektiv und aus dem Kollektiv heraus. Es ist dieser »Entzug« des individuellen Gedächtnisses, seine Gerichtetheit auf den kollektiven anderen, der in den Vordergrund zu stellen ist und nicht das Bewusstsein. Letzteres führt nämlich die Problematik vor Augen, dass man sehr schnell in die Position der Individualpsychologie nach Blondel zurückfällt. Die Leistung von Halbwachs besteht dagegen in der Externalisierung des Gedächtnisses und der Bestimmung dieses Gedächtnisses als einer sozialen Funktion, sowohl auf der Ebene der Gesellschaft wie auch des ›Individuums‹.

¹³⁷ In Bezug auf den von Ricœur zitierten Satz sehe ich allerdings ein ganz anderes Problem: Wie ist es für ein ›Individuum‹ überhaupt möglich, sich in den Standpunkt einer anderen Gruppe einzufügen? Halbwachs wiederholt diese rätselhafte Formulierung sogar an einer anderen Stelle: »*Jeder sieht zweifellos die Dinge aus seiner eigenen Sicht, aber in so enger Verbindung und Übereinstimmung mit der der anderen, daß, wenn seine Erinnerungen sich verformen, er nur den Blickpunkt der anderen einzunehmen braucht, um sie zu berichtigen*« (KollG: 65f). Allerdings klingt hier auch die Lösung des Problems durch: Gerade weil wir in Bezug auf eine **Pluralität** an Rahmen/ Gruppen aufgespannt sind, können wir uns in die Gruppen hineinversetzen.

¹³⁸ Vergleicht man die zwei zentralen Texte »*Les cadres sociaux de la mémoire*« mit »*La mémoire collective*«, dann lassen sich in Bezug auf die Rekonstruktion in den Texten folgende Akzentuierungen feststellen. Erstens [1]: »*Les cadres sociaux de la mémoire*«: **Permanente Veränderung** – Die Vergangenheit entsteht in einer neuen Form, weil sich die gegenwärtigen Bezugsrahmen/ das gegenwärtige soziale Milieu verändert hat. Es ist also eine sich permanent ändernde Gegenwart, von der aus die Rekonstruktion vollzogen wird. **Mächtigkeit der präsentischen Dauer** – Dieser Gegenwart wird hier auch eine gewisse Mächtigkeit zugesprochen, da sie die Bedingungen des Erinnerns festlegt. Es gibt hier so etwas wie ein ›Interesse‹ – eine Art Ausrichtung – an dieser Erinnerung: Nämlich wird das erinnert, was für die gegenwärtigen Rahmen/ das gegenwärtige soziale Milieu bedeutsam ist. **Neues im Alten** – Eine Rekonstruktion kann nur eine Annäherung an die Vergangenheit bedeuten. Dabei verwendet Halbwachs die Metapher »fossile Tiere«. Es werden im Text auch Begriffe wie »retuschieren« oder »nachträgliches vervollständigen« verwendet. Das heißt auch, dass das Neue nur in Bezug zum Alten gedacht werden kann. **Altes im Neuen** – Wenn die Rekonstruktion zwar immer nur aus der Gegenwart möglich ist, dann bedeutet die zeitliche Aufgespanntheit als Dauer aber auch eine gewisse Wirkung, die von dieser Dauer ausgeht. In diesem Sinne bleibt das Alte auch im Neuen und zwar als Abhängigkeit von dem Vorgängigen, das als Andauerndes ein Gleichzeitiges ist. (Vgl. SozB: 125–162 [Kapitel 3]) **Reflexivität** – Jeder Akt der Rekonstruktion verändert das Rekonstruierte. Jeder Erinnerungsrahmen, der uns die Anhaltspunkte für eine Rekonstruktion bereitstellt, wird durch die Rekonstruktion verändert. Zweitens [2]: »*La mémoire collective*«: **Wer rekonstruiert?** – Es sind stets die ›Individuen‹ (Plural!), die rekonstruieren. Ich rekonstruiere, aber auch der andere rekonstruiert. Da diese aber von den Rahmen her gedacht werden, bleibt die Frage, wie diese ›Individuen‹ zu verstehen sind, ungeklärt. Hier öffnet sich das ganze Problemfeld des Zusammenhangs von ›Individuum‹ und Gruppe/ ›Individuum‹ und Rahmen – also Fragen der Rückwirkung und auch der konkreten Veränderung, welche schon mehrfach aufgeworfen wurden.

Erinnern als soziale Funktion

Dies wurde bereits ausgeführt und sei zwecks Darstellung der einzelnen Kardinalpunkte hier nochmals kurz aufgelistet. Weil das ›Individuum‹ als ›Ausblickspunkt‹ stets nur einen kleinen Teil der kollektiven Vorstellungen umfasst, muss das, was nicht verfügbar ist, über das Kollektiv rekonstruiert werden.

Erinnern ist eine mit dem sozialen Umfeld im weitesten Sinne verwobene Tätigkeit – folgt man dieser Argumentation, dann kann man das Erinnern – wie bereits im Detail ausgeführt – als eine lebenspraktische, soziale Funktion verstehen. ¶ vid. S. 106

[4.2.9] Zweck

Soziale Dynamik als auf den Nutzen ausgerichtete Tätigkeit

Gerade weil aus der sozialen Dynamik keine Totalität ableitbar ist, ist »Zukunft« als fortlaufend erneuerte und in diesem Erneuern veränderte Gegenwart bestimmt. Spätestens hier stellt sich die Frage, warum bestimmte Rahmen eine größere Wirkungskraft ausbilden, wie diese Struktur sich festigt und organisiert. Die Betonung von Halbwachs hinsichtlich der Tätigkeit liegt im Lebensvollzug der Gesellschaft selbst: Erinnert wird dasjenige, was für die Gegenwart – und damit für die Zukunft als aktualisierte Gegenwart – von Bedeutung ist. Dabei klingt das Bergson'sche Motiv der Nützlichkeit (für die Gruppe/ Gesellschaft) an.

Ausrichtung auf die Zukunft

Erwartungshaltungen an die Zukunft

Es stellt sich die Frage, warum bestimmte kollektive Erinnerungen andauern und andere dem Vergessen anheim fallen. Ist die Begründung von Halbwachs, nämlich der Verweis auf die Bedeutung, den das Erinnerte für die aktuelle Gesellschaft hat, schon ausreichend? Warum sollte sich das kollektive Gedächtnis durch seine Anteil habenden ›Individuen‹ fortlaufend aktualisieren und nicht die aktuelle Gegenwart unendlich in die Zukunft verlängern? Vor dem Hintergrund dieser Fragen rückt der Aspekt der Zukünftigkeit ins Zentrum. Warum bewegt sich die Gruppe/ Gesellschaft auf eine andere Zukunft zu? Die Zukunft an sich ist ungewiss, sie bleibt offen.

Was Halbwachs betont, ist der Lebensvollzug als Nutzen für die Gesellschaft. Dazu zwei Textstellen: Soziale Entwicklungen, so Halbwachs in seinem Vortrag »*La loi en sociologie*« (dt: »*Das Gesetz der Soziologie*«, 1933), umfassen nicht nur die präsentische Dauer, sondern richten sich in Form von Erwartungshaltungen auf die Zukunft: »*Innerhalb sozialer Entwicklungen [...] gilt es gleichzeitig all das in Betracht zu ziehen, was die Vergangenheit in einer bestimmten Art und Weise bewahrt, alles auch, wodurch sämtliche Glieder der sozialen Ordnung verändert wurden und es auch bleiben, und schließlich all jenes, in dem Vorstellungen und Zukunftserwartungen gleichermaßen auf sie zurückwirken*« (Halbwachs, 2001d: 159 [Hervorhebung von mir, A.S.]).¹³⁹ Die Veränderung selbst ist ein »gesellschaftliches Gesetz«, was Halbwachs in Analogie zum organischen Leben beschreibt: »*Wenn das anders wäre, würde sich ein lebender Organismus nicht verändern, würde sich nicht von irgendeiner Maschine unterscheiden*« (Halbwachs, 2001d: 148).¹⁴⁰

Notwendigkeit der Zukunft

»*There are crises of growth in the social body, as in the individual organism, which are not at all morbid. On the contrary, society must adapt abruptly to new circumstances when it passes from a state of peace to a state of war, or*

¹³⁹ Hinsichtlich »sozialer Entwicklung« sei auf die Anmerkungen zu Hegel verwiesen ¶ vid. S. 17.

¹⁴⁰ In »*La méthodologie de François Simiand. Un empirisme rationaliste*« (dt: »*Ein rationalistischer Empirismus – Zur Methodologie François Simiands*«, 1936) unterstreicht Halbwachs die Bedeutung der Erneuerung religiöser Glaubensinhalte für die Entwicklung der religiösen Gemeinschaft: »*Denn religiöse Glaubensinhalte sind in dem Maße begründet, in dem sie durch ein Symbol echte kollektive Kräfte repräsentieren, Kräfte, die der Gruppe entspringen und ohne die eine Gesellschaft, als eine Art beseeltes Wesen, das immer wieder das Bedürfnis an den Tag legt, den Glauben an sich zu stärken und zu erneuern, nicht leben, sich nicht entwickeln könnte*« (Halbwachs, 2001h: 129). Dieser Nutzen ist auf die Zukunft bezogen.

when an agricultural region suddenly becomes covered with industrial cities« (Halbwachs, 1978: 312). Im Kontext dieses Zitates aus »*Les Causes du suicide*« (en: »*The causes of suicide*«, 1930) spricht Halbwachs von gravierenden Unregelmäßigkeiten wie einem Krieg oder einem raschen technologischen Produktionsfortschritt und der Notwendigkeit einer Gesellschaft, sich an diese neuen Anforderungen anzupassen. Halbwachs versteht den Begriff »Gleichgewicht« als eine gesellschaftliche Ausgleichsbewegung, um grobe Veränderungen zu bewältigen. Wichtig ist, dass die Ausgleichsbewegung durch die Dynamik der Gesellschaft, das heißt aus ihren konkreten Vollzügen heraus, notwendig wird. Es ist nicht ein in die Zukunft projiziertes Ziel, das es zu verwirklichen gilt, sondern die Orientierung auf die Zukunft bleibt der aktuellen Gegenwart verbunden.

Folglich muss, um nach der Ausrichtung auf die Zukunft zu fragen, die gesellschaftliche Verfasstheit in den Blick genommen werden. Bei Halbwachs gelingt dies, indem man seine Thematisierungen damals aktueller politischer Fragestellungen betrachtet. In seiner Kritik fordert er eine Veränderung des Gegebenen, wobei er zwei Seiten der gesellschaftlichen Wirkung voneinander unterscheidet: Zwang und Zuwendung.

»Zwang« und »Zuwendung«/»Sozialisierung« und »Entsozialisierung«

Im Zentrum steht die Beziehung des »Individuums« zur Gesellschaft. Die überkommenen Vorstellungen üben einerseits einen Zwang aus und sind andererseits zugleich der Möglichkeitsgrund für eine Zuwendung zur Gesellschaft. Gerade diese Dualität (Zwang und Zuwendung) ist entscheidend. Bemerkenswert ist, dass Halbwachs selbst in der Verschmelzung von Gesellschaft und »Individuum« nicht nur eine »Sozialisierung«, sondern auch die Gefahr einer »Entsozialisierung« ausmacht.

Zwang und Zuwendung

Ich zitiere aus »*Les cadres sociaux de la mémoire*«: »Auf der anderen Seite muß man sehen, daß der Mensch, wenn er in der Gesellschaft wie eine Sprungfeder dauernd gespannt wäre, wenn sein Horizont sich auf seine Zeitgenossen beschränkte und zumal auf diejenigen von ihnen, die ihn umgeben, wenn er sich ständig ihren Gewohnheiten, ihrem Geschmack [...] anbequemen müßte, sich wohl den gesellschaftlichen Gesetzen beugen könnte, sie aber als harte und ständige Notwendigkeit empfinden würde; er würde in der Gesellschaft nur ein Zwangsinstrument sehen und durch keinen edlen und spontanen Impuls zu ihr hingedrängt werden« (SozB: 159f [Hervorhebung von mir, A.S.]). Es wurde bereits gezeigt, dass Halbwachs diesbezüglich auch von einem Unbehagen der Gesellschaft spricht – nämlich dann, wenn die Vergangenheit zu einem »Ballast« der Gegenwart wird, wenn sie den Lebensvollzug in der Gegenwart beschwert (vgl. SozB: 347).

Ist das »Individuum« nur durch die Gesellschaft denkbar, liegt darin die Möglichkeit, mit dieser zu verschmelzen: »Das Gesamt der Menschen ist nicht nur eine stärkere Realität als wir, eine Art geistiger Moloch, der von uns das Opfer aller unserer individuellen Vorlieben verlangt; wir bemerken in ihr auch die Quelle unseres Gemütslebens, unserer Erfahrungen und Ideen, und wir entdecken darin eine Weite und Tiefe an Altruismus, den wir nicht vermuteten« (SozB: 160 [Hervorhebung von mir, A.S.]). Auf dieser Achse der Zuwendung verortet Halbwachs den Nutzen von Gesellschaft. Wenn man ihren Zwang nicht spürt, dann weil man lautlos und unbeschwert in ihr aufgeht.

Sozialisierung und Entsozialisierung

Hinsichtlich »Verschmelzung« mit der Gesellschaft muss weiter differenziert werden: Halbwachs lotet in »*Matière et société*« (dt: »*Materie und Gesellschaft*«, 1920) eine Grenzsituation aus. Der Text orientiert sich zunächst am manuellen Fabrikarbeiter im Taylorismus. Der Arbeiter tritt hier aus der kollektiven Strömung heraus, um eine gleichgeartete, wiederkehrende Tätigkeit an der Materie zu verrichten. Durch die »wissenschaftliche Betriebsführung« wird die »Standardisierung« so weit vorangetrieben, dass der Arbeiter zum reinen Werkzeug wird, das, jeder sozialen Bedingung enthoben, nur noch Instrument gezielter physischer Handgriffe ist: »Die Folge des Taylorismus wäre also, den Fabrikarbeiter, zumindest während der Arbeit, immer umfassender zu »entsozialisieren«« (Halbwachs, 2001k: 104).

Der Arbeiter findet sich demnach in einem Zustand der Isolation von der Gesellschaft, indem er sein Hauptaugenmerk auf die Materie richtet: Es ist diese Beziehung, in der Halbwachs nun sagen

kann, dass die Bewusstseinszustände »individuell« (sic!) sind, weil sie von der Gesellschaft herausgelöst wurden, wenn auch die Tätigkeit selbst in ein gesellschaftliches Gefüge (Fabrik, Maschinen, der Zeitmesser, der die Arbeitsgeschwindigkeit vorgibt) eingebettet bleibt. Genaugenommen erreicht die Verbindung der Menschen durch die Arbeitsteilung einen »Höhepunkt«, und zugleich aber findet sich im Herzen der Produktion keine Zuwendung, sondern eine Abwendung von der Gesellschaft.

Dem Taylor'schen Arbeiter stellt er den »allgemeinen Arbeiter« (Halbwachs) gegenüber, der seine Arbeit nicht nur liebt, sondern sich selbst auch als Teil der sozialen Ordnung und in seiner Nützlichkeit für diese begreift. In diesem Sinne richtet sich sein Tun stets von der Materie weg auf die Gesellschaft, von der man den Arbeiter ausgeschlossen meint (vgl. Halbwachs, 2001k: 125), worin man auch Durkheim (»Arbeitsteilung«) wiedererkennt. Die Arbeiter sind hier vergleichsweise »[...] »unzählige Augen, die einer Vielzahl von Armen befehlen und gleichzeitig untereinander verbunden sind« (Halbwachs, 2001k: 123).

Es ist zwar jedes »Individuum« von der Gesellschaft vorgeprägt, aber durch den Entzug von Gesellschaft muss man die Konsequenz der Entsozialisierung als Abbrechen der sozialen Bande sogar innerhalb der sozialen Struktur als Möglichkeit sehen. Gruppe und »Individuum« stünden sich dann in einem äußerst fragilen Beziehungsgeflecht gegenüber, und es sind Texte wie dieser, die damit als moralisch-ethische Frage auch politische Spannkraft entfalten.

Damit werden gleichzeitig auch schwierige Fragen auf die Konstitution des »Individuums« zurückgeworfen: Wenn es das Kollektiv ist, das prägt (gibt), so kann diese Prägung auch so weit gehen, dass sie die »Individuen« durch die Bindung der Bindung entzieht. In gewissem Sinne spannt sich das »Individuum« dann zwischen Sozialisierung und Entsozialisierung auf. Der Taylor'sche Arbeiter bleibt auf ein anderes (Materie, eine Praxis) ausgerichtet, aber dieses andere ist nicht mehr ein anderes der sozialen Beziehung (eine »Quelle«), sondern das »Individuum«, das in seiner Tätigkeit auf sich zurückgeworfen und somit vereinzelt und sozial entfremdet wird.

Ineinander

Selbst die Verschmelzung mit der Gesellschaft, hier als Bindung beschrieben, muss nicht in einem sozial bereicherten Leben münden. Demnach geht es um einen gewissen Umgang mit den Traditionen, in dem »negative« Folgen herausgestrichen werden. Betrachtet man die Texte von Halbwachs, dann ist dies ein durchgehender Zug: Er möchte nicht wertfrei sein, sondern er nimmt Stellung zu den gesellschaftlichen Entwicklungen, die er beschreibt. Auch daraus kann eine Orientierung auf die Zukunft abgeleitet werden, und zwar insofern, als das Bestehende kritisiert und eine veränderte Zukunft gefordert wird.

Verwurzelung und Entwurzelung

Dazu Auszüge aus der groß angelegten Studie »*Les Causes du suicide*« und aus Texten, die sich auf diese Studie beziehen: »Denn in der Tat, sehen wir uns die industrielle, die urbane Lebensweise an: sie schwächt ja nicht nur die beiden großen Einflußbereiche alter Traditionen, Religion und Familie, die gegen den Hang zum Selbstmord wie zwei starke Bremsen wirken. Sondern sie macht auf der anderen Seite das Leben in den Städten so vielgestaltig, oft regellos, daß allein schon die möglichen Anlässe für einen Selbstmord zunehmen« (Halbwachs, 2001d: 145). Das bedeutet nun keinen rückwärtsgerichteten Traditionalismus. Was Halbwachs betont, ist die Verankerungsmöglichkeit mit der Gesellschaft durch das kollektive Gedächtnis. In diesem konkreten Fall geht es um eine »Entwurzelung« des »Individuums«, der Entkoppelung aus dem sozialen Verband. Dazu die Definition der »mental illness«: »*A mental illness is an element of social disequilibrium and, by virtue of this, is ascribable to the science of society. It is a social fact which must be explained by social causes.*« (Halbwachs, 1978: 329).¹⁴¹

¹⁴¹ Es sei dazu auch an die Beschreibung des Aphasikers in »*Les cadres sociaux de la mémoire*« erinnert.

[4.2.10] Determinierung

Determinierung und Pluralität

In der Selbstmordstudie findet sich die Feststellung der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesellschaft in ihrer größtmöglichen Radikalität ausgesprochen: »*Common sense does not understand, moreover, that the individual form in which these facts present themselves is only an appearance and that their number and distribution result from the structure and style of life of the society*« (Halbwachs, 1978: 330). Die Radikalität dieser Formulierung erinnert an das bereits erwähnte Zitat aus »*Les cadres sociaux de la mémoire*«: »*Eine Gesellschaft geht nicht von einer Organisationsform [Anm.: er spricht hier vom Übergang gesellschaftlicher Klassen] in eine andere über auf Grund einer bewußten Anstrengung ihrer Mitglieder, die sich neue Institutionen mit Rücksicht auf die tatsächlichen Vorteile schafften, die sie daraus ziehen würden*« (SozB: 298). Fünf Jahre liegen zwischen diesen Formulierungen. Dazwischen, 1933, fragt Halbwachs, ob ein Anführer sich durch besondere individuelle Fähigkeiten auszeichnet oder ihm diese von der Gesellschaft zukommen: »*Zunächst macht es den Eindruck, daß sich ein Führer durch außergewöhnliche physische, körperliche oder geistige Eigenschaften auszeichne und eine Regierung also derart besondere organische Voraussetzungen ihrer Mitglieder erfordert. Aber wir wissen auch, daß selbst wenn sich diese außergewöhnlichen Eigenschaften nicht derart häufen sollten, es der Gruppe immer möglich sein wird, einem ihrer Mitglieder jene Merkmale zuzuschreiben, die dann seine Autorität begründen: politische Macht ist eine Schöpfung der Gruppe, und nicht Ergebnis eines physischen oder organischen Einflusses, der ihr äußerlich wäre*« (Halbwachs, 2001d: 156f).

Man erreicht so das Dilemma, ob das ›Individuum‹ von der Gesellschaft determiniert wird oder ob – weil das ›Individuum‹ offensichtlich über Gesellschaft reflektieren kann und diese auch kritisiert – es gleichzeitig gewisse Rückwirkungen hervorbringt. Allerdings ist diese Frage falsch gestellt. Ein reiner Determinismus würde die Opposition von Gesellschaft und ›Individuen‹ bedingen. Tatsächlich wurde aber gezeigt, dass die Geschlossenheit auf beiden Seiten prekär ist. Weder Gesellschaft noch ›Individuum‹ können als Ganzheit erfasst werden. Genaugenommen ist Gesellschaft hier nichts anderes als die dynamische Verhältnisrelation der ›Individuen‹ als Mitglieder der Gruppen von Gesellschaften. Man muss den Aspekt der Pluralität ernst nehmen. Daher ist es vollkommen widerspruchlos, davon auszugehen, dass zunächst die Gesellschaft den Ort für einen Anführer schaffen muss und trotzdem zu sagen, dass es das ›Individuum‹ ist, das aktiv vollzieht und durch diese Vollzüge den Ort für den Anführer hervorbringt.

[4.3] **Kollektives Gedächtnis als soziale Funktion/ ›Individuum‹ im Vollzug**

Die Analyse des Spannungsverhältnisses hat gezeigt, dass das kollektive Gedächtnis wesentlich eine soziale Funktion ist: Die soziale Dynamik, das heißt das Aufeinandertreffen/ Ineinanderwirken/ Miteinander von ›Individuen‹, Gruppen, ganzen Gesellschaften, bewirkt eine fortlaufende Veränderungen derer Vorstellungssysteme. Das kollektive Gedächtnis bedeutet als tätiges Gedächtnis den Prozess des Andauerns dieser Vorstellungssysteme (Im-Gedächtnis-Haben). Einerseits besteht das kollektive Gedächtnis an sich: Es geht den ›Individuen‹ notwendig voraus und hat seine eigene Realität. Andererseits ist es an die Gruppen rückgebunden: Die kollektiven Vorstellungen werden fortlaufend rekonstruiert.

Aporien des kollektiven Gedächtnisses

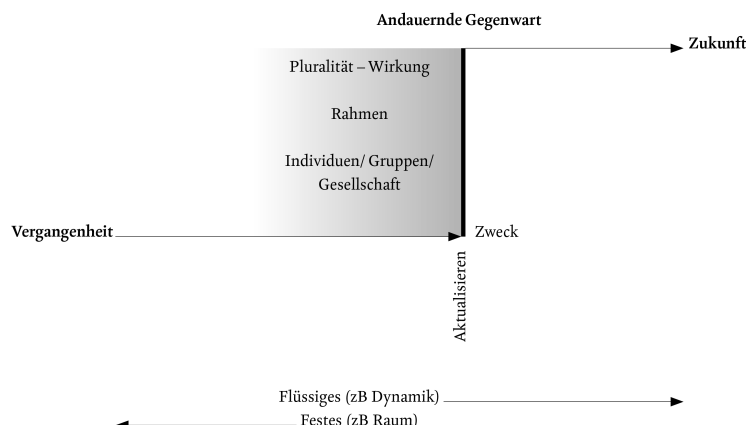
- Relation | Vergangenheit ist unveränderlich >< Vergangenheit ist veränderlich.
Aporie | Die Vergangenheit ist und sie ist nicht.
Die Vergangenheit ist nicht, weil sie unerreichbar und in diesem Sinne verloren ist.
Die Vergangenheit ist, weil sie das Sein der Gegenwart bedingt.
- Relation | Altes >< Neues
Aporie | Weil wir uns nur aus dem Alten heraus verstehen können, muss sich das Neue als Altes verkleiden. Letzteres bleibt aber unerreichbar. Auch: Das kollektive Gedächtnis ist vorgängig und wird nachträglich rekonstruiert.

- Relation | Gegenwart: Dauer >> Moment
Aporie | Die Gegenwart ist Dauer und Moment.
Die Gegenwart ist Moment, indem sie wesentlich Aktualisierung des »Vergangen« ist.
Die Gegenwart ist Dauer, indem die Aktualisierung die Vergangenheit andauern lässt.
- Relation | Kontinuität >> Diskontinuität
Aporie | Diskontinuität gibt es nur als Kontinuität.
Selbst eine radikale Diskontinuität wie eine Revolution wird vom Innen der Gruppe als kontinuierlich erfahren. Gleichzeitig ist die Kontinuität eine Illusion, da das Kontinuierliche stets nachträglich rekonstruiert wird.
- Relation | Identität >> Nichtidentität
Aporie | Alles ist identisch und nicht identisch zugleich.
Eine Gruppe/ Gesellschaft lässt sich nur aus ihrem Innenraum identisch – als Zusammenhang – erfassen. Zugleich ist diese Identität eine Nichtidentität, da eine Gesellschaft keine abgeschlossene Totalität ist.
- Relation | »Individuum« >> Gruppe
Aporie | Das »Individuum« ist vereinzelt und Viele gleichermaßen.
Das »Individuum« wächst in einer Gesellschaft heran, ist am Schnittpunkt kollektiver Strömungen verortet und damit vervielfacht. Gleichzeitig ist diese Vervielfachung nach Halbwachs der Möglichkeitsgrund individueller Differenzierung.
- Relation | Dauer >> Gruppe
Aporie | Die Dauer ist und ist nicht an die Gruppe rückgebunden.
Die Dauer des kollektiven Gedächtnisses ist an die Gruppe rückgebunden, weil nur die Mitglieder der Gruppen dieses Gedächtnis rekonstruieren. Gleichzeitig ist es nicht an die Gruppen rückgebunden, weil die Gruppen sich fortlaufend verändern.
- Relation | kollektives Gedächtnis >> »Individuen«
Aporie | Das kollektive Gedächtnis bestimmt die »Individuen«, aber die »Individuen« sind nicht das kollektive Gedächtnis (die Summe der Teile ist nicht das Ganze).

[...] Diese Liste ließe sich problemlos fortsetzen. Was ich damit zeigen möchte, sind die dynamischen Relationen, in denen die einzelnen Begriffskomponenten des »kollektiven Gedächtnisses« zueinander stehen. Dem kollektiven Gedächtnis selbst kann sich nur in Bezug auf diese Dynamiken (Spannungen) angenähert werden.

Das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion

Diese Aporien verschwinden, sobald man das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion denkt.



[#4.3.1] Die Linearität zwischen Vergangenheit und Zukunft wird durch die fortlaufende Aktualisierung unterbrochen: Im Vorstellungssystem kommt es zu einem Sprung/ einem Versatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Die Vergangenheit wird aus der Gegenwart heraus rekonstruiert und bleibt in diesem Sinn unerreichbar, weil sie als stets Veränderte aktualisiert wird. Die Zeit selbst wird als präsentische Dauer zu einem Ineinander von Vergangenheit und Orientierung auf die Zukunft: Die kollektiven

Vorstellungen dauern an und sind in diesem Sinne kollektive Erinnerungen. Wenn diese auch andauern, so ist die Dauer stets auf die Gegenwart konzentriert: auf den Moment der Fortschreibung und Orientierung auf die Zukunft. In der Darstellung ist dies die »fette« Linie des Versatzes zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Die kollektiven Erinnerungsrahmen selbst müssen in Bezug auf ihre Pluralität und ihre Wirkung untersucht werden. Sie sind an die soziale Dynamik zwischen den ›Individuen‹/ Gruppen/ Gesellschaften rückgebunden. Pluralität, weil es sich hier um keine abgeschlossenen Strukturen handelt, sondern Identität und Nichtidentität aufeinandertreffen. Wirkung, weil die Dynamik stets Differenzen zeitigt und sich auf die Zukunft orientiert, während zugleich überkommene Strukturen sich der »Vergangenheit« zuwenden, indem sie nach Stabilität/ Bewahrung des Alten streben. Der Punkt der Aktualisierung wird zum Treffpunkt unterschiedlichster »Strömungen«.

Bewegung ist der sozialen Dynamik immanent

Soziale Dynamik ist wesentlich Ausdruck der wechselseitigen Wirkung der zwei Dimensionen des kollektiven Gedächtnisses: Im-Gedächtnis-Haben und Aktualisierung. Damit kollektive Vorstellungen andauern, müssen sie fortwährend aktualisiert werden. Jede Aktualisierung produziert deshalb eine Differenz, weil die Gesellschaft nicht als eine geschlossene Struktur, sondern plural gedacht wird. Es kommt zu permanenten Verschiebungen zwischen und in den Gruppen und deren Vorstellungssystemen, und es ist diese soziale Dynamik – die soziale Beziehung selbst –, welche als »Kreislaufsystem« dem Andauern der kollektiven Vorstellungen zugrunde liegt. Das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion ist Ausdruck der sozialen Dynamik.

Kollektive Vorstellungen als Ausdruck der Veränderung

Denkt man an einen »Kreislauf«, dann zirkulieren im kollektiven Gedächtnis die kollektiven Vorstellungen. In den kollektiven Vorstellungen wird die fortlaufende Veränderung sichtbar. Wenn diese sich nun nicht in einem Meer an Differenzen auflösen, dann deshalb, weil kollektive Vorstellungen in einen ganzen ›Wirkungszusammenhang‹ – die sozialen Bezugsrahmen – eingebunden sind und sich diese Rahmen wechselseitig »halten«. Anders formuliert: Bedeutung oder Sinn ist nur aus der sozialen Dynamik heraus denkbar. Die sozialen Bezugsrahmen können auch als Organisation der kollektiven Vorstellungen gelesen werden. ¶ vid. S. 97

Das ›Individuum‹ im Vollzug

›Individuum‹ im Schnittpunkt

Das ›Individuum‹ wird – ich fasse zusammen – in eine Gesellschaft hineingeboren, wächst in diese Gesellschaft und ihre Vorstellungssysteme (vorrangig durch die Sprache) hinein. In diesem Sinne geht das kollektive Gedächtnis voraus und bildet den Möglichkeitsgrund, um die »Welt« bedeutungsvoll erfahren zu können (Sprache als geteiltes, sinnstiftendes Medium). Allerdings ist die Gesellschaft keine Totalität. Sie kann vom Innen ihres Vorstellungssystems zwar identisch vorgestellt werden, zugleich ist sie aber nicht identisch, da sie aus unterschiedlichsten Gruppen/ ›Individuen‹ besteht, die sich fortlaufend bewegen und verändern. In seinem Hineinwachsen und Verinnerlichen des Äußeren beschreibt Halbwachs das ›Individuum‹ als ›Ausblickspunkt‹: Er sagt damit, dass das ›Individuum‹ niemals das kollektive Gedächtnis an sich erfassen kann, sondern immer nur einen bestimmten Ausblick auf dieses einnimmt. Das darf nicht missverstanden werden: Ausblick bedeutet hier nicht eine Außenposition, sondern jeder Blick ist stets nur aus dem Innen – aus dem Bedeutungshorizont, innerhalb dessen wir uns bewegen – möglich. Entscheidend ist nun – so banal es klingt –, dass nicht nur ein einzelnes ›Individuum‹ am Schnittpunkt kollektiver Strömungen verortet ist, sondern jedes ›Individuum‹. Es ist dieses »jedes«, welches die kollektiven Vorstellungen vervielfacht und ihnen in dieser Vervielfachung gleichzeitig Stabilität verleiht wie auch Differenzen zeitigt. In genau diesem präzisen Sinn können überkommene Vorstellungen unterschiedlich lange andauern und ist das kollektive Gedächtnis an die ›Individuen‹ als Mitglieder der Gruppen rückgebunden.

›Individuum‹ im Vollzug

Es sind nicht die ›Individuen‹, die das kollektive Gedächtnis hervorbringen (es geht uns voraus), aber es sind die ›Individuen‹, welche das kollektive Gedächtnis fortlaufend rekonstruieren. Man kann es auch so sehen: Das kollektive Gedächtnis materialisiert/ aktualisiert sich in den ›Individuen‹, allerdings passiert etwas bei dieser Materialisierung/ Aktualisierung, nämlich schreibt sich in jeden Akt der

Materialisierung/ Aktualisierung eine Differenz ein. Die Differenz selbst ergibt sich aus der sozialen Dynamik.

Man könnte hier zu folgender Feststellung kommen: Das »Innerste« des ›Individuums‹ bestimmt sich von einem anderen her. Man könnte diese »Einschreibung« als Positivität setzen, von wo aus dieses ›Individuum‹ seine Selbstidentität erfahren würde. Genau gegen diese Position – es handelt sich um die Position der Individualpsychologie – tritt Halbwachs ein: Es ist nicht so, dass uns das Vorstellungssystem vorausgeht und wir diesem in gewisser Weise gegenüberstehen, sondern wir können uns selbst nur aus diesem Vorstellungssystem heraus begreifen. Halbwachs geht so weit, dass er feststellt, dass sogar der Akt des Erinnerns ohne Kollektiv unmöglich ist. Es ist das Kollektiv, welches uns fortlaufend mit Anhaltspunkten versorgt und es sind diese Anhaltspunkte, mithilfe derer wir selbst auf unsere »persönlichsten« Erinnerungen zugreifen. Das ist die zweite Radikalität des Denkens von Halbwachs. Erstens, zu denken, dass das kollektive Gedächtnis an sich besteht (nach Durkheim). Zweitens, dass wir nicht alleinig über unser »individuelles Gedächtnis« verfügen, sondern wir in Bezug auf das Kollektiv erinnern.

Halbwachs zeigt, dass das »Wieder« in der Wiederholung nur eine Illusion ist, denn die Vergangenheit geht uns zwar voraus, schafft sozusagen den Möglichkeitsgrund unseres Vollzuges, bleibt aber an sich unerreichbar. Es gibt nur ein scheinbares Wieder, nämlich ein Wieder, das holt, aber im Akt der Zurückholung das Wiedergeholte verändert. Genau das ist die Rekonstruktion. Wichtig ist, dass dieser Vorgang dem jeweiligen ›Individuum‹ verborgen bleibt, weil es sich in einer fiktiven Kontinuität wähnt. Der Kontinuität eines »Zurück«, das aber qua Rekonstruktion unmöglich ist. Das ›Individuum‹ ist demnach aus einer Struktur des Vollzuges heraus zu verstehen.

Halbwachs geht nicht so weit, die Konsequenzen dieser Konzeption weiter zu verfolgen. Beispiele für Fragen an diesem Ort: Kann diese für uns in der Regel unsichtbare Struktur sichtbar werden? Was, wenn das, was uns zusammengefügt erscheint, plötzlich als »Unverfugtes« sichtbar wird? Konkreter: Was bedeutet es, sich einer Pluralität in Form widersprüchlicher Ansprüchen gegenüber verhalten zu müssen? Handelt es sich hier um ein Widerfahrnis oder eine Nötigung? Gewinnt das ›Individuum‹ hier Gewalt über den Vollzug, oder ist es nur Vollziehendes (Vermittelndes, Medium)? Was bedeutet die Unmöglichkeit dieses »Zurück«? Darauf wird nun im Blick auf Foucault, Derrida, Badiou et al. einzugehen sein. ¶ vid. S. 121 Davor sei kurz ein Vergleich mit dem ›Gedächtnis der Gesellschaft‹ bei Elena Esposito hergestellt:

[4.4] Vergleich – Das Gedächtnis der sozialen Systeme

Exkurs: Das Gedächtnis der sozialen Systeme (Esposito)

Obschon sich die Soziologin Elena Esposito (*1960) von Halbwachs abgrenzt, lassen sich auf der Ebene der Aussagen dennoch überraschende Übereinstimmungen feststellen, wofür sich der Text »*Soziales Vergessen*« (2002) anbietet: Nach ihrer Abgrenzung entwickelt sie in einem zweiten Schritt aufbauend auf der Systemtheorie von Luhmann¹⁴² eine – so Esposito – soziologische Theorie des ›Gedächtnisses der Gesellschaft‹, wobei dem Vergessen die zentrale Dimension zugesprochen wird.¹⁴³ Dieser Text ist gerade deshalb von Interesse, weil sie – soweit meine

¹⁴² Zum direkten Vergleich bietet sich der Abschnitt »Gedächtnis« in »*Die Gesellschaft der Gesellschaft*« (1997) an (vgl. Luhmann, 1997: 576–594 [XIII. Gedächtnis]). Im Wesentlichen hebt Esposito an der Bestimmung des Gedächtnisses als Operation im Prozessieren von Unterscheidungen an, wobei das Unterscheiden selbst auf das System zurückgeführt wird. Luhmann verwendet neben ›Konsistenzprüfung‹ Begriffe und Beschreibungen wie ›Filter‹, »das Dirigieren von Vergleichsmöglichkeiten« etc.

¹⁴³ Dies geht einher mit einem sich gerade formierenden Interesse am Vergessen in der Disziplin der Soziologie. So veröffentlicht beispielsweise der Arbeitskreis »Gedächtnis – Erinnern – Vergessen« am Institut für Soziologie FAU Erlangen/ Nürnberg seit Frühjahr 2013 eine eigene Buchreihe mit dem Titel »*Soziales Gedächtnis, Erinnern und Vergessen – Memory Studies*«. Die Wahl fiel deshalb auf Elena Esposito, weil in ihrer Analyse Gedächtnis wie auch Vergessen als zentrale Kategorien einer sozialen Funktion ausgearbeitet werden, was sich für den Vergleich mit Halbwachs besonders anbietet.

Recherche – damit die bis dato umfassendste Darstellung von Gedächtnis und Vergessen innerhalb der Systemtheorie vorgelegt hat und das ›Gedächtnis der Gesellschaft‹ wertvolle Rückfragen auf das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion erlaubt.

Ich nähere mich dem »Gedächtnis der sozialen Systeme« in zwei Schritten an: In einem ersten Schritt sollen kurz und stark vereinfacht die methodologischen Grundlagen gezeigt werden. Zweitens ist die Übereinstimmung in der Argumentation und die Abgrenzung von Halbwachs zu analysieren. Das Ziel ist, die Unterschiede zwischen dem ›kollektiven Gedächtnis‹ in Relation zu einer zentralen Strömung der zeitgenössischen Soziologie (Systemtheorie nach Luhmann) zu zeigen und zu fragen, ob das Konzept von Halbwachs hier überhaupt gänzlich erfassbar ist.

Methodologische Grundlagen

Stark vereinfacht unterscheidet die Systemtheorie hinsichtlich des im vorliegenden Text interessierenden Aspektes zwischen ›sozialen Systemen‹ (Gesellschaft) und den ›psychischen Systemen‹ (Menschen), wobei beide Dimensionen für sich jeweils autonom bestimmt sind. Gegenstand der Soziologie sind ausschließlich die sozialen Systeme, die als soziologische ›Kommunikationen‹ analysiert werden. Um eine Kommunikation zu interpretieren, bedarf es zwar psychischer Systeme, allerdings – das ist entscheidend – stimmen die Gedanken der psychischen Systeme »[...] mit dem, was gesagt, und mit dem, was verstanden wird, nicht überein und sie können es auch nicht. Sie befinden sich außerhalb von Kommunikation (und außerhalb der Gesellschaft)« (Esposito, 2002: 16). Die psychischen Systeme gehören ausschließlich der ›Umwelt‹ der sozialen Systeme an, sind aber als Umwelt eine bedeutsame Einflussgröße. Genaugenommen werden sie als ›Lärm‹, das heißt als eine ›Störung‹ bestimmt, welche Differenzen im sozialen System hervorbringen kann. Im Kern geht es darum, dass die sozialen Systeme eigene Qualitäten besitzen und diese Qualitäten nicht von den psychischen Systemen her abgeleitet werden können, obschon die psychischen Systeme als Umwelt eine Einflussgröße für das soziale System darstellen. Indem Kommunikation statthat, verändert sie allein durch dieses Statthaben ihren Gegenstand (vgl. Esposito, 2002: 17) und erzeugt immer weitere Kommunikationen.

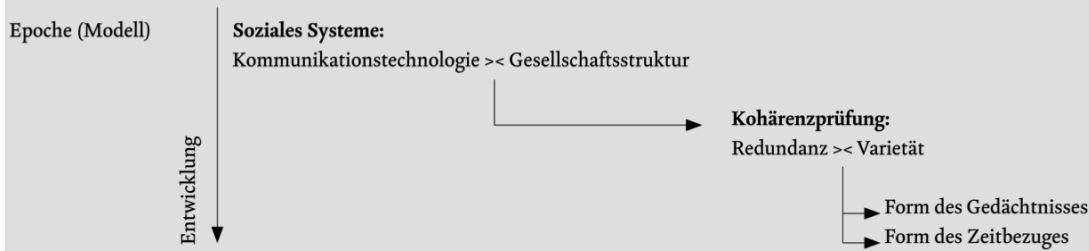
Das Gedächtnis der Gesellschaft ist für die Soziologie deshalb von Interesse, weil jede Kommunikation notwendig aus einer vorangegangenen Kommunikation hervorgehen muss (Esposito, 2002: 19). Kommunikationen sind nur als geordnete Sinneinheiten denkbar. Die Frage stellt sich dann nach dem, was die Kommunikationen strukturiert/ ordnet, also wie Identitäten entstehen. Diese Identitätsdimension wird – ich vereinfache stark – als ›Semantik‹ (grob: Sinndimension) bezeichnet. Wichtig ist, dass das Gedächtnis der Gesellschaft nicht als eine Art Speicher oder als Ansammlung konkreter Inhalte bestimmt ist, sondern als Resultat von Systemoperationen. Das Gedächtnis der Gesellschaft sind dynamischen Funktionen, welche die Wiederholung der Kommunikationen innerhalb des Systems regeln (vgl. Esposito, 2002: 22). Anders formuliert: Es ist die Art und Weise der Regelung oder Organisation des Zugangs zu Informationen. Das Gedächtnis der Gesellschaft organisiert als ›Kohärenzprüfung‹ die Regeln/ Schemata der Verbindung von Redundanz und Varietät. Redundanz verstanden als »Wiederverwendung von Ergebnissen aus vergangenen Operationen« und Varietät als die jeweilige besondere Verwirklichungsform/ Ausdrucksform (vgl. Esposito, 2002: 32f). Anders formuliert: Redundanz ist das, was sich durch die besonderen Fällen wiederholt. Es ist wesentlich, dass hier nicht von einer simplen Verdoppelung, sondern von Redundanzen gesprochen wird. Wenn auch jeder Einzelfall besonders ist, so gibt es etwas, wodurch er als Einzelfall beobachtbar ist. Dies sind die allgemeinen Schemata oder Regeln, die seiner Beobachtung (oder vielleicht noch radikaler: seiner Beobachtbarkeit) zugrunde liegen und sich durch den Einzelfall wiederholen. Diese Schemata sind das, was sich in der Kommunikation wiederholt und wodurch eine Kommunikation an eine vorangehende Kommunikation anschließen kann. In diesem Sinne ist die Aufgabe des Gedächtnisses gerade nicht das Bewahren, sondern – das ist die Pointe von Esposito – die Prüfoperation dessen, was vergessen werden kann (vgl. Esposito, 2002: 27). Der Blick richtet sich also auf die Strukturen, die für die Kohärenzprüfung verantwortlich sind.

Verbindung von Kommunikationstechnologien und Gesellschaftsstrukturen

Was Esposito durch den Text hindurch zeigt, ist, dass sich das Verhältnis von ›Kommunikationstechnologien‹ und ›Gesellschaftsstrukturen‹¹⁴⁴ historisch verändert und dieses Wechselverhältnis unterschiedliche Formen des

¹⁴⁴ Auf die Gesellschaftsstrukturen kann hier nicht im Detail eingegangen werden: Gemeint sind die strukturellen Differenzierungen nach Luhmann: segmentäre Differenzierung, Differenzierung nach Zentrum und Peripherie,

Gedächtnisses und des Zeitbezuges hervorbringt. Einerseits spricht sich Esposito gegen eine evolutionäre oder kausale Lesart, also die Aufeinanderfolge dieser Formen aus (vgl. Esposito, 2002: 41), andererseits gibt sie durch ihre Analyse den Kommunikationstechnologien den Vorzug und zeigt gerade, wie bestimmte Kommunikationstechnologien als Ausgangspunkt weiterer Kommunikationstechnologien funktionieren. Daher lässt sich hier durchaus von einem Vektor der – medialen – Entwicklung sprechen.



[#4.4.1] Allgemeine Struktur des Gedächtnisses als Kohärenzprüfung.

Wie [#4.4.1] zu entnehmen ist, kann aus der Wechselwirkung von Kommunikationstechnologie und Gesellschaftsstruktur eine bestimmte Kohärenzprüfung abgeleitet werden. Diese Prüfung ist für die Beziehung von Redundanz und Varietät entscheidend. Wenn das Gedächtnis als allgemeine Funktion mit der Kohärenzprüfung gleichgesetzt wird, so bringt diese Prüfung bestimmte Formen hervor, wonach sie vier (epochale) Formen des Gedächtnisses und des Zeitbezuges ableitet, von denen jeweils zwei in einem engeren Wirkungszusammenhang stehen: ›Divination‹ (in etwa: Frühe Hochkulturen¹⁴⁵) und ›Rhetorik‹ (in etwa: Antike/ Mittelalter) sowie ›Kultur‹ (in etwa: Neuzeit) und ›Netz‹ (Gegenwart). Kurz: Die konkrete Form des Gedächtnisses und des Zeitbezuges sind ›by-products‹ (vgl. Esposito, 2002: 31) der zugrunde liegenden Operationen (Kommunikationstechnologien >< Gesellschaftsstruktur). Das Gedächtnis selbst ist als eine dynamische Funktion bestimmt.

stratifikatorische Differenzierung und funktionale Differenzierung. Es geht im Wesentlichen darum, dass die strukturelle Differenzierung wie beispielsweise jene von Zentrum und Peripherie eine bestimmte Gesellschaftsstruktur (im Beispiel: eine Bürokratie) hervorbringt und diese in Relation zu den Kommunikationstechnologien (Wechselwirkung) steht. Die Form von Gedächtnis und Form des Zeitbezuges sind Resultate dieser Beziehung (vgl. Esposito, 2002: 38).

¹⁴⁵ Historische Zuordnung analog zu Assmann (vgl. Assmann, 2002b: 402).

	Divination → Rhetorik	Kultur → Netz		
Kommunikations-technologie	Nicht-alphabetische Schrift	Alphabetische Schrift	Buchdruck und Massenmedien	Computer und Telematik
Gesellschaft	Raumbezogene Differenzierung	Stratifikatorische Differenzierung	Funktionale Differenzierung	Funktionssysteme
Kohärenzprüfung	Oberfläche – Tiefe	Sein – Nichtsein	Subjekt – Objekt	Autologie
	Beobachter erster Ordnung	Beobachter erster Ordnung	Beobachtung zweiter Ordnung	Beobachtung dritter Ordnung
Technik	Weissagung (Symmetrie)	Rhetorik	Erfolgsmedien	Erfolgsmedien und Organisationsstruktur
Gedächtnis	topographisch	Speicher (topographisch)	Archiv	Virtualität
Epoche	Frühe Hochkulturen	Antike/ Mittelalter	Neuzeit	Gegenwart

[#4.4.2] Die sich aus der Kohärenzprüfung ergebenden unterschiedlichen Formen des Gedächtnisses.

Auf die einzelnen Gedächtnismodelle kann hier nicht im Detail eingegangen werden. Der Fokus liegt auf dem Modell des ›Netzes‹, da sich die hier vorgestellte autologische Struktur für einen Vergleich mit dem kollektiven Gedächtnis als soziale Funktion bei Halbwachs besonders gut anbietet.

Das Netzmodell

Ich tauche in den Jargon ein (vgl. folgende Ausführung Esposito, 2002: 287–368 [Kapitel V: Das Netz]): Die ›Beobachtung zweiter Ordnung‹ im ›Kulturmodell‹ bedeutet, dass die Beobachter zwar Beobachter beobachten, aber dabei ihre eigene Position ausklammern und die Position des Außenstehenden einnehmen. Beispielsweise beobachtet man unterschiedliche Kulturen, deren Kontingenz durch die Vergleichung sichtbar wird. Die Kohärenz wird nun durch die eigene Position als Außenstehender hergestellt, indem diese Position die Stabilität der Beobachtung garantiert. Durch die ›Neuen Medien‹ radikalisiert sich das vorgängige Kulturmodell, und es kann nun von ›Beobachtung dritter Ordnung‹ gesprochen werden, also von Beobachtern, die sich selbst als Beobachter von Beobachtung beobachten (vgl. Esposito, 2002: 291). Durch die neuen Medien kann sich der Beobachter nunmehr selbst reflektieren und erfasst dadurch nicht nur die anderen als kontingent, sondern weil er die Kontingenz der anderen beobachtet auch seine eigene Kontingenz.

Diese zirkuläre Struktur bezeichnet Esposito nach Luhmann als ›Autologie‹. Damit ist gemeint, dass die Beobachtung auf sich selbst zurückbezogen wird. Es kommt folglich zu einem ›re-entry‹ seiner selbst. Was ist die Konsequenz, wenn sich der Beobachter selbst als kontingent erfährt? Er beobachtet dadurch die eigene Unbeobachtbarkeit. Er selbst wird zum ›blinden Fleck‹. Man muss folglich die eigene Kontingenz anerkennen. Um was es in letzter Konsequenz geht, ist die »[...] Suche nach einer kontingenten Begrenzung der Kontingenz, nach immanenten Formen der Regulierung [...]« (Esposito, 2002: 323) Die Lösung kann also nicht darin liegen, dass ausgehend von einem stabilen Grund wie einem außerhalb des Kontext stehenden Beobachters (Kulturmodell) eine Kohärenzprüfung durchgeführt wird, sondern die Stabilität muss aus der Kontingenz heraus gedacht werden. Es muss also genau das einen Grund bereitstellen, das selbst keinen Grund kennt. Eben diese Möglichkeit verortet Esposito in der besonderen Verbindung von einer funktional differenzierten Gesellschaft (als Gesellschaftsstruktur) und den neuen Medien (als Kommunikationstechnologie):

[1]

Ich beginne mit der Gesellschaftsstruktur: ›Funktionale Differenzierung‹ bedeutet, dass eine Gesellschaft unterschiedlichste Funktionssysteme wie beispielsweise Wissenschaft, Erziehung, Familie, Rechtssystem etc.

ausbildet. Jedes dieser Funktionssysteme operiert mit seinen eigenen Selektionskriterien. Für die Wissenschaft gilt die Unterscheidung von wahr/ falsch, für die Politik die Unterscheidung von Regierung/ Opposition etc. Weiter hat jedes Funktionssystem eigene Medienformen: Wissenschaft – Wissen, Wirtschaft – Geld, Politik – Macht etc. Wie bereits ausgeführt bedeutet Beobachtung dritter Ordnung, dass reflexiv auf die eigene Beobachterposition rückgeschlossen werden kann. Wer ist es, der hier vergleicht? Wer beobachtet? Es handelt sich um die unterschiedlichen Funktionssysteme, und in diesem Sinne verfügt jedes Funktionssystem über sein eigenes »Gedächtnis« oder seine eigene »Gedächtnislosigkeit« (genauer: über seine eigenen Operationen der Kohärenzprüfung). Der »Vergleich« selbst wird kontingent, weil er je nach Funktionssystem unterschiedliche Ergebnisse zeitigt. Auf der Ebene der Gesamtgesellschaft zeigt sich folglich eine hohe Fragmentierung und Unabschließbarkeit oder anders formuliert: eine unüberbrückbare Differenz aufgrund der Verschiedenartigkeit der Funktionssysteme.

Wie vollzieht sich der Vergleich beziehungsweise die Redundanzprüfung? Ihre Grundlage sind Entscheidungen, die sich aus der Struktur der Organisation heraus ergeben. Allerdings – und das ist wichtig – ist die Entscheidung stets auf die Zukunft ausgerichtet. Entpuppen sich nämlich Vergangenheit wie auch Gegenwart als kontingente Formen, dann gilt die Orientierung einer Zukunft, die im Moment der Entscheidung begonnen hat. Die Vergangenheit wird rekonstruiert in Bezug auf eine Zukunft: »Die Vergangenheit erscheint demnach als in irgendeiner Form noch offen, während dagegen die Möglichkeiten der Zukunft begrenzt werden, indem man sich Ziele setzt« (Esposito, 2002: 313). Obschon die Zukunft notwendig offen (das Unbekannte) bleibt, ist es trotzdem die Zukunft, von woher Stabilität garantiert (das Bekannte) wird. Esposito bezeichnet dies auch als eine »antizipierende Gedächtnispflege«, indem der Zukunft aus der Gegenwart heraus eine Struktur gegeben wird. Damit hat die Zukunft schon begonnen und wird immer wieder begonnen haben (Zirkularität). Die Kontingenz (und damit die Unsicherheit) der Welt wird in eine »interne Sicherheit« verwandelt, die jedoch von den jeweiligen Organisationssystemen abhängig bleibt.

[2]

Zu den **Kommunikationstechnologien**: Die neuen Medien unterscheiden sich von den vorangehenden Medienformen in einer radikalen Weise. Vormalig kann von einfachen Maschinen gesprochen werden, bei denen ein bestimmter Input regelmäßig einen bestimmten Output produziert. Durch die »strukturelle Koppelung« kommt es zu einer massiven Veränderung. Mit struktureller Koppelung bezeichnet Esposito die Koppelung der Umweltvoraussetzungen mit den Operationen des Systems. Kommunikation kann nur unter Beteiligung der psychischen Systeme stattfinden. Schließlich können nur die psychischen Systeme Einfluss auf die Sinnkonstitution ausüben, indem sie der Informationsübertragung »Lärm«/ »Irritation« zufügen. Diese Modifikationsdimension wird nunmehr von den neuen Medien übernommen, indem der Computer als Zwischenglied der Kommunikation auftaucht. Genaugenommen operiert der Computer mit einer eigenen binären¹⁴⁶ Vergleichslogik und ist kein sinnkonstituierendes System. Allerdings sind die Computer miteinander vernetzt, das Verhalten der Nutzer wird gespeichert und verarbeitet, mit anderen Computern verglichen und jede Interaktion kann folglich einen veränderten Output generieren. Anders formuliert: Die Interaktion selbst produziert fortlaufend neue Inhalte, die sich aus der Interaktion heraus ergeben und die aufgrund der Komplexität nicht vorhersehbar sind. Die Komplexität ergibt sich gerade durch die Vernetzung, welche eine Gleichzeitigkeit der Userinputs zulässt. Ein Beispiel ist das Börsensystem, bei dem in »Echtzeit« Käufe und Verkäufe getätigt werden.

Aufgrund dieser Struktur spricht Esposito nach Luhmann von »Oberfläche« und »Tiefe«: Der Benutzer interagiert mit einer Oberfläche, deren innere Funktionsweise er vielleicht kennen mag, aber deren Berechnungen aufgrund der Vernetzung notwendig unsichtbar bleiben. (Der Input kommt von den psychischen Systemen, die an sich unbestimmbar bleiben.) Genaugenommen handelt es sich hier um keine Repräsentation (der Beobachter wird nicht im Gerät repräsentiert), sondern um eine Präsentation: Der Computer »[...] konstruiert seine Objekte nach und nach, indem er seine eigenen Kategorien unter der Anleitung der selektiven Einflüsse, die ihm von außen zukommen, immer wieder kombiniert und neu zusammenstellt« (Esposito, 2002: 351). In genau diesem Sinne ist hier von einer »unsichtbaren Hand« oder einer »unsichtbaren Maschine« die Rede. Jeder einzelne Benutzer »füttert« das System, und es sind der vergangene Input wie auch der Input aller anderen, welche bestimmte Ergebnisse hervorbringen. Daran zeigt sich konkret die strukturelle Koppelung, also die Verbindung von

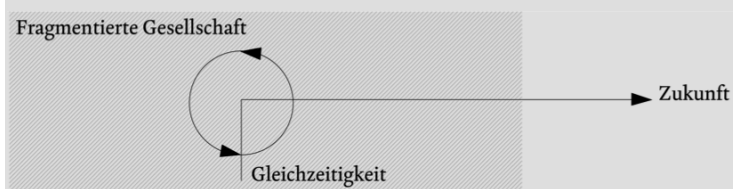
¹⁴⁶ Wobei die binäre Logik in Bezug auf die in Naturwissenschaft und Informatik in Aussicht gestellten »Quantencomputer« eine veränderte Operationslogik haben wird.

Kommunikationstechnologie und Funktionssystemen. Die neuen Medien bilden die mediale Grundlage der Funktionssysteme. Oder: Der Computer bezieht seinen Inhalt von der Kontingenz der Funktionssysteme.

Der Beobachter wird auf der Ebene der neuen Medien (Esposito spricht von der ›virtuellen Realität‹¹⁴⁷) wieder in das System integriert, welches qua Differenzen für den Benutzer auch Widerstände produzieren kann. Der Computer verhält sich nicht so, wie ich es erwarte, weil er von unterschiedlichen Funktionssystemen Input erhält. Esposito sieht hierin nun die Auflösung der »Paradoxie der Selbstbeobachtung« – also die Reintegration des Benutzers »in die Welt«: Der Benutzer interagiert mit einer Oberfläche, deren Tiefe für ihn undurchschaubar bleibt. Das »Virtuelle« ist gerade keine Repräsentation, sondern Präsentation eines Netzes von Netzen. An die Stelle der statischen Repräsentation tritt die dynamische Produktion von Informationen, bei der jede Interaktion jeweils ein eigenes Resultat zeitigt. Was sich in der Maschine spiegelt, ist die Kommunikation selbst (vgl. Esposito, 2002: 355). Zur Verdeutlichung sei dies mit dem ›Archiv‹ des Kulturmodells verglichen: Um einen Inhalt zu finden, bedarf es Indizes: Diese sind keine Inhalte sondern eine bestimmte (willkürliche) Organisationsform der Inhalte. Durch die neuen Medien kommt es zu einer unbegrenzten Möglichkeit, die Inhalte miteinander zu verknüpfen und zu organisieren. Ein bestimmter Text stellt kein garantiertes Wissen dar, sondern seine Bedeutung ergibt sich auch durch die Verknüpfung von Texten. In diesem Sinne kann von einem Informationsüberfluss gesprochen werden, was Esposito mit ›Vergessen‹ gleichsetzt. Es werden nicht die Informationen »vergessen« (oder gelöscht), sondern sie werden durch die Verknüpfungsoperationen ins Unendliche vervielfältigt. Daher ist hier auch von einer ›Performativität‹ zu sprechen: Der Zugriff hat einen Einfluss auf die zugegriffene Information. Diese Zirkularität entspricht der auf Feedback-Schleifen basierenden Funktionslogik des Computers. Man kann hier auch von einer Zirkularität der Zeit sprechen, insofern es sich um ein Netz von Netzen an zeitgleichen Operationen handelt, wobei die Vergangenheit permanent neu verknüpft (und damit rekonstruiert) wird.

Kohärenzprüfung

Abstrakt ist das Gedächtnis als die Operation der Kohärenzprüfung (Redundanz/ Varietät) bestimmt. Die konkrete Form des Gedächtnisses, die durch die Verbindung einer funktional differenzierten Gesellschaft und der neuen Medien hervortritt, bezeichnet Esposito als ›kybernetisches‹/ ›telematisches‹/ ›autologisches‹ Gedächtnis oder als das ›Netzmodell‹. Wie gezeigt, treffen hier zwei Formen der Redundanz aufeinander, die sich wechselseitig stützen: einerseits – als sichtbare Hand – die Redundanz der Funktionssysteme/ Organisationsstrukturen. Andererseits – als unsichtbare Hand – das ›symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium‹¹⁴⁸. An die Stelle einer Hierarchie tritt die dezentrale Vernetzung von Netzen und dynamischen Selektionsprozessen. Die Gegenwart entpuppt sich hier als Gleichzeitigkeit undurchschaubarer Kommunikationsprozesse: Indem die Gegenwart dadurch gleich unkontrollierbar (oder kontingent) wird wie die Zukunft, kann man nicht mehr sagen, dass es die gefestigten Strukturen sind, welche Redundanz produzieren, sondern es ist die Varietät als Zusammentreffen von Kontingenzen, welche Redundanz schafft – Abweichung (Funktionssysteme) und Ausrichtung der Medien auf das Neue (Massenmedien im Kulturmodell). »Die Erinnerung ist eine prozedurale Gelegenheit, die zu der Veränderung der Erinnerung selbst führt; sie ist die Anweisung eines Weges, der nur zu einem Ziel führt, nachdem man ihn eingeschlagen hat, als Folge der Begegnungen, die man daraufhin hat« (Esposito, 2002: 368).



[#4.4.3] Man kann das Netzmodell vielleicht so skizzieren: Da den Kommunikationstechnologien der Vorrang gegeben wird, finden sich diese im Zentrum einer funktional differenzierten Gesellschaft. Sie sind das verbindende Element oder die Schnittstelle der Funktionssysteme. Oder: Die

¹⁴⁷ Ich habe diesen Begriff bewusst ausgeklammert, da die im Text besprochenen Implikationen sich mittlerweile im Netz verwirklicht haben und der Rückgriff auf die ›virtuelle Realität‹ (die heute auch andere Konnotationen zulässt) nicht mehr nötig ist.

¹⁴⁸ Auch: ›Erfolgsmedium‹. Erfolg bedeutet hier, dass das Medium verwendet wird, dass beispielsweise das Medium ›Geld‹ im System ›Wirtschaft‹ angenommen wird.

unterschiedlichen Funktionssysteme sind die Umwelt der Kommunikationstechnologie. Die neuen Medien sind zeitlos, beschreiben eine zirkuläre Struktur, indem jede generierte Information automatisch wieder in das System übernommen wird (re-entry). »Gleichzeitigkeit« bedeutet hier die permanente Wiederaufnahme jeglichen Inputs wie auch Outputs, die Verschmelzung von Vergangenheit und Gegenwart als kontingente Formen wie auch die Gleichzeitigkeit der Funktionssysteme selbst, welche das System mit Input versorgen. Es ist demnach die Kontingenz selbst, welche kontingente Strukturen als Stabilisatoren bereitstellt. Die Stabilität bedarf jedoch noch einer Orientierung, und diese ist durch die Ausrichtung auf die Zukunft gegeben.

Rückfragen an Halbwachs

Übereinstimmungen

Vergleicht man dies mit dem kollektiven Gedächtnis als sozialer Funktion bei Halbwachs strukturell, indem man die den jeweiligen Gedächtnismodellen zugrunde liegenden Detailbestimmungen außer Acht lässt, lassen sich durchaus Übereinstimmungen (Auswahl) beobachten:

Wie bei Halbwachs ist das Gedächtnis als eine rein dynamische Funktion bestimmt: Gedächtnis bedeutet nicht das konkrete Verspeichern von Inhalten, sondern – hier – die Prüfungsstruktur dessen, was redundant wiederholt wird. Es geht um die Frage der ordnungsstiftenden oder strukturgebenden Funktion. Indem so die Funktion in den Vordergrund tritt, sind Erinnern wie auch Vergessen in Bezug auf das Gedächtnis (den sich aktual vollziehenden dynamischen Prozess) bestimmt. Das Gedächtnis kann nur aus der Gegenwart heraus – aus dem sich vollziehenden Prozess – gedacht werden. Dem Vergessen wird bei Esposito eine zentrale Funktion zugesprochen, weil es gerade das Vergessen ist, welches umgekehrt die Möglichkeit für Veränderung bietet. (Dies wurde in Bezug auf Halbwachs in der Trennung von lebendigem Gedächtnis und Vergangenheit diskutiert.) Im Modell des Netzes bedeutet Vergessen – wie gezeigt – nicht die Auslöschung von Informationen, sondern den Überfluss an Information. Weiter ist das Gedächtnis außerindividuell – als autonomes System – gedacht. Die Vergangenheit kann nur rekonstruiert werden, bildet aber die Grundlage der jeweiligen Gegenwart beziehungsweise einer durch die Entscheidung eingeleiteten Zukunft. Alleinig das Stattfinden des Gedächtnisses (seiner Operationen) vermag das Gedächtnis zu modifizieren. Das Gedächtnis ist die ständige Anpassung an sich selbst als soziales System. (Vgl. Esposito, 2002: 12–43 [Kapitel I])

Kritik von Esposito an Halbwachs

Esposito selbst würde gegen diese Auflistung an Übereinstimmungen Einwand erheben: Ihr zufolge liegt das Hauptproblem der Analyse von Halbwachs in der unvollständigen Trennung von Psychischem und Sozialem. Gerade weil Halbwachs diese Trennung unscharf vornimmt, muss er, so Esposito, in seinen Texten¹⁴⁹ immer wieder auf die Autonomie des kollektiven Gedächtnisses (wie auch der »Individuen«) hinweisen: »Trotz der Emphase für den kollektiven Aspekt des Gedächtnisses behandelt Halbwachs [...] immer ein Gedächtnis, das seinen Sitz im Bewusstsein der Individuen hat, allerdings in der Nische, wo die Erinnerungen über das streng Individuelle hinausgehen und einen Grad von Allgemeinheit erreichen, der alle betrifft« (Esposito, 2002: 14 [FN 7]). Die sich wiederholenden Schleifen im Text von Halbwachs sehe ich dagegen darin begründet, dass er gegen die Individualpsychologie nach Blondel wie auch den »Subjektivismus« von Bergson anschreibt und sich um eine klare Abgrenzung derer Positionen bemüht und daher immer wieder über deren Konzeptionen reflektiert. Es scheint mir nicht schlüssig zu sein, Halbwachs eine Vermischung des Kollektiven und des Individuellen vorzuwerfen, da er gerade auf der Trennung, also einerseits der Unabhängigkeit des Gedächtnisses besteht und andererseits den »Individuen« die alleinige Verfügungsgewalt über ihr Gedächtnis entzieht. Dies ist gerade der Angelpunkt: Die »Individuen« haben kein Gedächtnis, weil sie auf ihr Gedächtnis nur von außen zugreifen können. Man kann dies zwar auch so formulieren, dass man den »Individuen« ein individuelles Gedächtnis zuspricht. Dann muss man jedoch ergänzen, dass die Verfügungsgewalt über das Gedächtnis nicht beim »Individuum« liegt. Worauf Esposito korrekt hinweist, ist, dass das kollektive Gedächtnis und die »Individuen« nicht getrennt voneinander gedacht werden. Zu ergänzen ist: Ja, weil sie sich wechselseitig bedingen. Es ist gar keine Rede davon, dass die Verbindung nur einen »Grad der Allgemeinheit« betrifft, sondern – ganz im Gegenteil – selbst an die

¹⁴⁹ Laut der Bibliographie in »Soziales Vergessen« bezieht sie sich auf folgende Texte: »Les cadres sociaux de la mémoire« und »La mémoire collective«.

persönlichsten Erinnerungen kann nur vom Kollektiv her angenähert werden. Es ist das Gedächtnis in seiner Gesamtheit gemeint, welches hier der alleinigen Verfügungsgewalt entzogen ist. Wenn Esposito Halbwachs vorwirft, dass das ›Individuum‹ hier nicht autonom gedacht wird, dann würde ich dagegenhalten, dass gerade das die besondere Konzeption des kollektiven Gedächtnisses ist (vgl. Esposito, 2002: 14 [FN 7]) – dazu gleich mehr. Ein weiterer Einwand von Esposito lautet, dass Halbwachs nicht erkannt hat, welche Rolle das Vergessen für das Gedächtnis spielt, wobei sie Geschichte und Vergessen gegenüberstellt (Esposito, 2002: 12 [FN 2]). Wie meine Analyse dagegen zeigt, ist diese Gegenüberstellung ohnedies problematisch. Vergessen und Erinnerung sind – wie bei Esposito – der sozialen Funktion des Gedächtnisses gegenüberzustellen. Es kann gar nicht die Rede davon sein, dass Halbwachs die Rolle des Vergessens nicht erkannt hat, und ich würde sogar sagen, dass man Halbwachs gerade auch in Bezug auf das Vergessen als einen fruchtbaren Ausgangspunkt entdecken muss, wenn er dies auch selbst nicht näher thematisiert hat. ¶ vid. S. 152 Das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion bringt gerade Differenzen hervor, und in diesem Sinne kann hier auch von der fortlaufenden Produktion von Redundanzen gesprochen werden.

Vergleich der Analysemethoden

Die Reduktion der Analyse auf Kommunikationen in der Systemtheorie nach Luhmann und die damit einhergehende Exklusion der psychischen Systeme vom sozialen System wie auch Integration der psychischen Systeme als Umwelteffekt der sozialen Systeme eröffnet einen plausiblen und geschärften Blick auf die Medialität, vor allem auf die Wechselwirkung von Kommunikationstechnologien und Gesellschaftsstruktur. Was hier jedoch notwendig ausgespart wird, ist die Frage nach den psychischen Systemen selbst. Als blinde Flecken werden sie einerseits außerhalb des sozialen Systems gesetzt, das andererseits gerade durch den Rückgriff auf diese blinden Flecken (sinnkonstituierend!) seine Dynamik (Differenzproduktion) erfährt. Es ist die Operationslogik des sozialen Systems, das als Erklärungsprozess herangezogen wird, um zu zeigen, dass die blinden Flecken notwendig blind sind, weil ihre Blindheit sich aus dem Vergleich mit anderen blinden Flecken notwendig ableiten muss (was für die Funktionssysteme gilt, kann gleichermaßen für die psychischen Systeme formuliert werden). Die Analyse muss – indem sie nur die sozialen Systeme als Untersuchungsgegenstand zulässt – mit dieser strukturellen Feststellung enden.

Die psychischen Systeme sind jedoch als einflussgebender Teil (als Mitglieder der Funktionssysteme/ Umwelt) der zirkulär-autologischen Struktur gedacht, dürfen aber aus der Struktur heraus nicht erklärt werden, weil sie vor dieser notwendig unsichtbar bleiben müssen. Es ist nämlich gerade deren Unsichtbarkeit (Unbeobachtbarkeit), von woher der Einfluss (fortlaufende Produktion von Differenzen) erklärbar wird. Es ist nun gerade nicht so, dass die psychischen Systeme hier obsolet¹⁵⁰ werden, sondern sie bilden als Störung/ Lärm eine nicht unwesentliche Einflussgröße. Sie sind also systemimmanent gedacht, können aber nicht weiter ausdifferenziert werden. Ausgespart bleibt demnach die Frage, was der blinde Fleck an sich ist, ob in die Unbestimmtheit des Lärms weiter hineingefragt werden kann – ob der »Differenzgeber« (»Varietätsgeber«) selbst befragt werden kann. Das ist vonseiten der Systemtheorie nicht möglich (und offensichtlich auch nicht beabsichtigt).

Der entscheidende Unterschied zu Halbwachs ist folglich die Verortung der sinnkonstituierenden (psychischen) Systeme in Bezug zur sozialen Dynamik: Die Sinnproduktion kann nur auf der Ebene der psychischen Systeme gedacht werden, allerdings geht es in der Analyse von Esposito um die Frage, wie die Gesellschaftsstrukturen als Funktionssysteme mit den Kommunikationstechnologien in Wechselwirkung stehen, um Redundanzen zu produzieren. Semantik,

¹⁵⁰ Assmann in seinem Nachwort zum Text von Esposito: »Im Licht der Unterscheidung zwischen sozialen und personalen Systemen, die sich zueinander jeweils als Umwelt verhalten, wird das Halbwachs'sche Problem der Trägerschaft hinfällig« (Assmann, 2002b: 401). Ich sehe hier keine Radikalität, wie es Assmann formuliert, sondern lediglich eine bestimmte Analysestrategie, welche die psychischen Systeme in ihrer Detailbestimmung unbestimmt lässt, diese Unbestimmtheit aus dem System heraus erklären kann und hieraus für das System einen Operator (Lärm/ Störung) ableitet. Mir scheint es fruchtbarer, die Qualitäten der Systemtheorie anzunehmen, zugleich aber die damit einhergehenden Voraussetzungen zu befragen, zu denen ein eingeschlossen Ausgeschlossenes gehört, das systemimmanent nicht weiter befragt werden kann.

Sinn ergibt sich durch die strukturelle Koppelung als sekundärer Effekt, wobei es durch diese Analysemethode möglich wird, die Wirkung der Medien auf die Semantik ebenfalls in den Blick zu nehmen.

Dagegen ist die Bedeutung/ die Semantik bei Halbwachs der sozialen Dynamik vorgängig, weil die Dynamik nur aus der dynamischen Relation von ›Individuen‹ und Kollektiv denkbar wird (soziolinguistisches Paradigma). Das kollektive Gedächtnis ist als Funktion bestimmt, wobei den ›Individuen‹ als Aktualisierungsinstanz eine zentrale Rolle zugesprochen wird. Wie bei Esposito können die Differenzen nur auf der Ebene der Aktualisierung (durch die ›Individuen‹; bei Esposito durch die Interaktion) gedacht werden. Wenn die Analysemethoden in ihren Prämissen auch unvereinbar scheinen, eröffnen sich – wie bereits erwähnt – auf der Ebene des kollektiven Gedächtnisses als soziale Funktion, also der getroffenen Resultate, überraschende Vergleichsmöglichkeiten. Wenn mit der Analysemethode von Halbwachs auch die mediale Bestimmung nicht in dieser Schärfe in den Blick genommen werden kann, so vermag diese Konzeption, die Struktur des ›Individuums‹ offenzulegen, also die Struktur für die Kontingenz zu zeigen und dieses nicht nur als blinden Fleck zu thematisieren. Gerade diese Offenlegung ist es, warum in einem zweiten Schritt gefragt werden kann, was es für ein ›Individuum‹ bedeutet, auf diese Weise verortet zu sein. Siehe hierzu die Bezüge zu Foucault, Derrida¹⁵¹ und Badiou. ¶ vid. S. 121

Kritische Rückfragen an das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion

Umgekehrt lässt der Vergleich mit dem ›Gedächtnis der Gesellschaft‹ weitere Präzisierungen in Bezug auf das kollektive Gedächtnis zu und erlaubt kritische Rückfragen:

- Redundanz und Varietät – Durch die Anwendung des Begriffs der Redundanz auf Halbwachs kann die ›Aktualisierung‹ weiter präzisiert werden: Dies ist deshalb möglich, weil sich in jede Aktualisierung eine Differenz einschreibt und bisher die Frage der Identität vorausgesetzt, aber ungelöst blieb. Durch die Unterscheidung von Redundanz und Varietät gelingt es Esposito viel klarer als Halbwachs, dieses Problem zu lösen: Mit Halbwachs kann nur von einer Differenz qua Rekonstruktion gesprochen werden. Das Problem lautet dann: Wenn jede Aktualisierung eine Differenz produziert, wie ist dann so etwas wie Identität (hier: Identität der Gruppe) möglich. Ich habe diesen Aspekt bisher ausgeblendet, da Halbwachs diese Identität über gemeinsame Merkmale definiert. Streng genommen stellt sich die Frage, ob diese Gemeinsamkeit überhaupt denkbar ist. Man müsste also auch bei Halbwachs dieselbe Entscheidung einführen, die Esposito in Bezug auf die Kohärenzprüfung vorschlägt: Einerseits die Aktualisierung als fortlaufend neue Differenzen und andererseits die Redundanz, die sich mit jedem einzelnen Fall wiederholt, aber niemals deckungsgleich ist. Wiederholung gerade nicht als Verdoppelung, sondern als Vervielfältigung. Da Halbwachs diese Distinktion nicht vornimmt, kann hier eine Schwachstelle sichtbar gemacht werden.
- Kohärenzprüfung – Durch die Bestimmung des Gedächtnisses als Kohärenzprüfung vermag Esposito das Gedächtnis in zwei Dimensionen zu analysieren: einerseits als allgemeiner Modus und andererseits als eine bestimmte geschichtliche Konfiguration (Gesellschaftsstruktur >< Kommunikationstechnologie). Mit diesem Instrumentarium lässt sich viel einfacher auf bestimmte Organisationsformen/ Machtstrukturen in der Gesellschaft oder allgemein auf die Bedingungen der Struktur rückfragen. In meiner Analyse wurde die soziale Dynamik bei Halbwachs mit Pluralität gleichgesetzt. Wenn auch die Frage der Stabilität stets entscheidend ist, so kann die Stabilität nicht aus der Operation selbst erklärt werden, sondern bedarf bei

¹⁵¹ Esposito bezieht sich direkt auf Derrida, kann ihn aber im Blick auf die Systemtheorie nur in Bezug auf die Kontingenz fruchtbar machen. Das eigentlich Entscheidende, nämlich die Frage des Vollzuges selbst, wofür die Instanz bei Derrida unabdingbar ist, kann hier nicht erfasst werden. Die ›différance‹ (Derrida) ist für Esposito folglich nur als blinder Fleck, als uneinholbarer Grund von Interesse, nicht aber die Frage, wie hinsichtlich der ›différance‹ ein Vollzug denkbar wird. (Vgl. Esposito, 2002: 320)

Halbwachs immer einer zusätzlichen Dimension wie beispielsweise jener des Raums (der Medien, der Gruppen) als Garant.

- Medien – Die Medien (Sprache, Raum, Institutionen, Schrift, Riten etc.) werden auch von Halbwachs als Wiederholungsformen gedacht. Man kann sagen, der Ort der ›Kohärenzprüfung‹ wird auch bei Halbwachs medial vermittelt gedacht. Was bei Halbwachs jedoch ausgeblendet bleibt (und nur indirekt einholbar ist), ist die Wirkung der Medien auf die soziale Dynamik selbst. Esposito und Halbwachs kann man hier diametral gegenüberstellen: Esposito leitet die Operationsweise primär von den Medien ab und integriert die psychischen Systeme qua Funktionssysteme als Umwelt der medialen Operationen. Nur aus diesem Grund kann die Semantik auch sekundär zur Kohärenzprüfung gedacht werden. Bei Halbwachs ist die Kohärenzprüfung vorrangig Prüfung der Semantik und sind die Medien sekundär bestimmt. Ich würde sagen, dass sich diese Analysemethoden hier ergänzen, weil sie unterschiedliche Sichtweisen ermöglichen. Die Schwachstelle bei Halbwachs wäre demnach dort, wo die Frage nach den Bedeutungseffekten der Medien gestellt wird.
- Vergessen – Durch Esposito kann eine zweite Dimension sichtbar gemacht werden, die auch in der Konzeption von Halbwachs angelegt ist. Esposito betont, dass Neues gerade deshalb möglich ist, weil es Vergessen gibt. (Die ständige Neuverknüpfung im Netzmodell ist gerade deshalb möglich, weil es einen Exzess an Verknüpfungsmöglichkeiten gibt.) Diesem Gedanken folgend, ist nicht nur das Erinnern produktiv, indem es qua Anhaltspunkte rekonstruiert, sondern auch das Vergessen. Ein gänzlichliches Nicht-mehr-zur-Verfügung-Haben wurde eher auf der Seite der Vergangenheit bestimmt. Greift man den Gedanken von Esposito auf und bestimmt das Vergessen als produktive Kraft, dann stellt sich die Frage, ob man so weit gehen kann das Vergessen selbst als Form des Erinnerns zu bestimmen, nämlich als ein Erinnern, das keinen Inhalt, sondern die Differenz als Differenz sichtbar macht. Also die Erfahrung des Nicht-mehr-Zugreifen-Könnens und das Wissens um diesen Verlust. ¶ vid. S. 152

[4.5.1] Zeit, ›Subjekt‹¹⁵² und Kollektiv

Kann man das Kollektivbewusstsein von Durkheim als Emergenz-Phänomen lesen, so besteht eine Leistung von Halbwachs darin, an der Eigenständigkeit des kollektiven Gedächtnis festzuhalten und es zugleich aus seinem soziolinguistischen und temporalen Zusammenhang heraus zu erklären. Als Dauer verbindet das kollektive Gedächtnis Synchronie und Diachronie. ›Individuum‹ und kollektives Gedächtnis bedingen sich dabei wechselseitig, allerdings lassen sich weder das kollektive Gedächtnis allein von den ›Individuen‹ noch die ›Individuen‹ allein vom kollektiven Gedächtnis her bestimmen. Zeit, Raum (Stoff), ›Individuum‹ und Kollektiv verbinden sich zur sozialen Dynamik schlechthin.

Das ›Individuum‹ ist bei Halbwachs dezentriert zum Kollektiv verortet, wobei sich aus dieser Verortung kein positiver Grund ableiten lässt. Mit anderen Worten: Jeder Singular bleibt wesentlich plural bestimmt. In diesem Aspekt reicht das Denken von Halbwachs tief in die Problematik des »poststrukturalistischen« Denkens hinein. Mit dem von Foucault entlehnten Arbeitsbegriff ›Subjekt der Konversion‹ seien folgend Denkmodelle erläutert, welche ein ›Subjekt im Werden‹ vorstellen, das nicht mehr auf einen positiven Grund rückführbar ist, sondern sich innerhalb eines Spannungsverhältnisses oder einer topologischen Relation hält und sich nur in Bezug auf diese Verhältnisrelation erhellt, aber nie gänzlich erfasst werden kann. Das Fragen geht allerdings darüber hinaus, indem innerhalb der Ordnung etwas sichtbar wird oder herzustellen ist, was sich nicht in die Ordnung einfügen lässt, aber durch den Bezug auf diese (vielleicht) sichtbar geworden sein wird. Folglich kann sich mit diesen Autoren nicht nur dem ›Subjekt‹ in Bezug zur kollektiven Ordnung angenähert werden, sondern zudem gefragt werden, wie ein unabschließbares ›Subjekt‹ und eine unabschließbare Ordnung in ihrer wechselseitigen Verschränkung denkbar sind.

Strukturalismus

Ich beginne mit einem ausschnittshaften historischen Überblick¹⁵³, wobei die Begriffe ›Zeit‹, ›Subjekt‹ und ›Kollektiv‹ die zentrale Referenz bilden. Der Einsatzpunkt ist das, was man ›Strukturalismus‹ nennt. Es wurde bereits gezeigt, wie de Saussure die Sprache mit großer Wahrscheinlichkeit in Bezug zu Durkheim beziehungsweise zur sich gerade formierenden Soziologie als ›soziale Institution‹ bestimmt hat. ¶ vid. S. 93 Dabei wird zwischen Synchronie und Diachronie, zwischen dem vorgängigen System der Sprache und dem Sprechen (in) der Sprache unterschieden, wobei das Sprechen zu Veränderungen (zur historischen Entwicklung der Sprache) führt. Die strukturalistische Methode setzt hier an, betont allerdings die Synchronie: Es geht darum, sich dem System/ der Struktur anzunähern, und, davon abgeleitet, den Ort auszudifferenzieren, von woher Bedeutung (und in Folge das ›Individuum‹) zu verstehen ist, wofür bei de Saussure die Anleihen gefunden werden. Die Struktur selbst wird als differentielles Verweissystem bestimmt, wobei sich die Einheiten im Verweissystem wechselseitig bestimmen. In diesem Sinne ist ›Strukturalismus‹ die Bezeichnung für eine wissenschaftliche Methode. Nun ist zu beachten, dass dieser Begriff philosophiegeschichtlich auch als Sammelbegriff für jene Denker angewendet wird, welche die strukturalistische Methode auf ihre – sehr unterschiedlichen – Forschungsprojekte applizieren. In diesem Sinne wurde der Strukturalismus »mehrfach geboren« oder ist – umgekehrt formuliert – als eine bestimmte Form »gar nie zur Welt gekommen«. Ich folge hier Vincent Descombes (*1943) in »*Le même et l'autre*« (dt: »*Das Selbe und das Andere*«, 1979):

¹⁵² Begriffsverwendung: In Bezug auf Halbwachs wird weiterhin der Begriff ›Individuum‹ verwendet. Die hier vorgestellten Autoren verwenden den Begriff ›Subjekt‹ in einem vergleichbaren Bedeutungszusammenhang. Dieser Gebrauch wird hier übernommen. In Bezug auf Badiou wird zwischen ›Individuum‹ und ›Subjekt‹ differenziert.

¹⁵³ Folgende Texte habe ich zur Unterstützung herangezogen: Das Werk »*Twentieth-Century French Philosophy*« von Alan D. Schrift, in dem der Autor die Wechselwirkung zwischen der französischen akademischen Institutionen der Philosophie und dem Denken der französischen Philosophie im 20. Jahrhundert vergleicht (vgl. Schrift, 2006: 1–80). Die Einführung in die französische Philosophie von Vincent Descombes: »*Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978*« (vgl. insgesamt Descombes, 1981).

Die strukturalistische Methode ist erstens [1] eine komparatistische Methode: Man analysiert beispielsweise Mythen nicht inhaltlich, sondern rein formal, womit die Relationen der Elemente zueinander entscheidend werden. Strukturiert ist die Gesamtmenge der Elemente, welche im Mythos repräsentiert ist. Man kann folglich in der Struktur bestimmte Funktionen/ Modelle ausmachen, die dann mit anderen Mythen (Kulturen) verglichen werden können. Nicht der Mythos ist strukturiert, sondern er ist Ausdruck/ Repräsentation der Gesamtstruktur. In diesem Sinne ist dann ein bestimmter Inhalt isomorph zu anderen Inhalten, also gleich in Bezug auf die Gesamtstruktur.¹⁵⁴

Davon unterscheidet Descombes zweitens [2] die semiologische Methode: Hier ist entscheidend, dass Sprache als Kommunikation verstanden wird, wobei dem durch die Sprache Gesagten ein Code vorausgeht. Das heißt, die Sprache selbst ist ein Code, der dazu dient, Botschaften zu übertragen. In diesem Sinne kann Claude Lévi-Strauss (1908–2009) das soziale Leben als Austausch von Signalen – analog zur Sprache – verstehen. Struktur bezieht sich hier auf die Sprache selbst, also auf die Sprache als Struktur. Es gibt demnach einen Unterschied zwischen dem Verfügen über die Sprache und dem Sprechen selbst. Durch das Sprechen spricht sich die Sprache (die Struktur) mit. Der Code wird hier zu einem Gesetz, welches die Bedingungen für die Botschaften festlegt. Worum es nunmehr geht, ist, den Code und damit die zugrunde liegende Struktur zu entschlüsseln. Lévi-Strauss untersucht konkrete Kommunikationsakte wie das Verwandtschaftssystem als Tauschsystem, um einen dahinterliegenden ›universalen Code‹ ausfindig zu machen. Die narrative Form der mythischen Erzählung geht dem Mythos voraus. Das heißt, das Erzählen des Mythos ist die Aktualisierung der Struktur selbst.¹⁵⁵ Daraus ergibt sich ein politisches Problem: Die Institutionen sind Ausdruck eines herrschenden Diskurses, der nicht auf einer Wahrheit, sondern auf einer »gemeinsamen Sprache« gründet. Die Gesellschaft spricht sich durch ihren eigenen Vollzug selbst.

Diese zwei Formen setzt Descombes letztlich eine dritte [3] (in seinen Worten »platte«) Form gegenüber, die den Strukturalismus »architektonisch« oder »lebendig« bestimmt, indem sie ihn nur als Anordnung der Teile sieht, die das Ganze zusammenhält. (Vgl. Descombes, 1981: 91–130)

Verallgemeinert man den Blick auf die strukturelle Methode, dann zeigt sich somit, wie die Synchronie, also das Verweissystem selbst zentral wird, wobei die diachronische Dimension in den Hintergrund tritt. In dieser (fast) a-historischen Sicht wird das ›Individuum‹ mehr oder weniger zum Resultat der Struktur, was als ›Tod des Autors‹ (Barthes)/ ›Tod des Subjekts‹ zu einem Gemeinplatz wurde. Es sind die zugrunde liegenden Strukturen, welche die sozialen und psychischen »Praktiken« organisieren und deren Gesetze es zu entschlüsseln gilt. Das ist ein Angriffspunkt. Der zweite betrifft das »Subjekt«, welches hier dezentriert in Bezug auf eine Struktur verstanden wird. Es ist nun genau diese Form der Dezentrierung nochmals radikal zu befragen, indem die Dezentrierung selbst (an sich) zum Betrachtungspunkt wird. Das ›Subjekt‹ ist notwendig, allerdings ist zu fragen, wie man es denken kann. Es geht keineswegs um eine Verabschiedung des ›Subjekts‹, sondern um die radikale Infragestellung eines cartesianischen Erkenntnissubjekts, das von sich aus die Welt interpretiert wie auch eines ›Subjekts‹, welches allein von der Struktur bestimmt wird. Die politische Implikation fasst Alan Schrift gut zusammen, indem er feststellt, dass es nicht um die Frage eines autonomen ›Subjekts‹ geht, welches der Gesellschaft gegenübersteht, also der Konfrontation individueller Bedürfnisse auf der einen und Gesellschaft auf der anderen Seite, sondern es stellt sich – oftmals in Bezug auf Spinoza – die Frage, wie das ›Subjekt‹ mit der Gesellschaft und nicht als ein Gegenüber der Gesellschaft gedacht werden kann (vgl. Schrift, 2006: 79), womit auch ein zentraler Aspekt im Denken Halbwachs' berührt ist. ¶ vid. S. 108

¹⁵⁴ Beispielsweise hinterfragt Michel Serres (*1930) das positivistische Modell der Wissenschaftsgeschichte, indem er zeigt, dass die Wissenschaften selbst Ausdruck einer allgemeineren Struktur sind, womit – als eine Konsequenz – die strenge Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Literatur fällt. Ein Roman drückt ebenso wie ein wissenschaftlicher Text eine bestimmte Struktur aus, wodurch sich die unterschiedlichen Formen auch wechselseitig sagen. Descombes frei nach Serres: »Der Mythos lehrt uns, daß am Vernünftigen etwas Wunderbares ist« (Descombes, 1981: 110). Also: Selbst der Gegensatz dessen, was als Vernunft gilt, gehorcht denselben Regeln wie das als Vernünftig Geltende.

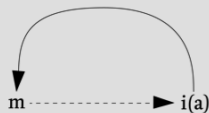
¹⁵⁵ Daher kann Lévi-Strauss die »modernen Ideologien« mit den Mythen vergleichen, indem die politische Ideologie nichts anderes ist als die Wiederholung der Ursprungserzählung (Französische Revolution).

Exkurs: Das dezentrierte ›Subjekt‹ bei Lacan

Jacques Lacan (1901–1981) ist sowohl für Foucault, Derrida als auch für Badiou ein wichtiger Referenzpunkt (als Annäherung wie Abgrenzung; in gewissem Sinne auch als Ausgangspunkt), und es lässt sich in Bezug zu Lacan die Frage eines dezentrierten ›Subjekts‹¹⁵⁶ gerade in Hinblick auf Sprache sehr gut zeigen. Die Grundlage bilden zwei Identifikationsprozesse, die jeweils ein Außen in ein Innen transformieren¹⁵⁷. Der Impetus von Lacan ist, Freud wiederzubeleben (vgl. Lacan, 1996: 17f), jedoch nicht ohne dabei Freud über Freud hinauszudenken.¹⁵⁸ Folgende drei Aspekte des Werks seien vorgestellt: zunächst [1] die Dezentrierung als Verkennung, weiter [2] die Beziehung von Sprache und Unbewusstem und schließlich [3] das ›Sinthom‹.

1 – Dezentrierung als Verkennung

Primäre Identifikation: Ich-Bildung bedeutet eine Identifikationsleistung. Das Kind wird bei der Geburt dem intrauterinen Leben (und damit dem hier angenommenen Gleichgewicht mit der Mutter) entrissen und kommt als abhängiges (pflegebedürftiges) Wesen zur Welt. Die einzelnen physischen Apparate sind noch nicht koordiniert, und dieser Zustand lässt sich als ›fragmentiertes‹/ ›unorganisiertes‹/ ›zerstückeltes Selbst‹ mit verschiedenen partikularen Sinneseindrücken beschreiben.¹⁵⁹ Durch ein Spiegelbild¹⁶⁰ erfährt sich das Kind im Alter zwischen sechs und achtzehn Monaten im Gegensatz zur vorangehenden Erfahrung der Diskordanz als Ganzheit (Selbstgefühl). Das Spiegelbild wie auch jeder/ jedes beliebige andere Gegenüber, welches uns die Möglichkeit gibt, die partiellen Eindrücke als Gesamtheit zu identifizieren (beispielsweise sagt die Mutter: »Das bist du«), erlaubt die Ausbildung der imaginären Form des *Moi*¹⁶¹. Imaginär, weil wir nach Lacan fragmentierte Selbst bleiben, das imaginäre *Moi* aber diese Tatsache verbirgt und damit ein ›ideales Bild‹ seiner selbst vorstellt. Dies ist die ursprüngliche ›Entfremdung‹ (Differenz), der Spalt zwischen dem fragmentierten Selbst und der imaginären Autonomie des *Moi*. Entscheidend ist, dass dieses imaginäre Bild bildend/ organisierend wirkt: Durch dieses nur vorgestellte (andere, fremde) Bild begreifen wir uns schlagartig als imaginäre Ganzheit, und es ist diese Ganzheit, welche zu einer Umbildung – zu einer mentalen Permanenz – führt. Dieses imaginäre *Moi* bezeichnet Lacan als das ›Ideal-Ich‹ (ideelles, nur vorgestelltes Ich). Es ist eine nachträgliche Vorstellung, die sich über das vorgängige disparate Sein legt. Das nur vorgestellte *Moi* wird zum Selbstbild dieses Wesens, und sein reales Wesen, das heißt, das zerstückelte Sein seines Wesens, wird verdeckt. Das *Moi* ist in diesem Sinne verkannt und verweist auf eine imaginäre Totalität, die aufgrund der realen Beschaffenheit unerreichbar bleibt.



[#4.5.1.1] Imaginäre Identifizierung als Prozess: Die strichlierte Linie zeigt als erste Stufe des Prozesses, wie sich das Kind als ein Bild des anderen *i(a)* im Spiegel erblickt. Zunächst befindet sich an der Stelle des ›m‹ nur das zerstückelte Selbst. Zweite Stufe: Das Bild des anderen wird nun zum »[...] Vor-Bild für sein Selbst [...]« (Braun, 2008: 239). Es ist dieses Bild, welches eine ›bildende‹ (formende) Wirkung ausübt. Nur durch *i(a)* kann sich

¹⁵⁶ Lacan richtet sich insbesondere gegen die Ich-fundierte Psychoanalyse von Heinz Hartmann, Ernst Kris und Rudolph Loewenstein, die von einem autonomen Ego ausgeht sowie gegen jede Vorstellung eines selbstbewussten Ich als Zentrum im Wesen des Menschen. (Vgl. Braun, 2008: 267; vgl. Evans, 2002: 48; vgl. Zichy, 2006: 27, 36f)

¹⁵⁷ »[...] identification is a psychological phenomenon immediately entailing a fundamental problem of ›inside‹ and ›outside‹. A very basic, crude definition of identification would be that it comprises a psychological process that transforms the external into the internal« (vgl. Harari, 2002: 4).

¹⁵⁸ Zur Genealogie: Das Denken Lacans entwickelt sich in einem ständigen Vor- und Rückschreiten, indem das bereits Erarbeitete einer permanenten Prüfung unterzogen wird, dabei umgeschrieben und weitergeschrieben wird.

¹⁵⁹ Man kann sich hierzu ein Bündel von Wahrnehmungen, eine erregbare Substanz vorstellen, die partiell gereizt, partiell unterschiedliche Eindrücke hervorbringt. Der Vergleich zu Freuds anfänglicher Beschreibung des Bläschens liegt nahe: »Stellen wir uns den lebenden Organismus in seiner größtmöglichen Vereinfachung als undifferenziertes Bläschen reizbarer Substanz vor; dann ist seine der Außenwelt zugekehrte Oberfläche durch ihre Lage selbst differenziert und dient als reizaufnehmendes Organ« (Freud, 1975: 236).

¹⁶⁰ Als ein Fremdbild; die Struktur des Spiegelstadiums wurde von Lacan mehrfach überarbeitet. Eine sehr gute Genealogie hat Elisabeth Roudinesco in »Das Spiegelstadium: eine ausgelöschte Akte« verfasst. (Vgl. insgesamt Roudinesco, 2000)

¹⁶¹ Schreibkonvention: Das imaginäre/ spekulative Ich (*moi*) = *Moi* = *i(a)* = Ideal-Ich (Freud); das soziale Ich (*je*) = *Je* = *i(A)* = Ich-Ideal (Freud); in den folgenden englischen Zitaten (falls nicht in der vorigen Konvention geschrieben): *Moi* = ego; *Je* = I = ego ideal;

das Kind rückwirkend als Ganzheit erfassen. Diese ist das *Moi* beziehungsweise Ideal-Ich, dargestellt als ›m‹. Entscheidend ist, dass am Ort des zerstückelten Selbst die ›trügerische‹ Vorstellung des imaginären *Moi* entsteht. Der Pfeil geht von i(a) aus: Die Identifikation geschieht damit durch i(a), also von einem anderen Bild (dem Spiegelbild) her. [Darstellung: Aus dem ›Graph des Begehrens‹ abgeleitete und von mir modifizierte Grafik]

Sekundäre Identifikation: Dieses *Moi* ist weiter in eine Struktur – die symbolische Ordnung der Sprache – eingebettet. Das Kind wird bereits vor seiner Geburt mit einem Namen versehen und wird von seinen Eltern erwartet, das heißt, es gibt eine vorgängigen sozialen Stelle, die für das Kind vorgesehen ist. Die Muttersprache ist für das Kind zunächst eine Fremdsprache: Das Kind muss lernen, sein Begehren durch die Sprache auszudrücken. Die affektiven Regungen des Kindes werden von den Eltern gedeutet, und das Kind wird in Bezug auf diese Deutungen (und Erwartungen) in die symbolische Ordnung eingetreten sein. Entlang dieser Achse kommt es zum Übergang vom *Moi* zum *Je* – dem sozialen Ich: ›i(A)‹. Dies impliziert eine weitere fundamentale Spaltung, nämlich jene der Differenz zwischen dem Begehren des Kindes und der Sprache mit der dieses Begehren artikuliert werden kann. Gleichzeitig ist dies der Ort, wo von einer ›Subjektwerdung‹ zu sprechen ist. Der Übergang zum Imaginären (einer Nachträglichkeit, die sich über ein Vorgängiges legt), vollzieht sich demgemäß innerhalb der vorangehenden Ordnung des Symbolischen, die sich nachträglich über das *Moi* legt – nämlich seine Stelle im sozialen Gefüge – und so auf das *Moi* zurückwirkt. In diesem Sinne sind diese beiden Übergänge nicht als lineare Prozesse, sondern als topologische Dynamik zu verstehen, welche durch Spaltungen an zwei Orten bestimmt ist. Identifikation bedeutet ›Entfremdung‹ in dem Sinne, dass die Ich-Bildungen jeweils über ein Außen/ ein Anderes erfolgen, welches in Folge zu einem Innen wird.

2 – Beziehung von Sprache und Unbewusstem

Lacan reformuliert und überarbeitet den Freud'schen Ansatz vor dem Hintergrund der strukturalen Linguistik, die er für seinen Theorieansatz entscheidend modifiziert¹⁶². Das System der Sprache ist es, welches das bestimmt, was wir sagen oder nicht sagen können. Das ›Zeichen‹ als Grundbaustein der Sprache umfasst die Verbindung von ›Lautbild‹ (›S‹/ ›Signifikant‹/ ›Bezeichnendes‹/ fr: ›signifiant‹) und ›Vorstellungsbild‹ (›s‹/ ›Signifikat‹/ ›Bezeichnetes‹/ fr: ›signifié‹)¹⁶³. Welcher Signifikant auf welches Signifikat verweist, ist zunächst arbiträr, jedoch im Gesamtsystem durch wechselseitig-differentielle Bezüge eindeutig bestimmt. Bedeutung entsteht erst im Sich-Unterscheiden von anderen Zeichen. So verweist ein Zeichen auf ein anderes Zeichen, das in Folge wiederum auf ein anderes Zeichen verweist und so weiter. Bedeutung entsteht im Gesamtzusammenhang und bildet nur durch die gegenseitigen Verweise ein stabiles, geschlossenes System mit fixierten Grundelementen. Im Gegensatz zu de Saussure stellt Lacan fest, dass es keine eindeutige Beziehung zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat gibt, weil Sprache stets mehrdeutig bleibt, was Lacan als ›lalangue‹¹⁶⁴ bezeichnet. Zwischen Signifikant und Signifikat liegt eine unüberwindbare Schranke, ein ›Balken‹ (fr: ›barre‹). Die Bedeutung eines bestimmten Signifikanten erschließt sich nur nachträglich (also diachron) durch einen weiteren Signifikanten, und dieser bedarf wieder eines weiteren Signifikanten, was letztlich eine endlose ›Signifikanten-Kette‹ erzeugt.¹⁶⁵

¹⁶² De Saussure, Roman Jakobson (1896–1982), Émile Beneviste (1902–1976) und Claude Lévi-Strauss (1908–2009) bilden den strukturalen Hintergrund, vor dem Lacan Freud gegenliest.

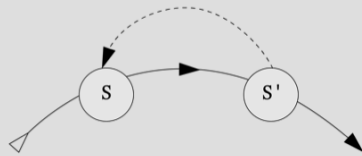
¹⁶³ Das Lautbild ist die sensorische Vergegenwärtigung, der ›psychische Eindruck‹ des Lautes: ›Der psychische Charakter unserer Lautbilder wird ganz klar, wenn wir uns selbst beobachten. Ohne die Lippen oder die Zunge zu bewegen, können wir mit uns selbst sprechen oder uns im Geist ein Gedicht vorsagen. [...] Man muß sich stets daran erinnern, daß es sich nur um das innere Bild der lautlichen Erscheinung handelt‹ (de Saussure, 1967: 77). Das Vorstellungsbild ist die Vorstellung (das Bezeichnete), auf die das Lautbild (als Bezeichnendes) verweist. Das Ganze dieser Verbindung ist das Zeichen. (Vgl. de Saussure, 1967: 78ff) Betrachten wir dieses Verhältnis, so ist das Signifikat (das Bezeichnete) dasjenige, das durch den Signifikanten (das Bezeichnende) ausgedrückt wird, womit man den Signifikanten sekundär zum Signifikat lesen kann: Er ist die Ausdrucksform (Repräsentation) einer bestimmten Vorstellung. Lacan fragt danach, wie wir uns in die sprachliche Ordnung einfügen und stellt fest, dass dasjenige, worauf diese Form verweist, gar nicht erreicht werden kann. Da sich die Sprache nur auf der Ebene des Signifikanten vollziehen kann, rückt der Signifikant in den Vordergrund (vgl. Zichy, 2006: 28ff) und ist die Differenz zwischen dem sprachlichen Ausdruck und dem ihm Vorgängigen, der wesentliche Angelpunkt, wofür die zeitliche Achse entscheidend ist.

¹⁶⁴ Sprache wird von Lacan als ›langage‹ geschrieben und bezeichnet gerade diese Struktur der Signifikanten. Ab 1971 verwendet Lacan auch den Begriff ›lalangue‹, was die Mehrdeutigkeiten der Sprechakte (es gibt nie die eine abgeschlossene Bedeutung) bezeichnet. (Vgl. Evans, 2002: 281)

¹⁶⁵ Signifizierung ist ein Prozess, in dem jeder Signifikant auf seine Bedeutung insofern insistiert, als er sich zum nächsten Signifikanten bewegt (Prinzip der metonymischen Verschiebung). Damit ist eine bestimmte Bedeutung niemals fixiert, sondern ist als ein ständiges Gleiten des Signifikats unter dem Signifikanten zu verstehen. Um dieses



[#4.5.1.2] Elementarer Verweisungscharakter der Signifikanten-Kette: Jeder Signifikant verweist auf einen weiteren Signifikanten und dieser verweist wieder auf einen weiteren Signifikanten und so fort. Darstellungskonvention für alle Abbildungen in diesem Kapitel: Der weiße Pfeil markiert den gerichteten Ausgangspunkt eines Vektors, der schwarze Pfeil die Richtung. Darstellung: Aus dem ›Graph des Begehrens‹ entnommenes Detail; sämtliche Darstellungen des Graphen in diesem Abschnitt stammen aus »*Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten*« (vgl. insgesamt Lacan, 1975).



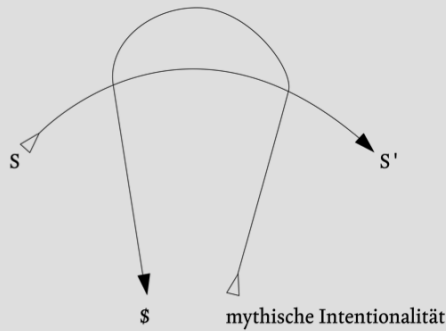
[#4.5.1.3] Nachträgliche Fixierung von Bedeutung: Der vorangehende Signifikant S erhält seine Bedeutung nur durch den in der Signifikanten-Kette folgenden Signifikanten S'. Beispielsweise weiß man erst, nachdem das letzte Wort eines Satzes ausgesprochen ist, was die vorangegangenen Signifikanten bedeutet haben. Deshalb die strichlierte Linie: Die Bedeutung ist zunächst offen, es bedarf eines weiteren Signifikanten, der die Bedeutung nachträglich hervorbringt. Das letzte Wort des Satzes nimmt damit eine Sonderrolle ein: Es schließt (›stept‹) das zuvor Gesagte ab und fixiert damit die Bedeutung des Satzes. Im permanenten Gleiten der Signifikanten gibt es demnach etwas, was einen nachträglichen Bedeutungseffekt ermöglicht. Der Begriff ›Stepp-Punkt‹ entspricht wortwörtlich einem Polsterknopf: Dieser fixiert das Futter unter dem Stoff, damit dieses nicht mehr verrutscht. (Vgl. Braun, 2008: 249) Interessant ist in Bezug auf den Strukturalismus die Verschränkung der synchronen und der diachronen Ebene: Bedeutung entsteht bei Lacan in einer rückwärtsgerichteten diachronen Bewegung (Vgl. Lacan, 1975: 180; vgl. Žižek, 2008: 114f). [Darstellung: Aus dem Graphen abgeleitete und von mir modifizierte Grafik]

Wenn es falsch ist, Lacan als einen strukturalistischen Denker zu bezeichnen, dann deshalb, weil die Methode des Strukturalismus das ›Subjekt‹ im weiteren Sinn als einen Effekt der als Ganzheit verstandenen Struktur versteht. Das ›Subjekt‹ Lacans ist jedoch nicht auf Sprache allein reduzierbar und die ›symbolische Ordnung‹¹⁶⁶ (fr: ›l'ordre symbolique‹) nicht als abgeschlossenes System verstanden. Indem die Eltern postnatal auf das Schreien des Neugeborenen antworten, wird dieses Schreien auf eine bestimmte Art und Weise gedeutet (wie: »Das Kind hat Hunger ...«) und in eine symbolische Handlung übersetzt. Damit beginnt – ich vereinfache stark – die Verschiebung und Erzeugung von Bedeutungen, die erst durch den Anderen der Sprache (in diesem Fall durch die Eltern) gesetzt werden. Folglich ist Sprache die ›Invasion des Anderen‹ (Fink), der von Anfang an unsere Wünsche transformiert, uns aber gleichzeitig ermöglicht, unser Begehren intersubjektiv auszudrücken. (Vgl. Fink, 2006: 23, 29). Die symbolische Ordnung bezieht sich nicht nur auf die Sprache, sondern auf das kulturelle System als solches, sofern dieses System aus differentiellen Verweiszusammenhängen besteht.¹⁶⁷

Gleiten zu unterbrechen, spricht Lacan von ›Stepp-Punkten‹ (fr: ›points de capiton‹), die eine Stabilisierung (Fixierung) von Bedeutung ermöglichen.

¹⁶⁶ Das griechische ›sym-bolon‹ bedeutet auch: Vertrag, Kennzeichen, Merkmal, Erkennungszeichen; ›symbollein‹: zusammenfügen, zusammenwerfen, auch: versammeln, sich unterreden, zusammenstoßen; ›symbolé‹: Zusammentreffen, Kampf, Fuge, Schnalle, Gelenk (vgl. Braun, 2008: 76f).

¹⁶⁷ Lacan hat Lévi-Strauss und sein Verständnis von Kultur als System des symbolischen Austauschs im Blick: »Noch bevor die eigentlichen Humanbeziehungen entstehen, sind gewisse Verhältnisse schon determiniert. Sie können in allem auftreten, was sich von seiten der Natur als Träger anbietet. An diesen Trägern können sich Oppositionen festmachen. Die Natur liefert, sagen wir doch das Wort: Signifikanten, und diese Signifikanten organisieren auf inaugurierende Weise die menschlichen Verhältnisse, geben ihnen Struktur, modellieren sie« (Lacan, 1996: 26).



[#4.5.1.4] ›Graph 1‹/›die Elementarzelle des Graphen‹: Der Vektor $\overline{S.S'}$ zeigt das fortlaufende Gleiten der Signifikanten-Kette. Der zweite Vektor beginnt bei der ›mythischen Intentionalität‹. Bezeichnet sind damit die menschlichen Bedürfnisse, die, um artikulierbar zu sein, durch die Signifikanten-Kette vermittelt werden müssen. »Mythisch‹ ist sie [Anm.: die Intentionalität], insofern sie präverbal ist, vor der Sprache liegt, und das Subjekt nach der Einführung in die sprachliche Ordnung kein ungebrochenes Verhältnis mehr zu ihr hat« (Braun, 2008: 257). Der Grund der Intentionalität liegt in den Bedürfnissen selbst. Es kommt einerseits zur sprachlichen Spaltung des ›Subjekts‹ (›Alienation‹) und andererseits zur Gliederung und Verschiebung der Bedürfnisstruktur (›Separation‹) in die Sprache. Die Bedürfnisse müssen durch die Sprache hindurch, was einerseits zu einer ›Vernähung mit der Sprache‹ (fr: ›suturer‹ – dt: ›ver-, zusammennähen‹) und andererseits zu einer Strukturierung der Bedürfnisse führt. Das Resultat dieses Prozesses ist das gesplante ›Subjekt‹ \$. (Vgl. Braun, 2008: 236f) Die doppelte Kreuzung mit der Signifikanten-Kette zeigt die rückwärts gerichtete Strukturierung – ihre stete Nachträglichkeit.

Das Unbewusste ist insofern als Sprache (sprachlich) strukturiert, indem es analog den sprachlichen Regeln von Metapher und Metonymie funktioniert¹⁶⁸. Es ist offensichtlich, dass die Metonymie der Metapher zugrunde liegt: Die unendliche Kette der Signifikanten beschreibt die fortlaufende metonymische Verschiebung, während die Metapher die Möglichkeit in sich birgt, eine neue Bedeutung in die Kette einzuschreiben. (Vgl. Harari, 2002: 309)¹⁶⁹

Das Kind verinnerlicht die sprachlich geäußerten Beschreibungen (der Eltern), das heißt, die symbolische Ordnung überschreibt die vorgängige Ordnung. Dabei kommt es zu einer Identifikation mit den Signifikanten: Anstelle der Unmittelbarkeit mit dem imaginären *Moi*, die bereits die vorgängige Entfremdung und Spannung ›disparates [fragmentiertes] Sein‹ versus geschlossenes Selbstbild enthält, situiert sich das ›Subjekt‹ auf der fortlaufenden Signifikanten-Kette. Das ›Subjekt‹ taucht zunächst als Signifikant (›S₁‹) in der symbolischen Ordnung (im Bereich des Anderen) auf. Der Signifikant S₁ kann an sich nicht bedeuten, er ist auf einen weiteren Signifikanten S₂ angewiesen, um dessen Bedeutung auszusagen (und dieser auf einen weiteren Signifikanten etc.), was eine fortlaufende Nachträglichkeit der Bedeutung (vgl. Braun, 2008: 110ff) und Unabschließbarkeit der Kette impliziert. Lacan schreibt: »[...] ein Signifikant ist, was ein Subjekt repräsentiert, für wen? – nicht für ein anderes Subjekt, sondern für

¹⁶⁸ Wenn Lacan sagt, das Unbewusste sei wie die Sprache strukturiert (vgl. Lacan, 1996: 26), dann verweist er unter anderem auf Freuds Ausführungen zu ›Verdichtung‹ und ›Verschiebung‹ in der Traumarbeit: Verdichtung bedeutet, dass zwei oder mehrere Bilder in einem Traum zu einem Bild verdichtet (kombiniert) werden. Verschiebung beschreibt, wie die Bedeutung von einem Zeichen zum nächsten fortlaufend verschoben wird. So kann in einem Angsttraum beispielsweise jedes beliebige Objekt Angst auslösen, indem es das eigentliche, Angst auslösende Objekt maskiert (verschiebt). Ohne auf die Differenzen einzugehen, die Roman Jakobson (1896–1982) von de Saussure trennen, sei auf dessen Korrespondenz zwischen der paradigmatischen und syntagmatischen Dimension einerseits und den Figuren der Metapher und Metonymie andererseits kurz verwiesen. Paradigmatische Elemente sind solche, die ein anderes Element ersetzen können wie »Himmel«, »Firmament«, »Gewölbe« etc. Die syntagmatische Ebene beschreibt die Beziehung der einzelnen Elemente zu ihrer Umgebung wie der jeweiligen Syntax einer Sprache, die nur eine bestimmte Ordnung zulässt. Man denke beispielsweise an die deutsche Satzordnung von Subjekt-Prädikat-Objekt. Unter Metapher ist der paradigmatische Prozess einer Selektion (einer Verdichtung) zu verstehen, indem ein Wort für ein anderes verwendet wird. Der ursprüngliche Signifikant wird verdrängt (substituiert), und es kommt so zu einer Ausweitung (Modifikation) der Bedeutung in Richtung der Bedeutung des neuen Signifikanten (Beispiel: »Das Heulen des Windes«, »Das Peitschen des Windes«). Entscheidend ist, dass der substituierte Signifikant nicht verschwindet, sondern latent vorhanden bleibt und damit neue Bedeutungseffekte hervorbringt (vgl. Zichy, 2006: 32). Der syntagmatische Prozess der Kombination (Verschiebung) entspricht der Metonymie: Ein Begriff wird durch einen Begriff, der in dessen Nähe steht, aber etwas anderes (ein Wort für ein Wort) bedeutet, ersetzt. »Im Grunde stellt die Metonymie nichts anderes dar als den Verweisungscharakter der Signifikanten« (Zichy, 2006: 32). Die Metapher gründet nun auf der Metonymie: Letztere bedeutet die Möglichkeit der unendlichen Verschiebung der Signifikanten-Kette. Die Metapher bezeichnet nun die Kombination und damit die Herstellung von neuen Bedeutungseffekten, die auf die hier kombinierten Elemente rückverweisen. (Vgl. Harari, 2002: 309)

¹⁶⁹ Auf die weitreichenden Konsequenzen dieser kombinatorischen Grammatik kann hier nicht weiter eingegangen werden.

einen anderen Signifikanten [...]« (Lacan, 1996: 208). Das ›Subjekt‹ ist in Bezug auf einen weiteren Signifikanten stets nachträglich konstituiert. Der »Ursprung« (die »ursprüngliche« Identifikation) in Form des ersten Signifikanten S_1 bleibt uneinholbar – wir sind stets nicht ganz zur-Welt-gekommen. Sein »[...] Subjekt ist barriert, \$, ist suspendiert im Intervall zwischen den Signifikanten. Reduziert auf den Signifikanten, der es je repräsentiert für einen anderen Signifikanten, ist immer nur ›anstehendes Subjekt‹. Als solches ist es ›nichts, wenn nicht künftiges Subjekt‹. Da dem Subjekt des Aussagens kein eigener Signifikant zugeteilt ist, verschwindet es immer aufs Neue in eben der Signifikanten-Bewegung, in der es repräsentiert wird [...]« (Braun, 2008: 106).

Somit belegt das ›Subjekt‹ zunächst als Platzhalter eine Art Leerstelle, und es ist gerade diese Position, die durch den Signifikanten des Eigennamens zum Signifikanten für das stets nur nachträglich ausgesagte *Moi* wird: »[...] mit der Zeit wird dieser Signifikant – vermutlich mehr als jeder andere – bis auf den Grund seines Wesens gehen und untrennbar mit seiner Subjektivität verbunden sein. Er wird der Signifikant seiner Abwesenheit als Subjekt werden und seinen Platz einnehmen« (Fink, 2006: 78f). Das *Moi* dient dem *Je* folglich als Referenzpunkt: der Ort, von wo das ›Subjekt‹ sich sieht, für das es sich hält, womit es sich identifiziert (und glaubt vom Anderen gesehen zu werden). Das ist das ›Ich‹ in »Ich spreche« oder mein Eigenname. Das ›bewusste Subjekt‹ (Subjekt der Aussage) ist damit stets ein verkanntes ›Subjekt‹. Es ist lediglich der ›äußerste Identifikationspunkt‹ (vgl. Zichy, 2006: 66ff) einer fortlaufenden Verweisungskette. Es wäre aber zu wenig, das *Je* rein auf der Signifikanten-Kette zu verorten: Tatsächlich tritt es in ein Spannungsverhältnis zum *Moi*. Dieses hat sich durch Introjektion eines fremden Bildes geformt, jedoch nicht ohne von da an ein ideales Bild von sich nach außen zu projizieren. Das Ich-Ideal (*Je*) wirkt nun auf das Ideal-Ich (*Moi*) zurück und vice versa – eine dynamische Relation (vgl. Chiesa, 2007: 23f)!

Das, was durch die Einordnung in die Sprache nicht symbolisiert werden kann, nistet sich zwischen den Signifikanten ein und äußert sich in Form von Fehlleistungen (Versprechern, Träumen etc.) Hier findet sich der Ort des Unbewussten. Lacan spricht in diesem Zusammenhang auch von einem ›vollen Sprechen‹ (fr: ›parole pleine‹ – dt: »voll, gehaltvoll, vollständig, satt, völlig«). Das Unbewusste ist deshalb voll, weil es von dem spricht, was sonst durch die symbolische Ordnung verdeckt wird, sozusagen in den Spalt blicken lässt, welchen der Eintritt in die symbolische Ordnung hinterlassen hat. Ein ›leeres Sprechen‹ (fr: ›parole vide‹ – dt: »leer, gehaltlos, hohl, sinnlos«) ist im Gegensatz dazu das bewusste Sprechen, welches sich nur innerhalb der symbolischen Ordnung »sagen« kann.

Zeitliche Dimension: Das ›Subjekt‹ taucht als ein nachträglicher Bedeutungseffekt auf. Einerseits [1] auf der Ebene des Sprechens als ›Subjekt‹ des Aussagens, indem ein Signifikant den vorangehenden Signifikanten mit Bedeutung versieht und so das ›Ich‹ im Sprechen stets nur nachträglich gesagt sein wird. Andererseits [2] verweist das so festgesteppte symbolische *Je* wiederum auf ein imaginäres *Moi*, welches sich ebenfalls erst nachträglich instituiert hat. Dieselbe zeitliche Bewegung ist auch hinsichtlich der Bedürfnisse zu beobachten: Auch diese werden nachträglich strukturiert, und auch auf der Ebene des Begehrens kommt es zu einer nachträglichen Fixierung durch das Phantasma. Stabilisierung bedeutet hier nichts anderes als Fixierung des Begehrens auf das Objekt *a* hin, welches den ursprünglichen »Seinsverlust« verdeckt.¹⁷⁰ Stets kann nur ein Nachträgliches erfasst werden, welches einem Vorgängigen hinterhereilt, das unfassbar bleibt.

¹⁷⁰ Sobald das Kind in den Raum der Sprache eintritt, kommt es zu einem Urverlust, zu einer Differenz zwischen dem Sagbaren und dem, was sich der sprachlichen Ordnung entzieht. Dieses Verlorene ist das, was das Kind im Begehren der Mutter sucht. Ich werde in diesem Absatz nicht weiter erklärte Begriffe einführen und diesen Übergang stark vereinfacht darstellen. Im Fokus steht die Struktur des Übergangs selbst, also wie das Unsagbare mit dem Sagbaren in Relation tritt: Das Kind will das Objekt des Begehrens der Mutter sein, allerdings ist dieses Begehren unerreichbar. Im Versuch, den Platz des begehrten Objektes der Mutter (was Fink im Englischen treffend mit ›mOther‹ bezeichnet) einzunehmen, stößt das Kind demnach auf ein Unmögliches, weil dieses Objekt selbst auf ein abwesendes Drittes verweist. Immer entwischt etwas, stets bleibt offen, was das Begehren der Mutter letztendlich ist. Der ›symbolische Phallus‹ ist der Signifikant, der letztlich für das Begehren der Mutter einsteht: Er steht als begehrtes Symbol für die ursprüngliche Not und Differenz, welche sich durch den Eintritt in die Sprache in uns einschreibt. Das Kind will der imaginäre Phallus der Mutter sein, doch das »Nein!« des realen Vaters verbietet diese duale Relation. Daher ist der »Fall des Phallus« die Befreiung des ›Subjekts‹, welches sich nunmehr in Bezug zu seinem Begehren versteht. Durch die ›symbolische Kastration‹ verschiebt sich das Begehren auf die Signifikanten-Kette. Entscheidend ist, dass das Kind in Bezug zum Objekt *a*, welches am Platz dessen steht, was dem Kind durch den Eintritt in die symbolische Ordnung geraubt wurde, eine besondere Stellung einnimmt. Durch den Spalt im Anderen (»Was ist das, was sie, die Mutter, will?«) ist so ein Objekt möglich, das den eigenen Spalt verdeckt, eine Illusion von »Ganzheit«, die sich über die Teilung legt. Das Objekt *a* steht an diesem Spalt. Dieses Objekt stabilisiert das Begehren (und hält damit das Begehren aufrecht). Diese Fixierung des Begehrens – eine

Interessant sind die Konsequenzen, die sich daraus für die ›psychoanalytische Analyse‹ ergeben: Indem der ursprüngliche Signifikant uneinholbar ist, womit Bedeutung stets nachträglich instituiert wird, ist davon auszugehen, dass Durchqueren des Phantasmas (hier: als psychoanalytische Kur) ein retroaktives Umschreiben bedeutet. Slavoj Žižek (*1949) spricht in diesem Zusammenhang von einer ›verdrehten Zeit‹.¹⁷¹ Die Frage der ›Nachträglichkeit‹ (fr: ›après coup‹) ist daher keine Frage nach einem linearen Zeitstrahl, sondern wie vergangene Ereignisse in der Psyche (als Erinnerung) organisiert sind. Im Vordergrund steht demnach die jeweils gegenwärtige Synthese des Vergangenen. (Vgl. Evans, 2002: 354f) Umgekehrt ist auch eine ›Vorwegnahme des Künftigen‹ bedeutsam: Das *Moi* konstituiert sich auch durch die Vorwegnahme einer niemals gänzlich erreichten Ganzheit. (Vgl. Evans, 2002: 355) Die topologische Struktur selbst zeigt die mehrdimensionale Aufgespanntheit des ›Subjekts‹: in diesem Sinne eine Ungleichzeitigkeit, da hier Vorgängigkeit und Nachgängigkeit permanent ineinander übergehen.

3 – Das Sinthom

Hinsichtlich ›Sinthom‹ – ich beziehe mich auf die Lesart des Psychoanalytikers Roberto Harari (1943–2009) – lautet die leitende Fragestellung: Was, wenn die Vaterfunktion (neurotische Struktur) selbst nur eine bestimmte Funktion ist? Wie sieht die Struktur bei einem Psychotiker oder einem Perversen aus? Weiter: Impliziert die Gliederung in Neurose, Psychose und Perversion bereits die Möglichkeit einer Subsumierung aller Begriffe unter einer allgemeinen Struktur? Lacan hat dem Rechnung getragen und im Seminar XXII, »R.S.I.« (1974/75) eine bestimmte Verknötung der drei allgemeinen Register (des Realen, des Symbolischen und des Imaginären – kurz: R.S.I.) vorgeschlagen, die – im Falle des Scheiterns und der darauf folgenden Reparatur – im Seminar XXIII, »Le Sinthome« (dt: »Das Sinthom«, 1975/76) als eine vierfache Verknötung gedacht wird.

Lacan stellt die Beziehung und Verbindung (Verknötung) der drei fundamentalen Register anhand des ›borromäischen Knotens‹¹⁷² (fr: ›noeud borroméen‹) vor. Es handelt sich um drei separate Ringe, wobei keiner der Ringe (siehe Abbildung [#4.5.1.5], kleine Darstellung) direkt miteinander verknötet ist. Die Verbindung entsteht erst im Dreierknoten. Wann immer zwei Ringe gesondert betrachtet werden, sind diese lediglich unterbeziehungsweise übereinander angeordnet, worin sich in der zweidimensionalen Darstellung keine Hierarchie ausdrücken soll.¹⁷³ (Vgl. Lacan, 2007: 12, 41f) Die Verbindung stellt sich erst durch das Zusammenwirken aller drei Register ein. Eine derartige Beziehung bedeutet nun auch, dass – wenn ein Ring aus der Verbindung gelöst wird – sich alle drei Ringe voneinander lösen. (Vgl. Harari 1995, 8ff) Im Zentrum des Knotens findet sich das Objekt *a* als die Zone der Überlappung aller drei Register, was visuell sehr einprägsam nachvollzogen werden kann: Denkt man an einen Knoten und zieht man alle Enden zusammen, so ist das Zentrum der Knotenpunkt, der die drei Segmente fest zusammenhält (vgl. Harari, 2002: 15), was der zuvor vorgestellten Funktion des Objekts *a* entspricht. Die Zonen

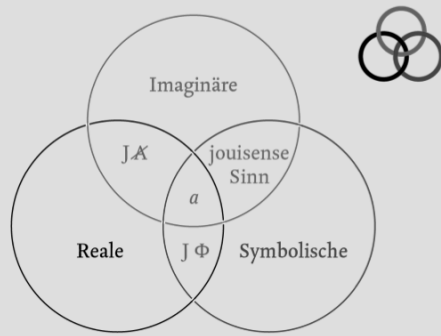
Art Ankerpunkt –, diese Ursache bezeichnet Lacan als ›Objekt *a*‹. Stabilisierung bedeutet hier nichts anderes als Fixierung des Begehrens auf das Objekt *a* hin. Das ›fundamentale Phantasma‹ (fr: ›fantasme‹) ist eine Art ›Deckvorstellung‹, ein Grundverhältnis des ›Subjekts‹ zu seinem Sein. Das Phantasma bezeichnet die Beziehung zu demjenigen Objekt, welches den Spalt des Realen verdeckt. Formal schreibt Lacan diese Relation des geteilten ›Subjekts‹ \$ zum Objekt *a* an als: \$ ◊ *a*. (Vgl. Fink, 2006: 85f) Die Punze »◊« wird als »Begehren nach« (fr: »désir de«) gelesen und besteht aus einer Verbindung von Kleiner-, Größer-, Konjunktion- und Disjunktion-Zeichen: das heißt, es gibt hier nie eine Deckung – das ›Subjekt‹ bleibt immer außen vor. (Vgl. Braun, 2008: 144)

¹⁷¹ Ein Symptom ist Ausdruck einer ›verdrehten Zeit‹: Es zeigt sich uns als Ergebnis, als Spur, deren Ursprung uns verborgen ist (dies drückt die Uneinholbarkeit des primären Signifikanten *S*₁ aus). Die Bedeutung eines Symptoms wird nicht entdeckt, sondern erschließt sich retroaktiv als Konstruktion in der Analyse. So kann Lacan sagen, dass das Verdrängte aus der Zukunft zurückkehrt. ›Transferenz‹, also die Aktualisierung der Realität des Unbewussten, bedeutet das retroaktive Durcharbeiten des Herrensignifikanten selbst und ist damit die Neuausrichtung der Vergangenheit. Die Betonung liegt auf dem Akt (Žižek): Erst durch unsere Intervention wird die Vergangenheit zu dem, wie sie war (wie sie uns aus einer bestimmten Gegenwart heraus erscheint). Transferenz ist die notwendige Illusion, durch welche »die Wahrheit« – die Bedeutung des Symptoms – nachträglich produziert wird. (Vgl. Žižek, 2008: 62f)

¹⁷² Die borromäischen Ringe stammen aus dem Wappen der adeligen Familie Vitaliani (später Borromeo) aus Padua. Die Ringe wurden in der Katholischen Kirche als Symbol für die Dreieinigkeit (Jesus [Wort], Heilige Geist [Atem] und Gott Vater [Stimme]) verwendet (vgl. Evans, 2002: 64f).

¹⁷³ Tatsächlich unterhält jeder Ring dieselben (gleichwertigen) Beziehungen zu seinen Nachbarn, was offensichtlich wird, sobald man sich diese Darstellung der Ringe dreidimensional (und damit drehbar) vorstellt. Die Darstellung betont die Unabhängigkeit und Verschiedenheit der Register voneinander wie auch ihr Verhältnis zueinander.

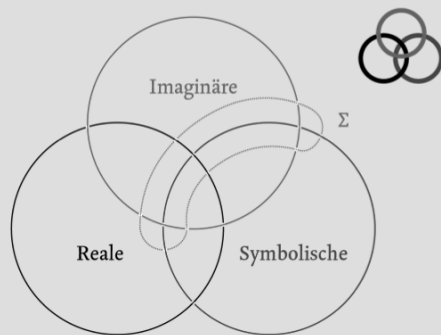
sind fest miteinander ›vernäht‹ und verweisen auf die unterschiedlichen Formen des Genießens, auf das hier nicht weiter eingegangen wird.



[#4.5.1.5] Quelle Darstellung: (Lacan, 2007: 39) Die gewählte Darstellungsform (Ringe) ist willkürlich. Beispielsweise erzeugt die Kreisform den Eindruck von Abgeschlossenheit. Genau dies widerspricht aber der Definition des Realen, das als Unbestimmtes/ Ungeordnetes/ Fragmentarisches/ etc. charakterisiert ist. (Vgl. Harari, 2002: 10, 212)

Lacan bespricht das Sinthom anhand einer Analyse von James Joyce, der nach Lacan, klinisch betrachtet, ein Psychotiker sein müsste, allerdings kein Symptom, sondern ein Sinthom ausgebildet hat, weil es eine suppletorische Funktion (fr: »suppléance«; en: »making up for«) gab.¹⁷⁴

Das Sinthom ist von Lacan als vierfacher borromäischer Knoten visualisiert: »*Was ich zum ersten Mal als ein Sinthom definiert habe, ist das, was dem Symbolischen, dem Imaginären und dem Realen erlaubt zusammenzuhalten, obwohl keiner mehr am anderen hängt [...]*« (Lacan, 2007: 102). Um einen solchen Viererknoten zu erhalten, muss der dreifache borromäische Knoten zuerst aufgelöst werden beziehungsweise sich aufgelöst haben. Erst wenn die Ringe aufgeknötet sind, kann eine neue Verknötung statthaben. Dies wäre auch das Ende (und damit das neuformulierte Ziel) einer psychoanalytischen Sitzung – ein suppletorischer Ring tritt an die Stelle einer fehlerhaften Verbindung, die sich im Falle von Joyce durch das Fehlen der Vaterfunktion gebildet hat. (Vgl. Harari, 2002: 61ff, 176ff)



[#4.5.1.6] Verknötung durch das Sinthom Σ – Quelle Darstellung: (Lacan, 2007: 102)

Für Lacan betrifft die Frage der Herstellung des vierfachen Knotens (des ›Machen-Könnens‹) das Reale: Dieses zeichnet sich durch die Abwesenheit von Bedeutung (›ab-sens«; fr: ›sens« – dt: »Sinn«) aus, was auch im Kleeblattknoten dargestellt ist: Der Ring des Realen verläuft nicht durch ›jouisense‹. Die bereits elaborierte Struktur

¹⁷⁴ Eine Suppletion/ ein Suppletivismus bezeichnet grammatikalisch den Zusammenschluss von Wortformen, die von unterschiedlichen Wortstämmen wie »bin–war–gewesen« oder »gut–besser« abgeleitet sind. Eine nicht suppletivistische Bildung wäre »hell–heller«. Wenn eine zugrunde liegende Dimension fehlt/ abhanden kommt, kann eine andere Instanz suppletiv (stellvertretend) dafür eintreten. (Vgl. Harari, 2002: 21, 29) Zu beachten ist, dass bei diesem Vorgang etwas addiert wird. Die neue Instanz wird nicht aus dem Vorgängigem abgeleitet, sondern bedeutet die Ergänzung durch eine neue, zusätzliche Wurzel.

hat das Objekt *a* als Zentrum der Verknötung ausgewiesen. Was durch die Auflösung des dreifachen Knotens »fällt«, ist das Objekt *a*. Für diesen »Fall« gibt es keine Regel, kein Gesetz: »*We have no knowledge, in fact, of how each analysand will put together his own way of dealing with it*« (Harari, 2002: 121) – damit ist jeder Fall ein singulärer Einzelfall¹⁷⁵. Wozu aber bedarf es des Sinthoms, wenn auf der Ebene des Symptoms bereits eine Verknötung hergestellt werden kann?

Entscheidend ist, dass das Sinthom auf der Ebene des Realen fundiert ist, während das Symptom auf der Ebene des Phantasmas anzusiedeln ist, welches das Reale durch das Objekt *a* verdeckt. Das Sinthom ist deshalb im Realen fundiert, weil das zugehörige Objekt *a* im Kontakt mit dem Realen hergestellt wurde. Es geht um die Unterscheidung zwischen [1] einem in Bezug auf das Reale hergestellten Objekt *a* im Gegensatz zu [2] einem uns in Bezug auf das Begehren des Anderen aufgezwungenen Objekt *a*. Dies ist die entscheidende Wendung: War vormals von einem Abhängigkeitsverhältnis die Rede (der Feststellung des Symptoms) und bedeutet das Durchqueren des Phantasmas in Folge eine Neuausrichtung dieser Relation, so ist das neue Phantasma stets wieder die Instituierung eines neuen (veränderten) Abhängigkeitsverhältnisses. Das Symptom (hier als gr: »ptōma« – dt: »Fall, Sturz«) verweist auf das, was im Realen nicht funktioniert, und ist in der Struktur des Phantasmas (\$ ◇ *a*) dargestellt. Jegliche Neuverknötung eines Phantasmas führt zu einem neuen (für den Analysanden in einer erfolgreichen Behandlung erträglicheren, aber stets zu einem weiteren) Phantasma. Was der Analysand durch das Symptom damit genießt, ist die Bedeutung, die sich durch das Phantasma einstellt (und damit ist die sich immer wiederholende Jouissance des Unbewussten bezeichnet, welche das »Subjekt« bestimmt). Von einem Abhängigkeitsverhältnis ist deshalb die Rede, weil sich das Symptom als Antwort/ Reaktion auf eine Repression einstellt. »Fallen« ist auf dieser Ebene zu verstehen: Es gibt keine Repression ohne Wiederkehr des Unterdrückten, das heißt umgekehrt, dass eine Repression dann erfolgreich ist, wenn das Unterdrückte nicht an die Oberfläche tritt (und in diesem Sinne »fällt«). (Vgl. Harari, 2002: 206ff, 246f) Das Sinthom bezeichnet nun eine deutlich tiefer liegende Struktur: Durch die Identifikation mit dem Sinthom wird die Ebene des Phantasmas überschritten, wodurch es sich nicht mehr um einen »Fall« handelt: Es handelt sich weder um eine weitere Repression noch um eine Rückkehr des Unterdrückten. In der Ordnung des Sinthoms ist der Signifikant umgekehrt dem Sinthom untergeordnet. Die Bedeutung wird aufgebrochen und damit »absense« hergestellt. (Vgl. Harari, 2002: 206ff, 247ff) Es geht um die Frage des Begehrens (und damit verbunden des Realen) selbst, und Verantwortung impliziert nun eine Antwort auf dieses Begehren. Was hier so einfach geschrieben steht, ist äußerst problematisch: Wie kann ich etwas herstellen, wenn mir doch jegliches Wissen von dem, was es herzustellen gilt, fehlt? Wie hinter das (schwer zu durchquerende) Phantasma treten, welches im Prozess der »Subjektivierung« den zentralen Angelpunkt bildet? Worauf bezieht sich das Machen-Können? Auf nichts anderes als auf das Reale, welches das Symptom hervorgebracht hat. Nun ist das Reale als das bestimmt, von dem wir nichts wissen können. Herstellung bedeutet in diesem Zusammenhang eine Identifikation mit dem Sinthom, ein Wissen, was mit dem Begehren zu tun ist – damit eine Konfrontation und ein Umgehen- /Hantieren-Können mit dem Realen. (Vgl. Harari, 2002: 119ff) Worum es geht, ist das Hereinbrechen des Realen (als Begehren) und der nachträglichen »realen Benennung« (Harari: »real naming«) des Kerns des Genießens.¹⁷⁶ Die Entsprechung (Benennung/ Begehren) ist eine Eins-zu-eins-Relation: Das heißt, die »reale Benennung« verweist direkt auf das Genießen. (Vgl. Harari, 2002: 312ff)

Es geht nicht darum, das Reale zu benennen (das ginge gar nicht, da das Reale außerhalb der symbolischen Struktur verortet ist), sondern es geht nach Harari um die Frage nach dem Eintritt des Realen – und damit von etwas Unvorhersehbarem – in die bestehende Ordnung.

Harari verweist auf folgende Besonderheit des borromäischen Knotens als Beweis für die Existenz der suppletorischen Verknötung: Wenn im Akt der Herstellung (des Knotens) ein Fehler passiert, so wird dieser als Fehlleistung unmittelbar sichtbar. Umgekehrt könnte gesagt werden, dass – wenn kein Fehler sichtbar wird – es etwas geben muss, das die Struktur stützt, ohne ein Symptom hervorzubringen. Folglich kann gesagt werden, dass der borromäische Knoten hält, weil kein Fehler sichtbar wird. Was es also geben muss, ist etwas, was

¹⁷⁵ Damit wird eine »Klinik des Falls« (Geneviève Morel) / »a clinic of suppletion« (Roberto Harari) möglich, das heißt, der Analytiker kann auf die jeweilige Besonderheit des Einzelfalls eingehen, und dieser Einzelfall bleibt in seiner Singularität (in seiner besonderen Verknötung) dennoch innerhalb einer allgemeinen Struktur verortet (vgl. Morel, 2004: 54).

¹⁷⁶ Dies ist übrigens der präzise Punkt, wo Badiou die Übernahme der Lacan'schen Konzeption vorgeworfen wurde. Die nachträgliche Benennung spielt tatsächlich in »*L'Être et l'événement*« eine wichtige Rolle, wird aber dann in »*Logiques des mondes*« gänzlich verworfen.

den Knoten stützt. Das heißt, der Knoten basiert nicht auf Nichts, sondern auf etwas aus dem Realen, welches dem Knoten seinen Halt verleiht. In diesem Sinne verweist das Sinthom auf die Wahrheit, nämlich die Wahrheit des Realen. Dieses etwas ist in der Lage, ein ›Objekt‹ (zusammengesetzt aus fr: ›os‹ – dt: »Knochen« und fr: ›objet‹ – dt: »Objekt«) zu unterstützen. Gemeint ist damit eine Art Fundament, etwas, das in der Lage ist, dem Objekt *a* – und damit der Psyche auf der tiefsten Ebene – Halt zu geben. Im Vergleich mit dem Phantasma wird so die Wende noch transparenter: Sind wir auf der Ebene der Signifikanten-Kette in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis (also in Bezug auf das Begehren des Anderen aufgespannt) und markiert das Objekt *a* den zentralen Knotenpunkt dieses Verhältnisses, so rückt nun dasjenige in den Blick, welches dem zentralen Knotenpunkt selbst seinen Halt gibt. Es wird etwas in den borromäischen Knoten eingeschrieben, welches sich selbst halten kann (weil es das Objekt *a* trägt und damit den Haltepunkt unserer Psyche markiert). (Vgl. Harari, 2002: 322ff)¹⁷⁷

Rein strukturell betrachtet zeigen sich folgende dynamische Verhältnisrelationen: Das ›Subjekt‹ lässt sich bei Lacan als eine bestimmte Anordnung innerhalb eines topologischen Spannungsverhältnisses verstehen. Relevant ist, dass dieses Gefüge einen Bereich markiert, der das ›cartesianische Subjekt‹ übersteigt, indem es sich stets von einem Anderen her versteht. Wesentlich ist, dass durch die Struktur eine Unabgeschlossenheit ausgedrückt wird und es gerade diese Unabgeschlossenheit ist, welche die Elemente strukturiert. Das ›Subjekt‹ ist kein wohlbestimmter Punkt im Koordinatensystem, sondern gleicht vielmehr einem Beziehungsgeflecht, in dem es an verschiedenen Stellen aufblitzt. Der Ort, von wo aus ich mich im symbolischen Raum – als *Je* – sehe, ist das imaginäre *Moi*. Doch was ist dieses *Moi*? Indem wir in die Sprache eintreten, kommt es zur Kastration unserer Bedürfnisse, weil das Begehren durch die Sprache ausgedrückt werden muss. Etwas bleibt allerdings stets außen vor, nämlich dasjenige, welches sich der Artikulation durch die Sprache entzieht. Stets gibt es einen Überschuss, etwas, das von der Sprache nicht einholbar ist. Die Not des ursprünglichen Mangels (der Verlust der intrauterinen Geborgenheit) bestärkt einen besonderen Anspruch, nämlich jenen auf die Anwesenheit der Mutter. Es geht hier um nichts Geringeres als diese Not zu überwinden, und dies wird durch das Objekt *a* möglich: Dieses Objekt ist Platzhalter für das, was den Spalt schließt und damit für den Mangel entsteht. Entscheidend ist, dass dieses Objekt nicht aus dem ›Subjekt‹ selbst hervorgeht, sondern sich in Bezug auf das Begehren des Anderen einstellt. Die Stelle, worauf sich das Begehren richtet, ist damit höchst prekär: Was den Kern »stofflich« (vgl. Lacan, 1975: 192) ausmacht, ist demnach die Weise, wie das Begehren strukturiert wird. Das Phantasma ist als jenes Verhältnis zu verstehen, welches das barrierte ›Subjekt‹ zum Objekt *a* einnimmt. Was vermeintlich als Zentrum imaginiert wird, zeigt sich als ein außerhalb dieses Zentrums Liegendes. Es geht also nicht um die Abschaffung eines ›Subjekts‹, sondern ganz im Gegenteil um die Frage, wie das ›Subjekt‹ zu verstehen ist, wenn das, worauf wir verweisen, wenn wir »Ich« sagen, nicht jener harte Kern ist, als der er uns scheint.

Der Mensch ist in Bezug auf die symbolische Ordnung verortet, allerdings passiert etwas beim Eintritt in diese Ordnung. Die Dezentrierung ist einerseits in Bezug auf diese Struktur gedacht, erschöpft sich jedoch nicht in ihr, da es wesentlich um Verknennung und Struktur des Begehrens geht. Mit dem Sinthom wird eine völlig veränderte Fragerichtung eingeführt: nämlich, ob mit dem Realen selbst ein Kontakt hergestellt werden kann. Diese Frage hat radikale Konsequenzen, ist das Reale doch genau dort verortet, wo es keine Bedeutung gibt. Denkt man den Menschen im Innenraum der symbolischen Ordnung oder, um auf das Thema zurückzukommen, in Bezug zum Bedeutungskosmos des kollektiven Gedächtnisses, dann gibt es nur ein Darin-Sein in dieser Struktur. Mit der Frage nach dem Realen wird allerdings die Fragerichtung dorthin verlagert, wo der Bedeutungskosmos selbst seine Grenze erfährt. Problematisch würde dies dann, wenn das Reale dann – durch die Hintertüre – als eine Art Essenz eingeführt würde. Genau das aber ist nicht der Fall. Das Reale bleibt notwendig unerreichbar, vermag aber »hereinzubrechen«. In genau diesem Sinne gibt es ein Jenseits des Bedeutungskosmos' und ein Jenseits des Realen.

¹⁷⁷ Für eine umfassende und gut verständliche Darstellung verweise ich auf »How James Joyce made his name« von Roberto Harari.

›Subjekte‹ der Konversion

Es ist genau diese Dimension, die in Bezug zum Strukturalismus tragend wird: Stottert hier nicht die Struktur selbst? Entsteht nicht durch die Struktur selbst eine Differenz? Gibt es ein Jenseits dieser Struktur? Kann man bis zur äußersten Haut selbst (und vielleicht sogar darüber hinaus – das scheint eine geheime Sehnsucht der Philosophie zu sein) vordringen? Derrida, Foucault und Badiou befragen diese Struktur vor allem als »Sprache in ihrem weitesten Sinne«. ¹⁷⁸ Neben der Frage nach den Grenzen der Membran geht es um die Frage nach einem ›Subjekt‹, das nicht mehr alleinig aus sich heraus, sondern in Bezug zu einem anderen zu denken ist. Das ›Subjekt der Konversion‹ von Foucault bietet sich als leitender Begriff an, weil es einen Konstitutionsmodus des ›Subjekts‹ vorstellig macht, der nicht mehr auf einer Positivität gründet, sondern notwendig im Kommen bleibt. Dies ist jedoch nur dann möglich, wenn jenseits der Ordnung eine Berührung mit der Unordnung hergestellt werden kann – ein ›Ereignis‹. Dieses ist je nach theoretischem Korpus unterschiedlich bestimmt.

Es zeigt sich, dass das Fragen nach dem ›Schnittpunkt‹ bei Halbwachs hinsichtlich der hier vorgestellten Denker nicht mehr am Text (wir haben Halbwachs weit hinter uns gelassen), sondern nur noch in Bezug auf das Spannungsverhältnis (wir versuchen ihn wiederzufinden) möglich ist.

Methode

Ich habe mich entschieden, der Frage, was das ›Subjekt‹ innerhalb des Denkens von Foucault/ Derrida/ Badiou sein könnte, in Form von für sich stehenden Essays anzunähern. Jeder Essay arbeitet auf die Frage hin, was das ›Subjekt‹ innerhalb des Denkens des jeweiligen Autors sein könnte, wo und wie es »aufblitzt« und in Bezug zu was es zu verstehen ist. Das heißt: Jeder dieser Essays versucht, mit dem jeweiligen Denken am jeweiligen Textkorpus mitzugehen. Um dadurch nicht zu weit von der hier verhandelten Thematik wegzuführen, finden sich diese Essays als Ergänzungen am Ende der vorliegenden Arbeit.

Folgend sind ausgewählte Ergebnisse dieser Annäherungen in Bezug auf Halbwachs vorgestellt. Zunächst [1] wird der Begriff des ›Subjekts‹ kurz zusammengefasst. Dann [2] werden erste Rückfragen auf das Denken von Halbwachs vorbereitet, die im Anschlusskapitel gesammelt auf das Denken des kollektiven Gedächtnisses angewendet werden.

[4.5.2] Selbstformen als historische Kontingenz (Foucault)

Exkurs: ›Subjekt‹ als Form

Wird das ›Subjekt‹ als Form vorstellig, dann steht nicht die substanzielle Bestimmung des ›Subjekts‹ im Vordergrund, sondern die Form, die das ›Subjekt‹ sowohl annehmen wie auch herstellen kann. Dabei entpuppt sich das ›Subjekt‹ gerade nicht als eine bestimmte Form, sondern als Pluralität möglicher Formen (bereits gedachte/ vergangene, aber auch ungedachte/ künftige Formen), und der Blick richtet sich folglich auf den Modus, in Bezug zu dem überhaupt von einer Form gesprochen werden kann.

Antike Selbstpraktiken

Die Vielgestaltigkeit von ›Selbstformen‹ zeigt Foucault entlang einer breit angelegten historischen Untersuchung antiker Selbstpraktiken. Die dort thematisierten ›Subjektformen‹ spannen sich in Bezug auf eine Wahrheit auf, die zuvor nicht gegeben war und die vom jeweiligen ›Subjekt‹ herzustellen ist, wovon sowohl das ›Subjekt‹ wie auch seine Beziehung zum Außen nicht unbehelligt geblieben sein werden. Wahrheit bezieht sich hier auf ein bestimmtes Identitätsverhältnis, welches das ›Subjekt‹ eingeht: Man muss zum wahren ›Subjekt‹, also zur Ausdrucksform einer Wahrheit werden, die es erst zu verwirklichen gilt. In diesem Sinne richtet sich die Bewegung auf das jeweilige Selbst und auf die Zukunft (als zu verwirklichende Wahrheit). Es ist allerdings nicht so, dass diese Wahrheit aus dem Nichts auftaucht, sondern sie ist in Bezug auf ein Vorgängiges herzustellen. Die antiken Selbstpraktiken interessieren Foucault deshalb, weil hier Selbstformen vorstellig werden, die relativ autonom von einem Außen

¹⁷⁸ Man kann natürlich so weit gehen und bei jedem Denker Aspekte zeigen, wo die Dimension der Sprache überschritten wird. Beispielsweise könnte man in Bezug auf Foucault auch betonen, dass durch die Selbsttechniken gerade auch eine »körperliche« Einschreibung tragend wird.

gedacht werden können, also der Versuch unternommen wird, sich in Bezug auf ein anderes zu konstituieren, ohne dadurch vom Außen gänzlich vereinnahmt zu werden.

›Doppel‹

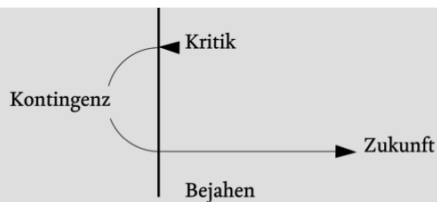
Das ›Fernste‹ (Vorgängige) ist zugleich unser ›Nächstes‹ (unser Selbst), weil sich das jeweilige Selbst in Bezug zu diesem Vorgängigen bestimmt. Was hier als Vorgängiges oder Außen bezeichnet wurde, entwickelt Foucault in Bezug auf die Macht als Beziehungsrelationen. Es ist entscheidend, dass er nicht nur von Symbolsystemen, sondern von Relationen spricht: Damit treten die Praktiken/ Vollzugsweisen in den Vordergrund. Dabei wird keine Identitätsrelation oder Totalisierung ausgedrückt: Deleuze hat dies in seiner Monografie über Foucault gezeigt: Das Außen ›verdoppelt‹ (Deleuze) sich im Innen, jedoch nicht als Gleiches (Spiegel des anderen), sondern als Differentes. Um dies nicht zu sehr in Bezug auf das Denken von Deleuze zu formulieren, habe ich dieses Moment in meinem Essay vor allem in Bezug auf den Aufsatz »*The Subject and Power*« von Foucault entwickelt: Die äußere Macht ist als Machtbeziehung zwischen ›Individuen‹ zu verstehen, und Wirkung bedeutet hier Einwirkung, und zwar auf das Handeln der ›Individuen‹. In diesem Sinne will die Macht etwas, ist sie Ausdruck einer Strategie. Erreicht eine derartige Strategie eine gewisse Dominanz, dann spricht Foucault von einem ›Machtdispositiv‹.

Weil das ›Subjekt‹ nicht einer Macht im Singular, sondern einem Gefüge von Mächten, also einer Pluralität entgegentritt, folglich im Schnittpunkt dieser Relationen steht, kann es sich nur gegenüber einer Vielzahl von Ansprüchen realisieren. Das heißt das ›Subjekt‹ ist unabschließbar, weil sich am Schauplatz zwischen ›Nah‹ und ›Fern‹ keine Deckung einstellt und es fortlaufend erzeugt werden muss. Also ist von ›Subjektivierung‹ (einer fortlaufenden Veränderung; ›Subjekt-Werdung‹) und nicht von einem ›Subjekt‹ zu sprechen. Daher kann in Bezug auf Foucault auch nicht von einem fremdbestimmten ›Subjekt‹ gesprochen werden, da das ›Subjekt‹ im Außen niemals zur Gänze aufgeht.

›Transhistorischer Kynismus‹

Mit besonderem Interesse widmet sich Foucault dem Kynismus zu, indem dieser gegenüber jeglicher Vorgängigkeit ein radikal anderes Leben in Aussicht stellt. Das kynische Leben steht in Bezug zur Vorgängigkeit, indem es diese zurückweist und damit eine Andersheit möglich macht. Wie ausgeführt, zeigt seine Lesart der antiken Selbstverhältnisse, dass hier jeder Denker zu seiner eigenen begrifflichen Ausdifferenzierung kommt. Ergo legt er damit auch seine eigene Forcierung offen und macht sie damit – beispielsweise in Bezug auf die Homosexualität – als Kritik an der Gegenwart kenntlich. Seine eigene Arbeit wird so zum Vollzugsmodus von Kritik. Es geht um die Frage, wie eine alternative Wirklichkeit herzustellen ist, das heißt, eine andere Lebensform denkbar wird. Es gilt, überkommene Wirklichkeiten zu kritisieren und durch diese ›Kritik‹¹⁷⁹ die Kontingenz dieser Wirklichkeiten auszuweisen und damit alternative Selbstformen in Aussicht zu stellen. Entscheidend ist, dass die Kritik intersubjektiv (er bezieht sich konkret auf die Freundschaft) verstanden wird: Die Arbeit an neuen, alternativen Selbstformen bezeichnet er auch als ›Erfindung‹. Folglich geht es zugleich um die Rückwirkung, um ein anderes des Anderen, also ein Anderes, das zu einem Anderen seiner selbst werden kann.

¹⁷⁹ In ähnlichem Sinne verwendet Foucault auch ›Re-Problematisierung‹.



[#4.5.2.1] Durch die Kritik (in der Gegenwart) zeigt sich die Kontingenz der überkommenen Vergangenheit. Mangels stabiler Verankerung in der Vergangenheit kann die Gegenwart nur hier und jetzt als zukünftige Vergangenheit einer herzustellenden (und damit offen bleibenden, aber hier und jetzt begonnenen) Wahrheit aktiv bejaht werden.

Rückfragen an Halbwachs

Sprache

Gerade in Bezug auf die frühen Texte von Foucault zeigt sich, dass die Sprache selbst zum Ort von Differenzen (zum Widerstandspunkt) wird. Einerseits ist die Sprache Vermittler kollektiver Vorstellungen, andererseits wird aber gerade durch die Sprache die Bedeutungslosigkeit der Bedeutung sichtbar. Ist das ›Individuum‹ bei Halbwachs bereits in Bezug zu einer Pluralität an kollektiven Rahmen aufgespannt, so werden diese Rahmen noch als für sich bestehende »Bedeutungsgefüge« begriffen. Mit Foucault wird sichtbar, dass der Bedeutungsfluss selbst Differenzen zeitigt.

Stabilisierungsformen

Mit Foucault können die Stabilisierungsformen weiter befragt werden, indem innerhalb der ›Ideensysteme‹ (Halbwachs) zentrale Konfigurationen ausgemacht werden, welche eine ganzes Gefüge an Diskurssystemen (Halbwachs: ›Ideensysteme‹, ›Logiken von Gesellschaften‹, ›Vorstellungssysteme‹) miteinander verbindet. Es sind dann diese zentralen Konfigurationen, von denen aus Foucault ganze Diskursgefüge voneinander zu unterscheiden vermag und von Diskontinuitäten spricht. Die Frage ist dann, aufgrund welcher Mechanismen die Stabilisierungsformen Identität herstellen. Foucault bindet die Dauerhaftigkeit an das Denken wie auch an Ausdrucksformen dieses Denkens (zum Beispiel Institutionen) zurück. Was deutlich sichtbar zu Tage tritt, sind die Dominanzverhältnisse der Diskurssysteme.

Kontingenz der Vergangenheit

Wenn Halbwachs darauf besteht, dass das Neue sich »maskiert« (Vgl. SozB: 298) und nur in der Gestalt des Alten verkleidet (Vgl. SozB: 304) erscheinen kann, dann erübrigt sich diese Verkleidung mit Foucault. Mit Foucault muss beispielsweise der Umweg über die Institutionen nicht gesucht werden, da gerade die Institutionen Ausdruck dessen sind, gegen das die Kritik formuliert wird. Es ist das Alte selbst, welches qua Kritik den Möglichkeitsgrund für ein anderes bereithält und wogegen im Namen des Neuen einzustehen ist.

Diskontinuität

Foucault zeigt, dass das Außen niemals ident ist, aber trotzdem über Jahrhunderte hinweg (zum Beispiel: »*Les mots et les choses*«) ein kontinuierliches Denken hervorbringen kann. Das Problem wäre demnach eher, die Diskontinuitäten aufzuzeigen, die Momente herauszuarbeiten, wo die Kontinuität ihren Halt verliert und vor allem, warum diese Verschiebungen möglich werden. Gleichzeitig muss aber darauf hingewiesen werden, dass diese Formationen in sich niemals die eine stabile Form annehmen, sondern sich stets als höchst fragmentierte und sich verändernde Formen erweisen. Eine harmonische oder disharmonische Vorstellung von Gesellschaft muss mit Foucault hinterfragt werden, zumal jede Gesellschaft den Schauplatz von Machtrelationen und damit unterschiedlichen Strategien markiert. Die Annahme eines höheren Zwecks der Gesellschaft für die Menschen, eines »Aufgehen[s] in der Gesellschaft«, entpuppt sich dabei als Utopie.

Individuum

Das Soziale entpuppt sich nicht mehr nur als Pluralität, sondern als Pluralität unterschiedlicher Interessen/ Strategien (Machtwirkungen). Im Blick auf Foucault kann das ›Individuum‹ bei Halbwachs nicht nur auf die Funktion der Aktualisierung reduziert werden, da Aktualisierung auch das aktive Hervorbringen von Differenzen bedeutet. Demnach wäre das ›Individuum‹ eher ein Unterbrechungspunkt am Ort kollektiver Vorstellungen. Mit Foucault kann es folglich kein ›reines‹ (nahtloses) Strömen kollektiver Vorstellungen geben, da eine derartig bestimmte Vereinzelung notwendig Differenzen zeitigt. Halbwachs denkt das ›Individuum‹ statisch. Er unterlässt es, die sich aus der ›individuellen Differenzierung‹ und fortlaufenden Aktualisierung ergebenden Konsequenzen für das ›Individuum‹ zu thematisieren. Hier gilt es einen dynamischeren Begriff – wie eine ›Individuierung‹ (analog zur ›Subjektivierung‹ von Foucault) – zu fordern. Das ›Individuum‹ aktualisiert und verwirklicht nicht nur die kollektiven Vorstellungen, sondern wirkt auf die Ordnung zurück, vermag die Ordnung selbst zu verändern, indem es zum Widerstandspunkt der Ordnung wird. Damit ist nicht behauptet, dass es sich um einen mächtigen, hervorbringenden Akteur handelt, sondern lediglich, dass aus der Struktur der Pluralität eine differente Antwort notwendig wird.

[4.5.3] In der Gegenwart des Unentscheidbaren (Derrida)

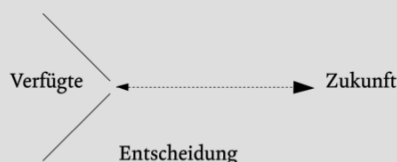
Exkurs: ›Subjekt‹ im Vollzug

Wozu das Denken Derridas auffordert, ist, nicht bei der Analyse des ›Subjekts‹ als Form, bei den äußeren Punkten der Strukturbedingung Halt zu machen, sondern nach dem ›Vollziehen‹ im Vollzug selbst zu fragen.

Haltloser Halt/ Unentscheidbare Entscheidung

Derrida lehnt das Wort ›Subjekt‹ weder ab, noch begrüßt er es, wie im Essay gezeigt: Er meidet es, weil es bereits ein geformter Ausdruck ist, dessen Form jedoch radikal zu hinterfragen wäre. ›Außen‹ und ›Innen‹ sind in Bezug auf Derrida keine Begriffe, die besonders kraftvoll wären: Es ist festzuhalten, dass – folgte man derartigen Begriffen – Außen wie auch Innen unbestimmbar blieben. Was auch immer das ›Subjekt‹ sein mag – ich bleibe vorerst bei diesem Begriff – es kann nur aus einer Vorgängigkeit heraus verstanden werden. Diese Vorgängigkeit entpuppt sich jedoch als ein haltloser Halt, eine uneinholbare Differenz, einerseits in Bezug auf das jeweilige ›Subjekt‹, andererseits aber auch hinsichtlich der Vorgängigkeit, die selbst uneinholbar bleibt. Unbestimmbarkeit bedeutet demnach eine ursprüngliche Nachträglichkeit: Der vorgängige Grund erweist sich als unverfügt, in dem er vorgibt, zusammengefügt zu sein. Nur kann die Schweißnaht der Fuge nicht halten, was sie zu halten verspricht. Entscheidend ist, dass an der Stelle des Zusammengefügtens nur Aporien gefunden werden können, welchen gegenüber eine unentscheidbare Entscheidung notwendig wird. Unentscheidbar ist diese Entscheidung, weil nicht vorhergesagt werden kann, welche Zukunft sie bedingt haben wird.

Ergo sind wir niemals ganz angekommen und bleibt uns der uns vorangehende Grund verschlossen. Es ist genau diese Spannung, die umgekehrt eine Instanz denkbar macht: Weil es keinen Grund gibt, muss in der Gegenwart eines fehlenden Grundes eine Entscheidung getroffen/ vollzogen werden, das heißt, es muss etwas affirmiert werden, das an sich unentscheidbar ist. Der Ausgang jeder Entscheidung bleibt als Wagnis unbestimmbar und der Zukunft verbunden. Das ›Subjekt‹ ist zur Vergangenheit wie auch zur Zukunft hin aufgespannt. Es ist durch die Zeit/ zur Zeit, aber es ist nicht in der Zeit.



[#4.5.3.1] Das Gegebene (Verfügte) erweist sich als unverfügt und konfrontiert mit einer unentscheidbaren Entscheidung. In diesem Sinne nötigt oder bedrängt uns die Vergangenheit. Es gilt hier dennoch eine Zukunft ins Werk zu setzen, allerdings bleibt diese Zukunft an die unentscheidbare Entscheidung rückgebunden. Zur Darstellung: Das Zusammengefügte bricht auseinander, und es sind sich widersprechende und in diesem Sinne unauflösbare Ansprüche, welche die Entscheidung bedrängen. Der Vektor der Zukunft bleibt mit der leeren Stelle, dem Ort der unmöglichen Entscheidung verbunden, die ihn heimsucht. Jede Zusammenfügung – jeder Vektor – gründet auf einem unmöglichen Anfang. Entscheidend wird

Rückfragen an Halbwachs

Aktualisieren/ Bedeutung/ Heimsuchung

Die Wiederholung wird zum zentralen Einsatzpunkt: Die kollektiven Vorstellungen (die Bedeutung, die Sprache, das Überkommene) selbst können zum Ort einer unentscheidbaren Entscheidung werden. Damit kann auch das Erinnern qua Anhaltspunkte nicht mehr einfach als Rückgriff auf kollektive Vorstellungen begriffen werden, weil die Anhaltspunkte selbst widerständig sein können. Durch die Wiederholung wiederholt sich nicht nur das Wiederholte, sondern auch das Unwiederholbare, das in dieser Wiederholung liegt.

Darin-Sein/ Kontinuität

Jede Antwort ist letztlich nur aus dem Innen und aus einer Kontinuität heraus denkbar. Entscheidend scheint mir hier die Frage nach der Bedeutung der Gegenwart: Die offene Zukunft bleibt mit der offenen Vergangenheit in Verbindung. Wird die Gegenwart damit zur fortlaufenden Affirmation dieser Verhältnisrelation? Anders gefragt: Ist der unmöglichen Möglichkeit nicht immer eine Antwort abzuringen, die eben weiter heimgesucht wird und der Ort eines künftigen Ereignisses werden kann? Dann würde unmögliche Möglichkeit nämlich bedeuten, das Mögliche zu bejahen, aber die Verantwortung übernehmen, die Unmöglichkeit wiederkehren zu lassen.

Zweck

Wenn die überkommenen kollektiven Vorstellungen in ihrem Ursprung uneinholbar sind, dann ist die Wiederholung nicht mehr unschuldig, weil sie – wenn auch mit einer Differenz – das Überkommene bestätigt (und damit andauern lässt). Hinsichtlich ›Subjekt‹ könnte man als stärkste Konsequenz fordern, dass jeder Sinn (kollektive Vorstellung) zu entsinnen ist, was eine Unmöglichkeit darstellt, da die Zusage (Affirmation/ Wiederholung des Überkommenen) notwendig für den Lebensvollzug ist. Es geht dann nicht mehr um Fragen wie Legitimation des Vergangenen, nach dem Nutzen für die überkommenen Gruppen (dies wäre immer nur eine Bestätigung eines vergangenen Nutzanspruches), dem erfüllten, in der Sozietät aufgehenden Leben (auch hier handelte es sich um eine rückwärtsgerichtete Bestätigung), sondern Ethik wäre dann in der Aktualisierung zu verorten, in einem bestimmten Umgang mit dem Überkommenen.

Individuum

Nicht nur verschieben sich die kollektiven Bedeutungen fortwährend, ändern sich das ›Individuum‹ und die Beziehungen zwischen ›Individuum‹ und sozialen Rahmen, sondern wird die Aktualisierung zum Ort, wo eine Diskontinuität denkbar ist. Weil diese »Möglichkeit« (mit Derrida besser: Nötigung) in die Wiederholung miteingeschrieben ist, bedeutet folglich Umgang mit der Vergangenheit eine bestimmte Verantwortung gegenüber dieser. Die Aktualisierung ist nicht unschuldig und ihre Verspätung ist ernst zu nehmen.

[4.5.4] Zur Welt bringen (Badiou)

Exkurs: ›Subjekt‹ als Funktion

Die Frage, die das Denken von Badiou aufwirft, ist, ob eine Diskontinuität aus dem Innen einer Ordnung heraus denkbar ist. Nein, lautet die Antwort, wenn sich auch herausstellt, dass es gerade der Innenraum ist, der einen Außenraum produziert, von woher Diskontinuität denkbar wird. Es kann niemals die bestehende Struktur, also eine bestimmte Konfiguration sein, von woher eine Diskontinuität möglich ist. Das Außen bricht als Ereignis in das Innen hinein, und es ist diese Konfrontation von Innen und Außen, wodurch das Innen zu einem ganz anderen werden kann. Das Ereignis ergibt sich notwendig aus der Struktur, wenn es auch unvorhersehbar bleibt, wann, wo und wie es sichtbar wird.

Es ist diese Relationsbestimmung vom Innen und Außen, durch die Badiou die Dialektik als ›materialistische Dialektik‹ denkt und wodurch er sich von seinen Zeitgenossen abgrenzt. Badiou spricht in »*Théorie du sujet*« von drei historisch-idealistischen Herausforderungen für den Materialismus: Der erste Gegner war die Religion, dem folgte der Mensch (Humanismus), und heute ist es der ›linguistische Idealismus‹/ ›ideallinguistery‹ bei Lacan, den er damit zum »Hegel unserer Zeit« erklärt. (Vgl. Badiou, 2009: 186–189) Die Kritik richtet sich gegen die Sprache als Herrn im Haus. Gegenüber Badiou wird oftmals der Einwand geäußert, dass sich im Ereignis das Lacan'sche Denken des Realen wiederholt. Was er in »*Théorie du sujet*« unmissverständlich zum Ausdruck bringt, ist, dass das ›Subjekt‹ von der Sprache bestimmt ist und Lacan letztlich in der ›Algebra‹ verortet bleibt. Er meint damit, dass mit Lacan (und damit trifft seine Kritik auch Žižek, Laclau, Mouffe etc.) eine Diskontinuität undenkbar bleibt, weil über die Entfaltung der Topologie – also der bei Lacan spezifischen Verortung des Menschen (das Reale, Symbolische, Imaginäre) – hinaus keine radikale Transformation denkbar wird. Es ginge nach Badiou bei Lacan in letzter Konsequenz darum, die gegebene dynamische (topologische) Struktur anzunehmen.¹⁸⁰ Badiou geht – so seine Schlussfolgerung in »*Théorie du sujet*« – über dieses Denken hinaus, indem er zeigt, dass es nicht nur darum geht, die Fundierung einer Ordnung bis hin zu ihrer Unfundierung auszuweisen, sondern diese Unfundierung zur radikalen Transformation der Ordnung zu machen, um zu einem ganz anderen der Ordnung zu kommen. Überwinden von Lacan heißt nach Badiou zeigen, dass man nicht vor der Struktur haltmachen darf, also nicht im Phantasma oder – im Falle von dessen Durchquerung – in den Phantasmen (in der Topologie) situiert bleibt, sondern sie überschreitet, weil die »Topologie in der Algebra« (Badiou), sprich die »Geschichte in der Struktur« (Badiou) verortet ist. Überschreitung, so lautet der Befreiungsschlag gegen die Sprache. Gelingt er? Ja, natürlich, das Ereignis von Badiou verweist auf etwas, das von der Struktur ausgeschlossen war und damit ein anderes Denken (und folglich eine andere Sprache/ eine Verschiebung in dem, was durch die Sprache gesagt wird) erzwingt und an sich völlig unbestimmbar bleibt. Das ist das, worin Badiou das Außen gegenüber Lacan radikalisiert.¹⁸¹

Mit dem Begriff ›dialektischer Materialismus‹ wird der ›periodische‹ Übergang von einer bestimmten Ordnung in eine radikal andere Ordnung erfasst. Das ›Subjekt‹ ist Vermittler des Neuen, also des Anderen der bestehenden Ordnung. Dahingehend ließe sich vom ›Subjekt‹ als einem Formalismus sprechen. Das ›Subjekt‹ wird in Bezug zu einem Ereignis – zum Auftauchen von etwas, das sich in die bestehende Ordnung nicht einfügt – gedacht. Das ›Subjekt‹ ist somit Vermittler zwischen den Ordnungen.

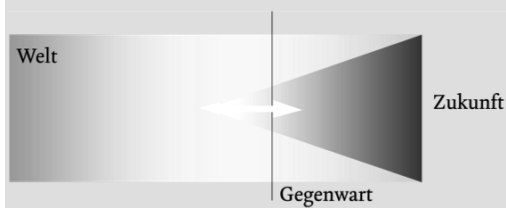
Allerdings wäre es zu wenig, das ›Subjekt‹ ausschließlich als vermittelnde Instanz bei Badiou zu begreifen: Nämlich muss das ›Subjekt‹ – und darüber definiert es sich – in Bezug zum Ereignis und der damit verbundenen Wahrheit eine Entscheidung treffen. Daher kommt dem ›Subjekt‹ alles zu: ›Subjekt‹ für ›Subjekt‹ ist in Bezug zu der mit dieser Wahrheit einhergehenden neuen ›Welt‹ eine Position zu beziehen. ›Subjekt‹ bedeutet folglich das Einnehmen einer Position (›treu‹, ›obskur‹, ›reaktionär‹) in Bezug zu einem aus der bestehenden Ordnung heraus unvorhersehbaren Ereignis. Es gilt für diese Wahrheit einzutreten, dass heißt diese Wahrheit zur ›Welt‹ zu bringen, indem sie erst hergestellt werden muss. Das Entscheidend ist, dass diese Wahrheit in Bezug zur Ordnung bestimmt wird und alle ›Subjekte‹ davon betroffen sind. Die neue Ordnung muss intersubjektiv – kollektiv – hergestellt werden.

Historische Zeiten folgen keinesfalls linear aufeinander, sondern koexistieren ineinander verschachtelt. Verschachtelt, indem jede Zeit auch unzeitige Elemente enthält. Koexistieren, indem eine Wahrheit nie ganz entfaltbar ist, es demnach ewige Wahrheiten gibt. Badiou bezeichnet dies gegen Hegel als eine periodische

¹⁸⁰ Unter Annehmen versteht sich selbstverständlich die Auflösung des Symptoms. Dies wäre eine bestimmte Neuausrichtung, aber keine radikale Transformation.

¹⁸¹ Die Frage stellt sich jedoch, ob die Bewegung der ›materialistischen Dialektik‹ nicht selbst zum Prinzip der Welt-Werdungserklärung wird. Es geht um die Unterscheidung von Form und Inhalt. Stülpt sich hier nicht ein neuer Herr (Form) über das Denken der Alterität (Inhalt)? Man gelangt damit zu einem klassischen Thema der Philosophie: Bereits Hegel spricht sich in der Vorrede zur »*Phänomenologie des Geistes*« gegen den Formalismus aus und hat Kant wie auch Schelling im Blick. Gleichzeitig entwirft er als Dialektik ebenso eine eigene Form von Formalismus, welcher er dynamisch im Weltbezug denkt und darin die Überwindung eines Formalismus' sieht. Die Frage ist dann natürlich, ob nicht die Dialektik selbst wieder zu gerade der höheren Ordnung wird, der sich – als Erklärungsmodell – alles andere unterordnet. Gut, so weit muss hier nicht gegangen werden. Allerdings eröffnet dies eine kritische Rückfrage für jedes Denken, welches eine funktionale Bestimmung unternimmt, also auch für das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion.

Bewegung. Die dialektische Bewegung geht nicht mehr zurück zum Ausgangsterm, sondern vollzieht sich als Bewegung zwischen Algebra und Topologie, die Diskontinuitäten und kein fortlaufendes, teleologisches Werden hervorbringt.



[#4.5.4.1] ›Subjekt‹ als ›treues Subjekt‹: In Bezug auf ein unvorhersehbares und nachträglich unerreichbares Ereignis wird die durch dieses Ereignis sichtbar gewordene Wahrheit vom ›Subjekt‹ affirmiert. Die Wahrheit ist noch nicht zur ›Welt‹ gekommen und existiert als Projektion in die Zukunft. Indem das ›Subjekt‹ für diese Wahrheit einsteht, steht es ein für etwas, das in der bestehenden Ordnung (Welt) nicht repräsentiert werden kann. Es hat Teil daran, dass diese Wahrheit einen Raum erhält. Bejahen der Wahrheit bedeutet für das ›treue Subjekt‹ das Verneinen der überkommenen ›Welt‹. Aus der Ordnung der bestehenden ›Welt‹ ist das Ereignis zunächst nicht sichtbar, und es wird versucht, die sich aus dem Ereignis ergebenden Konsequenzen in den Möglichkeitsraum der ›Welt‹ einzugliedern. In der Darstellung steht der weiße Pfeil für die Spur; der in die Zukunft weisende Kegel für den neuen Raum/ die neue ›Welt‹, die sich als Konsequenz des Ereignisses entfaltet.

Rückfragen an Halbwachs

Darin-Sein/ Außer-sich-Sein

Mit Badiou wäre das kollektive Gedächtnis lediglich auf der Ebene der Wiederholung der überkommenen Strukturen angesiedelt, selbst dann, wenn mit jeder Wiederholung eine Differenz einhergeht. Für Badiou ist entscheidend, dass jedes Innen stets eine bestimmte Konfiguration vollzieht und in diesem Vollzug auch das Andere dieses Innen mitvollzogen wird, und zwar als dasjenige, was dieses Innen ausschließt. Das Vorgängige ist prekär, weil durch seinen Vollzug etwas ausgeschlossen wird. Jedes In-sich-sein produziert damit sein Außer-Sich. Wonach Badiou fragt, ist eine Unterbrechung dieser Wiederholung. Wenn dieser Gedanke in »*Théorie du sujet*« sehr radikal scheint, weil er auf die gesamte Gesellschaft zielt, reformuliert Badiou dies in »*Logiques des mondes*« in abgeschwächter Form, indem eine ›Welt‹ stets eine ›Welt‹ von ›Welten‹ ist. Wenn Halbwachs davon spricht, dass eine neue wissenschaftliche Entdeckung zunächst in kleinen Gruppen heranreift, bevor sie von den größeren Gruppen wahrgenommen werden kann, dann lassen sich hier durchaus Verbindungen herstellen: Bei Badiou muss das Ereignis Punkt für Punkt, das heißt, ›Subjekt‹ für ›Subjekt‹ bejaht werden. Es wird von der bestehenden Struktur insofern akzeptiert, als diese Gruppe ignoriert wird, indem das Neue beispielsweise als unnütze Utopie, als Irrweg etc. aus der bestehenden Ordnung heraus klassifiziert wird. In diesem Sinne kann das Neue in kleinen Gruppen heranreifen. Mit Badiou ist jedoch die Konsequenz der Wahrheit deutlich radikaler bestimmt, weil die Wahrheit stets die Konfiguration der Ordnung selbst betrifft, also das, was eine bestimmte Ordnung in ihrem Kern zusammenhält.

Diskontinuität

Wenn sich folglich etwas zeigt, das in der bestehenden Ordnung undarstellbar ist, dann kann das Überkommene nicht mehr kontinuierlich erfahren werden. Man könnte vielleicht sagen, dass diese Diskontinuität in der Wechselwirkung von Altem und Neuem wieder zur Erfahrung einer Kontinuität wird, allerdings gelingt dies nicht auf der Ebene der ›Subjekte‹: Hier besteht Badiou auf einem radikalen Bruch – und damit eine dadurch notwendig gewordenen Entscheidung.

Entscheidung

Etwas hat sich ereignet, das sich nicht aus dem bestehenden Bedeutungskosmos heraus erklären lässt und gegenüber dem eine Entscheidung notwendig wird. Es ergeben sich demnach Rückfragen an den Modus des Vollzuges. Lokalisieren und Rekonstruieren wären demnach für die soziale Dynamik zu eng bestimmte Vollzugsformen.

Vermittler/ Determinismus

Nach Badiou sind wir ›Individuen‹. Um ein ›Subjekt‹ zu werden, muss man eine Rolle in Bezug auf das Ereignis und die damit verbundene Wahrheit einnehmen. Man muss zum Vermittler dieser Wahrheit werden. Dies eröffnet veränderte Perspektiven, die Medialität zu denken. Ein einfacher Determinismus ist zurückweisen: Medialität wäre dann nicht deterministisch gedacht, sondern im Gegenteil die bewusste (entschiedene) Herstellung eines Bezuges zu einem anderen (nämlich der durch das Ereignis sichtbaren Wahrheit).

Kollektive Vorstellungen

Einerseits drückt sich durch die kollektiven Vorstellungen eine bestimmte Konfiguration des Denkens/ des Wissens aus. Das eröffnet die Frage nach einem Dahinter, also nach etwas, was mit den Vorstellungen mittransportiert wird. Oder, das wäre die zweite Möglichkeit, die Konfiguration selbst ist der Ausdruck einer bestimmten Ordnungsrelation. Es gibt kein Dahinter, weil das Dahinter die Konfiguration selbst ist, was dem Denken Badiou entspricht. Im Blick auf Badiou würden die kollektiven Vorstellungen zusätzlich zu einem Ausschlussoperator. Wenn der Vollzug fortlaufend Differenzen zeitigt, dann wiederholt sich in der Differenz ein Nichtdifferentes. Durch die Sprache drückt sich nicht nur Bedeutung (Form und Inhalt) aus, sondern auch ein Vektor, der die Bedeutungen zueinander in Beziehung setzt.

Zeit

Von Badiou wird die Zeit in Bezug zur Diskontinuität bestimmt. Die präsentische Dauer ist dann die Gegenwart, die nichts als Gegenwart bleiben kann, außer es ereignet sich etwas in dieser Gegenwart, das aus dem Bedeutungsraum der Gegenwart nicht erklärbar wird. Ewigkeit ist bei Badiou als überweltliche Wahrheit gedacht, also als Wahrheiten, die mehrere ›Welten‹ heimsuchen können. In Bezug auf Halbwachs ist diese Überlegung in Bezug auf Franz von Assisi präsent: Es gibt soziale Lebensformen, auf die man wieder zurückgreift, obschon sie jeweils nur aus der Gegenwart (das heißt aus einer neuen Ordnung heraus) wiederbelebbar sind.

Zweck

Mit Badiou kann Ethik nur in Bezug auf die Herstellung der durch das Ereignis bedingten Wahrheit verortet werden. Kann ein ›Aufgehen in der Gesellschaft‹ (Halbwachs) überhaupt moralisch oder ethisch gelesen werden? ›Aufgehen‹ wäre das Verinnerlichen oder Sich-in-Beziehung-Setzen zu genau der Struktur, welche die Exklusion produziert. Genau genommen wäre aber auch die Wahrheit nach Badiou nichts anderes als die Schaffung einer neuen ›Welt‹ und damit eines neuen Ausschlussoperators. In Bezug zu Halbwachs wäre auch hier eine Verantwortung für das Aktualisieren abzuleiten: Wenn in jeder Struktur eine Ungerechtigkeit wohnt (aufgrund des Ausschlusses), muss man nicht nur die Struktur wiederholen sondern im Wiederholen auch bezüglich des Ausschlusses entscheiden (was aber unmöglich ist, da das Ausgeschlossene nicht repräsentierbar ist). Folglich ginge es darum, zu wiederholen, aber zu wissen, dass dieses Wiederholen (was auch immer) eine Ausschlussoperation darstellt.

Individuum

Aktualisieren ist nicht nur vollziehen und in diesem Sinne wiederholen, sondern ein Verhalten oder eine Positionsbestimmung zur Ordnung. Zentral wird dieses Verhalten dann, wenn im geordneten Raum etwas sichtbar wurde, das von dieser Ordnung heraus nicht erfassbar war und damit die Ordnung selbst befragt. Für das ›Individuum‹ ergäbe sich damit die Notwendigkeit, sich gegenüber eines Unvorhersehbaren/ einem Widerfahrnis/ einer Unterbrechung in der Wiederholung zu verantworten, also zu entscheiden. Das, was entschieden wird, ist nicht ›individuell‹, sondern betrifft alle, weil es auf die Konfiguration der Ordnung, aus der heraus die ›Individuen‹ zunächst zu begreifen sind, selbst zielt. Es geht demnach nicht um eine individuelle Verwirklichung, sondern um das intersubjektive Zur-Welt-kommen- Lassen einer kollektiven Wahrheit.

[5.1] **Stottern als Methode**

In dem nur wenige Seiten umfassenden Essay »*Bégaya a-t-il ...*« (dt: »*Stotterte er...*«, 1993) fragt Deleuze nach dem Sprechen des Schriftstellers, und zwar als Sprechen an jenem Punkt, wo die Sprache die Möglichkeit des Sprechens übersteigt, um daraus das Sprachliche zu gewinnen. Der Punkt liegt, er bezieht dies in einem Nebensatz auch auf die Wissenschaft, dort, wo man sich jenseits der Gleichgewichtszustände hinbegibt, wo das Geordnete de- und rekonstruiert wird, wo »zerstört« wird, um hervorzubringen. In der Terminologie von Deleuze bedeutet dies auch ›Kind-Werden‹ oder dem Organismus – auf den ›organlosen Körper‹ hin – Schale für Schale analog dem Schälen einer Zwiebel abringen, wobei das von mir verwendete Zwiebelbild nicht die Illusion eines erreichbaren Kernes suggerieren soll. »*Wenn die Sprache so gespannt ist, dass sie zu stottern, murmeln, stammeln ... beginnt, rührt das Sprachliche insgesamt an eine Grenze, die dessen Außen hervortreten lässt und sich dem Schweigen aussetzt*« (Deleuze, 2000: 152f [Hervorhebung von mir, A.S.]). ›Schweigen‹ bedeutet nicht mehr sprechen können, weil die Sprache wieder zu sich selbst finden muss, also zu rekonstruieren ist. (Vgl. insgesamt Deleuze, 2000) Stottern findet demnach dort statt, wo sich die Grenzen des Geordneten finden und das Gleichgewicht in ein Ungleichgewicht kippt.

Die begriffliche Kohärenz ausloten bedeutete in vorliegendem Text, einen Gleichgewichtszustand herstellen, indem das, was zuvor (begrifflich) unscharf geblieben ist, aufeinander bezogen wird, um dem Begriff in der gesuchten Hinsicht seine Schärfe zu geben. Damit wird auch klar, dass sich dem (einem) Begriff stets nur angenähert werden kann und das hier ausgearbeitete Spannungsverhältnis notwendig eine Forcierung bleiben muss, welche den (einen) Begriff aus einer bestimmten Perspektive betrachtet. Die gesuchte Hinsicht waren jene Kardinalpunkte, wodurch einerseits das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion zusammenspielt und andererseits das im Schnittpunkt des Stroms kollektiver Vorstellungen verortete ›Individuum‹ in seinem Vollzug sichtbar wird.

Dagegen hieße Stottern – in der von Deleuze vorgeschlagenen Radikalität – den hier aufgespannten Begriff in einer Form zu befragen, wo dieses scheinbare Gleichgewicht wieder in ein Ungleichgewicht kippt und so die äußeren Grenzen des Begriffs sichtbar werden, wo die Spannung überspannt wird und so die Spannung selbst in den Vordergrund tritt. Stottern als wissenschaftliche Methode kann als Annäherung an dieses Bild von Deleuze verstanden werden. Stottern ist demnach fragen, wo sich Problemfelder ergeben, die ein Überdenken des Spannungsverhältnisses notwendig machen oder es in seinem Denken vorantreiben.

»*Das schöpferische Stottern lässt die Sprache von der Mitte her wie Gras aufsprießen, wodurch sie zu einem Rhizom und nicht zu einem Baum wird, mithin in ein fortwährendes Ungleichgewicht gestoßen wird*« (Deleuze, 2000: 150). Man beginnt stets in der Mitte, indem das Stottern ein Anstoß ist, von wo aus der Horizont eines Begriffes – mehr oder weniger deutlich verschoben – zu vermessen ist. Mitte und Anstoß bedeutet stets auch eine bestimmte Mitte und einen bestimmter Anstoß. In der vorliegenden Arbeit ist dieser bestimmte Anstoß die Verortung des ›Individuums‹ zum kollektiven Gedächtnis. Stottern, indem vom Schnittpunkt auf das Firmament rückgefragt wird.

[5.2] **Stottern »innerhalb« der Bedeutung**

[5.2.1] **Soziolinguistische Paradigma**

Das kollektive Gedächtnis als topografische Ordnung

Zunächst sind die Paradigmen (Voraussetzungen) zu vergegenwärtigen, welche dem Konzept des kollektiven Gedächtnisses zugrunde liegen. Es ist das soziolinguistische Paradigma ¶ vid. S. 8 – die Sprache, in ihrem weitesten Sinne als kultureller Ausdruck verstanden – innerhalb dessen Halbwachs das kollektive Gedächtnis entwirft.

Topografie

Strukturell betrachtet handelt es sich beim soziolinguistischen Paradigma um eine topografische Figur: Das ›Individuum‹ ist in Bezug auf eine ihm vorausgehende und es verortende Struktur bestimmt. Leitet sich für die ›Kollektivpsychologie‹ (Blondel) aus dieser Struktur ein selbstevidentes ›Subjekt‹ ab, so bleiben – wie gezeigt – das ›Individuum‹ wie auch die Verortung bei Halbwachs prekär. Ein Befragen des Paradigmas hat daher mindestens an zwei Stellen statt: einerseits in Bezug auf die topografische Verortung und andererseits, wie dieser Ort – das ›Individuum im Vollzug‹ – näher zu bestimmen ist.

Problemfelder einer rein topografischen Verortung

Sobald das ›Individuum‹ sekundär zum Kollektiv verortet ist, stellt sich die Frage der Determinierung. Daran schließt die Frage nach den Formen (›Rollen‹/›Funktionen‹) an, die das ›Individuum‹ in Bezug zum Kollektiv einnehmen kann. Genaugenommen kann ein ›Individuum‹ innerhalb einer topografischen Logik jede beliebige Selbstform annehmen, da diese nur kulturelle Ausdrucksweisen sind und von seiner Position im kulturellen Gefüge abhängen.

Exkurs: Ideologie und ideologische Staatsapparate (Althusser)

Louis Althusser (1918–1990) gelangt in »*Ideologie und ideologische Staatsapparate*« (1969; mit den Anmerkungen von 1970 und 1976) ausgehend von der Fragestellung nach der Reproduktion der Produktionsverhältnisse zu folgender vergleichbarer Feststellung: »*Die Kategorie des Subjekts ist konstitutiv für jede Ideologie. Aber gleichzeitig fügen wir unmittelbar hinzu, daß die Kategorie des Subjekts nur insofern konstitutiv für jede Ideologie ist, als jede Ideologie die [...] Funktion hat, konkrete Individuen zu Subjekten zu ›konstituieren‹*« (Althusser, 1977: 140). Damit sich eine bestimmte Gesellschaftsformation erhalten kann, müssen sowohl die Produktivmittel als auch Produktivkräfte reproduziert werden. Eine Gesellschaft ist durch die ökonomische Basis und den Überbau konstituiert, wobei der Überbau in die juridisch-politische Dimension der Staatsmacht und in den Staatsapparat gegliedert werden kann. Der [1] ›repressive Staatsapparat‹ bezeichnet vorwiegend jene Dimension der Machtausübung, die auf Gewalt als Grundlage ihrer Vollzugskraft basiert, wie die Armee, die Polizei, die Gerichte und ihre Organe (Gefängnisse) etc. Dieser Form des Staatsapparates ist der [2] ›ideologische Staatsapparat‹, also ein auf der Grundlage der Ideologie fußender, aber breit gestreuter Apparat, entgegenzustellen: Kirche, Bildungseinrichtungen, Familie, Justiz, Politik, Gewerkschaft und Berufsverbände, Informationsapparat wie Presse, Fernsehen und Kultur. Anzumerken ist, dass die Trennung zwischen diesen Apparaten keine scharfe, sondern eine verschwommene ist. Die zentrale These ist, dass ein Klassenkampf, der lediglich auf die Staatsmacht, das heißt die Neuverteilung des Besitzes und die Kontrolle des repressiven Staatsapparates aus ist, am Ort des ideologischen Staatsapparates seinen großen Gegner findet. Der Grund hierfür liegt in der einen Stimme, der einen »*Partitur der Ideologie der augenblicklich herrschenden Klasse*« (Althusser, 1977: 128), jenem Sirenengesang des Informationsapparates, welcher seine »Bürger‹ durch Presse, Rundfunk und Fernsehen mit einer täglichen Ration Nationalismus, Chauvinismus, Liberalismus, Moralismus« betört, oder des religiösen Apparates, der durch seine Zeremonien den Menschen daran erinnert, dass er nichts außer Asche sei etc. Worauf Althusser anspielt, ist – ich bleibe abstrakt – jenes Gesamt an dominierenden Vorstellungen, welche eine Gesellschaft bestimmen und es verwundert nicht, dass er der Schule (wohlgemerkt in ihrer Funktion als Ablöse der vorkapitalistischen, von der Religion dominierten Periode gefasst) ein besonderes Augenmerk widmet: Die Bildungseinrichtungen sind es, welche die ›Individuen‹ auf ihre Rolle (das heißt unterschiedliche Qualifikation) im Produktionsgefüge vorbereiten, das Vermögen vermitteln, diese Rolle einzunehmen. Die Schule, »*sie ist so geräuschlos!*« (Althusser, 1977: 128) In dieser Beschreibung verdichtet sich die ganze Kraft des ideologischen Staatsapparates: Seine Musik ist keine aufgezwungene, sondern vielmehr der geräuschlose Wohlklang jener Töne, die uns so vertraut sind, dass wir sie nicht mehr hören.

Entgegen jeder ›besondere Ideologie‹, die stets die Geschichte ihres Klassenkampfes in sich trägt, fragt Althusser in diesem Text nach einer ›Theorie der Ideologie im Allgemeinen‹, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie keine Geschichte hat, dies jedoch nicht ohne darauf hinzuweisen, dass Marx dieselbe Formulierung in der »*Deutschen Ideologie*« (1845–1846) für den Begriff der Ideologie als Illusion, als reinen Traum, verwendet. Die Abgrenzung ist relevant: Ideologie drückt für Marx ein falsches Bewusstsein aus. Die herrschende Klasse gebietet über die herrschenden Gedanken, und Ideologie ist als Legitimation der Herrschenden gleichzeitig die Täuschung der Unterdrückten. Keine Geschichte bedeutet für Marx, dass ihre Geschichte eben außerhalb ›ihrer selbst‹, außerhalb der Geschichte der konkreten ›Individuen‹, als ein diesen übergestülptes Traumbild zu verstehen sei. Dies

ist einer der »Feinde«, eines der traditionellen Begriffsschemata der Ideologie, gegen das sich Althusser Text positioniert. Althusser besteht dagegen darauf, »dass die Eigenart der Ideologie darin besteht, dass sie eine Struktur und eine Funktionsweise hat, die sie zu einer nicht-historischen, das heißt omnihistorischen Realität machen, insofern diese Struktur und diese Funktionsweise in derselben Form in der sogenannten gesamten Geschichte – Geschichte hier im Sinne des ›Manifests‹ als Geschichte von Klassenkämpfen, das heißt als Geschichte der Klassengesellschaften verstanden – präsent sind.« (Althusser, 1977: 132) Was Ideologie leistet, ist die Darstellung des Verhältnisses der ›Individuen‹ zu dieser – »Die Ideologie betrifft also das gelebte Verhältnis der Menschen zu ihrer Welt« (Althusser, 1968: 184).

In der Ideologie repräsentiert sich das imaginäre Verhältnis der ›Individuen‹ zu den realen Verhältnissen, unter denen sie leben. Dieses imaginäre Verhältnis hat eine materielle Existenz. Indem jedes ›Individuum‹ als bewusstes ›Subjekt‹ an die Ideen der jeweiligen besonderen Ideologie glaubt, übertragen sich diese als Handlungen in die materielle Praxis. Das Imaginäre existiert in den Handlungen, die in Praxen eingegliedert und durch Rituale geregelt werden. Das ›Subjekt‹ handelt gemäß einer Ideologie, der es durch seine materiellen Handlungen als Ausdruck seines Glaubens verbunden ist. Althusser stellt sich hier dezidiert an die Schulter Pascals: »Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben« (Althusser, 1977: 138). Es sind die Handlungen, die uns glauben machen, die uns schon immer als in eine bestehende Ordnung eingebettete ›Individuen‹ verstehen. Vor diesem Hintergrund kann Althusser schließlich sagen: »Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an« (Althusser, 1977: 140). Für Althusser ist der Mensch immer ideologisch, und die Frage lautet, wie aus einem ›Individuum‹ ein ideologisches ›Subjekt‹ werden kann. Diesen Vorgang der Umwandlung bezeichnet Althusser als ›Anrufung‹ beziehungsweise ›Interpellation‹. Es geht um nichts Geringeres als die kleinen täglichen Praxen (Praktiken, Handlungen) in denen sich die Ideologie manifestiert: Man geht auf der Straße, und jemand ruft »He, Sie da!«. Indem wir uns umwenden, indem wir anerkennen, dass wir es sind, die hier angerufen werden, werden wir ›Subjekte‹. Gleichzeitig waren wir immer schon ›Subjekte‹, weil wir immer schon, selbst vor unserer Geburt, beispielsweise in Erwartung auf dieses Ereignis, angerufen wurden. Die Struktur der Ideologie ist spiegelhaft (fr: »spéculaire«), indem die ›Individuen‹ durch die Anrufung zu agierenden, selbstbewussten ›Subjekten‹ werden, die sich um eine einzige zentrierte Ideologie (das ›SUBJEKT‹) ordnen. In diesem Verhältnis einer auf wechselseitiger Wiedererkennung beruhenden Struktur unterwerfen sich die ›Subjekte‹ dem SUBJEKT im Wissen, dass alles in Ordnung ist, anerkennen die bestehende Ordnung, »dass man Gott, seinem Gewissen, dem Pfarrer, de Gaulle, dem Unternehmer und dem Ingenieur gehorchen muss, dass man ›seinen Nächsten lieben muss, wie sich selbst‹ usw.« (Althusser, 1977: 148) Wenn die ›Subjekte‹ »ganz von alleine funktionieren« liegt dies eben darin, dass die angerufen ›Subjekte‹ sich als freie ›Subjekte‹ verstehen, die sich freiwillig um die »natürliche« Ordnung des SUBJEKTS ordnen. Die Wirklichkeit, die hinter dieser gegenseitigen Wiedererkennung liegt, ist nun der Mechanismus der Ideologie im Allgemeinen, »die Reproduktion der Produktionsverhältnisse und der aus ihnen abgeleiteten Verhältnisse« (Althusser, 1977: 149).¹⁸²

Die Theorie einer ›Ideologie im Allgemeinen‹ von Althusser zeigt das ›Subjekt‹ als Ergebnis der es durchdringenden Struktur in dem Maße, als sich das ›Subjekt‹ als ›Träger‹ diese Struktur mitbedingt. Nehmen wir eine leichte Verschiebung der Begrifflichkeit vor. Sprechen wir anstelle des ›SUBJEKTS‹ (Althusser) vom kollektiven Gedächtnis und nennen wir das ›Subjekt‹ (Althusser) ›Träger‹ oder ›Glied‹, dann haben wir jenes Bild Halbwachs' von 1925 vor Augen, dass uns unsere Wirklichkeit als ›Individuum‹ eben als von der Struktur vermittelt beschreibt. Wenn Halbwachs so weit geht, Aphasie ausschließlich als soziale Beziehungsstörung zu verorten, dann sind es in letzter Konsequenz die kollektiven Vorstellungen als Bindeglied sozialer Beziehungen, von woher die Aphasie gedeutet wird. Dies betrifft auch die Definition der »mental illness« in Bezug auf den Selbstmord. Die Gefahr des topografischen Paradigmas liegt darin, die soziale Realität zum alleinigen und über allem stehenden Erklärungsmodell zu erheben.

¹⁸² Die Realisierung dieses Verhältnisses ist der gegenwärtige Klassenkampf. Im Begriff ›Kampf‹ ist bereits ein zentrales Attribut dieses Verhältnisses ausgedrückt: Es handelt sich niemals um eine ›reine Ideologie‹, sondern jede Ideologie steht einer antagonistischen Ideologie gegenüber, die um die Herrschaft buhlt. Eine bestimmte herrschende Ideologie zielt darauf ab, eine totalisierende, die gesamte Gesellschaft umfassende Dimension einzurichten, und diese Dimension wird gleichzeitig durch eine andere Ideologie und den darin impliziten Klassenkampf herausgefordert. Die herrschende Ideologie selbst ist ebenfalls aus ihrem ehemaligen Klassenkampf hervorgetreten, das heißt, der Ort des Klassenkampfes ist der Ort, an dem sich eine bestimmte Ideologie zeitigt.

Dies verbunden mit einem kollektiven (End-)Ziel ist Basis für ein besorgniserregendes Bild von Kollektiv wie es hinsichtlich ›Psychotechnik‹ als Exkurs kurz skizziert wurde. ¶ vid. S. 38

[5.2.2] Stottern

... von Differenz und Wiederholung

Beschreibung des Problemfeldes

Die Frage von Halbwachs an Bergson lautete, wie zwischen zwei ›Individuen‹ der gleiche Bewusstseinszustand – eine Gleichzeitigkeit – statthaben kann, wenn jedes ›Individuum‹ über seine eigene Zeitdauer verfügt. ¶ vid. S. 67 Analog muss die Rückfrage an Halbwachs lauten: Wie kann so etwas wie Identität gedacht werden, wenn mit jeder Wiederholung eine Differenz einhergeht? Wie kann hier überhaupt von so etwas wie gemeinsamen (kollektiven) Vorstellungen gesprochen werden? Diese, wie auch die sozialen Bezugsrahmen, würden sich in einem unüberschaubaren Meer an Differenzen auflösen.

Die Argumentation von Halbwachs lautet bekanntlich, dass wir nicht anders als über die kollektiven Vorstellungen rekonstruieren können. In diesem Sinne werden wir über das außer uns Liegende fortlaufend synchronisiert. Folglich aktualisiert sich das Außen fortlaufend im Innen, und die gerade entwickelte Problematik stellt sich höchstens als Synchronisationsproblem. Weiter verweist Halbwachs auf Stabilisierungsformen wie den Durchdringungsgrad der Sprache, die Verschränkung von Gruppen, den Raum etc., welche der Veränderung entgegenwirken. Hier ist zu differenzieren: Von der Aktualisierung bleibt das Aktualisierte nicht unbehelligt, das heißt, dass jede Aktualisierung notwendig auf die kollektiven Vorstellungen zurückwirkt und deshalb nur von einer fortlaufenden Differenzproduktion gesprochen werden kann. Selbst der Rückgriff auf Stabilisierungsformen erweist sich in letzter Konsequenz als instabil. Wenn die »Differenzproduktion« hier auch gehemmt wirkt, so ist diese ›Trägheitskraft‹ scheinbar, da beispielsweise der Raum letztlich der kollektiven Vorstellungen bedarf und dadurch fortlaufend umgeschrieben wird. Halbwachs berücksichtigt beide Aspekte, Differenz und Wiederholung, hat allerdings die Beziehung zwischen diesen Termen nur ungenügend ausgearbeitet. Er setzt das Bewahren der Vergangenheit geradezu voraus, und gleichzeitig verneint er dieser – qua Rekonstruktion –, so wie sie war, auferstehen zu können.

Differenz und Wiederholung

Man muss gegen Halbwachs einwenden, dass das kollektive Gedächtnis überhaupt erst durch eine genaue Ausdifferenzierung der Begriffe ›Wiederholung‹ und ›Differenz‹ denkmöglich wird.

Mit Esposito lässt sich dieses Problem lösen, indem man die Identität in der ›Wiederholung‹ verortet: In der Aktualisierung kommt es zwar zu einer stets neuen ›Varietät‹, aber diese Verschiedenheit ist zugleich eine Wiederholung – eine ›Redundanz‹. Andauern bedeutet gerade keine unendliche Differenzproduktion, sondern es sind die Varietäten, durch die sich etwas Identes wiederholt. Wichtig wird diese Unterscheidung innerhalb der soziologischen Systemtheorie deshalb, weil das ›Gedächtnis der Gesellschaft‹ als Kohärenzprüfung, also als Prüfung dessen verstanden wird, was wiederholt wird. Nur so kann Esposito erklären, warum bestimmte Denkweisen sich organisieren oder – abstrakter – wie sich die Kohärenzprüfung als Kohärenzprüfung fortzusetzen vermag. Bei Esposito läuft dies auf die Frage nach dem Vergessen hinaus: Was wird in einer Gesellschaft wiederholt, und was wird vergessen? Was sind die Mechanismen der Prüfungsoperation? ¶ vid. S. 112

Deutlicher lässt sich diese ›Identität in der Differenz‹ mit Badiou bestimmen, wenn auch mit einem gänzlich anderen Vokabular und aus einer anderen Perspektive heraus. Denkt man an »*Logiques des mondes*« dann ist das ›Transzendental‹ als dasjeniges bestimmt, was die Ordnung im Inneren einer ›Welt‹ organisiert und damit zusammenhält. Zugleich besteht Badiou darauf, dass dem ›Transzendental‹ selbst keine Existenz zukommt. Wie auch? Es handelt sich um die Operationen, die den Möglichkeitsraum einer ›Welt‹ strukturieren. Durch die ›Welt‹ drückt sich zugleich das aus, was dieser ›Welt‹ seine Ordnung gibt. Als Operation hat es keine Existenz, ist aber der ›Welt‹ als Ordnung dieser ›Welt‹ immanent. Es geht um die Frage, wie so etwas wie eine Ordnung überhaupt denkbar wird. Das, was sich in der Wiederholung als Identisches wiederholt und die Organisation der Struktur sind bei Badiou als ›Transzendental‹ oder

›Index p‹ ein- und dasselbe. Das Herz der Badiou'schen Dialektik liegt darin, dass er zunächst klassisch nach Hegel Identität und Nicht-Identität aufeinander bezieht, jedoch die Betonung auf die Kraft legt, also auf das Trennende in der Trennung, das in dieser Beziehung liegt. Wiederholen bedeutet mit Badiou stets auch Ausgrenzen. Wiederholen bedeutet den unsichtbaren Ort für eine Unterbrechung produzieren. Das Nicht-Präsentierbare wird durch die Operation des Transzendentalen erst hergestellt. ¶ vid. S. 240 In der Terminologie von Halbwachs gesprochen: Jede Aktualisierung der kollektiven Vorstellungen wiederholt bei aller Differenz auch dasjenige, was diese Vorstellungen zusammenfügt. Jede ›Belebungs‹ schafft auch ein ›Unbelebtes‹, Unaktualisiertes. In diesem Sinne ist das kollektive Gedächtnis auch Präsenz oder das in der Dauer Präsent-Werden ihrer aktuellen sozialen Beziehungen.

Im »Strukturalismus« wird – verallgemeinert – ein Organisationssystem gedacht, auf das man aus der Struktur zurückfragen kann. Es ist jedoch viel entscheidender, zu fragen, ob man nur Relationsverhältnisse in den Blick nimmt oder ob in der Relation das, was organisiert/ was wiederholen lässt, selbst zentral wird. Je nachdem, wo man hier den Fokus setzt, lassen sich ganze theoretische Blöcke voneinander unterscheiden. Ich lege den Fokus auf die Kraft, die in dieser Relation liegt (womit weder Badiou noch Esposito verlassen wurde): Foucault interessiert sich in seinen Texten zum Diskurs- und Machtgefüge für die Kraft, die in diesem »Erhalten« liegt: Beispielsweise zeigt »*Les mots et les choses*«, wie sich eine bestimmte Ordnung des Wissens über Jahrhunderte hindurch halten kann. Es gibt demnach eine bestimmte Konfiguration des Wissens, welche sich durch die Gesellschaft (durch das Handeln) ausdrückt. Was Foucault demgemäß untersucht, sind die qualitativen Ausprägungen dieser Kraft.

¶ vid. S. 194

Auch die Begriffe des ›Verfügt‹/ ›Zusammengefügten‹ bei Derrida lassen sich entlang dieser Achse verorten: Stets geht es um eine Wiederholung oder ›Iterabilität‹, in die sowohl eine Differenz eingeschrieben ist wie mit ihr auch eine Wiederholung mit ihr einhergeht. Mit Derrida rückt jedoch ein weiteres Problem in Reichweite: Der Halt erweist sich im Halt als »unhaltend«. Jeder noch so feste Griff darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er nicht »ganz« zu greifen vermag. Die Differenz taucht demnach gerade dort auf, wo so etwas wie eine »Identität« (ein Erhaltendes/ ein Haltendes) zugeschrieben wird. Während der Strukturalismus »glaubt«, auf die Organisation rückfragen zu können, erweist sich nach Derrida das Rückfragen selbst als Unmöglichkeit. ¶ vid. S. 219

Stottern

Das kollektive Gedächtnis stottert just dort, wo es als Denken kollektiver Verbindung brilliert, und man muss diese Schwäche in der Stärke positiv annehmen. Um von einem Differenten innerhalb eines Ordnungsgefüges zu sprechen, bedarf es einer plausiblen Antwort auf die Frage, wie sich etwas wiederholt und dabei gleichzeitig differiert. Würde man hierauf keine Antwort geben, gäbe es entweder nur Chaos (nur Differenz), nur Immer-Gleiches (nur Indifferentes) oder nur eine leere Hypothese.

Um von einer ›relativen Stabilität‹ und um nicht vom Chaos oder vom Immer-Gleichen zu sprechen, muss der Begriff der ›Rekonstruktion‹ (das ist die Wiederholung) von Halbwachs weiter geschärft werden: Es genügt nicht, ausschließlich auf die ›Lokalisation‹ zu verweisen. Stabilität deshalb, weil Wieder-holen primär Andauern der kollektiven Vorstellungen ist. Was andauert, ist die soziale Relation selbst, das Gefüge an Bezugsrahmen, durch die kollektive Vorstellungen bedeutsam sind.¹⁸³ Die soziale Dynamik ist deshalb eine Dynamik, weil sich dieses Gefüge fortlaufend verschiebt. Zugleich ist diese Stabilität relativ, weil mit dieser Verschiebung eine fortlaufende Differenz einhergeht. Wir finden uns wieder innerhalb der Sprache von Halbwachs, allerdings in einer um die Problematik zwischen Differenz und Wiederholung erweiterten. Nur durch die Annahme eines Wiederholten im Differenten (einer mit der Rekonstruktion einhergehenden ›Rekursivität‹) oder – was auf dasselbe hinausläuft, aber einen unterschiedlichen Betrachtungsfokus öffnet – eines Differenten im Wiederholten – können kollektive Vorstellungen als andauernde Vorstellungen gedacht werden und wird eine scharfe Trennung zwischen den kollektiven Vorstellungen und den sozialen Bezugsrahmen überhaupt erst denkbar. Jeder Versuch, das kollektive Gedächtnis, welches Halbwachs in seinem letzten, posthumen Text im

¹⁸³ Die Frage der ›Bedeutung‹ sei vorerst noch kurz ausgespart.

Plural mit den sozialen Bezugsrahmen gleichsetzt, zu denken, muss darauf eine Antwort finden, muss sagen, was das Wiederholte im Differenten ist.¹⁸⁴

Stottern heißt fragen, wie die soziale Bezugsrahmen als Wiederholung und als Differenz in Beziehung treten. Wo wohnt hier der ›Zwang‹ (Durkheim) des Überkommenen? Kann hier überhaupt noch von einem Zwang die Rede sein, oder wären nicht Begriffe wie ›Kraft‹ oder ›Wirkung‹ angebrachter, um sich der wechselseitigen Verschränkung dieser Begriffe anzunähern? Würden dann ›Ballast‹ wie Ermöglichungsgrund nicht ebenfalls in eine dynamische Relation zueinander treten? Mit Derrida: Ist der Wohnort der Kraft überhaupt bewohnbar, oder ist nicht jede Kraft zum Leben (der Wiederholung) auch eine Kraft zum Tod (des Unwiederholbaren)?

... der Kontinuität

Beschreibung des Problemfeldes

Das Innen ist bei Halbwachs der »Bedeutungskosmos« einer Pluralität an sozialen Bezugsrahmen und, damit verbunden, einer Pluralität an kollektiven Vorstellungen. Es ist der Bedeutungskosmos selbst, der sich permanent multipliziert und verändert. Das Innen lässt sich hier nicht als Totalität, sondern nur fragmentiert fassen. Es ist die Rede von unterschiedlichen sozialen Bezugsrahmen und Gruppen, und es muss in diesem Sinne von Kräfteverhältnissen gesprochen werden, die sich wechselseitig bewirken. Halbwachs stellt fest, dass selbst eine Revolution keine Diskontinuität schafft, sondern aus dem Innenraum des lebendigen Gedächtnisses heraus, nur – kontinuierlich – erfahrbar ist.

Diskontinuität im Lebensvollzug

Worauf Halbwachs keine Antwort gibt, ist das Denken eines Bruchs in der Ordnung selbst, das heißt ein Widerfahrnis/ ›Ereignis‹, etwas, das sich in die bestehende Ordnung nicht einfügt. Der Ort, wo der Bedeutungsstrom selbst unterbrochen wird. Es bleibt ungeklärt, was es für ein ›Individuum‹ (oder eine Gruppe) bedeutet, wenn der bestehende Bedeutungskosmos Sprünge zeigt.

Man muss nicht weiter gehen, als an Unterbrechungen im Lebensvollzug zu denken. Beispielsweise die Unsicherheit, die sich einstellt, sobald eine gewohnte Handlung abrupt unterbrochen wird. Oder die Gewalt, mit der eine Krankheit oder ein Todesfall den Bedeutungsfluss unterbrechen. Was, wenn der gemeinsame Bedeutungsraum einer Liebe unauflösbare Widersprüche hervorbringt und das bisher Verbindende sich als unbegreiflich Unverbundenes erweist? Eine andere Perspektive: Was ist ein epileptischer Anfall – gr: ›epileptos‹/ dt: ›ergriffen, von der fallenden Sucht‹ (Pape, 2005: 958 [Digitalausgabe: 32735]) – anderes als eine ungewollte Unterbrechung, nach der jeder Anschluss an das dem Fall Vorausgegangene erst mühsam hergestellt werden muss? (Vgl. auch: Synkopen, Affektkrämpfe, Narkolepsie etc.) Oder – in Bezug auf die Gruppe: Was, wenn sich beispielsweise durch einen Bürgerkrieg unauflösbare Trennungslinien zeigen und der bisherige Bedeutungshorizont auseinanderbricht, indem der sinnstiftende Horizont sich als unbegreiflich Unsinniges entbirgt?

Im Lebensvollzug zeitigen sich Diskontinuitäten, die nur nachträglich zu einer Kontinuität werden können. Eine Diskontinuität hat folglich dort statt, wo die überkommenen Bedeutungen ihren Halt verlieren und anstelle von Kontinuität der scharfe Trennschnitt der Diskontinuität tritt.

Diskontinuität in der symbolischen Ordnung

Es stellt sich weiter die Frage nach der Grenze des Innen (Sprache). Es ist gerade der elementarste Rahmen der Sprache, der nicht nur Kontinuität produziert, wo die überkommenen Bedeutungen zu einer Diskontinuitätserfahrung werden können.

Lacan entwirft in der Seminarschrift ›*Le sinthom*‹ (1975/ 76) das Problemfeld in der Frage nach dem Kontakt mit dem Realen. Der ›symbolischen Ordnung‹ wird das ›Reale‹ als ›Exzess‹

¹⁸⁴ Die Aporie lautet: Die Vergangenheit bleibt – unbestreitbar – unerreicht, aber etwas aus dieser Vergangenheit setzt sich fort, um Kontinuität (und damit Gesellschaft) überhaupt denken zu können. Dagegen ist daran festzuhalten, dass Kontinuität rückwirkend, erst im Nachhinein, produziert wird. Um die Aporie zu vermeiden, muss gefragt werden, wie Differenz und Wiederholung aufeinander bezogen sind.

gegenübergestellt, als dasjenige, welches vom Symbolischen niemals zur Gänze erfasst werden kann. Der Innenraum der symbolischen Ordnung wird bis auf seine äußerste Grenze – den Einbruch des Realen in diesen Innenraum – ausgedehnt. ¶ vid. S. 124

Anhand der frühen Texte Foucaults wird sichtbar, wie das von der Gesellschaft Ausgeschlossene von der Gesellschaft selbst produziert wird. Der Wahnsinn ist nicht jenseits der Gesellschaft, sondern es ist die Gesellschaft, welche dem Wahnsinn seinen Sinn gibt. Der Wahn liegt also im Sinn/ in der bedeutsamen Ordnung der Gesellschaft selbst begründet. In Bezug auf die späten Texte von Foucault geht es um die Frage nach einer veränderten Ordnung. Diese wird dadurch erreicht, dass das Innen sich permanent faltet/ verdoppelt und damit den Möglichkeitsgrund für eine Kritik schafft. Gerade weil das Innen selbst brüchig ist, ist Kritik wie auch das Erfinden von alternativen Selbstformen möglich. Selbst dies ist nur möglich, weil der überkommene Bedeutungshorizont zurückweisbar wird, indem er sich als unhaltbar erweist. ¶ vid. S. 193

Bei Derrida wird die Sprache selbst als Ort des Einbruchs eines Unvorhersehbaren zu einem Widerstandspunkt. Es ist die Wiederholung selbst, durch die sich ein Unwiederholbares zeitigt und von woher eine Entscheidung notwendig wird. Deshalb kann gesagt werden, dass keine Wiederholung unschuldig ist. ¶ vid. S. 219

Der ›dialektische Materialismus‹ von Badiou drückt gerade die Ausschlussoperation eines bestimmten Ordnungssystems aus, wobei dasjenige, das von der Ordnung ausgeschlossen ist und innerhalb der Ordnung nicht repräsentiert werden kann, jederzeit – unerwartet und damit unzeitig – in dieser Ordnung als Ereignis sichtbar werden kann. Es ist einerseits die Ausschlussoperation, die überhaupt eine bestimmte Ordnung schafft, und andererseits der Einbruch des Ausgeschlossenen, der eine Ordnung jenseits der bestehenden Ordnung denkmöglich macht. ¶ vid. S. 240

Grenze als Ereignis

Man erreicht die Problematik von Differenz und Wiederholung ein weiteres Mal, allerdings um einen wesentlichen Akzent verschoben: Es stellt sich zusätzlich die Frage, ob mit dem Darin-Sein die ganze soziale Realität abgebildet werden kann. Selbst wenn man die Überlegung annimmt, dass die Ordnung nur aus dem Bedeutungskosmos der lebendigen Gegenwart heraus bedeutsam erfahrbar ist, dann gibt es immer noch den Bedeutungskosmos selbst, der die äußerste Grenze darstellt.

Giorgio Agamben (*1942) schreibt: »Der Werwolf, der sich im kollektiven Unbewußten als hybrides Monster, das, halb Mensch, halb Tier, halb in der Stadt und halb in der Wildnis lebt, niederschlagen sollte, ist also ursprünglich die Figur dessen, der aus der Gemeinschaft verbannt worden ist. Daß er als Wolfsmensch und nicht einfach als Wolf bestimmt wird [...], ist hier entscheidend: Das Leben des Verbannten ist – wie dasjenige des homo sacer [uomo sacro] – kein Stück wilder Natur ohne jede Beziehung zum Recht und zum Staat; es ist die Schwelle der Ununterschiedenheit und des Übergangs zwischen Tier und Mensch, zwischen physis und nómos, Ausschließung und Einschließung. Es ist das Leben des loup garou, des Werwolfs, der weder Mensch noch Bestie ist, einer Kreatur, die paradoxerweise in beiden Welten wohnt, ohne der einen oder der anderen anzugehören« (Agamben, 2002: 115). Agamben hat hier den ›Bann‹¹⁸⁵ im Blick, der die Macht des Souveräns (als Kulminationspunkt der Ordnung) ausdrückt, indem er vermag »[...] die Beziehung mit einem vorausgesetzten Beziehungslosen aufrechtzuerhalten« (Agamben, 2002: 119). Das Gesetz bewohnt selbst hier, an der äußersten Grenze dessen, wo Recht gesprochen wird, das Innerste des Gesetzes selbst. Das Phantastische ist nun gerade nicht die Figur des Wolfsmenschen, sondern die strukturelle Form des Gesetzes selbst, welches den ›Wolfsmenschen‹ überhaupt erst hervorbringt. Das Gesetz, das seinen Ort genau dort findet, wo es als Gesetz noch nicht vorhanden ist. Was das Phantastische des Gesetzes sichtbar

¹⁸⁵ Der Souverän ist dort zu finden, wo das Juridische auf ein unscharfes Faktisches trifft und die Grenze erst gezogen werden muss. Im Souverän findet die Prüfung ihr absolut Äußerstes, indem die Figur des Souveräns jene Grenze markiert, die im Akt des Vollzugs von der Möglichkeit zur faktischen Wirklichkeit übergeht. Das nackte Leben des Verbannten ist jenes Leben, das außerhalb der Rechtsordnung gesetzt wurde und durch den Zustand des Außer-dem-Gesetz-Seins mit dem Gesetz in Beziehung bleibt. Die Schwelle ist als Zone, Territorium gedacht, wo die Grenzlinie ständig gezogen werden muss, wo nicht gilt, was der Potenz nach gelten kann. Die souveräne Macht gründet auf der einschließenden Ausschließung des nackten Lebens in die Ordnung.

macht, ist diese unfundierte Fundierung, dasjenige, wo das Denken auf Aporien stößt, weil sich das Denkbare in der Gegenwart des Undenkbaren selbst als Phantasma entpuppt.

Rühren an diese Grenze ist ›ereignishaft‹, indem es das Andere der Ordnung sichtbar macht. Jedes Denken des Innenraums muss fragen, von woher dieser Innenraum denkbar wird. Jedes Denken der Kontinuität (als fortgesetzte Wiederholung) muss nach der Diskontinuität (als Unterbrechung der Wiederholung) fragen. Entscheidend ist, – dass hat vor allem die vergleichende Lektüre mit Derrida und Badiou gezeigt –, dass diese Grenze passiert, uns der Bruch in der Ordnung zukommt.

Stottern

Stottern ist demnach ein Rückfragen an die Ordnung selbst. Ist die soziolinguistische Relation tatsächlich nur als Bindendes erfassbar, oder liegt in der Bindung auch ein Ungebundenes? Bedeutet Darin-Sein nicht gerade auch ein Umgehen mit den Grenzen dieses Innen-Raumes? Ist es tatsächlich ausreichend, Halbwachs zu folgen und historische Abrisse der fortlaufenden Modifikation dieses Innenraumes zu zeichnen, oder muss nicht zusätzlich die Frage gestellt werden, wo dieser Innenraum seine Grenze findet und wie wir auf seine Grenze stoßen? Gäbe es dann nicht auch eine Verantwortung gegenüber den Anstößen? Ja, angestoßen werden, aber den Anstoß bis auf seine äußersten Stoßmöglichkeiten provozieren? Muss man nicht gegen die Argumentation von Halbwachs auftreten, dass das Neue nur in der Gestalt des Alten (Vgl. SozB: 298, 304) sichtbar werden kann und im Gegenteil fragen, ob sich das Neue nicht auch oder überhaupt erst durch die Grenze zeitigt, wenn es folglich auch nur in Bezug zum Alten verwirklicht werden kann? Produziert das Fließen der Sprache nicht ihre eigene (ereignishaft) Diskontinuität?

... des ›Gleichgewichtszustandes‹

Beschreibung des Problemfeldes

Mit der Frage nach Differenz und Wiederholung erreicht man notwendig die Frage nach dem, was das kollektive Gedächtnis insgesamt ausdrückt. Es hat sich gezeigt, dass die Fragestellung nach dem ›Zweck‹ bei Halbwachs entlang zweier Achsen verläuft: einerseits der Achse der soziale Beziehung zwischen Kollektiv und ›Individuum‹ und andererseits als ›Gleichgewichtszustand‹ – eine Art »transzendentes« Ziel. Wie lässt sich überhaupt von einem ›Gleichgewichtszustand‹ sprechen, wenn die soziale Dynamik primär Differenzen produziert? Handelt es sich hier um eine unerreichbare Utopie, um ein stetes In-die-Zukunft-Greifen, um der Gegenwart ihre Richtung zu geben? ¶ vid. S. 106

Selbstaktualisierung und Selbstpräsentation

Die dafür notwendigen Weichenstellungen sind mit der Frage nach ›Differenz und Wiederholung‹ bereits gelegt: In Bezug auf Esposito ist die Kohärenzprüfung nichts anderes als der selbstreflexive Prozess, der einer Gesellschaft eigen ist. Das Ineinander von Kommunikationstechnologien und Gesellschaftsstruktur bedingt bestimmte funktionale Mechanismen, durch die Wiederholung und Differenz operationalisiert werden. Die Kommunikationen spiegeln die Gesellschaft wider. Die Gesellschaft drückt sich selbst aus (›Selbstpräsentation‹), wie sie auch ihre je besonderen Prozesse der Kohärenzprüfung (›Selbstaktualisierung‹) ausdrückt.

Mit Badiou und Foucault lässt sich – wie bereits gezeigt – vergleichbar argumentieren: Die Ordnung selbst drückt dasjenige aus, was diese Ordnung in ihrem Innersten zusammenhält.

Mit-Sein als ontologische Verfasstheit des Seins (Nancy)

Noch deutlicher lässt sich dieser Gedanke in Bezug auf das Verhältnis von Kollektiv und ›Individuen‹ jedoch mit Jean-Luc Nancy (*1940) fassen: »Être singulier pluriel« (dt: »singulär plural sein«, 1996) fragt unter anderem danach, wie man vom Singular zum Plural – zur Gemeinschaft – gelangt, und zwar dann, wenn man das Sein wesentlich plural denkt, also von einem ›Sein-ohne-Voraussetzung-seiner-Selbst‹ ausgeht. Diese Frage ist deshalb wichtig, weil – verorten wir sie in Bezug auf den vorliegenden Text – die Annahme einer Ereignishaftigkeit im Strömen kollektiver Vorstellungen darauf hinausläuft: Der Anfang hat immer wieder neu zu beginnen, ist immer wieder zu bejahen (vgl. ›Zusage‹ bei Heidegger/ Derrida

¶ vid. S. 228). Er erweist sich als letztlich ungegründet, weil im »Bedeutungsstrom« etwas statthaben kann, sich etwas dazwischen zu ereignen vermag. Die Betonung von Nancy liegt auf der Singularität, die an sich plural bleibt, aber eine Präsenz des Seins hier und jetzt exponiert.¹⁸⁶ Entscheidend ist die Feststellung von Nancy, dass – wenn das Sein wesentlich plural ist – die Gemeinschaft diesen ontologischen Status des Seins ausdrückt. Die Präsentation ist ein »gegenseitiges Kommen zur Präsenz«, das nicht auf eine Ordnung gerichtet ist, sondern den »Akt«, das Statt-Haben des Exponierens der »Ko-Existenz« ausdrückt. Wir sind »schon immer« in der Gemeinschaft, also »Mit«. Was die Gemeinschaft wesentlich exponiert, ist die ontologische Verfasstheit des Seins – »être singulier pluriel«. Ist dies akzeptiert, so lautet die entscheidende Frage von Nancy, »[...] ob das, was man »soziale Bindung« nennt, anders gedacht werden kann, als in der Form der symbolischen Ordnung, und diese wiederum anders als in der Form der Ordnung einer »Imagination« oder einer »Gestaltung«, wobei alles auf die Notwendigkeit verweist, dies ganz neu zu überdenken« (Nancy, 2012: 90).

Stottern

Das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion exponiert – mit Nancy – hier und jetzt die plurale Verfasstheit der Gesellschaft. Pluralität bedeutet Ineinander von Singularitäten, wobei festzustellen ist, dass jeder Singular wesentlich plural bleibt. Wenn das »Individuum« am Schnittpunkt kollektiver Strömungen verortet ist und diese Pluralität an Strömungen nicht deckungsgleich ist, kann daraus keine Identität abgeleitet werden. Wie festgestellt, ist das »Individuum« (wie auch jede andere gesellschaftliche Instanz) zwischen Identität und Nichtidentität verortet, wodurch dem Denken von Nancy und Halbwachs nähergekommen werden kann.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? Das Überkommene entpuppt sich als die Präsenz des Miteinanders/ des sozialen Wirkzusammenhangs in seiner Pluralität. Damit wird die Frage nach dem »Gleichgewichtszustand« wie auch nach dem Verhältnis von »Individuum und Kollektiv« gänzlich neu gestellt. An Stelle von »Gleichgewichtszustand« wäre von Selbstpräsentation zu sprechen, und die Frage der Selbstaktualisierung eröffnet die Frage des Ineinander wie auch Miteinanders. Es ist gerade nicht das Kollektiv, welches alleinig auf die »Individuen« einwirkt, sondern das Kollektiv präsentiert die fortlaufende Selbstaktualisierung jedes Teils, wenn auch keinem dieser Teile eine feste Identität zukommt. Es ist folglich daran festzuhalten, dass das kollektive Gedächtnis an sich besteht, aber die Frage der Selbstaktualisierung beziehungsweise der Verbindung von »Individuum« und Kollektiv gewinnt eine

¹⁸⁶ Eine schnelle Skizze in Bezug auf die hier formulierte Fragestellung entlang ausgewählter Zitate: Was dem Sein wesentlich zukommt, ist der Plural, das heißt »Mit-ein-ander-sein«, also die »[...] unbestimmte Pluralität der Ursprünge und ihrer Ko-Existenz« (Nancy, 2012: 31). Der Sinn findet sich dort, wo diese reine Präsenz der Pluralität verräumlicht, distanziert und geteilt ist, wo er zwischen den Singularen zirkuliert: »Sie [Anm.: Zirkularität] ist die ursprüngliche Pluralität der Ursprünge und die Schöpfung der Welt in jeder Singularität: kontinuierte Schöpfung in der Diskontinuität ihrer diskreten Vorkommnisse« (Nancy, 2012: 23). Die Welt beginnt jedes Mal mit einer immer wieder erneuerten Singularität. Genaugenommen muss die Welt jedes Mal neu gesagt werden. Nancy spricht hier auch von einer »Dis-Position«, weil der plurale Ursprung unaneigenbar bleibt und dennoch das Wesen der Welt – ihre Pluralität – exponiert. Kurz zum »Individuum«: »Dabei sind die singulären Differenzen nicht nur »individuell«, sondern »infra-individuell: Mir begegnen nie Pierre oder Marie, sondern der eine oder die andere in gewisser »Form«, einem »Zustand« oder einer »Stimmung« usw.« (Nancy, 2012: 29). Kurz zur Gesellschaft: »Das Zusammen der Singulare ist »selbst« die Singularität. Sie »versammelt« sie, indem sie sie verräumlicht, und sie sind »verbunden«, insofern sie nicht vereinigt sind« (Nancy, 2012: 62). Entscheidend ist, dass Nancy dieses »Zu-Mehreren-zusammen-Sein« nicht entlang der Achse von »Identität« und »Gestalt« entwickelt, sondern – ontologisch – als »Sein-ohne-Voraussetzung-seiner-selbst«. Nancy zeigt an der Kritik des Situationismus, dass dieser die Selbstrepräsentation der Gesellschaft noch in Bezug zu einer wirklichen/ entfremdeten/ verstellten Präsenz denkt. Dagegen: »Was uns derart [Anm.: Sein-ohne-Voraussetzung-seiner-selbst] ereilen würde und wovon das »Spektakel« und die »Kommunikation«, die »Ware« und die »Technik« lediglich Gestalten wäre, perverse vielleicht, jedenfalls aber noch nicht durchdachte, wäre die Entblößung der gesellschaftlichen Realität – des Realen des Gesellschaftlich-seins selbst – in der Symbolik [Anm.: Symbol als Re-Präsentation], durch sie und als die Symbolhaftigkeit, die es konstituiert« (Nancy, 2012: 94). Nancy kommt zu folgendem Zwischenergebnis: »Das gesellschaftliche Sein verweist jetzt auf keinerlei innere oder höhere Einheit mehr, die sich seiner annimmt. Seine Einheit ist schiere Symbolik: Sie ist gänzlich Mit. Das gesellschaftliche Sein ist das Sein, das ist, indem es sich selbst gegenüber, mit sich selbst erscheint: Es ist Mit-Erscheinung [com-parution]« (Nancy, 2012: 96). Das Zusammen-Sein ist somit die Präsenz der Selbstreferentialität, dass »jedes Mal« des »Ursprungs«: »Wir präsentieren uns ein-ander als »ich«, ebenso wie »ich« sich uns jedes Mal ein-ander als »uns« präsentiert. In diesem Sinn gibt es keine Gesellschaft ohne Spektakel, oder genauer: Es gibt keine Gesellschaft ohne Spektakel der Gesellschaft [...] weil die Gesellschaft aus sich selbst heraus Spektakel ist« (Nancy, 2012: 106f).

neue Gewichtung. Die Frage nach dem Zweck kann nur in Bezug auf die Aktualisierung beantwortet werden. Sie läuft auf die Frage nach der wechselseitigen Durchdringung von Singular und Plural hinaus: die Unmöglichkeit von einem Singular zu sprechen und gleichzeitig die Notwendigkeit von einem Singular sprechen zu müssen.

... der Ethik

Beschreibung des Problemfeldes

Hier schließt die Frage der Ethik an, die Halbwachs bei aller Unbestimmtheit in Bezug auf die Verankerung in der Gesellschaft denkt: eine Ausrichtung der ›Individuen‹ auf das Leben der Gesellschaft und der Gesellschaft auf das Leben der ›Individuen‹. Dies scheint der Kern der Ethik zu sein, wenn sich – wie gezeigt – Halbwachs auch nicht explizit, sondern nur indirekt in Bezug auf konkrete Studien/Anlassfälle (Taylorismus, Selbstmord, Aphasie etc.) dazu äußert.

Der Gedanke des »Aufgehens« in der Gesellschaft kann nur eine leere Projektion in die Zukunft sein. Leer, weil unerfüllbar. Denkbar wäre dies nur als Identitätsrelation zwischen dem Kollektiv und den ›Individuen‹. Man müsste sagen: Nein zur Pluralität! Ja zum Gleichen, zur Spiegelung des Außen im Innen ohne Differenz. Das ›Individuum‹ würde – ich versuche es auszusprechen – rein passiv zum Kollektiv gesetzt. Selbst wenn man eine »abgeschwächte Variante« denkt, der zufolge die Pluralität ausschließlich auf der Achse der sozialen Bezugsrahmen bestimmt wird und die ›Individuen‹ als ›Träger‹, also Medien der kollektiven Strömungen vorgestellt werden, führt das zu einem Widerspruch. Aufgehen bedeutete dann, sich gehen lassen, aber nicht im Sinne einer aktiven Entscheidung zum Sich-gehen-Lassen, denn nichts Aktives dürfte in diesem Strömen liegen, nichts, was das Strömen unterbrechen könnte. Ganz strömen. Ganz glauben, zu handeln, aber in Wirklichkeit als Durchwirktes analog dem Durchwirkenden vollzogen werden. Nichts anderes könnte Aufgehen bedeuten. Die ›individuelle Differenzierung‹ wäre nichts anderes als die Verortung des Einzelnen im unaufhörlichen Strömen. Wenn es auch die ›Individuen‹ sind, die rekonstruieren, so wäre dieses Rekonstruieren nachträglich gedacht, und es wären stets die Strömungen, die vorausgingen und auf die letztlich die Rekonstruktion rückgeführt würde. Selbst der Gegenwartsbezug bliebe denkbar, da das dynamische Aufeinandertreffen der Strömungen sich stets aktualisieren würde – der zauberhafte Determinismus einer »strukturalistischen Denkart«, welcher die Diachronie akzeptierte. Nichts Zynisches liegt in diesen Zuspitzungen: Aber sie drücken ein Feindbild auf, gegen das dieser Text im Stillen anschreibt.

Aktive Medialität

Folgt man Badiou, dann ist Medialität nicht nur eine passive, sondern vor allem eine aktive Tätigkeit: Das ›Subjekt‹ vermittelt bei Badiou zwischen den ›Welten‹, indem es gegen die bestehende Welt für eine andere Welt Position bezieht. Das ›Subjekt‹ ist für Badiou überhaupt erst denkbar, sobald es in dieser vermittelten Position gedacht wird. ›Medium-Sein‹ bedeutet Entstehen oder Eintreten und bedarf gerade deshalb einer Entscheidung für oder gegen die ereignishaft sichtbar gewordene ›Wahrheit‹. Wenn dieses Eintreten für eine andere Welt von Badiou auch mit einem die Ordnung durchbrechenden Ereignis als Möglichkeit der Unterbrechung der Wiederholung in Verbindung gebracht werden kann, so lässt sich dies in Bezug auf die Rekonstruktion bei Halbwachs auch als eine Verantwortung in der Wiederholung deuten. Wiederholung bedeutet sowohl Fortsetzung wie Unterbrechung (der bestehenden Ordnung), und damit ist die Wiederholung niemals unschuldig, worauf in Bezug auf Derrida bereits hingewiesen wurde. Mit Badiou (und in gewissem Sinne mit Esposito) bedeutet jede Wiederholung auch die Wiederholung der Ausschlussoperation. ¶ vid. S. 137

Mit Derrida gesprochen wiederholt jede Wiederholung das Unwiederholbare. Es liegt in der Wiederholung auch die Bestätigung des Überkommenen, selbst dann, wenn sie niemals gänzlich gelingt (diese Einschränkung muss hinsichtlich Derrida stets getroffen werden). ¶ vid. S. 136

Die Frage nach dem Medium wird damit zu einer Frage nach der Ausrichtung. Medium sein, ja, aber wofür. Kein Medium ist von dieser Frage befreit. Der ›Träger‹ trägt nicht nur, sondern ist ›Träger‹. Was ist der ›Träger‹ selbst? ›Individuelle Differenzierung‹ und ›Strömen‹ der kollektiven Vorstellungen

stehen in einem Widerspruch zueinander. Beispielsweise zeigt Foucault, dass die Verdoppelung keine Spiegelung des Außen im Innen, sondern ein Anders-Werden des Anderen im Innen bedeutet.

Ethische Fragestellung am Ort des Vollzuges

Aufgespannt-Sein in Bezug auf eine Pluralität kann folglich niemals in einer »reinen Identität« (Entsprechung von Kollektiv und ›Individuen‹) münden. Es sind bei Halbwachs nicht nur harmonische, sondern unterschiedliche bis zu sich widersetzende Ansprüche, welche der Wiederholung vorausgehen. Keine Medialität ist nach Halbwachs eindimensional bestimmt, also nur in Bezug auf eine Gruppe oder einen sozialen Bezugsrahmen gedacht. Der Ort des ›Individuums‹ ist der Ort einer Mehrdimensionalität, wodurch an jede Wiederholung eine Entscheidung geknüpft ist. Die Frage der Ethik liegt im Hier und Jetzt dieser Entscheidung und des ›Trägers‹. Selbst wenn sich die Entscheidung auf die Zukunft orientiert, so gilt es diese Zukunft hier und jetzt ins Werk zu setzen. Das heißt, die Frage der Ethik muss in Bezug auf das kollektive Gedächtnis auf der Ebene der Wiederholung und damit in der Gegenwart verortet werden. Die Zukunft kann nur hier und jetzt beginnen. In diesem Sinne bedeutet Wiederholen auch Unterbrechen, und zwar – so Badiou – ein Unterbrechen der Wiederholung. Was den Möglichkeitsgrund für dieses Unterbrechen liefert, ist das Strömen der kollektiven Vorstellungen selbst.

Sobald Halbwachs von ›Nutzen‹ und ›Lebensvollzug der Gesellschaft‹ spricht, kommt es zu einer weiteren »Heimsuchung« dieser Verantwortung in der Wiederholung: Die Wiederholung ist nicht nur hier und jetzt, sondern in Bezug zu den anderen gedacht. Der Schauplatz verdoppelt sich abermals: Die Entscheidung verlangt geradezu nach der Unmöglichkeit, sich aus sich selbst »hinauszusetzen«, die eigene Pluralität mit der Pluralität der anderen in Relation zu setzen. Die Pluralität des Außen setzt sich damit nicht nur im Innen fort, sondern verdoppelt sich als Problematik des Fortsetzens: Was, von diesem Außen, darf fortgesetzt werden?

Stottern

Es geht um die Frage nach der ›Entscheidung‹, die mit der Wiederholung einhergeht, so klein sie auch sein mag. Die Ethik kann nur mit und zu den anderen gedacht werden. Man müsste dem Nutzen die allzu simple Nützlichkeit absprechen und den Nutzen als Entscheidung für den Nutzen stark machen, und sich zugleich – ich denke an Derrida – der Ungerechtigkeit bewusst bleiben, die in jeder Entscheidung liegt. Es ginge also darum, »ja« zur Wiederholung zu sagen (Nietzsche), aber anzuerkennen, dass in jedem »Ja« auch ein »Nein« liegt, dass jedes »Ja« eine bestimmte Verstärkung und gleichzeitig eine bestimmte Schwächung bewirkt. Es gilt, sich der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit bewusst werden, die in der Wiederholung liegt.

Verortet man die ethische Frage in der Wiederholung, dann stellt sich gleichzeitig auch die Frage nach der Zukunft. Mit Derrida und Badiou wäre von einem »Gedächtnis der Zukunft« zu sprechen: Eine Entscheidung im Jetzt bedeutet das Gedächtnis einer Gegenwart zu produzieren, zu welcher diese Entscheidung geführt haben wird. In diesem Sinne ist es die Zukunft, die in die Gegenwart greift. Das Bild einer Gegenwart im Kommen, welche die Entscheidung hier und jetzt bewirkt haben wird. Dies verschiebt den ›Nutzen‹ in die Zukunft. Vergangenheit und Zukunft verkehren sich: Es ist nicht mehr die Vergangenheit, die erinnert wird, sondern die Zukunft. Das ›Subjekt‹ von Badiou ist ein ›Subjekt‹, welches hier und jetzt den Raum einer Zukunft schafft, einer Zukunft, die auf das ›Subjekt‹ drängt und für die – das ist der Badiou'sche Militarismus – mit aller Kraft einzustehen ist: Punkt für Punkt, Element für Element. Eine Entscheidung im Angesicht der Wiederholung kann von der Zukunft wie auch dem Überkommenen nicht abgelöst werden. Entweder die »Vergangenheit« als Gegenwart der Zukunft bejahen oder für eine alternative Gegenwart der Zukunft eintreten. In beiden Fällen wäre das Gedächtnis nicht mehr von der Zukunft zu trennen. Man erinnert nicht die Vergangenheit, sondern das Gegenwärtig-Werden der Zukunft.

... des Vergessens (Archiv I: der Ort des Archivs)

Beschreibung des Problemfeldes

Wenn Halbwachs das ›Individuum‹ als ›Ausblickspunkt‹ bezeichnet, bedeutet dies nichts anderes, als seine Eingeschränktheit zu betonen. Das ›Individuum‹ ist deshalb ›Ausblickspunkt‹, weil es qua punktueller Verortung nur über einen reduzierten Ausblick auf das unerreichbare Gesamt des Kollektiven verfügt. Angestoßen werden oder Anhaltspunkte erhalten bedeutet demnach eine Konfrontation oder eine Art Abrufreiz. Für was? Für etwas, das nicht notwendig in uns begründet liegt. Die Lokalisierung ist deshalb ein Denken, weil gemeinsam mit dem Kollektiv assoziativ lokalisiert und in der Folge erinnert (rekonstruiert) wird. Erinnern ist als sozialer Prozess gedacht. Selbiges gilt für das Vergessen. Wenn das Vergessen als dasjenige bestimmt ist, wofür die Anhaltspunkte ausbleiben, dann handelt es sich sowohl beim Erinnern wie auch beim Vergessen um einen produktiven Akt. Es sind nicht Erinnerung und Vergessen, die sich diametral gegenüber stehen, sondern beide, Erinnerung wie Vergessen stehen dem kollektiven Gedächtnis als Ausdruck unterschiedlicher Qualitäten des kollektiven Gedächtnisses gegenüber.

Drei Dimensionen des Vergessens

Würde es nicht ausreichen, ausschließlich von Erinnerung zu sprechen? Wie gezeigt sinkt die Vergangenheit unerreichbar zurück. Ist demnach die Erinnerung als Vollzugsoperation der Wiederholung nicht zugleich Ausschlussoperation (Vergangenheit)?

Man muss die Relation von Erinnerung und Vergessen einmal gegen Halbwachs wenden, um in einem zweiten Schritt wieder auf ihn zurückzukommen. Ich radikalisiere und frage, ob es nicht Vergessen und Aktualisierung sind, die aufeinander bezogen werden müssen und ob nicht die Erinnerung als Appendix dazu zu bestimmen wäre. Entlang der Texte Halbwachs' lässt sich hinsichtlich des Vergessens in dreifacher Weise differenzieren:

- [1] Nicht-Präsenz (Vergessenes) – Ein Vergessenes, das nicht mehr aktualisiert werden kann, aber als Vergessenes (nicht Präsentes) erinnert wird.
- [2] Präsenz (Erinnerung) – Ein Vergessenes, das wieder aktualisiert wurde.
- [3] »Virtuelle« Präsenz (Archiv) – Ein Vergessenes, das latent vorhanden ist, nicht aktualisiert wird, aber wieder aktualisiert werden kann.

Um mich zu erinnern, muss mir folglich bewusst sein, dass es etwas gibt, dessen ich mich erinnern will, also ein Wissen-um-das-Vergessen haben. Vergessen ist nur deshalb denkbar, weil ich weiß, dass ich etwas nicht erinnern kann. Es muss mir folglich die Nicht-Präsenz dieses Vergessenen präsent sein. Erinnern wie Vergessen sind über den Begriff der ›Präsenz‹ verbunden. Dies erklärt sich aus der Zweiteilung der Aktualisierung bei Halbwachs: Indem Halbwachs Lokalisierung und Rekonstruktion voneinander scheidet, ist bei der Lokalisierung anzuheben. Diese kann jedoch nur als Suche vollzogen werden, womit sich die gerade getroffene Schlussfolgerung bestätigt. Wozu würde ich überhaupt lokalisieren, wenn mir das zu Erinnernde schon gegenwärtig wäre? Das Erinnern hebt bei einem Anhaltspunkt an, der noch nicht das Erinnernte ist. Gelingt die Erinnerung, so steht das Erinnernte als Verändertes – als Rekonstruiertes – wieder auf. Das Nicht-Präsente wird zu einem Präsentes, wenn damit auch eine Differenz einhergeht. Man könnte vermutlich so weit gehen und behaupten, dass die Erinnerung ihre Dynamik, Bewegung und Intensität gerade daraus bezieht, dass etwas, das präsent sein soll, nicht präsent ist.

Was sind die unterschiedlichen Modi des Bewahren-Vergessens, die Halbwachs auflistet? (Auswahl)

- Umfangs- und Ortswechsel – Jede Gesellschaft besteht aus einer Pluralität von Gruppen, und jede dieser Gruppen bildet ihre eigenen kollektiven Vorstellungen aus. Daher kann sich das von einer Gruppe Vergessene durchaus in anderen Gruppen bewahren (vgl. beispielsweise SozB: 142). Es handelt sich um kollektive Vorstellungen, die – in Bezug auf die ganze

Gesellschaft – verloren sind, jedoch innerhalb kleiner Gruppen nach wie vor belebt werden. Selbiges gilt beispielsweise auch für neue wissenschaftliche Erkenntnisse, die sich zunächst abseits der tradierten Diskurse halten, bevor sie in den Raum dieser eintreten (vgl. beispielsweise Halbwachs, 2001: 61ff).

- Generationenfolge – In Bezug auf die Generationenfolge betont Halbwachs die Differenz, die sich zwischen der Eltern- und der Kindergeneration einstellt (vgl. KollG: 53). Gruppen spalten sich fortlaufend auf, jede Generation hat ihr eigenes Gedächtnis, welches nicht verloren ist, aber von der Folgegeneration verändert aktualisiert wird. Diese veränderten Gruppengedächtnisse können wechselseitig aktiviert werden, zum Beispiel dann, wenn ein Kind sich für die Genealogie und damit die ihm nicht mehr bekannten Ahnen zu interessieren beginnt und so in das in seiner Generation »Unbelebte« eintaucht.
- Historie – Schließlich ist die von Halbwachs vorgeschlagene Trennung von Historie und lebendigem Gedächtnis zu hinterfragen (vgl. KollG: 66ff). Selbst die Historie ist für eine Gesellschaft bedeutsam, indem qua Historie beispielsweise die der jeweiligen Gesellschaft vorausgehende Legitimation weitergetragen wird. Diese Historie wird schließlich auch aus der Gegenwart des kollektiven Gedächtnisses, sprich den aktuell bedeutsamen kollektiven Vorstellungen heraus rekonstruiert und ist gerade – das zeigt die umfangreiche Gedächtnisforschung – eine zentrale Stütze des lebendigen Gedächtnisses. Ist nicht jedes vermeintlich objektive Geschichtswissen oder auch »Faktenwissen« (Halbwachs) nicht gleichzeitig auch ein für die Gesellschaft bedeutsames Wissen, indem sich seine Bedeutung aus dem Innenraum des kollektiven Gedächtnisses heraus erst erschließt?¹⁸⁷
- Archiv – Erst von dieser Historie her wäre so etwas wie ein **Archiv** – Halbwachs verwendet diesen Begriff nicht (!) – abzugrenzen. Also dasjenige, das von einer Gesellschaft nicht mehr belebt wird, aber »materiell«/ »stofflich« dadurch nicht aufhört zu existieren.

(...)

Diese kurze Liste zeigt, dass zwischen Präsenz und Nicht-Präsenz eine dritte Form liegt. Diese dritte Form entbirgt sich als eine relative Form, indem sie für einen Teil der Gesellschaft präsent und für einen anderen Teil der Gesellschaft nicht präsent, für einen Teil belebt, für den anderen virtuell belebbar bleibt. Mit der Frage nach der »Historie« beginnt sich bereits die Frage des Archivs zu öffnen.

Ein Vergessenes im Sinne des Archivs ist nicht das Vergangene, denn dieses ist bei Halbwachs unerreichbar, sondern es sind die materiellen Sedimente, Ablagerungen all dessen, was von den lebendigen Rahmen, von der Aktualisierung der Gegenwart ausgespart bleibt. Aus der Perspektive der Präsenz bezeichnet das Im-Gedächtnis-Haben hinsichtlich des Erinnerns dasjenige, das andauert, also präsent ist. Umgekehrt könnte man das, was »virtuell« präsent bleibt, auch als das Im-Gedächtnis-Haben des Vergessenen oder als das »Im-virtuellen-Gedächtnis-Haben« bezeichnen.¹⁸⁸ Das Gedächtnis ist vor allem Tätigkeit und Ausdruck dieser Tätigkeit: Bewahren und Erinnern, Bewahren und Vergessen. Das Archiv ist nichts anderes als der Ausdruck des »Bewahren-Vergessens«. Bewegen wir uns nicht täglich durch diese Virtualität an Sedimenten, die unlesbar sind und dennoch lesbar bleiben? Unlesbar, weil uns ihre Spuren verloren scheinen, zugleich aber – folgen wir ihren Spuren – im großen Raum der kollektiven Gedächtnisse lokalisierbar und rekonstruierbar sind.

Das Vergessene entschwindet gerade nicht in die Vergangenheit, sondern – das wäre mein Versuch einer Bestimmung – ist die Virtualität der materialisierten Sedimente. Das Archiv wäre demnach als Materialität des Unbelebten bestimmt, weil es für die belebte Gegenwart bedeutungslos ist.

¹⁸⁷ Hier eröffnet sich weiter das ganze Problemfeld der Gewichtung der Rahmen zueinander, auf den ich nicht weiter eingehen möchte. Beispielsweise: Ist das nationale Gedächtnis gleich bedeutend wie das regionale/ familiäre Gedächtnis? Halbwachs spricht eindeutig vom familiären Gedächtnis als »fundamentalstem Rahmen«. Welche Qualitätssprünge gibt es hier etc.

¹⁸⁸ Hier böte sich auch eine Anschluss-Stelle an Lachmann an: »»Vergessen« als Ausgrenzen passiv gewordener Elemente (temporäre Desemiotisierung) ist dabei notwendiger Bestandteil des kulturellen Kommunikationsprozesses, der letztendlich dem kulturellen Vergessen im Sinne eines Löschens entgegenarbeitet« (Lachmann, 1996: 49).

Das Archiv als das Virtuelle

Das Virtuelle ist dasjenige, das jederzeit wiederbelebt werden kann, wenn es auch gänzlich anders aufersteht. Es ist das Nicht-Präsente, aber Wieder-Präsentierbare. Das Virtuelle bedarf des lebendigen Gedächtnisses, um wieder aktiviert zu werden, es bedarf der Aktivierung von außen. Anders formuliert: Es ist latent vorhanden, zeigt sich nur dann, wenn es für die Gegenwart von Bedeutung ist und in diesem Sinne aktiviert wird. Es ist nicht das Unaktivierbare, denn das wäre die Vergangenheit, sondern das, was virtuell aktivierbar bleibt, wenn es auch – vielleicht – niemals mehr aktiviert werden wird. Die Frage bleibt, ob nicht die mit der Rekonstruktion einhergehende Differenz entlang dieser Achse zu denken wäre: die fortlaufende Differenzierung als fortlaufende Ausweitung eines ins Unendliche wachsenden virtuellen Gedächtnisses ¶ vid. S. 23, welches einer kommenden Gegenwart entgegenharrt.

Es ist das Archiv, das darauf wartet, wieder reaktiviert zu werden. Reaktivierung selbstverständlich als Rekonstruktion, als Differenz zwischen Spur und Aktualisierung. In genau diesem Sinne wäre das Vergessen, nämlich als die virtuelle Sedimentierung, die zentrale Operation. Das Virtuelle ist niemals in Bewegung, aber gleichzeitig immer bewegt. Warum? Weil sich der Kontext seiner möglichen Bewegung – das kollektive Gedächtnis – fortlaufend verschiebt und verändert. In diesem Sinne kann das Virtuelle immer wieder aufs Neue aus immer wieder neuen (veränderten) Perspektiven geöffnet werden. Das Virtuelle verschiebt sich mit den Erinnerungsrahmen und vervielfacht sich auf diese Weise. Nicht nur verschiebt sich der Innenraum fortlaufend zu einem Anderen, einem Anderen des Anderen, sondern wird der virtuelle Raum damit verbunden immer weiter virtualisiert.

Stottern

Die Frage des Vergessens führt zur Frage nach dem Archiv und damit verbunden zur Materialität. Die ganze Frage des kollektiven Gedächtnisses wird bei Halbwachs zur Frage nach der Langsamkeit: Es geht darum, wie sich ein soziales Gefüge selbst hält, wie sich bestimmte Traditionen/ Bräuche – soziale Tatsachen – bewahren. Genaugenommen wird Halbwachs nicht müde, immer wieder aufs Neue die Weisen des Haltens vor unseren Augen zu entfalten. Warum ist das so wichtig? Warum muss unbedingt geklärt werden, wie sich eine Ordnung aufbewahrt? Warum wird die Bedeutung des Raums in den späteren Schriften immer wichtiger? Weshalb widmet Halbwachs den religiösen Räumen mit »*La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*« eine derartig umfangreiche Gedächtnisschrift? Liegt es daran, dass das kollektive Gedächtnis ein Problem sichtbar macht, welches genau das Gegenteil dessen zum Ausdruck bringt, was der Begriff zunächst sagt? Liegt das Problem vielleicht gar nicht im Gedächtnis, sondern im Verlöschen dieses Gedächtnisses begründet?

Die lebendige Ordnung muss sich fortlaufend wiederbeleben, um nicht in die Ordnung des Unbelebten zu verfallen. Dort, wo die Maschine der Belebung versagt, vollzieht sich automatisch Veränderung, und zwar als Vergessen. Stottern bedeutet demnach mit der Vorstellung brechen, dass Gedächtnis und Erinnerung miteinander verschmolzen sind, und anerkennen, dass das Vergessen wie das Erinnern einen zentralen Modus/ eine zentrale Qualität des Gedächtnisses darstellt. In Bezug auf Halbwachs beginnt das Firmament deshalb zu stottern, weil die Frage nach dem Vergessen stets präsent ist, aber noch keinen Ort gefunden hat. Eine Theorie des kollektiven Gedächtnisses muss sich jedoch genau dieser Frage stellen.

... des Stoffes (Archiv II: zwischen Stoff und Sprache)

Beschreibung des Problemfeldes

Ich zitiere Halbwachs aus »*Morphologie sociale*« (dt: »*Soziale Morphologie*«, 1938): »*Menschliche Gesellschaften kommen nicht nur in Berührung mit der Materie, sie sind selbst lebende und dabei stoffliche Mengen*« (Morph: 13).

Etwas weiter: »*Institutionen sind nicht einfach nur Gedankengebilde: sie müssen auf die Erde gebracht werden, ganz mit Stofflichem beschwert, menschlichem Stoff und unbelebtem Stoff, mit Lebewesen aus Fleisch und Blut, mit Bauwerken, Häusern, Plätzen, dem Gewicht des Raums*« (Morph: 15 [Hervorhebung von mir, A.S.]).

Schließlich: »Auch wenn eine Gesellschaft vor allem aus Vorstellungen gemacht ist, kann sie doch nicht bestehen, ihre Aufgaben nicht bewältigen, ohne daß sie sich irgendwie im Raum niederließe und ausbreitete, ohne daß sie dort ihren Sitz fände. Sie hat, in ihrer Gesamtheit und ihren Teilen, immer eine bestimmte Ausdehnung, eine Lage, Größe und Gestalt im dinglichen Raum, auf der stofflichen Erde. Und dann, verfaßt aus menschlichen Einheiten, aus Lebewesen, besitzt sie einen lebendigen Körper, mit einem bestimmten Umfang, den man messen, mit Gliedern, die man zählen kann. Sie kann wachsen, schrumpfen, sich trennen, sich erneuern. Mit anderen Worten: ebenso wie ein lebender Körper in gewissem Ausmaß den Gegebenheiten der unbelebten Natur unterliegt, weil ein ganzer Bereich seiner selbst materieller Natur ist, hat eine Gesellschaft als psychische Realität, als eine Gesamtheit kollektiver Gedanken und Neigungen, einen lebendigen Körper und an der Natur physischer Dinge teil. Deshalb gibt sie sich, bestimmt sich in Formen, in materiellen Ordnungen, die sie den Gruppen aufbürdet, aus denen sie besteht. Sie hinterlegt so in gewisser Weise, sinnlich faßbar, ihre Gedanken, Sitten, Gewohnheiten bei den Menschen, auf die sie sich erstreckt, vertraut sie ihnen an wie Dinge. Und so setzen die materiellen Bedingungen der Gesellschaft einer Ausübung ihrer Funktionen, der Veränderung ihrer Organe, ihrem Leben und ihrer Entwicklung immer auch Widerstände entgegen« (Morph: 72f [Hervorhebung von mir, A.S.]).

Diese Zitate zeigen die Betonung der Materialität/ der Stofflichkeit als die materiellen Bedingungen des kollektiven Gedächtnisses. Einerseits sedimentieren sich die Vorstellungen materiell, und andererseits sind es die Vorstellungen, welche diese Materialität erst als Materialität dieser Vorstellungen lesbar machen. Die Materialität ist dabei nicht nur in ein fortlaufendes Anders-Werden eingetaucht, sondern es ist das Anders-Werden selbst wieder an diese Materialität rückgebunden. Wenn sich die Bedeutung des Stoffes mit den kollektiven Vorstellungen fortlaufend verschiebt, so sind diese Vorstellungen umgekehrt auf diesen Stoff rückbezogen, und es kann durch diese Rückbeziehung die fortlaufende Veränderung gehemmt werden. In genau diesem präzisen Sinne setzen die materiellen Bedingungen der Entwicklung Widerstände entgegen.

Die ›Gedächtnisforschung‹ hat hier einen ihrer zentralsten Einsatzpunkte gefunden: Es geht um die Frage der Materialität und der Medialität, die Frage nach dem Gesetz und der Legitimität, der Begründung und Fortschreibung der Ordnung, des Platz-Nehmens (und die Frage nach dem ›Wo‹ dieses Platzes) oder der Übernahme einer Identität, der Rückbindung an einen sinnstiftenden Anfang und umgekehrt der fortlaufenden Produktion dieses Anfangs aus der Gegenwart heraus, der Wiederholung des Gesetzes etc. Ganze Bibliotheken sind mit diesen wichtigen Fragen im Anschluss von Halbwachs und anderen gefüllt. Ist mit der materiellen Bestimmung des ›Trägers‹ die Frage nach dem ›Träger‹ tatsächlich schon erschöpft, oder »passiert etwas«, wenn ein ›Träger‹ zum ›Träger‹ wird, gibt es so etwas wie ein Aufbegehren des ›Trägers‹ gegenüber seiner ›Trägerschaft‹, das heißt gegenüber dem Eingeschriebenen? Gibt es ein ›Widerständiges‹ jenseits der von Halbwachs vorgeschlagenen ›Widerständigkeit‹?

Exkurs: Das Archiv – zwischen Stoff und Sprache (Derrida)

Mit einer regelrechten Widerborstigkeit des ›Trägers‹ gegenüber der Einschreibung, der Unmöglichkeit, den Akt der Einschreibung jemals zu vollenden wie auch der damit verbundenen Unmöglichkeit, jemals ›Träger‹, gänzlich ›Träger‹ gewesen zu sein, setzt sich Derrida in »*Mal d'Archive*« (dt: »*Dem Archiv verschrieben*«, 1995) auseinander. Die Frage, um die das Denken von Derrida kreist, bewegt sich zwischen dem ›Träger‹/ dem ›Subjekt‹ und der Einschreibung, was er mit dem Begriff ›Archiv‹ annähert. Relevant ist, dass sich diesem Begriff, dem ›Archiv‹, durch den Text von Derrida hindurch auf vielfältige Weise angenähert wird, ohne ihn je gänzlich angerührt, also bestimmt zu haben. Genaugenommen muss der Begriff geradezu unbestimmt bleiben – darin liegt der Gestus von Derrida –, weil er entlang einer Aporie entwickelt wird, und es ist diese Verdoppelung in zwei Enden, welche eine wechselseitige Spannung produzieren, die jede eindeutige Begriffsbestimmung von vornherein ausschließt. Was sind nun diese zwei Enden, die durch diesen Text unaufhörlich auseinanderlaufen und zugleich aufeinander bezogen bleiben? Es ist einerseits [1] das ›Archivübel‹ und andererseits [2] ein ›Verlangen nach dem Archiv‹. Um diesem Text von Derrida in irgendeiner Weise gerecht zu werden, darf diese, für ihn im Begriff des Archivs liegende Verdoppelung, nicht außer Acht gelassen werden, da es sich hierbei um die Spannung handelt, welche den gesamten Text organisiert und welche die vielfältigen Weisen des Sprechens über das Archiv miteinander zum Vibrieren bringt.

Es würde zu weit führen, diesen Text – er wäre es wert – hier im Detail auszubreiten. Vielmehr möchte ich gleich dazu übergehen, ihn auf Halbwachs zu beziehen und erlaube mir daher die notwendigsten Skizzen einer Erläuterung in einer Fußnote¹⁸⁹ anzusprechen. Ich betone, dass Derrida das Archiv in diesem Text materiell –

¹⁸⁹ Dieser ungemein dichte Text von Derrida stellt diese Frage, also die Frage des ›Archivs‹ in Bezug auf Freud, wobei Freud einerseits zum beispielhaften Beispiel einer Reflektion wird, die über Freud, das Lesen von Freud und nach Freud und damit die ganze Problematik der Entzifferung und Lesbarmachung von Archiven hinausgeht. Andererseits bleibt sie Freud verbunden, indem Derrida diese Gedanken immer wieder auf Freud zurückführt und die Spannung im Begriff ›Archiv‹, also die Spannung zwischen ›Archivübel‹ und ›Verlangen nach dem Archiv‹ direkt anhand der Texte von Freud sichtbar macht. Ein zweites großes Themenfeld ist die Beziehung zwischen Judentum und Psychoanalyse mit/ durch/ nach Freud, welche Derrida am Text des Historikers Yosef Hayim Yerushalmi und an persönlich-öffentlichen Schriftstücken der Familie Freud als Schreiben und Umschreiben des psychoanalytischen Diskurses selbst zum Schwingen bringt, was in dieser kurzen Bemerkung gänzlich ausgeblendet bleiben muss. Indem Derrida – wie in den meisten anderen seiner Texte – den Fokus auf die Spannung legt, also das Dazwischen zwischen den Lektürestrengungen, eröffnet der Text/ sein Text selbst eine Virtualität an Beziehungen, die hier unmöglich ausgebreitet werden können. Ich beschränke mich daher vor allem auf die letzten Seiten, dort wo die Reflektion um die ›Gradiva‹ kreist, und kann selbst hier nur eine verkürzte Skizze vorlegen, um so etwas wie eine »Idee« von diesem Dazwischen zu geben, die mehr ausblendet als zeigt. Bei der Gradiva handelt es sich um ein antikes römisches Basrelief, welches die Seitenansicht einer nach vorne schreitenden jungen Frau zeigt und deren Schritt eine gewisse Eigentümlichkeit aufweist. Freud war in Besitz einer Kopie dieses Abdruckes und bezog sich in »Der Wahn und die Träume in Jensens ›Gradiva‹« (1907) auf die Novelle »Gradiva: Ein pompejanisches Phantasiestück« (1903; Juni bis Juli 1902 in der Wiener Zeitung ›Neue Freie Presse‹ veröffentlicht) des deutschen Schriftstellers Wilhelm Jensen. Der Protagonist der Novelle, Hanold, glaubt nun dieses römische Mädchen in der Mittagshitze gesehen zu haben, was Freud mit einer verdrängten Kindheit (Antike = Kindheit) deutet. Ich beginne mit dem ›Archivübel‹ und greife nur das augenfälligste Beispiel – der ganze Text ist gespickt von Beispielen – heraus: Bereits »[...] die technische Struktur des archivierenden Archivs bestimmt auch die Struktur des archivierbaren Inhalts [...]« (Derrida, 1997: 35) Folglich kommt es im Moment der Einschreibung bereits zu einer materiellen Differenz: Es kann sich nur das einschreiben, was in den ›Träger‹ – technisch – einschreibbar ist. Um es kurz zu machen: Man erreicht hier wie an vielen Punkten in Bezug auf den ›Träger‹ das Problem des Ursprungs. Dieser bleibt nach Derrida unerreichbar, da sich bereits im Einschreiben eine Differenz mit-einschreibt. Gegen diese Uneinholbarkeit des Ursprungs diskutiert Derrida durch den ganzen Text hindurch die intensive und immer wieder vollzogene Rückfrage an eine Sehnsucht von Freud (aber auch von anderen), diesen Ursprung dennoch einzuholen zu können. Derrida spricht Freud (und anderen) dieses Begehren einer Rückkehr als ›Heim-Weh‹ zu: »Er [Anm. Freud] will eine Impression exhumieren [...]« (Derrida, 1997: 170) Derrida spielt unter anderem auf die Suche von Freud nach dem »Körnchen Wahrheit« an, der Suche nach der verdrängten »Wahrheit«, der Wahrheit, die im Wahn liegt. Es geht um ein Zurück zur Quelle des Wahns, um – das ist die im Text parallel verfolgte Metapher – »den Schritt der Gradiva erfassen«, und zwar in dem Moment, »[w]enn der Schritt soeben noch eins ist mit dem Subjekt. In dem Augenblick, in dem das eingedrückte Archiv sich in seinem einzigartigen, nicht reproduzierbaren und archaischen Ursprung noch nicht vom ersten Eindruck abgelöst hat. In dem Augenblick, in dem der Abdruck vom Druck des Eindrucks noch nicht hinterlassen, zurückgelassen worden ist« (Derrida, 1997: 170). Diese Sehnsucht nach dem Ursprung verbindet Derrida mit drei Widersprüchen (»drei Thesen und ihre Überbietungen«) bei Freud: [1] Erstens hält Derrida fest, dass Freud den psychischen Apparat verräumlicht/ materiell konzipiert: Es gibt den materiellen ›Träger‹ – das Subjekt. Jedoch wird diese technische Einschreibung (im Innen!) zu einer sekundären Äußerlichkeit, indem er zugleich eine Topologie entwirft, eine Spannung zwischen den vielfältigen Orten dieser Einschreibung, wodurch Derrida hier auch von Schichtung/ Sedimentierung spricht. Aufgrund dieser Topik ist nach Derrida in der Lehre Freuds die Rückkehr zum Ursprung (der ersten Einschreibung) unmöglich. Dies wird sofort einsichtig, wenn man sich der differentiellen Qualität einer topologischen Beziehung vor Augen führt. Allerdings legt, so Derrida, Freud, sobald er von dieser Unmöglichkeit der Rückkehr spricht, zugleich »archäologische Gleichnisse« vor (vgl. Derrida, 1997: 163). Er »träumt« folglich von dem Moment, wo der Ursprung von sich aus spricht, man zum Ursprung zurückkehren kann. Das heißt, die Steine der archäologischen Ausgrabung sprechen »ohne das Gedächtnis ihrer Übersetzung«, von sich aus. Der archäologische Fund erläutert sich selbst. [2] Zweitens spricht Freud von einem Todes-, Aggressions- und Destruktionstrieb, den Derrida als »ursprüngliche Enteignung« liest, also die radikale Destruktion, wodurch das Begehren nach dem Archiv überhaupt erst erklärbar wird. (Ich schlage vor, diese Kraft mit dem Vergessen, welches meiner kurzen Ausführung zufolge in jeder Erinnerung bei Halbwachs liegt, zu vergleichen.) Auch dem stellt Derrida den Versuch Freuds entgegen, auf das »Körnchen Wahrheit«, auf den Ursprung, die Möglichkeit eines »archäologischeren Bodens« rückzufragen. [3] Drittens hat Freud die Wiederholung als, so Derrida, »archontisches Prinzip« sichtbar gemacht, als das Gesetz des Fortschreibens des anfänglichen Gebotes verdeutlicht. Jedoch hat diese Einsicht Freud nicht daran gehindert, jenes Gesetz als ›Vaterrecht‹ selbst fortzuschreiben, was Derrida wie folgt zusammenfasst: »Er hat dem sogar noch etwas hinzugefügt, in der patriarchalen Überbietung, derselben, in der alle seine Erben die Psychoanalytiker aller Länder, sich wie ein einziger Mann vereinigt haben, um ihm zu folgen und sich darin zu überbieten. So sehr, daß einige sich fragen können, [...] ob seine Tochter jemals am Leben (Zoë), etwas anderes war als eine Einbildung [...]« (Derrida, 1997: 168) Die Spannung aller dieser Widersprüche liegt in der Relation zwischen dem Archivübel (der Unerreichbarkeit des Anfangs – die ursprünglichen Differenz, die mit der Einschreibung einhergeht) und dem Verlangen nach dem Archiv und damit nach dem Anfang. Entscheidend ist nun, das der Anfang erreicht und nicht erreicht wird: Dies ist die Spannung und sind die zwei Achsen, entlang derer sich der Text von Derrida fortlaufend vervielfacht: Anfangslosigkeit und Zuwendung zu diesem Anfang.

also in Bezug zum ›Träger‹/ zum ›Subjekt‹ – denkt, und damit hinsichtlich Halbwachs die Frage der Differenz von kollektiven Vorstellungen und ihren materiellen ›Trägern‹ gestellt werden kann. Das ›Archiv‹ ist hier untrennbar mit der Verräumlichung verbunden, mit einem örtlichen Eindruck auf einem belebten oder unbelebten, tatsächlichen oder virtuellen ›Träger‹ (vgl. Derrida, 1997: 3).

1 – Widerstand der Einschreibung

Das ›Archivübel‹ wird mit der Unmöglichkeit gleichgesetzt, dass die Einschreibung niemals ganz gelingen kann. Man denke beispielsweise an die technische Struktur des ›Trägers‹, aufgrund derer nur dasjenige in den ›Träger‹ eingeschrieben werden kann, was der ›Träger‹ technisch zulässt. Es ist bereits das Material, welches sich der Einschreibung widersetzt, und damit kommt es bereits im Moment des Einschreibens zu einem Auseinanderklaffen zwischen dem, was eingeschrieben wird und dem »Abdruck«. Wenn man hier die Einschreibung als das Ursprüngliche bezeichnen will, so erweist sich diese Ursprünglichkeit bereits durch die Einschreibung bestenfalls als eine Doppelung. Doch damit ist die Ursprungslosigkeit noch keinesfalls erreicht: Es ist das Eingeschriebene selbst, welches sich in Schichten sedimentiert und miteinander in Beziehung tritt. Denkt man dies als eine topologische Struktur, also als eine wechselseitige Relation zwischen den Punkten (oder bildlicher: zwischen den eingeschriebenen Schichten), dann wird unmittelbar einsichtig, dass die Relation nur aus der Spannung resultieren kann. Jede Reduktion auf den Punkt einer Einschreibung differiert notwendig mit der durch die Punkte oszillierende Relation. Dies wären, vereinfacht, zwei der – Derrida gibt weitere – Argumente, warum der Ursprung in Bezug auf den ›Träger‹ uneinholbar bleibt.

Der stoffliche ›Träger‹ wird von Halbwachs als ›Träger‹ gedacht. Die Frage, inwiefern der ›Träger‹ nicht nur Medium ist, sondern das Medium selbst den Inhalt beeinflusst, stellt sich für Halbwachs nicht direkt. Es ist das Denken einer unhinterfragten Medialität, wo die ›Trägerschaft‹ zu stottern beginnt. Halbwachs zeigt, wie sich die durch die ›Träger‹ vermittelte Bedeutung mit den Vorstellungen verändert, übersieht

Zuwendung bedeutet in der Interpretation der »Gravida« durch Freud (und Freuds durch Derrida): »Es heißt vor Leidenschaft brennen. Es heißt unaufhörlich, unendlich nach dem Archiv suchen müssen, da, wo es sich entzieht. Es heißt, ihm nachlaufen, da, wo, selbst wenn es davon zu viel gibt, etwas darin sich anarchiviert« (Derrida, 1997: 161). Hier gilt es nun einzuhaken: Was ist das »Verlangen nach dem Archiv«? Ich beginne nochmals mit dem Übel: »Die Möglichkeit der archivierenden Spur, diese einfache Möglichkeit, kann die Einmaligkeit nur spalten. Indem sie den Eindruck vom Abdruck trennt. Denn diese Einmaligkeit ist nicht einmal eine vergangene Gegenwart. Sie wäre möglich gewesen, man kann davon nur nachträglich in dem Maße träumen, wie ihre Iterierbarkeit, das heißt ihre immanente Spaltbarkeit, die Möglichkeit ihrer Spaltung, sie von Beginn an heimsuchte« (Derrida, 1997: 174). Es ist der Ort der Einschreibung selbst, der gespenstisch ist. Wenn Derrida von der Sehnsucht Freuds spricht, vergleicht er diese mit einem Brennen vor Leidenschaft, aber auch einer Besessenheit: »[...] die Besessenheit/ Heimsuchung (hantise) setzt feste Orte, eine Wohnstatt und stets ein Haus, in dem es spukt, voraus« (Derrida, 1997: 153). Das ist entscheidend: Die Besessenheit/ Leidenschaft richtet sich auf einen Ort, also auf das Archiv und damit – in Bezug auf Freud – in letzter Konsequenz auf die erste Einschreibung. Allerdings – das ist die Konsequenz des Übels – wird sich dieser Ort nicht als ein Ort entpuppt haben. (Um hier nicht zu sehr in den Jargon von Derrida einzutauchen: Es geht um den Versuch von Freud, zur Urimpression als Ursprung der Verdrängung zurückzukehren, was mit der topologischen Entfaltung der psychoanalytischen Theorie nach Derrida in einem unauflösbaren Widerspruch steht.) Die »Wahrheit« (der Ursprung) widersteht und wird folglich als Gespenst wiederkehren (vgl. Derrida, 1997: 154). Das Gespenst selbst, es ist jedoch nicht das Archiv: »Das treue Gedächtnis einer solchen Einzigartigkeit kann nur dem Gespenst überlassen werden. [...] Doch vom Geheimnis selbst kann es, per definitionem, kein Archiv geben. Das Geheimnis ist die Asche selbst des Archivs, der Ort, an dem es nicht einmal mehr Sinn macht, ›die Asche selbst‹ oder ›direkt (in) die Asche‹ zu sagen« (Derrida, 1997: 174). Was bedeutet das für den ›Träger‹? Der Ort der Einschreibung und damit der ›Träger‹ selbst kann folglich auch der Ort eines Widerstandes sein, es heißt, dass das Material – der Stoff – sich nicht nur beschreiben lässt, sondern sich der Beschreibung auch widersetzt. Das Archiv ist daher immer schon in dieser Doppelung, diesem Auseinandergehen in Übel und Verlangen gespalten. Jede Auseinandersetzung mit dem Archiv wäre nach Derrida in Bezug auf diese Verdoppelung zu denken: Es ist nicht so, dass dem ›Träger‹ nur Gewalt angetan wird (er beschrieben wird), sondern er kann selbst zur Gewalt werden, indem er sich widersetzt (vgl. Derrida, 1997: 148), womit die ganze Frage des Gespenstischen erreicht ist, die in meinem Essay bereits ausführlich gezeigt wurde. Folgendes Zitat bringt die Spannung zwischen Ursprünglichkeit und Unerreichbarkeit dieses Ursprungs gut zum Ausdruck: »Unersetzliche Einzigartigkeit eines Dokumentes, das es zu deuten, zu wiederholen und zu reproduzieren gilt, doch jedes Mal in seiner ursprünglichen Einmaligkeit – ein Archiv ist es sich schuldig, idiomatisch zu sein, und damit der Übersetzung zugleich dargeboten und unzugänglich gemacht, offen für die Iteration und die technische Reproduzierbarkeit und ihnen doch entzogen« (Derrida, 1997: 160). Dies ist auch der Ort für eine Einmaligkeit, Einmaligkeit der Heimsuchung und mit dieser Heimsuchung verbundenen Unterbrechung in der Wiederholung.

aber die damit einhergehende zentrale Frage, inwiefern der ›Träger‹ umgekehrt auf die Vorstellungen zurückwirkt.

Vergleicht man Halbwachs an dieser Stelle mit Esposito, dann zeigt sich, dass Esposito genau hier anhebt, indem sie die Operation der Kohärenzprüfung gerade an die Medien rückbindet. Die Semantik verschiebt sich folglich mit den Medien. (Esposito ist umgekehrt die Verengung ihres Blicks auf die Medien und die Kommunikationen vorzuwerfen.) ¶ vid. S. 112 Gegen Halbwachs wäre vorzubringen, dass er die Bedeutungseffekte, also die Produktion von Bedeutung durch die Medien/ ›Trägerschaft‹ in seiner Analyse nicht in ihrer vollen Tragweite anerkannt hat.

Das kollektive Gedächtnis stottert in Bezug auf den ›Träger‹ und damit verbunden in Bezug auf die Frage der Medialität in mehrfacher Weise: als Frage nach der Differenz zwischen kollektiven Vorstellungen und dem, was von diesen Vorstellungen medial transportiert wird, sowie der Rückwirkung der Medien auf die Vorstellungen. Für die Frage nach den Verschiebungen, die mit den unterschiedlichen Medien und deren ›Trägerqualitäten‹ einhergehen, ist die Frage nach den belebten und den unbelebten Stoffen unabdingbar. Weiter, inwiefern durch die Bevorzugung der Sprache diese Problematik des materiellen ›Trägers‹ nicht ebenso für die Sprache gilt, also auch die Sprache entlang ebendieser Achse betrachtet werden muss. Etc.

2 – Aufbegehren des Eingeschriebenen

Beginnt die Frage des ›Trägers‹ bereits in Richtung des einen Endes, also des ›Archivübels‹ zu stottern, so gilt dies umso mehr für das andere Ende, für das ›Verlangen nach dem Archiv‹: Derrida stellt der Unmöglichkeit des Ursprungs ein Verlangen/ eine Leidenschaft gegenüber, welches nicht anders will, als sich auf diesen Ursprung zurückzubessern. (Ist die ganze Betonung der Erinnerung bei Halbwachs einer solchen Sehnsucht zuzuschreiben?) Er geht so weit, hier von einer Besessenheit zu sprechen, wobei er Besessenheit mit einem Wohnort in Verbindung bringt. Das Verlangen/ die Leidenschaft/ die Besessenheit hat folglich eine Orientierung, ein Wohnhaus, und dieses Wohnhaus ist letztlich der uneinholbare ›Träger‹ (ich kürze/ vereinfache und erinnere nochmals an die Fußnote). Derrida betont, dass es in diesem Haus spukt, und wir befinden uns – ich erinnere an meinen Essay zu Derrida ¶ vid. S. 219 – damit in der Gegenwart des Gespenstes. Auch dies möchte ich nicht mehr wiederholen. Das Fazit lautet: Der ›Träger‹ ist nicht nur rückbezüglich zu denken, also als Einschreibung und damit in Bezug auf die Linien der Kraft als Gewalt, die dem ›Träger‹ durch die Einschreibung angetan wird, sondern der ›Träger‹ selbst kann zur Gewalt werden, selbst dann, wenn sich dort, wo der ›Träger‹ vermutet wird, gar kein ›Träger‹ befindet (was noch befremdlicher ist). Darin liegt nichts Kryptisches: Es geht um die bereits entwickelte Frage der Heimsuchung bei Derrida. Gerade weil sich der ›Träger‹ widersetzt, kommt es zu einer Art Nötigung durch den ›Träger‹. Es ist der ›Träger‹, der die Wiederholung unterbricht oder besser: durchbricht, indem er sich der Wiederholung widersetzt.

Damit eröffnet sich eine weitere Qualität, welche auf die bereits verhandelte Problematik von Differenz und Wiederholung rückverweist: Es kann – folgt man hier Derrida – bereits auf der Ebene der Wiederholung eine Unterbrechung statthaben, indem der ›Träger‹ sich seiner eigenen ›Trägerschaft‹ gegenüber widerspenstig zeigt und nunmehr der ›Träger‹ selbst eine Gegenfrage provoziert. Dies ist weiter mit der Virtualität, von der bereits in Bezug auf das Vergessen die Rede war, in Verbindung zu bringen. Der ›Träger‹ reduziert sich nicht auf die ›Trägerschaft‹, sondern es sind – das ist die im Text auf die »Archäologie Freuds« anspielende Metapher – die Steine, die sprechen, und diese wären in Bezug auf Halbwachs – die »Steine der Stadt«, deren Sprache jedes Strömen von Sprache nicht nur fundiert, sondern auch stört. Sprechen bedeutet hier nicht nur sich widersetzen, sondern bedeutet die Einmaligkeit eines Moments, die ›Singularität‹ eines Ereignisses, welche selbst wieder bestimmte Einschreibungen provoziert haben wird. Das Sprechen der Steine wäre mit Freud auch der Wiedergänger der Wiederholung, das Nicht-zum-Schweigen-bringen-Können des Verdrängten (welches in der Kur retroaktiv umzuschreiben wäre).

Stottern

Das Strömen der Bedeutung wird durch das Problem der ›Trägerschaft‹ nicht nur »verschoben«, sondern das Material kann sich dem Strömen widersetzen, also das Strömen unterbrechen und von dieser Unterbrechung her zu anderen Bedeutungseffekten nötigen als zuvor denkmöglich waren. Stottern

bedeutet hier, die Frage der Diskontinuität auch auf die ›Träger‹ auszudehnen, die Wiederholung und die Unterbrechung der Wiederholung bereits auf der Ebene der Verräumlichung anzusiedeln. Die »Steine der Stadt« sind nicht nur ›Träger‹ der Gegenwart, sondern auch ›Träger‹ dessen, was durch die Gegenwart »verdrängt«, also ausgestrichen (bei Freud: traumatisiert, verboten etc.) wird, aber gleichzeitig durch dieses Ausstreichen oder diese Umdeutung der ›Träger‹ wiederkehrt. Diese ganze damit verbundene Dynamik wurde von Halbwachs trotz seiner Auseinandersetzung mit Freud ausgeblendet.

Damit ist die Frage Halbwachs' nach der Wirkung der Beharrlichkeit und Widerständigkeit nochmals gegen sich selbst gewendet, indem die Widerständigkeit nicht nur der Bewegung des Bedeutungsstroms gegenüber gestellt ist, sondern gegenüber der Bedeutung selbst. Das Archiv – hier in seiner Eigenschaft als ›Träger‹ gedacht – lässt sich demnach nicht nur auf die Ein- und Ausschlussoperationen (wie bei Esposito) reduzieren, sondern kann mit Derrida selbst zu einem ereignishaften Ort werden. In Bezug auf den ›Träger‹ (und damit verbunden das Archiv) ist damit längst noch nicht alles gesagt.

Beispielsweise zeigt Foucault, wie gerade die Auseinandersetzung mit dem Archiv als dem Ursprung diesen Ursprung als anderes, das Eigene auch als Fremdes sichtbar werden lässt, indem es die Wissensproduktion selbst zum Gesetz des Sagbaren (vgl. Foucault, 1973: 187) macht: »*Die Analyse des Archivs umfasst also ein privilegiertes Gebiet: zugleich uns nahe, aber von unserer Aktualität verschieden, ist es der Saum der Zeit, die unsere Gegenwart umgibt, sie überragt und auf sie in ihrer Andersheit hinweist, ist es das, was uns außerhalb von uns begrenzt*« (Foucault, 1973: 188). Damit changiert der Begriff Archiv auch zwischen Aktualität und Inaktualität, also aktuellen und nicht mehr aktuellen Kraftlinien, und spitzt sich auf eine Frage nach der Politik des Archivs zu. Mit Foucault wird sichtbar, dass die ganze Auseinandersetzung mit dem Archiv – selbst in der Betrachtung des materiellen ›Trägers‹ bei Derrida – an die soziolinguistische Ordnung – den Bedeutungskosmos – samt ihren Kraftlinien (Macht) rückgebunden bleibt. Wenn auch Derrida von einer Singularität als gespenstischem Ort (also einem Ereignis) spricht, dann ist dieses zugleich uneinholbar. Es passiert etwas. Dass etwas passiert, mag außerhalb des Verfügbaren liegen, aber das Davon-Sprechen bedarf einer Zusammenfügung, wenn diese auch mit dem zuvor Verfügbaren unvereinbar erscheinen mag. Das Beben kann nur den Bedeutungskosmos selbst erschüttern. Stottern in Bezug auf den ›Träger‹ bedeutet folglich ein Stottern der Bedeutung selbst.

Doch ist diese Bedeutung überhaupt schon richtig erfasst? Lässt sich die Bedeutung ausschließlich entlang der Achse der Sprache (in ihrem weitesten Sinne) verorten? Ist das kollektive Gedächtnis im Raum des Symbolischen, also der Sprache, überhaupt schon richtig verortet, oder muss selbst diese Verortung noch zum Stottern gebracht werden?

[5.3] Stottern ... dazwischen

[5.3.1] Medium

Logik der Oppositionen

Gerade die Bestimmung der Sprache als elementarster Rahmen und damit als gemeinsam geteiltes ›Medium‹¹⁹⁰ verlangt nach einer genaueren Bestimmung des ›Dazwischen‹ im Strom kollektiver Vorstellungen. Diese Frage wurde bisher ausschließlich in Bezug auf das ›Individuum‹ gestellt und mögliche Antworten gesucht: So wurde die ›Mitte‹ mit Nancy ontologisch bestimmt, wurde weiter gezeigt, dass dieses ›Dazwischen‹ nicht frei von äußeren Einflüssen ist, sondern gerade diese Einflüsse zum Ausdruck bringt (Foucault). Dass es sich hierbei um keine Passivität handelt und es im Strom selbst zu Unterbrechungen kommt (Derrida) hat die Frage der Vermittlung eröffnet. Diese erweist sich nicht nur als Vermittlung des Gegebenen sondern auch als Vermittlung der Unterbrechung (Badiou, Derrida).

¹⁹⁰ Im Altgriechischen gibt es für die Diathese zwischen Aktiv und Passiv das ›Medium‹ als dritte Verbform. Dieses steht zwischen Aktiv und Passiv, zwischen dem aktiven Tun und dem passiven Erleiden. Für einen medientheoretischen Überblick, der die hier thematisierte Perspektive im historischen Kontext verortet sei auf »*Medientheorien*« von Dieter Mersch verwiesen (vgl. insgesamt Mersch, 2006).

Was soweit ausgeblieben ist, ist das ›Dazwischen‹ medientheoretisch zu analysieren, womit eine Verbindungslinie zum aktuellen medial geprägten Kulturdiskurs gezogen sei. Für die vorliegende Arbeit ist entscheidend, eine derartige Analyse nicht auf die Betrachtung von technischen Medienformaten oder dem herkömmlichen Sender-Empfänger-(Störung)-Modell zu reduzieren, sondern den Begriff des ›Mediums‹ in einer Weise vorstellig zu machen, dass dieser gleichermaßen für die unterschiedlichsten Medienformate wie auch für das im Schnittpunkt verortete ›Individuum‹ angewendet werden kann.

Derartige Ansätze vereint eine bestimmte Operationslogik, welche Wiederholung und Differenz als »Effekte« der Mitte interpretiert. Der Vergleich mit Esposito hat gezeigt, dass sich durch Redundanz und Varietät die Logik der Kohärenzprüfung selbst wiederholt. Damit sind Anschlussstellen sowohl an einen technikorientierten Mediendiskurs wie beispielsweise von Harold Adams Innis (1894–1952) oder Herbert Marshall McLuhan (1911–1980) ebenso gezogen, wie zum aktuell diskutierten differenzlogischen Zugang. Innerhalb des technikorientierten Zuganges würde man den Medien eine Vorangstellung einordnen und Kultur bevorzugt von medialen Verschiebungen her interpretieren. In diesem Sinne sind die ›Gedächtnismodelle‹ bei Esposito der sich historisch verschiebende Ausdruck des miteinander verbundenen Doppels Kommunikationstechnologie und Gesellschaftsstruktur. Zugrunde liegt eine Differenzlogik (›Kohärenzprüfung‹), die einerseits Vergessen und andererseits Erinnerung produziert. Die Logik scheidet folglich zwischen dem Sichtbaren (ausgedrückt durch Redundanz und Varietät) und dem Unsichtbaren mit der bereits ausgeführten Komplexität. ¶ vid. S. 112 Diese Unterscheidung ist auch im Exkurs »Raum als Gedächtnisträger« begegnet: Von Samsonow identifiziert ›Manifestation‹ und ›Latenz‹ als die zwei zentralen Pole von woher die Gedächtnisproblematik entfaltet werden kann. ¶ vid. S. 102 Eine Differenzlogik, die weiter als Opposition von ›Einschluss‹ und ›Ausschluss‹ (Badiou, Agamben), von ›Verfugtem‹ und ›Unverfugtem‹ (Derrida) thematisiert wurde.

Mit dem Blick auf das ›Medium‹ sei ein Perspektivenwechsel vorgestellt, der sich zwischen den hier verhandelten Paradigmen einordnet: Einerseits geht es um die Frage der Semantik (hier allgemein als ›Bedeutung‹ thematisiert), andererseits wird diese jedoch entschieden hinterfragt, indem die Notwendigkeit der materiellen Trägerschaft wie auch die Differenzlogik bestimmend wird. Die Frage der Medialität öffnet nicht nur die Frage nach dem Dazwischen, sondern ließe sich auch zwischen dem in diesem Text vorgestellten Paradigmenwechsel einordnen. Interessant ist der Blick, der sich durch den Fokus auf die Logik für das ›Individuum‹ ergibt. Wenn dieses am Schnittpunkt als Vermittler gedacht wird, dann ist es gerade nicht das ›Individuum‹, welches Differenzen zeitigt, sondern es ist seine Position, aufgrund derer Differenz resultiert. Wenn das ›Individuum‹ soweit in Bezug zur Pluralität verstanden wurde, dann lässt sich diese nunmehr als Differenz fassen: Das ›Individuum‹ ist gegenüber Differenzen verortet und es sind Differenzen, durch die sich Differenzen zeitigen.

[5.3.2] Stottern

... des Dazwischen

Exkurs: ›Mediumistisches Denken‹ (Elisabeth von Samsonow)

Man kann sich Medialität in Bezug auf das ›Individuum‹ zunächst als Beziehung des Umfassenden mit dem Umfassten annähern, wofür sich »*Egon Schiele: Ich bin die Vielen*« (2010) von Elisabeth von Samsonow anbietet. Ich werde diesen Text im Blick auf das kollektive Gedächtnis interpretieren: Jeder Körper ist hier als ›Relais‹ in einem ›Sender-Empfänger-Kontinuum‹ zu verstehen, was im Begriff ›Schizosoma‹ kulminiert – einerseits Körper-Sein, und andererseits ist dieses Körper-Sein in ein Feld an Wirkungen eingetaucht, welches alles Stabile immer schon destabilisiert. Das Gedächtnis vervielfältigt sich permanent, womit der starre Gegensatz zwischen Außen und Innen verschwindet und das Selbst zum Resonanzkörper im Feld der Wirkungen eines alles umfassenden Außen wird. ¶ vid. S. 101 »*Es wohnt nicht eine Seele in der Brust bzw. die Seele im Körper. Es ist genau andersherum. Die Körper wohnen in der Seele. Die Großwolkenseele umfängt wie Luft alle Körper. Körper sind nicht draußen, sondern drinnen*« (von Samsonow, 2010: 33).

›Körper‹ und ›Großwolkenseele‹

Dies kann zunächst in Anlehnung an Halbwachs verstanden werden, weist aber darüber hinaus. Es drückt sich ein bestimmtes Verhältnis der Körper zu einem sie umschließenden Ganzen aus, welches nicht ohne Grund mit Luft assoziiert wird. Luft ist (nebst anderen Attributen) nicht nur unsichtbar, sondern bezeichnet auch jenes Gasgemisch, welches den aeroben Körpern Lebenselixier ist. Vergleiche man die Seele mit der symbolischen Rahmung, dann kann man die ›Großwolkenseele‹ als das Gesamt an vor-symbolischen und symbolischen Wirkungen verstehen, in welche die Körper schon immer eingelassen sind. ›Sein‹ ist notwendigerweise als ›Darin-‹ und damit als ein ›Mit-Sein‹ zu verstehen, und Entwicklung bedeutet so eine wechselseitige Reaktion (vgl. von Samsonow, 2010: 72ff). Um jedes Missverständnis auszuschließen: Ja, die Sonne richtet ihre Strahlen auf die Erde, was beispielsweise für den Energiehaushalt der Pflanzen essentiell ist (vgl. von Samsonow, 2010: 74). Das ›In-der-Wolke-Sein‹ – die wechselseitige Durchdringung – ist ontologische Grundbedingung.

Wie Peter Sloterdijk im Nachwort zu »*Egon Schiele: Ich bin die Vielen*« treffend bemerkt, handelt es sich um das Problem des Ganzen und seiner Teile, welches hier verpufft: Den Status des Körpers macht sein Sein als stets Durchdrungen-Sein aus: »*Schon immer ist alle Welt medial. Seit jeher bietet die wirkliche Welt das Schauspiel des Enthaltenseins des Vielen im Einen, sei als Durchgang des Fremden durch das Eigene, sei es als Zugehören eines Organismus zu Lebensprozessen höherer Ordnung*« (Sloterdijk, 2010: 175 [Hervorhebung von mir, A.S.]). Was die ›Körper‹ somit auszeichnet, ist ihr ›Füreinander-Offenstehen‹ (Sloterdijk).

Vor-symbolische/ symbolische Verschaltung

Nicht nur verstehen wir uns und die Welt sprachlich und ist es die Sprache, welche wie eine Wolke alles umfasst, sondern die Verbindung vollzieht sich bereits auf einer vor-symbolischen Großwolken-Ebene. Die Feststellung, dass wir schon verschaltet sind, noch bevor wir um diese Verschaltung wissen, erfährt hier eine drastische Re-Dimensionierung: Es ist nämlich der Halbwachs'sche Rahmen, der, weil er über die Kategorie der Identität verfügt, sich nun auflösen beginnt.¹⁹¹

»*Wie begrenzt muss unsere Welt sein, damit wir andere Menschen und andere Tiere und Wesen als Mitglieder von Kulturen erkennen können, die von der unseren getrennt sind und daher auch weniger im Recht?*« (von Samsonow, 2010: 76) Jene die Lebewesen umfassende Großwolkenseele beschreibt das Eingebettet-Sein in ein Gefüge, wobei das Eingebettete selbst fugend ist. Die bisher verhandelten Rahmen sind nun innerhalb dieses Gefüges als Orte bestimmt, welche über Begriffe wie Identifikation und Abgrenzung symbolische Differenzen erzeugen, die jedoch immer schon unterlaufen werden, weil ihre Grenzen unfixierbar und damit instabil sind. Was hier auf dem Spiel steht, ist nichts Geringeres als die harte Identität eines »Wir«, das sich von einem »Sie, die anderen« abgrenzt. Der Versuch Halbwachs', von Rahmungen zu sprechen, ist der Notwendigkeit geschuldet, der wechselseitigen Wirkung unterschiedlicher Symbolsysteme Rechnung zu tragen. ›Großwolkenseele‹ bezeichnet ein Gesamt an Wirkungsbeziehungen, von denen die symbolischen Rahmungen nur einen Sonderfall darstellen. Die Verschaltung ist konstitutiv für das Darin-Sein.

Pluraler Status des Selbst

»*Das Ich dehnt sich zusehends aus und wird unfähig, sich wieder in sich zusammenzuziehen. Zu allen, die dieses Ich trifft, könnte es werden. Es könnte nicht nur, es wird*« (von Samsonow, 2010: 18). Prekär ist nicht nur die Beziehung Außen-Innen, sondern das Innen selbst verfügt über Vielheiten, die sich gegenseitig bewirken: »*Wenn wir uns an die Vielen erinnern, die wir selbst sind, rücken uns in derselben Struktur des Gedächtnisses selbst – oder ist es eine Eigenschaft des Bewusstseins? – die Anderen nahe*« (von Samsonow, 2010: 25). Es handelt sich um die fortwährende Produktion von »Geistern« (vgl. Derrida ¶ vid. S. 219), die uns heimsuchen, die vielfältigen Weisen, die wir waren und durch deren Heimsuchung geblieben sind. Nichts ist aufschlussreicher als ein Blick in das Familienalbum oder frühe Tagebuchaufzeichnungen.

¹⁹¹ Man denke an eine schwangere Frau: Plötzlich beginnt etwas – ein anderes – in ihr heranzuwachsen. Selbstverständlich ist dieses andere sofort durch die Sprache erfasst und erlauben beispielsweise Ultraschalluntersuchungen eine sofortige Identifikation dieses anderen. Doch es ist nicht nur das heranwachsende Kind, welches eine Resonanz herstellt, sondern es ist der gesamte Körper, der nunmehr als anderer erfahren wird: plötzlicher Haarwuchs, permanente Geschmacksverschiebungen, das Anwachsen der Brüste etc. Vergleichbare Einbrüche vollziehen sich auch in der Pubertät (vgl. von Samsonow, 2010: 82–88).

›Relais‹, ›Sender‹ und ›Empfänger‹

Dies, ein Verständnis von Körpern als Relais – Verstärker im immanenten ›Sender-Empfänger-Kontinuum‹ –, bezeichnet von Samsonow als ›Schizosoma‹: »Es bedarf offenbar eines Körpers, und es bedarf zweifelsohne eines getrennten Körpers, um zu wollen, dass aus dieser Getrenntheit des Körpers sein Kapital wieder wirksam herausgezogen wird, welches darin bestand und bestehen wird, in Verbindung zu gehen. Jeder dieser kleinen getrennten Körper ist per definitionem ein Schizosoma, ein Körper, dessen Logik darin liegt, dass er als solches von den Vielen getrennt ist, die auf die gleiche Weise vorkommen. Ein Körper kommt nicht allein. Ein Körper kommt mindestens zu zweit, jedenfalls aber zu mehreren und meistens zu vielen. Die vielen Körper werden von der schiefen Ebene der Individuationspassage massenhaft abgekippt, damit sie koexistieren. Sie treten dann erstens in Resonanz mit dem Großkörper der Erde, der ihre Bestimmung ist (›zur Welt kommen‹) und zweitens natürlich untereinander. Und ferner mit allen möglichen Körpern, die nicht von derselben Art sind: beispielsweise mit Tieren, Kunstwerken, Häusern, Vehikeln aller Art, Objekten, Zierrat, Ramsch, Instrumenten, Werkzeugen, Möbeln etc. etc. Dass die Körper insgesamt zu einer Objekt-Klasse gehören, die großzügig organische, anorganische und technische Dinge unter sich fasst, mag verwirrend wirken. Aber die Privilegiertheit, die Menschen sich selbst zuschreiben, wird just von ihnen selbst in ihren ›Objektbeziehungen‹ unterlaufen. Die unterschiedlichen Körper treten miteinander in Verkehr, dessen Intensität auf eigenen Skalen, die noch nicht erfunden sind, zu messen wäre« (von Samsonow, 2010: 39).¹⁹² Die Körper treten in Resonanz, das heißt, sie sind nicht nur Relais oder Empfänger, sondern auch Sender. In der Resonanz liegt nun auch der Schlüssel für das ›In-der-Wolke sein‹ – der Eintritt in die Welt bedeutet empfangen (aufnehmen) wie senden, also in Beziehung treten.

Das ›mediumistische Denken‹ geht von Bewegung aus – alles befindet sich in Resonanz. Nun ist die Totalität nicht mehr nur ein Effekt der Vielen, sondern Ausdruck der Bewegung selbst. Resonanz – das Mitschwingen, Mittönen – entstammt dem lateinischen »re-sonare«, also einem »Wieder-Ertönen« aber auch »Widerhallen«. Das Außen ist immer schon im Eigenen, so wie das Eigene wider-hallt. Der Unterschied besteht darin, dass sich Außen und Innen nicht mehr trennen lassen, da der strenge Gegensatz aufgehoben ist und die Bewegung selbst als reine Vervielfältigung zu betrachten ist, womit sich die medialen Relata (Relais, Sender, Empfänger) wechselseitig verschieben. Der Begriff des ›Mediums‹ verschiebt sich hier in den Zwischenraum der Resonanz eines gesamten Feldes an Wirkungen, womit die Grenzen der symbolischen Ordnung – als Paradigmenwechsel – aufzubrechen beginnen. Diese ›Mitte‹ gilt es nun näher zu bestimmen:

Exkurs: ›Medialität‹ (Krämer/ Mersch)

Für eine medientheoretische Perspektive, welche das ›Individuum‹ nicht ausklammert, sondern ›medial‹ zu denken versucht, bietet sich die Arbeit »Medium, Bote, Übertragung« (2008) von Sybille Krämer (*1951) an: »Mit ›Medialität‹ aber meinen wir nicht voneinander abgrenzbare Medien wie etwa Ton, Text, Bild, sondern eine auf eine elementare Dimension zielende Beschreibungs- und Deutungsperspektive unserer menschlichen Lebensform und kulturell geprägten Welt« (Krämer, 2008b: 103). Die Nähe zu vorliegendem Text besteht darin, nicht von einem selbstautonomen Agenten auszugehen, sondern zu fragen, welche passiven und aktiven Dimensionen der ›Mitte‹ aufgrund seiner Verortung zukommen.

›Bote‹

Den Einsatzpunkt bildet für Krämer die Figur des ›Boten‹ als Grundbestimmung von ›Medialität‹: »(1) Der Bote verbindet heterogene Welten, zwischen denen er etwas ›in Fluss bringt‹. (2) Er ist nicht selbstbestimmt, vielmehr heteronom, spricht also mit fremder Stimme. (3) Er verkörpert die Figur eines Dritten und bildet somit eine Keimzelle der Entstehung von Sozialität. (4) Er ist eingebettet in ein Materialitätskontinuum, operierend im Zwischenraum des Sinnaufschubs, und zehrt damit von der Trennung zwischen Text und Textur, Sinn und Form. (5) Er ist eine sich selbst neutralisierende Instanz, die dadurch etwas anderes vorstellig macht, dass sie sich selbst zurücknimmt« (Krämer, 2008b: 118f). Indem die Botschaft in

¹⁹² Genaugenommen muss man ergänzen, dass der Körper selbst aus Körpern (Organen) besteht (vgl. Deleuze, 1997: 104f [passive Synthesen]), was die Singularität einzelner Körper immer schon unterläuft.

den Vordergrund tritt, tritt der Bote in den Hintergrund¹⁹³, womit Krämer die Verbindung zwischen einer allgemeinen Medientheorie und dem Boten als ›Person‹ – »[...] ›per-sonare‹: durch die Maske sprechen« (Krämer, 2008b: 276, vgl. auch: 342) – herstellt. Es kommt zu einer ›Depersonalisierung‹/ ›Selbstneutralisierung‹ zugunsten einer anderen Stimme, wodurch die Frage der ›Übertragung‹ zentral ist (vgl. Krämer, 2008b: 341f) und der Bote als »allgemeines Modell« für Übertragungsverhältnisse auch jenseits kultureller Praktiken¹⁹⁴ denkbar wird (Krämer, 2008b: 354).

›Übertragung‹/ ›Entzug‹

Sind die ›Welten‹, zwischen denen eine Botschaft ›übertragen‹ wird, divergent, dann ist ›Übertragen‹ als ›Wahrnehmbarmachen‹/ ›Asthetisierung‹ (vgl. Krämer, 2008b: 262, 270) dieser fundamentalen Differenz zu denken, wobei Krämer zwei Facetten unterscheidet: einerseits ein Anwesend-Machen in der Vermittlung/ Übersetzung und andererseits ein Abwesend-Bleiben in der Unzugänglichkeit/ Unübersetzbarkeit, womit auch der zentrale Angelpunkt erreicht ist. In dem Moment, wo Präsenz zugleich Nicht-Präsenz bedeutet, öffnet sich die Problematik des Zusammenspiels von ›Boten- und Spurperspektive‹. Medien machen nicht nur sichtbar, sondern entziehen – ›an-aesthetisieren‹ – sich in ihrem ›störungsfreien‹ (also allgemeinen) Vollzug (vgl. Krämer, 2008b: 27).

Genau dieser Aspekt des ›Entzuges‹ scheint mir entscheidend. Deutlicher als bei Krämer lässt sich diesem anhand der begrifflichen Bestimmung einer ›Negativen Medientheorie‹ von Dieter Mersch (*1951) annähern: »Das Medium bezeichnet dasjenige, was die Differenzen austrägt, ohne durch die Differenzen selbst markierbar zu sein, ein Diesseits und Jenseits der Differenz, das doch allein durch die Differenzen hindurch aufzuscheinen vermag« (Mersch, 2011: 21 [Hervorhebung von mir, A.S.]). Jeder Versuch, dieses Dazwischen zu bestimmen, würde nun seinerseits wieder nach einer medialen Form verlangen. Indem das Medium nun aber gerade nicht neutral ist, also ein Relatum zwischen Differenzen ausdrückt beziehungsweise auf die konstituierenden Prozesse wirkt, bedeutet jede Beobachtung, dass durch die Beobachtung das Beobachtete eine Verschiebung erfährt, wodurch sich das Medium immer weiter entzieht (vgl. Mersch, 2011: 22f). Entzug bedeutet, dass man dem Medium nicht gänzlich habhaft werden kann: »Lesbar einzig durch die Effekte, die es zeitigt, eignet ihm eine Doppelstruktur, eine Verwicklung zwischen Sichzeigen und Sichverbergen, die ein Spiel von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit eröffnet, worin sich die Medialisierung selbst entzieht« (Mersch, 2011). Das Problem besteht folglich darin, dass jeder Versuch, das Medium in den Blick zu nehmen in einem weiteren Entzug resultiert und sich damit der Zugriff auf einen unendlichen Regress hin vertagt. Von welcher ›Doppelstruktur‹ ist hier die Rede? Es ist nicht so, dass sich etwas durch ein Medium nicht zeigt, anderfalls wäre, so Mersch, nichts zeigbar. Folglich ist von einem ›Anderen‹ zu sprechen, welches sich ›mitgänglich‹ (vgl. Mersch, 2007: 87) zeigt, wenn es auch selbst entzogen bleibt. Wenn Mersch von einer ›negativen Medientheorie‹ spricht, dann geht es darum, diese Doppelstruktur ›Sichzeigen‹ und ›Sichverbergen‹ in einer Weise aufeinander zu beziehen, dass sich etwas von dem entbirgt, was nicht gänzlich entborgen werden kann.¹⁹⁵

›Spur‹

»Nicht die Immaterialisierung des Materiellen, vielmehr die Materialisierung des Immateriellen ist der Springpunkt kultureller Aktivität« (Krämer, 2008a: 81). Für Krämer ist die ›Spur‹ Ausdruck der fundamentalen Trennung von Materialität (Form) und Bedeutung (Sinn): Einerseits lässt sich die Spur nicht gänzlich intendieren, und andererseits bedeutet ›Spurenlesen‹ das retro-aktive Hervorbringen einer Fährte. Mit der Übertragung zeitigen sich

¹⁹³ Lambert Schenckel über das Lesen, 1595: »Und durch die tägliche Übung entstand eine derartige Geschicklichkeit, daß wir selbst kaum mehr bemerkten, wie wir die Buchstaben und Silben verbunden haben« (von Samsonow, 2001: 46 [zitiert aus: Lambert Schenckel alias Johannes Austriacus: »De memoria artificiosa«, Leodii 1595, f. A 2v]).

¹⁹⁴ »Doch schmälern wir tatsächlich die Einsicht in das Wunderwerk unserer kulturellen Potenz, wenn wir den Menschen als Glied eines Zusammenhanges sehen, der Natur und Kultur gleichermaßen umfasst und ohne Übertragung nahezu undenkbar ist?« (Krämer, 2008b: 354)

¹⁹⁵ »Es handelt sich [Anm.: bei der Medialität] folglich um eine Strategie, die mit den üblichen Dimensionen des Lesens bricht und den Text hin zu dem öffnet, was unterhalb seiner Strukturen wirkt, aber nicht mitgelesen werden kann, weil es die besondere Textualität des Textes erst konstituiert und sich in Form von überraschenden rhetorischen Kunstgriffen, Argumentationsabbrüchen oder Figurationen manifestiert, die die bereits im Umlauf begriffenen Bilder transformieren und umbesetzen. Es bedarf also des Schritts heraus in eine Schräglage, und zwar durch immer neue Interventionen, die schließlich erlauben, das zu erkennen was sonst unsichtbar bleibt: jene Präsenz der Absenz, die die Ordnung ihrer Differenzen ebenso enthüllt wie verbirgt« (Mersch, 2007: 90).

folglich Spuren, die dem Botenmodell entgegenlaufen, indem die Differenz nun nicht mehr nur jenseits der Mitte gedacht werden kann, sondern »dazwischen« – bei der Übertragung – statthat. Die Gegenüberstellung von ›Sender‹ und ›Empfänger‹ ist um den ›Spurenleser‹ – der retro-aktive Hervorbringer von Differenz – zu erweitern (vgl. Krämer, 2008b: 283). Allerdings ist diese Aktivität nicht auf einen selbstermächtigten Spurenleser zurückzuführen, sondern die Spur erweist sich als Nötigung, die zu einer Antwort – zu einem Handeln – zwingt (vgl. Krämer, 2008b: 292).¹⁹⁶

Sind Boten- und Spurperspektive somit Ausdruck der passiven (Alltagsgebrauch) und aktiven (Verdoppelung zu einem Unzugänglichen hin) Dimension von Medien, ist weiter darauf hinzuweisen, dass ein Medium nur dann Medium sein kann, wenn es vollzogen wird und damit alle Einheiten (Sender, Empfänger, Spurenleser, Medium) miteinander verbindet: »Diese Art von distributiver Aktivität wird durch die Heteronomie von Medien, durch ihre Eigenschaft, Attribute beider Welten, zwischen denen sie vermitteln, zu inkorporieren, nicht behindert, sondern allererst ermöglicht« (Krämer, 2008b: 335 [Hervorhebung von mir, A.S.]).

Personalität/ Depersonalisierung

»Heteronomie« meint dann nicht einfach, dass das ›Hören des Boten‹ auf das, was er zu übermitteln hat, eben als ein ›Gehorchen‹ zu thematisieren sei, sondern dass wir in Übertragungsverhältnissen auf ein Netz kulturfundierender Aktivitäten treffen, in denen das Absehen von der eigenen Persönlichkeit nicht als Verfall und Verlust, sondern als eine Art von Produktivität erscheint« (Krämer, 2008b: 342). »Was also heißt es, wenn nicht unsere ›Urheberschaft‹, wenn nicht unsere konstituierende Funktion und unser konstruktives Potenzial unser Selbstbild grundiert? Was bedeutet es, wenn wir unsere Stellung in der Welt (auch) so begreifen, dass wir eine ›Mission‹ haben?« (Krämer, 2008b: 343)

Mit dieser Fragestellung treten die ›Zirkulation‹ und die ›Mediation‹ für das Denken von Gesellschaft in den Vordergrund, wobei Krämer betont, dass das ›Dazwischen‹ als Wechselspiel zwischen ›Aktivität und Passivität‹ zu begreifen ist. ›Mission‹ ist hier nicht auf das bloße ›Gehorchen‹¹⁹⁷ zu reduzieren, sondern es geht um das ganze Feld an Wirkungen, welche mit dieser Ausgangslage einhergehen. Entscheidend ist, dass die Zirkulation – der Vollzug der Übertragung – notwendig des Mediums bedarf, womit die Trennung von Text und Textur, von Materialität und Sinn einhergeht. Es ist folglich die ›Distanz‹, welche ›Bindung‹ denkbar macht, wobei jede Verbindung eine ›sym-bolische‹ wie auch eine ›dia-bolische‹ Dimension besitzt (vgl. Krämer, 2008a: 73).

Stottern

In dem Moment, wo rekonstruiert wird, wo belebter/ unbelebter Stoff zum Träger kollektiver Vorstellungen wird, stellt sich die Frage der Vermittlung. Durch die medientheoretische Perspektive bestätigt sich, dass die Differenzproduktion nicht notwendig an einen selbstständigen Agenten gebunden sein muss, sondern sich bereits aus der Position der Mitte heraus notwendig ergibt. Geschärft wurde nun der Blick dafür, dass diese Differenzproduktion ausschließlich vor dem ganzen Feld – ›Sender‹, ›Empfänger‹, ›Spurenleser‹, ›Vermittler‹, ›Adressierung‹ etc. – denkbar ist. Wenn sich die Differenz auch mit dem Medium realisiert, so ist es zunächst die Distanz, von woher mediale Vermittlung überhaupt erst gedacht werden kann. Wäre dem nicht so, wäre von Identität zu sprechen, und die Frage der Vermittlung stellte sich gar nicht. In Bezug auf Halbwachs erweitert sich somit die Frage nach dem Schnittpunkt auf das ganze Feld, welches die ›Mitte‹ hervorbringt und in Bezug zu dem die Mitte überhaupt erst denkbar wird. Zudem ist das ›Individuum‹ gerade nicht am Schnittpunkt eines Stroms, sondern in einer Pluralität von Strömungen verortet. Wenn Krämer die ›Distanz‹ zentral hervorhebt, dann ist zu fragen, um welche Distanz es sich hier handelt. Es ist eine Nähe, die aus der Ferne kommt! Es ist eine Nähe, die permanent mit der Ferne in Wechselwirkung steht. Medium-Sein und Medium-Werden bedeuten somit das Zusammenwirken eines ganzen Ensembles sozialer Beziehungen, und die Frage erweitert sich dann um die Vervielfachung des Füreinander-im-Vollzug-Medium-Seins, was sich gerade nicht mehr auf ein bestimmtes Medium wie die Sprache reduzieren lässt, sondern das gesamte Feld einholt.

¹⁹⁶ Hierauf wird nicht im Detail eingegangen, da in vorliegender Arbeit bereits genügend Referenzen für das Denken derartiger Differenzen – wenn auch entlang anderer Achsen – gegeben wurden. Krämer selbst bezieht sich in ihrem Text vor allem auf Emmanuel Levinas (1906–1995).

¹⁹⁷ Problematik: Märtyrer, Selbstmordattentäter (vgl. Krämer, 2008b: 347).

Der ganze Fragenkomplex erweitert sich weiter um die schon erwähnte Frage der materiellen Niederschrift, wobei sich Materie gerade nicht nur als passiver ›Träger‹ bestimmen lässt. Die Schwierigkeit besteht vielmehr darin, dass die ›sym-bolische und dia-bolische Dimension‹ sich qua Entzug (unendlich) vervielfachen. Es ist problematisch, hier, wo es zu einer uneinholbaren Aufspaltung kommt, von nur einer Dimension zu sprechen. Medium-Werden ist zwischen Empfangen und Transformieren, zwischen Wiederholung und Differenz verortet.

Weiter öffnet der Medienbegriff den Blick auf eine zusätzliche Differenzproduktion, die sich zwischen ›Präsenz und Nichtpräsenz‹ (Krämer), ›Sichzeigen und Sichverbergen‹ (vgl. Mersch, 2011: 25) einstellt: In der Art eines Umspringbildes kann entweder die Botschaft oder das Medium manifest werden. Für das im Schnittpunkt des Stroms kollektiver Strömungen (und damit zu Differenzen) aufgespannte ›Individuum‹ bedeutet dies, dass es im Rekonstruieren den doppelten Spagat der Vermittlung und seiner Bestimmung (individuelle Differenzierung) leisten muss. Es bezieht seine Identität in dieser Perspektive aus seiner medialen Verortung, wobei diese Identität verborgen oder manifest ist, wobei manifest nicht heißt, dass es damit auch schon erfasst wäre. Ganz im Gegenteil ist die Unverfügbarkeit (›Entzug‹) zu betonen.

[5.4] **Stottern »unterhalb« der Bedeutung**

[5.4.1] Paradigmenwechsel

Eine kollektive Konnektivität jenseits der soziolinguistischen Ordnung

Die beigezogenen Autoren verbindet, dass sie den Bedeutungskosmos ereignishaft denken, aber der symbolischen Ordnung (abgesehen von den medientheoretischen Ansätzen die eine andere Perspektive öffnen) treu bleiben. Treu, insofern es ein Anderes der Ordnung gibt, welches in die Ordnung hereinzubrechen vermag, aber letztlich aus der/ mit der/ durch die/ gegen die Ordnung ausgedrückt werden muss. Selbst die Auseinandersetzung von Derrida mit dem Archiv/ ›Träger‹ verbleibt im Raum der Sprache, weil seine Analyse zwischen ›Träger‹ und Sprache anhebt, wobei das Dazwischen zum ereignishaften Ort wird. Lautet die Hypothese, dass das kollektive Gedächtnis innerhalb des soziolinguistischen Paradigmas formuliert wurde, dann ist nach einer kollektiven Konnektivität zu fragen, die aus diesem Paradigma hinausführt. Dies öffnet die Möglichkeit, den Begriff der ›Bedeutung‹ und damit das kollektive Gedächtnis aus einer anderen Perspektive nochmals kritisch zu betrachten. Als Vergleich ziehe ich das philosophische Werk von Brian Massumi (*1956) heran.¹⁹⁸

Die Begriffe ›Innen‹ und ›Außen‹ wurden bisher ausschließlich hinsichtlich soziolinguistischer Topologie angewendet: Es hat sich im Durchgang der vorliegenden Arbeit gezeigt, dass ›Innen‹ wie ›Außen‹ problematische Begriffe sind, insofern keine klare Trennung möglich ist. Um der Frage nach ›Innen‹ und ›Außen‹ gerecht zu werden, ist die Frage danach auf der Ebene des ›Trägers‹ als Körper zu wiederholen.

Aristoteles

Für Aristoteles wird der Körper im Wahrnehmen affiziert, und durch die Affektion kommt es zu einer Einschreibung des ›Außen‹ im ›Innen‹. Außen und Innen sind demnach nicht eindeutig voneinander geschieden, da sich das Außen als Eindruck im Innen findet. Bei Aristoteles sind es die Eindrücke, die – ich verweise auf die Siegelmetapher – im Körper statthaben. Statthaben bedeutet zunächst Affiziert-Werden und dann diese Affektion als Vorstellung zu materialisieren. Es sind dabei zwei Vorgänge voneinander zu trennen: der Eindruck und das Bewahren dieses Eindrucks. Jede Affektion ist der produktive Prozess einer körperlichen Einschreibung, eines »Außen«, das sich im »Innen« bewahrt.

¶ vid. S. 5

¹⁹⁸ Es sei angemerkt, dass Halbwachs mit der hier entfaltenden Problematik ansatzweise, in der Auseinandersetzung mit Freud und Bergson, konfrontiert war und sich davon distanziert hat. Das Problem beginnt mit der Frage nach dem ›Träger‹ als ›belebtem Stoff‹.

Freud

Eine materielle Einschreibung lässt sich auch anhand von »Die Traumdeutung« (1900)¹⁹⁹ Freuds zeigen, dem von Halbwachs zitierten Werk. Gerade im siebten Kapitel stellt Freud den »psychischen Apparat« in der Weise vor, wie er ihn zuvor im »Entwurf einer Psychologie« (Manuskript von 1895) viel detaillierter entwickelt hatte. Die Wahrnehmungen verbleiben als »Erinnerungsspuren« im psychischen Apparat, wobei die Funktion, die sich auf diese Spuren bezieht, das »Gedächtnis« ist (vgl. Freud, 1972: 514). Nach Freud schreiben sich diese Spuren mehrfach ein: Die erste Spur schreibt die Wahrnehmungen in ihrem gleichzeitigen Zusammentreffen ein, was Freud auch »Assoziation« nennt. Dasselbe »Erregungsmaterial« wird dann weiter umgeschrieben, sprich das Gedächtnis ist mehrfach vorhanden: »Das erste dieser Er-Systeme wird jedenfalls die Fixierung der Assoziation durch Gleichzeitigkeit enthalten, in den weiter entfernt liegenden wird dasselbe Erregungsmaterial nach anderen Arten des Zusammentreffens angeordnet sein, so daß etwa Beziehungen der Ähnlichkeit u.a. durch diese späteren Systeme dargestellt würden« (Freud, 1972: 515). Von hier aus entwickelt Freud das System des »Unbewussten«, das keinen Zugang zum Bewusstsein hat, wie auch des »Vorbewussten«, dessen Erregungsvorgänge direkt ins Bewusstsein gelangen können. Dies im Detail zu entfalten, würde zu weit weg führen. Entscheidend ist, dass in Bezug auf Freud von einer Wirkung der Vergangenheit zu sprechen ist, also einer Vergangenheit, die in der Gegenwart wirksam bleibt, indem sie in dieser Symptome hervorbringt, was er theoretisch in Bezug zu sich materiell verfestigenden »Erinnerungsspuren« entwickelt. In späteren Texten wird Freud den Fokus auf das Umarbeiten der Vergangenheit legen, indem die Gegenwart auf die Vergangenheit zurückwirkt, um die die Symptome bewirkende Vergangenheit zu verändern.

Bergson

Die »Subjektivismus-Kritik« von Halbwachs greift deshalb zu kurz, weil der »Subjektivismus« genaugenommen über das »Subjekt« hinausweist, indem er die Grenzen von Innen und Außen durchbricht. ¶ vid. S. 23 Es ist die Kontinuität des Werdens, die allem zugrunde liegt und von woher der Körper Bewegung empfängt und Bewegung zurückgibt. Bewegung empfangen kann auch hier als ein Statt-finden des Außen im Innen beschrieben werden. Empfindungen sind dasjenige, was wir diesen im Innen statthabenden Eindrücken beifügen. Der Prozess der Wahrnehmung ist in ein ganzes Ensemble an Tätigkeiten eingebunden, wobei jede Handlung Veränderung produziert und damit an der Ausbildung von körperlichen Prozessen, also selbstregulierenden, autonomen Systemen (Tendenzen, Gewohnheiten) teilhat. Der Körper wird so zum Gedächtnisapparat und ist Ausdruck des Gedächtnisses als sich im Körper verfestigt habender Tendenzen. Entscheidend ist, wie Bergson die Verknüpfung von Wahrnehmung und Erinnerung denkt: Wann immer sich das Virtuelle aktualisiert, wird es zu einer diskreten Wahrnehmungstatsache und tritt als solche wieder in den Strom der Kontinuität ein.

Man erreicht zwei Fragestellungen:

- Alternative Konnektivität – Was anderes ist das evolutionäre oder biologische Gedächtnis, wenn nicht ein fortlaufendes Ineinander von Lebewesen und Lebensraum, ein Wirken, bei dem selbst Begriffe wie »irdisch« und »außerirdisch« miteinander verschmelzen, man denke an die Wechselwirkungen des Satelliten Erdmond und Erde oder die Notwendigkeit der Sonne für das irdische Leben. Es sind die Lebensformen, welche sich an die Sonne angepasst haben, um sich von der Sonne affizieren zu lassen. Dieses Beispiel lässt sich nicht nur auf beliebige Ökosysteme, sondern auch auf rein chemische/ physikalische Prozesse übertragen. Die Photosynthese der Pflanzen oder die Vitamin-D-Produktion der Menschen ist nur aufgrund dieses evolutionär-körperlichen Gedächtnisses denkbar. Ein Gedächtnis, welches sich fortlaufend in Form von Körperprozessen, von Gewohnheiten fortschreibt. Wie können Körpergedächtnis und kollektives Gedächtnis in ihrer wechselseitigen Verschränkung gedacht werden?

¹⁹⁹ Quellenhistorische Anm.: Erstveröffentlichung November 1899.

- Bedeutung »unterhalb« der Bedeutung – Verschiebt sich die Frage der Konnektivität, eröffnet sich auch eine Möglichkeit, ›Bedeutung‹ selbst zu befragen. Die bisherige Auseinandersetzung zeigt, dass der Bedeutungsfluss nicht nur als Strom begreifbar ist. Dieser Kontinuität ist stets auch eine Diskontinuität entgegenzusetzen. Allerdings bleibt die bisher gedachte Diskontinuität letztlich im Raum des Symbolischen verortet. Die Frage stellt sich, ob der Begriff der Bedeutung ausschließlich symbolisch erfasst werden kann. Der Bedeutungskosmos beginnt genau dort zu stottern, wo er als alleiniges Erklärungsmodell herangezogen wird. Was in dieser Betrachtung von Halbwachs ausgeklammert bleibt, ist die Frage nach den Grenzen der Bedeutung selbst. Ist Bedeutung innerhalb der symbolischen Ordnung überhaupt schon gänzlich erfasst?

Exkurs: Von der Topografie zur Onto-Topologie (Massumi)

Was Brian Massumi (*1956) in »*Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*« (2002) zeigt, ist die Autonomie des ›belebten Stoffes‹ – des ›Körpers‹ – gegenüber seiner Vereinnahmung durch die Sprache, verstanden in ihrem weitesten Sinne als soziolinguistische Ordnung. Es ist weder die Sprache, die den Körper zur Gänze beschreibt, noch ist es der Körper, der sich über die Sprache hebt (oder sich ihr entzieht), sondern es ist ein Ineinander von ›Kontinuität‹ und ›Diskontinuität‹, welches im Zentrum der Überlegungen von Massumi steht und sich von der klassischen Opposition von ›Körper‹ und ›Geist‹ abhebt. Ich werde zunächst die grundsätzlichen Thesen vorstellen, um vor diesem Hintergrund ›Individuum‹ und ›Kollektiv‹ bei Massumi zu verorten.²⁰⁰

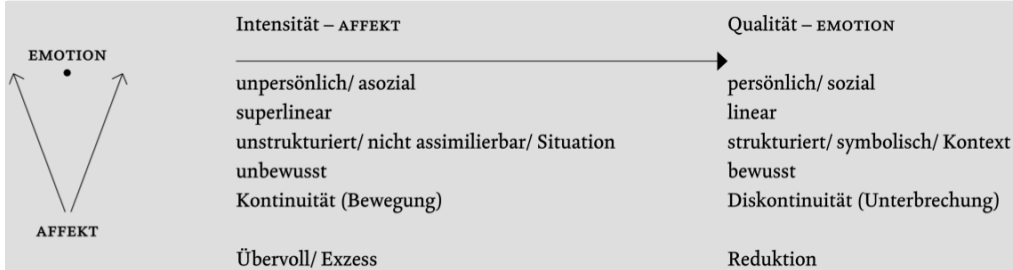
Kontinuität und Diskontinuität/ Intensität und Qualität/ asozial und sozial

Betrachtet man eine einfache Perzeption (Wahrnehmung), so betont Massumi die Wechselwirkung von ›Intensität‹ und ›Qualität‹, also die Korrelation zwischen der kontinuierlichen ›Bewegung‹ und der Unterbrechung dieser Bewegung als Diskontinuität. Die Bewegung beginnt in resonierenden Feldern als sich ausbreitende (›additive‹) Intensität, die – ich kürze ab²⁰¹ – zu einem bestimmten Zeitpunkt in Qualität umschlägt, also als Einheit bewusst wahrgenommen werden kann. Es kommt folglich zu einer Verdoppelung: Die Intensität schlägt in eine bestimmte ›Emotion‹ wie Wut, Angst etc. um, also in einen qualifizierten Zustand, der bewusst wahrgenommen und soziolinguistisch verortet wird. Die wahrgenommene Emotion unterbricht eine Bewegung, die lange vor ihrer Wahrnehmung begonnen hat. Sie beginnt stets »dazwischen« oder »in der Mitte«. Genaugenommen wird eine sich ausbreitende und damit bereits gefühlte Intensität als Qualität nochmals gefühlt. »*Wir rennen nicht, weil wir Angst haben, wir haben Angst, weil wir rennen*« (Massumi, 2010a: 113 [nach James]). Die Intensität verdoppelt sich als eine bestimmte Qualität²⁰², wobei etwas »entwischt«: Die Intensität wird nie ganz erfasst, und in diesem Sinne ist jeder qualitative Zustand eine Reduktion oder Limitierung (›subtraktiv‹). Umgekehrt gibt es immer einen ›Exzess‹, ein Mehr an Intensität. Man darf dieses Umschlagen – wenn auch der Einfachheit halber so dargestellt – nicht linear denken: Dort, wo Intensität zu Qualität wird, wird Qualität auch wieder zu Intensität beziehungsweise resonieren sie miteinander. Die Betonung liegt auf der Wechselwirkung.

²⁰⁰ Ich verweise ausschließlich auf Massumi, wenn auch festzuhalten ist, dass Massumi stark auf Bergson, Deleuze, Guattari, James, Peirce, Simondon, Spinoza, Whitehead (und jüngeren, vielleicht nicht ganz so bekannten Autoren wie Pierre Lévy und Isabelle Stengers) aufbaut.

²⁰¹ Genaugenommen bleibt dies bis zu einem bestimmten Grad auch unscharf: Massumi interessiert sich nicht dafür, wann und wieso Intensität zur Qualität wird, sondern beginnt mit der Feststellung, dass es dieses Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität gibt.

²⁰² Hier sei ausdrücklich an die einleitenden Bemerkungen zur Dauer bei James, Bergson, Stern wie auch Husserl erinnert: Es gibt so etwas wie ein Zusammenwirken, welches in seiner Einheit erfasst wird.



[#5.4.1.1] Die Intensität breitet sich aus und wird – ohne die gesamte Intensität je ganz erfassen zu können – qualitativ (damit: reduziert) als Emotion wahrgenommen. Vereinfacht man das Umschlagen von Intensität in Qualität als linearen Prozess, ergibt sich obige tabellarische Gegenüberstellung.

Eine ›Emotion‹ ist soziolinguistisch²⁰³ verortet, bleibt aber zugleich körperlich. Wenn auch die Unterscheidung in Intensität und Qualität die Wechselwirkung dazwischen zu verstellen scheint, so hilft diese Unterscheidung umgekehrt, zwei unterschiedliche Arten der Redundanz voneinander zu trennen, wie auch deren Wechselwirkung darzustellen.

Massumi spricht von ›Spuren‹, von körperlichen Einschreibungen, die mit jedem Eindruck einhergehen. Analog zu Bergson lässt sich hier von einer Art habituellem Körpergedächtnis sprechen, und zwar in der Form, wie sich die Vergangenheit fortlaufend in den Körper in Form von Körperprozessen einschreibt. Massumi beschreibt dies auch als die ›Tiefe‹ des Körpers, die erhalten bleibt. Aufgrund dieser Prozesse entwickelt der Körper ›Tendenzen‹ für die Zukunft, das heißt fertige Antworten in Form autonomer Wiederholungen bereits verkörperter Spuren. Vergangenheit und Zukunft »falten« sich ineinander. Der Körper ist ein ganzes Feld derartiger autonomer Prozesse (mit ihren je eigenen »Logiken« und »Zeitschemata«), die miteinander resonieren und nicht bewusst werden müssen. Durch ihre wechselseitige Wirkung verändern sich diese Prozesse fortlaufend. Jede Intensität äußert sich in einem ganzen Resonanzfeld zwischen einem Eindruck und sich bereits vollziehenden Prozessen, ihren Resonanzen, ihrem Ausdehnen und Abflauen.

Dasselbe gilt für die sprachliche Dimension, wobei der Hinweis auf das kollektive Gedächtnis, auf das permanente Verschieben von Bedeutung genügen dürfte, um auch hier ein ganzes Gefüge an sich organisierenden Vorstellungssystemen zu erkennen, die ebenfalls miteinander in Resonanz stehen. Vermeiden wir die Komplexität: Durch die bereits sprachlich erfasste Emotion (Qualität) verdoppelt sich die Intensität. Die Sprache verweist in der Perzeption elementar auf »dieselben« (allerdings qualitativ reduzierten) Prozesse. Mehr: Das Symbolische wirkt auf den Körper zurück.²⁰⁴ Kulturelle Handlungen und Sprache hinterlassen ebenfalls Spuren, die in die körperlichen Prozesse eingehen, die Sprache »faltet sich in den Körper zurück«.²⁰⁵

Daher kann Massumi zwei Ordnungen (Intensität/ Qualität) voneinander unterscheiden, die miteinander resonieren: Ein ›Ereignis‹ findet – als Verdoppelung – in beiden Ordnungen statt. Intensität ist demnach ›asozial‹ (unpersönlich), aber – das betont Massumi – nicht ›vorsozial‹, weil die zwei Ordnungen in Resonanz stehen und sich fortlaufend ineinander »mischen«, wobei sich die Mischung selbst durch ihre Verkörperung als autonome Prozesse erklärt (vgl. Massumi, 2002: 30). Anders formuliert: Qualitäten (Diskontinuitäten) werden wieder Teil der kontinuierlichen Bewegung. Personalisierung findet nach Massumi auf der soziolinguistischen Ebene statt.

²⁰³ Man darf hier an das gesamte Feld des Sozialen (soziale Bezugsrahmen, Gruppen, Sprache als elementarer Rahmen) wie bei Halbwachs entwickelt denken.

²⁰⁴ Siehe insbesondere »Parables for the Virtual«, Kapitel 2 (vgl. Massumi, 2002: 46–67).

²⁰⁵ Massumi denkt auch die Sprache körperlich. Ist damit eine unüberwindbare Hürde in Bezug auf Halbwachs erreicht? Nein, man muss mit Halbwachs (wiederholt) darauf bestehen, dass wir nicht über unser Gedächtnis verfügen. Aber was bedeutet »verfügen«? Dies bedeutet nicht, dass wir kein individuelles Gedächtnis hätten, allerdings – und das wurde bereits hinlänglich gezeigt – können wir nicht anders, als von außen, sozial auf dieses Gedächtnis zugreifen. Unser Gedächtnis kann niemals das Gesamt des kollektiven Gedächtnisses umfassen, sondern wir sind lediglich »Ausblickspunkte«: Wir bedürfen des Kollektivs, um zu erinnern. Selbst unsere persönlichsten Erinnerungen sind kollektiv gefärbt. Das ist es, was Halbwachs sagt. Diese Konsequenz wird von Massumi in keiner Weise untergraben: Was Massumi jedoch sichtbar macht, ist die Verschränkung von Körper und Sprache, womit die Frage der Bedeutung selbst virulent wird. In dieser Hinsicht kommt das kollektive Gedächtnis zum Stottern, und es ist dieser Ort, von wo aus Halbwachs erneut zu befragen ist, wo er durch Massumi von Bergson eingeholt wird.

Qualität entspricht prinzipiell einer Art von Ergreifen oder Festhalten. Was passiert soziolinguistisch? Eine Emotion wird identifiziert, das heißt, eine Vielheit wird als qualitative Einheit wahrgenommen, und in einem zweiten Schritt werden die Elemente identifiziert, welche zu dieser Emotion geführt haben. Unterbrechen bedeutet demnach, das dynamische Feld in seine Teile zu zerlegen, und es sind diese reflektierten Teile, die wiederum zurückwirken. Das Diskrete wird wieder Teil der Kontinuität (siehe Bergson). Die Unterbrechung darf nicht pejorativ verstanden werden: Es ist gerade der ›Stopp-Schlag‹ einer Pause, durch welche die Einzelheiten einer bestimmten Situation erfasst werden können und von woher Reflektion denkbar ist. Wie bereits gezeigt, handelt es sich auch um eine unterschiedliche Art des Festhaltens und des Andauerns von Effekten. Allgemeinheit (Sprache) und Partikularität (Singularität jeder Intensität) fließen ineinander.

Ein weiteres Beispiel, anhand dessen sich das Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität zeigen lässt: eine konkrete Versuchsanordnung, in der (neben anderen Dimensionen) die Sprache normativ ein bestimmtes Resultat zum Ausdruck bringt, welches dann – als Ergebnis – wieder auf den Probanden zurückwirkt, für den dieses Ergebnis erst durch diese normative Bestimmung zu einer »Realität« wird. Ohne Benennung wüsste der Proband gar nicht, dass überhaupt eine Abweichung vorliegt (vgl. Massumi, 2002: 208ff).

Abstrakt lässt sich dieses Ineinander auch hinsichtlich Immanenz und Transzendenz erfassen: Massumi verwendet als Beispiel ein Fußballspiel. Das Spiel selbst äußert sich als kontinuierliche Variation (Immanenz). In dem Moment jedoch, wo das Spiel zum Stopp kommt, weil beispielsweise der Schiedsrichter eingreift, sind es die transzendenten Spielregeln, welche auf diese Vielfalt angewendet werden. Die Transzendenz ist die Möglichkeit, dass das Spiel in seiner Regelmäßigkeit wiederholt werden kann. Durch die Anwendung ist es die Transzendenz selbst, die – so Massumi – produktiv in das Spiel zurückfließt und dadurch immanent wird. (Vgl. Massumi, 2002: 78ff) (Man muss dieses Bild in einem Punkt zurechtrücken: Das Spiel selbst ist natürlich ebenso Ausdruck von Transzendenz, weil es die Regeln sind, welche das Spiel überhaupt erst schaffen, wobei aber der Vollzug auf die Regeln zurückwirken kann, indem er neue Situationen möglich macht, die noch nicht geregelt sind.) Denkt man an Foucault, zeigt dies, wie sich die transzendente (soziale) Ordnung in die Körper zurückfaltet, wo die Verdoppelung keine Spiegelung des Außen ist, sondern Außen und Innen – mit Massumi gesprochen – resonieren, das Außen zu einem anderen (seiner selbst) wird.

Virtuell – Potentiell – Aktuell

Ein Körper kommt niemals alleine. Er ist eingebettet in ein resonierendes Feld von Körpern und operiert in der Art eines (elektrischen) ›Umwandlers‹/›Transformators‹, sprich einer Transposition von Bewegungen. Das ›Potenzial‹ ist dort, wo sich die Zukunft (neue Intensitäten) und die Vergangenheit (Tendenzen) fortlaufend ineinander verschränken, miteinander resonieren und interferieren. Diese Potenzialitäten sind in Bewegung und verändern sich in Bezug zu den Resonanzfeldern, in denen sie stehen, in die sie eintreten und die sich ebenfalls verändern. Mit jeder Verwirklichung eines Potenzials, seiner ›Aktualisierung‹, wird das Resonanzfeld modifiziert, und es ist diese ›Singularität‹ jeder Modifikation, welche Massumi als ›Ereignis‹ bezeichnet. Ein Ereignis ist als singulärer Ausdruck nur mit sich selbst ident. Stellt man sich den Körper als Resonanzkörper vor, dann kann von einer Art ›Hintergrundgeräusch‹ – einer ›Hintergrund-Perzeption‹ – gesprochen werden, also einer fortlaufenden Selbstperzeption, durch die wir uns überhaupt erst in unserer Lebendigkeit erfahren. Ein Ereignis wäre hier der punktueller Ausdruck der nicht in vorgebahnten Spuren aufgeht, sondern die Modifikation, die innerhalb des Feldes statthat.²⁰⁶ Massumi spricht diesbezüglich von ›Mikroschocks‹ – kurze Unterbrechungen, also ›Mikroperzeptionen‹, deren Auslöser anwachsende Intensitäten sind. Derartige Mikroschocks können »unbewusst« vorübergehen, aber auch massive Einschnitte bedeuten – wie ein Angstgefühl, welches eine ganze Situation vereinnahmt. Das Ereignis muss von der Dynamik des Potenzials her verstanden werden. Wenn Massumi das Ereignis als ›ontologischen Vektor‹ bezeichnet, dann deshalb, weil ein Ereignis Ausdruck einer Modifikation, also einer veränderten Relation von Potenzialen ist, welche – dazu gleich mehr – das Virtuelle berührt: »*The transductive conversion is an ontological vector that in-gathers a heterogeneity of substantial elements along with the already-constituted abstractions of language*

²⁰⁶ Massumi beschreibt die Singularität endemisch, als absolut situiert, einen prozessualen Moment. Im Gegensatz zu einem Kontext (auch: Objektivität) ist eine Situation ›katalytisch‹, ein bestimmtes Zusammenkommen der Relation in ihrem aktuellen Ausdruck: »*Absoluteness is the autonomy of a relational whole with respect to its parts. The relation determines the parts, not the other way around*« (Massumi, 2002: 165).

(*meaning*) and delivers them together to change« (Massumi, 2002: 76). Das Potenzial wird somit als ›Relation‹ bestimmt. Entscheidend ist für Massumi, dass eine Relation nicht nur in Abhängigkeit von ihren Elementen gedacht werden darf, sondern die Relation selbst einen ontologischen Status besitzt, und zwar als die Immanenz der Elemente in ihrer ununterbrochenen Modulation.²⁰⁷ ¶ vid. dagegen Badiou S. 251 Daher bezeichnet Massumi das ›Immanenzfeld‹ als Werden, und Werden ist Zugehörigkeit (Relation): »*In becoming is belonging*« (Massumi, 2002: 76). Das Dazwischen hat seinen eigenen ontologischen Status: Die Relation als Ausdruck von Modulation und Transformation ist Werden.²⁰⁸

Massumi bestimmt den ›Affekt‹ – ich werde auf diesen Begriff noch ausführlich eingehen – deshalb autonom, weil er am ›Virtuellen‹ teilhat. Die Autonomie besteht in der ›Offenheit‹ – »*Actual existing, structured things live in and through that which escapes them*« (Massumi, 2002: 35). Was ist das Virtuelle? Um es von Anfang auf den Punkt zu bringen: das Werden selbst (vgl. Massumi, 1998: 16f). Es ist die fortlaufende Veränderung und damit der Übergang einer sich unendlich transformierenden Varietät. Aus der Perspektive einer konkreten Aktualisierung dasjenige, was jede Manifestation als Exzess übersteigt. Man kann es als Aporie formulieren: Es ist das, was man nicht fühlen kann und doch – in seinen Effekten – nichts als gefühlt wird. Die »immer schon« vorangehende Anfänglichkeit (eines Affekts in der bisherigen Darstellung), wobei das Virtuelle niemals ein Anfang ist.

Das Bild, das Massumi zur Erklärung heranzieht, ist topologisch, ›onto-topologisch‹, um genau zu sein: »*For example, a torus (doughnut shape) and a coffee cup belong to the same topological figure because one can be deformed into the other without cutting. Anything left standing when the deformation is stopped at any moment, in its passage through any point in between, also belongs to their shared figure*« (Massumi, 2002: 184). Das Virtuelle wäre hier der flüchtige Übergang zwischen den Formen. Jede Aktualisierung kann direkt auf das Virtuelle rückbezogen werden. In einem Aspekt täuscht dieses Bild: Man darf das Virtuelle nicht als den Möglichkeitsraum einer bestimmten Formwandlung zwischen einer Anfangs- und einer Endform verstehen, die wir von »außen« beobachten. Es gibt keinen Anfang und kein Ende. Reine Immanenz: Jede Unterbrechung in der Bewegung ist eine konkrete Form, die wiederum in jede andere Form übergehen kann. Das Bild dient als Zündung und darf nicht zu ernst genommen werden: Jeder, der sich mit topologischen Figuren auseinandergesetzt hat, muss einwenden, dass eine derartige Form nicht jede Form werden, sondern immer nur eine andere Form werden kann. Damit ist aber das Virtuelle verfehlt: Man stelle sich dagegen das Resonieren und die Interferenz einer Unendlichkeit an topologischen Formen vor oder – was auf dasselbe hinausläuft – ein zusätzlich wirkendes »zufälliges« Element. Oder: Man stelle sich vor, man sei Teil der topologischen Figur, womit der Außenblick ausgeschaltet wird. Die Grenzen des Bildes in Bezug auf das Virtuelle sollten damit geklärt sein.

Ich beziehe das Virtuelle auf die einleitenden Bemerkungen zur Intensität: Massumi verweist auf den Physiologen Benjamin Libet (1916–2007), dessen Experimente unter anderem zeigen, dass ein Stimulus, bevor er wahrgenommen wird, von einem weiteren Stimulus modifiziert werden kann. Eine Intensität kommt niemals allein. Massumi spricht von einem ganzen »Schwarm« von miteinander resonierenden und sich interferierenden Wirkungen, von denen jedoch nur wenige wahrgenommen werden und der »Rest« virtuell bleibt (vgl. Massumi, 2002: 196): »*Every virtual gnat of awareness will have potentially modulated every other, if ever so slightly, actually or not. Thus there co-subsists with the swarm of potential forms/ configurations an infinity of qualitative relational differences*« (Massumi, 2002: 197). Es ist die Intensität selbst, die an das Werden in seiner Flüchtigkeit rührt. An Beispielen wie der Synästhesie versucht Massumi zu zeigen, dass diese Resonanzen und Interferenzen auch wahrgenommen werden können und – das ist die Schlussfolgerung – jedem Wahrnehmungsakt zugrunde liegen. ›Onto-Topologie‹ ist deshalb ein geeigneter Begriff, weil damit das Dazwischen wie auch die Bewegung dieser topologischen Transformationen ontologisch bestimmt werden. Die Bewegung des Werdens verfügt

²⁰⁷ Dies nennt Massumi mit James ›Radikalen Empirismus‹: Die Relationen zwischen den Elementen haben ebenso wie die Elemente in Relation einen ontologischen Status. Das ist vermutlich auch der zentralste Gedanke Massumis: Es wäre ihm zufolge falsch, von Teilen ausgehend die Wirkungen zu analysieren. Massumi denkt die Teile aus ihrer Relation, ihrem Resonanzfeld zueinander. Man kann stets nur in der Mitte – im Feld – beginnen.

²⁰⁸ Noch eindrücklicher lässt sich dies darstellen, wenn man die Resonanz als solche denkt. Beispielsweise gibt Massumi das Beispiel einer Farbwahrnehmung, die – ich beziehe mich auf einen Detailspekt – nur relational zwischen bestimmten Farben eine bestimmte Farbwahrnehmung erzeugt. Die Wahrnehmung ist die Relation, und es ist die Relation selbst, welche später wieder Element eines Folgeprozesses werden kann. Was sich als Relation zwischen Elementen einstellt, kann selbst wieder Element werden. (Vgl. Massumi, 2002: 163)

dementsprechend über seine eigene autonome Existenzkraft, also ausgebildete Vermögen. Das wären für sich funktionierende ›Umwandler‹, was Massumi an anderer Stelle ›ontogenetisch‹ nennt (vgl. insgesamt Massumi, 1998; vgl. Massumi, 2002: 206). Ein anderer von Massumi verwendeter Begriff ist ›Ontomacht‹, also die ›zuvorkommenden Vermögen‹, die Passagen oder bahnenden Kräfte von Gewohnheiten. Die Ontomacht ist damit auch der Ausdruck des Potenzials – unseres ›Existenzvermögens‹. (Vgl. Massumi, 2010d: 85ff) Der Körper ist dieses uns zuvorkommende Existenzvermögen.

Das Virtuelle, das Potentielle und das Aktuelle – ich fasse zusammen: Das Potentielle ist »*future-past contemporary*« (Massumi, 2002: 200). Es handelt sich um Tendenzen in Form einer Verschmelzung von Vergangenheit und Zukünftigkeit, welche jede Gegenwart durchziehen. Jeder Körper bildet fortlaufend derartige Potenziale aus. Aktualisierung ist die konkrete Manifestation eines Potenzials, seine Verwirklichung. Dem Potenziellen liegt das Virtuelle als ›Selbstaktivität‹ des Werdens zugrunde, als das, von woher ein Potenzial überhaupt erst auftauchen kann. Ohne das Virtuelle gäbe es kein Werden, folglich keine Ausbildung von Potenzial. Das Virtuelle ist nicht das Konkrete, wenn auch das Konkrete nur aus dem Virtuellen kommen kann. Es ist in gewisser Weise die »Fähigkeit« zur Relation, zum Resonieren und Interferieren etc. Massumi nennt dies auch ›Verbindungsfähigkeit‹ (en: ›connectibility‹). Das Virtuelle ist keine Setzung, sondern Ausdruck der Denkbarkeit des Werdens selbst und in diesem Sinne eine Abstraktion.

›Movement‹, ›Affekt‹, ›Sensation‹

Ich wiederhole – strukturell: »*One of Spinoza's basic definitions of affect is an ›affection [in other words an impingement upon] the body, and at the same time the idea of the affection‹ [...] In Spinoza, it is only when the idea of the affection is doubled by an idea of the idea of the affection that it attains the level of conscious reflection*« (Massumi, 2002: 31). Erste Stufe (»idea of the affection«): Die ›Wirkung‹ der ›Affektion‹ wird im Körper konserviert, losgelöst von der aktuellen Aktion der Einwirkung. Die Affektion wird unmittelbar durch eine ›Spur‹ dieser ›Begegnung‹ verdoppelt, »faltet sich in den Körper«. Zweite Stufe (»idea of the idea of the affection«): Diese daraus resultierenden autonomen Wiederholungen und Variationen bestimmen eine ›Tendenz‹, die nunmehr als Qualität nochmals verdoppelt wird. ›Geist‹ und ›Körper‹ rekapitulieren dasselbe ›Ereignis‹, jedoch in unterschiedlichen Dimensionen. »*Spinoza's ethics is the philosophy of the becoming-active, in parallel, of mind and body, from an origin in passion, in impingement, in so pure and productive a receptivity that it can only be conceived as a third state, an excluded middle, prior to the distinction between activity and passivity: affect*« (Massumi, 2002: 32).

Der Körper zeichnet sich aber nach Spinoza nicht nur dadurch aus, dass er affiziert wird, sondern er vermag auch zu affizieren. Der Körper wird als das bestimmt, was er vermag, das heißt, welche Potenziale er ausgebildet hat. Massumi liest den Affekt daher mit Spinoza als Vermögensveränderung. Wie ausgeführt, kommt es zu einer fortlaufenden Verschiebung der Potenziale und damit der Weisen der Affektion. Eine anfängliche Schwierigkeit des Lesens der Texte von Massumi stellt sich deshalb ein, weil der Begriff ›Affekt‹ scheinbar doppelgleisig verwendet wird: einerseits spinozistisch, andererseits als Art Synonym für Intensität oder aufkeimende Tendenz. Dies darf nicht verwirren: Beides trifft zu. Die Vermögen dürfen nicht statisch gedacht werden, sie sind intensiv in ihrem Werden begriffen. Intensität bedeutet auch Verdoppelung, und jede Verdoppelung geht mit einer Spur und damit der Ausbildung von Vermögen einher. »*Der Affekt als Ganzes ist eine virtuelle Ko-Präsenz des Potenzials*« (Massumi, 2010b: 29) und als solche unerreichbar und doch präsent. Durch die Rückbindung des Körpers auf sich ständig verändernde Vermögen entfällt auch der starke Gegensatz von ›Körper‹ und ›Geist‹ oder ›Individuum‹ und ›Kollektiv‹: Wie der Übergang von Intensität zu Qualität, die »Ineinanderfaltung« von Körper und Geist, von Kontinuität und Diskontinuität, bereits gezeigt hat, ist der Geist nichts anderes als ein Vermögen des Körpers. Genaugenommen ist jeder Affekt eine Verdoppelung, indem er etwas bündelt; jede Wirkung, welche eine derartige Bündelung passiert, wird durch die Passage notwendig gedoppelt (Massumi nennt Gewohnheiten, Reflexe und Begierden). Es gibt kein selbstautonomes ›Subjekt‹, vielmehr spricht Massumi (mit Lévy) von einem ›Teil-Subjekt‹ (vgl. Massumi, 2002: 71ff): Denkt man an die Vermögensänderungen, dann ist der Körper stets im Kommen, kommt also nie ganz an. Was Massumi vor allem ausdrücken möchte, ist, dass das gesamte Potenzial nie ganz zur Verfügung steht, wir uns stets eines Ausschnittes bedienen, der in Bezug zum Handeln steht. Man kann das ›Subjekt‹ aber auch in einer anderen Weise als ›Teil-Subjekt‹ verstehen: Eine Intensität bedarf ihres Umschlagens in eine Qualität, um persönlich zu werden, das heißt, auf der soziolinguistischen Ebene überhaupt wahrnehmbar zu

sein. ›Subjekt-Sein‹ oder besser ›Körper-Sein‹ bedeutet hier eher ein Mit-der-Welt-Sein, mit anderen Körpern und Situationen sein. Der Körper ist stets in ein ganzes Wirkungsgefüge – eine ›Situation‹ – eingebettet von dem der nicht losgelöst betrachtet werden kann. (Vgl. insgesamt Massumi, 2010b)

Was Massumi dem Körper (und damit dem ›Teil-Subjekt‹) zuspricht, ist ein »Manövrierbereich«, ein gewisser Handlungsspielraum, der sich gerade durch dieses Wirkungsgefüge erst eröffnet. Beschränkungen sind nicht nur einengend, sondern jede Grenze ist auch Ausdruck eines Bewegungsspielraumes. Handeln und Situation sind damit notwendig aufeinander bezogen. Es gibt kein Handeln ohne Situation. Offenheit, Situation – der Affekt ist mit dem Werden, mit seinem Mit-Sein mit der Situation, verbunden. »*Parables for the Virtual*« beginnt mit genau dieser Feststellung: »*When I think of my body and ask what it does to earn that name, two things stand out. It moves. It feels. In fact, it does both at the same time. It moves as it feels, and it feels itself moving*« (Massumi, 2002: 1). Dieses Fühlen-seiner-Bewegung des Körpers ist, was Massumi ›Sensation‹ nennt, die körperliche Intensität, die mit jedem Vermögen einhergeht. Noch bevor ein Vermögen als Effekt soziolinguistisch erfasst wurde, haben wir ein sich ausdrückendes Vermögen bereits registriert (vgl. Massumi, 2010b: 33). In diesem Sinne ist Sensation auch die Art und Weise, wie Potential im Körper präsent ist (vgl. Massumi, 2002: 75) und kontinuierlich registriert wird. Eine ›Intuition‹ ist nach Massumi das Fühlen des Denkens: »*Feeling thought – as such, in its movement, as process, on arrival, as yet unthought-out and unenacted, postinstrumental and preoperative. [...] Imagination is felt thought, thought only-felt, felt as only thought can be: insensibly unstill. Outside any given thing, outside any given sense, outside actuality. [...] The mutual envelopment of thought and sensation, as they arrive together [...]*« (Massumi, 2002: 134).

Individuum und Kollektiv als Ineinander

Geist und Körper sind niemals getrennt: Affekte sind Bewegungen, und Bewegungen werden gefühlt. Sensationen sind damit ein Zugang zum Exzess, das heißt zum »vollständigen« (falls dies möglich ist) Ausdruck eines Affekts. Hier, an diesem präzisen Punkt, vermag eine Politik des Körpers einzusetzen.

Wenn auch der Körper über seine Affekte bestimmt ist, dann haben diese Affekte ein Ausdehnungsfeld, welches den Körper übersteigt. Innen und Außen verschmelzen ineinander: Jeder Körper ist mit anderen Körpern und Situationen verbunden. Innen und Außen finden permanent statt, heben sich auf, schaffen sich neu. Kategorien wie jene von ›Individuum‹ und ›Kollektiv‹ werden damit problematisiert: »*Individuals and societies are not only empirically inseparable, they are strictly simultaneous and consubstantial. It is an absurdity even to speak of them using notions of mediation, as if they were discrete entities that enter into extrinsic relation to one another, let alone to wonder which term takes precedence over the other in determining stasis or change. [...] In other words, they might be seen as differential emergences from a shared realm of relationality that is one with becoming – and belonging*« (Massumi, 2002: 71). Das Kollektive wäre demnach die Immanenz selbst, das Feld, das fortlaufende Ineinander. Die kollektive Verschränkung findet statt, noch bevor Kategorien wie ›Individuum‹ und ›Kollektiv‹ appliziert werden – vor jeder Grenzziehung in Form distinkter Einheiten (vgl. Massumi, 2002: 9). Es gibt stets nur die Mitte (eines dynamisierten Feldes): Kein geborener Körper ist reiner Anfang, sondern Fortsetzung von Bewegung (selbst phylogenetischer). Nennt man dies Chaos, dann wird dieses Chaos Rhythmus, das heißt Gewohnheit, produktive Ausbildung von Vermögen (vgl. Massumi, 2002: 151), wohlgeordnet in einer Situation: »*Gesetze sind Teil von dem, was wir sind. Sie liegen unserer Identität inne. Kein Mensch kann beispielsweise dem Geschlecht entkommen. Die kulturellen ›Geschlechter-Gesetze‹ sind ein Teil von uns, sie sind ein Teil des Prozesses, der uns zu Individuen gemacht hat*« (Massumi, 2010b: 40). Wenn sich so Gesetze, Machtrelationen, Beschränkungen in uns falten, dann entwickeln sich diese umgekehrt mit uns mit. Weil keine Situation vollständig ist, sondern selbst nur durch die in ihr vollzogenen Bewegungen denkbar ist, kann es umgekehrt auch keine allumfassende Kontrolle einer Situation geben (vgl. Massumi, 2010d: 79).

Was Massumi Manövrierbereich nennt, ist eine »Navigationsfähigkeit der Bewegung« in einer Situation. Es gibt stets eine Potenzialität an aktualisierbaren Vermögen in einer Situation, und es obliegt dem Körper, welches Potenzial er aktualisiert. Wurde in den vorangehenden Texten gezeigt, dass der Ort der Bedeutung – die soziolinguistische Ordnung – ereignishaft werden kann, dann wird mit Massumi dieser Ereignishaftigkeit eine weitere Dimension hinzugefügt, welche bereits »unterhalb« jeder Bedeutung einsetzt. Doch der Reihe nach: Die Ausführungen zu Massumi zeigen, dass Sprache mehrfach reduktiv ist. Zunächst wurde Sprache mit Diskontinuität in Verbindung gebracht. Eine Kontinuität wird unterbrochen, indem sie in ihre diskreten (qualitativen) Elemente zerlegt wird. Noch entscheidender ist jedoch, dass die Kontinuität damit nicht zum Erliegen kommt.

Genaugenommen faltet sich die Qualität zurück in die Intensität. Die diskreten Elemente werden wieder Teil der kontinuierlichen Bewegung. ›Sensation‹ und vielmehr ›Intuition‹ zeigen einen weiteren Aspekt der Kontinuität: Mit der Sprache geht ein Gefühl einher. Es gibt auch ein Gewahr-Werden des Ausdrucks, welches nicht sprachlich erfasst ist. Anders formuliert: Jeder sprachliche Ausdruck einer Erfahrung ist von einem Exzess begleitet, der durch die Sprache nicht zum Ausdruck kommt (vgl. Massumi, 2010b: 36). Der Exzess ist nichts anderes als das Sich-Ausdrücken des Affekts, welches sprachlich nur reduziert erfasst werden kann. Sprache selbst ist eine Reduktion und in dieser Reduktion ereignishaft, indem sie sich in ihrem eigenen Ausdruck nicht zu erfassen vermag.²⁰⁹ Es darf nach Massumi nicht darum gehen, dieses Ungleichgewicht im Ausdruck zu besänftigen, das heißt zu ›deaktualisieren‹ (hier: sprachlich einzuholen), sondern in einer Weise zu nutzen, »[...] dass das ›Zu Viel‹ der Situation – ihre Aufladung – so vermittelt wird, dass neue Erfahrungen tatsächlich gefördert werden« (Massumi, 2010b: 36). Bewegung ist an Sensation gekoppelt, und damit gibt es eine Möglichkeit, die Bewegungen wahrzunehmen. Denken ist nach Massumi auch fühlen und damit körperliches Denken. Das Denken selbst ist ein Vermögen. Es geht also darum, das Vermögen des Denkens mit seiner Schwelle zu konfrontieren, seine Potenziale auszuloten, neue oder andere Spielzüge für eine Situation zu entwickeln und damit der Offenheit gerecht werden, die in jeder Bewegung bei allen Einschränkungen liegt. Massumi nennt dies ›Freiheit‹. (Vgl. insgesamt Massumi, 2010b)

Es soll nun nicht der Eindruck entstehen, dass Fühlen von Bewegung etwas ist, was dem Körper mühsam abzurufen ist. Es ist da, und es zeigt sich in unterschiedlichen Intensitäten, selbst solchen, wo das Gefühl die Sprache übertrumpft. Es kann aber auch einen Verlust bedeuten, indem ein »schaler Nachgeschmack« bleibt, eine Leere die sich plötzlich einstellt. Ein Gefühl wie beispielsweise Wut oder Angst kann auch überhand nehmen und eine ganze Situation gefangennehmen. In »Angst (sagte die Farbskala)« zeigt Massumi, wie Angst als Bedrohung – als politisch gesteuerte Affektmodulation – eine ganze Gesellschaft vereinnahmen kann. (Vgl. insgesamt Massumi, 2010a). Die Vereinnahmung des Affekts (beispielsweise durch die Politik, durch den Kapitalismus etc.), das heißt, eine auf Affekte – auf die Ausbildung körperlicher Potenziale – zielende Kommunikation ist ein zentrales Thema der Texte von Massumi wie auch die Frage, was dem entgegensetzen ist.

Freiheit findet statt. Ihr Ort ist die Situation. ›Ethik‹ wird von Massumi daher auch als Beitrag in einer Situation bestimmt. Der Körper ist nicht alleine, sondern ist zugehörig, gehört zu einem ganzen Feld an Relationen. In diesem Sinne ist Ethik »[...] Fürsorge [caring] für die Beziehungen zwischen Dingen als solche – eine Politik der Zusammengehörigkeit anstatt einer Politik der Identität, eine Politik des korrelierten Entstehens anstatt getrennter Interessensbereiche, die einander anziehen oder auf vorhersehbare Weise aneinandergeraten« (Massumi, 2010b: 41). Vielleicht muss man Fürsorge etwas relativieren: Zusammengehörigkeit bedeutet auch ›Komplizenschaft‹, eine Mit-Verantwortung jedes Körpers für das gesamte Feld.

[5.4.2] Stottern

... des belebten Stoffes

Beschreibung des Problemfeldes

Teilhabe am kollektiven Außen ist Verinnerlichung dieses Außen. Innen und Außen werden aufgehoben, allerdings taucht der Gegensatz von Innen und Außen bei Halbwachs an einer anderen Stelle als Dichotomie von Geist und Körper wieder auf. Dabei ist das kollektive Gedächtnis asymmetrisch zugunsten des Geistigen gedacht, als Primat des Geistigen über das Körperliche. Der ›belebte Stoff‹ (Körper) ist von Halbwachs als eine der »materiellen Bedingungen« des kollektiven Gedächtnisses vorgestellt. Es stellt sich die Frage, was Materialität in Bezug auf den ›belebten Stoff‹ bedeuten könnte.

›Belebter Stoff‹ des kollektiven Gedächtnisses

Die Ausführungen zu Bergson und Massumi zeigen wie der klassische Gegensatz von Körper und Geist verschwindet, sobald das Ineinander entlang der Achse Kontinuität und Diskontinuität verläuft.

Bei Bergson ist es die »wogende Zone des Werdens« selbst, von wo aus die Verbindung von Kontinuität und Diskontinuität gedacht wird.

²⁰⁹ Verfehlung: Ereignishaft ist das, was entwischt, was nicht festgehalten werden kann. Massumi spricht auch von der »Heimsuchung« einer ›Nebenperzeption‹ (vgl. Massumi, 2002: 170).

Mit Massumi lassen sich zwei Redundanzformen voneinander unterscheiden, einerseits eine Art körperliches Gedächtnis und andererseits eine Art geistiges Gedächtnis, wobei dadurch keine Trennung ausgesprochen ist. Genaugenommen handelt es sich um zwei miteinander resonierende Systeme, welche jedoch auf der Ebene der Redundanz unterschiedlich operieren.

Auf der Ebene körperlicher Wirkungen findet das Außen im Innen statt. Einerseits materialisiert sich das Außen im Innen. Andererseits wird dieser materialisierte Eindruck bewahrt. Materialisieren bedeutet keine Verdoppelung oder Spiegelung. ¶ *vid. S. 154* Die Problematik der Widerborstigkeit des stofflichen ›Trägers‹ kann auf den belebten Stoff übertragen werden. Der Körper kann nur die Wirkungen erleiden, von denen er affiziert werden kann. Materialisieren bedeutet ferner ein Umschreiben. Wie ausgeführt, sind diese Prozesse in einem ganzen Feld von resonierenden Prozessen zu betrachten. Bewahren bedeutet, dass sich mit jeder Materialisierung habituelle Prozesse – ›Tendenzen‹ (Bergson/ Massumi) ereignen, welche von diesen Eindrücken nicht unbehelligt bleiben.

Hier eröffnet sich die weitreichende Fragestellung der Dichotomie von Mensch und Tier, der Frage nach »sozialer Intelligenz« jenseits dessen, was in der Psychologie als Intelligenz bezeichnet wird. Man denke als kurzer Exkurs an die vielfältigen Kommunikationsweisen der unterschiedlichen Organismen oder die Einzelorganismen übersteigenden kollektiven Intelligenzen (Schwarm- und Gruppenintelligenz). Die in der Literatur häufig herangezogenen Beispiele sind Termitenhügel oder Bienenstöcke. Es scheint sich hier um selbstorganisierende Intelligenzformen zu handeln. Die Selbstorganisation kann jedoch bereits in Form autonomer Prozessen bei den einfachsten organischen Lebensformen bis hin zur Frage nach der Intelligenz von Materie (beispielsweise ihre Fähigkeit zur Selbstorganisation bei Kristallen etc.) beobachtet werden. Inwiefern übt die Umwelt einen Einfluss auf die Lebewesen aus? Wie wird das Ineinander der Körper und ihrer Situation gedacht? Was sind die Wechselwirkungen der »geophysikalischen Uhr« und der »biologischen Uhren«²¹⁰ und ihrer Rhythmen?

Bereits mit Bergson lassen sich ›Tendenzen‹ als Verschmelzung von Vergangenheit und Zukunft beschreiben, indem der Körper fortlaufend habituelle Prozesse ausbildet. Man muss hier nicht weiter gehen, als an elementare Vollzugsprozesse wie das Kauen, das Schlucken oder das Verdauen von Nahrung zu denken. Kontinuität und Diskontinuität verlaufen entlang der Achse Werden und Unterbrechung, wobei jede Unterbrechung wieder Teil des Werdens ist.

Masumi betont das Umspringen von ›Intensität‹ in ›Qualität‹, wobei sein Akzent auf der Relation liegt. Es ist gerade das Dazwischen, welches selbst Eigenqualitäten hervorzubringen vermag, die wiederum miteinander resonieren. In Bezug auf die mentale Ebene spricht er von einer Verdoppelung: Es liegen dem Mentalen »dieselben« materiellen Bedingungen zugrunde. Das Mentale verdoppelt die materiellen Bedingungen, jedoch auf einer anderen Ebene. Es sind dieselben Bedingungen, aber qualitativ verschieden. Entscheidend ist: Das Denken betrachtet dieselben Naturvorgänge (Massumi nach Spinoza: »idea of the idea of the affection«). Die Verbindung von Körper und Geist (genaugenommen die Aufhebung der strikten Trennung dieser Dichotomie) liegt in dieser Verdoppelung: Was mental (soziolinguistisch/ geistig) präsent ist, ist gleichzeitig materiell. Als Materialität ist es Teil des Werdens.

Das Körpergedächtnis und das kollektive Gedächtnis resonieren auf der Ebene des belebten Stoffes miteinander, wobei beide Gedächtnisformen ihre je eigenen Redundanzformen ausbilden.

Stottern

Halbwachs hat unterlassen, zu fragen, was es heißt, wenn die Materialität des kollektiven Gedächtnisses als lebendiger Stoff gedacht wird. Genaugenommen lautet die Frage, ob Halbwachs Bergson nicht vorschnell zurückgewiesen hat. Am Ort des »belebten Stoffes« stottert das kollektive Gedächtnis, weil sich die Frage der Verbindung der Externalisierung des Gedächtnisses neu stellt. Es stellt sich die Frage, wie Materialität und kollektives Gedächtnis gemeinsam gedacht werden können. Was bedeutet es, wenn Erinnern nur über ein kollektives Außen statthaben kann? Wie ist das Ineinander des

²¹⁰ Hierzu sei auf »*Biologische Uhren. Zeitstrukturen des Lebendigen*« des Biologen Arthur T. Winfree (1942–2002) verwiesen (vgl. Winfree, 1988: 35ff).

Körpergedächtnisses und des kollektiven Gedächtnisses zu bestimmen? Was ist ein Anhaltspunkt, der stets nur als differenter (jede materielle Einschreibung differiert) erfahren werden kann? Was bedeutet Lokalisieren, wenn sich hier Außen und Innen miteinander vermischen und jedes Innen einen ganzen »Schwarm«/ ein ganzes »Rudel« an Intensitäten produziert? Kann Rekonstruieren ausschließlich auf den Vollzug der Sozietät rückgeführt werden, oder berühren wir hier nicht den Ort einer Pluralität von Wechselwirkungen? Stottern als Frage der Materialität zeigt, dass das kollektive Gedächtnis auch als habituelles Gedächtnis gedacht werden muss, dass das kollektive Ineinander bereits unterhalb der soziolinguistischen Bedeutung stattfindet.

... der ›individuellen Differenzierung‹

Beschreibung des Problemfeldes

Die ›individuelle Differenzierung‹ lässt vereinzelte (differenzierte) ›Individuen‹ dem Kollektiv gegenüberreten. Das ›Individuum‹ ist die *singuläre* Signatur der singulären topografischen Verortung. Dabei handelt es sich um keine statische Identität, die einmal und »für immer« festgelegt wird, sondern um ein dynamisches Identitätsmodell, wobei die hier vorgestellte Identität qua fortlaufender Veränderung prekär bleibt. Was Halbwachs so präzise zeigt, ist, dass Identität nur durch Differenz gedacht werden kann: Es gibt am Schnittpunkt zwischen Sozialem und Individuellem einen fortlaufenden Prozess der Identitätsbildung als *Differenzierung*.

Differenzierung findet statt

Mit Massumi bedarf die Frage der Identität mindestens zweier Achsen, jene der ›Körper‹ und der ›Situation‹. Differenzieren findet statt. Differenzierung bedeutet mit Massumi nicht nur, an einem Schnittpunkt verortet sein und auf die sich schneidenden Schnittmengen zurückwirken, sondern Differenzierung passiert zwischen den Körpern und Situationen. Identität passiert durch die Bewegungsmöglichkeiten, welche ein Milieu/ eine Situation schafft. Die Körper sind mit der Situation verbunden. Es ist die Situation, welche einen bestimmten Raum an Bewegungsmöglichkeiten ausdrückt, und es sind diese Bewegungen, durch welche sich die Körper als differente und damit als mit sich selbst identische erfahren können. Es sind nicht bereits ausdifferenzierte ›Individuen‹ wie bei Halbwachs, die miteinander in Beziehung treten, sondern es ist das ›In-Beziehung-Treten‹ selbst, welches eine Identitätserfahrung möglich macht. Es ist nicht das Milieu, das mich vorgängig als ›Individuum‹ differenziert hat (von woher ich mich als ›Individuum‹ begreife), sondern es ist das Stattfinden des Milieus, durch welches ich mich differenziert erfahren kann. (Womit nicht behauptet sei, es komme tatsächlich zu Identität, sondern nur, dass sich so etwas wie eine Identität einstellt.)

Selbstgefühl als Selbstperzeption

Der Körper – das sieht man bereits bei Bergson – ist ein Tätigkeitszentrum, eine Pluralität von miteinander resonierenden Prozessen.

Massumi denkt den Körper als ein dynamisches Feld, wo Begriffe wie ›Innen‹ und ›Außen‹ problematisch werden. Sich selbst fühlen ist nach Massumi nichts anderes als der Ausdruck eines ganzen Gefüges an Mikroperzeptionen, die nicht »bewusst« werden müssen, aber gefühlt werden. Gemeint sind autonome Körperprozesse, die asozial (oder auch präsubjektiv) sind. Die Intensität derartiger Mikroperzeptionen kann durchaus ereignishaft werden, das heißt einen Intensitätsgrad erreichen, wo die Intensität in eine Qualität umschlägt und als Emotion registriert werden kann. Erst als Emotion lässt sich diese Intensität soziolinguistisch beschreiben. Massumi zeigt, dass ›Sensation‹ als das Fühlen von autonomen Prozessen, die sich – »bewusst oder nicht« in uns zeitigen, mit soziolinguistischem Erfassen einhergeht. Es ist gerade der Körper selbst, der aus der Perspektive von Differenzierungsprozessen anzunähern ist und von woher ein Selbstgefühl überhaupt erst denkbar wird.

›Teil-subjekt‹

Diesbezüglich lässt sich auch auf die Interpretation des Begriffes ›Teil-Subjekt‹ von Lévy durch Massumi verweisen: Handeln bedeutet hier nicht, aus seiner absoluten Selbstgegenwart heraus zu vollziehen,

sondern ist stets ein Ausschnitt, das heißt ein bestimmtes, situationsgebundenes Vollziehen. Es kommt zu einer Differenz zwischen dem Potenzial des Körpers und der Aktualisierung dieses Potenzials. Geist und Körper können nicht einfach getrennt werden, sondern sind miteinander verwoben. Es ist nicht der Geist, der überlegt, sondern Überlegen geht mit körperlichen Prozessen einher. Prozesse, auf die wir stets nur teilweise zugreifen. Das ›Subjekt‹ ist nach Massumi daher nie zur Gänze präsent. Was wäre das für eine Identität, die sich selbst in ihrem Handeln niemals ganz erfasst?

Stottern

Eine rein topografische Verortung der ›Individuen‹ blendet die Frage der Situation aus, wo Ausdifferenzierung stattfindet. Um mich mit mir ident zu begreifen, bedarf es einer Differenzerfahrung. Ich muss die anderen Körper und die Situation different von mir erfahren, um zu so etwas wie meiner eigenen »Identität« zu gelangen. Diese Erfahrung ist jedoch nicht vorgängig, sondern ist an die Bewegung der Situation als fortlaufende Differenzierung rückgebunden. Differenz und »Identität« finden statt und sind nicht gegeben (oder ableitbar). Der Differenzierungsprozess selbst schafft »Identität«. Zu-mir-Kommen schließt ein anderes meiner selbst ein, wobei dieses andere nicht als Gegensatz gedacht werden darf, sondern dazwischen, zwischen den Körpern und den Situationen, stattfindet. Selbst der Körper ist, folgt man Massumi, ein Dazwischen, das heißt, unser Selbstgefühl findet zwischen den autonomen Prozessen statt. In diesem »Innen« wäre das ›Individuum‹ niemals angekommen, sondern kommt stets (immer wieder) an, ist dieses Ankommen oder bleibt im Ankommen.

... der Bedeutung

Beschreibung des Problemfeldes

Die Frage nach der Bedeutung bei Halbwachs hat gezeigt, dass die Sprache nicht spricht, wenn ihr nicht eine sozial vorgängige Bedeutung vorausgeht. Daher kann der Stellenwert, den die Bedeutung für das Denken des kollektiven Gedächtnisses nach Halbwachs hat, nicht überbewertet werden. Die Bedeutung ist der Ausdruck des Strömens kollektiver Vorstellungen, ihrer Bewegung wie auch Veränderung. Letztere, weil Bedeutung stets nur im Nachhinein gesagt werden kann, weil jeder Akt ihrer Aktualisierung mit einer Veränderung, mit ihrer Funktion innerhalb der sozialen Bezugsrahmen einhergeht. Bedeutung ist von Halbwachs ausschließlich sozial und damit geistig gedacht. Man kann sich Bedeutung weiter als Ausdruck der sozialen Verbindung annähern.

Gefühlte Bedeutung als ereignishafte Bedeutung

Vielleicht darf man nicht fragen, was Bedeutung ist, sondern wie sie stattfindet. Wie gezeigt, hebt Massumi die alleinige Rückbindung der Bedeutung an die Sprache auf, insofern jeder Denkprozess an körperliche Prozesse rückgebunden ist. Soziolinguistische Bedeutung ist sowohl ›asozial‹ wie ›sozial‹, ›Geist‹ und ›Körper‹ lassen sich nicht voneinander trennen.

›Sensation‹ bedeutet nach Massumi ein Fühlen der Bewegungen des Körpers. Noch bevor wir eine Bewegung als Qualität soziolinguistisch erfasst haben, ist diese Bewegung als Intensität bereits gefühlt. Massumi spricht von »feeling thought«, einem Fühlen des Denkens. Verortet man die Bedeutung ausschließlich in der symbolischen Ordnung, dann geht nach Massumi mit dem Denken eine Intensität einher, die vom Denken nicht ganz erfasst werden kann. Geist und Körper falten sich ineinander. Bedeutung entsteht aus diesem Ineinander.

Wird der Bedeutungsstrom selbst ereignishaft, dann ist diese Ereignishaftigkeit um das Dazwischen zwischen Intensität und Qualität zu erweitern. Was wird beim Denken gefühlt? Ein Exzess, ein von der Sprache in letzter Konsequenz Uneinholbares und von dieser Uneinholbarkeit her die Sprache Erschütterndes. Die Sprache ist nach Massumi ein reduziertes Erfassen. Mit dem Sprechen gehen Erschütterungen einher. Fühlen dieser Erschütterungen ist ein Gewahr-Werden der Schwelle, von woher die Sprache selbst sprachlos wird, weil sie eines Ausdruckes bedarf, den sie (noch) nicht beherrscht (oder niemals beherrschen wird können). Folglich darf ›Lokalisierung‹ (Halbwachs) nicht nur als Denken vorstellig werden, sondern muss gefragt werden, welche Intensitäten bestimmte Vorstellungen

hervorzurufen vermögen. Bedeutung wäre nicht nur sprachlich, sondern auch in Bezug auf die Intensitäten zu bestimmen, mit denen sie sich mit den Körpern verbindet.

Halbwachs hat darauf hingewiesen, dass emotional gefärbte Spuren stärker erinnert werden. Diese Überlegung von Halbwachs ist aufzugreifen und die Frage des Affekts auf das Denken der Gesellschaft zu übertragen. Es ist nicht nur die Rekonstruktion zu überdenken, sondern die Frage zu stellen, wie sich soziale Gruppen auf der Ebene des Affekts miteinander verbinden – Affekt als vorsprachliche Verbindung der Körper.

Wenn man mit Massumi akzeptiert, dass mit der Sprache stets auch Intensitäten verbunden sind, dann stellt sich die Frage, ob Bedeutung nicht affektgetränkt gedacht werden muss. Wenn Bedeutung bildlich dem Blutkreislauf des kollektiven Gedächtnisses entspricht, stellt sich die Frage, ob sich via Bedeutung nicht Körpergedächtnis und kollektives Gedächtnis miteinander in Beziehung setzen. Bedeutung ist nicht nur deshalb bedeutsam, weil sie soziolinguistisch bestimmt wird, sondern Bedeutung wird bedeutsam, indem sie affektiv erfahren wird. Wenn Sprache stattfindet, gilt dies gleichermaßen für die Bedeutung.

Die Konsequenz ist, dass Kollektivität sowohl auf der körperlichen wie auch auf der geistigen Ebene gedacht werden muss. Entscheidend ist, dass Körpergedächtnis wie auch kollektives Gedächtnis unterschiedliche Redundanzformen hervorbringen und sich diese Redundanzformen fortlaufend ineinander verweben. So wie Halbwachs danach fragt, wie Kollektivität in Bezug auf das Denken gedacht werden kann, muss Kollektivität ebenso für das Körpergedächtnis gedacht werden.

Genau hier werden die Untersuchungen von Massumi zur ›Affektmodulation‹ entscheidend: Es geht um die Frage, wie Gesellschaften auf der Ebene des Affekts miteinander verbunden sind. Der Essay »Angst (sagte die Farbskala)« (en: »Fear (the spectrum said)«, 2005) zeigt, wie das »Terror«-Warnsystems der Bush-Regierung die öffentliche Angst nach 9/11²¹¹ »kalibriert«. Das Ziel war, die Bevölkerung ›präsubjektiv‹, auf »[...] der Ebene körperlicher Prädisposition oder Tendenz [...]« (Massumi, 2010c: 107), abzustimmen. Massumi beschreibt, wie vermittelt Fernsehen für den »Krieg gegen den Terror« eine kollektive Massen-Koordination des Affekts erreicht wurde. Die Körper wurden für eine »Bedrohung« aktiviert, die unbestimmt in der Zukunft liegt: »Ihre sich abzeichnende Zukunft wirft einen Schatten auf die Gegenwart und dieser Schatten ist die Angst. Eine Bedrohung ist die zukünftige Ursache für eine Veränderung in der Gegenwart« (Massumi, 2010c: 111). Der ganze Essay zeigt, wie die Affektmodulation zu einem politischen Instrument wird, um die kollektive Konnektivität, die noch vor der Sprache statthat, zu manipulieren. Es geht folglich um eine Veränderung des »Machtoobjekts« (vgl. Massumi, 2010c: 111). Massumi hält ausdrücklich fest, dass jedes Leben das der Erzählungen (das wäre das kollektive Gedächtnis im Raum des Symbolischen) übersteigt und sich die Grenze des Kollektivs damit auf die ›Ontogenese‹ verschiebt.

Stottern

Stottern bedeutet folglich das Körpergedächtnis (›Ontogenese‹) analog zum kollektiven Gedächtnis als kollektive Konnektivität zu denken wie auch die Resonanz dieser zwei Redundanzformen untereinander zu berücksichtigen. Das kollektive Gedächtnis stottert dort, wo die Bedeutung als ihr zentrales Element vorstellig wird, sie jedoch nicht im Detail ausdifferenziert wird. Also dort, wo die Frage »Was ist Bedeutung« sich nur aus dem Funktionszusammenhang ergibt, die Frage an sich jedoch unbeantwortet bleibt.

... des Ausgeschlossenen (Archiv III: Warten)

Beschreibung des Problemfeldes

Das Archiv eröffnet die Frage nach dem, was für den aktuellen Vollzug des kollektiven Gedächtnisses nicht von Bedeutung ist. Das Archiv ist deshalb bedeutsam, weil es unbedeutend ist. Das Archiv ist folglich das, was durch die Operation des kollektiven Gedächtnisses ausgeschlossen wird.

²¹¹ Anschläge vom 11. September 2001.

Das Archiv wartet/ Bestimmte Unbestimmtheit

Mit der (unendlichen) Geduld seines Mediums harrt das Archiv seiner Rekonstruktion entgegen. Ein Warten, denkt man an eine steinerne Inschrift, die Jahrtausende dauern kann. Eine Wiederholung, denkt man an die fortlaufenden Verschiebungen kollektiver Erinnerungen, die mit der »ursprünglichen« Differenz nichts mehr gemein haben müssen. Eine Wiederholung, die dem Archiv zukommt, der gegenüber es jedoch nicht ohnmächtig ist.

Wenn das Archiv auch Ausdruck dessen ist, was nicht mehr erinnert wird, dann handelt es sich zugleich um ein bestimmtes Archiv, ein bestimmtes Aktivierungspotenzial. Es gibt dieses Archiv – und nicht jenes: diese Versammlung sedimentierter Spuren – und nicht jene. In diesem Sinn kann ein Archiv stets nur die Macht entfalten, die die in ihm archivierte Spuren zulassen, wenn auch jede derartige Macht eine virtuelle Unendlichkeit beschreibt. Damit öffnet sich auch in Bezug auf das Archiv die Frage nach den Machtrelationen.

Die zwei Ordnungen des Archivs

Hinsichtlich Massumi wurden zwei Redundanzformen voneinander unterschieden. Dies gilt auch für das Archiv. Das Archiv der Sprache wird durch das Vergessen archiviert. In Bezug auf den Körper spricht Massumi von einer ›Selbst-Archivierung‹: »*From this perspective, a body or object is a self-archiving of a universe of felt relation*« (Massumi, 2011: 116). Gemeint ist ein Archiv von Potenzialität, von Verbindungen von Vergangenheit und Zukunft als Tendenzen in Form autonomer Prozesse. Man mag einwenden, dass dieses Archiv kein Vergessen kennt, dass es die Gegenwart des Körpers als Ontomacht, das heißt des Existenzvermögens ist. Dagegen ist Potenzialität stets das Mehr an Potenz, welches in einer Situation nicht verwirklicht wird. Archiv im Sinne eines Mehr an Ausdrucksvermögen, welches in einer Situation unverwirklicht bleibt. Wie das Vergessen steht das Archiv des Körpers dem Aktualisieren gegenüber. Reaktivieren eines Potenzials ist nicht nur das Ausspielen eines Vermögens, sondern ein Ereignis, das heißt, die Singularität der Intensität, die mit dem zuvorkommenden Vermögen einhergeht, aber von diesem abgewichen sein wird. Das Archiv des Körpergedächtnisses wäre demnach nicht das »Vergessene«, sondern die nicht aktivierten, aber potenziell vorhandenen Vermögen.

Für beide Formen des Archivs gilt, dass jede Aktivierung notwendig zu einer Umschrift führt. Die zentrale Eigenschaft des Archivs besteht darin, mit sich selbst nicht ident zu bleiben. Die zugehörige Aporie lautet: Es bleibt sich selbst, solange es wartet, doch wird nicht als das erwacht sein, dem es schlafend entgegenharret. (Die Aporie müsste zudem im Konjunktiv formuliert werden, da sich die Materie/ das Medium selbst verändert.)

Stottern

Das kollektive Gedächtnis stottert dort, wo es um die Frage dessen geht, was das kollektive Gedächtnis ausschließt. Ist der Ausschluss mit der Aktualisierung in Beziehung gesetzt, nämlich als dasjenige, das nicht aktualisiert wird, weil es für den aktuellen Vollzug der Gesellschaft nicht von Bedeutung ist, dann ist zu fragen, ob das Körpergedächtnis an dieser Stelle ebenfalls ein Archiv kennt. Dieses Archiv ist das Existenzvermögen des Körpers selbst. Stottern in Bezug auf das Archiv bedeutet die medial-materiellen Dynamiken in die Frage des kollektiven Gedächtnisses einzubeziehen und zu fragen, wie dieses Existenzvermögen in Bezug auf das Kollektiv zu denken ist.

[6.1.1] Wiederholung der Frage

In »*Morphologie sociale*« (1938) kommt Halbwachs zur Feststellung, dass der Einzelne sich als soziales Wesen in aller Klarheit erfährt, wohingegen das individuelle Denken verschwommen bleibt: »*Der Blick auf das Ganze und vom Ganzen aus bedeutet aber nicht nur das Nebeneinander einzelner Sichtweisen: man hat nun erkannt, daß das individuelle Denken desto mehr wahrzunehmen in der Lage ist, je mehr es sich einem sozialen Denken schuldet, das um nichts weniger Wirklichkeit besitzt. Und wie schließlich jeder Einzelne seinen eigenen und die ihn umgebenden Körper, durch Blicke und Berührungen, sehr deutlich wahrnehmen kann, ist er in der Lage, die Klarheit dieser Wahrnehmung von jenem verschwommenen Gefühl zu unterscheiden, das sich einstellt, wenn er als Mitglied einer ganzen Bevölkerung denkt und handelt*« (Morph: 88f [Hervorhebung von mir, A.S.]). Es gibt folglich einen Unterschied, sich entweder aus dem Sozialen heraus oder als einzelnes Mitglied des Sozialen zu denken, wobei hier klar zum Ausdruck kommt, dass der Mensch selbst in seiner Vereinzelung nur als Mitglied des Kollektivs denkbar ist. Das ›Individuum‹ kann nur mit dem kollektiven anderen gedacht werden. Mucchielli hat diesbezüglich sehr treffend vom ›Hellen‹ und ›Dunklen‹ gesprochen: Das Helle wäre der aus der Verortung im Sozialen bewusst denkende Mensch, während dasjenige dunkel bleibt, was ihm vonseiten des Organismus (!) zukommt, was Mucchielli in Bezug auf weitere Texte auch mit der Dichotomie von »Gesellschaft und Natur« in Verbindung bringt. (Vgl. Mucchielli, 2003: 109) Ich verallgemeinere dieses Bild: Hell wäre demnach das Soziale, wobei das ›individuelle Denken‹ selbst dunkel bleibt.

Man kann sich dieser Gegenüberstellung auch so annähern: Das Helle ist die soziolinguistisch-temporale Verortung des ›Individuums‹. Das ›Individuum‹ wird von Halbwachs am Schnittpunkt kollektiver Strömungen individuell differenziert. Dies ist genau die topografische Stelle, von woher die Dynamik des kollektiven Gedächtnisses als sozialer Funktion ihre Dynamik erfährt. Das ›Individuum‹ ist, da soziale Bezugsrahmen niemals ein Ganzes ergeben, gegenüber einer Pluralität an Rahmen aufgespannt, die sich ergänzen, widersprechen etc. können, also in einer dynamischen Relation zueinander stehen. Die Frage lautete, was es für das ›Individuum‹ bedeutet, dass sich die soziale Dynamik (Pluralität) an diesem, seinem Punkt, singulär vollzieht.

[6.1.2] Zusammenfassender Durchgang durch die Arbeit

Historische Verortung

Die historische Verortung hat gezeigt, inwiefern der allgemeine Horizont der Zeit ab der Aufklärung einen wesentlichen Referenzpunkt für das Denken des ›Individuums‹ bedeutete, wobei zwischen der ›Zeit als konstitutivem Grund des Denkens‹ und einem »geschichtlichen‹ ›Subjekt‹, also einem sich in Bezug zum Werden in der Zeit begreifenden ›Subjekt‹, unterschieden wurde. Beide Zeitvorstellungen blieben dem ›cartesischen Subjektmodell‹ ¶ vid. S. 11 treu. Erste Erschütterungen dieses ›Subjektmodells‹ können bereits mit Freud und Nietzsche formuliert werden. Halbwachs waren nachweislich zentrale Texte beider Autoren (»*Die Traumdeutung*« von Freud, »*Jenseits von Gut und Böse*« von Nietzsche) bekannt (vgl. beispielsweise SozB: 28ff, 297). Anfang des 20. Jahrhunderts wurde eine weitere Kritik an diesem ›Subjektmodell‹ artikuliert: nämlich ein Denken von ›subjektaler‹ Gegenwart jenseits eines mathematischen Punktes zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Das ›Subjekt‹ dehnt sich – zeitlich – aus und umfasst Vorgängiges und Künftiges als Dauer im Modus seines Selbstvollzuges (James, Stern, Husserl, Bergson). ¶ vid. S. 20 Wenn auch dieses ›Subjekt‹ von innen her nicht mehr als geschlossener Punkt seines Selbst denkbar ist, dann ist es gerade diese temporale Aufgespanntheit, von woher es seine Positivität erfährt. Der Vorwurf von Halbwachs an seinen ehemaligen Lehrer Bergson lautete, dass dieser einen ›Subjektivismus‹ vertrete, also – ich vereinfache – das ›Subjekt‹ als äußersten Punkt der besonderen Gegenwarten bestimme, die sich in das ›Subjekt‹ eingeschrieben hätten und von woher es sich selbst setze. Diesem Vorwurf zufolge sei Bergson im Feld der »Individualpsychologie« verortet. Halbwachs formulierte diese Kritik aus dem Geiste der sich gerade als Wissenschaft etablierenden

Soziologie (nach Durkheim). Die Messerschneide verläuft für Halbwachs entlang der Frage, ob das Kollektiv vom ›Individuum‹ her oder das ›Individuum‹ vom Kollektiv her zu denken ist. Dieser Konflikt wurde in vorliegendem Text entlang der Auseinandersetzungen zwischen Halbwachs (Soziologie) und Blondel (Kollektivpsychologie) skizziert: Halbwachs besteht auf der Eigenrealität sozialer Phänomene und denkt das ›Individuum‹ ausschließlich vom Sozialen her. Die radikale Konsequenz seines Denkens ist, dass wir nicht »frei« über unser Gedächtnis verfügen, folglich die Verfügungsgewalt über unser Gedächtnis verlieren. Wir können nach Halbwachs gar nicht anders, als uns von außen her (über das Kollektiv) erinnern. Wir befinden uns immer schon in dem uns umfassenden und vorgängigen elementaren Rahmen der Sprache, und das ›Individuum‹ lässt sich nur in Bezug auf einen kollektiven anderen annähern.

Der Individualpsychologie zufolge ist der Mensch die Summe seiner Vergangenheit, welche ihn zu einem politisch und ökonomisch handelnden und damit auch selbstverantwortlichen ›Subjekt‹ macht. In diesem Sinne halten – heute noch – »liberale« (meist konservative) Parteien allgemeine Normen (bis zu den Menschenrechten) hoch und predigen den Kapitalismus als Befreiungsschlag für eine je »persönliche« Selbstverwirklichung. Blondel bestimmt das ›Individuum‹ zwar in Bezug zum Sozialen, allerdings mit der Betonung von individuell-qualitativen Merkmalen wie je meinige Gefühle, wonach das ›Individuum‹ in seinem Wesen positiv gesetzt werden könne. Wenn Soziales und Körperliches hier auch ineinanderlaufen, ist das Soziale (nur) der Gesamteffekt des Zusammenspiels aller ›Individuen‹. ¶ vid. S. 35

Berücksichtigt man diesen Aspekt, dann hat sich gezeigt, dass die Wiederaufnahme des Halbwachs'schen Projektes nach dem Tod von Halbwachs in der ab den 1980er-Jahren boomenden Gedächtnisforschung gerade nicht in Bezug auf Halbwachs, sondern in viel stärkerem Maße in Bezug auf Blondel erfolgte, und zwar gerade dort, wo man sich direkt auf Halbwachs berief. Man hat folglich Halbwachs gelesen, aber von den zwei zentralen Forderungen Halbwachs', einerseits das kollektive Gedächtnis sui generis zu denken und andererseits die freie Verfügungsgewalt über unser Gedächtnis zu streichen, abgesehen und ist somit – vielleicht ohne es zu bemerken – in die Nähe von Blondel gerückt. ¶ vid. S. 39 Es wäre interessant, die Ansätze der Gedächtnisforschung – ich denke konkret an Jan Assmann – in Bezug auf Blondel nochmals gegenzulesen. Die ›Soziogenese‹ (Assmann) steht eindeutig Blondel näher als Halbwachs und konfrontiert uns weiter mit dem Problem eines in dieser wissenschaftlichen Methode (immer schon) vorausgesetzten ›Subjekts‹ (in Form eines zugrunde gelegten Bewusstseins). Dieses ›Subjekt‹ ist von einem Außen her bestimmt, allerdings in einer Art und Weise, dass dieses Außen zum positiven Grund seines Innen werden kann. Selbst das ›kommunikative Unbewusste‹ von Welzer bleibt, obschon es das intersubjektive Miteinander in den Vordergrund stellt, in letzter Konsequenz Blondel verpflichtet. ¶ vid. S. 45 Hier war an die Kritik Foucaults an den Humanwissenschaften zu erinnern. ¶ vid. S. 198 In dieselbe Kerbe schlägt auch die Kritik des Situationismus', die, wie Nancy bemerkt hat, das Spektakel als Selbstrepräsentation des in den Humanwissenschaften produzierten ›Trägers‹ (Nancy) sieht (vgl. Nancy, 2012: 85).

Es zeigt sich an den Texten von Halbwachs, dass das Soziale nicht als eine geschlossene Struktur sichtbar wird, sondern nur als **Pluralität** erfasst werden kann. Fest steht, dass das ›Individuum‹ bei Halbwachs aus dieser Pluralität heraus – ich folge dem Wortlaut von Halbwachs – seine ›individuelle Differenzierung‹, jedoch nicht seinen Grund erfährt. Der Grund bleibt offen (»verschwommen«).

Das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion

Stellt sich die Frage nach dem ›Individuum‹, verortet am Schnittpunkt kollektiver Strömungen, so war diesem Ort zunächst über die Dynamik des kollektiven Gedächtnisses anzunähern. Halbwachs: »[...] wir haben gezeigt, daß das Gedächtnis eine kollektive Funktion ist« (SozB: 382). Dieser, zugegeben, unscharf gebliebenen Bestimmung des kollektiven Gedächtnisses als einer sozialen Funktion bei Halbwachs wurde im Anschluss eines detaillierten Durchgangs durch die zentralen Texte nachgespürt. ¶ vid. S. 49 Der Begriff ›kollektives Gedächtnis‹ wurde als **Spannungsverhältnis** ausgearbeitet. ¶ vid. S. 76 Das heißt, es wurden die zentralen Kardinalpunkte bestimmt, welche dem Begriff ›kollektives Gedächtnis‹ seine begriffliche Kohärenz geben. Das Ziel war, mit Halbwachs mitzugehen, ihn in diesem Mitgehen jedoch zu verlassen, indem das kollektive Gedächtnis in seiner Dynamik als soziale Funktion in den Fokus tritt. Mitgehen, indem die Argumentation von Halbwachs ernst genommen wird und aus seiner Argumentation heraus

die kardinalen Punkte bestimmt werden. Verlassen, indem diese (wie jede) Zerlegungsarbeit mit einer Zusammenfügung verbunden ist: Indem die Kardinalpunkte herausgeschält wurden, traten diese notwendig in einen veränderten (isolierten) Zusammenhang. Dadurch wurden veränderte wechselseitige Bezüge sichtbar.

Die Analyse hat gezeigt, dass die mit dem kollektiven Gedächtnis verbundenen Aporien sich als Dynamiken herausstellen und es nicht darum gehen kann, diese Aporien aufzulösen, sondern sie auszuhalten, also dynamisch – in ihren Wechselwirkungen – zu verstehen. Das kollektive Gedächtnis ist an die soziale Dynamik, das heißt, das Ineinanderwirken von ›Individuen‹/ Gruppen/ Gesellschaften und deren Vorstellungssystemen rückgebunden, wobei Rückbindung nicht heißt, dass das kollektive Gedächtnis nur der Effekt der sozialen Dynamik ist. Im Gegenteil: Das kollektive Gedächtnis besteht an sich. Dieser scheinbare Widerspruch (Rückbindung an die Gruppen/ kollektives Gedächtnis sui generis) verschwindet, sobald man den Schnittpunkt – das ›Individuum‹ – in die Betrachtung einbezieht.

Das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion ist vor allem eines: Ausdruck von Bewegung, die sich in der Verschiebung kollektiver Vorstellungen zum Ausdruck bringt. Kollektive Vorstellungen dauern an, und Andauern ist der fortlaufende Prozess ihrer Aktualisierung (›Lokalisieren‹, ›Rekonstruieren‹), wobei jede Aktualisierung Differenzen zeitigt. Anhand der Texte Halbwachs' lässt sich in Bezug auf diese Differenz zweierlei sagen: Einerseits betont er das Andauern und andererseits die Veränderung, die in jedem Andauern liegt. Genaugenommen lässt sich zeigen, dass er in der Differenz auch eine Wiederholung denkt. Allerdings ergibt sich diese Unterscheidung nur durch den Zusammenhang und bleibt relativ unscharf. Hier muss gefragt werden, was, wie und woher das ist, das da differiert oder wiederholt wird. Halbwachs unterscheidet bezüglich kollektiver Vorstellungen die ›Idee‹ vom ›Bild‹: Die Idee an sich ist zu wenig und kann nur sekundär zum Bild verstanden werden. Anders formuliert: Worte (Ideen) an sich haben keine Bedeutung, wenn uns deren Bedeutung (Bild) nicht vorgängig sozial vermittelt wurde. Indem Halbwachs den elementarsten sozialen Bezugsrahmen als die Sprache bestimmt, ist es die Sprache, mit der sich »kollektive Bedeutung« verbindet. Bedeutung oder Sinn ist hier synonym mit kollektiver Vorstellung gebraucht: Es sind die kollektiven Vorstellungen, die in Bewegung sind und worin sich die soziale Dynamik ausdrückt. ¶ vid. S. 109

Ist bestimmt, was sich bewegt, muss gefragt werden, wodurch es zur Bewegung kommt. Wie gezeigt, ist das kollektive Gedächtnis keine Totalität, sondern ist als Pluralität von kollektiven Gedächtnissen oder – je nach Text – sozialen Bezugsrahmen verstanden. Ein ›Individuum‹ ist niemals nur in Bezug zu einem Rahmen, sondern zu einer Pluralität an Rahmen wie Familie, Schule, Freundeskreis etc. aufgespannt. Das ›Individuum‹ ist deshalb individuell differenziert, weil es am Schnittpunkt einer Pluralität an sozialen Rahmen auftaucht, die – temporal – fortlaufend in Bewegung sind. Es ist dieses je **temporal-singuläre** Gefüge, das – im sozialen Kontext situiert – als ›individuelle Differenzierung‹ gedacht wird. Das kollektive Gedächtnis ist der »zureichende Grund«²¹², um die »Welt« überhaupt bedeutungsvoll zu erfahren. Diese Ordnung erweist sich jedoch als Pluralität (und entzieht sich folglich eines eindeutigen Zugriffs). Sie besteht aus unterschiedlichsten Gruppen, die sich fortlaufend bewegen und verändern. Aus der Perspektive des ›Individuums‹ spricht Halbwachs auch von einem ›Ausblickspunkt‹: Es hat innerhalb des Kollektivs einen bestimmten Blickpunkt »inne«, der niemals das Gesamt an kollektiven Strömungen umfassen kann. Erinnern (Lokalisieren und Rekonstruieren) ist folglich nur in Bezug zum Kollektiv möglich.

Die Vergangenheit wird aus der jeweiligen Gegenwart heraus rekonstruiert. Dabei wird dasjenige rekonstruiert, das für die »lebendige Gegenwart« bedeutsam ist. Die Differenz ergibt sich notwendig aus der sozialen Dynamik, also daraus, dass jedes rekonstruierende ›Individuum‹ in Bezug zu einer Pluralität an sozialen Bezugsrahmen aufgespannt ist. Die überkommenen (gegebenen) kollektiven Vorstellungen müssen, um anzudauern, rekonstruiert, also wiederholt werden. Es handelt sich um eine Nachträglichkeit, die ihren Ursprung niemals einholen kann. Die Vergangenheit als solche existiert nicht,

²¹² »... und dasjenige des zureichenden Grundes, aufgrund dessen wir keine Tatsache als wahr oder existierend annehmen, keine Aussage als wahrhaftig, ohne daß es einen zureichenden Grund gäbe, weswegen es sich so verhielte und nicht anders, obgleich sehr häufig diese Gründe uns nicht bekannt sein können« (Leibniz, 2002: 125 [§32]). (Wobei sich dieser Grund eben als ungründig erweist und in der Tradition nach Nietzsche einer ›Bejahung‹ bedarf.)

zugleich ist sie notwendig, und zwar als Vergangenheit der gegenwärtigen Gegenwart – jede Gegenwart kennt (rekonstruiert) ihre eigene Vergangenheit. Soziale Dynamik ist die Wechselwirkung von Identität und Nichtidentität, von Stabilität und Veränderung, die nur über den Begriff der Pluralität auflösbar ist.

Von hier aus hat es sich angeboten, auf die Soziologie rückzufragen: Das »Gedächtnis der sozialen Systeme« wurde von Esposito im Anschluss an die Systemtheorie Luhmanns ausgearbeitet. Der Vergleich hat interessante Parallelen wie auch erste wichtige Rückfragen auf das Gedächtnis als soziale Funktion bei Halbwachs (Redundanz und Varietät, Kohärenzprüfung, Medien, Vergessen) eröffnet. Es war notwendig, die Position von Halbwachs gegen Esposito nochmals zu verteidigen und insbesondere zu fragen, ob die Setzung »psychischer Systeme« als »blinde Flecken« (ein Dunkles!) nicht wieder auf die hier untersuchte Problematik zurückführt: Die psychischen Systeme sind als einflussgebender Teil (als Mitglieder der Funktionssysteme/ Umwelt) der zirkulär-autologischen Struktur gedacht, dürfen aber aus der Struktur heraus nicht erklärt werden, weil sie vor dieser notwendig unsichtbar bleiben. Es ist nämlich gerade deren Unsichtbarkeit (Unbeobachtbarkeit), von woher ihr Einfluss (fortlaufende Produktion von Differenzen) erklärbar wird. Einerseits sind sie Störung/ Lärm, andererseits sind sie systemimmanent notwendig, um Veränderung zu denken. Ausgespart bleibt demnach die Frage, was der blinde Fleck an sich ist, ob in diese Unbestimmtheit des Lärms weiter hineingefragt werden kann. Man findet sich also wieder mit der hier verhandelten Frage nach dem »Individuum« konfrontiert, jene Dimension, die von der Systemtheorie nur durch eine Ausschlussoperation eingeschlossen wird. ¶ vid. S. 112

Wenn auch die soziale Dynamik an sich darstellbar ist (scheint), so bleibt die Frage nach dem »Individuum« unbestimmt, sobald man fragt, was es für das »Individuum« bedeutet, zu aktualisieren. Fest steht, dass die Bestimmung des »Individuums« bei Halbwachs als »Träger« zu kurz greift und weiter auszudifferenzieren ist. Nimmt man die »individuelle Differenzierung« und damit die Pluralität an Rahmungen, gegenüber welchen ein »Individuum« verortet ist, dann kann die Antwort nicht mehr darin liegen, das »Individuum« als von den Rahmen determiniert zu betrachten oder das »Individuum« ausschließlich als medialen Vermittler zwischen den Rahmen zu verorten. Gerade die Analyse des kollektiven Gedächtnisses als soziale Funktion hat die Frage des »Individuums« in seinem Vollzug für das kollektive Gedächtnis umso zentraler hervorgehoben.

Drei Achsen der kritischen Rückfrage

Soziolinguistische Paradigma

Der allgemeine (vorausgesetzte) Denkraum, innerhalb dessen Halbwachs den Begriff des »kollektiven Gedächtnisses« entfaltet, ist jener der soziolinguistischen Ordnung. Es ist die Sprache, die Halbwachs als den elementarsten sozialen Bezugsrahmen bestimmt und der gegenüber er den Körper sekundär setzt: Wir werden in eine bestimmte symbolische (sprachliche) Ordnung hineingeboren. Ausdrucksweisen des Körpers wie Gefühle oder Schmerz werden nach Halbwachs vom Sozialen und damit von der Sprache her geprägt. Damit ist folgende Problematik erreicht: Der Körper wird alleinig als Einschreibungspunkt des Sozialen gedacht. Eine kollektive Verbindung lässt sich folglich nur durch die Sprache, und damit verbunden, den kollektiven Vorstellungen denken. Es ist das Soziale/ Kollektive, welches zum »Herrn im eigenen Haus« wird. Dieses Paradigma war ernst zu nehmen: Da Halbwachs die Frage ausspart, was es für ein »Individuum« bedeutet, an dieser Stelle verortet zu sein, waren hier Vergleichskonzepte heranzuziehen. Die beigezogenen Autoren (Lacan, Foucault, Derrida, Badiou et al.) wurden deshalb ausgewählt, weil sie ihre theoretische Fragestellung ebenfalls in Bezug zum symbolischen Raum entfalten und darüber hinaus fragen, wo und wie die Grenzen des symbolischen Raumes selbst sichtbar werden. Der Vollzug innerhalb einer »hellen Struktur« wurde somit zum Ausgangspunkt, um zu fragen, ob das Helle tatsächlich so hell scheint, wie von Halbwachs angedeutet. Es wurde notwendig, vom Dunklen (dem »Individuum« im Vollzug) auf das Helle (das verortete »Individuum«; die sozialen Bezugsrahmen; das Kollektiv) rückzufragen.

Betont man die plurale Struktur der hier vorgestellten Topografie, dann reicht das Denken Halbwachs' tief in die Fragen der zeitgenössischen »Subjektproblematik« hinein, welche das »Subjekt« nicht mehr zentriert (als festen Kern seiner selbst), sondern dezentriert in Bezug zu einem Anderen begreift, wobei das Andere hier je nach philosophischer Annäherung mutatis mutandis ausdifferenzieren ist. Es geht um einen dynamischen Begriff des »Subjekts«, der dieses nicht mehr als Punkt, sondern von einem Relationsverhältnis her begreift. Ein derartiges »Subjekt« ist nicht abgeschlossen, sondern prozesshaft. Anders formuliert: Wie ist ein »Subjekt« zu denken, welches sich zu keinem Zeitpunkt seines Werdens vollständig konstituiert, sondern nur über die Kategorie seines Vollzuges angenähert werden kann? Ein »Subjekt«, welches sich in Bezug zu einem anderen versteht, wird nicht mehr als Positivität verstanden, sondern das »Subjekt« selbst bleibt unabgeschlossen, indem es in Bezug zu einer ebenfalls unabschließbaren Struktur gedacht wird. Vor allem galt es, diese Frage aus der Perspektive des soziolinguistischen Paradigmas heraus zu stellen. Weiter waren Antwortversuche nebeneinander zu stellen, die unterschiedliche Perspektiven auf ein in Bezug auf einen unabgeschlossenen (Halbwachs: pluralen) Anderen aufgespanntes »Individuum« zulassen. ¶ vid. S. 121

Da diese Antworten jeweils in Bezug zu eigenen Frage- und Problemstellungen entwickelt wurden, war es mir wichtig, hier nicht einzelne Texte miteinander in Beziehung zu setzen, sondern Konzepte. Mit dem von Foucault entlehnten Arbeitsbegriff »Subjekt der Konversion« wurde in drei eigenständigen Essays (im Anhang dieser Arbeit) der Frage nach dem »Subjekt« bei Foucault ¶ vid. S. 194, Derrida ¶ vid. S. 219 und Badiou ¶ vid. S. 240 nachgespürt.

Paradigmenwechsel

Aber kann Bedeutung ausschließlich von der Sprache her gedacht werden? Halbwachs setzte sich, wenn auch in Form einer Abgrenzung, intensiv mit Bergson auseinander. Muss man nicht vor Halbwachs »zurückspringen« und just jene theoretischen Konzepte nochmals gegen ihn selbst wenden, gegen die er sich so vehement ausgesprochen hat? Der Verweis auf Mucchielli erfolgte nicht ohne Hintergedanken: Was passiert auf der Ebene des Organischen – des Körpers – im Vergleich zum Kollektiv der Gesellschaft? Bergson war für Halbwachs deshalb »inkompatibel«, weil hier (in der Lesart Halbwachs') ein »Subjekt« denkbar wird, in welches sich Erinnerungen in Bezug zum »Außen« einschreiben und das folglich zum »Subjekt« dieses inkorporierten Gedächtnisses wird, was in Widerspruch mit dem kollektiven Gedächtnis steht, weil Erinnern wie Gedächtnis vom kollektiven anderen her zu denken sind. Gegen diese »Inkompatibilität« war rückzufragen, ob es sich hier tatsächlich um einen Widerspruch handelt. Ob es nicht umgekehrt so ist, dass kollektive Konnektivität bereits auf der Ebene des Körpers beginnt und damit Bedeutung sprachlich wie körperlich gefärbt ist. Dieser Frage wurde in der Nachfolge von Bergson (und anderen) entlang der Arbeiten von Massumi nachgespürt. Massumis Antwort: Ja es ist möglich. Indem Massumi zeigt, wie Sprache und Körper wechselseitig resonieren, wie Sprachliches im Körper und Körperliches in der Sprache aktualisiert werden, öffnet sich eine Verbindung, um das kollektive Gedächtnis wie auch das in den Körper inkorporierte Gedächtnis (Körpergedächtnis) als zwei miteinander resonierende und sich unterschiedlich äußernde Redundanzformen (wiederholtes Ineinander von Vergangenem und Künftigem) zu denken.

Eine Leistung von Halbwachs besteht darin, die strenge Dichotomie von »Innen« (Individuum) und »Außen« (Kollektiv) auf der soziolinguistischen Ebene aufgehoben zu haben. Allerdings verschärft sich durch das Primat des Sprachlichen die Dichotomie von Körper und Geist. Das Denken von Bergson wie auch von Massumi bricht mit dieser Körper-Geist-Dichotomie, indem es ein Ineinander von »Kontinuität« und »Diskontinuität« vorstellt. »Innen« und »Außen« werden bereits auf der Ebene von Körper und Geist als Ineinander vollzogen, wobei es nicht unerheblich zu sein scheint, dass man einzelne Körper voneinander unterscheiden kann.

Mit Massumi beginnt ein Körper dazwischen. Frei gesprochen: Der Körper beginnt, ohne begonnen zu haben. Ein Körper kennt keinen Anfang und auch kein Ende. Die Körper der Tiere, die wir Menschen nennen, sind geboren. Sie kommen zur Welt, nachdem sie sich schon in der Welt befinden. Ein Körper beginnt nicht aus sich heraus, sondern wird durch das Zusammenwirken anderer Körper und Situationen. Noch vor ihrer Niederkunft haben sich in diesen Körpern Zukunft und Vergangenheit in Form

autonomer körperlicher Prozesse verbunden. Wenn sich Innen und Außen damit aufheben, dann muss mit Massumi an dieser Trennung festgehalten werden: Körper werden. Dieses Körper-Werden ist – in Bezug auf den menschlichen Körper – mit der Geburt verbunden. Es gibt Körper, das heißt auch anerkennen, dass dort, wo Innen und Außen fortlaufend ineinander übergehen, zugleich auch autonome Einheiten – *Singulare* – entstehen und eine *Präsenz* entfalten. Der Körper selbst ist ein ganzes Gefüge derartiger Einheiten, die miteinander in Wechselwirkung stehen. Kollektive Konnektivität hat statt, lange bevor ein Körper soziolinguistisch verortet oder reflektiert wird. Statt-finden bedeutet Materialisierung, und Materialisierung ist ohne Gedächtnis in Form autonomer Prozesse eines Ineinander von Vergangenheit und Zukunft – sogenannter ›Tendenzen‹ (Bergson, Massumi) – nicht denkbar. Körper und Geist sind nicht getrennt voneinander zu denken, sondern als Ineinander zu begreifen. Gerade der von Massumi ausgearbeitete Aspekt der Verdoppelung und die wechselseitige Dynamik von Kontinuität und Diskontinuität sind wegweisend. Wie der Körper eigene Redundanzformen (Tendenzen) ausbildet, finden auch auf der soziolinguistischen Ebene »Tendenzoperationen« statt: Soziale Bezugsrahmen sind (abstrakt betrachtet) nichts anderes als »Tendenzapparate«, Ineinander von Zukunftserwartungen und Vergangenheit, sprich Im-Gedächtnis-Haben immer wieder belebter, also wieder-holter kollektiver Vorstellungen, wobei Im-Gedächtnis-Haben niemals Stillstand, sondern fortlaufende Aktualisierung – Tätigkeit – bedeutet. ¶ vid. S. 165

Medium

Schließlich verortet die Konzeption von Halbwachs das Individuum in der ›Mitte‹, wodurch sich ein Vergleich mit einer medientheoretischen Perspektive angeboten hat. Hat sich die Verortung des ›Individuums‹ bereits entlang der Achse soziolinguistisches Paradigma/ Paradigmenwechsel als prekäre Stelle herausgestellt, dann wird dieser prekäre Status durch den medialen Blick weiter geschärft, indem die Stelle losgelöst von der Frage einer Agentschaft in den Blick genommen werden kann. Die Frage nach der Mitte verallgemeinert die Problemstellung ohne sich dabei von der Frage des ›Individuums‹ in seinem sozialen Vollzug abzulösen.

Stottern im Firmament

Kollektive Bedeutung drückt das soziale Beziehungsnetz – das Miteinander – der ›Individuen‹/ Gruppen/ Gesellschaften untereinander aus und ist damit die *Selbstpräsentation* von Gruppen und Gesellschaften. Das kollektive Gedächtnis ist Ausdruck der sozialen Dynamik als *Selbstaktualisierung*, ist folglich die Bewegung der kollektiven Vorstellungen, die zwischen den sozialen Bezugsrahmen statthat, was nicht heißt, dass das in diesem Schnittpunkt verortete ›Individuum‹ damit ausschließlich als passiver Vermittler zwischen den Rahmen bestimmt wäre. Statt-Haben ist primär Vollzug, und vollziehen, so Halbwachs, können nur die ›Individuen‹. Das Dazwischen drückt hier eine mediale Stellung für eine Pluralität an sozialen Bezugsrahmen aus, und es ist dieser differentielle Status, durch den Halbwachs das ›Individuum‹ individuell differenziert. Es wurde gezeigt, dass das ›Individuum‹ damit in keiner Weise bestimmt wurde, sondern Bestimmung in Bezug auf diesen Schnittpunkt nur ein Ausdifferenzieren bedeuten kann. Das ›Individuum‹ ist in einem sozialen Milieu »par le milieu« – in der Mitte – verortet, und es ist die Beziehung zu diesem Milieu (Massumi nennt dies eine ›Situation‹) und zu den Anderen (Individuen, Gruppen), wodurch das ›Individuum‹ sich fortlaufend »individuuiert«. Man kann getrost von einer ›Individuierung‹ sprechen, wobei es nicht unerheblich ist, dass ein ›Individuum‹ dadurch trotzdem als Körper, als »Vereinzelter« (Singular) betrachtet wird. Wenn die Formulierung »Schnittpunkt« so etwas wie einen zeitlichen Punkt in einer Kontinuität andeutet, so darf dieses Bild nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser Punkt lediglich eine Abstraktion ist. *Das ›Individuum‹ findet (vielfältig) statt*, dazwischen, zwischen sozialem Milieu und kollektiven anderen (es sei hier ausdrücklich auf Massumi und von Samsonow verwiesen). ¶ vid. S. 160, S. 167, S. 175

Man hat damit Halbwachs keinen Deut verlassen, lediglich die Frage nach dem Schnittpunkt weiter präzisiert. Es ist die Frage nach dem Andauern kollektiver Vorstellungen, das heißt ihrer fortlaufenden Aktualisierung, die zur Frage nach dem ›Individuum‹ geführt hat. Wo das ›Individuum‹ stattfindet, gibt es kein Strömen gleichbleibender kollektiver Vorstellungen, sondern nur Wiederholung

und Differenz. In diesem Sinne, das hat der Durchgang durch diese Arbeit gezeigt, muss auf das Halbwachs'sche Bild des »Strömens kollektiver Vorstellungen« kritisch rückgefragt werden (Auswahl):

1 – Wiederholung und Differenz: Mit jeder Rekonstruktion geht notwendig auch eine Rekursivität einher. Was Halbwachs jedoch unterlässt, ist dieses Verhältnis im Detail auszudifferenzieren. Die überkommenen kollektiven Vorstellungen werden aus der »lebendigen« Gegenwart heraus aktualisiert. Es ist die damit einhergehende Differenz, welche die Vergangenheit zur Vergangenheit macht und diese, unerreichbar, zurücksinken lässt. Anders formuliert: Die Vergangenheit wird aus der Gegenwart heraus rekonstruiert, und es ist diese gegenwärtig rekonstruierte »Vergangenheit der aktuellen Gegenwart«, die sich über die Vorgängigkeit schiebt. Andauern findet statt. Gleichzeitig eignet sich in dieser Differenz auch eine Wiederholung: Was sich notwendig wiederholen muss, sind die sozialen Beziehungen selbst, wenn auch mit einer Differenz. Andauern bedeutet *wieder-holen*, wobei mit jeder Wiederholung eine Differenz einhergeht. Das kollektive Gedächtnis stottert dort, wo unbestimmt bleibt, was das Wiederholte und was das Differente in der Rekonstruktion ist und welche gesellschaftlichen Faktoren das Kräfteverhältnis von Differenz und Wiederholung bedingen. Jeder Versuch, das kollektive Gedächtnis zu denken, muss hierauf eine Antwort geben. ¶ vid. S. 144, S. 112

2 – Ereignishaftigkeit: Die Auseinandersetzung mit Foucault, Derrida, Badiou, Massumi et al. hat gezeigt, dass es am Ort des Strömens zu Unterbrechungen kommen kann: Mit jeder Wiederholung schreibt sich nicht nur eine Differenz ein, sondern zwischen Wiederholung und Differenz vermag sich etwas zu ereignen. Anders formuliert: Die Wiederholung des Vergangenen bringt qua Rekonstruktion notwendig eine Differenz hervor. Allerdings ist es nicht nur die Gegenwart (samt Erwartungshaltungen an die Zukunft), die hier aus der Vergangenheit dasjenige andauern lässt, was für den aktuellen Vollzug bedeutsam ist, sondern es kann das, was strömt, selbst ereignishaft werden. Es ist zunächst der Ort der Sprache, das Strömen kollektiver Vorstellungen, wo sich die Unterbrechung ereignet. Die soziale Bindung stellt sich demnach auch als ein Ungebundenes heraus, indem gerade das, was Halt verspricht, sich als haltlos erweist. Es ist der elementarste Rahmen selbst, der problematisch werden kann. Wenn wir Halbwachs zufolge nicht anders können, als von außen her, über Anhaltspunkte, zu erinnern, dann erweisen sich diese Anhaltspunkte selbst problematisch, weil sie Auslöser eines singulären Ereignisses werden können. Damit wird es unsinnig, in Bezug auf das »Individuum« von Determinierung zu sprechen: Natürlich, jeder Schnittpunkt ist Schnittpunkt einer Pluralität an Wirkkräften. Wenn jedoch die Konsequenz ernst genommen wird, dass das Strömen ereignishaft werden kann, dann lässt sich das »Individuum« nicht mehr ausschließlich in Bezug auf determinierenden Kräfte verorten, sondern es muss auch das berücksichtigt werden, was sich dazwischen ereignet. Ein »Ereignis«, das ist seinen unterschiedlichen Konzeptionen gemein, folgt nicht überkommenen Pfaden. ¶ vid. S. 146

Als Konsequenz öffnet sich an der Stelle des »Individuums« ein ganzer Fragenkomplex betreffend die Entscheidung, die mit jeder Wiederholung einhergeht. Eine ereignishaft Entscheidung kann folglich nur aus der Zukunft heraus getroffen werden, und in diesem Sinne wird nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft erinnert: Es geht um die Aktualisierung des Überkommenen oder des Zu-Kommenden. Radikal ist diese Feststellung deshalb, weil das Zu-Kommende nicht mit dem Überkommenen, sondern mit dem Ereignis, also der singulären Unterbrechung im Strömen, in Beziehung steht. Was sich in Bezug auf die Frage nach dem kollektiven Gedächtnis damit verschiebt, ist jede ethische Fragestellung, da diese nunmehr auf das aktuelle soziale Milieu und auf die aktuellen sozialen Beziehungen bezogen ist. Man darf die Frage der Entscheidung nicht mit der Vorstellung eines »Individuums« verbinden, das aus sich heraus diese Entscheidung fällt. Das Gegenteil ist der Fall: Es ist das kontinuierliche Strömen der kollektiven Vorstellungen, von woher eine Diskontinuität denkbar und erfahrbar wird. Gegenüber einer derartigen Unterbrechung muss sich das »Individuum« (ganz im Sinne von Derrida oder auch Badiou) verhalten, wird also in einer bestimmten Situation zu einer Entscheidung genötigt. Damit ist das Halbwachs'sche Diktum, Veränderung nur von den sozialen Bezugsrahmen her zu denken, in keiner Weise aufgehoben. Die sozialen Bezugsrahmen wie auch die stofflichen »Träger« können jedoch in ihrer Bewegung zu einem anderen dessen werden, was sie sind. Das ist die Konsequenz, die es zu berücksichtigen gilt. »Die Zukunft erinnern« bedeutet dann, Spuren andauern lassen, die im Entstehen

sind, und zu fragen, wie ein singuläres Ereignis zu einer kollektiven Erfahrung wird. Damit verschiebt sich jede Frage nach dem Vektor (der Orientierung) der ›Funktion‹: Gesellschaftliche Bewegung muss auch das berücksichtigen, was sich der Bewegung versperrt und (vielleicht/ hoffentlich) alternative Bewegungsmöglichkeiten öffnet. ¶ vid. S. 150

3 – Vergessen und Archiv: In der Aktualisierung stehen sich nicht Erinnern und Vergessen gegenüber, sondern Erinnern wie auch Vergessen sind Operationen des kollektiven Gedächtnisses als soziale Funktion. Halbwachs selbst spricht vom Vergessen als demjenigen, für das die Anhaltspunkte ausbleiben. Hier galt es weiter zu differenzieren, wofür die unterschiedlicher Modi des Bewahrens in den Texten Halbwachs' eine erste Grundlage bildeten. Wesentlich geht es um die Frage der Präsenz: Das Prä sente (die aktualisierte Erinnerung), das Nicht-Prä sente, das als Nicht-Prä sentes erinnert wird (das Vergessen- Erin nerte) und schließlich ein Nicht-Prä sentes, das latent vorhanden ist und auf seine Aktualisierung wartet (das **Archiv**). Wenn auch Halbwachs den Begriff ›Archiv‹ gänzlich ausspart, so zeigt der Durchgang, dass das Archiv notwendig gedacht werden muss und sein Ort sich dort findet, wo sich das Fragen auf das Vergessen wie auf die Materialität hin öffnet. Es ist gerade die Betonung der Materialität (unbelebter/ belebter Stoff) von Halbwachs, durch die die Frage des Archivs unabdingbar ist. ¶ vid. S. 152

Das Archiv kann von der Frage nach der Materialität nicht abgelöst werden: also der Frage nach der materiellen Form (Stoff), die das aufbewahrt, was nicht mehr aktualisiert wird. Halbwachs besteht darauf, die kollektiven Vorstellungen auf materielle ›Träger‹ – den ›belebten‹ wie auch den ›unbelebten Stoff‹ – rückzubinden. Wie vorgeführt, wird bei Halbwachs gerade der Raum zum zentralen »Träger«. Allerdings hat sich gezeigt, dass sich selbst im Raum Differenzen zeitigen und auch dieser ereignishaft werden kann: einerseits als die Unmöglichkeit des ›Trägers‹, beschrieben zu werden. In den Stoff lässt sich nur das einschreiben, was der ›Träger‹ technisch zulässt und aufnehmen kann. Es kommt bereits am Ort der Einschreibung zu einer unabwendbaren Differenz, womit das Denken Halbwachs' von der ganzen Problematik der Wirkung des Mediums auf den Inhalt, also des Stoffes auf das kollektive Gedächtnis, eingeholt wird. Andererseits ist jede Wiederbelebung, jeder Rückgriff des Archivs mit anderen Widerständigkeiten des Stoffes konfrontiert: [1] Was, wenn (mit Derrida) dort, wo der ›Träger‹ vermutet wird, gar kein ›Träger‹ ist. [2] Was, wenn die »Steine der Stadt« (Halbwachs) eine Sprache wiederholen, die längst vergessen war, also nicht anders können, als zu wiederholen, was nicht wiederholt werden soll. ¶ vid. S. 154 (Man spürt die Gegenwart Nietzsches.) Die Frage des Archivs muss zudem auf den belebten Stoff (das ›Individuum‹) ausgedehnt werden. Denkt man hier an Massumi, dann wäre das Archiv das ›Existenzvermögen‹ – die ›Ontomacht‹ (Massumi) – in der Relation zu den in einer Situation konkret aktualisierten Vermögen. Dies eröffnet die Frage, wie die Dynamiken des habituellen Gedächtnisses als Archiv denkbar werden. ¶ vid. S. 177

Darüber hinaus stellt sich die Frage nach dem Status archivierter Objekte. Geht nicht von den Objekten selbst eine sonderbare Autonomie – im Sinne ihrer Fähigkeit, Gedächtnis zu produzieren – aus? Ist nicht jede Annäherung an die Vergangenheit über archäologische Objekte auch der Zukunft zugewandt, indem das Objekt den Archäologen zu einer Geschichtsschreibung nötigt, die als retrospektiv konstruierte Geschichte nur aus der Zukunft kommen kann? Hat nicht ein Kunstwerk die eigentümliche Kraft, Auslöser singulärer Erinnerungsproduktionen zu werden? Gewiss, eine derartige Gedächtnisproduktion ist an ›Individuen‹ und soziale Milieus, innerhalb derer es zu dieser Gedächtnisproduktion kommt, rückgebunden. Dennoch sind es nicht die ›Individuen‹ oder das Milieu, welche das Gedächtnis unabhängig vom Objekt produzieren, sondern es ist auch das Objekt, welches umgekehrt ›Individuen‹ und Milieu zu einer bestimmten Gedächtnisproduktion nötigt. Zudem ist das Archiv trotz seiner Virtualität stets ein bestimmtes – dieses und kein anderes – Archiv, und es ist daher eine bestimmte Mächtigkeit, die mit dem Archiv verbunden ist.

4 – Belebter Stoff: Unbeantwortet blieb bisher, was eine materielle Spur in Bezug auf den ›belebten Stoff‹ (Halbwachs), also in Bezug auf die ›Individuen‹ bedeutet. Im Anschluss an Bergson wurde mit Massumi gezeigt, dass kollektive Konnektivität bereits auf der Ebene des Körpers und nicht erst auf der Ebene der Sprache gedacht werden muss. In diesem Sinne wurde zwischen einem ›Körpergedächtnis‹ und dem kollektiven Gedächtnis unterschieden, die miteinander in Resonanz stehen. Wenn Halbwachs auch die

Redundanzformen des kollektiven Gedächtnisses intensiv untersucht hat, so hat er nicht danach gefragt, wie sich das kollektive Gedächtnis im belebten Stoff materialisiert. Es scheint, dass diese Frage für Halbwachs sekundär war. Primär war die Feststellung, dass wir nicht anders können, als über das Kollektiv zu erinnern. An dem ist festzuhalten. Halbwachs entzieht den ›Individuen‹ die alleinige Verfügungsgewalt über ihr Gedächtnis. Dieser Entzug ist jedoch weiter zu radikalisieren: Ein Körpergedächtnis, wie von Massumi entwickelt, zeigt gerade, wie sehr jede körperliche Tendenz als Verdichtung von Zukunft und Vergangenheit nur von einem anderen her möglich wird, und das bereits auf der Ebene des Affekts. Das Andere wäre hier ein allgemeines dynamisches Feld des Wirkens und Bewirkens (im Sinne von Spinoza). Die Dichotomie lautet folglich nicht Körper und Geist, sondern Kontinuität und Diskontinuität. Massumi zeigt, wie Körper und Geist miteinander resonieren, indem das Körperliche geistig und das Geistige körperlich wird. Das Gedächtnis ist uns entzogen, indem es nur in Bezug auf einen anderen statthaben kann. Wie die kollektiven Vorstellungen steht auch das ›Existenzvermögen‹ (Massumi) in Beziehung zur Aktualisierung: Aktualisiert wird das, was für den Vollzug bedeutsam ist. Kollektive Konnektivität eignet sich bereits auf der Ebene des Affekts. Mit dem Begriff ›Affektmodulation‹ beschäftigt sich Massumi mit der Frage nach sozialer Prägung auf der Ebene des Affekts. Wichtig scheint mir die Hervorhebung von Massumi, dass soziolinguistisches (kollektives) Gedächtnis und körperliches Gedächtnis unterschiedliche Redundanzformen ausbilden. Das wird umso schlagender, da das kollektive Gedächtnis sich im Körper materialisiert. Was Massumi sichtbar macht, ist, dass es zwischen Körper und Geist zu Resonanzen kommt und auch das Dazwischen zwischen Körper und Geist ereignishaft werden kann. ¶ vid. S. 173 Weiter zeigt er, dass Bedeutung nicht ohne körperliche Intensität gedacht werden kann. Bedeutung ist stets von einem körperlichen Exzess begleitet, der die Sprache übersteigt. Sinn/ Bedeutung ließe sich folglich nicht mehr alleinig auf der Achse der Sprache verorten. Es genügt daher nicht, die soziale Dynamik ausschließlich auf das Strömen kollektiver Vorstellungen zu reduzieren. ¶ vid. S. 176

5 – Medium: Die Mitte – das hat der Vergleich mit einer medientheoretischen Perspektive ¶ vid. S. 159 gezeigt – kann nur von den Differenzen her gedacht werden. Betrachtet man die Mitte nun als Vermittlung zwischen den Differenzen, so erweist sich jedoch gerade diese Mitte selbst als Ort von Differenzen. Wenn von Samsonow mit dem Begriff ›Relais‹ die ontologische Verfasstheit des Dazwischen betont, dann muss mit Krämer und Mersch ergänzt werden, dass diese Mitte sich seiner Vermittlung zu einem gewissen Grad entzieht. Es sind folglich die Differenzen selbst, die Differenzen hervorbringen. (Mit der in Bezug auf Halbwachs ausgearbeiteten Struktur: Es ist die Pluralität selbst, durch die fortlaufend Pluralität hervorgebracht wird.) Paradoxerweise »verschwindet« das ›Individuum‹ in genau dem Moment, wo es qua ›individueller Differenzierung‹ manifest wird. Im Zeigen liegt stets auch ein Sich-Verbergen. Eröffnet ein ›mediumistisches Denken‹ die Vermittlerrolle für das ganze Feld, dann beginnen die medientheoretischen Relata von ›Sender‹, ›Empfänger‹, ›Bote‹ zu zirkulieren, womit die Frage der Organisation des Feldes – ihrer Stabilität – wichtig wird. Der Exkurs zum Raum als Gedächtnisträger ¶ vid. S. 101 hat dies verdeutlicht: Wird durch die Medialität die Spannung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit zentral, dann treten die Strategien der »Vermittlung« zwischen diesen Spannungen in den Vordergrund.

Der Durchgang durch diese Arbeit hat gezeigt, dass die Beziehung zu den sozialen anderen – die soziale Dynamik in ihrem Zirkulieren kollektiver Bedeutung – ›ereignishaft‹ ist. Es zeitigt sich gerade dort eine Unterbrechung, wo Halbwachs von einem kollektiven Strömen spricht. Dunkel ist das Dunkle dort, wo sich im Strömen, am Schnittpunkt dazwischen, etwas Singuläres ereignet. *Singulär als Ereignis, als singuläre Präsenz in der Kontinuität.*

[6.2.1] Grenzen der Untersuchung

Sozial-temporal-lokale Relation, Zum-Gedächtnis-Kommen, Singular-Plural-Ereignis

Problem des ›Schnittpunktes‹

Das Firmament stottert just dort, wo sich der Strom kollektiver Vorstellungen bündelt, wo Kollektiv und ›Individuum‹, wo Plural und Singular aufeinandertreffen. Beschreibt das ›kollektive Gedächtnis als soziale Funktion‹ die autodynamische Selbstaktualisierung (Tätigkeit des Gedächtnisses) der sozial-temporal-lokalen Relation von Singular und Plural, dann ist das ›kollektive Gedächtnis‹ zugleich Selbstpräsentation (Im-Gedächtnis-Haben) wie Selbstvergessen²¹³ (Im-Virtuellen-Gedächtnis-Haben) der sozialen Beziehungen. Sinnstiftend ist das kollektive Gedächtnis deshalb, weil die Bezugsrahmen als Verknüpfung der kollektiven Vorstellungen auch ihre Organisationsschemata (Böhler ¶ vid. S. 12) ausdrücken.²¹⁴ Dabei lässt sich die soziale Konnektivität nicht nur auf die Sprache reduzieren, sondern findet das kollektive In- und Miteinander bereits auf der Ebene des Körpers statt (Massumi ¶ vid. S. 167). ›Kategorien‹ wie materiell/ immateriell sind damit obsolet. Was in das Blickfeld rückt, ist die Dynamik des ›In-Miteinanders‹, was eine ›ontologische Grundverfasstheit‹ des Seienden ausdrückt (Massumi, Nancy ¶ vid. S. 148, von Samsonow ¶ vid. S. 160). Gegenüber Nancy, der diesen Gedanken in aller Klarheit ausgesprochen hat, ist mit Halbwachs die ›Dauer‹ zu unterstreichen. Die Selbstpräsenz ist das sozial-temporal-lokale Ineinander von ›Singular-Plural‹ (Nancy), das sich niemals auf eine Präsenz reduzieren lässt, wohingegen sie stets zur Präsenz (als einer präsentischen Dauer) kommen muss. Mir scheint vor allem der Hinweis von Massumi entscheidend, dass mit der Sprache stets eine Intensität (›Sensation‹) einhergeht, jede Diskontinuität folglich von einer Kontinuität/ dem pluralen Sein bewohnt bleibt. Man könnte vielleicht sagen, es handelt sich um zwei Grenzen (?), die niemals gänzlich erreicht und nur aus ihrer wechselseitigen Beziehung heraus verständlich werden.

›Zum-Gedächtnis-Kommen‹

Das Seiende ist folglich Ausdruck eines In-Miteinanders von Überkommenem und Zukommendem, also eines fortlaufenden ›Zum-Gedächtnis-Kommen‹, wobei sich das Seiende in diesem Kommen transformiert, daher niemals ankommt und doch geht es nur um die Ankunft.

Zum-Gedächtnis-Kommen steht zunächst für eine doppelte Gedächtnistätigkeit, einerseits hinsichtlich des Stroms der überkommenen kollektiven Vorstellungen (Wieder-holung und Archivierung) und andererseits hinsichtlich dessen, was sich ereignishaft im Strömen ereignet (Gedächtnis der Zukunft). Zum-Gedächtnis-Kommen ist der tätige Prozess des permanenten Umschlagens von Singular und Plural via ereignishaftem In-Beziehung-Treten innerhalb dieser Struktur.

Entscheidend ist, dass dieses Gedächtnis sich nicht auf eine singuläre Existenz zurückführen lässt, sondern kollektiv jeden Singular überschreitet, immer wieder überschreitet. Genau genommen gibt es weder Singular noch Plural, und doch sind Singular und Plural die einzigen Existenzweisen (innerhalb der besprochenen Diskurslogik), mithilfe derer wir über das Seiende sprechen können. Einerseits ist dieses Zum-Gedächtnis-Kommen Ausdruck der Vollzugsmöglichkeiten des Seienden und andererseits Daseinsgrund. Mit Vollzugsmöglichkeit ist das gesamte Handlungspotential, also die sich aufspeichernden und in diesem Aufspeichern sich permanent umschreibenden Vermögen, welche ein Singular hervorbringen kann, bezeichnet. Zum-Gedächtnis-Kommen ist folglich Ausdruck eines Ankommens, welches in seinem Ankommen zwar ankommt aber als Angekommenes nicht singulär sondern plural zu verstehen ist. Ankommen (Singular) und Im-Ankommen-Bleiben (Plural).

²¹³ Wurde das Vergessen (gr: ›amnestia‹; ›amnestéo‹ – »in Vergessenheit geraten«) dem tätigen Gedächtnis soweit als Ausschlussoperation gegenübergestellt ¶ vid. S. 152, so wäre weiter zu fragen, wie es um das »bewusste Vergessen« – die Amnestie – steht. Ausgeblieben ist auch eine nähere Bestimmung des Vergessenen, das um sein Vergessen vergessen hat und unaufhörlich anklopft (Freud).

²¹⁴ ›Sinn‹ ist hier nicht mehr nur aus der symbolischen Ordnung heraus verstanden wie entlang von Massumi gezeigt wurde ¶ vid. S. 167.

Singular-Plural-Ereignis

Jedes Zum-Gedächtnis-kommen ist bereits Ausdruck einer Pluralität, ein Sammeln von Vielem auf ein »Eines« hin, wobei der Singular notwendig offen bleibt, die Eins unerreichbar ist. Das »Individuum« ist von Halbwachs mit Begriffen wie »Teilhabe« und »Ausblickspunkt« beschrieben. Das individuelle Gedächtnis ist deshalb zurückzuweisen, weil das individuelle Gedächtnis nur vom kollektiven anderen her gedacht werden kann und folglich der Singular ohne Plural undenkbar ist. Die ganze Problematik spitzt sich auf das Verhältnis von »Singular-Plural« (Nancy) wie von »Kontinuität« und »Diskontinuität« (Bergson ¶ vid. S. 23, Massumi) zu. Rein strukturell betrachtet beschreibt die sozial-temporal-lokale Relation das Stattfinden von Singular-Plural-Ereignis. Miteinander (»sozial«), Dauer/ Präsens-Werden (»temporal«) und Situation (»lokal«) sind jene Bestimmungen, vor deren Hintergrund Singular und Plural ineinander überschlagen. Ist diese Relation Ausdruck der Pluralität, dann ist das Überschlagen ereignishaft, also das Präsens-Werden der Differenz und damit des Singulars.

Das Ereignis ist primär dieses Präsens-Werden der Differenz. Das Problem liegt weder in der Differenz noch im Präsens-Werden. Das Ereignis ist gerade der Ausdruck des Miteinanders als Aus- und Ineinander. Das Ereignis kann nur dort stattfinden, wo die Pluralität in die Singularität überschlägt. Das Ereignis ist singular, aber nicht deshalb, weil das Ereignis singular stattfindet, sondern weil es sich nur für einen Singular ereignen kann. Wenn man sagt, das Ereignis ist uneinholbar, dann ist stets zu betonen, dass es sich in seiner Uneinholbarkeit bereits an das »Individuum« (verstanden als einen bestimmten Singular) angeheftet hat. Es klebt förmlich an ihm, und Singularität bedeutet umgehen mit dem, was hier zusätzlich statthat. In dem Moment, wo ein Ereignis statthat, ist es bereits ein Ereignis für einen Singular (wenn dieser auch notwendig offen bleibt).

Ist diese Perspektive akzeptiert und die Pluralität als ontologische Verfasstheit angenommen, ist es der Begriff des »Singulars«, der problematisch wird. Der Begriff »Singular« darf dabei nicht auf das einzelne »Individuum«²¹⁵ reduziert werden. Wie Badiou zeigt, bedeutet »Subjekt-Werden« gerade ein kollektives Sich-auf-ein-Ereignis-Beziehen. ¶ vid. S. 240 Das Ereignis ereignet sich demnach nicht nur für ein »Individuum«, sondern erschüttert als Differenz zum bestehenden Ordnungsgefüge die gesamte Ordnung. In diesem Sinne ist das nachträgliche Präsens-Werden des Ereignisses das Zum-Gedächtnis-Kommen eines Singulars, der eine ganze Pluralität mit sich versammelt. Die Frage, was ein »Körper« (ein Singular) ist und vermag, gewinnt damit eine gänzlich neue Dimension.

Aporie! Aporie der Aporie!

Aporie des Umschlagens

Das kollektive Gedächtnis muss die Passage der Singularität passieren: Es ist – in der Terminologie von Halbwachs gesprochen – der »Schnittpunkt«, wo – singular – die Bewegungen von der Kollektivität zur »Singularität«²¹⁶ zur Kollektivität vollzogen werden. Die Pluralität passiert das Nadelöhr des Singulars, um wieder zum Plural zu kommen. Damit aber überhaupt von einem Kollektiv gesprochen werden kann, muss dieses zunächst Singular sein, wenn es auch notwendig plural bleibt. Die ursprünglich thematisierte Aporie verdoppelt sich auf die Aporie des wechselseitigen Umschlagens von Singular und Plural hin: weder Singular noch Plural, aber notwendig Singular und Plural. Eine Problematik, die sich bei Bergson (Kontinuität/ Diskontinuität), Nancy (Singular-Plural) wie auch bei Massumi (Intensität/ Qualität) stellt. Abstrakt lässt sich die Problematik folglich auch als Relationsproblem ausdrücken, indem ausgehend von bestimmten Koordinaten (beispielsweise Singular/ Plural) – so unbestimmbar diese auch bleiben mögen – eine »Onto-Bezugslogik« sichtbar wird, vor deren Hintergrund Differenz verhandelbar ist.

²¹⁵ Man muss die Frage des »Individuums« zusätzlich auf jede organische und anorganische Zusammensetzung ausdehnen.

²¹⁶ Schnittpunkt/ Singularität: hier in seiner allgemeinen mathematischen Lesung als besonderer Punkt verwendet. Da sich dieser Punkt in seiner näheren Betrachtung als unbestimmbar erweist, ist auch eine weiterführende Annäherung an die physikalische Lesung als Unendlichkeit, wo die bekannten physikalischen Gesetze ihre Gültigkeit verlieren, denkbar. Der Wechsel auf den Begriff »Singularität« versucht, vom Begriff des Schnittpunktes ausgehend, diese Mehrdimensionalität (Singular-Plural) einzuholen.

Aporie der Aporie

Eine andere Perspektive eröffnet sich, sobald man das Koordinatensystem selbst relativ bestimmt, indem dieses mit ›Differenz‹ oder ›Distanz‹ gleichgesetzt wird. Folglich liefert die Differenz selbst den Grund für Differenzen, die sich zwischen diesen Differenzen – medial – zeitigen. Die ganze Problematik läuft dann auf Oppositionen wie Einschluss/ Ausschluss, Sichtbarkeit/ Unsichtbarkeit, Erscheinen/ Verschwinden, Manifestation/ Latenz etc. hinaus, welche die operative »Onto-Oppositionslogik« bereitstellen. Die Schwierigkeit besteht dann in der Frage der Sichtbarkeit der Differenz (dem ›Medium‹) selbst und wird – wie anhand von Krämer und Mersch skizziert – im Anschluss an Heidegger und Derrida als ›Spur‹ verhandelt (vgl. Mersch, 2006: 222ff). Die zugehörige Aporie drückt sich in der Opposition selbst aus oder ist jene des Nachspürens eines Unaufspürbaren, womit der aporetische Status selbst die Aporie ausdrückt.

[6.2.2] Verschwundene Sterne am Firmament? Neue Karten, bitte!

Von bestehenden Himmelskarten ...

Gemein ist diesen Antwortversuchen in allen ihren Schattierungen folglich eine Art Unvermittelbarkeit, die aporetisch (Umschlag, Oppositionslogik) zum Ausdruck kommt. Diese Problematik wurde in vorliegender Arbeit ausgehend vom Verhältnis von ›Individuum‹ und Kollektiv in Bezug auf Halbwachs vorstellig. Nachdem das Relationsverhältnis von ›Individuum‹ und Kollektiv in seiner wechselseitigen Dynamik aufeinander bezogen wurde, galt es, dieses Verhältnis in der Hoffnung, dadurch diese Verhältnisrelation zu erhellen, zum Stottern zu bringen. Es war mir ein großes Anliegen, hier auch ein Stück Wissenschaftsgeschichte nachzuvollziehen, also textnahe Lektüren vergleichend aneinanderzustellen, um die Problematik anhand ausgewählter Probebohrungen in ihrer historischen Entwicklung seit der Aufklärung zu überblicken (und damit als Subtext eine bestimmte ›wissenschaftliche Gedächtnisproduktion‹ zu entbergen). Dabei zeigt sich, dass sich die großen Bezugskoordinaten der Problemstellung, ›Zeit‹, ›Raum‹, ›Individuum‹ und ›Kollektiv‹, sich zwar entscheidend verschieben, dennoch als solche erhalten bleiben. Selbst in dem Moment, wo das ›Individuum‹ verschwindet und als Mitte zwischen Distantem verhandelt wird, bleiben die Koordinaten vermittle der aporetischen Logik indirekt erhalten, indem die Antwort mit ihrer Frage verbunden bleibt. Mit Deleuze und Guattari gesprochen (wenn folgendes Zitat auch in einem anderen Kontext formuliert wird): *»Jeder Begriff verweist auf ein Problem, auf Probleme, ohne die er keinen Sinn hätte und die selber nur nach Maßgabe ihrer Lösung herausgestellt oder begriffen werden können: wir stecken hier in einem Problem, das die Pluralität der Subjekte, ihre Beziehungen, ihre wechselseitige Darstellung betrifft«* (Deleuze und Guattari, 1996: 11).

... zur Frage nach einer veränderten Vermessung des Firmaments

Folglich wäre eine veränderte Kartografie zu entwerfen, und es ist nicht nur das Firmament, sondern es sind die bisherigen Fixsterne selbst zu hinterfragen, womit dieses Forschungsprojekt sein Ende findet. Diese Frage kann nicht mehr bei Halbwachs anschließen, sondern es sind die Koordinaten selbst, die fortan in Frage stehen. Die notwendigen Rahmenbedingungen für ein anschließendes Forschungsprojekt sind vielleicht schon vorbereitet: Ist das kollektive Gedächtnis der Gesellschaft, dann ist es die Gesellschaft, die ein Gedächtnis hat. Daher war das Gedächtnis primär von der sozialen Dynamik her zu erfassen. Legt die kritische Rückfrage an Halbwachs nicht ein umgekehrtes Verhältnis nahe? Die Hypothese lautet: Nicht hat die Gesellschaft – und vielmehr die »Welt« – ein Gedächtnis, sondern ist Gedächtnis.

Es ginge folglich nicht mehr um ein im Anschluss an Halbwachs formulierbares ›Ins-Gedächtnis-Kommen‹, sondern ein ›Zum-Gedächtnis-Kommen‹ in der skizzierten Problematik, wobei die entsprechenden Pfade – ich denke an eine an die Philosophie der Renaissance anschließende Tradition (Bruno, Spinoza, Leibniz, Bergson, Deleuze, Massumi et al.) – bereits vorbereitet (?) sind. Ließe sich entlang dieser Pfade eine Antwort finden, welche die Aporien²¹⁷ überwindet, den Pfaden eine veränderte

²¹⁷ Sind die Aporien als Ausdruck einer ›zweiwertigen Logik‹ (Günther) ein Hinweis darauf, dass die klassische Logik für die vorliegende Problemstellung nicht mehr ausreicht? Könnte die von Gotthard Günther (1900–1984) entwickelte

Richtung abverlangte? Würde das Denken von ›Feldern‹ – wie in Physik und Biologie²¹⁸ thematisiert – einen alternativen Ausblick eröffnen? Könnte der Blick auf künstlerische Arbeiten den Fragehorizont verschieben?²¹⁹ Etc. Die Vermutung drängt sich auf, dass die Gedächtnisproblematik gerade in einer

›transklassische Logik/›polykontexturale Logik‹ dienlich sein qua veränderter Darstellungsmöglichkeiten diese aporetische Situation zu überwinden?

²¹⁸ Beispielsweise vertritt der Biologe Rupert Sheldrake (*1942) die Hypothese der ›morphischen Felder‹. Das Grundproblem ist – in aller Einfachheit, wie die Ausbildung von anorganischen wie organischen Formen – Formbildungsursachen – erklärbar wäre. Die »Verifikation« dieser These und ihr aktueller Diskussionsstand braucht nicht zu interessieren. Entscheidend ist die Perspektive auf das Gedächtnis. So wie die Physik durch die Quantentheorie nicht mehr davon ausgeht, dass die Materie Felder hervorbringt, sondern umgekehrt Felder/Wellen Materieeffekte zeitigen (vgl. Sheldrake, 1991: 132, 156), denkt Sheldrake evolvierende Gedächtnis-Felder, im Sinne einer Akkumulation von Gewohnheiten. Es sind folglich nicht die Naturgesetze, welche bestimmte Kausalwirkungen hervorbringen, sondern es sind akkumulierte Gewohnheiten, welche die Wirkung von »Gesetzen« annehmen. Was Sheldrake ›morphische Resonanz‹ nennt und was hier nicht im Detail vorgestellt werden kann, beschreibt die Wechselwirkung von Vergangenheit und Gegenwart aufgrund der Ähnlichkeit resonierender Felder. Stark vereinfacht der Grundgedanke: »Eine Frosch-Zygote (befruchtete Eizelle) stellt sich auf Frosch-Felder ein – und nicht auf Wassermolch-, Goldfisch- oder Hühnerfelder –, weil sie schon Frosch-Gene und Frosch-Proteine enthält« (Sheldrake, 1991: 177). Das Argument bezieht sich darauf, dass Materie Felder zugrunde liegen und diese Felder miteinander resonieren. Je ähnlicher Felder sind, umso stärker die Resonanz – also ihre wechselseitige Wirkung. Ein Organismus differenziert sich aufgrund seiner Felder aus. Frosch-Proteine resonieren folglich mit Frosch-Protein-Feldern etc. Interessant sind die Effekte, die sich aus dieser Hypothese ergeben: Die Organismen stehen permanent mit dem morphischen Feld für Formbildung/Regeneration/Regulation in Verbindung. Da jeder Organismus eine ganze Pluralität an Organisationsformen umfasst und jede Form mit ihren eigenen Feldern resoniert, kann Sheldrake auch von einer jeweiligen Eigenresonanz sprechen, die den Organismen eigen ist. Eigenresonanz kann dabei ganz in der Tradition von Bergson und Massumi als Akkumulation von Gewohnheiten (›Existenzvermögen‹) verstanden werden, die ein Organismus ausdrückt. Die interessante Wendung ist, dass diese Vermögen nicht nur materialisiert sind (Bergson) oder die Relationen und ihre Situation (Massumi) ausdrücken, sondern mit einem umfassenden Gedächtnis in permanenter Resonanz stehen. Daher kann Sheldrake (hier in Bezug auf das Tierverhalten) zu folgender Feststellung kommen: »Wenn zum Beispiel Blaumeisen etwas gänzlich Neues lernen und dann als Gewohnheit annehmen – etwa das Abreißen der Metallfolien auf Milchflaschen, um an die Milch heranzukommen –, dann sollten Blaumeisen, die anderswo leben und nicht über normale Kommunikationswege davon erfahren haben können, diese Art des Diebstahls deutlich leichter lernen als ohne das unsichtbare Vorbild. Und da Erinnerung nicht nur kollektiv, sondern auch kumulativ ist, sollte sich beim Erlernen ganz neuer Fertigkeiten darüber hinaus zeigen, daß sie umso leichter erlernt werden, je mehr Individuen bereits damit vertraut sind [...]« (Sheldrake, 1991: 10, vgl. 223ff) Die Radikalität zeigt sich vor allem in seiner zeitlichen Dimension: »Sogar die Felder der Saurier sind potentiell noch gegenwärtig, hier und jetzt; aber es existiert kein Abstimmungssystem mehr, etwa ein lebendiges Saurier-Ei, das in eine Resonanzbeziehung zu diesen Feldern eintreten könnte. Könnte ein lebendiges System aus irgendeinem Grund – etwa durch genetische Mutation oder ungewöhnlich starke Umwelteinflüsse – in Resonanz mit den Feldern einer ausgestorbenen Art treten, dann könnten diese Felder wieder konkreten Ausdruck finden [...]« (Sheldrake, 1991: 348) Sheldrake weitet die Hypothese des morphischen Feldes in Folge auf viele Bereiche aus, die für diese kurzen Schlussbemerkungen zu weit führen würden. Beispielsweise das jeweilige »persönliche« Gedächtnis als ›Resonanzphänomen‹ (vgl. Sheldrake, 1991: 212, 245ff), woran sich ein Vergleich mit Bergsons reinen Erinnerungen anböte, den komplexen Organisationsformen und Interaktionsmustern von Tiergesellschaften, was er auch auf menschliche Gesellschaften ausdehnt (vgl. Sheldrake, 1991: 293ff) etc.

²¹⁹ Als ein Beispiel sei die Arbeit »Girl Stowaway« (1994) der britischen Künstlerin Tacita Dean (*1965) genannt, in der sie, ausgehend von der gefundenen Fotografie einer als blinde Passagierin reisenden Frau, deren Spuren sie folgt, ihre Findungen mit persönlichen Erlebnissen zu einem Archiv verbindet. Tacita Dean beschreibt den Entstehungsprozess in einem Interview mit Jeffrey Eugenides folgendermaßen: »[Dean] How that whole story began was I found a photograph of this girl stowaway in a second-hand book at a flea market, *The Last of the Wind Ships*. She stowed away in 1928 on a ship called the *Herzogin Cecilie*, which was sailing from Australia to Falmouth in England, Cornwall. I was instantly attracted to this image of her so I bought the book. [...] Then I took it with me on a trip to Glasgow, Scotland, and in Heathrow Airport I put my bag, which had the book in it, through the hand-luggage x-ray machine, walked through the security arch, and then went to collect it, and the bag had just disappeared. [...] Then quite mysteriously and strangely, a week later I got a phone call, while I was still in Glasgow, saying that my bag had been found going around and around the Aer Lingus luggage belt in Dublin Airport. [...] I picked it up at the airport on my way back to London [...] I decided to write the newspaper article myself, telling the story of how my stolen bag containing the stowaway's picture had made its way to Dublin by this strange circuitous route. I made and printed it in the style of the British newspaper the *Guardian*. At the same time I wanted to make a parallel article in the style of the period that I imagined she had stowed away in. I had studied at Falmouth School of Art, so I already had a relationship to that town. I rang up the *Falmouth Packet*, the local newspaper, and told them I wanted to fabricate an article about the stowaway, and they actually had a record of her arriving in Falmouth on the *Herzogin Cecilie* in 1928; her name was Jean Jeinnie and she stowed away from Port Lincoln in Australia. So in my fake 1928 article, I had her stowing away in order to try to get to Dublin. So when you first encounter these two newspaper articles, you read that she was trying to get to Dublin but you don't know if she made it or not, but you do know her photographic self made it there nearly 70 years later. After that, I decided to take it even further and I fabricated a film with a windup Kodak camera of her, I mean of somebody who looked a bit like her, aboard my version of the *Herzogin Cecilie*. She'd stowed away in 1928, and I found out the ship had wrecked in 1936. At that point I decided to go on a sort of pilgrimage to

gewissen Unvermittelbarkeit liegt. Dies legen zumindest die hier untersuchten Antwortversuche nahe. Vielleicht ginge es darum, sich dieser Unvermittelbarkeit in einer Weise anzunähern, dass die Koordinaten von ›Zeit‹, ›Raum‹, ›Individuum‹ und ›Kollektiv‹ ausgehend von eben dieser denkbar werden und sich dabei keine Onto- und Entfaltungslogik stillschweigend über die Unvermittelbarkeit schiebt. Oder hieße eine Absage an eine binäre Differenzlogik dagegen den Bindestrich zwischen Singular und Plural in einer Weise anzunähern, dass sich die Gegenwart einer Unmittelbarkeit anstelle der Unvermittelbarkeit zeigt?²²⁰

Wäre – und wie wäre – dann vom Gedächtnis zu sprechen?

find the place where the real Herzogin Cecilie sank, off Bolt Head in Devon, the county up from Cornwall. It had been a calm night, but the ship hit a rock and let in a lot of water, and in its hold was grain, and grain when it meets salt water goes rotten very, very quickly. At that point the boat could still have been salvaged, but Salcombe harbor, which is protected on all sides by the wind, refused to let her in because the local council were afraid the stench of rotten grain might scare off their tourists, so they towed her into this little bay called Starehole Bay, which is exposed from the southeast, and the wind changed and the boat was immediately wrecked. I went to Starehole Bay with a friend and camped above the wreck [...] We filmed the wreck of the Herzogin Cecilie the next morning on this beautiful July day, and then left. Then a day or two later, we saw that on the very day we were there, hours or even minutes after we left, a young woman had been raped and murdered in daylight. The whole thing became sort of uncanny and unpleasant because we became the last people who – the friend I was with in fact turned out to be the last person who had seen her alive and he also saw her murderer. [Eugenides] And the film you shot became evidence? [Dean] Well they tried, the police tried to impound the film, but there was literally no information on it. I had a show coming up, and I couldn't release it, but I was questioned in Brixton police station, my friend was questioned down in Cornwall. We had to make maps of where we were, and of course our maps just didn't match at all. [...] The most extraordinary thing is that suddenly in the Guardian, there was a photograph of Starehole Bay showing the wreck of Herzogin Cecilie. And within my own narrative, you know, the whole thing began with me fabricating the Guardian article« (Eugenides, 2006: keine Paginierung). (Abbildungen: vgl. Dean, 2011a: 8–9; vgl. Dean, 2011b: 7–9). Wenn hier von einem Zum-Gedächtnis-Kommen gesprochen werden kann, dann nicht nur deshalb, weil sich Überkommenes und Zu-Kommendes verbinden und Im-Gedächtnis-Haben wie Im-Virtuellen-Gedächtnis-Haben miteinander resonieren, sondern weil die aktive Dimension des Gedächtnisses selbst in den Vordergrund tritt. Hal Foster hat bezüglich dieser wie auch anderer Arbeiten vom ›artist-as-archivist‹ (vgl. Foster, 2004: 12) – dem ›archival impulse‹ (vgl. insgesamt Foster, 2004) als künstlerische Strategie – gesprochen, welche bestehenden Archiven Gegenarchive gegenüberstellt, die – interpretiert man seine Analyse frei – ihre Kraft gerade nicht mehr aus dem Verbundenen, sondern aus dem Unverbindbaren beziehen (vgl. Foster, 2004: 21f). Im Kontext vorliegenden Textes lässt sich diese Arbeit exemplarisch für die Problematik des Archives heranziehen. Worin sie jedoch einen Ausblick anbietet, der aus vorliegendem Text hinausweist, ist die Rolle der ›Relation‹ selbst. Jede Logik der Verbindung wird unterlaufen, indem alternative (nicht hinterfragte oder zuvor erprobte) Relationslogiken angewendet werden, die sich nicht mehr in überkommene Schemata fügen, sich auch nicht mehr nur aus der Spurensuche wie Schaffung fiktiver Spuren ableiten lassen und sich zudem werkübergreifend (vgl. insgesamt Kersting, 2003) vervielfältigen. Dean selbst spricht von einem ›Zufall‹, es ist jedoch nicht das Zugefallene, welches verbindet, sondern es ist deshalb Zugefallenes, weil die Gedächtnisproduktion sich – rhizomatisch (?) – in einem ganzen Ensemble auszubreiten vermag, das überhaupt erst möglich wird, weil sich hier eine Pluralität auf einen Singular hin ordnet, ohne dass dieser dabei je angekommen oder voraussetzbar gewesen wäre. An Stelle einer Unvermittelbarkeit tritt – das ist die Formulierung von Foster – »[...] the will ›to connect what cannot be connected‹« (Foster, 2004: 21). Ich möchte den Begriff ›Willen‹ (der ganz andere Probleme öffnet) nicht thematisieren. Was sich (in Form einer Narration) bündelt, ist jenseits der Unvermittelbarkeit ihr fortlaufendes Ankommen, wodurch eine künstlerische Arbeit wie diese veränderte Fragenhorizonte entwirft. Zudem stelle sich die Frage ob nicht ›Kunst‹ mit der hier verhandelten Problematik in einer intensiven Beziehung stehe. Einerseits wie mit Dean kurz skizziert in einer Art Verbindung des Unverbindbaren (einer Art Unmittelbarkeit) und andererseits in Bezug auf die Unvermittelbarkeit als ontologische Problemstellung.

²²⁰ Gibt es Ereignis nur dort, wo sich eine Trennung entbirgt oder auch dort wo sich ein Unverbindbares verbindet? Vermag die Verbindung wie die Trennung hereinzubrechen? Ist nicht selbst die Verkündung der Geburt Jesu' durch Gabriel Bild einer derartigen ereignishaften Verbindung? (Vgl. Lukas 1,26–1,38)

Ein Nachbild – Flicken und Aufreißen, so lauten die wiederkehrenden Operationen jenes Bildes, das dieser Arbeit vorangestellt ist.²²¹ So gegensätzlich diese Operationen auch scheinen mögen, so wenig entfalten sie sich innerhalb desselben Feldes wenn sie auch untrennbar miteinander verbunden bleiben. Flicken und Firmament. Aufreißen und Chaos. Zwischen Chaos und Firmament gibt es weder Vermittlung noch einen Gegensatz. Die Beziehung ist die, dass es keine Beziehung gibt, keine Beziehung möglich ist. Und dennoch bleiben die Begriffe verbunden, und zwar durch die Operationen, die eine Unmöglichkeit mit einer anderen konfrontieren, ohne dass es je zu einer Konfrontation kommt. Tatsächlich ist das, was auf der Seite des Firmaments aufblitzt, niemals Chaos und kann das Chaos niemals Firmament sein. Lautet so das Geleit, welches diesem Text vorangestellt ist, dann hat sich gezeigt, dass das Flickwerk Nähte zeigt. Es ist gerade das Singuläre, welches sich gerade nicht als Singuläres, sondern als Plurales erweist. Es wird gerade das Firmament vom Chaos bewohnt, wenn auch jede Vermittlung dazwischen ausgeschlossen scheint. Das entspricht nun ganz und gar nicht dem, was das einleitende Bild verspricht, ist doch die Rede vom Firmament, dem gemeinsam geteilten singulären Schirm, dem Künstler, einem Singular, der zerreißt, und von Nachahmern, anderen Singularen, die flicken. Wie von diesen Mediatoren sprechen, die das Unmögliche (Künstler) verunmöglichen (Nachahmer)? Gar nicht. Das Bild hat sich verschoben. Chaos und Firmament stehen sich nicht mehr gegenüber, sondern sind Oszillatoren: fortlaufendes Präsent-Werden einer Dauer, die andauert und nur durch dieses Dauern eine singuläre Präsenz entfalten kann, die einer Pluralität geschuldet bleibt – oder ein Umspringen von Differentem als Differentes vor Differentem. Der Gegensatz von Chaos und Firmament ist nicht mehr jener von Innen- und Außenraum, sondern bewohnt ein gesamtes Milieu. Vom einleitenden Bild ist nur ein Nachbild geblieben. Ästhetisch mag ein Nachbild einen reduzierten Schärfeumfang aufweisen, dafür flimmert es, und der Vergleich öffnet die Frage, ob es vor dem Hintergrund dieses Flimmerns noch möglich ist, von Operationen oder dem Dazwischen (medial wie relational) zwischen diesen Operationen zu sprechen. Vielleicht, so lautet die anschließende Frage, wäre hier vom Gedächtnis zu sprechen.

²²¹ Wenn dieses Bild auch einem Text von Deleuze und Guattari entlehnt ist, dann sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es hier nicht in Bezug zu Deleuze und Guattari interpretiert wird.

[7.1] Essay 1: bejahen von ... (Foucault)

Michel Foucault (1926–1984) fokussiert in seinem Spätwerk auf antike Selbstpraktiken mit dem Resultat, dass er diese als kontingente Formen vorfindet, worin er den Möglichkeits-horizont für gänzlich veränderte Subjektformen sieht. Sein Interesse gilt dem ›Subjekt der Konversion‹, das sich dadurch bestimmt, dass die Bedingungen und der Akt des Erkennens an eine Veränderung im ›Subjekt‹ gekoppelt sind. Das ›Subjekt‹ der Konversion setzt sich demnach nicht aus einem Abhängigkeitsverhältnis heraus, sondern als Selbstbeziehung und im Verhältnis zu einem anderen. Dabei wird allerdings kein letzter Identifikationspunkt erreicht, sondern das ›Subjekt‹ muss sich am Schauplatz zwischen »Nah« und »Fern«²²² fortlaufend erzeugen, was eine permanente Wandlung bedingt. Im Blick auf die Kyniker fasst er den Begriff eines ›Transhistorischen Kynismus‹, welcher ein bestimmtes Verhältnis zu gegebenen Strukturen betrifft: Indem das Vorgängige einer (radikalen) Kritik unterzogen wird und sich die Geschichte damit als kontingente Form erweist, besteht die Möglichkeit, ein ›Subjekt‹ jenseits der gegebenen Strukturen zu ›erfinden‹. Erfinden bedeutet hier die Erkundung von Lebensformen, die gegenwärtig undenkbar sind, wobei sie allerdings als Kritik an der Geschichte und damit in Bezug zur Geschichte zu erarbeiten sind. Die Geschichte wird so zur Pluralität, insofern sie sich als eine Vielzahl von Machtrelationen entfaltet, in deren Schnittpunkten die ›Subjekte‹ verortet sind. Der Kritik steht somit die Wahrheit gegenüber: Indem die Historie zurückgewiesen werden wird, kann dagegen eine alternative Wahrheit bejaht werden.

Frage des ›Subjekts‹: ›cartesianisches Moment‹ und ›Geistigkeit‹

Foucault hat in seinen Texten immer wieder eine Re-Situierung seines Gesamtwerkes vorgenommen. Mein Interesse gilt der letzten dieser Positionsbestimmungen, welche das ›Subjekt‹²²³ nachträglich in das Zentrum seiner Arbeit stellt.²²⁴ Genaugenommen geht es um ein Motiv, welches in seinen frühen

²²² Erste Annäherung: ›Nah‹ – das Selbst; ›Fern‹ – das Gefüge an ›Machtbeziehungen‹ (Foucault) in denen sich das ›Subjekt‹ wiederfindet.

²²³ Der Begriff ›Subjekt‹ wird im Folgenden – nachdem Foucault mit diesem Begriff theoretisch operiert – im Foucault'schen Sinne verwendet. Es muss angemerkt werden, dass dieser Begriff historisch eine jüngere Begriffsprägung ist und dass Foucault, indem er diesen jungen Begriff auf historische Perioden anwendet, in denen diese Begrifflichkeit in dieser Form noch nicht gegeben war, rückwirkend eine gewisse Einschreibung des gegenwärtigen Denkens vornimmt, wodurch Foucault einerseits die Forcierung seines Textes offenlegt und in gewissem Sinne die historische Analyse als eine bestimmte Fiktion thematisiert. Es wird zu zeigen sein, dass diese Vorgehensweise in Bezug auf die vorgestellte These legitim ist, da der Einsatzpunkt für sich ändernde ›Subjektformen‹ stets das jeweilige ›Subjekt‹ ist und mit dem Begriff ›Subjekt‹ eine veränderliche ›Form‹ innerhalb eines Beziehungsverhältnisses und nicht »der harte Kern einer Evidenz« bezeichnet ist. Foucault antwortet auf diese Problematik im Gespräch mit G. Barbedette und A. Scala folgendermaßen: »Ich glaube nicht, dass man eine Erfahrung des Subjekts dort nachträglich aufstellen sollte, wo sie keine Formulierung gefunden hat. Ich bin viel näher an den Dingen, als man es so wäre. Und da kein griechischer Denker jemals eine Definition des Subjekts gefunden, niemals danach gesucht hat, werde ich ganz einfach behaupten, dass es kein Subjekt gibt. Das heißt nicht, die Griechen hätten sich nicht bemüht, die Bedingungen zu bestimmen, innerhalb derer eine Erfahrung gegeben sei, welche aber nicht die des Subjekts, sondern die des Individuums ist, insofern es sich als Herr seiner selbst zu konstituieren sucht. Die klassische Antike kannte keine Problematisierung der Selbstkonstitution als Subjekt [...]« (Foucault, 2005 [354]: 872). Zur Unterscheidung ›Individuum‹/›Subjekt‹: Nach meiner Recherche hat Foucault an keiner Stelle eine klare Differenzierung zwischen ›Individuum‹ und ›Subjekt‹ vorgenommen und in den wenigen Textstellen, in denen beide Begrifflichkeiten vorkommen, scheinen die Begriffe miteinander austauschbar verwendet.

²²⁴ Sein Werk, so Foucault in seinem Essay »Subjekt und Macht« (1982), handelt von einer »[...] Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur [...]« (Foucault, 2005 [306]: 269). Rückblickend schlägt Foucault in seinen letzten Vorlesungen folgende zeitliche und inhaltliche Dreiteilung seines Werkes vor: Zunächst ging es ihm [1] um die Frage nach den Diskurspraktiken, welche das sprechende, arbeitende und lebende ›Subjekt‹ als Gegenstand des Wissens konstituieren und damit die Erkenntnisse organisieren und bilden: Welche Diskursgefüge sind dafür verantwortlich, dass ein bestimmter Diskurs als wahr anerkannt wird? Dies bezeichnet er als die ›Achse der Veridiktion‹. Dann beschäftigte [2] ihn die Frage nach den Techniken und Verfahren, durch die versucht wird, das Verhalten der anderen zu beeinflussen, also eine bestimmte Analyse der Macht, was er mit ›Achse der Gouvernementalität‹ zusammenfasst. Schließlich ging es ihm [3] um die Frage nach den Formen, durch die das

Schriften als Problemstellung anklingt und – zeitlich in etwa ab den 1980er-Jahren – von ihm in mehreren Rückblicken zentral positioniert in einen philosophiehistorischen Gesamtüberblick eingeordnet wird. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen dem ›cartesianischen Moment‹ ¶ vgl. auch S. 11 und der ›Geistigkeit‹ beginnt er eine bestimmte Beziehung des ›Subjekts‹ zu sich selbst und zur Wahrheit als die Frage der Philosophie²²⁵ schlechthin zu thematisieren. Die Unterscheidung selbst fundiert in folgender Definition des Begriffs der Philosophie, nämlich, dass Philosophie jene Form des Denkens ist, welche »[...] die Bedingungen und Grenzen des Zugangs des Subjekts zur Wahrheit zu bestimmen versucht« (Foucault, 2009b: 32).

Seine Arbeit versteht Foucault in Anlehnung an Nietzsche als eine ›Genealogie‹²²⁶, das heißt der Blick auf die Vergangenheit richtet sich auf mehr oder weniger universal gegebene Vorstellungen wie ›Wahrheit‹, ›Subjekt‹ oder ›Moral‹, deren Geschichtlichkeit er offenlegt und damit ihre Universalität zurückweist. Die Blickrichtung ist vom Standpunkt gegenwärtiger Problemstellungen gewählt wie der Frage nach einer Moral, die sich weder auf Religion noch auf ein Rechtssystem stützt und deren Antwort andere ›Subjektformen‹ als die für die Gegenwart dominante Form eines selbstevidenten ›Subjekts‹, das »[...] auf einer vorgeblich wissenschaftlichen Kenntnis des Ich, des Begehrens und des Unbewussten basiert« (Foucault, 1985b: 71), möglich macht.

Was durch die Arbeit von Foucault sichtbar wird, ist, dass sich das Denken – als Denken der Wahrheit – historisch wandelt. Die Annäherung an den Begriff des ›Subjekts‹ in seinen frühen Texten interessiert sich unter anderem für die Problematik von Vollzugsweisen des ›Subjekts‹ wie beispielsweise für die ›Überschreitung‹. Im Fokus stehen literarische (oder überhaupt: textlich-sprachliche) Äußerungen, in denen so etwas wie ein selbstevidentes ›Subjekt‹ in und durch die Sprache scheitert. Somit rückt Text – auch sein eigener – in die Nähe der Fiktion. Interessant ist, dass die späteren Texte nicht nur sprachlich die Form verändern, sondern die historischen Analysen Foucaults nunmehr zum Möglichkeitsgrund für die Denkmöglichkeit dieses in den frühen Schriften thematisierten prekären, weil letztlich unbestimmbaren ›Subjekts‹ werden.

In seinen letzten Arbeiten fokussiert Foucault auf die Selbstpraktiken der griechischen Antike und legt die Funktionsweise und historische Abfolge verschiedener ›Subjektformen‹ offen. Gerade die antiken Selbstpraktiken der hellenistisch-römischen Periode mit einem Detailblick auf den Kynismus sind für ihn für die gegenwärtige Frage nach alternativen ›Subjektformen‹ von besonderem Interesse, zumal sich diese nach seiner Analyse als relativ eigenständige soziale Beziehungsweisen formierten²²⁷, die in den darauffolgenden historischen Perioden von den Institutionen der Religion etc. wieder vereinnahmt werden.

Individuum sich selbst als ›Subjekt‹ konstituiert. Dabei stehen nicht mehr die Diskursformen, mit denen eine Wahrheit über das ›Subjekt‹ gesagt wird im Vordergrund, sondern die Diskursformen, welche das ›Subjekt‹ in Bezug auf einen anderen über sich selbst hält. (Vgl. Foucault, 2005 [344]: 759f; vgl. Foucault, 2009a: 16f; vgl. Foucault, 2010: 13–30). Dieser letzte Aspekt, den Foucault in Bezug auf die ›Sorge um sich‹ (gr: ›epimeleia heautou‹) und der ›parrhesia‹, dem Wahrsprechen, analysiert, bildet, so Foucault, das Scharnier, mit dem der große Fragenkomplex seines Werkes verbunden werden kann (vgl. Foucault, 2010: 23).

²²⁵ Hinsichtlich dieser Modalität können in der Geschichte der Philosophie nach Foucault fünf zentrale Ausprägungen schematisch bestimmt werden: [1] Zugang zur Wahrheit durch die Wiedererinnerung (sokratisch-platonisches Modell); [2] Zugang zur Wahrheit durch eine Prüfung seiner selbst ausgehend von einem ›Subjekt‹, das so handelt, wie es denkt (hellenistisch-römische Periode); [3] Zugang zur göttlichen Wahrheit durch Selbstexegese und Selbstverzicht (christliche Askese); [4] Zugang wie Systematisierung der objektiven Erkenntnis von einem selbstevidenten ›Subjekt‹ aus gedacht (cartesianisches Moment) (vgl. Foucault, 2009b: 560f) und schließlich [5] eine neue Befragung des Selbstverhältnisses in bestimmten Aspekten der Philosophie des 19./ 20. Jahrhunderts.

²²⁶ Friedrich Nietzsche leitet die »Genealogie der Moral« (1887) mit folgenden Worten ein: »Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst und selbst: das hat seinen guten Grund. Wir haben nie nach uns gesucht, – wie sollte es geschehen, dass wir eines Tags uns fänden?« (Nietzsche, 1999c: 247) Foucault zur Bedeutung Nietzsches für sein Werk: »Mein ganzes philosophisches Werden war durch meine Lektüre Heideggers bestimmt. Aber ich erkannte, dass Nietzsche über ihn hinausgegangen ist. [...] Ich hatte versucht, in den fünfziger Jahren Nietzsche zu lesen, aber Nietzsche ganz allein sagte mir gar nichts! Dagegen Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock!« (Foucault, 2005 [354]: 868)

²²⁷ »Die Vorstellung des bios als Stoff eines Kunstwerks erscheint mir sehr faszinierend. Ebenso fasziniert mich die Vorstellung, daß die Ethik der Existenz eine starke Struktur geben kann, ohne sich auf ein Rechtswesen, ein Autoritätssystem oder eine Disziplinstruktur beziehen zu müssen« (Foucault, 1985b: 78).

Im gegenwärtigen Blick auf vergangene ›Subjektformen‹ geht es ihm stets um eine ›Re-Problematisierung‹²²⁸ und nicht um die stumpfe Wiederholung dieser Lebensformen, um dem Ziel, nämlich der Frage nach der Möglichkeit anderer ›Subjektformen‹ für die Gegenwart, näherzukommen. Kurz: Anstelle der Frage nach bestimmten, zugrunde liegenden Strukturen, welche eine bestimmte ›Subjektform‹ hervorbringen, was vor allem in seinen frühen/ mittleren Schriften als Frage nach den Machtbeziehungen den Großteil seiner Forschungsarbeit markiert, verschiebt Foucault den Blick in seinem Spätwerk auf Selbstverhältnisse in der Antike mit dem Resultat, dass er diese als historisch kontingente Formen vorfindet, in denen ein von außen relativ autonomes Selbstverhältnis praktiziert wird, worin er den Möglichkeitshorizont für gänzlich veränderte ›Subjektformen‹ sieht. (Vgl. Foucault, 2005 [338]: 679–686; vgl. Foucault, 2005 [344]: 750f, 774f)

Zunächst die ›Subjektform‹, die Foucault als ›cartesisches Moment‹ charakterisiert und gegen die er anspricht: Diese bezeichnet eine von einem selbstevidenten ›Subjekt‹ ausgehende Beziehung zur Wahrheit. Das ›Subjekt‹ ist sich mutatis mutandis unmittelbar und zweifelsfrei gegeben. Ausgehend vom Fixpunkt dieser Evidenz erschließt sich dem ›Subjekt‹ der Zugang zur Erkenntnis und zur Wahrheit als objektive Erkenntnis. Wahrheit ist durch objektive Voraussetzungen geregelt und bedeutet keine Veränderung des wahrheitssuchenden evidenten ›Subjekts‹: *»Es genügt, die Augen zu öffnen, es genügt, gesund und geradewegs zu rasonieren, indem man sich stets und unfehlbar an die Gewißheit hält, und schon ist man der Wahrheit fähig. [...] Kant geht einen Schritt weiter, indem er sagt: Was wir nicht zu erkennen fähig sind, das macht gerade die Struktur des erkennenden Subjekts aus, die bewirkt, daß wir es nicht erkennen können. Und infolgedessen ist die Idee, daß eine bestimmte geistige [spirituelle] Transformation des Subjekts diesem schließlich den Zugang zu etwas gewähren könnte, zudem es gegenwärtig noch keinen Zugang hat, illusorisch und paradox. Mit Descartes und Kant wird das, was man die Geistigkeitsvoraussetzungen für den Zugang zur Wahrheit nennen könnte, zunichte gemacht«* (Foucault, 2009b: 241f). Was das ›selbstevidente Subjekt‹ demnach bezeichnet, ist eine bestimmte vorgängige ›Theorie des Subjekts‹²²⁹, die als vorausgesetzt und unhinterfragt hingenommen wird und von der ausgehend man zu weiteren Fragestellungen gelangt. (Vgl. Foucault, 2005 [356]: 888) ¶ vid. S. 11, S. 12

Die mit ›Geistigkeit‹ bezeichneten ›Subjektformen‹ bedeuten konträr dazu einen Zugang zur Wahrheit, welcher das ›Subjekt‹ wandelt: Zunächst ist die Wahrheit dem ›Subjekt‹ nicht gegeben, das heißt, es muss die Wahrheit als Arbeit an sich selbst herauschälen, und schließlich wird es diese Wahrheit gewesen sein, welche auf das ›Subjekt‹ zurückgewirkt hat. Identität von ›Subjekt‹ und Wahrheit werden demnach zum Zielpunkt einer Bewegung, welche eine Veränderung des ›Subjekts‹ bewirkt: *»Für die Geistigkeit gilt, daß ein Erkenntnisakt niemals an und für sich schon Zugang zur Wahrheit verschafft, sondern er bedarf der Vorbereitung, der Begleitung und Vollendung durch eine gewisse Veränderung des Subjekts, nicht etwa des*

²²⁸ *»Ich suche keine Lösung durch Auswechslung; man findet nicht die Lösung eines Problems in der Lösung eines anderen Problems, das in einer anderen Epoche von anderen Leuten gestellt wurde. [...] Ich glaube, die Arbeit, die man zu leisten hat, ist eine Arbeit der Problematisierung und der ständigen Reproblematisierung. [...] Es geht um die Bindung an den Grundsatz, dass der Mensch bis in seine stummsten Praktiken hinein ein denkendes Wesen ist, und dass das Denken nicht das ist, was uns veranlasst, an das zu glauben, was wir denken, und auch das zuzugeben, was wir tun; sondern das, was uns dazu bringt, genau das zu problematisieren, was wir selbst sind«* (Foucault, 2005 [344]: 751). Mit Problematisieren ist für Foucault eine kritische Arbeit gemeint, welche das Gegebene bis hin zum Selbstverständlichen und zum Gewohnten hinsichtlich ihres historischen Werdens befragt.

²²⁹ Durch die ›Methode‹ (Descartes) ist eine ›Subjektform‹ möglich, die sich selbst als wahres Erkenntnissubjekt erkennt. Bei Kant werden nun einerseits die unüberschreitbaren Grenzen der Erkenntnis und damit die Form der Evidenz bestimmt, andererseits fragt er in Form des ›kategorischen Imperativs‹ nach universalen Regeln, an denen sich das handelnde ›Subjekt‹ moralisch ausrichten soll (vgl. Foucault, 2005 [339]: 720f; vgl. Foucault, 2005 [344]: 775f), womit sich das ›Subjekt‹ genaugenommen in einem zweifachen Relationsverhältnis wiederfindet: Einerseits in Bezug zu universalen Regeln, wobei Foucault zu einem ›systematischen Skeptizismus‹ aufruft, zumal seine Analyse die Geschichtlichkeit der von ihm untersuchten universellen Begriffe ausweist. Andererseits in Bezug zu den Grenzen seiner Erkenntnis, was das ›Subjekt‹ in gewisser Weise abschließt, indem es sich durch diese Grenzen bestimmt. (Vgl. Foucault, 2005 [345]: 779f) Im Sinne einer vorgängigen Bestimmung dessen, was das ›Subjekt‹ sei, lehnt Foucault auch die Phänomenologie und den Existentialismus ab (vgl. Foucault, 2005 [356]: 888) und weist auf die Problematik eines hinsichtlich des Begehrens situierten ›Subjekts‹ hin. (Vgl. Foucault, 1985b: 76)

Individuums, sondern des Subjekts in seinem Subjektsein« (Foucault, 2009b: 34). Dieses ›Subjekt der Konversion‹ (vgl. Foucault, 2009b: 262) findet sich demnach dort, wo sich das Fernste und das Nächste begegnen. Entscheidend ist, dass hier jene Frage nach der Alterität essentiell wird, welche Foucault bereits in seinen Schlussparagrafen von »*Les mots et les choses*« (dt: »*Die Ordnung der Dinge*«, 1966) im Konjunktiv angekündigt hat. Die Kerbe zwischen dem Nächsten und dem Fernsten liegt seiner Möglichkeit nach dort, wo sich das Selbstverhältnis in Bezug zu einem anderen konstituiert.

Dieses ›Subjekt‹ der Konversion, das Foucault in der hellenistisch-römischen Periode/ dem Kynismus verortet, bringt er in kurzen Verweisen auch mit der Philosophie und der Kunst des 19. Jahrhunderts (beispielsweise Nietzsche, Heidegger; Baudelaire²³⁰), des 20. Jahrhunderts und gegenwärtigen Fragestellungen wie der Frage nach der ›Subjektform‹ einer »revolutionären Subjektivität« oder einer noch zu erfindenden ›Subjektform‹, zu welcher die Homosexualität fordert, in Verbindung: Diese besteht darin, dass die Bedingungen und der Akt des Erkennens an eine Veränderung im ›Subjekt‹ gekoppelt sind (vgl. Foucault, 2009b: 49), was Foucault – als kurzen Ausblick – beispielsweise hinsichtlich Lacan²³¹ wie folgt zusammenfasst: »*In den Begriffen des analytischen Denkens [...] hat er [Anm.: Lacan] versucht, die Frage zu stellen, die historisch exakt die geistige ist: die Frage nach dem Preis, den das Subjekt dafür zu zahlen hat, daß es die Wahrheit sagt, und die Frage nach der Wirkung des Aussprechens der Wahrheit auf das Subjekt, die Wirkung der Tatsache, daß es die Wahrheit über sich selbst gesagt hat und sagen kann*« (Foucault, 2009b: 51f).

Das ›Subjekt der Konversion‹ setzt sich demnach nicht aus einem Abhängigkeitsverhältnis heraus, sondern als Selbstbeziehung und im Verhältnis zu einem anderen. Dies bedingt jedoch eine fortlaufende Wandlung seiner selbst, da der letzte Identitätspunkt zwischen ›Subjekt‹ und Wahrheit unerreichbar bleibt, womit nicht behauptet ist, dass sich das ›Subjekt‹ frei setzt, sondern dass das ›Subjekt‹ am Schauplatz der Wechselwirkung zwischen Nah und Fern in einem fortlaufenden Annäherungsprozess zu erarbeiten ist. Spannend ist hier, wie das Ferne auf das Nahe und umgekehrt das Nahe auf das Ferne zu wirken vermag. Dazu Frédéric Gros in seiner »*Situierung der Vorlesungen*« Foucaults: »*Die Identitäten konstituieren sich in der geschichtlichen Immanenz, und darin lösen sie sich auch auf. Denn Befreiung gibt es nur in der und durch die Geschichte. [...] Foucault betrachtet die Selbstpraktiken keineswegs als eine philosophische Mode, vielmehr sind sie die Speerspitze einer neuen Idee vom Subjekt jenseits transzendentaler Konstituierungen und moralischer Begründungen*« (Gros, 2009: 642f).

›Moral‹ ist hier einerseits [1] als ›moralischer Kodex‹ (Foucault) als das Ensemble an Werten und Handlungsregeln verstanden, die von außen auf das ›Subjekt‹ einwirken. Gleichzeitig – und das ist entscheidend – markieren sie [2] als ›Moralität der Verhaltensweisen‹ (Foucault) auch eine rückläufige Bewegung, indem der Begriff auch das Verhalten der ›Individuen‹ zu diesen Regeln bezeichnet, was auch eine Abkehr davon – also eine bestimmte Haltung zu diesen – impliziert. Die wesentliche Frage ist demnach, wie das ›Subjekt‹ die ›ethische Substanz‹, das heißt den ›Grundstoff seiner moralischen Verhaltensführung‹ (Foucault) bestimmt. Gemeint sind die Angriffspunkte wie zum Beispiel die Beherrschung der eigenen Begierden etc., an denen das ›Subjekt‹ einsetzt, um sich als ›Subjekt‹ einer bestimmten Wahrheit zu konstituieren. Das Verhältnis, wie das ›Subjekt‹ sich zu den Regeln situiert und seine Handlungen als Verhaltensführung bestimmt, bezeichnet Foucault als ›Subjektivierungsmodus‹. Eine Handlung »[...] ist ein Element und ein Aspekt dieser Verhaltensführung, und sie bezeichnet eine Etappe in ihrer Dauer, einen eventuellen Fortschritt in ihrer Kontinuität. Eine moralische Handlung strebt ihre eigene Vollendung an; aber darüber hinaus zielt sie durch diese hindurch auf die Konstitution einer moralischen Verhaltensführung, die das Individuum nicht einfach nur zu Handlungen führt, die stets den Werten und Regeln konform sind, sondern auch zu einer bestimmten, für das moralische Subjekt charakteristischen Seinsweise«

²³⁰ Insbesondere in »*Was ist Aufklärung?*« (vgl. Foucault, 2005 [339]: 695ff).

²³¹ Für eine erste Annäherung an das ›Subjekt der Konversion‹ ist diese Bemerkung Foucaults hilfreich. Gleichzeitig muss aber das ambigue Verhältnis Foucaults zur Psychoanalyse betont werden. Es gibt Stellen in seinen späten Texten, wo er die Psychoanalytiker mit den Schamanen primitiver Kulturen vergleicht, deren Praktiken nur deshalb funktionieren, weil die Patienten Glauben an diese Praktiken haben. In diesem Zusammenhang bringt er die Psychoanalyse mit dem Geständnis in Verbindung, dessen Ziel es ist, eine Persönlichkeit zu erschaffen, die um die sexuellen Begierden herum strukturiert ist. (Vgl. Foucault, 2005 [349]: 820f)

(Foucault, 2005 [338]: 682). ›Subjektivierung‹ ist so als sukzessiver Prozess am Kampfplatz zwischen Nah und Fern verortet. Das ›Subjekt‹ ist niemals zur Gänze gesetzt beziehungsweise abgeschlossen, worin der Möglichkeitsgrund permanenter Veränderung liegt. (Vgl. Foucault, 2005 [338]: 679–686)

Ich möchte mich dem Werk Foucaults im Folgenden entlang von drei Fragenkomplexen annähern: [1] Der Blick auf die historischen Analysen der Selbstpraktiken, um einerseits die Geschichtlichkeit der ›Subjektformen‹ bei Foucault nachzuskizzieren und andererseits die Modalität des ›Subjekts‹ der Geistigkeit näher zu bestimmen. [2] Die Idee des ›Transhistorischen Kynismus‹, die für Foucault schlechthin (?) für die Wandelbarkeit des ›Subjekts‹ angesichts der Kritik steht. [3] Schließlich die theoretische Frage, wie dieses ›Subjekt der Konversion‹ mit Foucault für die Gegenwart näher zu bestimmen wäre.

[7.1.1] Die Kritik Foucaults an den Humanwissenschaften

MENSCH als Ausdruck der ›Episteme‹ der Moderne

Um die Bedeutung der antiken Selbstpraktiken und die damit verbundene Frage Foucaults herauszustreichen, möchte ich einen kurzen Exkurs in das Jahr 1966 unternehmen: In diesem Jahr erscheint »*Les mots et les choses*« (dt: »*Die Ordnung der Dinge*«), in der Foucault die Problemstellung in Bezug auf das ›Subjekt‹ theoretisch als Gesamtproblematik vorbereitet, wobei zu diesem Zeitpunkt unklar bleibt, in welche Richtung sich seine Arbeiten diesbezüglich entwickeln werden. Im Zentrum steht ein Begriff vom ›Subjekt‹, nach welchem sich das ›Subjekt‹ – obschon es in seiner Tiefe unbestimmbar bleibt – gerade durch diese Unbestimmtheit als sein Zentrum positiv setzt. Das Fernste (das Außen) ist uns zugleich das Nächste (unser Selbst), indem es das bezeichnet, woraus oder wovon her wir uns zunächst konstituieren. Wenn Foucault 1966 von der Möglichkeit spricht, dass der MENSCH²³² enden könnte, dann kann man mit Foucault sagen: Der MENSCH ist verschwunden, weil undenkbar geworden. Doch wer oder was ist dieser MENSCH, der geendet hat, und vor welchem Hintergrund ist eine solche Behauptung zu halten? Der Begriff MENSCH ist Ausdruck einer ›Episteme‹, das heißt eines ›Wissensdispositivs‹²³³ der Moderne, das Foucault 1966 als zeitgenössisches Denken identifiziert und das am Ort des Menschen zunächst eine Leerstelle²³⁴ (eine Lücke/ einen Spalt) auffindet, nicht jedoch ohne diese Leerstelle in gleichem Atemzug wieder zu schließen, indem durch die Episteme an diese Leerstelle der MENSCH als Objekt positiver Erkenntnis gesetzt wird.

Der MENSCH findet sich also dort, wo er zunächst nicht ist (Leerstelle). »*Les mots et les choses*« beginnt mit genau dieser Konfiguration: Diego Velázquez' Gemälde »*Las Meninas*« (1656) wird als jene Wegscheide eingeführt, welche den Diskurs der Repräsentation – das klassische, dem modernen Denken vorangehende Dispositiv – übersteigt, und zwar in dem Moment, in dem sich die Repräsentation selbst repräsentiert, wo das letzte Stück, die Entfaltung der Repräsentation in einem »*Tableau*«, unmöglich wird. Hier äußert sich ein mächtiges Symbol, welches im Denken einer bestimmten Episteme ein gänzlich anderes Denken anzudeuten vermag. Dieses andere ist jenes, das repräsentiert wird, auf das alle Blick-

²³² Ich verwende Kapitalchen für den Foucault'schen Begriff des ›MENSCHEN‹.

²³³ Dispositiv meint das verbindende Netz (fr: »la réseau«) das zwischen dem Gesagten und dem Ungesagten innerhalb eines heterogenen Gesamt an Diskursen, Gesetzen, kulturellen Ausdrucksformen etc. hergestellt werden kann. Dispositiv wird bei Foucault auch als strategische Funktion bestimmt. Strategisch im Sinne des Ausdrucks von Macht-/ Kräfteverhältnissen für eine bestimmte Konfiguration. Das Dispositiv zeigt die Grenzen und Möglichkeiten des Denkens (und hervorgebrachten Wissens) an, welches dieses Kräfteverhältnis auszudrücken vermag. Das Dispositiv ist gleichzeitig auch Ausdruck des Eingriffs in dieses Kräfteverhältnis, der Versuch, das Gesamt zu Gunsten eines Kräftepools zu manipulieren, indem der jeweilige Kräftepool um seine Vormachtstellung ringt. (Vgl. Foucault, 2005 [306]: 392–395)

²³⁴ Foucault verwendet den Begriff der ›Leerstelle‹ nicht, sondern spricht von einem Fehlen dessen, was repräsentiert wird. Wenn ich hier den Begriff der Leerstelle verwende, dann deshalb, weil damit der Punkt, an dem diese Annäherung anheben wird, deutlich gemacht werden soll. Wir können auch mit dem Begriff der Dezentrierung operieren, indem der MENSCH als gesammelte/ geschlossene Einheit nicht mehr denkbar wird.

Linien des Gemäldes verweisen, das jedoch fehlt: »Gleichzeitig Objekt – weil es das ist, was der repräsentierte Künstler gerade auf seine Leinwand überträgt – und Subjekt – weil das, was der Maler vor Augen hatte, als er sich in seiner Arbeit repräsentierte, er selbst war, weil die auf dem Bild dargestellten (figurés) Blicke auf diesen fiktiven Platz der königlichen Person gerichtet sind, der reale Ort des Malers ist, weil schließlich der Gast dieses nicht eindeutigen Platzes, an dem unbegrenzt der Maler und der Souverän wie in einem Blinken sich abwechseln, der Zuschauer ist, dessen Blick das Bild in ein Objekt transformiert, reine Repräsentation dieses wesentlichen Fehlens« (Foucault, 1974: 372). Das, was der reale Ort des Malers ist, ist zugleich jener Ort, der den MENSCHEN im Dispositiv der Moderne konstituiert und von wo aus sich bereits seine Auflösung ankündigt. Gemeint ist damit der Beginn der modernen Episteme wie von Foucault beschrieben: In diesem Beginn sind bereits beide Ausgänge – der MENSCH als Objekt des Wissens und die Undenkbarkeit desselben – angelegt, und es bleibt nach Foucault offen, welchen Weg die gesamte Konfiguration des Wissens hinsichtlich dieser Ausgänge nehmen wird.

Was ist es, was die Episteme der Moderne zunächst hervorbringt? Foucault spricht vom »großen Viereck«, von vier theoretischen Segmenten, die den konstitutiven Beginn der Moderne markieren: Die »Analytik der Endlichkeit« [1] versteht den MENSCHEN aus der immer schon begrenzten Erfahrung eines Eingebettet-Seins in eine vorgängige Struktur heraus. Die »empirisch-transzendente Reduplizierung (Dublette)« [2] verortet den MENSCHEN zwischen den ihm vorgängig gedachten Bedingungen und seinem empirischen Sein selbst und verbindet damit Positivität und Endlichkeit. Das »Ungedachte« [3] verweist in die Furche des »Ich denke« und findet selbst dort ein Gesammeltes, von wo aus das Denken möglich wird. Die Frage des »Ursprungs« [4] konfrontiert den MENSCHEN in seiner Beziehung zur Zeit, mit dem Grund dessen, von woher das Denken kommt und wohin es geht und bestimmt so die Seinsweise des MENSCHEN. Diese steht nicht mehr im Dienste der Repräsentation, sondern zeigt, wie die Dinge der Repräsentation gegeben werden können, das heißt, wie das Verhältnis der Seinsweise zu den externen Dingen gedacht werden kann. Ist das Sein des MENSCHEN in Bezug auf das andere (das Ferne) bestimmt, dann ist dieses ebenso das Gleiche (das Nächste) und zwar in dem Sinne, dass das Ferne, von woher wir uns bestimmen, das Nächste der Grundlage (der Ursprung) unseres Seins bedeutet. Wenn Foucault hier vom »Doppel« spricht, meint er genau diesen Abstand, der dem Fernsten und Nächsten innewohnt, im Begriff des MENSCHEN aber zunächst verborgen bleibt. (Vgl. Foucault, 1974: 377–410)

Wenn Foucault sagt, »Der Mensch existierte [Anm.: im vormodernen Denken] *ebensowenig wie das Leben, die Sprache und die Arbeit*« (Foucault, 1974: 413) dann ist der MENSCH als Ausdruck einer besonderen Verteilung von Diskursen, also von Ordnungen/ Aussagesystemen des Denkbaren und des Sagbaren, zu verstehen. Was Foucault hier im Blick hat, sind im Besonderen die »Humanwissenschaften« (Soziologie, Kulturgeschichte, Ideengeschichte, Wissenschaftsgeschichte, Psychologie etc.), also die Erzeugung eines Raumes, als dessen Objekt der MENSCH konstituiert wird und wo – von diesem Objekt ausgehend – die Positivität der jeweiligen Wissenschaft vorangetrieben werden kann. In diesem Sinne sagt Foucault, dass die Tatsache, dass der MENSCH isoliert oder in der Gruppe zum Gegenstand der Wissenschaft geworden ist: »[...] der Mensch wurde das, von wo aus jede Erkenntnis in ihrer unmittelbaren und nicht problematisierten Evidenz gebildet werden konnte« (Foucault, 1974: 414f). Doch was ist der MENSCH der Humanwissenschaften? Er ist ein sonderbares Wesen, das sich nicht aus sich heraus bestimmt, sondern dessen Ursprung ihm als endliches Wesen entzogen bleibt. Das Fragen in den Humanwissenschaften richtet sich an den Menschen, sofern er einerseits lebt, spricht, produziert und sofern er andererseits in seinem Sein keine singuläre Erscheinung, sondern immer schon Teil eines Gefüges ist, aus dem heraus er sich versteht und dessen Totalität er nie gänzlich fassen kann (Endlichkeit). »Der Gegenstand der Humanwissenschaften [...] ist jenes Wesen, das vom Inneren der Sprache, durch die es umgeben ist, sich beim Sprechen den Sinn der Wörter oder der von ihm ausgesprochenen Sätze repräsentiert und sich schließlich die Repräsentation der Sprache selbst gibt« (Foucault, 1974: 423). Es geht den Humanwissenschaften nicht um die Frage nach dem Wesen des Menschen selbst, sondern um die Analyse dessen, was der Mensch in seiner Positivität als lebendes, arbeitendes und sprechendes Wesen und den damit verbundenen Fragen bedeutet. Entscheidend ist für Foucault, dass es nicht der Mensch war, der die Humanwissenschaften

konstituierte, sondern es umgekehrt die allgemeinen Dispositionen der Episteme waren, welche die Humanwissenschaften und damit ihr zentrales Objekt MENSCH ermöglicht haben. (Vgl. Foucault, 1974: 437) Wenn Foucault vom Verschwinden des MENSCHEN spricht, ist genau dieses Objekt MENSCH gemeint, wobei Ende/ Verschwinden nichts anderes bedeutet als die Undenkbarkeit dieses geschlossenen Objektes und das Aufklaffen einer Leerstelle an seinem Ort. Wie aber ist diese Episteme beschaffen, dass es ihr gelingt, die Leerstelle zu verdecken? Foucault verweist auf die Rolle der Repräsentation: Indem der MENSCH als Teil eines ihn umschließenden Gefüges verstanden wird, kann in Bezug auf ›Bedeutung‹ nicht von etwas Ursprünglichem gesprochen werden, sondern ist Bedeutung stets als ein sekundäres Verhältnis zu einem vorgängigen System gefasst. In seiner Vorgängigkeit rückt das System in die Nähe des Unbewussten (in die nicht gänzlich totalisierbare Gesamtheit des Grundes). Selbst die Konfrontation mit diesem Unbewussten vermag die Kette der Repräsentation, die nach Foucault das allgemeine Fundament jeder Form des Wissens im Feld der Humanwissenschaften ausmacht (vgl. Foucault, 1974: 435), nicht zu durchbrechen. Im Gegenteil erzeugt diese Konfrontation eine ›transzendente Beweglichkeit‹: »Man wird also sagen, daß es ›Humanwissenschaft‹ nicht überall dort gibt, wo es um die Frage des Menschen sich handelt, sondern überall dort, wo in der dem Unbewußten eigenen Dimension Normen, Regeln und Bedeutungsmengen definiert werden, die dem Bewusstsein die Bedingungen seiner Formen und Inhalte enthüllen« (Foucault, 1974: 437 [Hervorhebung von mir, A.S.]).

Um die Leerstelle sichtbar zu machen, müssen die vier theoretischen Segmente auf eine Weise lesbar gemacht werden, in welcher der MENSCH nicht mehr denkbar ist: »Die Endlichkeit, von der aus wir sind, denken und wissen, ist plötzlich vor uns als gleichzeitig reale und unmögliche Existenz, als Gedanke, den wir nicht denken können, als Gegenstand unserer Wissenschaft, der sich ihr aber immer entzieht« (Foucault, 1974: 449). Die empirisch-transzendente Dublette vermag sich nur dann aufzulösen, wenn die Frage gestellt wird, ob der MENSCH, vor dem die Dublette möglich ist, wirklich existiert. Im Blick auf das Ungedachte sind wir mit dem Schatten dessen konfrontiert, was im Akt des Denkens selbst liegt. Foucault vermutet 1966 in der Psychoanalyse und Ethnologie die Ansätze und Möglichkeit dieser Stoßrichtung. Eine Bewegung, die sich gegen jede Positivität des MENSCHEN richtet, ihn geradezu auflöst, indem sie aufdeckt, wie das, was ihn konstituiert, im Versuch, es greifbar zu machen, stets entgleitet. Dies ist der Moment, wo der Konjunktiv in »Les mots et les choses« einsetzt, der Ort, an dem sich ein anderes Denken, nämlich jenes vom Verschwinden des MENSCHEN für Foucault ankündigt und das er hier bereits skizzenhaft auszubreiten versucht. Das Fragen, ob der MENSCH wirklich existiert, bedeutet an den Grundfesten zu rütteln. Es gilt die Endlichkeit, den Ursprung und das Ungedachte nicht als Bestimmung zu lesen, die einzuholen ist, sondern den Spalt sichtbar zu machen, der nicht zu schließen ist. »Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken« (Foucault, 1974: 412). Wenn Foucault auf de Sade, Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Bataille, Kafka und Roussel verweist, dann weil er diese Kluft 1966 in der Sprache vermutet. Die zentrale Frage für ihn ist die Frage, die Nietzsche mit »Wer spricht?« stellte und die Stéphane Mallarmé (1842–1898) beantwortete, »[...] indem er sagt, daß das, was spricht, in seiner Einsamkeit, seiner zerbrechlichen Vibration, in seinem Nichts das Wort selbst ist – nicht die Bedeutung des Wortes, sondern sein rätselhaftes und prekäres Sein. [...] [Anm.: Mallarmé hört nicht auf] sich mit seiner eigenen Sprache auszulöschen, so daß er nur noch als Ausführender in einer reinen Zeremonie des Buches darin verkommen will, indem der Diskurs sich aus sich selbst zusammensetzte« (Foucault, 1974: 370). Die Sprache zeigt sich bei Mallarmé als multiple Seinsweise, als eine Einheit, die sich im Akt des Schreibens verliert. Es ist genau dieser Punkt, an dem sich zeigt, »[...] daß der Mensch ›endlich‹ ist und daß beim Erreichen des Gipfels jedes möglichen Sprechens er nicht zum Zentrum seiner selbst gelangt, sondern zur Grenze dessen, was ihn einschließt: zu jenem Gebiet, wo der Tod weilt, wo das Denken erlischt, wo die Verheißung des Ursprungs unendlich sich zurückzieht« (Foucault, 1974: 458). Ist somit die Problematik in der Formulierung um 1966 kurz skizziert, so möchte ich jetzt zu den 1980er-Jahren wechseln, in denen Foucault durch die historische Analyse der antiken Selbstpraktiken und den damit verbundenen Implikationen eine Antwort auf das so vorbereitete Problemfeld unternimmt.

Sorge um sich

Wandelnde ›Subjektformen‹ in der Antike

Wenn im Folgenden zentrale Untersuchungsfelder der historischen Analyse des Spätwerks zusammengefasst dargestellt werden, dann geht damit eine Reduktion einher, in der – durch die Form der Reduktion – notgedrungen ein ausgesprochen wichtiger Aspekt ausgeblendet bleibt: Nämlich analysiert Foucault unterschiedliche Denktraditionen und befragt innerhalb dieser Denktraditionen unterschiedliche Denker, wobei jeder Denker seine spezifische Ausdrucksform der ›Sorge um sich‹ findet. Das ist für seine Analyse der Geschichtlichkeit zentral: Niemals findet er das eine Prinzip, sondern es tauchen die Prinzipien als bestimmte Relationsverhältnisse auf, welche er zwar in schematische Gesamtzusammenhänge stellt, nicht jedoch ohne den Leser vor allem auch mit den Differenzen innerhalb dieser Zusammenhänge zu konfrontieren und damit die Forcierung des Textes, also seinen Gegenwartsbezug, offenzulegen. Dies scheint mir im Blick auf die Texte Foucaults entscheidend: Der Leser ist damit stets aufgefordert, die Kritik aktiv mitzuvollziehen oder sich ihr gegenüber kritisch zu verhalten. Wenn daher bestimmte Schemata allzu offensichtlich werden, so ist zu berücksichtigen, dass die Geschichte in sich stets auch andere Geschichtsschreibungen kennt und Foucault gerade durch die Vielzahl an Stimmen die Verschiedenheit ihrer Ausdrucksformen und Wandelbarkeit der Geschichte zum Sprechen bringt. Damit führt er die Möglichkeitsbedingung sich ändernder ›Subjektformen‹ exemplarisch²³⁵ vor.

Selbstsubjektivierung in der hellenistisch-römischen Periode

In der hellenistisch-römischen Periode wird die Sorge um sich in Abgrenzung zum vorangehenden ›sokratisch-platonischen Moment‹²³⁶ zu einem Prinzip, das sich an jedermann während seines gesamten

²³⁵ Genaugenommen geht es um eine forcierte Lesart, wobei Foucault die Forcierung offenlegt, was eine bestimmte Fiktionalität beinhaltet. Dies berücksichtigt wäre es gerechtfertigt, hier auch von einer empirischen Annäherung zu sprechen, um die hier gemeinte »Fiktion« ins rechte Licht zu rücken: Es geht keineswegs um eine Erfindung der Vergangenheit, sondern um eine begründete Lesart dieser, wobei jede Lesart notwendigerweise ein bestimmtes Maß an Fiktion einschließt.

²³⁶ In »*Hermeneutik des Subjekts*« unterscheidet Foucault innerhalb der ›heidnischen Askese‹ als ›Sorge um sich‹ (gr: ›epimeleia heautou‹) zwei geschichtlich aufeinanderfolgende Lebensformen (Selbstverhältnisse): [1] das ›sokratisch-platonische Moment‹, in dessen Zentrum die Wiedererinnerung steht und [2] die ›hellenistisch-römische Periode‹ beziehungsweise das ›Zeitalter der Selbstkultur‹. ›Kultur‹ versteht Foucault in diesem Zusammenhang folgendermaßen: Es gibt ein Ensemble von Werten, die untereinander koordiniert/ geordnet/ hierarchisiert sind; diese Werte sind universell/ nur wenigen zugänglich; es gibt regulierte Verhaltensweisen, wie diese Werte angeeignet werden. Man muss sein ganzes Leben diesen Werten widmen können, um Zugang zu ihnen zu haben; Zugang beruht auf Verfahren/ Techniken, die ein Wissensfeld markieren. Selbstkultur also im Sinne der Frage, wie das Selbst/ die Sorge um sich die hellenistisch-römische Welt strukturiert hat. (Vgl. Foucault, 2009b: 228f) Zum [1] ›Erinnerungsmodell‹ (sokratisch-platonisches Moment): Die erste Lebensform, die Foucault anhand des »*Alkibiades*« (Platon) analysiert, besteht in einer Bewegung, in der man sich um sich selbst zu kümmern hat, um – als Zweck oder Legitimation dieser Sorge – sich in Folge um die anderen zu kümmern. Was sind die Eckpunkte dieser Beziehung? Das Selbst wird mit der Seele als ›Subjekt‹ der Handlung gleichgesetzt. Sorge und Selbsterkenntnis sind in Bezug auf die Seele wechselseitig aufeinander ausgerichtet: »*Um sich um sich selbst zu sorgen, muß man sich selbst erkennen; um sich selbst zu erkennen, muß man sich in einem Element betrachten, das einem gleich ist; in diesem Element muß man das anschauen, was das Prinzip von Wissen und Erkenntnis ist; und dieses Prinzip von Wissen und Erkenntnis ist das göttliche Element*« (Foucault, 2009b: 100). Um zur Wahrheit – zur Erkenntnis des Göttlichen – zu gelangen, muss der Blick auf sich selbst gerichtet werden, womit eine bestimmte Arbeit an sich selbst verbunden wird. Diese Sorge um sich selbst trägt man nicht alleine, sondern sie ist eingebettet in eine Beziehung zu einem anderen, »[...] der sich um die Sorge sorgt, die das Subjekt für sich selbst trägt« (Foucault, 2009b: 86). Dieser andere übernimmt als Lehrmeister die Leitung. Beispielsweise leitet Sokrates, indem er Alkibiades verunsichert und zur Entdeckung/ Erinnerung des Nicht-Gewussten anregt. Die Bewegung zum Göttlichen vollzieht sich vom Nichtwissen zum Wissen. Die Identitätsrelation lautet: Seinerkenntnis ist Selbsterkenntnis (vgl. Foucault, 2009b: 319, 509): Erkenne die Natur deiner Seele und damit das Göttliche. Zum [2] ›Exegesemodell‹: Die ›christliche Askese‹/ das ›asketisch-monastische‹ Modell (Foucault) in Stichworten: Die Wahrheit offenbart sich durch die heilige Schrift; um das Wort zu vernehmen, bedarf es einer Zirkelbewegung: Die Wahrheit wird erkannt, wenn man sein Herz gereinigt hat, und umgekehrt bedarf es eines reinen Herzens, um die Wahrheit zu erkennen; es geht nicht

Lebensvollzugs richtet. Das Ziel ist in gewisser Weise die Vollendung des ›Subjekts‹ im Selbst in Form einer gänzlich entfalteten Selbstbeziehung: »[...] selbst wenn wir uns in einer bestimmten Haltung verhärtet haben, gibt es noch Mittel und Wege, uns wiederaufzurichten, eine Korrektur herbeizuführen, um das zu werden, was wir hätten sein sollen, aber niemals waren« (Foucault, 2009b: 128). Man setzt sich selbst als Zweck der Bewegung und will, indem man sich selbst zuwendet, Herr seiner selbst werden. Dies impliziert die Wahl einer bestimmten Lebensweise, von der man sich seine Rettung verspricht.²³⁷ Indem man Herr seiner selbst wird, wird das Selbst zu einem Zufluchtsort oder einem Wall, der vor den möglichen Ereignissen der Welt schützt und damit – in Form einer Unabhängigkeit von den äußeren Einflüssen – Freiheit verspricht. Diese Bewegung vollzieht sich auf einer horizontalen Immanenzachse: Es geht darum, uns von den Dingen frei zu machen, die außerhalb unserer Macht stehen, um dahin zu gelangen, was wir von außen unbedingt – frei – wollen können, nämlich das jeweilige Selbst (vgl. Foucault, 2009b: 265). Immanent ist die Bewegung, weil sie sich innerhalb der Welt vollzieht und nicht – vertikal – auf ein Transzendentes zielt. Darin impliziert ist auch eine gewisse Befreiung von Religion und Rechtssystem zu verorten, indem das Selbstverhältnis sich als Weise instituiert, die zwar von einem Außen mitbestimmt, aber durch dieses nicht gänzlich determiniert ist. Wahrheit bedeutet nun nicht, dass in der Seele eine Wahrheit entdeckt werden kann wie bei der sokratisch-platonischen ›Subjektform‹, sondern es geht darum, das ›Subjekt‹ mit einer Wahrheit auszustatten, die ihm vormals nicht gegeben war und die mühsam erarbeitet werden muss. In diesem Sinne wird man Herr seiner selbst, vermag man, sich selbst zu regieren. Wenn man diesbezüglich an einen Bruch denkt, dann ist dieser in der Beziehung zum Außen verortet, zu dem das Selbst nunmehr eine veränderte Beziehung eingeht (vgl. Foucault, 2005 [323]: 434f; vgl. Foucault, 2009b: 267f), wobei auch das Selbst in diesem Auf-sich-selbst-Zugehen seinen Ort verändert (vgl. Foucault, 2009b: 309). Das Selbst und seine Beziehung zum Außen verändert sich, was Foucault als ›Selbstsubjektivierung‹ bezeichnet. Wie wird diese erreicht?

- In Bezug auf das ›Wissen‹ geht es um eine Konzentration, einen Blick auf sich selbst – auf das, was im Leben wesentlich ist.²³⁸ Es geht darum, Wahres über sich selbst zu sagen. Dazu müssen zunächst die Beziehungen des ›Subjekts‹ zu seinem Außen erkannt werden, um die Seinsweise/ Lebensweise umzugestalten. Durch die genaue Analyse der Welt und ihrer Gesetzmäßigkeiten²³⁹ gelingt es, die eigenen Leidenschaften besser zu beherrschen (vgl. Foucault, 2005 [344]: 766; vgl. Foucault, 2009b: 378) mit dem Resultat, dass man sich gegenüber den äußeren Einflüssen als der Stärkere erweist und sich von diesen befreit, da man damit in der Lage ist, die Dinge in ihrer Bedeutung im Gesamtgefüge und ihrer Bedeutung für dieses Gefüge einzuschätzen.

darum, zum Selbst zurückzukehren, sondern auf sich selbst zu verzichten beziehungsweise sich exegetisch anzunähern. (Vgl. Foucault, 2009b: 318ff)

²³⁷ Was wäre hier das Übel? Foucault beschreibt den ›stultus‹ (dt: »den Törichten/ Narren/ Einfältigen«) nach Seneca wie folgt: »Der stultus ist folglich auch der zeitlich Zerstreute, das heißt nicht nur der für die Vielfalt der Welt Offene, sondern auch der in der Zeit Verstreute. Der stultus erinnert sich an nichts, er läßt sein Leben zerrinnen, er bemüht sich nicht darum, seinem Leben eine Einheit zu geben, indem er sich an das erinnert, was der Erinnerung wert ist; [er richtet] seine Aufmerksamkeit, seinen Willen, [nicht] auf ein bestimmtes genau festgelegtes Ziel [aus]. Der stultus läßt das Leben dahintrinken, ändert ständig seine Meinung; sein Leben, seine Existenz, fließt ohne Erinnerung und ohne Willen dahin. Deshalb ändert der stultus ständig seine Lebensweise. [...] Nichts ist schädlicher als mit fortschreitendem Alter seine Lebensweise zu ändern, als Jüngendlicher einen bestimmten Lebensstil zu haben, im Erwachsenenalter einen anderen und wieder einen anderen als Greis. Tatsächlich muß man sein Leben so schnell wie möglich auf das ihm eigene Ziel hin ausrichten, auf die Vollendung seiner selbst im Alter« (Foucault, 2009b: 172).

²³⁸ In der Konzentration, dem Nicht-zerstreut-Sein, ist die Tugend verortet (vgl. Foucault, 2009b: 375).

²³⁹ Betrachten wir die zentralen Eckpunkte der Selbstsubjektivierung beziehungsweise des Kampfplatzes der Umgestaltung des eigenen Selbst am einem Beispiel: Bei Seneca liegt diese im Finden des Glücks in sich selbst, erreicht durch: [1] Selbstbeherrschung, um sich von den Lasten zu befreien; [2] Gelassenheit gegenüber den äußeren Einflüssen und [3] im Kampf gegen den Genuss. (Vgl. Foucault, 2009b: 330f). Wie werden diese Qualitäten erreicht? Indem man den Standpunkt wechselt und sich und sein Umfeld von oben ansieht, um sich der Vergänglichkeit der Dinge und seiner eigenen Bedeutung als jemand der in die Welt eingegliedert ist, gewahr zu werden. (Vgl. Foucault, 2009b: 337ff)

- In Bezug auf die ›Askese‹ geht es um konkrete Übungen, mit denen man auf sich selbst einwirkt, um sich an die Wahrheit zu binden beziehungsweise diese einzuüben: Es geht um eine Zurüstung, um sich auf die Wechselfälle des Lebens vorzubereiten. Beispielsweise durch ›logoi‹ – wahre Sätze –, die Handlungen bewirken, indem sich diese Sätze durch eine aktive Wiederholung in uns einstanzen, um uns in einer Notsituation entsprechend handeln zu lassen. Die Sätze müssen zu einem konstitutiven Element unseres Seins werden, um sie unmittelbar griffbereit zu haben: Man wird selbst zum ›Subjekt‹ dieser wahren Reden.²⁴⁰
- Von der Einübung unterscheidet Foucault den Vollzug des aktiven ›Subjekts‹ als ›Subjekt‹ dieser wahren Rede, was er mit dem Begriff ›Asketik‹ bezeichnet, die sich in verschiedenen Techniken wie Enthaltsamkeitsübungen, Meditation (Todesmeditation, Meditation künftigen Übels), der Gewissensprüfung etc. äußert. Wesentliche Eckpunkte dieser Übungen sind ›meletan‹, eine Arbeit am Denken, indem man sich gedanklich auf etwas einstellt und ›gymnazein‹, die Übung an der Wirklichkeit, das heißt die künstliche Herbeischaffung von Situationen des Vollzugs.²⁴¹ (Vgl. Foucault, 2009b: 516ff) Im Groben geht es um die Idee einer immanenten Gestalt beziehungsweise einer Ordnung, die dem Leben gegeben wird. Schließlich wird das Leben selbst zur Prüfung und damit zur Erziehung, womit die Selbstpraxis in den Lebensvollzug insgesamt eingegliedert ist. Entscheidend scheint mir die Relation zur Vergangenheit: Gerade durch das Vergangene und die Einbettung des Selbst in diese (durch das Erinnerungsvermögen) können wir uns als Fixpunkt bestimmen, von wo aus das ›Subjekt‹ sukzessive im Vollzug der Arbeit an sich zum ›Subjekt‹ der Wahrheit wird. (Vgl. Foucault, 2009b: 567ff)

Wenn auch das Ziel dieser Bewegung das Selbst ist, so ist man im Vollzug dieser Bewegung nicht alleine: Der andere ist essentiell, gerade, weil das Selbst Täuschungen über sich erliegen kann. Im Gegensatz zum Modell der Leitung (sokratisch-platonisches-Moment), bei dem es um die Verschiebung vom Nicht-Wissen zum Wissen geht, wird das ›Subjekt‹ nun als lasterhaft, verbildet und in schlechten Gewohnheiten verfangen vorgestellt. Es geht also nicht darum, zu einem Zustand zurückzukommen, der dem ›Subjekt‹ vorausgeht und an den man sich beispielsweise wie bei Platon wiedererinnert, sondern es geht um einen Zustand, den das ›Subjekt‹ »[...] nie, zu keinem Zeitpunkt seines Daseins gekannt hat. Es hat den Zustand des Nicht-Subjekts durch den des Subjekts zu ersetzen, der durch die volle Entfaltung der Beziehung zu sich selbst definiert ist« (Foucault, 2009b: 169). Im Zentrum steht somit die Konversion/ Umbildung des ›Subjekts‹, und Seelenführung besteht darin, auf das ›Subjekt‹ einzuwirken, wozu ein eigenes Ensemble an Grundsätzen und Praktiken hergestellt wird, um diese Funktion zu übernehmen. Beispielsweise beschreibt Foucault einen Praxiskomplex aus Lektüre/ Schreiben/ Briefwechsel/ Ratschlägen, welcher auf eine wechselseitige Sorgetätigkeit verweisen. Einerseits der Ratsuchende, der dabei ist, seine Zurüstung auszubilden, und andererseits der Ratgebende, der durch den Akt des Ratgebens die eigene Zurüstung weiter verstärkt. Das Einwirken vollzieht sich zunächst in der Rolle des Philosophen und des persönlichen Beraters, wird aber immer mehr zu einem sozialen Beziehungsnetz. So ist es schließlich der enge Freund,

²⁴⁰ Es geht darum, sich diese wahren Reden so einzuverleiben, dass man zum ›Subjekt‹ dieser Reden wird (vgl. Foucault, 2009b: 387ff). Die logoi sind einer Prüfung zu unterziehen: es geht auch – beispielsweise in Bezug auf die Technik der Meditation – nicht darum, zu verstehen, was der Urheber der Sätze sagen wollte, sondern darum, wie sie inhaltlich und praktisch Teil der eigenen Zurüstung werden. Detailtechniken sind: Zuhören (vgl. Foucault, 2009b: 407ff), Schweigen (vgl. Foucault, 2009b: 415ff), Lesen/ Schreiben/ Meditieren (vgl. Foucault, 2009b: 433ff) und schließlich die Anwendung der wahren Rede (vgl. Foucault, 2009b: 505ff).

²⁴¹ Enthaltsamkeitsregime: Es geht darum, die Widerstandskraft gegenüber den äußeren Einflüssen auszubilden; damit einher geht Besonnenheit gegenüber den inneren Regungen, die es zu beherrschen gilt (vgl. Foucault, 2009b: 519ff); Prüfungen/ Erprobungen: Man will herausfinden, was man auszuhalten vermag (vgl. Foucault, 2009b: 523ff); Prämeditation: Hier geht es darum, die Vergangenheit unschädlich zu machen, indem man sie ausmerzt, weil sie vorweggenommen gedacht wird (vgl. Foucault, 2009b: 564ff); Todesmeditation/ Übung des letzten Tages: Man projiziert das ganze Leben auf die Dauer eines Tages. Es stellt sich die Frage, in welcher Tätigkeit uns der Tod ereilt, was uns unsere Tätigkeiten neu betrachten lässt (vgl. Foucault, 2009b: 581ff); Gewissensprüfung: Das gesamte Tageswerk wird einer Prüfung unterzogen – haben sich meine Handlungen mit der Wahrheit gedeckt? (Vgl. Foucault, 2009b: 519ff)

vor dem das Tagewerk aufgerollt wird und vor dem man seine Gewissensprüfung vollzieht. In diesem Kontext ist die ›parrhesia‹ – das Wahrsprechen – bedeutsam: »Die parrhesia ist die Öffnung des Herzens, die Notwendigkeit für beide Partner, nichts von dem, was sie denken, voreinander zu verheimlichen und offen zueinander zu sprechen« (Foucault, 2009b: 179 [vgl. insbes. VL 27.01.1982/10.03.1982]). Was sind die Grundsätze dieser Wahrheit – woraus bezieht sie ihren Gehalt? Im Angesicht der freimütigen Rede ist es das Selbst – »[...] die nackte Übermittlung der Wahrheit [Anm.: über sich] selbst« (Foucault, 2009b: 467). »Ich spreche die Wahrheit, ich spreche die Wahrheit zu dir. Und die Tatsache, daß ich wahr spreche, wird dadurch belegt, daß ich als Subjekt meines Verhaltens vollkommen und ganz identisch bin mit dem Aussagesubjekt, das ich bin, wenn ich dir sage, was ich dir sage« (Foucault, 2009b: 496). Beide, sowohl der Leitende als auch der Geleitete, begegnen sich als ›Subjekte‹ der wahren Rede über sich selbst.

›Parrhesia‹

Wesentlich für die ›parrhesia‹ ist, dass sie die Seinsweise des ›Subjekts‹ direkt beeinflusst, indem das ›Subjekt‹ sich mit sich selbst verbünden muss, weil es für das Gesagte einsteht und sich damit auf die Bewegung der Identitätsrelation von ›Subjekt‹ und Wahrheit einlässt. In seinen Vorlesungen »*Le gouvernement de soi et des autres*« (dt: »Die Regierung des Selbst und der anderen«, 1982/83) und »*Le courage de la vérité*« (dt: »Der Mut zur Wahrheit«, 1983/84) beginnt Foucault die ›parrhesia‹ als Schlüsselbegriff für die Geistigkeit zu bestimmen. Folgend eine schematische Darstellung einiger der von ihm betonten Verhältnisrelationen, um die von Foucault ausgearbeiteten, unterschiedlichen Selbstverhältnisse zu skizzieren:

Sokratisch-platonisches Moment der Geistigkeit: politische und ethische ›parrhesia‹

[1] Die ›politische parrhesia‹²⁴² ist ein bestimmtes Recht auf das Wahrsprechen, welches an einen bestimmten, von der Geburt abhängigen Status gebunden ist. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, dann besteht innerhalb der athenischen ›Verfassung‹ (gr: ›polis‹) das ›Rederecht‹ (gr: ›isegoria‹), innerhalb dessen die ›parrhesia‹ ausgeübt werden kann. (Vgl. Foucault, 2009a: 104–221 [VL 2–5]) Was bedeutet hier ›parrhesia‹? Es handelt sich um ein mutiges Sprechen, bei dem sich der Sprecher an das bindet, was er sagt und für wahr hält. Mutig, weil er für das Gesagte einstehen muss. Beispielsweise tritt Perikles in der von Foucault thematisierten Rede für den Krieg ein, und verweist diesbezüglich auch auf das Risiko des Misslingens und was dies für denjenigen bedeutet, der diese Entscheidung erwirkt hat. Der ›Parrhesiast‹ (Foucault) spricht hier [a] im konstituierten politischen Raum der Demokratie²⁴³ (mit dem Privileg der

²⁴² Mit dem Begriff der politischen ›parrhesia‹ (das ›perikleische Moment‹ der ›parrhesia‹) bezieht sich Foucault in der vorklassischen Epoche (ca. fünftes Jahrhundert vor Christus) entlang zweier Texte, einerseits Euripides' Tragödie »*Ion*« und andererseits der Beschreibung Perikles durch den Historiker Thukydides auf das politische Wahrsprechen innerhalb der Athener Verfassung. Im *Ion* werden drei Kategorien von Staatsbürgern ausgewiesen. Einerseits die ›adynaton‹, also die Ohnmächtigen, welche zwar juristisch vollwertige Bürger sind, denen jedoch die Mittel fehlen, um eine politische Autorität zu sein. Dann die ›dynamenoi‹, die zwar zur Elite gehören, sich allerdings nicht um die staatlichen Angelegenheiten kümmern. Und schließlich jene, welche die Geschicke der Stadt bestimmen (und das Volk lenken). Um dieser letzten Gruppe anzugehören bedarf es der athenischen Herkunft und finanzieller Mittel. (Vgl. Foucault, 2009a: 104–221 [VL 2–5])

²⁴³ Die politische ›parrhesia‹, die in der Demokratie verortet ist, ist von der Gefahr der falschen ›parrhesia‹ bedrängt, was Foucault als das ›Paradox der Demokratie‹ bezeichnet: Einerseits muss die Demokratie die ›parrhesia‹ zulassen, weil sie nur durch die ›parrhesia‹ denkbar ist. Andererseits ist dies aber stets auch die Möglichkeit des Endes der Demokratie, indem die wahre Rede durch die Demokratie bedroht wird (weil anstelle der wahren Rede innerhalb der isegoria auch ein schmeichelnder und um die Wählergunst heischender Diskurs geführt werden kann) (vgl. Foucault, 2009a: 221–266 [VL 5–6]). Ein Jahrhundert nach Euripides ist es diese Krise der Demokratie, die ins Zentrum rückt: Die Demokratie wird zunehmend zu jenem Ort, wo das Wahrsprechen gefährlich und somit unmöglich wird. Die Probleme der Demokratie führt Foucault vor allem in »*Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II.*« (dt: »Der Mut zur Wahrheit«, 1983/84) aus. Im Zentrum steht die mangelnde ›ethische Differenzierung‹. Wenn die ›parrhesia‹ bei Euripides noch mit einem bestimmten Status verknüpft ist, so wird die ›parrhesia‹ auch als wahre Rede unter den Besten verstanden. In dem Moment aber, wo Demokratie als die freie Rede aller verstanden wird, stellt sich das Problem, wer es ist, der die Stimme erhebt. In den Texten dieser Zeit taucht vor allem der Gegensatz zwischen den Besten und den Schlechtesten auf und wie sich diese zahlenmäßig in der Gesellschaft verteilen; die Demokratie wird als das ausgewiesen, wo das Wahrsprechen immer mehr verkommt, weil es ein Strukturproblem gibt, was sich auch in der Auseinandersetzung mit der Rhetorik zeigt. Das Strukturproblem besteht darin, dass jeder das Wort ergreifen kann und anstelle der Interessen des Staates im Eigeninteresse zu agieren vermag (Foucault, 2010: 54–101 [insbes. VL 2]).

freien Rede), wobei er sich [b] freimütig zu dem bekennt, was er sagt. Auch geht es [c] um den Einfluss, den dieses Gesagte auf die anderen haben wird, also wohin sich seine Rede richtet und worin [d] das Risiko besteht, dass er bestraft wird. Der Ort der ›parrhesia‹ ist die politische Bühne, wo es um den Einsatz für oder gegen eine realpolitische Maßnahme geht.

[2] Die ›ethische parrhesia‹²⁴⁴ ist nicht mehr an die Demokratie (oder an eine bestimmte Verfassung) gebunden, sondern wird nun allgemein als Verpflichtung und Risiko verstanden, die Wahrheit im Bereich der Politik zu sagen. Diese Verschiebung ist eng mit einer Abkehr von der Demokratie²⁴⁵ verbunden, da diese sich immer mehr als privilegierter Ort der freien Rede disqualifiziert. Es geht nicht mehr darum, die Stimme vor der Volksversammlung zu erheben, um eine bestimmte realpolitische Veränderung zu bewirken, sondern um die Beziehung zwischen dem Fürsten und seinem Berater. Ins Blickfeld rückt das ›ethos‹ des Fürsten, das heißt die Möglichkeit, dass er zu einem moralischen ›Subjekt‹ wird. (Vgl. Foucault, 2010: 83f). Die Frage lautet nun, ob die jeweilige politia mit der ihr eigenen ›Stimme‹ (gr: ›phone‹) spricht, also ihrem Wesen nach funktioniert und daher mit sich selbst übereinstimmt. Dabei geht es auch um die Frage der Philosophie, die nicht nur ein Nachdenken (reiner Logos), sondern gleichwohl ein Handeln (gr: ›ergon‹) sein soll. Die Philosophie ist nicht nur Wissen, »[...] sondern auch eine Lebensform, eine Seinsweise, ein bestimmtes praktisches Selbstverhältnis [...]« (Foucault, 2009a: 279). Die philosophische Tätigkeit ist ein bestimmter Prozess/ ein Weg, der durchlaufen wird. Man wird zunächst geführt, um sich in Folge selbst zu führen, was alles bis auf die gewöhnlichsten Handlungen betrifft. Es geht also um bestimmte Praktiken/ Weisen, wie das ›Subjekt‹ eine Selbstbeziehung zu sich herstellt. Die ›Bewährungsprobe‹/ ›Realitätsprüfung‹ der Philosophie ist bei Platon die Politik, indem sie dieser einen für die jeweilige Situation relevanten Ratschlag (gr: ›symboule‹) erteilt. Interessant ist, dass dieser Ratschlag nun keine konkrete politische Handlungsempfehlung darstellt, sondern sich an die Seele des Fürsten (Psychagogie: Seelenführung) – an den Einzelnen wie auch an das Kollektiv – richtet. Die Seele des Fürsten, weil es um eine Praxis, also einen bestimmten Seinsmodus/ ein Selbstverhältnis des ›Subjekts‹ geht: »Anstatt bloß eine Meinung zu sein, die dem Staat gegeben wird, um ihn richtig zu regieren, erscheint die parrhesia als eine Tätigkeit, die darin besteht, sich an die Seele derer zu wenden, die regieren sollen, so daß sie sich selbst richtig regieren, wodurch dann auch der Staat richtig regiert wird« (Foucault, 2009a: 380, vgl. auch 63–104, 238–407; VL2, 6–9).

Es geht hier um die Frage der Gerechtigkeit/ Ungerechtigkeit auf der Ebene des handelnden ›Subjekts‹ (als Bürger/ als Herrscher). Der Parrhesiast ist nicht nur Akteur einer Theorie, sondern vor allem ein Akteur der Wahrheit im Leben²⁴⁶, wodurch die ›parrhesia‹ zu einem Verhaltensmodus/ einer Lebensform wird: »Die Frage der Philosophie ist nicht die Frage der Politik, sondern die Frage des Subjekts in der Politik«

²⁴⁴ Die ethische ›parrhesia‹ (dem ›sokratisch-platonisches Moment‹ der ›parrhesia‹; philosophische ›parrhesia‹) handelt es sich historisch um die Phase der Bildung der großen hellenistischen Monarchien in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts vor Christus. Foucault bezieht sich hier auf die Briefe VI, VII und VIII Platons, um diese Verschiebung im Wahrsprechen auszuweisen.

²⁴⁵ Weil die Demokratie über ein Strukturproblem (siehe vorangehende Fußnoten) verfügt und es damit für Platon ausgeschlossen scheint, das Wahrsprechen als festen Bestandteil in der demokratischen Ordnung zu etablieren, treten Regierungsformen in den Vordergrund, wo auf die Seele des Regierenden direkt eingewirkt werden kann. Diese Auseinandersetzung mit dem Problem der Demokratie kann auch anhand der Ablehnung der Schmeichelei (der falschen ›parrhesia‹) beobachtet werden. Es kommt zu einem Diskurs der Abgrenzung der Philosophie von der Rhetorik, wobei beide in einer bestimmten Beziehung zur Wahrheit stehen. Dazu bezieht sich Foucault auf die »Apologie des Sokrates«, den »Kriton« und den »Phaidon«. In der Apologie unterscheidet Sokrates seine eigene Rede von der Schmeichelei wie folgt: Er verwendet eine ungekünstelte, schlichte Alltagssprache, durch die er sagt, was er denkt und die somit in einer aufrichtigen Rede (logos etymos) besteht. Eine ›unbefleckte Sprache‹, frei von jeder bewussten Umwandlung. Eine Sprache, die sagt, was in der Seele dessen ist, der spricht. Im Gegensatz dazu wäre die Rhetorik eine gewählte Sprache, die nachträglich zu einer bestimmten Absicht konstruiert wird, um beim anderen eine bestimmte Wirkung hervorzurufen.

²⁴⁶ Sokrates hat niemals in einer öffentlichen Versammlung das Wort ergriffen und konkrete politische Ratschläge erteilt, sondern ist nur dort als politischer Akteur der Wahrheit aufgetreten, wo er dazu (durch das Los vom politischen System) genötigt wurde. In diesen Akten hat er sich gegen die bestehende Macht gestellt und dabei sein Leben riskiert. Warum? »Aufgrund der Sorge um sich selbst, indem er sich um sich selbst kümmert, aus Sorge darum, was er selbst ist, weigert er sich, diese Ungerechtigkeit zu begehen« (Foucault, 2009a: 401).

(Foucault, 2009a: 402). Wie ist hier Wahrheit zu verstehen? Im »*Phaidros*« (Platon) zeigt sich, dass die Wahrheit der Rede im Vorfeld noch nicht gegeben ist, sondern sich als »stetige und beständige Funktion der Rede« selbst herausstellt. Wahrheit ist demnach dasjenige, auf das sich die Rede bezieht. Im Zentrum stehen die sokratische Dialektik und die Psychagogie. Dialektik, weil es darum geht, das Wesen der Dinge zu enthüllen. Psychagogie, weil dies einer Seelenpraxis bedarf. (Vgl. Foucault, 2009a: 375–447 [VL 9–10]). Durch diese Verbindung wird das Leben selbst zum Zeugnis einer bestimmten Wahrheit.

Die Philosophie wird so als Einwirkung auf die Seelen verstanden, als psychagogische Tätigkeit, die sich an die Schüler richtet, wie Foucault entlang des »*Gorgias*« (Platon) zeigt. Dieses pädagogische Verhältnis bedarf der »Einsicht« (gr: »episteme«), dem »Wohlwollen« (gr: »eunoia«) und der parrhesia. Es geht um eine Prüfung (gr: »basanos«, dt: »Prüfstein«), bei der sich die Gesprächspartner mit Wohlwollen/ Freundschaft (einem Pakt gegenseitiger Offenheit) begegnen, um das, was sie wissen, zu prüfen. Parrhesia, weil es keinen Scham/ keine Schüchternheit oder Furcht geben darf, die das, was man für wahr hält, einschränkt.²⁴⁷ Es handelt sich also um eine Prüfung seiner selbst durch den anderen.²⁴⁸ (Vgl. Foucault, 2009a: 447–471 [VL 10])

[7.1.3] Transhistorischer Kynismus

Das kynische »Subjekt«

Irrtum der Antike

Am 29. Mai 1984 stellt Foucault in einem Gespräch mit André Scala und Gilles Barbedette fest: »*Die ganze Antike scheint mir ein »gründlicher Irrtum« gewesen zu sein*« (Foucault, 2005 [354]: 861). Diese rätselhafte Bemerkung lässt sich schwer entschlüsseln, da sowohl Barbedette als auch Scala in diesem Interview voneinander sehr unterschiedliche Fragen gestellt haben, die nach dem Tod von Foucault von Daniel Defert als durchgängiges Gespräch veröffentlicht wurden (siehe Veröffentlichungsnotizen) und die daraus resultierende Textgestalt nur vage Hypothesen zulässt. Allerdings enthält das in dieser Form veröffentlichte Gespräch einige wertvolle Hinweise, welche erlauben, ein Problemfeld zu skizzieren und die Bedeutung des »Kynismus« herauszustreichen: Was die Stoßrichtung der stoischen Schule ausmacht, war in gewisser Weise der Versuch, die Selbstsorge zu einem allgemeinen Prinzip zu erheben, was sich letztendlich nur innerhalb eines »religiösen Stils«, so Foucault, verwirklichen ließ. (Vgl. Foucault, 2005 [354]: 861) Damit würde die Selbstsorge zu einer von Außen vorgegebenen Verpflichtung, wofür im Wesentlichen auch diese Bemerkung Foucaults steht: »*Die Suche nach einer Form von Moral, die für alle annehmbar wäre – in dem Sinne, dass alle sich dem zu unterwerfen hätten –, erscheint mir als Katastrophe*« (Foucault, 2005 [354]: 872). Wofür Foucault sich in seinen Vorlesungen interessiert, ist gerade die Möglichkeit eines Verhaltensschemas, welches sich in Bezug auf äußere Einflüsse möglichst frei entfalten kann. In diesem Sinne richtet sich sein Interesse gerade auf jene kleinen oder besonderen Gruppen, welche in diesen Nischen der Machtbeziehungen autonome Praktiken etablieren, welche vom Außen

²⁴⁷ »Die episteme, die bewirkt, daß man das sagt, was man für wahr hält, die eunoia, die bewirkt, daß man nur wohlwollend zum anderen spricht, die parrhesia, die den Mut gibt, alles zu sagen, was man denkt, und zwar trotz der Regeln, Gesetze, Gewohnheiten, das sind die drei Bedingungen, unter denen die homologia, das heißt die Identität des logos beim einen wie beim anderen, die Rolle des in Frage stehenden basanos (der Prüfung, des Prüfsteins) spielen kann« (Foucault, 2009a: 467).

²⁴⁸ Die Sorge um sich ist stets auch Sorge um die anderen. Wahrheit bedeutet Übereinstimmung, nicht nur von Sagen und Denken, sondern in Bezug auf die gesamte Lebensweise: Es geht darum, »[...] ob ein Einklang besteht zwischen dem, was der Redner sagt (der Rede selbst), und was er ist. Wenn das Leben (der bios) des Redners stimmt, wenn es einen Einklang zwischen der Rede und dem Sein von jemandem gibt, dann nehme ich die Rede an« (Foucault, 2010: 197). Indem die Harmonie zwischen Leben und Rede ins Zentrum rückt, ist eine deutliche Differenz der ethischen »parrhesia« zur politischen »parrhesia« gegeben: Der Parrhesiast spricht auch hier in eigenem Namen, um sich der Bewährungsprobe der »Wirklichkeit« auszusetzen, indem er für das, was er sagt, einsteht, worin auch ein Risiko besteht. Das Sagen bezieht sich auf die ganze Lebensweise des Parrhesiasten. Der Ort der Einflussnahme hat sich jedoch deutlich verschoben: Es geht nicht mehr um realpolitische Strategien, sondern darum, die Seele dessen zu führen, der führt. Dieses Lenken vollzieht sich nicht aus einer dunklen Intention heraus, sondern ist eng mit dem verwoben, was für wahr empfunden wird. Die Verschiebung von der politischen »parrhesia« ist zunächst ein Übergang hin zur Psyche, zur Seele dessen, den man führt, und schließlich die Frage des qualifizierten Lebens selbst, des bios, der Art und Weise wie man lebt. Dies bezeichnet Foucault auch als »Ästhetik der Existenz«: der bios als Gegenstand einer ästhetischen Form. (Vgl. Foucault, 2010: 93f, 209ff).

nicht vereinnahmt werden. Die Stoa wird durch ihren universellen Anspruch damit schrittweise zur »Kontrafolie« für weitere Ausprägungen der parrhesia.

Kynische ›Subjektform‹

Diese verortet Foucault im Kynismus: Das Wahrsprechen vollzieht sich hier durch die Lebensweise selbst: »Man ›exponiert‹ sozusagen sein Leben, das heißt, man zeigt es und riskiert es. [...] Man exponiert sein Leben nicht durch seine Reden, sondern durch dieses Leben selbst« (Foucault, 2010: 305). Was ist ein wahres Leben? Wie ist ein Leben zu führen, das durch die Form ein Wahrsprechen möglich macht? Hierzu bestimmt Foucault vier Aspekte des kynischen Lebens:

- Das nicht-verborgene Leben: Das kynische Leben kennt keine Privatsphäre. Alles tritt an die Öffentlichkeit und sprengt damit auch die Grenzen der Schamhaftigkeit. Es zeigt ein radikal anderes Leben, ein Leben, welches selbst dasjenige nach außen kehrt, was die traditionelle Schamhaftigkeit verbietet. So vollzieht Krates Geschlechtsverkehr/ onaniert Diogenes in der Öffentlichkeit.
- Das unvermischte Leben: Das Ziel ist ein reines, unvermisches Leben, welches sich in einer aktiven Armut dramatisiert. Aktiv, weil sie nicht nur wirklich ist, sondern ein aktives Verhältnis zur Armut bedeutet. Diese ruhelose Armut ist eine suchende Armut, die stets einen neuen Tiefpunkt, eine absichtliche Entsagung, zu erreichen sucht.
- Das geradlinige Leben: Keine kulturelle Konvention kann übernommen werden, weder Inzestverbot noch Kannibalismus. Es geht um eine Aufwertung der Tiernatur, die als Aufgabe verstanden wird. Etwas, das es zu erreichen gilt.
- Das souveräne (unwandelbare) Leben: Der Kyniker ist souverän gegenüber sich selbst. Dies betrifft nicht nur das Selbstverhältnis, sondern auch die Beziehung der Leitung zwischen dem Schüler und dem Lehrer, und schließlich handelt es sich um eine universelle Beziehung: Indem der Kyniker den anderen als Vorbild vorangeht, indem er über sich eine vollkommene Herrschaft ausübt, ist der Kyniker der einzige wahre König und den Gekrönten ein Anti-König. In diesem Sinne kann Diogenes Alexander entgegnen, dass dieser die Meder und die Perser besiegt haben wird, aber würde er auch die wahren Feinde, das heißt die inneren Laster und Fehler besiegen können?

Das wahre Leben ist, indem es ein vorbildliches Leben ist, Selbstverzicht: »Es ist ein Kampf gegen die Laster der Welt und die Übel der Menschen. Er [Anm.: der Kyniker; konkret: Herakles] muß die Welt säubern und sich gewissermaßen die Häßlichkeit und Niedertracht der Menschheit aufhalsen« (Foucault, 2010: 365). Der Auftrag des Kynikers ist, die Wahrheit zu verkünden, indem er ein wahres Leben lebt: »Und man kann in aller Kürze sagen, daß der Kynismus unter diesen Bedingungen das Thema des wahren Lebens nicht nur so weit getrieben hat, bis es sich zum Thema des skandalösen anderen Lebens [umkehrte], er hat diese Andersheit des anderen Lebens nicht bloß als Wahl eines anderen, glücklichen und souveränen Lebens behauptet, sondern als Praxis eines Kampfgeistes, in deren Horizont es eine andere Welt gibt« (Foucault, 2010: 373). Doch wie weiß der Kyniker, dass dieses Leben, das er führt, ein wahres ist? Hier verweist Foucault auf die »Gespräche« des Stoikers Epiktet²⁴⁹: Der Kyniker muss ständig an sich arbeiten, um die Prüfungen zu bestehen. Einerseits gibt er durch seine Lebensweise den anderen ein Beispiel²⁵⁰, und andererseits geht es um die Selbstkenntnis. Der Kyniker muss über sich selbst wachen, die eigenen Fähigkeiten einschätzen. Dies gelingt ihm, indem er betrachtet, was die anderen tun. Im Blick darauf, worum sich die anderen kümmern, kümmert er sich zugleich um sich selbst. (Vgl. Foucault, 2010: 403f) Die Betonung Foucaults in Bezug auf

²⁴⁹ Dabei wird der Kynismus durch den Stoizismus interpretiert (vgl. Foucault, 2010: 408).

²⁵⁰ Diogenes »[...] ging umher ›strahlend von Gesundheit und [zog] gerade durch sein glänzendes Aussehen die Augen der Menge auf sich. Der Kyniker ist also wie die sichtbare Statue der Wahrheit« (Foucault, 2010: 400 [in Bezug auf Epiktet]).

den Kynismus liegt auf der Verschiebung auf ein anderes Leben: Der Kyniker zeigt, dass stets auch ein anderes Leben möglich ist, wobei dieses Zeigen eine Reform des Lebens aller in Aussicht stellt. Der Schlüssel hierzu liegt im Verhältnis zu sich selbst, in einer bestimmten Praxis des Wahrsprechens. Insgesamt wurde der Kynismus von seinen Zeitgenossen sehr ambigüös interpretiert. Wenn wir die Problematik beiseite schieben, dass es auch in Bezug auf den Kynismus eine Art von »falschem Kynismus«, das heißt einen nur nachgeahmten Kynismus gab, dann ist der Kyniker einerseits ein »Kundschafter« (Foucault), der den anderen Menschen vorausseilt, gleichzeitig durch seine Lebensweise aber einen permanenten Skandal verursacht: In diesem Skandal sieht Foucault die Möglichkeit eines transhistorischen Kynismus.²⁵¹ (Vgl. Foucault, 2010: 233–415 [VL 5–9])

Transhistorischer Modus der Kritik

Kynismus als transhistorische »Subjektform«

Als »Skandal der Wahrheit« kann man nach Foucault den Kynismus auch in den revolutionären Bewegungen des 19. Jahrhunderts wiederfinden: Es geht um eine gewaltsame und skandalöse Wahrheit, um einen Bruch mit den Werten und Konventionen einer Gesellschaft – Kynismus als Entsprechung von Lebensstil und offenkundiger Wahrheit: *»Die Wahrheit aufsuchen, die Wahrheit offenbar machen, die Wahrheit explodieren lassen, bis daß man dabei sein Leben verliert oder das Blut der anderen vergießt, das ist etwas, dessen tiefreichende Wurzeln man in der Geschichte des europäischen Denkens findet«* (Foucault, 2010: 243f).

Die Verknüpfung von Lebensstil und Wahrheit lässt sich nach Foucault auch auf die moderne Kunst anwenden: Ende des 18. Jahrhunderts begann eine Vorstellung, nach der der Künstler ein einzigartiges Leben führt, welches Zeugnis davon gibt, was Kunst in Wahrheit ist: *»Nicht nur muß das Leben des Künstlers einzigartig genug sein, damit er sein Werk schaffen kann, sondern sein Leben soll gewissermaßen eine Offenbarung der Kunst selbst in ihrer Wahrheit sein. [...] Das ist nicht alles, es gibt noch einen weiteren Grund, weshalb die Kunst in der Moderne zum Träger des Kynismus wurde. Es handelt sich um die Vorstellung, daß die Kunst selbst, sei es die Literatur, die Malerei, die Musik, eine Beziehung in der Wirklichkeit begründen soll, die nicht mehr dem Bereich der Ausschmückung, dem Bereich der Nachahmung angehört, sondern deren Wesen es ist, das Elementare der Existenz zu entblößen, zu entlarven, freizulegen, auszugraben und gewaltsam zu ihm zurückzuführen«* (Foucault, 2010: 247). Schließlich ist es im 19. Jahrhundert jene Bewegung, *»[...] durch die jede aufgestellte, deduktiv oder induktiv abgeleitete, aus jeder der vorangehenden Handlungen erschlossene Regel unablässig durch die nachfolgende Handlung abgelehnt und verworfen wird. In jeder Form der Kunst gibt es eine Art von ständigem Kynismus gegenüber jeder etablierten Kunst. [...] [Anm.: Daher] hat die moderne Kunst eine Funktion, die man wesentlich anti-kulturell nennen könnte. Dem Konsens der Kultur gilt es, den Mut der Kunst in seiner barbarischen Wahrheit gegenüberzustellen. Die moderne Kunst ist der Kynismus in der Kultur, der Kynismus der Kultur, die sich gegen sich selbst wendet«* (Foucault, 2010: 248f).

Der Kynismus wird somit zu einem »transhistorischen Model«, weil er den Modus der Kritik selbst vorstellig macht. Transhistorisch ist daher nicht die jeweilige Vollzugsform der Kritik/ der kynischen Lebensweise, sondern das in ihr implizierte Moment permanenter Andersheit gegenüber jeder vorgängigen Struktur.

²⁵¹ Foucault zeigt weiter, wie der Kynismus in einer veränderten Form in der christlichen Askese wie im Mönchstum oder in den Bettelorden fortgesetzt wird: christliche Askese (jüdisch-hellenistische Texte, neutestamentliche Literatur, Anti-Parrhesia). In den Praktiken der Askese lässt sich für Foucault eine Kontinuität zwischen dem Kynismus und dem Christentum feststellen, jedoch mit maßgeblichen Verschiebungen: Geht es im Kynismus darum, ein Maximum an Lust mit einem Minimum an Mitteln zu erreichen, so geht es in der christlichen Askese um eine Reduktion der Lust in einer Form, dass beispielsweise weder Nahrungsmittel noch Getränke überhaupt Lust hervorrufen. Auch steht nicht mehr ein anderes wahres Leben diesseits in Aussicht, sondern es geht um das jenseitige Leben, und Wahrheit ist hier die Verkündung des Zugangs zu dieser jenseitigen Welt. Schließlich geht es um den Gehorsam gegenüber Gott und jenen, die ihn auf Erden vertreten.

›Subjekt‹ als Form

›Subjekt‹ am Ort dynamischer Relationen

Das ›Subjekt‹ kann nur in Relation des Fernen zum Nahen und umgekehrt verstanden werden, und es muss – stellt sich die Frage der Veränderung – bestimmt werden, wie diese Verhältnisrelation beschaffen ist. Es wäre zu einfach, das ›Subjekt‹ allein aus einem symbolischen System heraus zu konstituieren: »Es wird in wirklichen Praktiken – historisch analysierbaren Praktiken – konstituiert. Es gibt eine Technologie der Selbstkonstitution, die die symbolischen Systeme zugleich verwendet und durchkreuzt. Das Subjekt wird nicht nur im Spiel der Symbole konstituiert« (Foucault, 2005 [344]: 773 [Hervorhebung von mir, A.S.]).

Das ›Subjekt‹ selbst bezeichnet Foucault als eine ›Form‹, die in sich nicht durchgängig ist, wodurch das ›Subjekt‹ in seiner Selbstbeziehung und in der Relation zum Außen unterschiedlichste Verhältnisrelationen eingehen kann. So wird das ›Subjekt‹ nach einem Beispiel Foucaults ein anderes Selbstverhältnis eingehen, wenn es als politisches ›Subjekt‹ das Wort ergreift oder sein Begehren in einer sexuellen Beziehung verwirklicht. Die Analyse von Foucault versucht die Praktiken offenzulegen, durch die sich ein ›Subjekt‹ als ›Subjekt‹ konstituiert. Entscheidend ist, dass diese Praktiken in ein größeres Ensemble eingebettet sind und dem ›Subjekt‹ von der Kultur ›Schemata‹ (Foucault) für diese Praktiken zur Verfügung gestellt werden. (Vgl. Foucault, 2005 [356]: 888–890) ¶ vid. S. 13 [Kant'schen Schemata in der Lesart Böhlers]

Anstelle von Schemata kann man mutatis mutandis auch Begriffe wie ›Historische Formation‹/ ›Historische Schicht‹ setzen: Die Aussagen und Praktiken verbinden sich zu Schichten/ Ablagerungen/ Archiven. Es ist hier von einer Ordnung oder einer Organisation der Aussagen und Praktiken zu sprechen, welche die Bedingung für das Bedingte liefern.²⁵² In diesem Zusammenhang sind Foucaults Analysen wie »*Surveiller et punir. La naissance de la prison*« (dt: »Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses«, 1975) oder »*Histoire de la sexualité, 1: La volonté de savoir*« (dt: »Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1«, 1976) zu betrachten: Es geht um ›Subjektformen‹ wie das politische ›Subjekt‹, das ›Subjekt‹ des Begehrens (das sexuelle ›Subjekt‹) etc., welche sich in Bezug zu einer bestimmten Ordnung ausrichten. Implizierte dies nun ein geschichtliches ›Subjekt‹, dem die jeweilige Ordnung vorausgeht und das sich in Bezug zu dieser Ordnung setzt? Man denke beispielsweise an die traditionelle Lesart einer Art marxistischen ›Subjekts‹, das von den zugrunde liegenden Produktionsverhältnissen in bestimmte Rollen gedrängt, determiniert wird. Ein derartiges ›Subjekt‹ wäre, so scheint mir, in Bezug auf die späten Texte Foucaults eine Fehlinterpretation: Wenn auch die frühen Analysen ein derartiges ›Subjekt‹ suggerieren, so ist festzuhalten, dass – im Gesamtblick auf seine historischen Analysen – vor dem Wissen nichts ist, weil jedes Wissen die Verbindung von Aussagen und Praktiken bedeutet und somit das Moment der Verschiebung und Differenz im Gegensatz zur Stabilisierung in den Vordergrund tritt. Damit kann nicht mehr gefragt werden, ob es ein ›Subjekt‹ ohne Geschichte gibt, weil Geschichte die Ausdrucksform der Beziehungen selbst ist. Die zu stellende Frage ist vielmehr, wie und warum bestimmte Formationen sich festigen beziehungsweise welcher Mechanismus diesen Beziehungen innewohnt, um Verschiebung und Differenz zu ermöglichen.

Der Ort, an dem sich das ›Subjekt‹ wiederfindet, ist somit ein Ort vielfältiger dynamischer Beziehungen. (Vgl. Foucault, 2005 [356]: 888–890) ›Macht‹, so Foucault im Schlüsseltext »*The Subject and Power*« (dt: »*Subjekt und Macht*«, 1982), ist intersubjektiv als Machtbeziehungen zwischen ›Individuen‹ oder Gruppen

²⁵² Deleuze hat dieses Verhältnis wie folgt charakterisiert: Die Schichten entsprechen der Dimension, die das Sichtbare und das Sagbare versammelt, also den Bedingungen die das Bedingte hervorbringt: »[...] das Licht und die Sichtbarkeiten [...] aber die Bedingung ›enthält‹ nicht das Bedingte, sie eröffnet ihm einen Raum der Ausbreitung« (Deleuze, 1992: 95). Die Schicht selbst (das Geschichtete) »[...] bildet nicht das indirekte Objekt eines Wissens, das danach auftaucht, sondern konstituiert unmittelbar ein Wissen. [...] Tatsächlich jedoch gibt es nichts vor dem Wissen, da das Wissen [...] sich durch Verbindungen des Sichtbaren und des Sagbaren definiert, die für jede Schicht, für jede historische Formation eigentümlich sind. Das Wissen besteht in einer praktischen Einrichtung, einem ›Dispositiv‹ von Aussagen und Sichtbarkeiten« (Deleuze, 1992: 73). »Man kann hieraus folgern, daß jede historische Formation all das sieht und sichtbar macht, was sie gemäß ihren Bedingungen der Sichtbarkeit zu sehen vermag, so wie sie alles sagt, was sie gemäß ihren Aussagebedingungen sagen kann« (Deleuze, 1992: 85).

zu verstehen, welche sich mit Kommunikationsbeziehungen und objektiven Fähigkeiten zu einem gesamten Ensemble an Wechselwirkungen verschränken. Entscheidend ist, dass Machtbeziehungen stets als Beziehung zwischen ›Individuen‹ verstanden werden und dass die Wirkung der Machtbeziehung darin besteht, auf das Handeln der ›Individuen‹ einzuwirken²⁵³. Das heißt, die Macht handelt nicht, sondern sie wirkt auf das Handeln ein. Dies setzt umgekehrt Agenten der Handlung voraus, auf die eingewirkt werden kann. Wären diese vollständig determiniert, müsste man nach Foucault strenggenommen vom Zwang (der Sklaverei) sprechen, was jede Machtbeziehung ad absurdum führt. Eine Machtbeziehung kann es nur gegenüber ›Subjekten‹ geben, die sich so oder auch anders verhalten können: »In diesem Verhältnis ist Freiheit die Voraussetzung für Macht (als Vorbedingung, insofern Freiheit vorhanden sein muss, damit Macht ausgeübt werden kann, und auch als dauerhafte Bedingung, denn wenn die Freiheit sich der über sie ausgeübten Macht entzöge, verschwände im selben Zuge die Macht und müsste bei reinem Zwang oder schlichter Gewalt Zuflucht suchen). Aber zugleich muss die Freiheit sich einer Machtausübung widersetzen, die letztlich danach trachtet, vollständig über sie zu bestimmen« (Foucault, 2005 [306]: 287). Indem die ›Subjekte‹ sich so oder anders verhalten können, ist von einer Rückwirkung auszugehen, die sich in Form einer Handlung für oder gegen die Macht ausdrückt. Die Machtbeziehung umfasst damit das gesamte Feld der gesellschaftlichen Verhältnisse, und der Einzelne wird damit zum entscheidenden Schnittpunkt: »Es stimmt nicht, dass es nur einige wenige gibt, welche denken, und andere, die nicht denken. Es verhält sich mit dem Denken wie mit der Macht. Es stimmt nicht, dass es in einer Gesellschaft Leute gibt, die die Macht haben, und unterhalb davon Leute, die überhaupt keine Macht haben. Die Macht ist in der Form von komplexen und beweglichen strategischen Relationen zu analysieren, in denen niemand dieselbe Position einnimmt und nicht immer dieselbe behält« (Foucault, 2005 [348]: 805f). Als derartige Verhältnisrelation formuliert, gibt es kein eindeutiges Wesen der Macht oder eine objektiv zugrunde liegende Struktur (wie beispielsweise die ökonomischen Verhältnisse), sondern nur Beziehungen zueinander, die sich immer wieder neu ordnen können, damit produktiv sind und ihre jeweilige bestimmte Form ihrer jeweiligen historischen Formierung verdanken.

Im Blick auf die Ordnung der Machtbeziehungen wird die Frage nach der jeweiligen Strategie bedeutsam, wobei Foucault eine Strategie mit einem Ziel, der Einwirkung auf andere, und den Mitteln, um das Ziel zu erreichen, verbindet. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Machtbeziehungen nicht singulär auftreten, sondern stets ein Beziehungsfeld beschreiben, wobei die Verhältnisse untereinander in Bewegung sind und sich die einzelnen Machtbeziehungen wechselseitig beeinflussen. Um Macht zu analysieren, geht es demnach um die Bestimmung dieser sich ständig verschiebenden Relationen.

Ein ›Machtdispositiv‹ (Foucault) ist per definitionem eine Strategie, welche sich als eine Beziehungsform für eine bestimmte Zeit stabilisieren konnte, indem es die ›Individuen‹ an eine Identität und an eine Wahrheit bindet. Eine derartige Stabilisierung oder Verhärtung der Beziehungen drückt sich als ›Herrschaftszustand‹ (Foucault) aus, in dessen Gegenwart es durch Repression zu einer Einschränkung der Freiheiten kommt. Genaugenommen ist damit ein Kampfplatz formuliert, welchen Foucault als den

²⁵³ Deleuze beschreibt in seiner Monografie über Foucault die Funktion des Wirkens als Kräfteverhältnis. Problematisch in dieser Lesart ist sicherlich die Betonung von ›Kraft‹ und ›Affizierung‹, welche offensichtlich an Spinoza anknüpft. Ich schlage daher vor, anstelle von Kraft ›Beziehung‹ und anstelle von Affizierung ›Wirkung‹ zu setzen: »[...] die Kraft [tritt] niemals im Singular auf; zu ihrem Wesen gehört, daß sie mit anderen Kräften in Beziehung steht, so daß jede Kraft bereits in einer Beziehung steht, das heißt Macht ist: die Kraft besitzt kein anderes Objekt, kein anderes Subjekt als die Kraft« (Deleuze, 1992: 99). »Jede Kraft besitzt zugleich die Fähigkeit, (andere) Kräfte zu affizieren und (von wiederum anderen) affiziert zu werden, so daß jede Kraft Machtbeziehungen impliziert und jedes Kräftefeld die Kräfte entsprechend dieser Beziehungen und ihrer Variationen verteilt. Spontaneität und Rezeptivität erhalten damit einen neuen Sinn: affizieren, affiziert werden« (Deleuze, 1992: 101). Die Fähigkeit zu affizieren ist nun eine ›Funktion der Kraft‹, wie sie sich beispielsweise in der ›Disziplinarfunktion‹ zeigt. Eine reine Funktion, losgelöst von ihren Formen (erziehen, pflegen, strafen, arbeiten lassen etc.), Zielen, Mitteln und Substanzen (Gefangene, Kranke, Arbeiter, Soldaten etc.) bezeichnet Foucault als ›Diagramm‹, »[...] als Funktion, die man ›von jedem spezifischen Gebrauch ablösen muß‹, genauso wie von jeder spezifischen Substanz« (Deleuze, 1992: 102). Das Diagramm zeigt die Kräfteverhältnisse, welche einer Formation eigen sind. Wissen und Macht setzen sich wechselseitig voraus und vereinnahmen sich im selben Maße. Wissen betrifft die geformten Materien (Substanzen) und formalisierten Funktionen, welche sich in einer Formation (Sehen und Sprechen) äußern. Macht ist diagrammatisch, sie geht durch einzelne Punkte, welche die Anwendung, Aktion oder Reaktion einer Kraft im Verhältnis zu einer anderen bedeuten. Diese Punkte sind Verteilungspunkte, beschreiben als Strategie die Ausdehnung (und die Ränder) des jeweiligen Kraftfeldes.

Ausgangspunkt seiner Analyse der Macht situiert: Um eine bestimmte Machtbeziehung sichtbar zu machen, muss man die Orte des Widerstandes ausmachen. (Vgl. Foucault, 2005 [306]: 269–294) Das heißt, um eine Verschiebung der Machtbeziehungen möglich zu machen, gilt es einen Ort des Widerstandes zu ›erfinden‹ (Foucault).

Im unter »*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*« (dt: »*Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*«, 1984) veröffentlichten Interview bestimmt Foucault das ›Subjekt‹ in einem komplexen Spiel aus Verhältnisrelationen zwischen dem Nahen und Fernen in Form von Machtbeziehungen. Entscheidend für Foucault ist, dass es sich stets um ein aktives ›Subjekt‹ handelt. Selbst in der Gegenwart eines Herrschaftszustandes kann das ›Subjekt‹ beispielsweise im Extrembeispiel seiner Selbsttötung Widerstand leisten. Die Machtbeziehungen implizieren daher stets auch eine gewisse Freiheit, wie eingeschränkt diese auch sein mag. Die Betonung Foucaults liegt allerdings darauf, dass sich das ›Subjekt‹ stets in Bezug auf eine bestimmte Wahrheit im Rahmen von Praktiken konstituiert, welche in einer Kultur als allgemeine Schemata zur Verfügung stehen. Eine kritische Frage an Foucault wäre die dadurch implizierte Konsequenz, dass durch die Ausübung dieser Praktiken bereits einem bestimmten Herrschaftszustand Tribut gezollt wird, indem die durch die Praktiken implizite Wahrheitsform angestrebt ist oder zurückgewiesen wird. Darauf gibt Foucault eine interessante Antwort: Es ist beispielsweise nicht so, dass die Geisteskrankheit an sich nicht existiert, sondern was seine Analyse zeigt, ist die Art und Weise, wie sie innerhalb bestimmter Institutionen zu einem bestimmten Zeitpunkt integriert (vgl. Foucault, 2005 [356]: 888–902), das heißt zu einem Wissen organisiert wurde. Es geht also nicht darum zu sagen, nichts existiert, was ihm vorgeworfen wurde, sondern im Gegenteil auszuweisen, wie das, was existiert, innerhalb eines Gefüges an Beziehungen auftaucht: Foucault zeigt, wie sich die ›Subjektformen‹ und ihre Bezüge zur Wahrheit historisch verändern. Auf jeden einwirkenden Herrschaftszustand gibt es damit eine Antwortmöglichkeit in Form der Rückwirkung. Mit Wahrheit ist somit die Art und Weise verstanden, wie das ›Subjekt‹ sich durch bestimmte Praktiken (Handlungen, Sprache etc.) in einem Bezugssystem aufspannt, wobei diese Praktiken durchaus auch den äußersten Punkt des Widerstandes, nämlich einen noch leeren und formlosen Raum, approximieren können.

Widerstand: Kritik, Erfinden

Kritisieren, um zu erfinden

Ein solcher leerer und noch formloser Ort, der erst zu erfinden ist – wir befinden uns in den 1980er-Jahren –, wäre der ›Kampfplatz der Homosexualität‹, zu dem Foucault sich in Interviews und Gesprächen immer wieder äußert: 1981 wird ein Gespräch Foucaults mit R. de Ceccaty, J. Danet und J. Le Bitoux unter dem Titel »*De l'amitié comme mode de vie*« (dt: »*Freundschaft als Lebensform*«) veröffentlicht, welches im Grunde die Frage nach der Möglichkeit eines gänzlich veränderten Selbstbezuges stellt. Was Foucault in diesem kurzen Gespräch betont, ist, dass die Homosexualität sich außerhalb eines institutionalisierten Beziehungsgeflechtes befindet und von diesem lediglich in der Betrachtung als sexueller Akt geduldet wird. In dieser Reduktion auf den Akt werden die bestehenden institutionalisierten Formen nicht in Frage gestellt. Eine zweite Reduktion passiert in dem Moment, in dem die Identität des ›Individuums‹ aufgrund seiner Sexualität bestimmt wird. Wo die Homosexualität zu einer ungeheuerlichen Fratze für die Gesellschaft werden kann, ist der Moment, in dem sie mit den bestehenden Codes von Institutionen wie Familie, Beruf, Kameradschaft etc. bricht. In diesem Moment geschieht etwas ganz anderes, worin Foucault den Möglichkeitsgrund für Veränderung sieht: Indem die bestehende Ordnung als Ordnung in ihrem Nichtfunktionieren gegenüber der Homosexualität offengelegt und damit die bestehende Ordnung kritisiert wird, öffnet sich der Raum für neue Verbindungslinien. Offenlegen bedeutet zu zeigen, dass die »[...] Dinge aus bestimmten intelligiblen Gründen historisch kontingent, aber nicht notwendig waren. Wir müssen das Intelligible vor dem Hintergrund einer Leere aufscheinen lassen, jede Notwendigkeit bestreiten und zugleich denken, dass die Dinge, die existieren, keineswegs alle möglichen Räume füllen. Wir müssen die Frage, welches Spiel wir spielen und wie wir ein Spiel erfinden können, zu einer echten und unabweisbaren Herausforderung machen« (Foucault, 2005 [293]: 206 [Hervorhebung von mir, A.S.]). Dieses Zitat ist mehrfach bedeutsam: Einerseits ist das geschichtlich Gewordene zwar gegeben, aber es ist nicht notwendig, das heißt, es hätte jederzeit auch anders sein können beziehungsweise kann es jederzeit auch

anders werden. Gerade das zeigen die Analyse der ›Subjektformen‹ in der Antike wie auch das frühe Werk Foucaults, welches die Machtbeziehungen und das ›Subjekt‹ in Bezug zu diesen Kräften denkt. Es gilt demnach neue Räume zu erkunden, welche erst zu erfinden wären. Der zweite Aspekt – und dies scheint mir die besondere Note Foucaults zu sein – ist die Betonung der echten und unabweisbaren Herausforderung. Der Bezugspunkt ist hier die Askese, verstanden als Arbeit an sich, um sich zu verändern und damit etwas entstehen zu lassen, das nie gänzlich erreicht werden kann. Diese Arbeit verweist – denken wir an die Ausführungen zur Sorge um sich – auf das Identitätsverhältnis von ›Subjekt‹ und Wahrheit: Der Zweck der Arbeit ist, dass man zum wahren ›Subjekt‹ einer neuen Lebensform, die man sich als Wahrheit erarbeitet, wird. Indem diese Lebensform im Außen noch nicht abgebildet werden kann, handelt es sich um eine gänzlich andere, das heißt gegenwärtig noch undenkbar Lebensform und in diesem Sinne ist ›erfinden‹ zu verstehen: *»Eine Lebensform kann von Menschen unterschiedlichen Alters, unterschiedlicher gesellschaftlicher Stellung und ganz verschiedener sozialer Tätigkeitsbereiche geteilt werden. Sie kann Raum für intensive Beziehungen schaffen, die keiner institutionalisierten Beziehungsform gleichen, und mir scheint, eine Lebensform kann auch eine Kultur und eine Ethik hervorbringen«* (Foucault, 2005 [293]: 203). Diese ›Subjektform‹ konstituiert sich jedoch nicht aus sich selbst heraus: Einerseits reibt sie sich durch ihre Kritik an einem Außen, und andererseits konstituiert sie sich als Beziehung der Freundschaft.²⁵⁴ Erst durch die Alterität eines anderen ist es möglich, der Beziehung ihre Form zu geben, zu einer gemeinsamen Lebensform zu kommen. Dass es sich hierbei um Freundschaft handelt, ist entscheidend: *»Sie [Anm.: zwei Männer] stehen einander ganz ungeschützt gegenüber, ohne sprachliche Konventionen und ohne irgendetwas, das die Bedeutung der Bewegung, die sie einander näher bringt, garantieren könnte. Sie müssen ihre noch formlose Beziehung von A bis Z erfinden, und diese Beziehung ist Freundschaft, also die Summe all der Dinge, über die man einander Freude und Lust bereiten kann«* (Foucault, 2005 [293]: 201). Die Bedeutung der Freundschaft liegt in einer freimütigen offenen Rede, welche den Boden für einen geschützten Raum bereitet, um dem (noch) Formlosen eine Form zu geben. (Vgl. Foucault, 2005 [293]: 200–207) Man beachte die Radikalität dieser Forderung: Der Widerstand beziehungsweise der Prozess der Formschaffung darf sich nicht entlang der bestehenden Konventionen vollziehen. Toleranz oder eine veränderte Gesetzgebung, welche die Homosexualität an eine heterosexuelle Lebensform in ihren Rechten angleicht wie zum Beispiel die Form der Ehe als Lebensgemeinschaft für alle, ist abzulehnen. Ein gänzlich veränderter Selbstbezug kann nur dann möglich werden, wenn er vorgeprägte Lebensweisen durch eine kritische Befragung zurückweist²⁵⁵, um Lebensweisen zu ermöglichen, die bis dahin nicht denkbar waren.

²⁵⁴ Vergleiche hierzu auch eine Bemerkung Foucaults im Gespräch mit Werner Schroeter, in welchem insbesondere die Thematik der Homosexualität allgemein und innerhalb der filmischen Arbeit Schroeters behandelt wird: *»Es geht darum, etwas hervorzubringen, das zwischen den Ideen geschieht und das man nicht benennen kann. Man muss vielmehr ständig versuchen, ihm eine Farbe, eine Form, eine Intensität zu geben, die niemals sagt, was sie ist. Das ist Lebenskunst. Lebenskunst heißt, die Psychologie [Anm.: ›Psychologie‹ wird von Schroeter als Gegenfolie thematisiert, die Foucault im Lauf des Gesprächs nicht weiter analysiert. In diesem Sinne darf der Begriff hier nicht zu eng verstanden werden] zu töten und aus sich heraus wie auch zusammen mit anderen Individualitäten, Wesen, Beziehungen, Qualitäten hervorzubringen, die keinen Namen haben. Wenn man das nicht schafft, lohnt dieses Leben nicht gelebt zu werden. Ich mache da keinen Unterschied zwischen Menschen, die ihr Dasein zu einem Werk machen, und solchen, die in ihrem Dasein ein Werk schaffen. Das Dasein kann ein vollkommenes und sublimales Werk sein. Die Griechen wussten das, während wir es vollkommen vergessen haben, vor allem seit der Renaissance«* (Foucault, 2005 [308]: 309).

²⁵⁵ Die kritische Befragung bedeutet nicht nur eine theoretische Reflektion, sondern auch einen veränderten Vollzug der Praktiken: Beispielsweise diskutiert Foucault in einem Gespräch mit B. Gallagher und A. Wilson die Möglichkeit der Neuschöpfung/ Neuerfindung der Lust in Bezug auf Homosexualität: Am Beispiel von sm-Praktiken zeigt sich wie unterschiedliche Körperteile erotisiert werden können. Daraus ist zu folgern, dass die Lust nicht nur an das Geschlecht gebunden sein muss und ganz andere Formen von Lust möglich sind, was – so Foucault – vielleicht zu neuen Formen des Begehrens führt. Foucault betont weiter, dass in den sm-Praktiken bestimmte Rollen als Spiel eingenommen werden, wobei das Spiel stets bewusst bleibt. Dieses Spiel wird hier zu einem Teil der Lustvereinbarung selbst. (Vgl. Foucault, 2005 [358]: 912ff) Hinsichtlich derartiger neuer Kartographien des Körpers in Bezug auf das Begehren ist auch eine Bemerkung Foucaults hinsichtlich des zeitgenössischen Films (er hat Werner Schroeter im Blick) interessant: *»In bestimmten zeitgenössischen Filmen ist die Weise, wie man den Körper sich selbst entgleiten lässt, hingegen ganz anderer Art. Dabei soll das Organische gerade beseitigt werden. Aus dem Mund kommt nicht mehr eine Zunge heraus, sondern etwas ganz anderes als eine Zunge; [...] Es ist etwas ›Unbenennbares‹ und ›Unbenutzbares‹, außerhalb aller Wege des Begehrens«* (Foucault, 1985a: 62f).

Worauf Foucault hinaus will, ist die Schaffung/ Erfindung²⁵⁶ neuer Beziehungsformen, welche die überkommenen Formen verschoben haben werden. Widerstand bedeutet demnach, sich zum Gegebenen verhalten und damit Schöpfung zuzulassen in dem Sinne, dass sich die Machtbeziehungen verschieben: »Der Widerstand stützt sich stets, in Wirklichkeit, auf die Situation, die er bekämpft« (Foucault, 2005 [358]: 917). Als Resultat hat sich das gesamte Gefüge an Machtbeziehungen an dieser Frage neu auszurichten und bedeutet damit gleichzeitig auch, den überkommenen Beziehungsformen (wie der heterosexuellen Lebensform) einen veränderten Raum bereitzustellen. Die Frage der Homosexualität ist damit keine Frage der Identifikation eines ›Individuums‹ mit beziehungsweise durch seine Sexualität, sondern die Frage, welche neuen Lebensformen durch diese Beziehungsform möglich werden. (Vgl. Foucault, 2005 [311]: 352; 2005 [313]: 369–372; 2005 [318]: 404; 2005 [349]: 815ff) In diesem Sinne fordert Foucault, dass wir alle »schwul werden« müssen.

Subjekt zwischen Kritik und Erfinden

In »What is Enlightenment?« (dt: »Was ist Aufklärung?«, 1984) beschreibt Foucault die Bedeutung der ›Kritik‹ für den Widerstand. Diese bezieht er in diesem Text auf Kant und das Moment der Aufklärung, jedoch nicht ohne gleichzeitig ein größeres Bedeutungsfeld zu öffnen und der allgemeineren Frage nach der in der Kritik immanenten ›Grenzziehung‹ nachzuspüren. Indem er die Kritik als »[...] Analyse der Grenzen und Reflexion über sie« (Foucault, 2005 [339]: 702) bestimmt, bedeutet nach Foucault eine ›kritische Frage‹ im Heute eine »[...] historische Untersuchung, welche die Ereignisse durchläuft, die uns dazu veranlasst haben, uns als Subjekte dessen, was wir tun, denken und sagen, zu konstituieren und zu erkennen« (Foucault, 2005 [339]: 702). Vergleichen wir dies mit einer Reflektion zum Begriff des ›Denkens‹ in einem frühen, nicht verwendeten Vorwort zu »Sexualität und Wahrheit«: »Das Denken [...] kann und muss in all den Weisen des Sagens, des Tuns und des Sichverhaltens analysiert werden, in denen das Individuum sich manifestiert und als Erkenntnissubjekt, als ethisches oder rechtliches Subjekt, als seiner selbst und der anderen bewusstes Subjekt handelt. [...] Es gibt keine Erfahrung, die nicht eine Weise des Denkens ist und nicht vom Gesichtspunkt einer Geschichte des Denkens aus analysiert werden kann; Einem zweiten Prinzip zufolge hat dieses Denken eine ihm eigene Geschichtlichkeit; dass es eine Geschichtlichkeit hat, besagt nicht, dass es jeder universellen Form beraubt ist, sondern dass das Inspielbringen dieser universellen Formen selbst geschichtlich ist; und dass diese Geschichtlichkeit ihm eigen ist, besagt nicht, dass es unabhängig von allen weiteren historischen Bestimmungen (ökonomischer, sozialer und politischer Art) ist, sondern dass es mit diesen komplexe Beziehungen unterhält, die den Formen, den Umformungen und den Ereignissen des Denkens stets ihren spezifischen Charakter lassen: Man könnte es damit das Prinzip einer Singularität der Geschichte des Denkens nennen: Es gibt Denkereignisse. [...] [Anm.: Die Kritik als Analyse der historischen Bedingungen] lässt umformbare Singularitäten entstehen, wobei sich diese Umformungen nur durch eine Arbeit des Denkens an sich selbst bewerkstelligen lassen: und das wäre dann das Prinzip der Geschichte des Denkens als kritischer Aktivität« (Foucault, 2005 [340]: 710f). Foucault verweist damit implizit auch auf seine eigene Arbeit als den äußersten Punkt einer veränderten Kartographie, deren Umrisslinien erst zu vermessen sind und die das ›Subjekt‹ – auch ihn selbst²⁵⁷ – im Prozess des Durchgangs wandelt: »[...] diese Kritik [...] wird vielmehr aus

²⁵⁶ Ein besonderes Augenmerk verdient nach Foucault die ›Ästhetik der Existenz‹. Gemeint ist eine Zuwendung der Selbstpraxis in der Antike auf das Leben als Kunstwerk: »Für uns gibt es Werk und Kunst nur da, wo etwas der Sterblichkeit seines Schöpfers entgeht. Für die Alten bezog sich die *techné tou biou* im Gegenteil auf diese vergängliche Sache, die eben das Leben desjenigen ist, der diese *techné* umsetzte [...] Dass das Leben ebendeshalb, weil es sterblich ist, ein Kunstwerk zu sein hat, ist ein bemerkenswertes Thema« (Foucault, 2005 [344]: 755). Das Leben selbst anstelle von Objekten als Kunstform zu betrachten, schiebt die Frage nach den Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens in den Vordergrund. Dahingehend ist nach Foucault zwischen dem ›zeitgenössischen Selbstkult‹ (Foucault) – den Selbstfindungspraktiken –, die davon ausgehen, zu wissen, was der Körper, das Begehren etc. ist und von diesem Grund ausgehend zu einem Kern ihrer selbst finden, und einer ›Selbsterfindung‹ zu unterscheiden. (Vgl. Foucault, 2005 [344]: 757f) Auf den Einwand, dass diese Vorstellung eine gewisse Ähnlichkeit mit dem ›Subjekt‹ von Sartre besitzt, entgegnet Foucault, dass die Verknüpfung ›Moral der Authentizität‹ mit dem ›Subjekt‹ nur eine Modalität ist, wie Selbstbeziehungen gestaltet werden können, sein Projekt jedoch die Pluralität an ›Subjektformen‹ untersucht, um zu zeigen, dass es auch andere – sogar noch ungedachte – Beziehungsformen geben kann. (Vgl. Foucault, 2005 [344]: 758)

²⁵⁷ »Sehen Sie, deshalb arbeite ich auch wie ein Kranker, und ich habe mein ganzes Leben wie ein Kranker gearbeitet. Ich kümmere mich in keiner Weise um den universitären Status dessen, was ich tue, weil mein Problem meine eigene Verwandlung ist. [...] Diese Selbstverwandlung durch das eigene Wissen ist, glaube ich, etwas, das der ästhetischen Erfahrung recht nahe ist.

der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit herauslösen, nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken« (Foucault, 2005 [339]: 702f). Damit ist die Schwierigkeit einer solchen Unternehmung betont: Es geht gerade um die selbstverständlichen und uns vertrauten Dinge, die mit uns verbunden sind und die es nunmehr zu hinterfragen gilt. (Vgl. Foucault, 2005 [346]: 785) Wenn durch diese kritische Arbeit auch dem Außen ein Spiegel vor Augen geführt wird, in dem es sich nicht mehr erkennt, weil er neue Verbindungslinien einfordert, so ist es stets das jeweilige ›Subjekt‹, worin sich die Veränderung durch eine Arbeit an sich selbst vollzieht: »[...] man muss sie [Anm.: die kritische Ontologie] als eine Haltung, als ein ethos, als ein philosophisches Leben begreifen, bei dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung ist« (Foucault, 2005 [339]: 707).

Warum würde ein Maler arbeiten, wenn er nicht durch seine Malerei verwandelt wird?« (Foucault, 2005 [336]: 654f); »Es gibt Momente im Leben, in denen die Frage, ob man anders denken kann, als man denkt, und anders wahrnehmen kann, als man sieht, unabdingbar ist, um auch weiterhin zu schauen oder zu reflektieren. Man wird mir vielleicht entgegen, dass diese Spiele mit sich selbst bloß in den Kulissen zu bleiben haben und dass sie bestenfalls einen Teil dieser Vorbereitungsarbeiten bilden, die von selbst erlöschen, sobald sie ihre Wirkungen ausgeübt haben. Doch was ist dann die Philosophie heute – ich meine die philosophische Aktivität –, wenn nicht die kritische Arbeit des Denkens an sich selbst?« (Foucault, 2005 [338]: 664)

Frühwerk Foucaults

Man kann sich der Vollzugsform der Kritik weiter annähern, indem man die Leserichtung in Bezug auf das Œuvre von Foucault umkehrt: Die frühen Texte, die literarische Anleihen bei Texten wie denen von Bataille, Blanchot, Klossowski, Mallarmé etc. nehmen, finden ihren Ausgangspunkt – wenn teilweise auch nur indirekt – in einem ›Subjekt‹, das sich – beispielsweise bei Bataille – nicht mehr als selbstevidente Form äußert, sondern das in der und durch die Sprache an seine äußersten Grenzen getrieben wird. Von dieser Grenze aus findet sich das ›Subjekt‹ in einer prekären, unbestimmbaren Form wieder. Eine oft gestellte Frage der frühen Texte ist, wie eine neue Philosophie und eine neue Sprache der Philosophie möglich wäre, die sowohl die Dialektik²⁵⁸ wie auch ein selbstevidentes ›Subjekt‹ radikal zurückweist. Wenn die frühen Texte daher nach dem Möglichkeitsgrund einer anderen ›Subjektform‹ fragen – man denke hier auch an den Konjunktiv in den Schlussparagrafen von »*Les mots et les choses*« – so wird diese Frage nunmehr im Spätwerk beantwortet, indem sich durch die historischen Analysen das ›Subjekt‹ als eine historisch wandelbare Form herausstellt. Die Geschichte wird so zum Durchgangsort, und die Beziehung des ›Individuums‹ zur Geschichte lässt sich in Form von Machtbeziehungen als dynamische Verhältnisrelationen begreifen: Anstelle einer festen Grenze oder eines stabilen Fundaments wie beispielsweise den ökonomischen Bedingungen im marxistischen Denken, welche als gesellschaftliches Verhältnis verstanden werden, durch die sich die ›Subjekte‹ in Rollen wiederfinden, die durch die zugrunde liegenden Strukturen vorbestimmt sind, taucht das ›Subjekt‹ nunmehr in einem Beziehungsgeflecht auf, wobei es innerhalb der Machtbeziehungen wirkt und auf es eingewirkt wird. Kurz: Zeugen die späten Texte im Blick auf die Sorge um sich vom Möglichkeitsgrund veränderter ›Subjektformen‹ am Schnittpunkt zwischen Nah und Fern, so ist es die Möglichkeit dieses Möglichkeitsgrundes, der in den frühen Texten als Problemstellung aufgeworfen wird. Umgekehrt stellt sich in den späten Texten die Frage der Veränderung, welche Foucault mit dem Begriff der Kritik und der daraus resultierenden Selbsterfindung beantwortet. Genaue Vollzugsmöglichkeiten der Kritik werden in den späten Texten von ihm ausgespart, was verständlich ist, da die Kritik an sich unbestimmbar – also eine leere Form – bleiben muss, um sich gegenüber jeglicher Formierung/ jedem Schemata zu äußern. Am ehesten lässt sich die Frage der Kritik im Spätwerk anhand konkreter Problemstellungen wie jener der Homosexualität betrachten. Die frühen Texte sind in diesem Kontext insofern bedeutsam, weil sie sich für den konkreten Vollzug interessieren. In das Zentrum dieses Interesse würde ich den Begriff der ›Überschreitung‹ (›Exzess‹) als abstraktes Modell stellen:

Überschreitung

Foucault schreibt in »*Préface à la transgression*« (dt: »*Vorrede zur Überschreitung*«, 1963): »*Die Überschreitung treibt die Grenze bis an die Grenze ihres Seins; sie bringt sie dazu, im Moment ihres drohenden Verschwindens aufzuwachen, um sich in dem wiederzufinden, was sie ausschließt (genauer vielleicht, sich darin zum ersten Mal zu erkennen), und um ihre tatsächliche Wahrheit in der Bewegung ihres Untergangs zu erfahren.*« (Foucault, 2007: 12) Und: »*Nichts ist in der Überschreitung negativ. Sie bejaht das begrenzte Sein, sie bejaht dieses Unbegrenzte, in das sie hineinspringt und so erstmals für die Existenz öffnet. Dennoch kann man sagen, dass diese Bejahung nichts Positives hat: Kein Inhalt kann sie binden, da per definitionem keine Grenze sie*

²⁵⁸ In Bezug auf die Kritik wäre es naheliegend, Foucault eine dialektische Bewegung vorzuwerfen. Die Dialektik kann man auch als eine doppelte Positivität denken: Einerseits die Positivität der Negation und andererseits die Positivität des Negierten. Eine unendliche Spirale von Positivitäten, die sich wechselseitig setzen. Was Foucault vorschlägt, ist im Sinne Nietzsches eine »*Bejahung, die nichts bejaht*« (Foucault, 2007: 13). Es geht um die Frage nach einem ›Ursprung ohne Positivität‹, der »[...] die Beharrlichkeiten des Negativen nicht kennt. Keine dialektische Bewegung und keine Analyse von Konstitutionen und ihres transzendentalen Bodens kann zu Hilfe eilen, um eine solche Erfahrung [...] zu denken« (Foucault, 2007: 14). Wenn nun eine Positivität in der Überschreitung überschritten wird, so bildet diese Positivität zunächst den Möglichkeitsgrund für die Überschreitung, womit die klassische Form der Dialektik aufblitzt. Überschritten, das heißt rückblickend, wird sich dieser Grund jedoch als grundloser Grund herausgestellt haben. Das wäre das nicht-dialektische Verhältnis der ›Differenz‹, welches es theoretisch als Arbeit an der Grenze zu erarbeiten gelte: »*Wäre es eine große Hilfe, mit einer Analogie zu sagen, man müsse für das Überschreitende eine Sprache finden, die das wäre, was die Dialektik für den Widerspruch war?*« (Foucault, 2007: 16)

zurückhalten kann« (Foucault, 2007: 13). Somit ist die Überschreitung stets in Beziehung zum Überschrittenen, das heißt als Differenz zum historisch Gegebenen der Grenze zu sehen. Sie bejaht das Gegebene, das den Grund für den Vollzug der Überschreitung schafft, durch welchen das Bejahte seine Positivität zu Gunsten des Unbegrenzten, also einer neuen Grenze beziehungsweise Form des Gegebenen verliert. In diesem Sinne spricht Foucault hier von einem »[...] bohrenden Verhältnis [...]« (Foucault, 2007: 12), worin sich bereits ankündigt, was er später ›Archäologie‹²⁵⁹ nennen, und worauf sich die Kritik beziehen wird, nämlich die Freilegung von Universalien (oder als gegeben angenommene Voraussetzungen), die damit das Fundament ihrer Begründung verlieren und dem zuvor Undenkbaren einen Möglichkeitsgrund bereiten. Die konkrete Anwendung sieht Foucault in dem Moment, wo die Sprache beispielsweise von Georges Bataille (1897–1962)²⁶⁰ oder durch die ›moderne Sexualität‹²⁶¹ mit ihrer Grenze konfrontiert wird, »[...] wo das Sein der Sprache fraglich wird [...]« (Foucault, 2007: 17) und sich die Frage für die Philosophie stellt, wie sie von und an dieser äußeren Grenze zu sprechen vermag: »[...] vor allem entdeckt er [Anm.: der Philosoph], dass er im Moment des Sprechens nicht stets in derselben Weise im Inneren seiner Sprache aufgehoben ist; das sich an der Stelle des sprechenden Subjekts der Philosophie [...] eine Leere auftut, in der sich eine Vielzahl sprechender Subjekte verbinden und wieder lösen, kombinieren und ausschließen« (Foucault, 2007: 18, vgl. auch 7–28).

[7.1.4] Möglichkeit der Selbsterfindung

Verdoppelung, Differenz, Bejahung

Doppel

Was ist der Möglichkeitsgrund der Veränderung im Selbst? Genaugenommen ist man stets schon in den Horizont der Veränderung eingetreten, zumal sich das ›Subjekt‹ am Schnittpunkt zwischen Außen und Innen realisiert und sich so fortlaufend in einem Macht-Beziehungsfeld subjektiviert. Indem es nicht eine Macht gibt, taucht das ›Subjekt‹ in einem mannigfaltigen Feld unterschiedlicher Machtbeziehungen auf. Das heißt, es gibt nicht das Eine, das immer wieder auf das ›Subjekt‹ einwirkt und sich durch jede wiederholte Einwirkung im ›Subjekt‹ aktualisiert, sondern es ist stets eine Pluralität von Wirkungen, die sich gegenseitig sogar widersprechen können:

Gilles Deleuze, der mit Foucault befreundet war, hat dies in seiner Monografie über Foucault mit dem Begriff der ›Verdoppelung‹/ des ›Doubles‹²⁶² betont. Mit der notwendigen Vorsicht, welche gegenüber den Deleuze'schen Monografien ob seiner Vereinnahmung anderer Autoren in seine Begriffssprache und in sein Werk geboten ist, sei hier seine Lesart kurz vorgestellt: Wie bereits

²⁵⁹ »Als ›Archäologie‹ bezeichne ich im Sinne eines Wortspiels so etwas wie die Beschreibung des Archivs und keineswegs die Entdeckung eines Anfangs oder die Ausgrabung der Knochen der Vergangenheit. Unter dem Archiv verstehe ich zunächst all die in einer Kultur gesagten Dinge, die aufbewahrt, als wertvoll erachtet, wiederverwendet, wiederholt und verändert worden sind. Kurz, diese ganze sprachliche Masse, welche die Menschen hervorgebracht und in ihre Techniken und Institutionen gesteckt haben und die mit ihrem Dasein wie auch ihrer Geschichte verwoben ist. Diese Masse des Gesagten betrachte ich nicht aus der Sicht der Sprache oder des darin eingesetzten sprachlichen Systems, sondern aus der Sicht der Operationen, denen sie ihre Entstehung verdankt. [...] Wenn Sie so wollen, geht es also um die Analyse der historischen Bedingungen, die zu erklären vermögen, was gesagt oder was verworfen oder was in die große Masse des Gesagten verwandelt wird« (Foucault, 2001 [68]: 1000).

²⁶⁰ »Batailles Werk zeigt dies weitaus genauer in einem ständigen Wechsel verschiedener Ebenen des Sprechens, durch eine systematische Abkopplung von dem ›ich‹, das soeben das Wort ergriffen hatte und bereits dabei ist, es auszufalten und sich selbst darin einzurichten: Entkopplungen im Tempus (›ich schrieb dies‹, oder aber ›zurückkehrend, wenn ich diesen Weg wieder gehe‹), Entkopplungen im Abstand des Sprechens zu demjenigen, der spricht (Tagebuch, Notizhefte, Gedichte, Erzählungen, Meditationen, Beweisführungen), Entkopplungen innerhalb der Subjektivität, welche denkt und schreibt (anonyme Bücher und Texte, Vorwort zu eigenen Büchern, hinzugefügte Anmerkungen)« (Foucault, 2007: 19).

²⁶¹ Wenn die ›moderne Sexualität‹ (Foucault) die alten Grenzen eines unbezweifelbaren Selbst – Foucault vergleicht mit der Sexualität in der christlichen Welt – überschreitet, so taucht sie in der Tradition nach Freud selbst als Grenze in uns auf, um uns selbst als Grenze zu konstituieren: [1] als Grenze des Bewusstseins, in dem dieses in Verbindung zum Unbewussten gestellt wird; [2] als Grenze des Gesetzes, indem die Sexualität als universelles Verbot erscheint; [3] als Grenze der Sprache, wo gerade noch hörbar ist, was sich stets entzieht. (Vgl. Foucault, 2007: 7ff)

²⁶² Deleuze spricht vom ›Double‹; vgl. hierzu auch die Ausführungen in diesem Text zum ›Doppel‹ bei Foucault entlang der »Les mots et les choses«.

ausgeführt, sind wir eingebettet in ein Gefüge aus Machtbeziehungen, wobei Deleuze (wohlgemerkt mit Spinoza) von ›Kräften‹, ›Körpern‹, ›Affizierungen‹ und mit Leibniz von ›Faltungen‹ spricht – die Kraft des Außen tritt in die Innerlichkeit ein, was den Eintritt in das Geschichtete/ das Geschichtliche markiert. So wird das ›Subjekt‹ zur ›Aktualisierungsmaschine‹ (Deleuze) des Außen: »Das Subjekt ist eine Variable oder besser eine Gesamtheit von Variablen der Aussage. Es ist eine aus der einfachen Funktion oder aus der Aussage selbst abgeleitete Funktion« (Deleuze, 1992: 78f). Allerdings darf der Körper hier nicht als eine Instanz verstanden werden, die der diskursiven Einschreibung vorangeht: Das ›Subjekt‹ ist nicht nur Resultat und Spiegel eintreffender und durch es realisierender Kräfte. Die Frage lautet: Gibt es, so wie das Außen, ein Innen, das tiefer reicht als das Innen, welches vom Außen bestimmt wird? Wenn das Denken die Bestimmung ist, gibt es dann ein Ungedachtes, einen Ort, an dem das Außen denkunmöglich wird? Das Außen verdoppelt sich als ›Double‹ (Deleuze) im Innen, und es muss gefragt werden, wie sich diese Verinnerlichung vollzieht: »Das Double [...] ist niemals eine Projektion des Inneren, es ist im Gegenteil eine Verinnerlichung des Außen. Es ist keine Zweiteilung des Einen, sondern die Verdopplung des Anderen. [...] Es ist niemals der andere, der in der Verdopplung das Double ist, ich bin es, der sich als das Double des anderen erfährt: ich begegne mir nicht im Äußeren, sondern ich finde den anderen in mir [...]« (Deleuze, 1992: 136). Die Aussage verdoppelt sich in mir, nicht ohne ein Differentes zu werden. Was spürbar wird, ist der Riss, die ›Faltung‹ eines vorausgesetzten Außen. »Es ist notwendig, daß sich aus den Moral-Codes, die das Diagramm hier und dort [...] umsetzen, ein ›Subjekt‹ herauslöst, das sich abkoppelt, das in seinem Inneren nicht länger vom Code abhängig ist. Das ist es, was die Griechen getan haben: sie haben die Kraft gefaltet, ohne daß sie aufhörte, Kraft zu sein. Sie haben sie auf sich selbst bezogen« (Deleuze, 1992: 141). Die Subjektivität bleibt von der Macht bestimmt, ist aber nicht von dieser abhängig. Das ›Subjekt‹ ist damit dasjenige, das immer wieder als Widerstandspunkt neu zu erzeugen ist, und Widerstandspunkt bedeutet nicht die Faltung ertragen, sondern in der Dopplung zu etwas anderem falten, was zuvor denkunmöglich war. »Aber als Kraft unter Kräften faltet der Mensch nicht die Kräfte, die ihn bilden, ohne daß das Außen sich selbst faltet und ein Sein in den Menschen gräbt. Es ist die Falte des Seins, die als dritte Gestalt auftritt, wenn die Formen bereits verflochten sind [...] Es mußte die geschichtet-strategische Verflechtung durchqueren, um zur ontologischen Falte zu gelangen« (Deleuze, 1992: 160). Die Ontologie bleibt historisch, ist nicht die Setzung universeller Bedingungen, sondern problematischer Instanzen, die sich mit der Geschichte wandeln. Das Ich ist die Antwort auf eine Problemstellung: »[...] was kann ich wissen, was kann ich sehen und sagen, unter diesen bestimmten Bedingungen des Lichts und der Sprache? Was kann ich tun, nach welcher Macht kann ich streben und welche Widerstände kann ich dagegensetzen? Was kann ich sein, mit welchen Falten kann ich mich umgeben oder wie kann ich mich als Subjekt erzeugen?« (Deleuze, 1992: 161) Das Ungedachte kann nicht entdeckt werden, ohne dass das Denken sich selbst annähert, sich durch die Entfaltung selbst verändert (Selbstaffektion). Hier im Inneren wird das Fernste durch die Doppelung nah: »Denken heißt: sich niederlassen innerhalb der Schicht, in der Gegenwart, die als Grenze dient: was kann ich heute sehen und was kann ich heute sagen? Das aber heißt die Vergangenheit so denken, wie sie sich im Innen verdichtet, in der Beziehung zu sich [...]. Die Vergangenheit gegen die Gegenwart denken, der Gegenwart Widerstand entgegensetzen, nicht für eine Rückkehr, sondern ›zugunsten, hoffentlich, einer künftigen Zeit‹ (Nietzsche), das heißt, indem man dem Außen die aktive und gegenwärtige Vergangenheit zurückgibt, damit sich schließlich etwas Neues ereignet, damit Denken [penser] stets zum Denken [la pensée] gelangt. Das Denken denkt seine eigene Geschichte (Vergangenheit), jedoch um sich von dem zu befreien, was es denkt (Gegenwart), um schließlich ›anders denken‹ zu können (Zukunft)« (Deleuze, 1992: 168f).

Wenn Deleuze zwar Foucault hier mutatis mutandis in seine eigene »Philosophie der Differenz« integriert, so ist die Verdoppelung ein wesentliches Moment, welches sich aus der Mannigfaltigkeit der Machtbeziehungen notwendig ergeben muss. Gerade weil sich das ›Subjekt‹ am Schnittpunkt unterschiedlicher Strategien realisiert, die im Extremfall widersprüchlich sein können, kann es nicht mehr nur als Effekt der äußeren Wirkungen verstanden werden, sondern muss – indem es auf diese Differenzen antwortet – sich gegenüber einer Pluralität verhalten²⁶³, was eine differente Rückwirkung bedingt.²⁶⁴ Somit

²⁶³ Was eine Verbindungslinie zum späten Werk von Emmanuel Lévinas eröffnen könnte.

ist am fortlaufenden Erzeugungspunkt die Alterität eine Notwendigkeit für die Selbstsubjektivierung. Genaugenommen gibt es durch die Verdoppelung nur eine Vervielfältigung, und der Grad der Ausprägung der Differenz wird sich von den Herrschaftsbeziehungen her bestimmen, wobei die Herrschaftsbeziehungen die Differenz niemals aufheben können. Im letzten geführten Gespräch mit Foucault beschreibt dieser Subjektivierung als einen Prozess, »[...] durch den man die Konstitution eines Subjekts, genauer, einer Subjektivität erwirkt, die offensichtlich nur eine der gegebenen Möglichkeiten zur Organisation eines Selbstbewusstseins ist« (Foucault, 2005 [354]: 871).

Selbsterfindung als Bejahung

Durch die Kritik kann diese Differenz den maximalen Widerstandspunkt erreichen, indem das Außen als historisch kontingente Form entblößt und so zurückgewiesen wird. Allerdings wird das Außen auch weiterhin einwirken, wodurch der Widerstandspunkt fortlaufend wieder erzeugt werden muss. Ich betone nochmals: Foucault sagt damit nicht, das nichts existiert, sondern, dass das Existente historisch unterschiedlich lesbar wird. Der maximale Widerstandspunkt findet sich dort, wo eine alternative Wahrheit aufblitzt und durch ihre Bejahung die vorgängige Wahrheit als leere, nur historisch bedingte Form entblößt, was eine nicht dialektische Bewegung denkbar macht.

Die entscheidende Frage ist allerdings, wie so etwas wie eine Selbsterfindung überhaupt denkbar wird. Foucault bezieht diese unter anderem auf sich selbst, denn der Punkt der Selbsterfindung kann nur das jeweilige ›Subjekt‹ bedeuten. Man kann natürlich sagen, dass die historischen Analysen Foucaults auch seine Leser damit konfrontieren, dass das ›Subjekt‹ eine Form ist, was jedoch genaugenommen ebenfalls eine bestimmte – vom Text Foucaults ausgehende – Machtbeziehung darstellt. Der Leser kann hier nur insofern ins Spiel gebracht werden, als er sich gegenüber Machtbeziehungen zu verhalten hat, wozu die Foucault'sche Analyse selbst ebenso zählt, womit sich auch der vorliegende Text mit dieser konkreten Machtbeziehung zu verweben beginnt.²⁶⁵

Selbsterfindung bedeutet demnach stets eine Haltung/ Rückwirkung gegenüber den Machtbeziehungen. Wenn auch diese zunächst den Möglichkeitsgrund jeder Kritik bilden, so – und hierzu sind die Reflektionen Foucaults zur Überschreitung interessant – besteht in der Kritik gerade auch die Möglichkeit, den Möglichkeitsgrund selbst zurückzuweisen, indem eine Alternative bejaht wird und wodurch eine gänzlich veränderte Form denkbar wird, die – zumal sie erst zu erfinden ist²⁶⁶ – in einem Modus der Übung und Erprobung herzustellen ist. In diesem Prozess der Erfindung kann nun von Wahrheit als Form des Jenseits gesprochen werden: »Aber was ich zum Abschluß hervorheben möchte, ist

²⁶⁴ Diese Perspektive scheint fruchtbarer zu sein, wie jene Perspektive, die beispielsweise Giovanni Pirari in Bezug auf Judith Butler und Martin Saar vorschlägt: Auch in dessen Lesart schreibt sich das Außen immer wieder in das ›Subjekt‹ ein, wodurch das ›Subjekt‹ niemals vollständig erzeugt wird, sondern wiederholt erzeugt werden muss. Das Problem ist, dass das Außen nicht in seiner Mannigfaltigkeit bedacht wird, was konsequent zu Ende gedacht, nur ein ›Subjekt‹ hervorbringt, welches immer mehr ein bestimmtes Außen approximiert und damit nicht in der Lage ist, die Differenz als solche zu denken. Aus diesem Grund entdeckt Pirari hierin eine Aporie, welche sich durch zwei widersprüchliche Anforderungen an das ›Subjekt‹ durch Foucault ergibt: Einerseits die Möglichkeit sich stets verändernder ›Subjektformen‹ und andererseits die Anerkennung eines Bewusstseins, welches sich selbst verändert. (Vgl. Pirari, 2012: 26–45 [insbes. Kapitel »Subjekt und Subjektivierung«])

²⁶⁵ Auch diesbezüglich wäre die Hypothese von Pirari, nämlich dass Foucaults Werk darauf zielt, »[...] eine Auswirkung auf das Selbstverständnis seines potentiellen Publikums zu haben« (Pirari, 2012: 4) weiter zu hinterfragen. Grundsätzlich würde ich diese Feststellung bestätigen, allerdings mit der Einschränkung, dass der Leser sich selbst als Widerstandspunkt erzeugen muss, den Selbsterfindung kann nur vom jeweiligen ›Subjekt‹ her gedacht werden.

²⁶⁶ »Foucaults Subjekttheorie ist problematisch, weil sie die Existenz eines transzendenten Subjekts leugnet und zugleich die Möglichkeit eines Selbstsubjektivierungsprozesses darlegt, in dem ein Subjekt aus sich selbst einen Erkenntnisgegenstand macht und sich bewusst verändert. Sie setzt also ein Bewusstsein voraus, innerhalb dessen die historische Subjektivität erkannt werden kann und ein Ich, das von der Ebene der erkannten und zu verändernden Subjektivität getrennt ist, und in dem Selbstveränderungsprozess, den es bewusst leitet, konstant bleibt« (Pirari, 2012: 44). Genaugenommen wäre das die Falle, die Foucault natürlich bewusst ist. Gerade Foucault kann keine Theorie des ›Subjekts‹ (als eine Form des Bewusstseins) vorstellig machen, da seine Analysen die historische Wandelbarkeit derartiger Formen ausweisen. Vielmehr geht es gerade darum, das ›Subjekt‹ als eine Form zu begreifen, die an einem Schnittpunkt auftaucht, und es ist das Feld der Beziehungen an diesem Schnittpunkt, welches die Möglichkeit einer Selbstsubjektivierung und einer Selbsterfindung in Aussicht stellt.

folgendes: *Es gibt keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit; die Wahrheit ist nie dasselbe; Wahrheit kann es nur in Form des Jenseits und des anderen Lebens geben*« (Foucault, 2010: 460).

[7.2] Essay 2: einstehen für ... (Derrida)

Obschon Jacques Derrida (1930–2004) die Frage nach dem ›Subjekt‹ nicht explizit gestellt hat, kann dieser Problematik in seinen Texten nachgespürt werden. Das Interesse von Derrida richtet sich zunächst an die »dominierenden Diskurse« seiner Zeit, wobei er stets einen bodenlosen Boden ausmacht: Der Grund oder die Fuge, welche einen bestimmten Diskurs zusammenhält, erweist sich als Ort einer Aporie (oder einer Setzung). Jede Frage nach dem ›Subjekt‹ ist genau aus dem Grund problematisch, weil sie eine Identität vorstellig macht, in deren Zentrum jedoch nur ein Nicht-Identisches gefunden werden kann. Daher rückt der Vollzug als ›Instanz‹ und nicht die Bestimmung in den Vordergrund, und es geht um die nähere Bestimmung der Struktur, innerhalb derer dieser Vollzug zu denken ist. Die Struktur ist zeitlich als ›Unzeitigkeit‹ aufgespannt: Es geht um ein Vorgängiges, dessen Anfang unbestimmbar bleibt (eine ›ursprüngliche Nachträglichkeit‹). Da kein fester Boden ausgemacht werden kann, handelt es sich um die Gegenwart eines ›unmöglichen Ereignisses‹ in dem Sinne, dass es eine Mehrdeutigkeit bezeichnet, die nicht aufgelöst werden kann (hierzu auch: ›différance‹; ›double bind‹) und auch nicht soll. Sprechen in eigenem Namen bedeutet in der Gegenwart des Unentscheidbaren eine Verantwortung übernehmen für eine Zukunft, die hier und jetzt ins Werk zu setzen ist. Es handelt sich jedoch um einen Drahtseilakt ohne Sicherung, wobei jeder Schritt dem Wagnis entspricht, über ein unbekannt langes Seil zu schreiten, und es wird sich erst im Nachhinein herausgestellt haben, ob das Seil gehalten hat. Das ist eine Instanz ohne Stanze (ohne »Wohnort«), und damit übt die Zukunft einen Druck auf die Gegenwart aus. Ihren Grund erfährt sie zwar in der Vergangenheit, die sich allerdings als Unmöglichkeit erweist, weil in ihrem Kern eine Aporie ausgemacht wird, welche die gegenwärtige Ordnung erschüttert und sich daher ganz auf die Zukunft im Kommen (als eine ›Spur‹) richtet. Spannend ist, dass die Sprache Derridas selbst einem derartigen Ereignis, nämlich der Verantwortung in Bezug auf die ›différance‹ verpflichtet ist. Das heißt, die Texte Derridas sind nicht nur theoretisch zu lesen, sondern praktischer Vollzug.

[7.2.1] Subjekt im Vollzug

Ich beginne im Oktober 1988, genauer, bei jenem Gespräch zwischen Jean-Luc Nancy (*1940) und Jacques Derrida, in dem die Frage nach dem »Subjekt« (»Après le sujet qui vient?«) explizit ausgesprochen wird. Anstelle eines ›Subjekts‹ verweist Derrida auf »[...] eine Instanz (ohne Stanze, eines ›ohne‹ ohne Negativität) für das ›Wer‹; ein ›Wer‹, das von der Problematik der Spur und der *différance* bedrängt wird, von der Affirmation, der Signatur und dem sogenannten Eigennamen, vom Wurf oder *Je(k)t* (vor jeglichem Subjekt, Objekt oder Projekt) als Bestimmungssirrfahrt (*destinerrance*) der Sendungen« (Derrida, 1998b: 272). Ich tauche in den Jargon ein: Was heißt es, von der ›Spur‹ und der ›différance‹ bedrängt zu werden? Diese Frage verweist auch an das Moment, wo Derrida beginnt, in seinem Namen zu sprechen, und welches in jene bestimmte (dem symptomalen Ereignis geschuldete) Performativität des Sagens einführt, die so etwas wie eine Instanz sichtbar macht. Um obigem Zitat gerecht zu werden, ist eine zumindest zweifache Annäherung notwendig, einerseits [1] über den Modus des Sagens selbst, wie er bei Derrida selbst zum Ausdruck gelangt, und andererseits [2] über dasjenige, was Derrida hier, in diesem Zitat, mit Instanz (ohne Stanze) für das »Wer« vorstellig macht.

Ereignis, ›différance‹

Bodenloser Boden

Bedrängt sein von Spur und ›différance‹ bedeutet (ich taste mich langsam vor) sich von einem Unsagbaren her bestimmen beziehungsweise sich zu diesem verhalten müssen, zu etwas, das nicht eingeholt werden kann. Das mittellateinische ›stantia‹ steht für »Aufenthalt«, »Wohnung«,

beziehungsweise kann es von ›in-stare‹ her auch als »auf etwas stehen«, einem »beharrlichen Bestehen (auf)« gelesen werden. Instanz ohne Stanze ist etwas, das zunächst ohne Wohnung (Halt, Ursprung, Fundament) zu verstehen ist, dennoch aber »auf etwas steht« – verstanden nicht als Widerspruch, sondern als Affirmation dessen, was sich der Bestimmung immer schon entzieht, ein »ohne« ohne Negativität«. Ein nicht Bestimmbares ist dasjenige, welches sich dem Ausdruck entzieht, etwas, das über das Sichtbare hinausweist, seinen Platz in einem unentscheidbaren Zwischenraum einnimmt. In diesem Sinne setzt sich ›destinerrance‹ (dt: ›Bestimmungssirrfahrt‹) zusammen aus ›destin‹ (dt: ›Schicksal‹, ›Bestimmung‹) und ›errance‹ (dt: ›Irren‹). Bedrängt (oder genötigt) werden, gerade weil wir um die Bestimmung nicht wissen. Affirmation (ohne Negativität) bedeutet ›Zusage‹ (fr: ›eng-gage‹), bedeutet ein »Ja«, das antwortet. Diese Zustimmung ist als vorgängiges Strukturmerkmal²⁶⁷, als ein Anwesend-Sein zu lesen: »Wenn man sich an jemanden wendet, und sei es auch, um ihm eine Frage zu stellen, muss es vor der Frage eine ›Zusage‹ geben, ein ›Ich spreche zu dir, ja, ja, herzlich willkommen, ich spreche zu dir, ich bin da, du bist da, hallo!‹. Dieses ›Ja‹ vor der Frage liegt ihr weder logisch noch chronologisch voraus; es bewohnt die Frage selbst, ohne selbst fragend zu sein« (Derrida, 2003: 11).

Fragen wir, bevor wir uns der ›Zusage‹ widmen, wie ein affirmatives Sprechen von dem, was nicht gesagt werden kann, weil es uns immer schon entzogen ist – ein Sprechen vom ›Unmöglichen‹ – möglich ist; wo sozusagen im Bodenlosen ein Boden bejaht werden kann. Dieses Unmögliche muss zunächst als dasjenige verstanden werden, das dem Wissen, also dem Sagbaren innerhalb einer bestimmten Ordnung, widersteht: ein singuläres ›Ereignis‹.²⁶⁸ Ereignis, das bedeutet »Überraschung«, »Unvorhersehbarkeit«, »Exponiertheit«, »Ausnahme«, »Unberechenbarkeit«, »Unerwartetes« etc.; das, was noch kein Gesicht hat oder über dessen Gedächtnis wir noch nicht verfügen; das Ereignis sagen bedeutet, dass es »[...] ein Sprechen vom Ereignis gibt, das sich weder in Form einer Feststellung, einer theoretischen Aussage oder einer Beschreibung vollzieht, noch in Form einer performativen Produktion, sondern nach Art eines Symptoms« (Derrida, 2003: 48). Das [1] ›konstative Sprechen‹ (einer theoretischen Aussage) verbleibt im Möglichkeitsraum dessen, was innerhalb einer ›Episteme‹ (Foucault) oder eines ›Paradigmas‹ (Kuhn) (vgl. Derrida, 2003: 32) sagbar ist, sich als Moment einer bestimmten Ordnung ausdrückt. Selbst das [2] ›performative Sprechen‹ (als Produktion) verbleibt innerhalb einer bestimmten Ordnung, weil es nur das in Kraft setzt, was in Kraft gesetzt werden kann. Das »Ja« des in der Sprechakttheorie häufig zitierten Beispiels der Eheschließung vollzieht sich nur deshalb, weil es eine Ordnung gibt, welche diesen Akt möglich macht. (Vgl. Derrida, 2001: 13 [FN3]) Wenn Derrida [3] von ›Symptomatologie‹ spricht, dann deshalb, weil das Symptom²⁶⁹ die Logik der Struktur jenes Bruches markiert, der die Ordnung in Frage stellt, indem es mit etwas konfrontiert, das sich nicht in die Ordnung ›ein-fügen‹ lässt. Zur Struktur des Ereignisses gehört das Geheimnis »[...] im Sinne dessen, was nicht erscheint. Jenseits aller Verifikationen und

²⁶⁷ Derrida verweist in diesem Kontext auf den Dritten bei Emmanuel Lévinas (1906–1995): Im Dritten drückt sich die Pluralität des anderen aus, gegenüber dem ich mich verhalten muss. Durch die Einführung des Dritten wird die Struktur der ›Geißel‹, also eines Denkens, welches sich in Abhängigkeit des anderen (im Singular) versteht, aufgebrochen. Durch den Dritten verhalte ich mich nicht gegenüber einem Singular, sondern einer Pluralität von Ansprüchen an mich, wodurch so etwas wie Gerechtigkeit (sich verhalten, um den unterschiedlichen Ansprüchen des anderen im Plural gerecht zu werden) notwendig wie auch überhaupt erst möglich wird.

²⁶⁸ Der Begriff ›Ereignis‹ taucht bei Derrida vor allem in Verbindung mit anderen Fragestellungen – wir werden uns einigen ›beispielhaft‹ zuwenden – auf. Derrida: »Die Beispiele, durch die ich versucht habe, diesem Gedanken [Anm.: dem Denken des Ereignisses] gerecht zu werden (die Erfindung, die Gabe, die Vergebung, die Gastfreundschaft, die Gerechtigkeit, die Freundschaft etc.), bekräftigen sämtlich ein Denken des unmöglichen Möglichen, des Möglichen als des Unmöglichen, ein Denken des Unmöglich-Möglichen, das sich durch die metaphysische Interpretation der Möglichkeit oder der Virtualität nicht länger fassen lässt« (Derrida, 2001: 73f). Die Frage François Ewalds nach einem wiederkehrenden Motiv bejaht Derrida (»etwas lässt sich wiedererkennen«), gleichzeitig unterstreicht er eine Diskontinuität: »[...] jedes Mal, wenn ich einen neuen Text beginne, und sei er noch so bescheiden, ist das ein Zusammenbruch vor dem Unbekannten oder dem Unzugänglichen, ein erdrückendes Gefühl von Ungeschicklichkeit, Unerfahrenheit und Ohnmacht. Im selben Augenblick ist alles, was ich bereits geschrieben habe, zunichte gemacht oder wie über Bord geworfen« (Derrida, 1998a: 356). Indem wir ein bestimmtes Strukturmoment forcieren werden, weil es für die Frage des ›Subjekts‹ entscheidend ist, wird dieser Text – wie wir noch sehen werden – von dem, was jedes einzelne Mal ›über Bord geworfen wurde‹ heimgesucht.

²⁶⁹ Das Symptom ist hier in Bezug auf Lacan als Begegnung mit dem ›Realen‹ als dasjenige, das sich der symbolischen Ordnung nicht einfügt, verstanden.

aller Diskurse der Wahrheit und des Wissens ist das Symptom eine Zustellung des Ereignisses, die niemand beherrscht, die kein Bewusstsein, kein bewusstes Subjekt sich aneignen oder bemeistern kann. [...] Jenseits der Bedeutung, die jeder von uns dem geben oder sogar aussagen kann, gibt es Symptom« (Derrida, 2003: 49). Zum Ereignis gehört ein derartiges Symptom, welches außerordentlich (singulär) ist und von oben (vertikal) über uns hereinbricht. Vertikalität, weil es nicht horizontal auf der Ebene der Sichtbarkeiten erkannt werden kann, sondern uns ›heimsucht‹ (Derrida); nicht erwartet werden kann; plötzlich, ohne Zögern, auftaucht. Geheimnis, weil es nicht erscheint, sondern im Verborgenen bleibt; bleiben muss. Sprechen vom Ereignis nach Art eines Symptoms bedeutet einen bestimmten Modus des Sagens, ein ›Vielleicht‹ zwischen Möglichem und Unmöglichem, ein Sprechen, dessen man sich nicht sicher sein kann und darf. Die Beispiele, die Derrida nennt, markieren eine veränderte Beziehung zum anderen, sie weisen über eine rein konstative oder performative Sprechweise hinaus, indem sie auf das Nicht-Wissen rekurren, also auf dasjenige, was jenseits der Ordnung des Wissens liegt: Die ›Gabe‹ (Vergebung) ist nur dort möglich, wo sie unmöglich erscheint. Die ›Erfindung‹ kann nur das erfinden, was noch nicht (möglich) war. Ich kann nur den ›Gast‹ empfangen, der mich heimsucht und nicht erwartet werden kann. Im ›Versprechen‹ ist stets auch die Möglichkeit enthalten, dass es gebrochen wird. Erst durch die Unmöglichkeit des Ereignisses wird der Raum für die Möglichkeit eröffnet, indem »[...] das Sprechen vom Ereignis eine Art unvermeidliche Neutralisierung des Ereignisses durch die Iterabilität voraussetzt, dass das Sprechen immer die Möglichkeit in sich trägt, etwas noch einmal zu sagen. [...] Die Substitution ersetzt das Unersetzliche. Dass es in der absoluten Singularität, in der absoluten Einzigartigkeit, sofort, von der ersten Morgendämmerung des Sprechens, dem ersten Auftauchen des Ereignisses an, Iterabilität und Wiederkehr gibt – das macht, dass die Ankunft des Ankömmlings – oder das Eintreten des inauguralen Ereignisses – nur als Wiederkehr, Heimsuchung und Spuk erlebt werden kann. [...] In der Erfahrung, die ich vom Ereignis habe, ist mein Bezug zum Ereignis der, dass die Tatsache, dass das Ereignis in seiner Struktur unmöglich gewesen sein wird, seine Möglichkeit weiter heimsucht. Es bleibt unmöglich – auch wenn es vielleicht stattgefunden hat, bleibt es doch trotzdem unmöglich. Wenn ich vergeben habe, ohne es zu wissen oder zu sagen, vor allem, ohne es dem anderen zu sagen, muss sie die Verzeihung des Unverzeihlichen bleiben« (Derrida, 2003: 36f).

Symptomales Ereignis

Das Dunkle, die Nacht, die in dieser Beschreibung liegt, ist als Notwendigkeit anzunehmen, um die Geste Derridas nicht zu verraten: Es geht um nichts Geringeres, als die Gegenwart der Aporie und des ›double bind²⁷⁰‹ zu denken, eine Weise des Sagens zum Ausdruck zu bringen, die das Denken dort ins Werk zu setzen versucht, wo der Grund unerreichbar bleibt. Die Frage nach dem ›Wer‹ stellt sich an genau diesem Ort, der kein bestimmter ist und dennoch affirmiert werden muss. Das symptomale Ereignis ist nicht das konstative oder performative Ereignis, weil es sich nicht aus dem Raum des bereits Möglichen nährt, sondern überraschend auftaucht, einen Bruch im Möglichen erzeugt, der das Unmögliche wie die Gegenwart einer Aporie verkündet. Das symptomale Ereignis ist jenes, welches das ›Wer‹ bedrängt, ihm eine Antwort abverlangt. Die Wiederholung zeigt, dass wir nur nachträglich vom Ereignis sprechen können. Das heißt, ein Sprechen ist immer nachrangig zum Ereignis, dem Grund (der Heimsuchung), der nicht erreicht werden kann. Wenn auch jede Wiederholung das Ereignis ›zu löschen‹ beginnt, ist es doch die Unmöglichkeit, die insistiert und von woher das Mögliche denkbar wird. Ein ›Un-Mögliches‹ (unmöglich Mögliches) als Bedingung des Möglichen. Warum spricht Derrida hier vom ›Glauben‹? Weil es um einen Glauben an das Ereignis geht, um ein Sprechen, das sich nur nachträglich äußern kann. Es geht um ein Bekenntnis zum Ereignis, das vorangeht oder sich ankündigt, jedoch nur nachträglich gesagt werden kann. Das ›Messianische‹ ist hier, in der Verkündung, präsent. Hier taucht auch der Begriff der Verantwortung auf: ›in-stare‹, auf etwas bestehen, das ohne Stanze ist. Sich dem Ereignis gegenüber verantworten, heißt vom Ereignis genötigt sein, eine Entscheidung zu treffen, dem Ereignis zu antworten. An das Ereignis glauben bedeutet, einen Möglichkeitsraum ins Werk zu setzen. Verantwortung heißt genötigt sein, sich zu diesem Ereignis (in einer bestimmten Hinsicht) zu verhalten, und Glaube ist nichts

²⁷⁰ ›double bind‹ – hier: gegenüber zwei einander entgegengesetzten Ansprüchen gebunden sein; die Unmöglichkeit ausstehen, sich dem widersprüchlichen Anspruch gegenüber verantworten zu müssen. Die Bezeichnung stammt ursprünglich von Gregory Bateson.

anderes als das Ereignis zu sagen, ihm in diesem Sagen einen Möglichkeitsraum zuzusprechen, und gleichzeitig durch das Sagen, durch die Wiederholung, das Unersetzliche zu ersetzen. Entscheidend ist, dass Derrida darauf besteht, dass die Heimsuchung nicht endet, das Ereignis stets im Kommen bleibt. Dies wird das Strukturmoment sein, welches für unsere Frage nach der Instanz entscheidend wird, die Frage nach der ›Signatur‹, dem ›Eigennamen‹ und dem ›Wurf‹ oder ›Je(k)t‹.

Unentscheidbare Entscheidung

Man kann, vorbereitend, dieses Strukturmoment in Bezug auf die kulturelle Identität lesen: Am 20. Mai 1990 hält Derrida in Turin anlässlich eines Kolloquiums über »Die kulturelle Identität Europas« einen Vortrag, der später unter dem Titel »L'autre cap« (dt: »Das andere Kap«, 1991) veröffentlicht wird und indem sich Derrida der »Frage nach Europa« zuwendet. Eine der zentralen Aporien, um die sich der Text bewegt, ist die Definition kultureller Identität: »Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist. Nicht, daß sie keine Identität haben kann, sondern daß sie sich nur insoweit identifizieren, ›ich‹, ›wir‹ oder ›uns‹ sagen und die Gestalt des Subjekts annehmen kann, als sie mit sich selber nicht identisch ist, als sie, wenn Sie so wollen, mit sich differiert [différence avec soi]. Es gibt keine Kultur und keine kulturelle Identität ohne diese Differenz mit sich selbst. [...] Es gibt keinen Selbstbezug, keine Identifikation mit sich selber ohne Kultur – ohne eine Kultur des Selbst als Kultur des anderen, ohne eine Kultur des doppelten Genetivs und des Von-sich-selber-sich-Unterscheidens, des Unterscheidens, das mit einem Selbst einhergeht [différence à soi]. Die Grammatik des doppelten Genetivs zeigt auch an, daß eine Kultur niemals nur einen einzigen Ursprung hat« (Derrida, 1992: 12f). Nicht die Versammlung (Zusammen-fügung) von Differenzen zu einem Identischen, sondern das Moment des Von-sich-selber-sich-Unterscheidens (mit, bei sich) ist das Herz jeglicher Identifikation. Derrida fragt danach, ob Europa die ›beispielhafte Möglichkeit‹ dieses Gesetzes – einer Kultur des Selbst als Kultur des anderen – sein kann. Diese beispielhafte Möglichkeit verweist auf ein Ereignis, eine Ankunft Europas hier und heute, es verweist auf etwas, von woher wir heimgesucht werden. Hier und heute, weil es um ein Entstehen für dieses Ereignis, einen Glauben an dieses Ereignis geht, dem gegenüber wir uns verantwortlich zeigen und es dadurch ins Werk setzen. Das (unberechenbare) Ereignis als Kommendes ist das, worauf die Sehnsucht (nach Sammlung, nach Identität) zielt, was aber im Voraus nicht identifizierbar ist (und sich jeder Sammlung entzieht). Entlang einer etymologischen Lesart des Begriffs ›Kap‹ wird die ›Beispielhaftigkeit‹ als europäische Idee, als das sich ankündigende Ereignis, bestimmt. Es geht um ein Erbe, das uns auferlegt wurde (uns nötigt): »Oder sollte es [Anm.: das Entstehen für dieses Erbe] den Versuch bedeuten, eine andere Geste zu erfinden, eine lange Handlung, die das Gedächtnis voraussetzt, gerade um die Identität von der Alterität her zu bestimmen, vom anderen Kap und vom anderen des Kaps, von einem ganz anderen Rand und Ufer aus?« (Derrida, 1992: 26) Was ist das Kap? Es seien hier nur einige der von Derrida erwähnten Bestimmungen aufgelistet: Das Kap ist der Titel eines Kapitels (»Kopf«, »Überschrift«), der Kopf (das »Haupt«; lateinisch: »caput«), das »äußere Ende eines Außenglieds«, das »Ziel«, eine »Spitze« etc. Die Idee des Kaps verweist auf ein Europa, welches sich als ein derartiges Kap der Welt versteht. Im Begriff ›Kap‹ ist jedoch eine Gegenwart als Aporie präsent: Fragen wir nach der Kapitale (Hauptstadt), sind wir mit zwei Ansprüchen (Imperativen) konfrontiert: einerseits [1] die Forderung, kulturelle Identität nicht zersplittert, sondern gesammelt zu denken (Monopol; Hüterin des Erbes; Kalkül der Macht), andererseits [2] die Forderung, eine vereinheitlichende Autorität abzulehnen (Zerstreuung; Ohnmacht): »Je mehr ich (wir) an eine Nation gebunden bin (sind), desto europäischer bin ich (sind wir); je europäischer ich bin (wir sind), desto mehr bin ich (sind wir) transeuropäisch und international [...]« (Derrida, 1992: 37f) Entlang der Frage nach dem »Kapital« (Marx' Werk; das Kapital im allgemeinen) tauchen – wie Derrida (mit Verweis auf Paul Valéry) zeigt – weitere Aporien auf, die ich hier nicht weiter ausbreiten will. Entscheidend ist, dass Verantwortung heißt, sich diesen widersprüchlichen Imperativen (einer Unentscheidbarkeit) gegenüber verhalten zu müssen²⁷¹. Es geht darum, das Beispiel nicht als Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes zu verstehen, sondern am Beispielhaften – und dem Entstehen für dieses Beispiel, dem Zeugnis dieser übernommenen Verantwortung – das Universelle sichtbar zu machen,

²⁷¹ Am Ende von »L'autre cap« findet sich eine Liste (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) von neun unentscheidbaren Forderungen wie Identifizieren in einer Desidentifizierung, für die Alterität öffnen, ohne sich aufzulösen, dem Anspruch der jeweiligen Sprachen mit dem der Universalität entsprechen etc.

indem wir für das Ereignis die Verantwortung übernehmen: »Ich trage – das einzigartige ›Ich‹ trägt – die Verantwortung, Zeugnis abzulegen vom Universellen. Jedesmal ist die Beispielhaftigkeit des Beispiels einzigartig« (Derrida, 1992: 54). Identifikation bedeutet ›Aushalten dieser Antinomien‹. Die Aporien zeigen den Moment des Bruchs, wo ›das Kap aufreißt‹, sich ent-identifiziert: »[...] Es bezieht sich auf sich selbst [...] auch, um sich zu öffnen, so nämlich, daß es sich nicht mehr sammeln kann« (Derrida, 1992: 55). Dem europäischen Gedächtnis (seinem Ruf) zu antworten, ist damit eine Pflicht (Verantwortung), für die Derrida mehrere Beispiele nennt. Aushalten oder Probe der Antinomie bedeutet sich der Unentscheidbarkeit – den widersprüchlichen Ansprüchen – gegenüber verhalten. In diesem Sinne ist der (alte) Name »Europa« – der Verweis auf den Eigennamen muss ernst genommen werden – »[...] das beste Paleonym für jenes, was wir erinnern (dessen wir uns erinnern) oder was wir versprechen (was wir uns versprechen). Mit den Wörtern ›Kapital‹ (Kapital, Kapitale), ›Identität‹ und ›Kultur‹ würde ich – aus denselben Gründen – genauso umgehen« (Derrida, 1992: 60). Wie also eine Kultur des Selbst als Kultur des anderen bestimmen?

Druck der Zukunft auf die Gegenwart

Es wurde von der Ankunft Europas, einem Ereignis der Zukunft gesprochen. Wie ist es möglich, dass die Zukunft einen Druck (vgl. Derrida, 1992: 9) auf die Gegenwart ausübt, wir uns in Bezug auf etwas verstehen, was noch nicht ist, was jeglichem chronologischen Zeitverständnis entgegensteht? Warum ist die Zeit ›out of joint‹? Betrachten wir hierzu vor allem das erste Kapitel aus »Spectres de Marx«, einem Text anlässlich eines Vortrages an der Universität von Kalifornien (Riverside) aus dem Jahr 1993 zum Kolloquium »Whither marxism?« (dt: »Wohin geht der Marxismus?« oder auch: »Wird der Marxismus verschwinden?«). Marx werde ich weitgehend ausblenden, mich interessiert die Frage der zeitlichen Struktur des Ereignisses: »Der Zukunft zugewandt, auf sie zugehend, kommt sie [Anm.: die Frage nach dem »Wohin morgen?«; verallgemeinert: die Frage nach der Gerechtigkeit] auch aus ihr, sie kommt von der Zukunft her. [...] Wenn nun aber diese Frage [...] gewiß nur aus der Zukunft kommen kann [...], muß das, was vor ihr liegt, ihr zugleich als Ursprung vorausliegen. Auch wenn sie aus der Zukunft kommt, muß diese Herkunft, wie jede Herkunft, absolut und irreversibel vergangen sein. ›Erfahrung‹ der Vergangenheit als Zukunft, die eine wie die andere vollkommen abgelöst, absolut, jenseits jeder Modifikation einer beliebigen Gegenwart« (Derrida, 2004: 11f). Das Interesse richtet sich auf den ›gespenstischen‹ Augenblick (die Heimsuchung; die Ankündigung des Ereignisses), der sich niemals in ein chronologisches Zeitverständnis einfügt, richtet sich auf eine Evidenz (ein Axiom), die ein Zeugnis gibt von dem, was uns heimsucht, was uns voraus liegt, aber aus der Zukunft kommt. Wie ist das möglich? Es geht um die Erfahrung eines Ereignisses, die Gegenwart einer Aporie, einer Unmöglichkeit, etwas, das die Ordnung heimsucht, indem sie die Ordnung erschüttert; sie aus den Fugen wirft. Eine Vergangenheit, die niemals schweigt, die danach verlangt, sich ihr und dem, was kommt, gemäß zu verhalten. Gerechtigkeit bedeutet Verpflichtung gegenüber dem was kommt und was war. Eine Zukunft, deren Druck wir immer spüren werden, weil es von einer unmöglichen Möglichkeit kündigt, die nur jetzt – und hierin liegt die politische Bedeutung jeglichen Handelns – mit dem Versprechen, dass sie stattgefunden haben wird, ins Werk gesetzt werden kann. Eine Vergangenheit, die deshalb nicht aufhört zu rufen, weil sie uns durch ihre Aporien nötigt, für eine andere (unmögliche) Zukunft einzustehen. Kurz: Verhalten bedeutet eine Entscheidung des Unentscheidbaren, bedeutet das ins Werk setzen, was uns heimsucht, und ist damit das Wagnis einer Zukunft, die hier und jetzt beginnt. Eine Zukunft, die hier und jetzt (in unserer Verantwortung) schon gegenwärtig ist, obschon sie nur unbestimmt bleiben kann. Eine Vergangenheit, die nicht aufhören wird, uns heimzusuchen.

Wir haben gesehen, wie der Begriff ›Europa‹ das Aushalten einer Aporie bedeutet, wie er ein Schlachtruf gegen die Zeit ist, der eine Zukunft verkündet, die stets im Kommen bleibt und den Beginn einer neuen (anderen) Zeitrechnung in Aussicht stellt. Das ist der Ort des Gespenstes: Der Platz, der dazwischen liegt (nur dazwischen liegen kann) und sich ›dank eines Spuks‹ (einer Spur) nährt. ›Die Geister lernen‹ bedeutet Mitsein mit den Gespenstern²⁷² – »[...] eine Politik des Gedächtnisses, des Erbes und

²⁷² Es wurden unmittelbar hintereinander die Begriffe ›Spuk‹, ›Geist‹ und ›Gespenst‹ verwendet. Obschon der Versuch, eine eindeutige Benennung auszusprechen, den Text verfehlen würde, sollen doch eine kurze, zaghafte (und vorsichtige) Unterscheidung der Verwendung dieser Begriffe in »Spectres de Marx« versucht werden. Das Gespenst ist als dasjenige

der Generationen« (Derrida, 2004: 10). Spätestens hier ist zur Vorsicht zu mahnen. Man kann den Text verfehlen, ist man versucht, anzunehmen, dass es sich um eine Vergangenheit handelt, die ruft, und die Zukunft nichts anders wäre, als auf dieses Rufen zu antworten. Entscheidend ist, dass – obwohl die Heimsuchung historisch ist – sie sich niemals in eine bestehende (zusammenge-fügte) Ordnung einschreibt. Derrida wird nicht müde, darauf hinzuweisen: Es gibt kein Inneres, keine Ordnung, keinen Möglichkeitsraum, kein konstatives oder performatives Sprechen davor; vor der Heimsuchung. Sie ist unzeitig; es passiert etwas, das sich nirgends einfügt; ein Unverfugtes: »Die Heimsuchung würde die Existenz Europas [Anm.: die Existenz dessen, das sich mit dem Ereignis konfrontiert sieht; hier konkret in Anspielung auf Marx, Europa] selbst bezeichnen. Sie würde den Raum und das Selbstverhältnis dessen eröffnen, was sich spätestens seit dem Mittelalter Europa nennt« (Derrida, 2004: 17). Ein Raum, der zum Möglichkeitsraum wird und damit ein Selbstverhältnis anklingen lässt, indem wir dem Geheimnis Glauben schenken, dem Geheimnis Treue bekunden, es ins Werk setzen: »Die unabdingbar blinde Unterwerfung unter sein [Anm.: der Geist] Geheimnis, das Geheimnis seines Ursprungs, ist der erste Akt des Gehorsams gegenüber der Verfügung. Er wird alle anderen bedingen« (Derrida, 2004: 22). Verfügung, das ist die Vergangenheit als Pflicht, aber nicht nur ihr, sondern auch der Zukunft gegenüber. Was bedeutet Möglichkeitsraum? »Ein Erbe versammelt sich niemals, es ist niemals eins mit sich selbst. Seine vorgebliche Einheit, wenn es sie gibt, kann nur in der Verfügung bestehen, zu reaffirmieren, indem man sie wählt. Man muß [...] aussuchen unter den verschiedenen Möglichkeiten, die derselben Verfügung innewohnen. Die ihr auf widersprüchliche Weise innewohnen, um ein Geheimnis herum« (Derrida, 2004: 32). Versammeln, indem das Sprechen affirmativ verspricht, (hinsichtlich des Ereignisses; der Gegenwart des Unmöglichen) gerecht zu sein.

Wie also eine Kultur des Selbst als Kultur des anderen bestimmen? Die Schwierigkeit liegt darin, das Disparate als Verbindung zu denken und – umgekehrt – das Versammelte – als Disparates zu denken. Letzteres ist die wahre Hürde. Unser Denken scheint zunächst verfugt, ist einer – denken wir beispielsweise an Foucault – Episteme geschuldet. Das Disparate, der ungesicherte Grund, ist das verzerrte Gesicht einer anderen Zeit. Wo eine Störung auftaucht, ein Symptom sich zeigt, bleibt nur der Glaube an das Ereignis und das Wagnis, von diesem Ereignis – vom Unzeitigen, Unverfugten – zu sprechen. Eine Kultur des Selbst als Kultur des anderen ist die permanente Gegenwart einer möglichen Störung, und ›beispielhaft‹ heißt am Beispiel das Universelle (das Kommende, wie es sich als Versprechen zu zeigen beginnt) erkennen. »Schießscharten der Poesie«, sagt Derrida, und es fällt leicht, hier (trotz seiner Rede von Shakespeare) an Mallarmé oder Artaud zu denken. Ein Beispiel, das uns Derrida zur Seite stellt, fragt nach der Heimsuchung, die einer Übersetzung widerfährt. Stets ist es der originäre Text (das Meisterwerk), der die Übersetzung heimsucht. Das Meisterwerk lebt in der Art eines Gespenstes; von hier werden Derridas Ausführungen zum ›Visier-Effekt‹ entlang der Konfrontation (Heimsuchung) Hamlets durch den Geist des Königs am deutlichsten: Selbst wenn wir nicht sehen, wer uns erblickt, ist es dieses gespenstische andere, von dem wir uns erblickt fühlen, von dem wir ›das Gesetz erben‹ und von woher die Übersetzung heimgesucht wird. (Vgl. Derrida, 2004: 21f) In der Gegenwart der Heimsuchung (wir fühlen uns erblickt; wir sehen den Grund, wie er zum Ungrund wird; die Gegenwart der Aporien etc.) ist die Übersetzung uneins, zerrüttet, ungerecht in ihrer Abweichung vom Original. Das andere, seine Möglichkeit, zeigt sich vom Unzeitigen her. Sich zu diesem Unzeitigen verhalten wird als ›Gerechtigkeit‹ bestimmt: Gerechtigkeit ist das Gegenteil vom Bezeugen des Kalkulierbaren, also des Rechts innerhalb einer bereits anwesenden (versammelten) und damit juristischen Ordnung. Sie verweist auf ein Jenseits

umschrieben, das auftaucht, sich phänomenal zeigt. Der Geist – und es gibt immer mehr als einen – beseelt das Gespenst; man kann hier an die Stimme denken, an etwas, das sich nur durch etwas anderes zeigt; Wenn das Gespenst mit der Erscheinung (dumpf und äußerst vage scheint hier auch ein Ereignishaftes durch) in Verbindung gebracht wird, dann wäre der Geist so etwas wie das, was sich durch das Gespenst zeigt. In Bezug auf Valéry zitiert Derrida: »Kant zeugte Hegel, dieser zeugte Marx, dieser zeugte – wen?« So wie es keine reine Nachträglichkeit gibt, jede Nachträglichkeit immer schon durch eine bestimmte Stimme hörbar wird, so taucht das Gespenst immer wieder auf, bleibt als Wiedergänger (fr.: »revenant«) ein singuläres Ereignis (ein erstes und letztes Mal). Der Spuk – das wäre der Vollzug, wäre die Heimsuchung, Wiederkehr. »Die Geister lernen« ist deshalb eine Politik des Erbes, weil es sich stets um eine Vielzahl handelt, der gegenüber eine Verantwortung (Verpflichtung) besteht.

des Rechts, verweist darauf, das Unmögliche (Gabe) zu tun. Gerechtigkeit bedeutet niemals, sich einzurichten (zusammenzu-fügen), ein Nest zu bauen, das andere anwesend (präsent) zu machen, sondern sich dem anderen (dem Kommenden) entsprechend verhalten, zeigt auf einen Exzess, gegen den es keine ›kalkulierbare Versicherung‹ gibt. (Vgl. Derrida, 2004: 45–49) Jetzt können wir unsere Bestimmungen konkretisieren: Die ›différance‹ zeigt auf den Punkt (oder das Netz an Ver-fügungen), der das Disparate zusammenhält, jenen Punkt, der die Gegenwart einer Leere bedeutet, indem er zugleich die Gegenwart eines Jenseits des Versammelten bedeutet. »Die *différance* erweist sich somit nicht so sehr als Begriff oder Name, der etwas als etwas bezeichnet [...], sondern vielmehr als Platzhalter für eine [...] Leerstelle (›blancs‹), deren Wahr-nehmung sich durch das Scheitern aller Versuche, letzte Grundlagen zu benennen, gewissermaßen selbst aufnötigte« (Zeillinger, 2006: 180). Von der Spur und der ›différance‹ bedrängt werden verweist auf einen Zwischenraum: Ein Dazwischen zwischen einer Vergangenheit, die uns heimsucht (und nicht eingeholt werden kann) und der Spur dessen, was im Kommen bleibt. Haben wir hier zunächst von einem Unsagbaren gesprochen, so hat sich dieses Unsagbare als notwendiges Strukturmoment (für die Gerechtigkeit, die Gabe) herausgestellt. Die Leerstelle selbst ist der Punkt, wo das verzerrte Gesicht – das Unmögliche – aufzutauchen vermag. Sie markiert die Stelle, wo nichts von vornherein gegeben ist, sich eine Öffnung (für einen Möglichkeitsraum) ankündigt. Eine Kultur des Selbst als Kultur des anderen ist die Erfindung einer unmöglichen Identität – »[...] eine Identität, die verlangt wäre, dass keine ihrer Identifizierungen zu ›halten‹ vermöge, und die selbst trotzdem fortfährt zu ›halten‹« (Crépon, 2006: 42). Eine Kultur, die sich nicht mehr alleinig als Hüterin des Erbes versteht. Das Behütete ist das bereits eingeholte, ist nichts weiter als eine Verlängerung des Berechenbaren. Identität ist nach Derrida von der Verantwortung nicht zu trennen; eine Verantwortung, die sich nicht mehr nur der Identifikation, sondern auch der Ent-Identifizierung verpflichtet sieht. Am Ort Europas muss ein Europa zwischen den Sprachen, den Gedächtnissen kultiviert werden. Gleichzeitig ist Europa ein Europa von außen, ein Europa, das sich von außen her versteht. Eine zweifache Alterität, jene im Innen (Sprachen, Gedächtnis etc.) und im Außen. Vor diesem Hintergrund ist die unmögliche Identität diejenige, die der Alterität gegenüber offen bleibt, sich im Verhältnis zu diesen Alteritäten hält. (Vgl. Crépon, 2006: 40f) Wir haben von der Möglichkeit und der Verpflichtung gesprochen. Eine Verpflichtung, die aus der unmöglichen Möglichkeit entsteht. Fragen wir nach dem ›Wer‹, das sich verpflichtet.

Sprechen in eigenem Namen (Zeillinger)

Genealogische Lesart von Derrida

Peter Zeillinger (*1964) hat in mehreren Texten, insbesondere in »*Nachträgliches Denken*« (2002), »*Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens*« (2005/2006), »*Zeugnishaftes Subjekt. Jacques Derrida und Alain Badiou*« (2005) eine genealogische Lesart des Œuvres von Derrida vorgeschlagen. Seine Lesart leistet vor allem einen Blick darauf, wie Derrida beginnt, in seinem Namen zu sprechen, das heißt (s)ein Ereignis ins Werk zu setzen, und ist für den Blick auf die Instanz relevant, weil es das, was Derrida meist im Dunkel belässt, mit einer zusätzlichen Dimension bereichert, die in Folge den Blick auf die Instanz schärfen wird.²⁷³ Das von ihm behandelte Strukturmoment lässt sich anhand der Texte Derridas gut rekonstruieren beziehungsweise auch entlang anderer Autoren bestimmen (siehe Fußnoten). Das Besondere der Lesart Zeillingers ist es, dieses Strukturmoment mit dem Sprechen Derridas selbst verknüpft zu haben, und das ist die Geste, in deren Nähe sich dieser Text stellt (und damit der Lesart Zeillingers seine Treue bekundet). Zeillinger weist – und das soll für diese Annäherung insgesamt gelten – darauf hin, dass es Derrida nicht angemessen wäre, würden wir ihn auf eine bestimmte Lesart verdichten, da gerade das Gegenteil – die Öffnung eines Textes für das Ereignishafte – im Zentrum des Werkes steht. (Vgl. Zeillinger, 2006: 173–177) In einem solchen Anspruch verborgen, könnte man auch

²⁷³ Ich habe Zeillingers Interpretation in mehreren Stufen kennengelernt: Zum einen im Rahmen seiner Vorlesung »*Das Subjekt nach dem Tod des Subjekts*« im Wintersemester 2009/10 an der Universität Wien, durch mehrere persönliche Gespräche und durch die bereits erwähnten Texte. Dieser Abschnitt, der ganz Peter Zeillinger geschuldet ist, versucht verkürzt diese Lesart vorzustellen, die mich in meiner Lektüre Derridas – das möchte ich ausdrücklich sagen – beeinflusst hat, den es ist Zeillinger, der mich in das Werk Derridas eingeführt hat.

das verorten, was sich durch philosophische Texte zeigt: eine stete Heimsuchung, Texte, die uns immer wieder einholen, indem sie stets aktuell (ereignishaft) werden, weil sie in einer Verfügung ein Unverfügtes (die Sichtbarkeit der Schweißnaht einer bestimmten Fuge) sichtbar machen können.

Ursprüngliche Nachträglichkeit

Die Frage, die Derrida in den ersten zehn Jahren in Paris antreibt, ist jene nach den Grundlagen der herrschenden Diskurse, also eine Frage, die an den Ort vordringt, von woher sich die jeweiligen Diskurse begründen (setzen). Es geht um jenen Ort, der sich als »Nicht-Ort« entpuppt, als ein Ursprung (erstes Prinzip, Zentrum, erstes Fundament), der nicht eingeholt werden kann, weil er sich jeder Bestimmung entzieht. Wir sind daher immer schon mit einer Nachträglichkeit konfrontiert. Daran scheitert das erste Hauptwerk Derridas, die »*De la grammatologie*« (dt: »*Grammatologie*«, 1967): Der Versuch Derridas, eine »Schrift-Wissenschaft« zu begründen, führt – so Derrida selbst – zu einem Denken, das in der Präsenz (einem Möglichkeitsraum) »eingemauert« bliebe. Die Entfaltung (den Beginn) von Derridas eigenständigem Denken markieren nach Zeillinger zwei Gesten, die auf dieses Scheitern antworten: Einerseits [1] die »*différance*«, andererseits [2] ein »*Schritt aus der Schrift hinaus*«²⁷⁴. Dem Begriff der »*différance*« wurde schon näher gekommen: Seine Genese setzt bei Derridas frühen Lektüren Anfang der 1960er-Jahre ein, er taucht als Begriff jedoch erst nachträglich auf. In der Textsammlung »*L'écriture et la différence*« (dt: »*Die Schrift und die Differenz*«, 1967) werden verschiedene frühe Texte publiziert, allerdings mit einer entscheidenden (performativen?) Änderung: Überall dort, wo eine Nachträglichkeit sichtbar wird, die sich auf keinem Ursprung gründet, taucht der Begriff »*différance*« auf. Obschon der Begriff nicht erklärt wird, ist im Anschluss an die Nachweise eine Notiz zu finden, welche den Verweis auf die Leerstelle ankündigt. Erst in einem Vortrag zur »*différance*« im Jänner 1968 führt Derrida eine nähere Deutung dieses Begriffes aus: »*Die Geschichte des nachträglich eingefügten und zu bestimmen versuchten Neologismus fungiert damit also selbst als »Spur« für die Erfahrung jener ursprünglichen Nachträglichkeit, von der diese zeugt – das heißt als Spur für eine seineröffnende Differenz-Relation, die kein angebbares (erstes oder zweites) relatum und auf keinen Fall einen präsentischen oder präsentierbaren Ursprung mehr kennt. An diesem Punkt [...] hat in Derridas Werk ein Ereignis statt; hier verortet sich ein Ereignis, das zugleich auch »inszeniert«, in Szene gesetzt werden muss und wird; – ein Ereignis, außerhalb der argumentativen Strategien eines Buches, eine undeutliche, aber nichtsdestotrotz wahrnehmbare, notwendig gewordene Re-aktion auf eine vorgängige Erfahrung*« (Zeillinger, 2006: 180f). Diese Geste setzt etwas ins Werk, indem sie antwortet und zwar auf dasjenige, das – als Ereignis – die bestehende Ordnung stört. Der zweite Gestus – der Schritt aus der Schrift – findet sich in »*Feu la cendre*« (dt: »*Feuer und Asche*«), Anfang der 1980er-Jahre. Hier wird die Stimme dem Text nachgeordnet, indem sie den Text liest, dem »Text Stimme verleiht« (Zeillinger). »*Derrida bringt dies durch eine kleine, aber wirkungsvolle Geste performativ zum Ausdruck, indem er der Buchfassung von feu la cendre eine Audio-Cassette beilegt, auf der die französische Schauspielerin Carole Bouquet und er selbst den Text mit verteilten Rollen lesen. Das Besondere an dieser Geste ist, dass der gesprochene Text damit zugleich eindeutiger als auch mehrdeutiger wird als der geschriebene Polylog. So ist z.B. das in der Buchfassung oft nicht erkennbare Geschlecht des jeweiligen Sprechers (oder der Sprecherin) nun auf der Audio-Cassette sehr wohl identifizierbar, während zugleich bestimmte Eigenheiten der französischen Sprache zwar in der Schrift entzifferbar sind (etwa der accent grave zur Unterscheidung von là/da und la/die), auf der Cassette jedoch unhörbar werden und damit die Aussage mehrdeutig werden lassen*« (Zeillinger, 2006: 182). Was ist passiert? Die Stimme interpretiert die Schrift; der Text ist immer schon ein gelesener/ gedeuteter. Die Konsequenz ist eine Beziehung der Stimme auf die Schrift, eine Verantwortung, die im Akt des Lesens gefunden werden muss. Weil es nur ein nachträgliches Sprechen (im Sinne der »*différance*«) gibt, muss sie die Bedeutung (Sinn/ Unsinn) erst performativ hervorbringen, muss dabei dem vorliegenden (vorgängigen) Text verpflichtet bleiben. »*Die Stimme muss demnach mehr als bloß den Text als solchen [...], sie muss das Ereignishafte des Textes zum Ausdruck bringen und damit dem Anruf (in) der Schrift antworten.*

²⁷⁴ Der Ordnung halber: Wann immer wir in Bezug auf Derrida vom Lesen oder von der Schrift sprechen, ist die Rede weniger vom geschriebenen Wort als vielmehr vom strukturellen Modus des Lesens oder der Schrift. Alles, jeder kulturelle Gestus, kann gelesen werden beziehungsweise jeder Habitus muss als ein Geschriebener ernst genommen werden. Die Bezeichnung »Schritt aus der Schrift« stammt von Dieter Mersch.

[...]« (Zeillinger, 2006: 183). Die zwei Gesten zeugen einerseits von der Erfahrung einer ›ursprünglichen Nachträglichkeit‹, eines Grundes, der nicht bestimmt werden kann, und andererseits von der »Wahrnehmung, dass es auch die reine Schrift, den reinen Text, die pure Nachträglichkeit in letzter Konsequenz nicht gibt; dass die Schrift also niemals in einer ungebrochenen Reinheit begegnet, sondern ihr immer schon Stimme verliehen worden ist. Diese Stimme, die selbst wieder einen zu lesenden Text inszeniert« (Zeillinger, 2006: 183).

Geste des Sprechens bei Derrida

Für Derrida wird der Modus des ›Vielleicht‹ (die sprachliche Geste des ›Vielleicht‹) zur adäquaten Weise (zu einer adäquaten Weise), um vom Ereignis zu sprechen. Dieses Sprechen äußert sich in einer bestimmten temporalen Struktur, dem ›Futur antérieur‹ (Futur exakt, Futur II): »Ein Ereignis wird stattgefunden haben.« – der Fokus liegt auf der Struktur der Rede vom Ereignis, auf der Art und Weise, wie Derrida das Ereignis zum Ausdruck bringt und es als Bekenntnis, als Gabe, als Gastfreundschaft, als Demokratie im Kommen in seinen Texten beschrieben wird. Die Schwierigkeit liegt nun darin, dass das Ereignis als notwendiges Strukturmerkmal (ontologisch) verstanden werden muss, da jeder Versuch einer Bestimmung (Identifikation) stets der Gefahr ausgesetzt ist, diese Struktur zu unterlaufen, indem durch das Sprechen vom Ereignis das Ereignishafte verschwindet (ausgeblendet wird). Wir müssen also fragen, wie der Modus des Sprechens über das Ereignis (insbesondere jener des ›Vielleicht‹) bei Derrida funktioniert, wie es gelingt, das Unmögliche zu sagen. (Vgl. Zeillinger, 2006: 188f) Das Vielleicht, so wie es bei Derrida verwendet wird, bedeutet daher kein Eingeständnis eines Nicht-Wissens (»Ich weiß es nicht, aber vielleicht...«), sondern bedeutet eine Offenheit gegenüber einer Zukunft, die nicht vorhersehbar ist (»Es kann sein, dass...«). Es geht also um einen Blick, der im Heute bereits die Möglichkeit des Morgen ahnt: »Was da vielleicht kommen wird, ist nicht bloß dieses oder jenes. Es ist letztlich das Denken des vielleicht, das vielleicht selbst. Das Heraufkommende wird vielleicht heraufkommen, denn dessen darf man sich nie sicher sein, wenn es um Heraufkunft geht, aber dieses Kommende wäre auch das vielleicht selbst, die unerhörte Erfahrung des vielleicht. [...] Vielleicht bringt das Denken des ›vielleicht‹ das einzig mögliche Denken des Ereignisses auf den Weg« (Derrida, 2002: 54f). Das Kommende darf also nicht aus dem Raum des Möglichen (des Präsentischen, der Erwartung, der in die Zukunft projizierten Erinnerung) gedacht werden, sondern kann nur nachträglich benannt werden. Die Konsequenz ist, dass sich das Kommende nicht vorweg ankündigen kann: Ein Ereignis kann daher nie endgültig benannt werden (sonst wäre es ja bereits Teil der Ordnung, des Möglichen). Selbst dann, wenn wir das Ereignis affirmieren (ein Sprechen ohne Negativität), wird das Ereignis nicht vom Möglichkeitsraum eingeholt, sondern eröffnet diesen im Gegenteil erst. Die Affirmation ist daher auf das Kommende gerichtet, auf dasjenige, das vielleicht ein Ereignis, eine Gabe, ein demokratischer Akt gewesen sein wird. (Vgl. Zeillinger, 2006: 191f)

Zeillinger spricht zwei Warnungen aus: einerseits das Missverständnis, hierin einen Relativismus zu vermuten und andererseits eine romantische Lesart eines mächtigen (produktiven, hervorbringenden) Akteurs. Das Ereignishafte affirmieren bedeutet stets Verantwortung für dieses Ereignis zu übernehmen. Hier und jetzt die Verantwortung übernehmen heißt das ins Werk zu setzen, was erst im Kommen ist. Die Rede vom Ereignis bei Derrida »[...] ist ein affirmatives Bekenntnis zu einem Nicht-Deduzierbaren in der Verantwortung seiner ausstehenden Bewahrheitung. [...] ›Dies wird ein Ereignis gewesen sein – vielleicht –, ohne Sicherheit, ohne Wissen, aber in der engagierten Verantwortung für das Kommen dieses Ereignisses.« (Zeillinger, 2006: 193) Die Abgrenzung vom konstativen und performativen Sprechen hin zum symptomalen Charakter ist als Gegenzug zu einer romantischen Lesart zu verstehen: Es ist nicht die Hervorbringung (Produktion) eines Ereignisses gemeint, sondern es geht um eine Störung/ Verwirrung, zu der wir uns verhalten müssen; von wo aus wir genötigt werden, uns zu verhalten. Positives Engagement (Öffnen) für das Ereignis.

Ein Sagen des Ereignisses nach der Art eines Symptoms (vgl. Derrida, 2003: 48) – »Dasjenige, was nicht geht – und demnach eine Störung (dérangement) der Ordnung, in die es gleichwohl eingebettet bleibt, zum Ausdruck bringt [...] – besitzt also eine symbolische (sprachliche, lesbare) Struktur, die von etwas Zeugnis gibt, das es selbst nicht ist. Gleichzeitig bleibt es durch jenes, was es nicht ist, bestimmt. In diesem Sinn erweist sich das

Symptom selbst als Ereignis, es verweist nicht auf ein anderes [...], sondern kündigt von einem ganz anderen. [...] Das Symptom wird damit zum einen lesbar in Blick auf das Ereignis des Realen [Anm.: im Sinne Lacans] und bildet zum anderen zugleich einen performativen Ausdruck der Individualität und Singularität de Subjekts» (Zeillinger, 2006: 196f). Im Symptom ist im Vergleich zur Spur als Störung und Rätsel (Lévinas) der ›Subjektbezug‹ entscheidend: »In gewissem Sinn kommt überhaupt erst durch das Symptom ein Subjekt zur Erscheinung, sodass man formelhaft sagen könnte: Ohne symptomalen Ausdruck – kein Subjekt« (Zeillinger, 2006: 197). Symptom bedeutet stets auch eine Doppelstruktur, das nicht intendierbare der symptomalen Symbolisierung und das ins Werk setzende ›Subjekt‹. Das ›Subjekt‹, das das Ereignis nach Art eines Symptoms sagt, ›ist nicht Herr der Lage‹: Es kann nicht vorhergesehen werden, ob das Handeln des ›Subjekts‹ (sein Sprechen) von etwas zeugt, dass ein Ereignis gewesen sein wird.

In der Interpretation Zeillingers taucht an dieser Stelle die Figur des ›Zeugen‹ auf, der sich im Namen eines im Voraus liegenden Anspruchs verhält: *»Der Zeuge ist zwar Subjekt seines Diskurses, aber er ist nicht Subjekt des Auszusagenden, er ist nicht Subjekt des Ereignisses, auf das er (indem er es als ein solches liest) antwortet, oder indem er es in (und mit) seinem Tun verspricht). Sein subjektales Sprechen muss – will er dem Ereignis gerecht werden – zum Symptom des Ereignisses und damit zum Ereignis werden. Mit anderen Worten: Der Zeuge muss subjekthaft vermeiden, sich als das ›originäre‹ Subjekt des durch ihn angekündigten bzw. verkündigten Ereignisses zu inszenieren« (Zeillinger, 2006: 198f). Es wird mit dem Begriff des ›Zeugen‹ wieder einzusetzen sein.*

Fassen wir das Strukturmoment in Bezug auf die Geste des Sprechens bei Derrida zusammen: Beachtenswert ist, dass Derrida selbst – in seinem Sprechen – zum Zeugen dieser (messianischen) Struktur wird. Messianisch, so Zeillinger, dahingehend, dass beispielsweise die Zeitstruktur des jüngsten Gerichts auf ein Kommendes verweist, das durch ein vergangenes Ereignis gerechtfertigt ist. In der Gegenwart dieses Kommenden (dem jüngsten Gericht) zählt jede Entscheidung, weil dieses Kommende – als Gericht – jede einzelne Handlung berechnet haben wird. Die Legitimation hierfür bezieht dieses Kommende (und damit die Bedeutung der Jetztpunkte) aber aus der Vergangenheit, dem leeren Grab, der Auferstehung Christi. Wie bereits dargestellt, kann im Sinne Derridas der Ursprung nicht eingeholt werden, da wir anstelle eines Ursprungs mit unvereinbaren Ansprüchen (Aporien, ›double bind‹) konfrontiert sind. Gegenüber diesen Aporien werden wir zu einer Entscheidung genötigt, zu einem Entstehen für eine unmögliche Möglichkeit (eine Zukunft, die im Kommen bleibt). Was sich nun entlang der Texte Zeillingers so eindrucksvoll zeigt, ist, dass Derrida in seinem Werk diese Geste selbst vollzieht, selbst zum beispielhaften Beispiel für diese universelle Struktur wird. Universell – nicht im Sinne einer Universalie –, sondern im Sinne eines Entstehens für etwas, das vielleicht seine Stätte gehabt haben wird. Indem Derrida selbst im Modus des ›Vielleicht‹, des ›Als-Ob‹, des ›Also‹ (vgl. zum ›Also‹ insbes. Zeillinger, 2002: 104f) spricht zeigt er, wo ein Sprechen über das unmöglich Mögliche einsetzen könnte, wo der Ort der Verantwortung eines solchen Sprechens liegt, dieses Sprechen aber stets ein Wagnis bleibt, weil das, wovon es zeugt, vielleicht eingetreten sein wird.²⁷⁵

Eine Instanz für das ›Wer‹

Sprechen als Zusage

Lesen der Texte Derridas verlangt Aufmerksamkeit, nicht nur gegenüber der Sache (dem Thema), sondern – wie entlang der Lektüre Zeillingers gezeigt – auch dem gegenüber, wie Derrida diese Sache zur Sprache bringt, was in der Sprache passiert. Der Vortrag *»L'université sans condition«* (dt: *»Die Zukunft der profession oder Die unbedingte Universität (Was morgen geschehen könnte, den ›Humanities‹ sei Dank)«*) findet

²⁷⁵ Dieser performative Akt äußert sich nicht nur in der Art und Weise des Sprechens, sondern es übernimmt Derrida diese Verantwortung auch, indem er dieser (Verantwortung als Nötigung) nicht ausweicht. Als ein Beispiel unter vielen sei auf *»Spectres de Marx«* verwiesen, wo Derrida sagt, er ergreife das Wort, um der Verantwortung nicht auszuweichen, um Hypothesen über die Natur einer solchen Verantwortung (hier: konkret gegenüber der Frage des Marxismus) zur Diskussion zu stellen. (Vgl. Derrida, 2004: 79)

im April 1999 im Rahmen der »*Presidential Lectures*« an der Universität Stanford in Kalifornien statt. In diesem Text interessiert mich vor allem die Geste des Sprechens, jene, die von Derrida hier als ›Glaubensbekenntnis‹ (fr: »la profession de foi d'un professeur«) vorstellig gemacht wird. Eine Geste, die sich nicht nur als Pflicht im Thema ankündigt, sondern jene Geste bedeutet, der sich Derrida verpflichtet, indem er spricht. Wir haben es auf der Seite des Sprechens damit mit mindestens zwei Momenten zu tun: einerseits damit, wie Derrida diese Geste zum Ausdruck bringt und andererseits mit dem Vollzug der Geste im Ausdruck selbst. Auf Letzteres, die Frage was passiert, wenn wir sprechen, sprechend bekunden, soll hier fokussiert werden. Derrida verweist auf »[...] ein Engagement in Gestalt einer öffentlichen Erklärung, einen Appell in Gestalt eines Glaubensbekenntnisses [...]« (Derrida, 2001: 9). ›Professor‹ (dt: »offen erklären«, »öffentlich erklären«, »ein Gelübde ablegen«), »[...] das heißt ein Unterpfand hinterlegen, indem man für etwas einsteht und sich dafür verbürgt [...] mit erhobener Stimme erklären, wer man ist, indem man den anderen bittet dieser Erklärung aufs Wort zu glauben. [...] Professor heißt sich verpflichten, indem man sich erklärt, indem man sich für etwas ausgibt – und hingibt, indem man verspricht, dieses oder jenes zu sein« (Derrida, 2001: 34f). Etymologisch ist in ›professor‹ aber auch die Fabel enthalten, eine Nähe zur Fiktion, zum ›Als-Ob‹, das heißt zur Unbestimmtheit, zu einem Sagen der Spur: »Was tun wir, wenn wir ›comme si‹ sagen: ›als ob‹, ›wie wenn‹? Was tut ein ›si‹, ein ›ob‹, ein ›wenn‹, ein ›falls‹?« (Derrida, 2001: 26) »Denn es ist allem Anschein nach ein Unmögliches, woran ich mich mit Ihnen versuchen möchte: Dieses ›als ob‹ mit dem Denken eines Ereignisses zu verbinden, also mit einem Denken, das etwas denkt, das vielleicht eintritt, etwas, von dem man annimmt, es finde statt, es finde seine Stätte [...] Man glaubt gemeinhin, ein Ereignis müsse, um einzutreten, um stattzufinden, die Ordnung des ›als ob‹ unterbrechen; und es sei folglich sein ›Ort‹, die Stätte seines Stattfindens, real, wirklich, konkret genug, die Logik des ›als ob‹ außer Kraft zu setzen. Was geschieht aber, wenn dieser Ort selbst virtuell, seiner territorialen (und also nationalen) Wurzeln beraubt und seinerseits der Modalität eines ›als ob‹ unterworfen wird?« (Derrida, 2001: 32) Es wurde bereits gezeigt, dass das Ereignis etwas bezeichnet, das sich nicht in die Ordnung einfügt, sondern etwas, was jenseits der Ordnung auftaucht. Einen Unterpfand hinlegen bedeutet einstehen für etwas, »als ob« es seine Stätte hat, und zwar hier und jetzt – die Affirmation des Unmöglichen, das, was sein kann. (Vgl. Derrida, 2004: 51, 56) Um etwas ins Werk zu setzen, bedarf es zunächst eines Einstehens (eines Engagements) für die Sache, und dies ist der Ort, wo gefragt werden muss, wer für ein derartiges Glaubensbekenntnis verantwortlich zeichnet. Ein Sprechen in der Art eines Bekenntnisses ist notwendig, gerade weil es keinen gesicherten Grund gibt. Deshalb auch die abschließende Frage, ob der Text (hier: »*L'université sans condition*«) dem Diskurs der Philosophie, der Literatur, dem Theater; der Art eines Vortrages, eines Seminars, eines Werks etc. zugehört. Dort, wo die Grundfeste wanken, wo im Modus des Vielleicht gesprochen wird, kann man nur dafür bürgen, dass es so gewesen sein wird. Der ›Futur antérieur‹ ist entscheidend: Das Wagnis muss ein Wagnis bleiben, das heißt es muss unentschieden bleiben, ob es so gewesen sein wird. Alles andere wäre der Versuch, ein Wissen zu installieren. Das Wagnis ist immer hinsichtlich einer möglichen ›Berufung‹ (Derrida) zu denken, gegenüber der man sich zu verantworten hat. Im Blick auf das Thema – die Frage nach der unbedingten Universität – schwankt der Boden in zumindest siebenfacher Weise (Derrida gibt sieben Beispiele). In Bezug auf ›professor‹ wäre nach Derrida beispielsweise zu fragen, wie sich die Bedingtheit (Macht der Souveränität) und die Unbedingtheit (»Ohn-Macht«) voneinander trennen ließen. Die Gegenwart der Pflicht gegenüber dem ›double bind‹ – den widersprüchlichen Ansprüchen – lässt nur ein »Vielleicht« zu, jenes Vielleicht, welches nur ›wie, wenn‹ (›was, wenn?‹) gesagt werden kann. Das »Als-Ob« ist deshalb die Zielscheibe der ›Dekonstruktion‹, weil es das ist, was geschieht, wo etwas im Kommen bleibt. Es ist die Grenze, wo das Mögliche auf das Unmögliche trifft. (Vgl. Derrida, 2001: 73) Denken wir in Bezug auf die öffentliche Erklärung an die Ausführung Derridas zur ›Zusage‹ Heideggers²⁷⁶: Noch bevor wir uns an jemanden wenden, um eine Frage zu stellen, geht dieser Frage (noch vor jeder Macht der Frage selbst, die schon eine Form von Antwort erzwingt) eine Zusage voraus. Letztere gründet sich durch eine Spracherfahrung, die stets vorgängig ist; die niemals gegenwärtig war: »In dem Augenblick, in dem wir die letzte Frage stellen, das heißt: dann, wenn wir nach der Möglichkeit der Frage fragen, wenn wir bei der Sprache anfragen, sind wir bereits in das Element der Sprache eingelassen. Die Sprache muß für uns schon Sprache sein, die Sprache selber muß sich uns schon ›zugesprochen‹ haben, muß uns schon zugesprochen sein. [...] Dieses Im-

²⁷⁶ Derrida bezieht sich auf Heideggers Vortragszyklen über das »*Wesen der Sprache*« und »*Unterwegs zur Sprache*«.

Voraus-Sein, dieser Vorsprung ist, vor allen Verträgen eine Art ursprüngliches Versprechen oder Bündnis, dem wir schon zugestimmt, dem wir schon ja zugerufen, für das wir uns schon verbürgt [donner un gage] haben müssen [...] Dieses Versprechen, diese Antwort, die a priori in Gestalt einer Zustimmung erfolgt, dieser Einsatz [engagement] der Sprache für die Sprache, dieses Wort/ Versprechen, das die Sprache gibt und das der Sprache gegeben wird, nennt Heidegger ›Zusage‹« (Derrida, 1988: 110 FN105, 148f). Die unhintergehbare Autorität der Frage weicht zu Gunsten eines vor-ursprünglichen Unterpfands (Versprechen) zurück. Dieses ›Pfund‹ (fr: ›gage‹) ist es, welches uns in die Sprache einbindet und jedem Ereignis vorausgegangen sein wird (Wurf): »Dieses Vorausgehen ist aber selbst ein Ereignis: ein Ereignis allerdings, dessen Andenken jede Erinnerung überflügelt, ein Ereignis, an das uns ein Glaube, ein Vertrauen, eine Treue binden, die für das Erzählen eine Herausforderung darstellen« (Derrida, 1988: 110 FN105, 148f). Indem die Frage nach dem Wesen der Sprache selbst als keine Ursprünglichkeit auftreten kann, ihr immer schon eine Zusage vorausgeht, bedeutet Sprechen immer schon Wagnis, bedeutet es immer schon Engagement – ein Einstehen (Einsatz) für; ein Bejahen von. Der Pfand muss dem Ereignis vorausgehen, weil dieses im Kommen bleibt. Gleichzeitig ist dieses Vorausgehen Ereignis, indem wir von dem Versprechen an die Sprache zeugen, ein Ereignis, das deshalb eine Herausforderung darstellt, weil es sich stets entzieht, niemals gegenwärtig war. Die Auswirkungen sind fundamental – wenn wir stets zu spät kommen (Nachträglichkeit), dann erhalten Denken wie Lesen eine neue Funktion: Obschon Derrida auf Heideggers Werk rekurriert, kann diese Forderung vor dem bisher Gesagten allgemein begriffen werden: es geht um ein Wieder-Lesen, das eine andere Topologie aufwirft, etwas, das – so Derrida – noch zu erörtern wäre: »Das Denken des Ereignisses mißt sich an der Zusage, die dem Zuspruch antwortet und eine einbindende [en-gager] Antwort darstellt. Das Eigentliche des Menschen ereignet sich in dieser Antwort, in dieser Verantwortung« (Derrida, 1988: 110 FN105, 148f).

Ich setze beim Einsatzpunkt fort und folge dem Gespräch zwischen Nancy und Derrida: Interessant ist zunächst, dass Derrida von einer Losung – einer »Rückkehr zum ›Subjekt‹« – spricht, um sich von jenem Denken abzusetzen, welches von einer Liquidation des ›Subjekts‹ ausgeht. Der Rede von der Liquidierung des ›Subjekts‹ ist eine andere Frage voranzustellen: »[...] was bezeichnet man [...] mit dem Begriff des Subjekts, so daß dadurch, sobald gewisse Prädikate dekonstruiert werden, die Einheit von Begriff und Namen radikal in Mitleidenschaft gezogen wird?« (Derrida, 1998b: 271) Es geht nicht darum, das »Subjekt« abzuschaffen oder die Frage zu stellen, welchen Platz ein derartig verschwundenes »Subjekt« markiert, da diese Fragen Fragen der Prädikate blieben. Der Blick muss auf das »wer oder was antwortet?« gerichtet werden. Dieser Instanz (Wer oder Was; Derrida spricht auch von einem Index) haben wir uns angenähert, indem wir betont haben, dass es sich hier um etwas handelt, das keinen Wohnort belegt, sondern sich in anderer Weise zeigt. Ich gehe schrittweise vor: Die Frage nach dem »Wer« (Wer kommt nach dem ›Subjekt‹?) impliziert, dass etwas identifizierbar wäre, das vorhanden war, nun aber verschwunden ist, was problematisch ist²⁷⁷. »Im übrigen [...] müsste man sich fragen, ob sich nicht die Struktur jeglichen Subjekts durch die Möglichkeit jener Form von Wiederholung konstituiert, die man Rückkehr nennt, und ob sie nicht, was noch schwerer wiegt, vor dem Gesetz ist, sogar vor der Beziehung zum Gesetz und vor der Erfahrung selbst« (Derrida, 1998b: 268). Dieses Davor weist in jenen Raum der Zusage, verweist auf das affirmative »Ja«, das Versprechen (oder das Pfand), auf das wir uns immer schon eingelassen haben. Das ›Subjekt‹ als Instanz verweist damit immer schon auf ein anderes, ein Nicht-Ursprüngliches, das aber affirmiert werden muss. Es geht um einen Modus des Ver-haltens in der Gegenwart des Unmöglichen, indem das, was nicht hält, zum Halten gebracht werden muss (unmögliche Identität). Derrida spricht von einer Struktur, das heißt von einem »structum«, einer Ordnung, einer Bauart, die sich von einer bestimmten Wiederholung – der Rückkehr – setzt. Diese Form der Wiederholung taucht dort auf, wo wir versucht haben, uns dem Begriff des Ereignisses anzunähern. Es geht um etwas, das wieder-kommt, nicht abgeschlossen werden kann,

²⁷⁷ Derrida nennt in diesem Zusammenhang kurz Beispiele (Althusser, Foucault, Lacan, Lacoue-Labarthe), um zu zeigen, dass das ›Subjekt‹ nicht liquidiert wurde, sondern es hier um etwas anderes geht. Es geht darum, zunächst festzuhalten, dass sich das ›Subjekt‹ bei Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser etc. nicht gleich darstellt, was ein ›Verschwinden‹ weiter kompliziert. Auch hat es niemals ›das Subjekt‹ für irgendjemanden gegeben, sondern es handelt sich um eine ›Fabel‹, der man begegnen muss, indem man fragt, was eine solche Fabel ›an hergebrachter Rede und Fiktion voraussetzt‹.

sondern ein Vielleicht bedingt, dem wir durch ein Einstehen für (»als ob«) begegnen. »Man müsste sich fragen« – die Betonung liegt auf der Reflexivität. Was macht ein Reflexivpronomen? Es geht darum, den bezeichneten Vorgang auf das grammatikalische »Subjekt« des Satzes zurückzubeziehen. Die Form, die dieses »sich« annimmt, ist hier nicht die des Dativs, sondern des Akkusativs. Der vierte Kasus (Wen-Fall) verweist in seiner lateinischen Wortwurzel auf eine Anklage (deshalb auch Anklagefall). Diese Lesart ist problematisch, blickt man auf die griechische Wortwurzel, »aitiatike«, die – so im »*Duden Herkunftswörterbuch*« – »Ursache und Wirkung betreffender Fall« bedeutet: »Gemeint ist dabei einerseits das vom Verb gleichsam verursachte Objekt im vierten Fall, andererseits auch die an diesem Objekt auftretende Wirkung«. Letzteres hilft uns weiter: »Man müsste sich fragen« verweist einerseits auf etwas, welches die Frage verursacht, andererseits geht es darum, welche Wirkung diese Frage an diesem Etwas hinterlässt. Wir wollen hier nicht die Frage stellen, inwieweit eine derartige Rückführung nicht immer schon problematisch ist, sondern diese Rückführung nutzen, um unseren Blick auf die Struktur, um die es hier geht, zu schärfen: Das (Subjekt, was; Die Instanz, die), was hier reflexiv fragt, ist von dem was es tut, nicht befreit, sondern im Gegenteil wird von jenem mitbestimmt (angegangen). Belassen wir es vorerst mit folgender Behauptung: Der Raum der Frage taucht dort auf, wo die Frage (was/ wer) aufgeworfen wird, und dieser Einsatzpunkt wird von der Frage nicht unberührt gewesen sein. »Im Ausdruck »die Frage nach dem Wer?« könnte sich die Betonung später auch auf das Wort »Frage« verlegen, nicht nur, um zu fragen, wer die Frage stellt oder auf wen sie sich bezieht (so oft bestimmt die Syntax bereits die Antwort), sondern auch, ob es das Subjekt, nein, das »Wer« bereits vor dem Vermögen zu fragen gibt. Ich weiß noch nicht, wer sich diese Frage stellen kann und wie. [...] Es gibt [...] eine andere Möglichkeit, die mich in diesem Punkt noch mehr interessieren würde: sie geht über die Frage hinaus und schreibt diese wieder in die Erfahrung einer »Affirmation«, eines »ja« oder einer »Zusage« (en-gage) ein [...]; dieses »Ja, ja«, das antwortet, ohne vorher eine Frage bilden zu können, das ohne Autonomie verantwortlich ist, vor jeglicher und in Hinblick auf jegliche mögliche Autonomie des Wer-Subjekts und so weiter. Der Selbstbezug kann in dieser Situation nur *différance*, das heißt Anderssein oder Spur sein. Die Verpflichtung wird dadurch nicht nur keinesfalls abgeschwächt, sondern findet darin im Gegenteil ihre einzige Möglichkeit, und diese ist weder subjektiv noch menschlich. Was aber nicht bedeutet, dass sie unmenschlich oder subjektlos ist, sondern dass von dieser auseinandergebrochenen Affirmation aus (also ohne »Entschlossenheit« oder »Geschlossenheit«) etwas wie das Subjekt, der Mensch oder wer auch immer Gestalt annehmen kann. [...] Die Singularität des »Wer« ist nicht die Individualität von etwas mit sich selbst Identischen, sie ist kein Atom. Sie teilt sich oder bricht auseinander, während sie sich sammelt, um dem Anderen zu antworten, dessen Ruf gewissermaßen der eigenen Selbst-Identifikation vorausläuft, da man ihn bloß erwidern kann, bloß schon erwidert haben kann, auch wenn man glaubt, ihm mit einem »Nein« zu entgegen« (Derrida, 1998b: 272f).

Verantwortung

»Ent-Angeegneter Eigenname«, »Signatur oder Affirmation ohne Entschlossenheit«, »*différance* des Selbst« weist auf eine Verantwortung, auf ein Gegenüber (einen anderen), dem geantwortet werden muss, von woher ein Ruf hörbar ist, der eine Antwort verlangt; eine gewisse Nötigung sozusagen. Gleichzeitig ermahnt uns Derrida zur Vorsicht, um hier nicht vorschnell den Ort einer Metaphysik der Subjektivität (vor den Fragen des Rechts, der Ethik, der Politik, welche sich hier ankündigen) herzustellen. Gegenüber jenen, die einen »Subjekt«-Diskurs rekonstruieren wollen, der ein »Subjekt« vorstellig macht, das nicht die Gestalt der Selbstbeherrschung, der Selbstentsprechung hat, sondern sich als Nicht-Selbstidentität versteht, muss gefragt werden, mit welchem Recht man hier von »Subjekt« sprechen kann beziehungsweise mit welchem Recht man dieses Sprechen vom »Subjekt« verbieten wollte. (Vgl. Derrida, 1998b: 277) Ohne auf die im Text mitthematisierte Problematik des Selbstbezugs (und anderer Fragen), die an das »Dasein« (Heidegger) gerichtet werden müssten, eingehen zu wollen, verweist Derrida darauf, dass die Verantwortung im Bezug zur Zusage zu suchen wäre: »Um schnell zu machen, würde ich sagen, daß man eine (post-dekonstruktive) Neubestimmung der Verantwortung des »Subjekts« in dem von jeglicher Frage implizit vorausgesetzten Bezug zum »Ja« oder zur Zusage suchen muß. Es erschien mir jedoch stets besser, sobald dieser Weg geebnet ist, dieses Wort erst einmal zu vergessen. Es nicht wirklich zu vergessen, denn es ist unvergesslich, es jedoch abzulegen, es dem Gesetz eines Kontextes zu unterjochen, den es nicht mehr vom Mittelpunkt aus beherrscht. Anders ausgedrückt, nicht mehr darüber zu sprechen, sondern es zu schreiben, »darauf« zu schreiben, wie zum Beispiel auf einem »Untergründigen«, dem »Subjektile« (subjectile)« (Derrida,

1998b: 279f). Das ›Subjektile‹ (wir werden darauf gleich zu sprechen kommen) wäre der ›Träger‹ oder Untergrund einer Malerei, ›littre‹ fügt dem die Dimension der Grundierung (den Malgrund) hinzu. Der Wurf, das Subjektile, ist jedoch nicht nur auf ein Voraus zu beziehen, sondern beschreibt auch eine Art Dem-Ruf-ausgesetzt-Sein. ›Différance‹ bedeutet eine Wiederaneignung als Ent-Aneignung (fr: »ex-appropriation«), also einer Stabilisierung dessen, was instabil bleibt (halten, was nicht gehalten werden kann), ohne dabei zu totalisieren. Die Ent-Aneignung setzt immer schon die Beziehung zum anderen voraus. Wenn Derrida darauf besteht, dass das ›Subjekt‹ nach der Pflicht (vgl. Derrida, 1998b: 283) kommt, ist damit jene der Dekonstruktion, also der affirmativen Verantwortung gemeint. »Und wenn ich so häufig vom Unberechenbaren oder Unentscheidbaren spreche, so geschieht das nicht einfach aus Freude am Spiel oder um eine Entscheidung zu verhindern, im Gegenteil: ich glaube, es gibt weder eine Verantwortung noch eine ethisch-politische Entscheidung, die nicht die Probe des Unberechenbaren oder Unentscheidbaren bestehen muß. Sonst gäbe es nur Berechnung, Programm, Kausalität, bestenfalls einen ›hypothetischen Imperativ‹.« (Derrida, 1998b: 284) Der Ort, wo eine bestimmte Befragung gestoppt wird, ist der Punkt, wo ein Gesetz auftaucht, eine bestimmte juristisch-politische Berechnung. Was die Dekonstruktion fordert, ist ein anderes Gesetz, jenes nach ›mehr Verantwortung‹.

Was hier auf dem Spiel steht, ist die ›Maschinerie‹ selbst, die vom ›Subjekt‹ spricht, und die unablässige Dekonstruktion derselben: »Die Übersetzung wandelt um« (Derrida, 1998b: 285). Es wurde gezeigt wie vom ›Meisterwerk‹ – dem vorgängigen singulären Ereignis – immer schon ein Ruf (wobei der Ursprung des Rufs nur von nirgendwo kommen kann) an uns gerichtet ist und wir uns nur diesem Ruf entsprechend verhalten können (und müssen). Dieses Rufen zeigt auch, dass keine Übersetzung dem ›Meisterwerk‹ gerecht werden kann. Dem Rufen antworten bedeutet sich auf ein anderes (das im Kommen bleibt; ein ereignishafter Ruf des Künftigen) einlassen, die Verantwortung für dieses andere übernehmen, das stets auch unbestimmt bleiben muss, will es nicht dem Raum des Berechneten zugehören. Es geht um die wesentlichen Prädikate, die einem bestimmten Berechneten (hier dem ›Subjekt‹) eignen und die es aufzubrechen gilt. Die Vorgänge der ›différance‹, der Spur, der Iterabilität, der Ent-Aneignung und so weiter sind, so Derrida, weit über die Menschheit hinaus am Werk. Ein solcher restrukturierter Diskurs kann den Versuch unternehmen, die Frage, was ein menschliches ›Subjekt‹, was Moral oder Recht, was eine Politik des menschlichen ›Subjekts‹ ist, sein kann oder sein soll, anders zu situieren. Der Ruf begründet die Verantwortung. Warum kann die Antwort verantwortlich bleiben? Weil etwas in diesem Ruf des anderen nicht aneignbar, nicht identifizierbar bleibt, so wie das ›Meisterwerk‹ sein Rufen an die Übersetzung nicht beenden wird und der Wiedergänger stets die unmögliche Möglichkeit eines Ereignisses beschwört.

Fragen wir, um welche ›Maschine‹ beziehungsweise ›Maschinerie‹ es sich handelt, so sehen wir uns mit einer Versuchung von Identifizierung konfrontiert, der Derrida hier mit einem anderen Diskurs, jenem der ›Opferstruktur‹ (in: »Man muss wohl essen‹ oder die Berechnung des Subjekts«) entgegnet. In dem Moment, wo man die Maschine bestimmen (will) – der nach einer Entscheidung verlangt –, muss gefragt werden, was diese Bestimmung einholt und was ihr entgeht, vor allem aber, wo sich der Punkt befindet, der eine bestimmte Bestimmung zulässt oder aufbricht. Die Opferstruktur bezeichnet den freigelassenen Ort – eine Leerstelle –, wo eine Bestimmung zu schwanken beginnt. In Bezug auf die Frage nach dem ›Subjekt‹ zeigt Derrida, dass es sich sowohl beim ›Dasein‹ (Heidegger) als auch beim ›Subjekt‹ (im Sinne von Lévinas) immer noch um Humanismen²⁷⁸ handelt und das Opfer (›Dasein‹ bei Heidegger, ›Subjekt‹ bei Lévinas) nicht vollbracht wird. Fragen wir nach dem »Du sollst nicht töten« ist der andere (bei Heidegger im Sinne des ›Gewissens‹) immer noch der Mensch. Es taucht gegenüber dem Lebendigen im Allgemeinen eine differenzierte Verantwortung auf. Die Opferstruktur steht in Verbindung mit dem, was

²⁷⁸ Derrida spielt vor allem auf Heidegger und die Unterscheidung Mensch-Tier an, die hier ausgespart wird. Eine erläuternde Darstellung dieser Problematik bei Derrida vor dem Hintergrund zeitgenössischer Fragestellungen (Nancy, Lacan, Sartre etc.) findet sich beispielsweise im Text »Later Derrida« von Herman Rapaport (vgl. Rapaport, 2003: 97–120). Die Auseinandersetzung von Derrida findet sich vor allem in »Vom Geist« und »The Animal That Therefore I Am (More to Follow)« (Fordham Univ. Press).

Derrida ›phallogozentrische‹ Struktur nennt, also eine bestimmte Kontur, ein ›Schema‹, einen »[...] gemeinsamen Nenner des Herrschenden, das noch heute in der Ordnung von Politik und Staat, von Recht oder Moral besteht, man hat das herrschende Schema der Subjektivität selbst. Es ist dasselbe [Anm.: das Schema des Herrschenden und das Schema der Subjektivität]« (Derrida, 1998b: 292). »Unnötig zu betonen, daß diese Frage nach dem Subjekt und nach dem lebendigen ›Wer‹ im Mittelpunkt der bedrückendsten Ängste der modernen Gesellschaften steht; handelte es sich nun um Geburt oder Tod, um die bei der Behandlung von Spermia und Eizellen arbeitende Axiomatik, um die Leihmütter, die Erbanlagen, besagte Bioethik oder Biopolitik [...], um die akkreditierte Kriteriologie zur Bestimmung, ja selbst zur ›euthanasistischen‹ Herbeiführung des Todes [...], um Organentnahme und Organtransplantation und so weiter [...]« (Derrida, 1998b: 294). Was gefordert ist, ist das Denken einer Verantwortung, die nicht beim herrschenden Schema halt macht. Wenn Derrida die Dekonstruktion als Gerechtigkeit bezeichnet, dann deshalb, weil sie den festen Punkt (einen etablierten Rhythmus) nicht akzeptiert. Das ›Subjekt‹ ist eine Pause, eine Stanze (ein Wohnort), ein stabilisierender Halt etc., der durch die Dekonstruktion – die Gegenwart der ›différance‹ – gestört wird. Auf die Frage nach dem ›Subjekt‹ ist eine Antwort notwendig, die sich von der Frage befreit, sich im Abseits der Frage hält indem es die Nötigung der Frage und der ›différance‹ ausstehen muss: Was geschieht mit den Fragestellungen/ Diskursen, die nach diesem oder jenen ›Subjekt‹ Ausschau halten? Vor welchen Aporien müssen sie sich verantworten? Was setzen die Diskurse positiv oder negativ voraus, um die Frage zu stellen? (Vgl. Derrida, 1998b: 270) Auf dem Spiel steht eine Antwort, die keine bestimmte Antwort ist, sondern viel mehr den Modus des Antwortens – eines bestimmten Antwortens im Hinblick auf den freigelassenen Ort (das symptomale Ereignis) – bedeutet. Als Instanz, als beharrliches Bestehen-auf oder auch als Entstehen-für, verschieben sich die Punkte, indem es nicht mehr um die Frage des Schemas geht, welches durch das Denken spricht, sondern um die beispielhafte Verantwortung, die ein Schema im Kommen gehalten haben wird. Hier verbinden sich die zwei Linien dieser kurzen Reflexion: Der Begriff der Instanz für das ›Wer‹ und eine genealogische Lesart, die nach dem Sprechen in eigenem Namen bei Derrida fragt. Auf dem Spiel steht ein Drahtseilakt ohne sicherndes Seil oder schützendes Netz. Jeder Schritt entspricht dem Wagnis, dass das Seil (dessen Länge unbestimmbar ist) hält, und dass der jeweils nächste Schritt möglich gewesen sein wird. Die Instanz markiert den Übergang selbst, indem für das, was im Kommen ist, ein Pfand in Form einer öffentlichen Erklärung hinterlegt wird. Die Frage der Instanz hat uns die Gegenwart der Signatur eröffnet.

Betrachten wir zunächst den Begriff der ›Sendung‹: »[...] eine Instanz [...] für das ›Wer‹, das von der Problematik der Spur und der *différance* bedrängt wird, von der Affirmation, der Signatur und dem sogenannten Eigennamen, vom Wurf oder *Je(k)t* [...] als Bestimmungsiirfahrt [...] der Sendungen« (Derrida, 1998b: 272). Warum ist hier die Rede von Sendungen? Das französische »*envoi*« steht für »Absendung«, »Versendung«, »Verschickung«, »Zusendung«, »Übersendung«, »Sendung«. In Bezug auf ein Gedicht markiert es die Zueignungs- oder Schlussstrophe. Ein »*coup d'envoi*« ist ein »Anstoß«, als »*coup d'envoi à qc.*« eröffnet oder leitet es ein. Schwingt hier nicht vor allem eine Adresse, ein Ankunftsort mit? Eine Orientierung, Richtung, etwas, wohin eine Sendung weist? Selbst dann, wenn weder der Absender noch der Empfänger bestimmbar sind, selbst dann weist die Sendung auf einen Übergang, ein Von-Zu, eine Hinsicht. Bestimmungs-Irrfahrt – es geht um eine bestimmte (schicksalhafte) Richtung, die nur als Irrfahrt gedacht werden kann. Deshalb der Plural: Die Sendung ist niemals eine einfache – »Wenn ›seit Marx‹ oder ›von Marx her‹ ebenso eine Zukunft wie eine Vergangenheit bezeichnet, die Vergangenheit eines Eigennamens, dann deswegen, weil das Eigene eines Eigennamens immer zukünftig bleiben wird. Und geheim« (Derrida, 2004: 33). Keine Sendung ist jemals alleine, immer schon rufen mehrere Stimmen, immer schon wird die Übersetzung vom Meisterwerk und den anderen Übersetzungen erblickt, ruft ein Gespenst viele andere hervor, auch jene, die noch kein Gesicht besitzen.

Die Zusage als unhintergehbare Affirmation, als Gabe, wohnt allem Sprechen und der Sprache inne: »Die ›Erfahrung der Affirmation‹ ist die Erfahrung einer differenziellen Beziehung. Es ist die *différance*, die sich hier zusprechend gibt (als Gabe zu-spricht) und im Sinne dieser ursprünglichen – zugleich aber auch: vor-ursprünglichen Affirmation zu einer unhintergehbaren Verantwortung ihr gegenüber verpflichtet. Das ›vorgängige Ereignis der Zusage‹ bindet die Sprache in eine Verantwortung ein [...]. Es ist ›ein Ereignis, an das

uns ein Glaube, ein Vertrauen, eine Treue binden, die für das Erzählen eine Herausforderung darstellen.« [...] Das heißt es gibt keinen Glauben, kein Vertrauen, keine Treue, die nicht schon zeugnishaft sind, die nicht schon selbst ein Zeugnis sind« (Zeillinger, 2005: 253). Was Zeillinger hier betont, ist die Signatur als ›Zeugnis‹ – als zeugen-von einem Ereignis –, jedoch als eine ›differante Beziehung‹ (Zeillinger) gedacht, die sich nur spurhaft zeigen kann. Was wir als Drahtseilakt zu fassen versucht haben, ist dieses Einstehen-für etwas, das sich nicht aus dem Möglichkeitsraum (dem gesicherten Raum des Netzes) zeitigt, sondern über dieses hinausweist. Selbst dieses Einstehen-für weist über sich hinaus: »Diese Instanz [Anm.: als Verantwortung für die Bindung an die Zusage] liegt nicht der Schrift oder dem Text voraus, sie ist auch nicht ›etwas‹ am oder im Text, kein Teil des Textes, sondern der Text/ die Schrift selbst ist diese Instanz und weist über sich hinaus, bzw. [...] der Text bezeugt und verantwortet mehr als er ›zur Sprache bringt‹. Kann diese Instanz auf Grund der sie verpflichtenden vorgängigen *différance*-Beziehung vielleicht auch nicht mehr ungebrochen im traditionellen Sinne als ›Subjekt‹ oder als ›subjektiv‹ bezeichnet werden, so hat sie doch subjektalen [Anm. »wie ein ›Subjekt‹/ in der Art eines ›Subjekts‹«] Charakter. Derrida spricht davon, dass von dieser ›[auseinander-]gebrochenen Affirmation‹ (*affirmation disloquée*) aus (also ohne ›Entschlossenheit‹ [*fermete* – Festigkeit, Bestimmtheit] oder ›Geschlossenheit‹ [*fermeture* – Verschluss, Stilllegung]) etwas wie das Subjekt (*quelque chose come le sujet*), der Mensch oder wer auch immer Gestalt annehmen kann (*peut prendre figure*).« Die Frage nach dem Subjekt hat sich also in die Frage nach dem subjektalen Zeugnis im Text selbst verwandelt« (Zeillinger, 2005: 254 [Im Zitat zitiert: Derrida, Jaques (2003): »Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen.«, Berlin: Merve Verlag]). Was Zeillinger zeigt, ist die Bedeutung der nachträglichen Lektüre, die (man denke an »*Feu la cendre*«; den ›Schritt-aus-der-Schrift-hinaus‹) eine Bezeugung des Textes im Text (und damit auch bei Derrida) verlangt: »Erst im Text als Zeugnis, im Rückbezug auf die Freiheit und Freiwilligkeit des Zeugen (dessen stets schriftliches und signiertes Zeugnis im Text bewahrt ist), erst in dieser freien, zunächst durchaus uneingeschränkten Form des Zeugnisses, einer Freiheit, die allein an eine Verpflichtung und Verantwortung dem zugrunde liegenden Ereignis gegenüber gebunden ist, nimmt etwas wie ein Subjekt Gestalt an« (Zeillinger, 2005: 257).

Zeugnis

Es gilt, den Begriff des ›Zeugnisses‹ näher zu betrachten, um ein Missverständnis auszuschließen: Für diese Betrachtung scheint mir die Betonung der Unbestimmtheit – des Drahtseilaktes – notwendig. Einstehen-für (und damit Zeugnis geben von dem, für das hier eingestanden wird) deshalb, weil es zusätzlich um die Bekräftigung der Leerstelle geht, dessen, was sich als Aporie, ›double-bind‹, als Unbestimmbares zeigt und eine Entscheidung abverlangt. Es geht nicht darum, ein Zeugnis davon abzulegen, was es – als Mögliches – schon gibt. Auf dem Spiel steht in dieser Annäherung an das Bezeugte nichts Geringeres als die Bestimmung des Ereignisses selbst. An der Textstelle, an der Derrida auf das Ereignis nach ›Art eines Symptoms‹ (vgl. Derrida, 2003: 48) zu sprechen kommt, bleibt eine genaue Bestimmung des Symptoms aus. Hier ist eine Lesart im Sinne des Lacan'schen Realen vorzuschlagen. Lacans Sinthom verweist auf jenen Punkt, an dem im Sinne von Freuds »Wo es war, soll ich werden« eine neue Ausrichtung in Bezug auf das (hereingebrochene) Reale möglich wird. Ohne uns mit den Details aufzuhalten seien folgende Warnungen (und notwendige Einschränkungen) ausgesprochen: Das Reale taucht bereits bei Lacan in mehrfacher Bestimmung (zumindest als das Reale jenseits der symbolischen Ordnung und als ›caput mortuum‹ (Lacan/ Fink) (als das Reale der symbolischen Struktur selbst) auf, und es bezeichnet – einfach gesprochen – eher die Gegenwart von etwas, das als solches die Ordnung stört (weil es die ursprüngliche Unordnung der Ordnung offenbar macht). Als Störung markiert es – nun in Bezug auf Derrida – etwas Singuläres, etwas, das als (vertikaler) Einbruch zu verstehen ist. Dieses Singuläre ist als die Gegenwart eines Unentscheidbaren, einer Aporie, eines ›double-bind‹, zu denken; als etwas, von woher wir genötigt werden, uns zu verhalten, spricht ein Wagnis (als Entscheidung) für etwas einzugehen, das im Raum des Möglichen in dieser Form noch nicht sagbar ist. Die Aporie taucht gerade dort auf, wo sich eine bestimmte Setzung als Unmöglichkeit erweist, wir mit der ›différance‹, dem Unhaltbaren des Haltbaren konfrontiert werden. Entscheidend für den Begriff der Instanz ist das Wagnis, das in Bezug auf etwas einzugehen ist, über das ich niemals eine Gewissheit habe, wo das Wagnis niemals aufhört, Wagnis zu sein. Zeugnis nicht im Sinne von etwas (ein Ereignis), das es zu bezeugen gilt, sondern von einem vorgängigen Etwas (ein Ereignis), das eine Entscheidung verlangt, derer wir uns niemals sicher

gewesen sein werden, dennoch aber für ihre Möglichkeit eintreten. Zeugnis geben von dem, dem wir die Treue bekunden, indem wir es ins-Werk-setzen. Die Signatur markiert diesen Moment des Eintretens für etwas, als ob es stattgefunden haben wird – eine bestimmte Übersetzung und ihrem Ausgesetzt-bleiben vor dem Ruf des Meisterwerkes und der Stimmen, die diesem folg(t)en. In einem Interview mit François Ewald im März 1991 sagt Derrida: »Das Ereignis ist, gemessen am Anderssein des Anderen, jedesmal singulär, und daher ist es jedesmal notwendig, zu erfinden – nicht ohne Begriff, aber indem man jedesmal ohne Versicherung oder Sicherheit über den Begriff hinausgeht. [...] Jedes Mal muß man erfinden, um sowohl das eine wie auch das andere [Anm.: hier die Gegenwart widersprüchlicher Anfragen] so wenig wie möglich zu verraten – ohne jede Sicherheit auf Erfolg im voraus« (Derrida, 1998a: 364f). Entlang dieser Textstelle weist Derrida – wie so viele Male – auf die politische Bedeutung der Verantwortung hin.

Signatur oder Eigenname – im Interview mit Ewald antwortet Derrida auch auf die Frage (s)einer zweiten Geburt jenseits der biologischen Geburt: »Ich bin noch nicht geboren, weil mir der Moment, an dem über meine benennbare Identität beschlossen wurde, geraubt worden ist. Alles wurde arrangiert, damit es so ist; und das bezeichnet man als Kultur. Daher kann man bloß versuchen, durch diese vielen Schaltstellen hindurch den Raub wiederzufinden, oder jene Stiftung, die mehr als einmal stattgefunden haben kann oder sogar muß. Doch bei aller Iterabilität und Teilbarkeit widersteht das »eine einzige Mal«. [...] Das »Ich« kreist jedoch um etwas Unmögliches, dem zweifellos auch ich widerstehe, und konstituiert somit die eigentliche Form des Widerstands. [...] Die Identifikation ist eine Selbst-Differenz, eine Differenz von sich selbst« (Derrida, 1998a: 344). Die Signatur eignet sich an der Kreuzung zu diesem Unmöglichem, wo das Pfand hinterlegt wird. An diesem Ort des Engagements (des Einsatzes) wird die Instanz sichtbar.

Das Subjektil

Je(k)t (vor jeglichem »Subjekt«, Objekt oder Projekt)

Die Instanz wurde als eine Schnittstelle bestimmt, als ein Modus des Übergangs. An diesem Ort haben wir von einer unmöglichen Identität gesprochen und dem Eintreten für diese Unmöglichkeit, als ob sie möglich gewesen sein wird. Gelingt es, tiefer in die diesen Modus einzudringen (in ihn hineinzuspringen), in die letzte Klammer, die in der Betrachtung des einleitenden Zitates bisher ausgespart wurde? Eine Annäherung an dieses »Je(k)t (vor jeglichem »Subjekt«, Objekt oder Projekt)« muss oder kann über den Begriff des »Subjektils« erfolgen, einen Begriff, dem Derrida entlang von drei Benennungen Artauds im Zusammenhang mit dessen Zeichnungen 1932, 1946 und 1947 nachspürt. Die Arbeitshypothese Derridas lautet, dass das Subjektil ein zentraler Schlüsselbegriff für eine Lesart des Werkes von Antonin Artaud (1896–1948) bereitstellt. »Das Denken des »-jekts« (Wurf, Ausstoß, Strahl) ist in sich das Denken des Triebes, der Triebkraft, des Zwangs und der Ausstoßung. Der Kraft vor der Form. Und ich werde zu zeigen versuchen, daß eben dies das Denken Antonin Artauds ist. Vor jeder Thematik des »-jekts« ist es im Gesamt seiner Schriften, seines Malens, seiner Zeichnungen am Werk« (Derrida, 1986: 59). Gewiss, die Entfaltung des Subjektils in »Das Subjektil ent-sinnen« (1986) ist Artaud²⁷⁹ geschuldet, eine Lesart in/ aus/ an Artaud, aber auch durch/ nach Artaud: »Man wird vielleicht sagen, ich hätte dieses Wort Subjektil, das Artaud schließlich nur dreimal benutzt, überstrapaziert. Diesem Verdacht kann ich nichts anderes entgegenhalten als eben das, was ich hier schreibe [...] Es will nicht den Beweis erbringen, daß ich nicht forciert, ausgewählt, ausgesiebt, ausgelost hätte. Doch keine Lektüre, keine Interpretation kann ihre Leistungsfähigkeit und ihre Notwendigkeit ohne ein bestimmtes Maß an Forcierung unter Beweis stellen. Man muß wohl oder übel forcieren« (Derrida, 1986: 109 [FN15]). Auch dieser Text will forcieren, nimmt Derrida beim Wort, wenn er sagt, dass es für Artaud wie auch für ihn selbst einen Namen, mehrere Namen gibt, die sich dennoch ins Namenlose zurückziehen, zwischen Sinn und Nichtsinn, außerhalb des Sinnes (vgl. Derrida, 1986: 107). Ich will das Subjektil von dem Kontext unseres einführenden Zitates einholen. Der Fokus ist weniger Artaud als der Ort, wo und wie das Subjektil (durch Derrida nach Artaud) aufblitzt. Konfrontieren wir uns: Hören wir die Stimme

²⁷⁹ Gegenwärtig sind in diesem Text vor allem auch Heidegger und Bezüge zu Gayatri Chakravorty Spivaks »Can the Subaltern speak?«. Ein derartiger Lektüreversuch (Derrida-Heidegger-Spivak) findet sich ansatzweise in »Later Derrida« von Herman Rapaport (vgl. Rapaport, 2003: 97–137).

Artauds durch die Worte Derridas beziehungsweise die Stimme Derridas durch die Beispielhaftigkeit Artauds, genauer durch die »Übersetzung« des hier vorliegenden Textes, die ebenso behauptet, eine Arbeitshypothese (eine Annäherung) zu sein. Die Frage nach dem ›Wer‹ taucht ein in die Abgründe des (dieses) Ungründigen, und der Raum, der hier betreten wird, ist nicht einer, dessen Koordinaten sich bestimmen lassen, sondern bestimmt werden müssen. Wagen wir Punkte zu setzen, zu sagen, was/ wer die Instanz (das ›Subjekt‹?) ist beziehungsweise wo sie (es) in einer dunklen Nacht aufblitzt. Fügen wir zusammen, indem wir die Sinne offen halten für das, was sich nicht verfügen lässt.

Als ›terminus technicus‹ der Malerei benennt das Subjektil zunächst den ›Träger‹ (unten) und die Oberfläche (oben), all das, was sich von der Form, von der Bedeutung und der Repräsentation unterscheidet. Als ›Träger‹ und Oberfläche markiert es eine Grenze zwischen unten und oben, hier und dort, diesseits und jenseits. Das Subjektil ist dazwischen, und »[...] als Träger einer Repräsentation ist es das Subjekt in ›jiziertem‹, ausgebreitetem, liegendem trägem, neutralen Zustand« (Derrida, 1986: 60) und – jenseits der Repräsentation – »[...] als das, was es zu durchdringen, zu durchbohren, aufzuschlitzen gilt, um [...] Schluss zu machen mit dem trägen Träger der Repräsentation« (Derrida, 1986: 60f).

Sprechen wir von der Sprache, so hausen zwischen Anfang und Ende des Wortes (sub/ til) »[...] all jene verfolgerischen Dämonen, die von unten die Trägerflächen, die Substrate und Substanzen heimsuchen [...] Vermittels der beiden Enden seines Körpers erträgt ein solches Wort, das selber Subjektil ist, wie die Zeichnung einer Chimäre die Verbindung mit all dem, was nicht es selber ist. Obwohl es ihnen anscheinend so nahe ist, lockt es sie zum Köder einer ganzen Ähnlichkeit: das Subjektive und das Projektil« (Derrida, 1986: 52). Als Teil der Sprache ist das Subjektil unübersetzbar, weil es die Sprache überfordert. Das ›Subjektil‹ ist selbst ein Subjektil. Was heißt Übersetzung in der Gegenwart der Muttersprache? Warum der Versuch Artauds gegen die Muttersprache anzuschreiben? Woher die Behauptung, es gäbe nicht die eine Muttersprache? Es geht bei diesen Fragen um nichts Geringeres als die angeblich »natürliche« Sprache zu ent-sinnen, sie zum hellen Wahnsinn (außer Sinne; ohne Sinn) zu treiben, gegen eine Unterwerfung anzuschreiben, um etwas anderes (Objekt) oder einen anderen (Subjekt) zu befreien, der noch nicht geboren ist. »Durch das ›Leiden des Noch-Nicht-Geborenen‹ hindurch läßt sich die ungeborene/ angeborne Natur nur wieder erreichen, indem man dem Subjektil Gewalt antut, indem man es von Geburt wahnsinnig werden läßt. Man muß es dazu bringen, versessen die Geburt zu begehren und es schon im Ursprung ent-sinnen, indem man es aus sich selbst hinausgehen und diese neue Nähe gebären läßt [...] Eine solche Nähe grenzt an den Wahnsinn, aber an jenen Wahnsinn, der dem anderen Wahnsinn entreißt, dem Wahnsinn der Stagnation, der Stabilisierung in der Trägheit, wenn der Sinn zum subjektivierten, introjizierten oder objektivierten Thema wird und das Subjektil zu seinem Grab« (Derrida, 1986: 59).

Es geht um eine Ent-Aneignung, die das Werk wie das ›Subjekt‹ in seinem Innersten berührt, »[...] nämlich, daß jedes ›Ich‹ in seinem Eigennamen zu dieser familialen Enteignung des Neugeborenen berufen ist, daß es durch diese Enteignung, diesen Betrug, diese Verwirkung konstituiert, ja eigentlich gebildet wird, wenn eine Familie schlicht und einfach ein Kind anmeldet und ihm seinen Namen gibt, anders gesagt ihm seinen Namen nimmt. Diese enteignende Aneignung, diese Legitimation kann nur ein Gewaltakt der Fiktion sein, sie kann weder natürlich noch ihrer Struktur nach wahr sein. Mit allem, was daraus folgert, eröffnet sie die Verfolgung, im Namen des Ich, in meinem Namen, welcher er auch sei, wer ich auch bin. [...] Ein jeder, der sich diesen Formen und diesen Normen unterwirft oder unterworfen sieht, ohne sie in seinem Körper zu denken, wird auf diese Weise wohl geformt, das heißt normiert: normal: Er hat eine Kraft gegen eine Form eingetauscht. Da ein solches (›normales‹) Subjekt der anormalen Norm dieses Gesetzes unterliegt, ähnelt die pathologische Passivität seines Körpers derjenigen des Subjektils. [...] Das Subjektil, der Effekt dieser angeborenen Enteignung, ist originär in die Entfremdung geworfen. Die Entfremdung stößt ihm nicht zu. Es ist von vornherein von Sinnen. Es zu ent-sinnen bedeutet von da ab nicht, es wahnsinnig zu machen, sondern es seinem Wahnsinn zurückzugeben: von der Geburt wahnsinnig« (Derrida, 1986: 72 [Hervorhebung von mir, A.S.]).

Markiert das Subjektil zunächst den Ort einer Geburt (wie der Hervorbringung eines Werkes), so bewohnt dieses Hervorgebrachte als Ort des ›Trägers‹ und der Oberfläche eine Stabilisierung, einen Ort,

wo das Ursprungslose seinen Halt behauptet und diesen Halt verkörpert. Durchqueren dieser Jektion bedeutet diesen Halt (das Subjektive, das Objektive, die Introjektion, die Interjektion, die Abjektion etc.) zu zerstreuen. Das Subjektil ist nicht nur die Repräsentation, die es trägt, sondern das, was durchdrungen werden muss. Es leistet Widerstand, weil es nicht nur ›Träger‹ von etwas anderem – die Oberfläche einer Repräsentation ist. Dies ist der Ort seines ›double-binds‹ (seiner Undarstellbarkeit/ Unübersetzbarkeit): weder unterworfen noch nicht-unterworfen. (Vgl. Derrida, 1986: 61) In diesem Sinne ist das Subjektil weder ›Subjekt‹ noch Objekt, weder Leinwand noch Projektil, aber es besteht die Möglichkeit, sich unter dieser oder jener Form zu stabilisieren beziehungsweise diese oder jene Form zu unterlaufen. Als intransitives ›jaceo‹ »[...] *liege ich selbst, bin ich ausgestreckt, in Ruhelage auf meinem Bett, ermattet, leblos, ich bin geworfen oder geworfen worden*« (Derrida, 1986: 61). Als transitives ›jacio‹ »[...] *werfe ich etwas, ein Projektil also, Steine, Feuer, einen Pfeil, den (ejakulierten) Samen oder die Würfel [...] ich lege das Fundament, ich begründe im Ent-wurf. Das Subjektil wirft nicht, aber es ist geworfen, ja sogar gegründet worden. Es wird seinerseits zum Grund, kann gründen, einen Bau tragen, als Träger dienen*« (Derrida, 1986: 61). Das Werden des Subjektils – seine prekäre Lage – oszilliert zwischen geworfen-sein und werfen – der Ent-wurf ist nur möglich, weil ich selber bei der Geburt geworfen worden bin: »*Das geworfen werfende Subjektil ist indessen nichts, nichts als ein geronnenes Intervall zwischen dem Oben und dem Unten, dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, dem Davor und dem Dahinter, dem Diesseits und dem Jenseits*« (Derrida, 1986: 61). Um was es geht ist eine Wiederaneignung des Körpers (Wiederaneignung des Subjektils), indem durch diese einzigartige Geburt (das Ereignis) die tote Materie (leblose Form) aufgelöst wird. (Vgl. Derrida, 1986: 76)

Die Frage, wer oder was das Subjektil ist, macht wahnsinnig, weil es nicht dem Raum der Repräsentation (dem Möglichen) zuzuschreiben ist, weil es den widersinnigen Raum sich widerstreitender Spannungen benennt, welche den Sinn ent-sinnen, ihm Gewalt antun. Dort wo sich diese Spannungen die Waage halten, geben sie der Geburt nach, setzen sie ins Werk. Stets ist es notwendig, gegen diese Geburt, gegen die eigene Haut (Membran) anzukämpfen. Durchdringen bedeutet die Spur der Durchdringung bewahren, in der sich die Signatur des Eigennamens versammelt. (Vgl. Derrida, 1986: 107) Ent-wurf, das ist die Destabilisierung des Geworfenen, jedoch nur aus dem Grund, eine Beziehung einzurichten zwischen ›Subjekt‹, Objekt und Subjektil. Ins-Werk-setzen, was zuvor unsichtbar (undarstellbar) war. Artaud ist beispielhaft für dieses Anschreiben gegen die Geburt. Nicht, weil Artaud den Begriff des Subjektils benannt hat, sondern weil er diesen Begriff (in der Lesart Derridas) zum Äußersten (in den Wahn-sinn) treibt, vom Subjektil getrieben wird. Ohne auf die Darstellung Derridas im Detail einzugehen, seien kurz (das heißt grob und skizzenhaft) zwei Momente aufgezählt, wo Artaud/ das Werk Artauds zum beispielhaften Ausdruck dessen wird, was hier mit Subjektil benannt wurde:

Im Begriff des ›Piktogramms‹ (vgl. Derrida, 1986: 62f), den Derrida für das Werk Artauds wählt und der eine Untrennbarkeit dessen fordert, was in den Gattungen stets getrennt wird; die Malerei/ Zeichnung und die Schrift. Es geht also um die Aufhebung klarer (und damit ›abgestorbener‹) Ideen, eine Verbindung ›geschriebener Zeichnungen‹, welche die klare Trennung unmöglich macht, sie herausfordert und damit den Grund (die Idee der getrennten Gattungen) zum Beben (zur Destabilisierung) bringt. Die ›geschriebenen Zeichnungen‹ sind jedoch als Notwendigkeit zu verstehen und zeugen von einem bestimmten Ereignis, einem bestimmten Tag, von dem an Artaud nie wieder geschrieben hat, ohne zu zeichnen (vgl. Derrida, 1986: 54), eine gewisse Abkehr von einem gesicherten Grund der Kunst: Am Ort der Piktographie verlieren die Buchstaben ihren Sinn, indem Artaud sie in unübersetzbare Sprache, in Phonogramme, übersetzt, die nur wie die Musik gehört werden können. In dieser Intonation wird das Subjektil ein weiteres Mal, nicht auf der Ebene der Gattungen, sondern hier auf der Ebene der Sprache und auch der Malerei (die nun gehört werden muss) durchbohrt. (Vgl. Derrida, 1986: 66)

Und zwar in der Beschreibung einer ›angeblichen Ungeschicklichkeit‹ (vgl. Derrida, 1986: 78f, 92f), auf die Artaud hinweist. Es geht um eine Wiederaneignung des Körpers, entgegen dem handwerklichen Können, das sich nach einer fremden Form (dem Schema der schönen Künste) organisiert. Artaud versucht nach Derrida, gegen das »Prinzip der Zeichnung« zu zeichnen, eine ›beabsichtigte Ungeschicklichkeit‹, um die Normen abzustreifen, ein anderes Gedächtnis zu begründen. Der Verrat des Subjektils ist hier jener, der unseren Körper, unser Auge, die Grundlage unserer Sehweise etc. immer schon vereinnahmt hat, wo eine ›Art Abtreibung‹ notwendig wird. Durch das ›Verpfuschen des

Subjektils geht es darum, demjenigen Raum zu geben, was noch keinen Raum gefunden hat:

»Akzeptieren, Zulassen eines Subjekts und einer Sache, die eben das Gefäß bildet, einer Sache, die gleichsam nichts ist und die an ihrer Stelle als Stelle ersetzt werden muß – denn das Subjektil ist nichts anderes als die leere Stelle des Ortes, eine Figur der Chora, wenn nicht die Chora selbst. Nun setzt diese Zulassung einen Umsturz der Werte voraus, eine Umwendung von oben nach unten und aus dem Sinn hinaus. Aber der Außer-Sinn wird Sinn, mehr Sinn gewinnen: Ent-Sinnung. Das Subjektil war immer unterworfen, untergeordnet, an seiner unscheinbaren Stelle als Träger neutralisiert gewesen. Aber es bezog aus dieser transzendenten Neutralität seine Stärke und übte von dieser Stelle aus unterschwellig die Macht aus. Fortan ist es einverleibt, wird es dementsprechend behandelt und betrachtet, es wird zum Bestandteil. Es wird ins Werk gesetzt werden« (Derrida, 1986: 92).

Das Subjektil erleidet (empfängt) alles, klaglos. Das Subjektil nimmt alle Formen – sogar alle Oppositionen wie die von Mann und Frau – auf, ohne sie jedoch anzunehmen (weil er/ sie alle Formen annehmen kann). Deshalb ist die Frage, was das Subjektil ist, müßig, und deshalb spricht Derrida von Memoiren der Inkubation (und seinen Spuren). Hier müsste gefragt werden, ob wir jemals vom Subjektil haben sprechen können, ob es nicht stets nur die Rede der Formen (Figuren) war, auf die wir uns eingelassen haben: *»[...] das Subjektil hat keine Geschichte. Es ist das, was keine Geschichte hat, selbst wenn sein Name eine hat, denn es existiert nicht unter diesem Namen. Es ist jedenfalls das, was dafür geschaffen ist, dazu bestimmt ist, keine Geschichte zu haben« (Derrida, 1986: 103).* Der Ort des Subjektils ist jener, dem Gewalt angetan werden muss, den es zu ent-sinnen gilt, und gleichzeitig geht es um die Geburt des Ungeborenen, einer neuen Form. Das ›double bind‹ des Subjektils besteht gerade darin: zu schützen und es anzugreifen. (Vgl. Derrida, 1986: 100) Doch das Subjektil ist niemals allein: Es trägt Malschichten, doch unter diesen oberflächlichen Schichten befindet sich ein bodenloser Boden: *»Es gibt immer mehr als eine Schicht, sobald ein Subjektil daliegt. Und mehrere mögliche Träger« (Derrida, 1986: 106).*

›Subjekt‹ im Vollzug

Zurück zum Oktober 1988: *»Im Text oder in der Schrift, zumindest in jener Form, in der ich sie zu untersuchen versuche, gibt es, ich würde nicht sagen, einen Platz [...], sondern eine Instanz (ohne Stanze, eines ›ohne‹ ohne Negativität) für das ›Wer‹; ein ›Wer‹, das von der Problematik der Spur und der *différance* bedrängt wird, von der Affirmation, der Signatur und dem sogenannten Eigennamen, vom Wurf oder *Je(k)t* (vor jeglichem Subjekt, Objekt oder Projekt) als Bestimmungssirrfahrt (*destinerrance*) der Sendungen« (Derrida, 1998b: 272).* Durch das Subjektil hat sich der zureichende Grund des ›Subjekts‹ als ungegründeter dargestellt. Ein Grund, der zusammenfügt, doch die Schweißnaht der Fuge hält das, was es nicht halten kann. Eine unmögliche Identität (eine Ent-Aneignung), welche diesen Halt stets herausfordert. Die Identität eines ›Subjekts‹ als ›geronnenes Intervall‹ bezeichnet gerade diese Oszillation zwischen dem Sagbaren, der Gegenwart eines Selbst, das sich als Verfugtes (als Zusammengefügt) versteht und der unabwendbaren Heimsuchung durch das (Pro)jektil, all das, was zwischen ›sub/ til‹ aufzublitzten vermag, was das Sagbare herausfordert, es mit dem konfrontiert, was jenseits des Sagbaren liegt und deshalb nur gewagt werden kann. Kurz: Dort, wo wir den Halt einer Selbstidentifikation, ein »Ich« annehmen, finden wir lediglich eine Narbe, die das Haltlose, das Disparate zusammenhält. Die Frage des ›Subjekts‹ führt daher nach Derrida unweigerlich zu der Frage jener Diskurse (zur Maschine selbst) zurück, die so etwas wie das ›Subjekt‹ zu bestimmen versuchen, das heißt unablässig vom ›Subjekt‹ sprechen, führt tief in diese Bestimmungen hinein, die sich als Aporien entlarven.

Ich fasse zusammen: Die Gegenwart dessen, was sich in die Ordnung (die Repräsentation) nicht einfügt, ist die Gegenwart des Ereignisses. Es ist genau dieser symptomale Ort an dem ein Subjektales – eine Instanz – sichtbar wird, benannt werden kann. Wir sind immer schon in eine Struktur der Zusage – einer Affirmation – eingebunden. Es geht gerade um diese Bejahung, um den Glauben an und das Entstehen-für ein Unentscheidbares (unmöglich Mögliches) als ob es seine Stätte (seinen Grund) hat. Bejahung jedoch nicht im Sinne eines sich als unbezweifelbares Selbst denkendes Subjekt, sondern Bejahung, weil diese Gegenwart uns nötigt das Opfer (Humanismus) zu vollbringen und den Grund – unseren Halt – aufzugeben. Instanz ohne Stanze, ohne Wohnort, deshalb, weil nur in der Gegenwart der Aporie (der Unentscheidbarkeit) eine Entscheidung zu treffen ist, ein Sprechen von einem anderen her

möglich wird, dem gegenüber uns eine Entscheidung abverlangt wird. Ins-Werk-setzen (und damit dem Sprechen im eigenen Namen) dessen, was vielleicht gewesen sein wird.

Derrida gibt für diese Struktur – wie wir gesehen haben – viele ›beispielhafte‹ Beispiele, also Beispiele, die von dieser Struktur zeugen. Einerseits für das Strukturmoment selbst, indem er einzelne Gesten wie die Gabe, die Erfindung etc. herausarbeitet, andererseits für den Ort der Instanz wie er an Artaud, Mallarmé etc. zeigt. Schließlich durch sich selbst, durch sein nachträgliches Sprechen (›différance‹, Schritt aus der Schrift), dem Modus seines Sprechens, einem Entstehen für eine Struktur, wie sie sich vielleicht als notwendige herausgestellt haben wird.

In Bezug auf Alain Badiou (*1937) interessiert mich, wie er den Zusammenhang von Gesellschaft und der radikalen Veränderung dieser denkt. Dies ist gleichbedeutend mit der Frage: Was bedeutet der ›dialektische Materialismus‹ bei Badiou? Um es von Anfang an auf den Punkt zu bringen: Das Denken des ›Materialismus‹ kann nur vom ›Sein‹ und den seienden Dingen ausgehen: »*Es gibt nur Körper und Sprachen, außer dass es Wahrheiten gibt*« (Badiou, 2010a: 20). Eine Welt ist nicht chaotisch, sondern sie ist geordnet. Dasjenige, was einer Welt ihren Halt gibt und worin die Möglichkeit einer radikalen Veränderung dieser Welt liegt, das sind ›Wahrheiten‹. ›Dialektik‹ ist die Bewegung, die ausgehend von einer Wahrheit – durch ›Subjekte‹ – eine veränderte Welt hervorbringt, welche ihre Konsistenz durch diese Wahrheit erhält. Die Herausforderung liegt darin, zu zeigen, wo eine derartige Wahrheit verortet ist und wie eine derartige Wahrheit sichtbar werden kann. Diesbezüglich wurde Badiou auch als Apologet eines mystischen Denkens stigmatisiert, welcher diese Möglichkeit der Veränderung auf ein transzendentes Moment – das aus dem Nichts auftauchende Ereignis – projiziert. Ich möchte die dialektische Bewegung anhand zweier Texte nachskizzieren: zunächst entlang von »*Théorie du sujet*« (en: »*Theory of the subject*«, 1982), einem bemerkenswerten Text, der sich gerade gegen jenes Denken wendet, welcher sich auf ein transzendentes Moment wie Freiheit, Zufall etc. beruft. Dann entlang von »*Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2« (dt: »*Logiken der Welten. Das Sein und das Ereignis* 2«, 2006), seiner aktuellsten systemischen Darstellung der ›materialistischen Dialektik‹. Obschon es entscheidende Unterschiede zwischen dem ersten und dem bislang letzten großen Werk gibt, bleibt die zugrunde liegende dialektische Bewegung dieselbe.

[7.3.1] Théorie du sujet**Dialektik: Spaltung im Gegensatz und in der Kraft**Strukturelle Gegensatz von ›space‹ und ›outplace‹

Im Herzen jeder Dialektik wohnt der Gegensatz: ›Etwas‹ kann bei Hegel nur als qualitative Differenz in Bezug zu einem anderen verstanden werden (vgl. Hegel, 1989b: 122ff). Damit enthält es nach Badiou seine eigene Negation, nämlich dasjenige, was es nicht ist. Einheit oder Identität von Etwas (A) muss daher durch das, was es ist (A), und das, was es nicht ist (A_p), ausgedrückt werden. Ohne Negation (A_p) beziehungsweise Gegensatz kann Identität (A = AA_p) nicht gedacht werden. Damit liegt jeder Einheit eine Teilung zugrunde. Anders formuliert: Es ist nicht das Eine, das sich in Zwei spaltet, sondern es sind die Zwei, die dem Einen vorausgehen.

Damit ist der Gegensatz bei Hegel symmetrisch (A|A_p) bestimmt. Badiou hält dem entgegen, dass der Gegensatz nicht aus A heraus besteht – das wäre die von A ausgehende reine Symmetrie –, sondern in der Verortung (P), in demjenigen, was den Index _p in (A_p) determiniert. In Bezug auf den Index ist die Teilung asymmetrisch, das heißt einer der Teile dominiert den anderen Teil. Dies kann wie folgt ausgedrückt werden: Es gibt den durch den Index _p bestimmten Ort – ›space‹²⁸⁰ (›space of placement‹) – und es gibt das, was außerhalb dieses Ortes – ›outplace‹ (›out of place‹) – liegt. Der ›space‹ negiert das, was ihm nicht zugehörig ist. Diesen Gegensatz zwischen ›space‹ und ›outplace‹ nennt Badiou auch den ›strukturellen Gegensatz‹. Er ist Ausdruck der Verortung des ›space‹ und gleichzeitig die Operation der Exklusion des ›outplace‹ vom ›space‹.

Qua Index stehen sich ›space‹ und ›outplace‹ in einem Kräfteverhältnis – das ist ihre Korrelation – gegenüber: Kraft gegen Kraft, wobei eine Kraft nur als Aktivität in Bezug auf eine andere Kraft denkbar

²⁸⁰ Um den Argumentationsgang durch »*Théorie du sujet*«, das bisher leider nur ins Englische übertragen wurde, nicht unnötig zu verwirren, habe ich die Begriffe in das Deutsche übertragen. Bei der erstmaligen Verwendung ist der englische Begriff angeführt. Die zwei zentralen Begriffe, ›space‹ (fr: ›Esplace‹) und ›outplace‹ (fr: ›Horlieu‹), habe ich ob ihres Wortspiels im Englischen belassen.

ist. Eine Kraft, die verortet ist, das heißt einen ›space‹ organisiert, bezeichnet Badiou als eine ›objektive Kraft‹ (en: ›objective force‹). In Bezug auf die Französische Revolution markiert der ›space‹ die dominierende vor-revolutionäre Gesellschaftsstruktur. Jedoch ist diese Ordnung nicht einheitlich, sondern gibt es Unterschiede wie beispielsweise den zwischen Hofadel und Landadel etc. Diese Differenzen innerhalb einer gegebenen Ordnung nennt Badiou ›schwache Differenzen‹, weil sich ihre Unterschiede aus der allgemeinen Organisation des ›space‹ heraus ableiten. Alles, was innerhalb des ›space‹ existiert, existiert in Form von unzähligen schwachen Differenzen. Damit ist nicht gesagt, dass es keine Veränderung innerhalb des ›space‹ gibt. Aber diese Veränderungen sind in Bezug auf den Index zu begreifen, und nur in diesem Sinne kann Badiou den ›space‹ als einen homogenen Raum bezeichnen. Alles Sichtbare wird aus der Ordnung des ›space‹ heraus verstanden. Sein Kennzeichen ist die Wiederholung des Bestehenden. Der ›space‹ versteht sich selbst als Totalität. Eine derartige Ordnung, welche seine Elemente nach kombinatorischen Regeln miteinander verkettet und eine Totalität anstrebt, bezeichnet Badiou auch als Strukturalismus.

Wesentlich ist, dass aus der Ordnung des ›space‹ heraus der ›outplace‹ unsichtbar bleibt, weil er innerhalb des ›space‹ nicht repräsentiert werden kann. Als Ausgeschlossener ist er das Udenkbare – der blinde Fleck – des ›space‹. Gleichzeitig aber ist der ›outplace‹ das, von woher der ›space‹ überhaupt erst bestimmt werden kann. Wie ist das möglich?

Eine radikale Veränderung des ›space‹, das heißt eine ›starke‹ oder ›qualitative Differenz‹, ist für Badiou nur in der Gegenwart seines Gegensatzes, dem ›outplace‹, denkbar. Er taucht auf, um sogleich wieder zu verschwinden (›vanishing term‹). Die Notwendigkeit des Verschwindens nach dem Auftauchen wird zu einem späteren Zeitpunkt thematisiert. Was passiert durch das Auftauchen-Verschwinden? Dadurch zeigt sich die Wahrheit – nämlich der Gegensatz von ›space‹ und ›outplace‹: Ja, der Gegensatz selbst tritt zu Tage! In seiner Gesamtheit kann der ›space‹ nur als Gegensatz zum ›outplace‹ bestimmt werden. Etwas wird in Bezug zu einem anderen verstanden. Veränderung verlangt jedoch nicht nur den reinen Gegensatz, sondern auch eine temporale Bewegung, und diese vollzieht sich in der Spaltung der Kraft in die vom ›space‹ ausgehende objektive und die in Bezug zum ›outplace‹ stehende ›subjektive Kraft‹ (›subjective force‹):

Subjektive und objektive Kraft

Die subjektive Kraft ist die konzentrierte Kraft der reinen Affirmation des ›outplace‹: Sie stellt sich gegen jede Vereinnahmung durch den ›space‹ und bejaht ihren Gegensatz zum ›space‹, während der ›space‹ versucht, jedes Auftauchen des anderen in seine Ordnung zu integrieren. Im Angesicht der Erhebung der Massen während der Französischen Revolution (als Ausdruck des ›outplace‹) ist die Ordnung des ›space‹ bemüht, diesen Ausbruch zu bändigen, indem die Gründe für den Ausbruch aus der bestehenden Ordnung heraus gedeutet werden beziehungsweise der Aufstand niedergeworfen wird. Das ist es, was Badiou meint, wenn er die objektive Kraft als ›unreine Kraft‹ bezeichnet: Sie vermischt²⁸¹ sich mit den Kräften, gegen die sie sich wendet. Der Leitsatz lautet: Jede Unterbrechung (der Wiederholung) unterbrechen! Während die objektive Kraft versucht, den ›outplace‹ unter ihre Ordnung zu subsumieren, stellt sich die vom ›outplace‹ ausgehende Kraft gegen jede Vereinnahmung. Während die Kraft des ›space‹ Wiederholung bedeutet, steht die Kraft des ›outplace‹ für eine Unterbrechung der bestehenden Ordnung. Das Auftauchen des ›outplace‹ macht es möglich, den ›space‹ in seiner Gesamtheit als Gegensatz zum ›outplace‹ zu bestimmen.

²⁸¹ Vermischung darf nicht im Sinne einer Vermischung von ›space‹ und ›outplace‹ verstanden werden: Die gegen den ›space‹ orientierten Kräfte werden durch die objektive Kraft in die Logik des ›space‹ integriert. Es handelt sich um alle Bemühungen, was immer in der Logik des ›space‹ nicht repräsentiert werden kann, aus der Ordnung des ›space‹ heraus zu deuten. Aus der Perspektive des ›outplace‹ hat sich nichts verändert: Er ist und bleibt die reine Form des Gegensatzes als dasjenige, was sich qua Gegensatz jeder Vereinnahmung entzieht.

Dialektik als zweifache Spaltung

Damit kann der Begriff der Dialektik zusammenfassend als Ausdruck einer zweifachen Spaltung bestimmt werden: Zunächst ist die Dialektik Ausdruck einer doppelten Spaltung im Gegensatz: Der ›strukturelle Gegensatz‹ ist Ausdruck der Wiederholung und der Operation der Exklusion. Die bestehende Ordnung wird als die Totalität eines geschlossenen Raumes (›splace‹) verstanden. Dagegen bedeutet der ›historische Gegensatz‹ eine Unterbrechung der Wiederholung: Die bestehende Ordnung kann nicht weiterbestehen, sie bedarf im Angesicht ihres anderen (›outplace‹) einer radikalen Transformation. Um diese Transformation zu denken, ist es notwendig, die Korrelation zwischen ›splace‹ und ›outplace‹ als Kräfteverhältnis – als Spaltung in der Kraft – zu verstehen: Die Wiederholung ist die objektive Kraft des ›splace‹, um die bestehende Ordnung unter allen Umständen zu bewahren. Unterbrechung ist die durch den ›outplace‹ ausgelöste subjektive Kraft, welche die Ordnung des ›splace‹ zerstört und eine neue Ordnung ermöglicht.



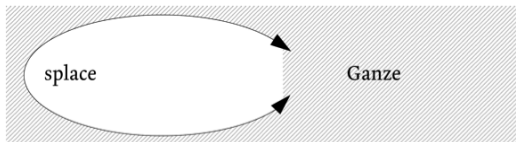
[#7.3.1.1] Spaltung im Gegensatz von ›splace‹ und ›outplace‹. Spaltung im Vektor der Kraft: objektive Kraft (Vektor des ›splace‹) gegen subjektive Kraft (Vektor des ›outplace‹). Das Ganze kann nur von der Verbindung von ›splace‹ und von ›outplace‹ her gedacht werden. Es ist nicht das Eine, das sich teilt (Metaphysik), sondern es sind die Zwei, die dem Ganzen vorausgehen (Dialektik).

Algebra und Topologie

Reflektion und Asymptote

Lenins ›Bildtheorie‹ (en: ›theory of reflection‹) besagt – so Badiou –, dass die Wahrnehmung der materiellen Welt wie ein Spiegel funktioniert: ›Reflektion‹ bedeutet die Verdoppelung der materiellen Welt durch den Geist. Man kann dies auch als eine Wiederholung betrachten. Allerdings: »*Trust the mirror too much, and the duck-bill will defy you as such*« (Badiou, 2009: 195). Es handelt sich hier um eine anekdotische Anspielung auf Engels, der steif behauptet hatte, dass Säugetiere keine Eier legen. Damit ist ihm der Spott des Schnabeltiers gewiss! In diesem Sinne warnt Badiou davor, dem Spiegel und damit der imaginären Identität zwischen Denken und materieller Welt zu sehr zu vertrauen. Der Spiegel verweist nämlich noch auf einen anderen Aspekt der Bildtheorie: Das Spiegelbild bedeutet als Verdoppelung zugleich einen Abstand zur materiellen Welt. ›Asymptote‹ ist der Ausdruck einer unendlichen Annäherung an das Objekt und gleichzeitig die Feststellung, dass dieses nie zur Gänze erreicht werden kann.

Reflektion und Asymptote eröffnen folglich eine veränderte Perspektive auf den Gegensatz von ›splace‹ und ›outplace‹: Es handelt sich um eine ›trennende Verbindung‹, indem durch den Spiegel zwar eine Identität hergestellt wird, jedoch stets ein ›Rest‹ (en: ›remainder‹) bleibt, der struktural nicht erfasst ist. Ging es in der bisherigen Ausführungen darum, ›splace‹ und ›outplace‹ durch den Index p als Gegensatz zu verorten, so richtet sich der Blick nun auf den Index – die Kraft – selbst. Es rückt demnach die Operation der Teilung und damit das jeweilige Verhältnis von ›splace‹ und ›outplace‹ zum Ganzen ($A = AA_p$) ins Blickfeld: Das Ausgeschlossene ist als das, was innerhalb der Ordnung nicht repräsentiert werden kann, der nicht repräsentierbare Rest. Damit bleibt der dialektische Gegensatz aufrecht – der Rest steht außerhalb der Ordnung –, allerdings ist es nun möglich, die Beziehung von ›splace‹ und ›outplace‹ als trennende Verbindung zu analysieren. Badiou verwendet hierfür die Begriffe ›Algebra‹ (Reflektion) und ›Topologie‹ (Asymptote). Formal zeigt er dies durch die Mengenlehre.



[#7.3.1.2] Die objektive Kraft des ›splace‹ zielt auf das Ganze: Das was außerhalb des ›splace‹ liegt ist aus der Perspektive des ›splace‹ heraus der Rest, der von dessen Logik noch nicht erfasst wurde, aber erfasst werden muss. Aus der Ordnung des ›splace‹ ist der ›outplace‹ nicht sichtbar. Daher stellt das außerhalb der Ordnung Stehende auch nur einen Rest (die äußerste Grenze) dar, der noch in die Ordnung integriert werden muss, um die Totalität des ›splace‹ zu garantieren. Die vorangehende Illustration [#7.3.1.1] hat bereits gezeigt, dass die Totalität aus der Perspektive des ›splace‹ nur imaginär ist, weil das Ganze nur durch den Gegensatz von ›splace‹ und ›outplace‹ bestimmt werden kann.

»Think of the difference between being a member of a political party and having adhered to it. To register – to possess the card – pertains to algebra; to unite pertains to topology« (Badiou, 2009: 216). Algebra ist die kombinatorische Beschreibung der strukturalen Ordnung. Die Elemente sind durch die Zugehörigkeit ($e \in E$) zur Ordnung bestimmt. Es wurde bereits gezeigt, dass der ›splace‹ einen homogenen Raum darstellt: Jede Differenz ist nur eine schwache Differenz, das heißt, in Bezug auf den Index sind alle Elemente miteinander austauschbar. Allerdings gibt es keine Menge aller Mengen, da es unendlich viele Weisen gibt, die Elemente einer Menge als Teilmengen zu zählen. Mit Cantor: »The cardinality of the set of parts of E is always superior to the cardinality of E itself« (Badiou, 2009: 261).

Topologie

Der Rest drückt als Überschuss oder ›Exzess‹ die Unmöglichkeit aus, vom Index zur Gänze erfasst zu werden. Die Topologie bezeichnet im Gegensatz zur strukturalen Verortung das Verhältnis der Elemente – ihre ›Nachbarschaft‹ (en: ›neighbourhood‹) – zueinander: Topologisch geht es nicht mehr um die Zählung, sondern um die Relation und damit die Verbindung unter den Elementen. Jede Topologie schafft ihren eigenen Zusammenhalt, ihre eigene Konsistenz. Während die Algebra stets eine kombinatorische Struktur beschreibt, ist die Topologie Ausdruck der Verbindung unter den Elementen, was den Schlüssel birgt, eine gänzlich veränderte Ordnung durch einen neuen Index/ eine andere Zählung zu denken.

Mit dieser Verschiebung kann Badiou die materialistische Grundlage des ›outplace‹ erklären. Der ›outplace‹ ist demnach kein mystisches Etwas, das aus dem Nichts auftaucht oder transzendental abgeleitet wird. Ganz im Gegenteil zeigt Badiou wie das Historische im Strukturalen, wie die Topologie in der Algebra verortet ist: Der Rest ist durch seine Trennung mit der Struktur verbunden, und es ist letztlich die Struktur, welche diesen Rest durch die Operation des Ausschlusses möglich macht. Historisch ist die Topologie insofern, weil sie Ausdruck des Übergangs von einer bestehenden Struktur (splace) zu einer gänzlich veränderten Struktur (einem »neuen ›splace‹«²⁸²) ist.

Theorie des Übergangs

Vom ›outplace‹ zum (neuen) ›splace‹

Natürlich ist jedes ›Individuum‹ gezählt, also vom Index erfasst und damit dem ›splace‹ zuordenbar. Das ist die passive Operation, der Besitz des Parteibuches, sprich die Zugehörigkeit des Elements zur Menge. Es wurde bereits gezeigt, wie jede Ordnung sich in Bezug zu dem bestimmt, was sie von sich ausschließt. Für das Ausgeschlossene wurden bisher folgende Begriffe verwendet: ›outplace‹, ›Rest‹, ›Exzess‹/ ›Überschuss‹. Dazu schließen die Begriffe ›Leerstelle‹/ ›Leere‹ (en: ›empty space‹/ ›void‹) an. Alle diese Begriffe sind Ausdruck unterschiedlicher Perspektiven auf ein und dieselbe dialektische Struktur. Ich wiederhole:

Mit ›outplace‹ wird der Gegensatz zum ›splace‹ bestimmt. Aus der Perspektive des ›splace‹ ist er das Unmögliche, also dasjenige was innerhalb des ›splace‹ nicht repräsentiert werden kann. Umgekehrt

²⁸² Badiou verwendet den Ausdruck »neuer ›splace‹« nicht. Ich habe mir diese Ergänzung aus Gründen der Vereinfachung und Klarstellung erlaubt.

ist es erst durch den Begriff des ›outplace‹ möglich, den ›splace‹ als Eins zu zählen, als das andere – den Gegensatz des ›outplace‹.

Betrachtet man die objektive Kraft des ›splace‹, also die fortlaufende Bewegung der Zählung, dann ist vom ›Rest‹ die Rede, der jede Zählung übersteigt. Mengentheoretisch ist der Rest mit folgender Formel verbunden: Es gibt keine Menge aller Mengen, weil es einen ›Exzess‹/ ›Überschuss‹ an Möglichkeiten gibt, die Elemente einer Menge als Teilmengen zu zählen. Während der Exzess die Unmöglichkeit der Totalität ausdrückt, alles zu umfassen, zeigt der Rest auf die objektive Kraft des ›splace‹: Das, was sich der Ordnung entzieht, muss – sobald es in irgendeiner Weise sichtbar wurde – durch die Logik des ›splace‹ repräsentierbar werden. Folglich ist der Rest Ausdruck der äußersten Grenze des ›splace‹ – das, was noch nicht erfasst wurde.

Die Leerstelle zeigt die verbindende Trennung von ›splace‹ und ›outplace‹: Leer ist diese Stelle deshalb, weil sie kein Gesicht besitzt, sprich in der Ordnung des ›splace‹ unrepräsentierbar bleibt. Gleichzeitig ist es die Stelle, von woher der ›splace‹ überhaupt erst ein Gesicht bekommen kann. Jeder ›splace‹ kann nur von dem her bestimmt werden, was er nicht ist. Die Leerstelle ist der Ort, von woher der ›splace‹ seine Konsistenz bezieht. Dies kann erst verständlich werden, sobald man den Übergang von der starken Differenz (Topologie) zu schwachen Differenz (Algebra) denkt, also den Vollzug der radikalen Veränderung durch das ›Subjekt‹. War die Bewegung bisher von der Struktur zum von der Struktur Ausgeschlossenen, so wird nun die umgekehrte Bewegung vollzogen: Vom ›outplace‹ zum neuen ›splace‹. Das ›Subjekt‹ selbst kann nur am Kreuzungspunkt von Algebra und Topologie gefunden werden: »*In all cases, the subject proceeds from a subjectivization by forcing the empty place, which a new order grounds retroactively qua place, by having occupied it. [...] Any splace is thus the after-effect or après-coup of the destruction of another*« (Badiou, 2009: 264).

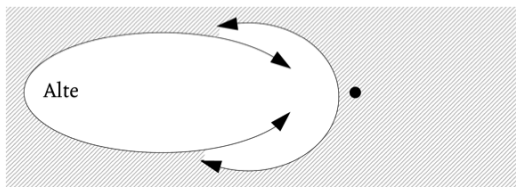
›Subjektivierung‹ (en: ›subjectivization‹) ist die topologische Betrachtung des ›Subjekts‹: Das ›Subjekt‹ unterbricht die Wiederholung. Für einen kurzen Moment war der ›outplace‹ sichtbar: Am Ort der Leerstelle ist etwas aufgeblitzt. Das ›Subjekt‹ kann nur hier, in der Gegenwart dieses Ereignisses, sprich der qualitativen Differenz, gefunden werden. Nachträglich zu diesem Ereignis wird es die Wahrheit bezeugen, nämlich dass der ›splace‹ keine Ganzheit ($A = AA_p$) ist, weil es sein anderes kennt, als die Eins des Gegensatzes gegenüber einer gänzlich veränderten Ordnung, von der der ›outplace‹ kündigt, und deren Zeuge das ›Subjekt‹ geworden ist. Topologisch ist das ›Subjekt‹ deshalb, weil es sich in Beziehung zur Wahrheit des Ereignisses bestimmt und damit – mengentheoretisch – eine veränderte Zählung verlangt.

Das ›Subjekt‹ wird ausgehend von dieser Wahrheit für diese neue Ordnung eingestanden sein und damit dem Neuen seinen Ort im Alten zugewiesen haben: eine ›Destruction‹ (auch: ›Zerstörung‹) des alten ›splace‹ und eine ›Rekomposition‹ (auch: ›Neuzusammensetzung‹) des neuen ›splace‹.

Der ›outplace‹ steht »out of place« – außerhalb jeden Ortes. Das muss wortwörtlich verstanden werden: Um ihm einen Raum zu geben, muss dieser Raum erst mühsam hergestellt werden.²⁸³ In genau diesem Sinne taucht das Ereignis auf, um wieder zu verschwinden: Der ›outplace‹ hat durch sein Sichtbar-Werden die Unmöglichkeit der Totalität des ›splace‹ gezeigt. Der ›outplace‹ hat jedoch noch keinen Ort, und jeder Versuch, dem ›outplace‹ einen Ort zu geben, bedeutet die Schaffung eines neuen ›splace‹, der mit dem vorgängigen ›splace‹ abgerechnet haben wird.²⁸⁴ Folglich gibt das, was verschwindet – und damit fehlt – der neuen Struktur seine Konsistenz. Die Schaffung des Neuen nennt Badiou auch den ›subjektiven Prozess‹ (en: ›subjective process‹). Das Neue muss demnach retroaktiv zum Ereignis verstanden werden. Es ist der mühevollen Prozess, der der Wahrheit als Spur ihrer Konsequenzen folgt, indem er rückwirkend zum Ereignis den Raum dieses Ereignisses geschaffen haben wird.

²⁸³ In der militanten Sprache von »*Théorie du sujet*« muss man sagen, dass dieser Raum erst zu erkämpfen ist. Das Neue steht in einem Kräfteverhältnis zum Alten. Das Alte wird alles daran setzen das Neue zu verunmöglichen, indem es dieses in seine Struktur integriert (Aspekt der Unreinheit).

²⁸⁴ Badiou führt dies leider nicht im Detail aus, aber mir scheint dies die einzige logische Konsequenz, um das Verschwinden zu erklären.



[#7.3.1.3] Der ›outplace‹ (in der Illustration als schwarzer Punkt visualisiert) hat keinen Raum. Sein Raum muss erst hergestellt werden. Weil es diesen Raum nicht gibt, kann er niemals beim ›outplace‹ beginnen, sondern muss erst retroaktiv durch die subjektive Kraft hergestellt werden. Die Wahrheit des ›outplace‹ ist jener des Gegensatzes: Der ›splace‹ ist nicht der einzige Raum (Totalität), sondern es kann auch eine ganz andere Ordnung (einen neuen ›splace‹) geben. Die subjektive Kraft richtet sich gegen die objektive Kraft des Alten: Kraft gegen Kraft. Gleichzeitig bedeutet die subjektive Kraft die Schaffung eines neuen ›splace‹. Diese Illustration eröffnet auch zwei Perspektiven auf die Leerstelle als den Ort, von woher die neue Ordnung ihre Konsistenz erfahren haben wird: einerseits als der uneinholbare Abstand zwischen dem neuen ›splace‹ und dem ›outplace‹, andererseits – im Spannungsverhältnis von Kraft gegen Kraft – die »militante« Herstellung eines Raumes in Gegensatz zu einem anderen Raum.

Periodisierung

Ergo wird aus der starken Differenz (dem reinen Gegensatz) eine schwache Differenz (der neue ›splace‹). Daraus wird auch ersichtlich, wie Topologie und Algebra, wie Subjektivierung und subjektiver Prozess miteinander verschmolzen sind. Allerdings: Es gibt keine Totalität, und jede Ordnung bestimmt sich über das, was sie ausschließt. So verstanden kann das Neue seine eigene Wahrheit niemals zur Gänze erfassen, was sich alleine schon durch die retroaktive Erzeugung des neuen Raumes erklärt: Der auf der Wahrheit des ›outplace‹ gegründete neue ›splace‹ ist erst mühsam herzustellen. Mit Mao: »›Success, failure, new success, new failure [...] There is no final victory that is not relative. Every victory is the beginning of a failure of a new type« (Badiou, 2009: 91). Das ist es auch, was Badiou ›Periodisierung‹ nennt: Die Bewegung ist nicht – wie bei Hegel – kreisförmig, wonach die Synthese schlichtweg darin besteht wieder zum Ausgangsterm zurückzukehren, sondern sie vollzieht sich in periodischen Bewegungen zwischen Algebra und Topologie. In Bezug auf das ›Subjekt‹ nennt Badiou diese Verwebung von Algebra und Topologie, von Subjektivierung und subjektivem Prozess, den ›Subjekt-Prozess‹ (en: ›subject-process‹).

Unentscheidbare Entscheidung

Unberücksichtigt blieb in dieser reduzierten Darstellung das Verhältnis des (alten) ›splace‹ und des neuen ›splace‹: Es wird hier nicht nur das Alte mit seiner Grenze konfrontiert, sondern das ›Subjekt‹ ist mit einer unentscheidbaren Entscheidung konfrontiert. Für das Ereignis eintreten ist ein Seiltanz ohne Sicherungsnetz – für Badiou der Ort jeder Ethik: »Ethics amounts to the maxim: ›Decide consequently from the point of the undecidable« (Badiou, 2009: 287). Unentscheidbar ist die Entscheidung, weil das ›Subjekt‹ die topologische Verbindung ausgehend vom Ereignis selbst herzustellen hat. Herstellen bedeutet Kraft gegen Kraft: Subjektivierung (Topologie) führt entweder zu ›Angst‹ oder zu ›Mut‹. Man erreicht folglich unterschiedliche Ergebnissen in seiner Verwebung mit dem subjektiven Prozess (Algebra): ›Angst und Superego‹ beziehungsweise ›Mut und Gerechtigkeit‹.

Angst ist die Erfahrung des Zuviel-an-Realen. Badiou vergleicht dies mit der Angst vor Kontrollverlust bei Politikern: Jeglicher Unordnung muss mit Intoleranz begegnet werden. Sie muss von der Ordnung (Superego/ in »Logiques des mondes« auch als Terror bezeichnet) dominiert werden. Das Superego ist damit die Algebraisierung/ Strukturalisierung des Überschusses. In diesem Sinne wird die Unterbrechung unterbrochen und das Alte wiederhergestellt. (Angst und Superego versus Mut und Gerechtigkeit bezeichnen auch den Höhepunkt in der Abgrenzung Badiou von Lacan²⁸⁵.)

²⁸⁵ Badiou entwickelt dies in einer intensiven Auseinandersetzung mit Lacan – »our Hegel« (Badiou, 2009: 132). Lacan ist deshalb der Hegel unserer Zeit, weil seine ›Idéologuisterie‹ für Badiou in letzter Konsequenz ein linguistischer Idealismus ist. Kurz gefasst ist es bei Lacan die Sprache, von der her das ›Subjekt‹ (reziprok zum Begehren) seine Konsistenz erhält: »It is a question of a decentred subject, a subjugated subject, in whose eclipse the law reveals itself to be reciprocable to desire« (Badiou, 2009: 188). Dazu sei nur angemerkt, dass Badiou bei Lacan werkhistorisch zwei Schwerpunkte unterscheidet: In etwa bis 1960 eine strukturelle Auseinandersetzung (Algebra): Verstehen des ›Subjekts‹ ausgehend vom ›Realen‹. Danach die Auseinandersetzung mit der Topologie: Lacan zeigt anhand des Borromäischen Knotens, wie sich die drei Register (das Symbolische, das Imaginäre und das Reale) miteinander verbinden und so dem

Anstelle von Angst kann Subjektivierung auch Mut bedeuten: Der Mut findet seine Unterstützung darin, dass er die Ordnung teilt ($A = AA_p$). Diese Teilung bedeutet Zerstörung: Es geht in keinem Fall um eine Wiederherstellung des Alten, sondern um die Zerstörung desselben. Allerdings: eine hastige Zerstörung des alten Gesetzes im Namen der Gerechtigkeit, um ein neues Gesetz in die Welt zu bringen, denn im Angesicht des Ereignisses gilt es zu handeln. Also Mut, um gegen die bestehende Ordnung einzutreten. Dies im Zeichen der Gerechtigkeit, welche Subjektivierung und subjektiven Prozess miteinander verknüpft: Der neue Raum wird im Namen der Gerechtigkeit angesichts der durch das Ereignis sichtbar gewordenen Wahrheit entstanden sein.

Badiou differenziert weiteres noch in die diagonalen Achsen von Angst und Gerechtigkeit (Skepsis) beziehungsweise Mut und Superego (Dogmatik). Für die vorliegende Darstellung ist nur die Konsequenz relevant, nämlich dass auch die diagonalen Achsen letztlich zu keinem neuen ›space‹ führen. Man denke beispielsweise an die Funktion von Gewerkschaften: Es geht hier nicht darum, das System grundlegend zu verändern, sondern um den kosmetischen Effekt des Ausgleichs grober Ungleichheitsverhältnisse, was langfristig betrachtet der Erhaltung der Stabilität des ›space‹ dient. (Vgl. Badiou, 2009: 297–303)

Die Unmöglichkeit vorherzusagen, auf welcher Achse sich der ›Subjekt‹-Prozess in der Gegenwart eines Ereignisses entwickelt, das ist die unentscheidbare Entscheidung, die Wette, die das ›Subjekt‹ auf sich nehmen muss.

Problematik des Auftauchens

Ist die Dialektik in dieser Form als das Ineinandergreifen von Algebra und Topologie abstrakt dargestellt, bleibt noch immer ein Unbehagen in Bezug auf das Denken des Ereignisses selbst. Was genau bedeutet ›Auftauchen‹? Folgende Problematik: Es wurde gezeigt, dass der ›outplace‹ auftaucht um wieder zu verschwinden, denn jede Darstellung des ›outplace‹ geht bereits einher mit der Schaffung eines neuen ›space‹. Daher unterscheidet Badiou auch das Ereignis (›vanishing term‹) von der ›Ereignisstätte‹ (en: ›vanishing border‹)²⁸⁶, das heißt, das Auftauchen der Spur, die vom Verschwundenen zeugt und bereits Ausdruck der retroaktiven Herstellung des neuen ›space‹ ist. Folglich: Wie kann etwas auftauchen ohne zu erscheinen, da jede Erscheinung bereits eine Darstellung wäre? Diese Unmöglichkeit des Ereignisses muss unsagbar bleiben. Sind wir damit an einem toten Punkt angelangt? Keineswegs. Badiou ist sich dieses Problems bewusst und gibt klare Antworten dafür, wie das Ereignis auftaucht, um zu verschwinden. Dazu bedient er sich des einzigen möglichen Weges: Es kann nur beispielhaft nachskizziert werden.

Da Badiou Beispiele aus unterschiedlichsten Bereichen gibt, ist es notwendig, diese zunächst allgemein – im Blick auf das Gesamtwerk – zu situieren: In »*Manifeste pour la philosophie*« (dt: »*Manifest für die Philosophie*«, 1989) spricht er sich deutlich gegen die Vernäherung der Philosophie mit dem Gegenstand ihrer Betrachtung aus. Ganz im klassischen Sinn ist die materialistische Dialektik die Ausarbeitung der wissenschaftlichen Methode historischer Veränderung. Badiou unterscheidet vier Wahrheitsprozeduren, namentlich: ›Wissenschaft‹, ›Liebe‹, ›Kunst‹ und ›Politik‹. Das heißt es gibt vier (er schließt nicht aus, dass es mehr geben könnte) Bereiche, in denen Ereignisse stattfinden. ›Wahrheitsprozedur‹ bezieht sich auf den Prozess, wie sich ausgehend vom Ereignis eine neue Ordnung einstellt. Die Philosophie kommt stets danach und ist die formale und nachträgliche Beschreibung dieser Wahrheiten.

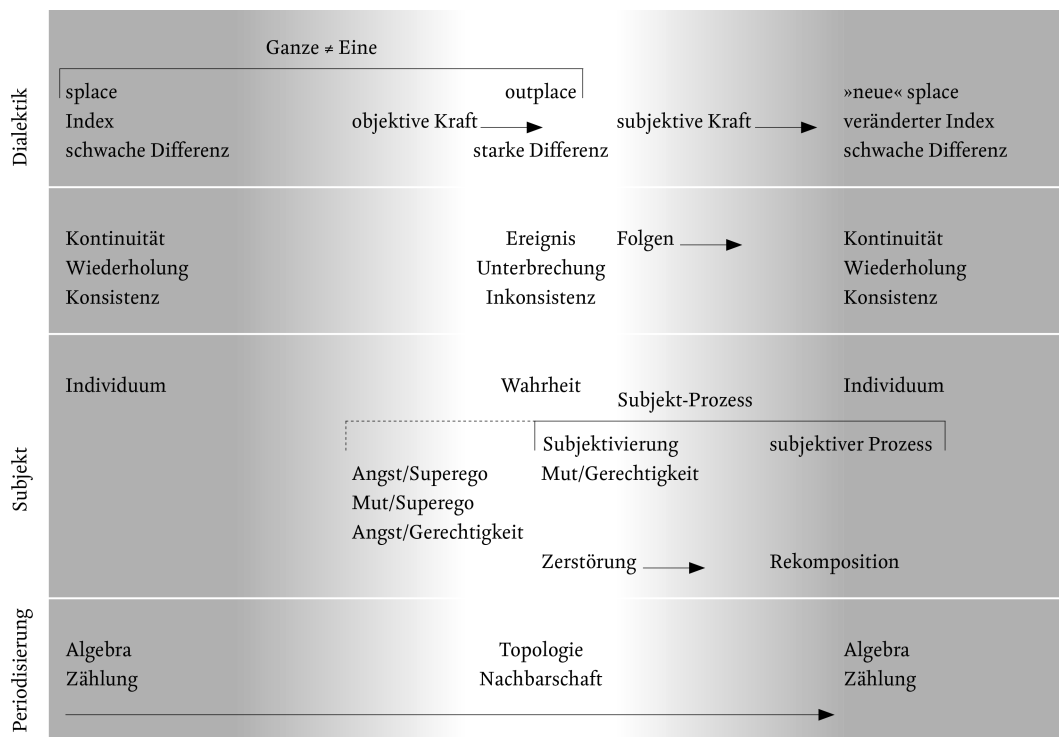
›Subjekt‹ seine Konsistenz geben. Durchgehend – das ist die zentrale Kritik von Badiou – ist es das Reale, von woher das ›Subjekt‹ denkbar wird und das ihm seine Konsistenz gibt (Angst und Superego). Damit, so der Einwand Badiou, wird die Ebene der Algebra trotz Berufung auf die Topologie nicht verlassen. Die Topologie muss ernst genommen werden: Es geht darum, die radikale Veränderung der Struktur zu denken. Um die Tragweite dieser Auseinandersetzung zu skizzieren: Es geht hier um jedes Denken, welches Sprache als Struktur beziehungsweise die Welt als Diskurs sieht. In diesem Zusammenhang bezeichnet er in seinem streitbaren Ton auch (ich ergänze: den frühen) Foucault als »[...] Cuvier of the archives [...]« (Badiou, 2009: 188).

²⁸⁶ In »*Théorie du sujet*« sind es die Begriffe ›vanishing term‹ und ›vanishing border‹. Der Begriff Ereignis (›event‹) wird bereits verwendet, aber eher noch als illustrativer Begriff. Ab »*Sein und Ereignis*« werden Ereignis und Ereignisstätte zu zentralen Begriffen. Um die Zusammenhänge nicht weiter zu verwirren, habe ich die letzteren Begriffe vorzeitig eingeführt.

In »*Théorie du sujet*« ist es vor allem der große Bereich der Politik, der als »Argumentationsfolie« herangezogen wird. Genaugenommen vernähen sich hier Politik und Philosophie noch. Die zentrale Frage, die den ganzen Text begleitet und den eigentlichen Hintergrund der Streitschrift bildet, lautet »Ist der Kommunismus denkbar?«. (Dies ist auch die zentrale Frage, welche die gesamte politische Werkgeschichte betrifft.) Aus diesem Argumentationsschema möchte ich den Begriff der »Massen« als Beispiel für ein Ereignis herausheben: Der dialektische Materialismus legt nahe, dass Gesellschaft – in Bezug auf den verschwindenden Term – Ausdruck einer Fiktion ist. Politisch betrachtet bedarf eine Gesellschaft einer einzigen Verbindung nämlich des Konsens' der Massen (und/ oder deren Unterwerfung), welcher den sozialen Körper zusammenhält. Zugleich sind die Massen das »Reale«²⁸⁷, das heißt der »outplace« jedes sozialen Körpers: indem sie sich gegen den Staat erheben, der ihnen als gründendes Prinzip vorangeht und ihnen ihre Position innerhalb der Ordnung zuschreibt. Was aber sind die Massen? Keine Substanz, antwortet Badiou. Sie sind nicht denkbar: »*In general, the masses are neither thought nor thinkable. The »there is« of the masses is the vanishing mode of the historical real, which can be perceived by the fact that there is some defect, some chink, in the state's armour – what is called, with Lenin, a »revolutionary situation«*« (Badiou, 2009: 228). Die Versammlung der Massen ist stets einem »splace« geschuldet, das Neue ist nur vom Alten her zu denken. Allerdings ist diese Versammlung nicht geplant und wenn ihr eine Planung vorausgegangen sein sollte, dann ist die Kraft, die sich durch die Massen zeigt, unkontrollierbar, indem sie ein anderes des »splace« bedeutet: »[...] *this being of history is a result, whose possibility invariably arises from the disappearing fury of the deviating masses, that is to say, the masses who, in the unpredictable storm of their confident revolt, stood up against the figure of the State that first served as their founding principle*« (Badiou, 2009: 63). Das Ereignis ist damit das für die Ordnung Unerwartete, das von den Rändern der Ordnung hereinbricht und dessen Möglichkeit durch die Schaffung der Ordnung selbst in die Welt gebracht wurde. Anders formuliert: Es ist die Ordnung, die den »outplace« und damit das Auftauchen desselben als Ereignis, zunächst verunmöglicht. Der »outplace« ist nur deshalb nicht sichtbar, weil er gegenüber der herrschenden Ordnung, dem »splace«, unsichtbar ist. Das heißt nicht, dass es den »outplace« nicht gibt, sondern nur, dass er für den »splace« nicht existiert und als solcher das Reale des »splace« ist beziehungsweise für die objektive Kraft des »splace« den äußersten Rand (Kampfplatz²⁸⁸) der Ordnung bedeutet. Jede Bestimmung des Ereignisses ist bereits die retroaktive Beschreibung der subjektiven Kraft. Vom Ereignis – das vom »outplace« zeugt – kann daher nur im Nachhinein gesprochen werden: Ergo ist es nachträglich sichtbar geworden, und sein Auftauchen ist der Unabschließbarkeit des »splace« geschuldet. Letztlich ist es auch diese Unabschließbarkeit, von woher sich der neue »splace« gegründet hat. Jeder »splace« gründet auf einer Leerstelle (die Richtung aus der der Vektor/ der Index sich orientiert) und ist selbst Ausdruck einer Unabgeschlossenheit, denn es gibt stets nur das Ganze (Dialektik), aber niemals das Eine (Metaphysik).

²⁸⁷ Das »Reale« führt Badiou in Beziehung zu Lacan ein: Es kann mit »outplace« verglichen werden; das, was sich der Ordnung entzieht, von woher aber die Ordnung in letzter Konsequenz zu denken ist.

²⁸⁸ Denn man darf nicht vergessen, dass jeder »splace« seinerseits auf eine subjektive Kraft referenziert, die ihn hervorgebracht hat. Auch hierin sieht man das Ineinandergreifen von Topologie und Algebra.



[#7.3.1.4] Durch eine lineare Darstellung kann der Gesamtzusammenhang von »Théorie du sujet« gut visualisiert werden. Allerdings darf dies nicht zu einer Täuschung verleiten. Es vollzieht sich niemals ein reiner Prozess von einem »splace« zu einem neuen »splace«, sondern dieser Prozess ist von antagonistischen Kräften bestimmt. Um dies visuell zu korrigieren, muss man sich vorstellen, die Tabelle auszuschneiden und in der Mitte zu falten. Damit sind die Verhältnisse (Pfeilrichtungen) korrekt erfasst und es zeigt sich die Komplexität der ineinandergreifenden Kräfte. (Es muss allerdings angemerkt werden, dass sich Teile von »Théorie du sujet« durchaus so lesen, als ob es einen reinen Schnitt gäbe. Insgesamt muss dies aber verneint werden, und auch das spätere Werk von Badiou wird eine derartige Lesart relativieren.)

[7.3.2] Logiques des mondes

Onto-logie

Vierundzwanzig Jahre später. Badiou hat inzwischen sein erstes Hauptwerk, »L'Être et l'événement« (dt: »Das Sein und das Ereignis«, 1988) veröffentlicht, in dem er zum Schluss kommt, das Sein und Mathematik sich entsprechen. Das Sein lässt sich mithilfe der Mengenlehre beschreiben. Um Veränderung zu denken, bedarf es jedoch nicht nur des Seins, sondern des Seins und des Ereignisses. Letzteres erfordert das »Subjekt« als Verbindung zwischen Topologie und Algebra. Mithilfe der Mengenlehre unternimmt Badiou in diesem Werk die formale Detailausarbeitung des Seins, denn alles, was über das Sein sagbar ist, lässt sich durch die Mathematik ausdrücken. Der Begriff des »dialektischen Materialismus« rückt somit in den Hintergrund, wobei jedoch die dialektischen Relationen (Sein/ Ereignis etc.) bestehen bleiben. Der Begriff taucht erst im Vorwort von »Logiques des mondes« wieder zentral als »materialistische Dialektik« auf. Die dialektische Grundbewegung bleibt in allen drei Werken dieselbe, wenn sich auch die Begrifflichkeit, der Fokus und – es handelt sich bei allen drei Werken auch um Pamphlete – die Gegner verschieben.

Als »Onto-logie« (»Ontologie«) ist die Beschreibung des Seins an sich zu verstehen, welches Badiou mit den mathematischen Mitteln der Mengenlehre beschreibt: Das Sein, das sind die Vielheiten an sich, und die Ontologie ist die mathematische Beschreibung dieser Vielheiten und ihrer Zusammenhänge. Dies entspricht im Wesentlichen dem Begriff der »Situation« in »L'Être et l'événement«²⁸⁹. Allerdings ist die

²⁸⁹ Die Detailausarbeitung der Ontologie mithilfe der Mengenlehre unternimmt Badiou in seinem ersten Hauptwerk »L'Être et l'événement« (1988) und im »Manifeste pour la philosophie« (dt: »Manifest für die Philosophie«, 1989). Sein und Mathematik entsprechen sich insofern, als das Seiende mit den Mitteln der Mengenlehre beschreibbar ist. Hier nur einige Stichworte zur Ontologie: »Sein«: Es gibt nur Vielheiten von Vielheiten: Wir haben immer von vorgängigen »Vielheiten« (auch: »Mannigfaltigkeiten«, »Vielfache«) auszugehen, die jeder Menge zugrunde liegen. Diese vorgängigen

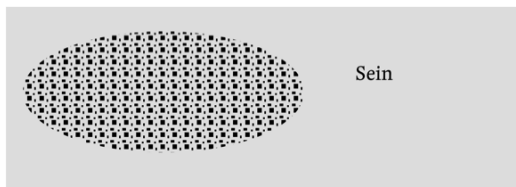
formale Beschreibung der ›Situation‹ deutlich reduzierter als die Beschreibung des ›space‹ in »*Théorie du sujet*«. Kurz, in der Situation werden die Elemente als Teile der Menge verstanden, wobei die Unterschiede der Elemente zueinander weitgehend ausgeblendet bleiben. Im Gegensatz dazu hat Badiou hinsichtlich der »schwachen Differenz« innerhalb des ›space‹ bereits auf die Unterschiede der Elemente untereinander hingewiesen. Dieser Aspekt wird in »*Logiques des mondes*« nunmehr zentral: Es geht darum, nicht nur eine formale Beschreibung des Seins zu liefern, sondern von der Manifestation des Seienden, seinem »da« in der Welt – seinem Erscheinen – Rechenschaft zu geben. Mit dem Begriff der ›Onto-logie‹ (der ›Logik‹; auch: der ›materialistischen Phänomenologie‹) verbindet Badiou Sein und Erscheinen in der Weise, dass er eine Logik des Erscheinens ausarbeitet, welche den systemischen Zusammenhang von Sein und Erscheinen erklärt. Die Vielheiten erscheinen demnach in der Welt, weil es – dazu gleich mehr – eine Operation gibt, welche die Vielheiten in einer Welt als zählbare Seiende und damit als das Sein dieser Welt sichtbar macht.

Das Transzendental

Die Totalität des Ganzen (ein ›Universum‹), sowohl im Hinblick auf das Sein (Ontologie) wie auch auf das Erscheinen (Logik) wird von Badiou zurückgewiesen. Was ist, das sind reine ›Vielheiten‹. Nachdem es kein Chaos, sondern stets Ordnung gibt, spricht Badiou von ›Welten‹: »*Eine Welt artikuliert die Kohäsion der Vielheiten um einen strukturierten Operator (das Transzendental)*« (Badiou, 2010a: 122). Eine Welt oder auch eine ›lokale Identifikationsstätte‹ ist als dasjenige bestimmt, welches bestimmte Vielheiten als voneinander unterscheidbare Vielheiten/ Seiende lokal umfasst. Derartige Vielheiten, die als Eins gezählt werden können, nennt Badiou ›singuläre Vielheiten‹. Anzumerken ist, dass jede singuläre Vielheit an sich stets Vielheit bleibt, jedoch in einer bestimmten Welt als Eins, das heißt als ein gezähltes ›Seiendes‹ dieser Welt, erscheint. Der Begriff ›Welt‹ umfasst das Da-Seiende der jeweiligen Welt. Die Operationen, welche die Vielheiten als singuläre Vielheiten (Seiende) einer bestimmten Welt lokalisieren, nennt er das ›Transzendental‹. Man denke hier an den Index in »*Théorie du sujet*«. Das Transzendental ist der Überbegriff dreier Operationen²⁹⁰ (Minimum/ Maximum, Konjunktion und Hülle), durch die das Seiende in der Welt erscheint (vgl. Badiou, 2010a: 70f).

Vielheiten bezeichnet Badiou auch als ›reine, ungezählte Vielheiten‹. Um eine konsistente Menge – eine Eins – zu denken, bedarf es der Operation des Zählens, welche die reinen Vielheiten zu einer Menge zusammenfasst. Die Zählung-als-Eins ist die Operation der ›Inklusion‹ (des Enthalten-seins); ›Situation‹. Nach dem Prinzip der Extensionalität gibt es kein transzendentes Etwas (oder einen ›zureichenden Grund‹), der die Teilhabe an einer bestimmten Situation begründet, sondern es ist jede Situation nichts anderes als die Zählung einer Vielheit als Eins. Wichtig ist, dass eine Situation niemals aus einer einzigen Menge, sondern aus Teilmengen besteht. Das, was alle diese Teilmengen zu einer Situation zusammenfügt, ist die ›Metastruktur‹ – die Operation der ›Zugehörigkeit‹; ›Überschuss‹ (auch: ›Exzess‹): Die Art und Weise, wie Elemente zu Mengen zusammengefasst werden, übersteigt stets die Anzahl der Elemente der Menge. Damit ist jede Menge in letzter Konsequenz ›inkonsistent‹, weil die Zählung der Untermengen einer Menge die Kardinalität dieser Menge immer schon übersteigt; jede Menge findet ihren Grund in der ›leeren Menge‹ (auch: ›Nullmenge‹) – was Peter Hallward sehr schön zusammengefasst hat: »*Since the empty set has no elements by definition, any set that includes the empty set is founded in this sense: it includes something with which it has nothing (no elements) in common*« (Hallward, 2003: 88). Das Prinzip der ›Fundierung‹ bedeutet, dass wir in jeder Menge auf ein Element stoßen, das nicht in weitere Mengen aufgeteilt werden kann. Dieses Element gehört zur Menge, hat aber gleichzeitig mit der Menge »nichts zu tun«, weil es das nicht Präsentierbare in Bezug auf die Beschreibung/ die Struktur der jeweiligen Menge darstellt. Die Mengenlehre zeigt, wie eine Mannigfaltigkeit von Mannigfaltigkeiten, ausgehend von der Leere (der leeren Menge) denkbar ist. Wenn die Ordnung sich nicht aus den Elementen selbst ableitet (dies wäre ein intentionales Prinzip), dann bedeutet Extensionalität eine ›anarchische Kraft‹, indem der Überschuss an Möglichkeiten wie die Elemente zusammengefasst werden können, die Möglichkeit einer gänzlich anderen Zählung/ Ordnung in Aussicht stellt. Dasjenige, welches in einer bestimmten Ordnung nicht präsentiert werden kann, ist der zentrale Ort, von wo aus die Begrenztheit der Gesamtstruktur sichtbar gemacht werden kann. Dieser prekäre Punkt ist die Nullmenge, also dasjenige, was innerhalb einer Situation nicht präsentiert werden kann, aber Teil jeder Menge ist; ausnahmsweise wird dieser prekäre Punkt durch ein ›Ereignis‹ sichtbar. Es zeigt sich, dass die Situation letztlich in einem leeren Punkt verankert ist, das heißt, eine andere Zählung ist genauso gut möglich. Das Ereignis selbst verweist auf etwas außerhalb der Situation und ist damit nicht der Situation zugehörig. Das heißt, das Ereignis ist sich selbst zugehörig. Von hier aus bedarf es des ›Subjekts‹, um die Veränderung einer Situation zu denken.

²⁹⁰ Das Transzendental bezeichnet drei Operationen: [1] Das ›Minimum‹, [2] die ›Konjunktion‹ und [3] die ›Hülle‹. Es ist der Maßstab für die Erscheinungs-differenz zwischen zwei Seienden. Wenn etwas in einer Welt nicht erscheint, bedeutet das nicht, dass es nicht existiert, sondern dass – ausgehend vom Transzendental – eine Identitätsbewertung vollzogen wird, durch die bestimmte Vielheiten unterschiedliche Grade des Erscheinens zwischen Identität (Ununterscheid-



[#7.3.2.1] Zusammenhang von Ontologie (Sein) und Logik (Erscheinen): Die graue Fläche illustriert das reine Sein, das in alle Richtungen unendlich weitergedacht werden muss. Es ist nicht falsch, hier an den Begriff der ›Quantität‹ bei Hegel zu denken. Das reine Sein besteht aus Vielheiten, die selbst wieder Vielheiten sind, das heißt auf der Ebene des Seins sind die Elemente (Vielheiten von Vielheiten) miteinander austauschbar. Durch das Transzendental werden bestimmte Vielheiten markiert, was letztlich den Raum einer Welt bestimmt. Dies ist durch Punkte – als die kleinsten Einheiten (singuläre Vielheiten), die in der Gegenwart eines bestimmten Transzendentals als Eins gezählt werden –, markiert. Die Analogie zu Hegel ist der Übergang von der Quantität zur Qualität, das heißt, durch das Transzendental erscheinen die Objekte. Sie sind mit Eigenschaften versehen und als singuläre Vielheiten wahrnehmbar. Die unterschiedliche Größe der Punkte entspricht dem Mehr und Weniger, wie die Objekte in einer Welt erscheinen.

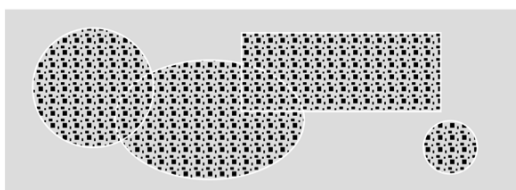
Anhand dieser simplen Illustration lässt sich zusätzlich eine wesentliche Verschiebung von »*Théorie du sujet*« zu »*Logiques des mondes*« zeigen: Ist der ›outplace‹ jenseits des ›splace‹ bestimmt (vgl. Darstellung #7.3.1.3), könnte man – ich beziehe mich folgend auf Bosteels – Badiou vorwerfen, dass er Kant in letzter Konsequenz nicht entkommt: Letztlich gibt es ein Unerreichbares, was Foucault bekannterweise ›Analytik der Endlichkeit‹ (vgl. Foucault, 1974: 377–384, 405) nennt. Also einen unerreichbaren Punkt, von woher sich die Positivität bestimmt. Denkt man an die Asymptote, so verhärtet sich dieser Verdacht, wenn auch Badiou dagegen anschreibt. Die Begründung von Badiou lautet, dass er durch die Topologie (Asymptote) genau diese Grenze der Endlichkeit (Algebra) durchbricht. Wie? Indem die Topologie auf ein Außen verweist, von woher eine neue Zählung möglich wird. Allerdings ist das Problem, dass das Ereignis auftaucht, um zu verschwinden. Die Frage müsste demnach lauten, ob es tatsächlich jemals möglich sein kann, dem Ereignis gerecht zu werden, einen reinen Bezug zum Ereignis herstellen zu können, womit ein ganzer Komplex an Problemen einhergeht. Denn nur dann, wenn das ›reine‹ Ereignis erreicht wird, kann logischerweise die Grenze der Endlichkeit durchstoßen werden. Diese ganze Problematik wird in »*Logiques des mondes*« vermieden: Durch die Trennung von Ontologie und Erscheinen ist es möglich, das Erscheinen im Sein zu verankern. Das heißt, es gibt kein ultimatives Außen mehr, weil das Außen ebenfalls im Sein verortet ist. Das Außen ist lediglich außen in Bezug auf das Transzendental, also in Bezug auf das Erscheinen der jeweiligen Welt. Damit ist die materialistische Verortung im Sein eindeutig bestimmt. (Vgl. Bosteels, 2012: 125ff)

Ergo erscheint ein Seiendes in einer bestimmten Welt mittelbar, insofern es vom Transzendental indexiert wird. ›Welt‹ ist der von den Operationen des Transzendentals abgeleitete Begriff: Er beschreibt jene singulären Vielheiten, die von diesen Operationen als innerhalb einer Welt liegend lokalisiert werden. ›Lokalisieren‹ ist im doppelten Wortsinn verstanden: einerseits als Zählung beziehungsweise als Zuordnung singulärer Vielheiten zu einer Welt, andererseits als die damit verbundene örtliche Bestimmung einer bestimmten Welt. Die Operation der ›Hülle‹ macht diese »Verschachtelung« der Welten deutlich: »*Ist eine Vielheit gegeben, dann ist es konsistent, eine andere Vielheit zu denken, deren Elemente die Elemente der Elemente der ersten sind [...]*« (Badiou, 2010a: 131).

Kurz: Da es kein Chaos gibt, sondern die Vielheiten als singuläre Vielheiten geordnet auftreten, muss es etwas geben, was die Ordnung in einer bestimmten Welt herstellt und das sind die Operationen, welche Badiou unter dem Begriff des Transzendentals subsumiert. Um die Breite eines derartig definierten Weltbegriffs zu illustrieren, seien einige von Badiou's Beispielen für Welten aufgelistet: die Oper »Ariadne und Blaubart« von Paul Dukas (vgl. Badiou, 2010a: 135ff), eine »vom Rot des Weinstocks überflutete Hauswand« (vgl. Badiou, 2010a: 145ff), eine »Demonstration auf der ›Place de la République in Paris« (vgl. Badiou, 2010a: 219ff) etc. Eine Welt ist stets eine bestimmte Ordnung, welche die reinen

barkeit) und Differenz (Unterschiedenheit) annehmen. Das Minimum bezeichnet das Nichterscheinende, weil dieses »[...] von nichts, was in ihr [Anm.: der Welt] erscheint, absolut verschieden ist [...]« (Badiou, 2010a: 143). Die Konjunktion beschreibt die relationalen Beziehungen, die zwei singuläre Vielheiten eingehen können: Ein Seiendes erscheint als Teil eines anderen Seienden (›Inklusion‹), zwei Seiende erscheinen in Bezug auf ein drittes Seiendes (›Interkalation‹), oder zwei Seiende haben nichts gemein (›Disjunktion‹). Es kann auch sein, dass nur ein Fragment, das heißt ein bestimmter Ausschnitt einer Welt, gegenwärtig ist. Wird über das jeweilige Weltfragment hinausgegangen, indem disjunkte Vielheiten erscheinen, bedeutet dies nicht den Zusammenbruch der Welt, sondern die Sichtbarkeit der ›Hülle‹/›Umgebung‹, also das Erscheinen jenes Teils, welcher die zunächst disjunkten Teile umhüllt. Diese zu einer bestimmten Weltregion disjunkte Weltregion, welche die Hülle zu umschließen vermag, bezeichnet Badiou auch als ›Umkehrung‹ der ersten Weltregion oder als ›Negation‹. Das gesamte System dieser Regeln oder Operationen, nämlich Ordnung, Maximum und Minimum, Konjunktion und Hülle, ist das ›Transzendental‹ (vgl. Badiou, 2010a: 129–160; vgl. Badiou, 2010c: 41f).

Vielheiten als singuläre Vielheiten in der jeweiligen Welt identifiziert. Die durch das Transzendental innerhalb einer Welt voneinander unterscheidbaren singulären Vielheiten können stets auch einer anderen Welt zugehören.



[#7.3.2.2] Welten können sich überlappen, beziehungsweise kann eine Welt in einer anderen Welt liegen (Hülle) oder auch gänzlich für sich erscheinen. Unterschiedliche Welten können auf dieselben Elemente verweisen, die dann in unterschiedlichen Zählungen jeweils als Objekte unterschiedlicher Welten auftauchen. Was die Illustration hier jedoch verbirgt, ist der Umstand, dass die Komponenten in den unterschiedlichen Welten auch unterschiedlich aufgelöst sein können. Am Beispiel der »Demonstration auf der ›Place de la République in Paris« lässt sich ahnen, dass auch Relationen unter den Welten angenommen werden müssen. Badiou untersucht diese Relationen unter den Welten nicht nur synchron, sondern auch diachron.

Singuläre Vielheiten

Eine singuläre Vielheit erscheint durch das Transzendental in einer bestimmten Welt ›mehr oder weniger‹. Das Mehr oder Weniger bezieht sich auf die Identitätsbewertung, das heißt, das Maß, in welchen Erscheinungsgraden das Seiende in einer bestimmten Welt sichtbar wird. Die ›transzendente Indexierung‹ (oder auch: die ›Erscheinensfunktion‹) gibt den Grad zwischen ›Identität‹ (Ununterscheidbarkeit) und ›Differenz‹ (Unterschiedenheit) zweier beliebiger Seiender der Welt an.

Nichterscheinen (›Inexistenz‹) bedeutet, dass bestimmte Vielheiten in Bezug auf das Transzendental unsichtbar bleiben, weil sie voneinander ununterscheidbar, also identisch erscheinen. In Bezug auf den Index sind sie unsichtbar. Anders formuliert: Die in dieser Form als Identität umfassten Vielheiten ›existieren‹ in ihrer Gesamtheit – als singuläre Vielheit – in einer Welt, während die von einer singulären Vielheit umfassten Vielheiten an sich selbst inexistent, weil ununterscheidbar bleiben. ›Existenz‹ ist damit gleichbedeutend mit Selbstidentität eines Seienden in einer gegebenen Welt. Wichtig: Die Existenz ist abhängig vom Transzendental.

Singuläre Elemente können auch als ›reale Erscheinensatome‹ erscheinen, das heißt, als die minimalsten Komponenten eines bestimmten Erscheinenden in der Welt. Einfacher: als dasjenige, was in einer bestimmten Welt als kleinste Einheit gezählt wird. Man denke an eine bestimmte Größe des Mikrokosmos, innerhalb dessen die Biologie Einzeller oder die kleinsten Einheiten oder die Physik Atome als kleinste Einheiten zählt. Gleichzeitig sind für uns biologische und physikalische Welten denkbar, deren kleinste Einheiten woanders liegen.

Entscheidend ist bezüglich der singulären Vielheiten die Verbindung von Ontologie und Logik: »Das Eine des Erscheinens [...] ist das Einssein von einem, das erscheint [...]« (Badiou, 2010a: 240). Gemeint ist damit, dass jedes reale Erscheinensatom durch ein mathematisch-ontologisches Element identifiziert werden kann (›Axiom des Materialismus‹). Was ontologisch als Eins gezählt wird, erscheint auch logisch als Eins und umgekehrt. Auf der Ebene der realen Atome entsprechen sich somit Sein und Logik, womit die Ontologie als Fundament für die Logik bestimmt wird.²⁹¹ Vereinfacht: Die Mathematik ist das Sein, insofern sich auf den Ebenen der singulären Vielheiten (Logik) und der Elemente (Ontologie, Mengenlehre) eine Entsprechung einstellt: »Wenn eine reine Mannigfaltigkeit ein Ding ist, so ist eine Mannigfaltigkeit [Anm.: ein Ding] in Begleitung ihrer Identitätsfunktion [Anm.: des Transdentals, der Erscheinensfunktion] ein Objekt (der Welt)« (Badiou, 2010a: 51). Ein ›Objekt‹ einer Welt besteht aus einer aus atomaren Komponenten zusammengesetzten Vielheit und der transzendentalen Indexierung dieser Vielheit: »Es ist vollkommen logisch, insofern es das Seiende als Daseiendes bezeichnet. [...] Aber ›Objekt‹ ist

²⁹¹ Aus philosophischer Sicht handelt es sich – wie Badiou selbst anmerkt – um den »[...] Punkt einer spekulativen Entscheidung, für die keinerlei transzendente Deduktion existiert. Diese Entscheidung schließt aus, dass das Erscheinen in Virtuellem [Anm.: Deleuze!] wurzeln kann. Sie verlangt, dass in der Identifizierung jeder Einheit des Erscheinens eine aktuelle Dimension der Vielheit (der ontologischen Zusammensetzung) eine Rolle spielt« (Badiou, 2010a: 239).

auch eine vollkommen ontologische Kategorie, insofern es seine Erscheinensatome [...] nur unter dem mathematischen Gesetz der Zugehörigkeit oder der reinen Präsentation zusammenstellt. [...] Die mundane Fiktion des Daseins hat als unbeugsame Wahrheit ihrer inneren De-Komposition keine andere Wahrheit als die des Seins-als-Sein« (Badiou, 2010a: 241). Diese Doppelheit drückt sich im Begriff ›Objekt-Element‹ aus: einerseits Element einer ontologischen Vielheit, andererseits reales Objekt – materielle Form – des Erscheinens.

Zerlegt man ein Objekt in seine Komponenten, so bedeutet das natürlich, dass diese Komponenten ebenfalls Teil der Welt sind. Wichtig ist diesbezüglich die Feststellung, dass keine Welt total ist, sondern stets unendlich (›transitiv‹) bleibt. Der Beweis ist ontologisch: Jede endliche Sammlung verfügt in ihrer Zählung über mehr Teile als Elemente, zumal – so Badiou – die Kombination der Elemente ebenfalls zu zählen ist. Was für jede Welt Gültigkeit besitzt, ist, dass sie unerreichbar geschlossen wird. Geschlossen, weil die Operationen singuläre Vielheiten ausweisen. Unerreichbar, weil jede singuläre Vielheit an sich selbst eine unendliche Vielheit ist.

Ist so das Seiende ausgehend vom Transzendental als ›reales Objekt‹ bestimmt, stellt sich die Frage nach den ›Relationen‹ zwischen den Objekten. Es wurde bereits festgestellt, dass die Objekte Seiende in Bezug auf das Transzendental sind, insofern sie vom Transzendental indexiert und damit lokalisiert werden. Diese Form der Relation, die schon ausgeführt wurde, bezeichnet Badiou als ›Operation‹ oder ›transzendente Indexierung‹.

Davon unterscheidet Badiou die Relationen zwischen den Objekten. Diese Relationen existieren nicht an sich, sondern sie beziehen ihr Sein von den Objekten her: »Eine Relation bezieht ihr Sein aus dem, was sie verbindet.« (Badiou, 2010a: 330) Es sind die Objekte, durch welche die Relationen möglich werden. Zwischen zwei Objekten besteht eine bestimmte Relation. Wird ein weiteres Objekt gedacht, so haben wir eine trianguläre Relation, wobei sich jedes Objekt zu den jeweils anderen Objekten verhält. Dieses dritte Objekt ›exponiert‹ damit auch die Relationen zwischen den ersten beiden Objekten.²⁹² Dieses Netz an Relationen ist mit dem Begriff ›Strukturalismus‹ in »*Théorie du sujet*« vergleichbar. Wesentlich ist, dass in dieser rein synchronen Verfasstheit von Welt die diachronen Veränderungen (schwache Differenzen) mitgedacht werden:

Temporalität

Welt, das ist die Lokalisierung singulärer Vielheiten gemäß ihrem Transzendental. Die ›Modifikationen‹, welche die Objekte temporal erfahren, unterscheidet Badiou – wie gleich im Detail auszuführen ist – von der ›realen Veränderung‹. Eine Modifikation ist im Prinzip nichts anderes als das Erscheinen von temporalen Identitätsvariationen, die im Transzendental einer Welt bereits angelegt sind. Daher: »Eine Welt ist die Menge ihrer Modifizierungen« (Badiou, 2010a: 383).

Vereinfacht: Eine Welt ist auch dann auf dasselbe Transzendental bezogen, wenn sich die Relationen in der Welt verschieben. Folglich sind die Veränderungen »nur« Formen des Erscheinens des Transzendentals in der Welt (wohlgemerkt: von den Objekten ausgehend). Dieses Charakteristikum der Welt nennt Badiou ›immobil‹: Gemeint ist, dass die Welt – wenn auch unerreichbar geschlossen und in temporalen Modifikationen begriffen – stets im Hinblick auf das Transzendental bestimmt bleibt. Kurz: Auch durch die zeitlichen Modifikationen tritt man aus einer bestehenden Welt nicht hinaus, was man im Hinblick auf die Dauer als die ›Ewigkeit‹ einer Welt bezeichnen kann.

Die Unterscheidung von Modifikation und realer Veränderung entspricht in »*Théorie du sujet*« der Unterscheidung schwacher von starken Differenzen. Insofern der ›splace‹ nun in Form von Welten ausdifferenziert wird, gibt es deutliche Verbindungslinien zwischen diesen Texten. Mit der realen Veränderung verlassen wir die Algebra und schließen an die Topologie an:

²⁹² Eine Relation nennt Badiou ›universal exponiert‹, wenn es einen Punkt der Welt gibt, von dem aus sie klar sichtbar ist. Wesentlich ist hierfür die ›logische Vollständigkeit‹: Diese besagt, dass jede Relation universal exponiert ist, das heißt, es gibt stets einen Punkt, von dem her die Relation sichtbar ist.

Stätte

Durch das Transzendental werden reine Vielheiten als singuläre Vielheiten lokalisiert. Das heißt schlussendlich auch, dass jedes Objekt ein Inexistentes besitzt, eben dasjenige, was im Transzendental nicht dargestellt werden kann. Die Aporie der ›Stätte‹ besteht darin, dass etwas zur Erscheinung kommt, was gemäß dem Transzendental nicht erscheinen dürfte. Die Stätte bezeichnet das augenblickliche Aufblitzen dieses Inexistenten, und es ist die Gegenwart des Ereignisses und seiner Konsequenzen, welche das bestehende Transzendental zerstört, indem das Transzendental durch das Ereignis mit seiner eigenen Leerstelle konfrontiert wird. Die ›Stätte‹ »[...] schafft sich in der Welt das Dasein ihres Seins« (Badiou, 2010a: 387). Als Ausnahme²⁹³ macht die Stätte etwas sichtbar, was vom Transzendental der bestehenden Welt nicht lokalisiert werden konnte. Daher ist auch hier von einer Art »Heimsuchung« zu sprechen, weil die Stätte nur auftaucht, um wieder zu verschwinden und das ›Ereignis‹²⁹⁴ ihres Erscheinens Wirkungen (Konsequenzen) hervorbringt, die im Nachhinein das Auftauchen dieses Ereignisses bezeugen. Das Sein der Stätte stellt sich somit rückwirkend durch die Konsequenzen ein, die durch ihr Erscheinen bedingt geworden sein werden. ›Ereignis‹ ist der Begriff für eine ›Stätte‹, welche im Blick auf ihre Konsequenzen stark genug ist, das Transzendental einer Welt zu verändern. Nachdem die Stätte erscheint, um wieder zu vergehen, ist das Ereignis der Ausdruck dieser einmaligen Sichtbarkeit. Was vom Ereignis bleibt, ist die ›Spur‹ (des Ereignisses²⁹⁵). In diesem Sinne ist das Ereignis ein Schnitt in der Welt: »Man kann auch sagen, dass das Ereignis aus einer Zeit die Möglichkeit einer anderen [Anm.: nämlich einer Zukünftigen; das Neue im Alten] extrahiert. Diese andere Zeit, deren Materialität die Konsequenzen des Ereignisses umhüllt, verdient den Namen einer neuen Gegenwart« (Badiou, 2010a: 410f).

Ereignis

An dieser Stelle ist kurz zu verweilen: Der Leser von »Logiques des mondes« wird auch hier keine positive Bestimmung des Ereignisses als solches vorfinden, zumindest nicht die Bestimmung, die man erwartet, wenn man versucht, zu sagen, was das Ereignis ist und wo genau es auftaucht. Ich schließe damit dort an, wo die Lektüre von »Théorie du sujet« beendet wurde: Was bedeutet die Argumentation durch Beispiele?

²⁹³ Ausnahme im Sinne dessen, dass sich durch sie die Risse, Brüche, Spalten der Ordnung zeigen und sich durch sie eine andere (kommende) Welt ankündigt. Die Wahrheit zeigt nichts anderes als die Inkonsistenz oder die Haltlosigkeit einer Welt und erlaubt den Blick darauf, dass die bestehende Ordnung einer Welt nicht universell ist, sondern auch eine andere Ordnung denkbar ist. Es ist damit nicht gemeint, dass der Welt von »außen« etwas zukommt, sondern dasjenige, das als Ausnahme auftaucht, ist als Inexistentes dieser Welt bereits in der Welt. Was die Ausnahme jedoch sichtbar macht, ist eine Veränderung im und damit zum Transzendental, das heißt in der Ordnung der Welt. (Badiou, 2010a: 72f)

²⁹⁴ Badiou schlägt folgende Differenzierungskette vor, um die Vielzahl an Graduierungen zwischen einer ›Modifikation‹ und einem ›Ereignis‹ zu zeigen: Es gibt einerseits ein Werden, welches sich innerhalb der Gesetze des Transzendentals vollzieht (›Modifikation‹) und andererseits ein Werden, das sich als reale Veränderung zeigt (›Stätte‹), indem diese etwas sichtbar macht, was vom Transzendental der Welt in dieser Form nicht darstellbar ist. In Bezug auf die Intensität des Auftretens der Stätte unterscheidet er zwischen dem ›Faktum‹ und der ›Singularität‹. Ein Faktum ist eine Stätte mit einer schwachen Mächtigkeit. Das heißt, das Faktum verfügt nicht über die Mächtigkeit, sich schlussendlich »durchzusetzen« und wird wieder verschwinden, indem es sich mit der Welt versöhnt. Betrachten wir die Konsequenzen einer Singularität, so unterscheidet Badiou zwischen einer ›schwachen Singularität‹ und dem ›Ereignis‹ (auch: ›starke Singularität‹), wobei Letzteres das ist, was der realen Veränderung gerecht wird (vgl. Badiou, 2010a: 387–405 [›Stätte‹]).

²⁹⁵ In »L'Être et l'événement« beschreibt Badiou das Ereignis als einen leeren Punkt, der zunächst nichts präsentiert, eben das ›Was-nicht-das-Sein-als-Sein-ist‹. Aus einer bestimmten Situation heraus lässt sich nicht beweisen, dass ein Ereignis stattgefunden hat, da die Nullstelle innerhalb der Situation nicht darstellbar ist. Von der Existenz eines Ereignisses lässt sich daher nur im Futur antérieur sprechen: »Das Ereignis wird stattgefunden haben.« Das Unsichtbare wird sichtbar, indem am Rand der Nullmenge (der Ereignisstätte) etwas aufblitzt, was das Unzählbare – das Überzählige der Situation – sichtbar macht. Die Ereignisstätte selbst ist nicht die Leere, sondern liegt innerhalb der Situation. Ein von Badiou genanntes Beispiel wären die »sans-papiers«, also Migranten ohne gültige Ausweispapiere. Diese bevölkern den Rand, indem sie als Anomalie die Ausübung der Grundrechte/ Menschenrechte in Frage stellen. Was aus der Situation heraus sichtbar ist, sind Illegale, Asylwerber etc. So lange die Migranten unter derartigen Begriffen versammelt werden, ist die Situation geordnet. In dem Moment jedoch, wo diese summarischen Begriffe auf Einzelschicksale treffen, vor denen diese Begriffe nicht mehr halten, kann etwas auftauchen, was so in der Situation nicht darstellbar ist. Die Leere ist das, was unerreichbar bleibt. Am Rand dieser Leere entsteht eine Wahrheit, die dem Nullpunkt mühsam ›Stück für Stück‹ abzurufen ist.

Durch die Vielzahl an Beispielen scheint Badiou zu einem Perspektivenwechsel aufzufordern. Die Beispiele zeigen, dass Ereignisse stattgefunden haben, dass es starke Differenzen gab, die sich nicht aus der bestehenden Struktur heraus erklären lassen. Vom Ereignishaften kann stets nur rückblickend und beispielhaft Zeugnis gegeben werden. Wäre es anders, wie könnte dann das Ereignis uns die Fährte zum Unbenennbaren/ zum Ausgestoßenen/ zum Unmöglichen legen? Es wäre ja aus der Struktur heraus schon sagbar! Was hier unter anderem auf dem Spiel steht, ist die Feststellung von Marx, dass eine Zeit reif sein muss, um das Neue zu ermöglichen. Mit Badiou muss ihm das Unzeitgemäße des Ereignisses entgegengehalten werden: Es kann nicht gesagt werden, wann, wo und wie es sich äußert. Selbst das ›Warum‹ kann erst nachträglich beantwortet werden, indem die Konsequenzen den Raum einer neuen Welt schaffen und dadurch vom Warum erzählt haben werden. Das Ereignis ist zwar mit der Struktur verbunden (seiner materialistischen Wurzel), aber als trennende Verbindung: Es zeigt auf die Leerstelle(n) der Struktur selbst. Das heißt, man muss die Perspektive verschieben: Es geht nicht darum, die genaue Form des Ereignisses als solche zu bestimmen, sondern rückblickend darüber Rechenschaft zu geben, dass es Ereignisse gegeben hat. Letztlich bezeugt dies fast jeder Text von Badiou. Akzeptiert man diesen Perspektivenwechsel, dann kann das Ereignis in Bezug auf die Struktur eindeutig bestimmt werden, nämlich als dasjenige, was von der Struktur heraus nicht bestimmt werden kann. In genau diesem Sinne, also in diesem Bezug auf die Struktur, als Ausnahme der Struktur, definiert Badiou die ›Stätte‹²⁹⁶. Das zentrale Merkmal ist die ›Selbstzugehörigkeit‹, die in »*Théorie du sujet*« topologisch als ›Nachbarschaft‹ ausgearbeitet wurde: »*Eine Stätte ist ein Sein, dem es geschieht, durch sich selbst zu existieren*« (Badiou, 2010a: 387). Ontologisch: »1) *Eine Stätte ist eine reflexive Mannigfaltigkeit, die sich selbst angehört und so die Gesetze des Seins übertritt.* 2) *Durch die von ihr geleistete vorübergehende Annullierung der Kluft zwischen Sein und Dasein ist eine Stätte die instantane Offenbarung der Leere, die die Mannigfaltigkeiten heimsucht.* 3) *Eine Stätte ist eine ontologische Figur des Augenblicks: Sie erscheint nur, um zu verschwinden*« (Badiou, 2010a: 393).

Eine solche Stätte ist dann ein ›Ereignis‹ (auch: eine ›starke Singularität‹), wenn ein solches aufgrund ihrer Konsequenzen »[...] *das eigene Inexistente des Stätten-Objekts in der Welt existieren lässt*« (Badiou, 2010a: 401). Das zuvor Inexistente schlägt durch das Ereignis und seine Konsequenzen in absolute Existenz um, wobei es die daraus resultierenden Konsequenzen sind, die das Ereignis manifestieren. Der

²⁹⁶ Badiou definiert die Stätte anhand von drei Eigenschaften: [1] Selbstzugehörigkeit, [2] Offenbarung der Leere und [3] ihr augenblickliches Erscheinen. Wichtig scheint mir, dass Badiou das Ereignis werkhistorisch unterschiedlich fasst: Gemäß »*L'Être et l'événement*« lässt sich – ich beziehe mich hierzu auf Peter Hallward – folgender Übergang skizzieren: Eine Wahrheit beginnt in der Situation S, ohne zu dieser Situation zu gehören, das heißt ohne ihn ihr präsentiert zu sein. ›Beginnt‹ bedeutet hier, dass das Ereignis benannt wird, wobei es sich um eine Benennung ohne Referenz handelt. Dies bezeichnet Badiou auch als eine ›generische Menge‹, also eine Menge, die in einer gegebenen Situation nicht dargestellt werden kann. Durch die Investigation wird nun Element für Element mit dieser Wahrheit in Form der binären Wahl »Ja« oder »Nein« zu dieser Wahrheit und damit zum Ereignis konfrontiert. In der Situation S wird die so entstehende Teilmenge der Elemente, die das Ereignis affirmieren, beispielsweise als »Gruppe von Fanatikern« etc. subsumiert. Mengentheoretisch hat sich damit noch nichts verändert: Die Zahl der Elemente ist unverändert geblieben. Was sich jedoch geändert hat, ist die Zählung der Elemente. Damit die Wahrheit nun in die Situation S dringen kann, muss eine Sprache etabliert werden, mit der wir über die generische Erweiterung gesprochen haben werden. Das Wahrheitsverfahren ist damit die Art und Weise, wie die Dinge benannt werden und somit das zuvor Unsagbare in den Raum des Sagbaren eintritt. (Vgl. Hallward, 2003: 130–139) Im Vergleich mit »*Logiques des mondes*« sind zwei Änderungen festzustellen: [1] Das, was sich im Ereignis zeigt, ist in der bestehenden Welt inexistent, was nicht das Nicht-Sein von Vielheiten, sondern ihre Unsichtbarkeit in Bezug auf das Transzendental bedeutet. Es wurde bereits ausgeführt, wie Seiende in Bezug auf das Transzendental als singuläre Vielheiten erscheinen. Jede singuläre Vielheit ist ihrerseits reine Vielheit, jedoch in Bezug auf das Transzendental als Seiendes (als Eins gezählt) erfasst. In »*L'Être et l'événement*« ist die Stätte noch stärker in das Denken der Situation eingebettet, wobei die Stätte in »*Logiques des mondes*« nunmehr durch ihre ›Selbstzugehörigkeit‹ gänzlich aus sich selbst heraus erscheint, um wieder zu verschwinden. Die Begründung ihres Erscheinens liegt in der Verbindung zwischen Ontologie und Logik. (Vgl. Badiou, 2010a: 384f) Der zweite Aspekt liegt im Begriff der ›Benennung‹, welchen Badiou in »*Logiques des mondes*« streicht: Durch die Benennung war ein Organisationsoperator eingeführt, der sich auf einer vertikalen Ebene zur Ordnung einer Situation verhält. (Vgl. Badiou, 2010a: 384f) Wichtig an dieser theoretischen Verschiebung ist, dass Badiou die Stätte »weder ontologisch noch transzendental« (Badiou, 2010a: 381) denkt: »*Die Stätte ist das Erscheinen/Verschwinden einer Vielheit, deren Paradox die Selbstzugehörigkeit ist. Die Logik der Stätte betrifft die Distribution der Intensitäten um diesen verschwundenen Punkt, welcher die Stätte ist*« (Badiou, 2010a: 395).

wesentlichste Aspekt des Ereignisses ist jedoch, dass es auf ein anderes Sein (eine andere ›Wahrheit‹²⁹⁷) verweist als jene, die das Transzendental der zuvor gegebenen Welt zuließ. Andernfalls wäre die Vielheit, die sich als Stätte zeigt, nicht in dieser Form sichtbar geworden. Konsequenz im Zuge des Ereignisses – des Sichtbarwerdens der Stätte – bedeutet Zerstörung des Transdentalen der bestehenden Welt, indem durch das Ereignis eine radikal veränderte Konfiguration der mundanen Organisation möglich wird. Betreffend Wahrheiten ist festzuhalten, dass diese ebenfalls mannigfaltig sind und Ausnahmen der jeweiligen Welten bedeuten.

Punkt, Körper

Im Angesicht einer Ereignisstätte spricht Badiou von einem ›Körper‹ (auch: einem ›Wahrheitskörper‹): Darunter wird ein ereignisbedingtes Objekt verstanden, welches »[...] geeignet ist, einem subjektiven Formalismus als Träger zu dienen und also in einer Welt das Agens einer möglichen Wahrheit zu bilden« (Badiou, 2010a: 477). Um von einem Agens sprechen zu können, bedarf es einer Wirkung, durch die sich das Agens vollzieht, und das ist die Behandlung der ›Punkte‹ einer Welt.

Unter einem Punkt versteht Badiou im Groben die erzwungene Konfrontation des Transdentalen mit einer binären Wahl zwischen entweder-oder beziehungsweise »Ja« oder »Nein«²⁹⁸. In Verbindung mit »*Théorie du sujet*«, Kraft gegen Kraft. Was hier bejaht oder verneint wird, ist das Ereignis. Badiou verwendet hierfür auch eine ›militante Metapher‹: »*Der Körper ist die Menge all dessen, was von der Spur des Ereignisses mobilisiert wird*« (Badiou, 2010a: 494). Und: »*Ein Körper besteht aus allen Elementen der Stätte [...], die sich mit maximaler Intensität dem, was nichts war und alles wird, unterordnen*« (Badiou, 2010a: 495). In diesem Sinne versammelt der Körper alle Elemente, welche ›Punkt für Punkt‹, ›Entscheidung für Entscheidung‹ im Sinne des Ereignisses mobilisiert werden. Damit ist ein Körper niemals zur Gänze anwesend, weil er Ausdruck eines Werdens ist.

Innerhalb des Körpers unterscheidet Badiou zwischen dem ›Organ‹, also seinem wirkmächtigsten Bereich, und den ›ausgedehnten Bereichen‹, welche nur in Bezug auf die Wirkung gelesen werden können. So wäre zum Beispiel selbst die Verneinung/ Ablehnung des Ereignisses eine bestimmte Wirkung, die durch ihre Verneinung das Ereignis indirekt bejaht. Selbst im Organ sind jedoch graduelle Unterschiede feststellbar, wie sich die Bejahung des Ereignisses Punkt für Punkt realisiert.

Entscheidend ist das Resultat dieser Mobilisierung in Form ihrer Wirkung auf die Punkte: Das zuvor noch Inexistente, also dasjenige, was in einer bestimmten Welt nicht erscheinen konnte, wird nunmehr zum Angelpunkt jeglicher Existenz. Das Ereignis macht die Möglichkeit einer veränderten Organisation der Welt sichtbar. Allerdings sind es die Konsequenzen, welche ereignisbedingt Punkt für Punkt hergestellt werden müssen, und es ist erst deren Wahrwerden, das eine veränderte Organisation der Welt möglich macht. Die Menge der Konsequenzen – das Resultat der Mobilisierung – nennt Badiou die ›Gegenwart‹.

²⁹⁷ Die ›Inkonsistenz‹ ist das, »[...] was innerhalb des Dargestellten (*présenté*) als Teil dieses Dargestellten die Inkonsistenz zutage bringt, auf die sich letztendlich die Konsistenz der Darstellung (*présentation*) stützt« (Badiou, 2010b: 103). Eine Wahrheit ist axiomatisch, weil sie das überschreitet, was definiert oder bewiesen werden kann. Die Zeit einer Wahrheit beginnt mit der subjektiven Intervention und verläuft diagonal zur etablierten Zeitmessung: Jede Wahrheit »stürzt« eine bestehende Zeit, indem sich die Wahrheit auf ein bestimmtes Ereignis, auf einen bestimmten Punkt beruft (›Ereigniszeit‹). Die Wahrheit ist ewig, wie die ›Subjekte‹ das Ereignis und seine Konsequenzen affirmieren (Beispiele von Badiou: Jesus, eine wissenschaftliche Wahrheit etc.) Damit ist die Zeit präsentisch, also als Gegenwart einer bestimmten Wahrheit zu verstehen. Eine Wahrheit ist somit eine materielle Produktion, weil sie ein Fundament produziert für die mühsamen Investigationen, die ihr folgen.

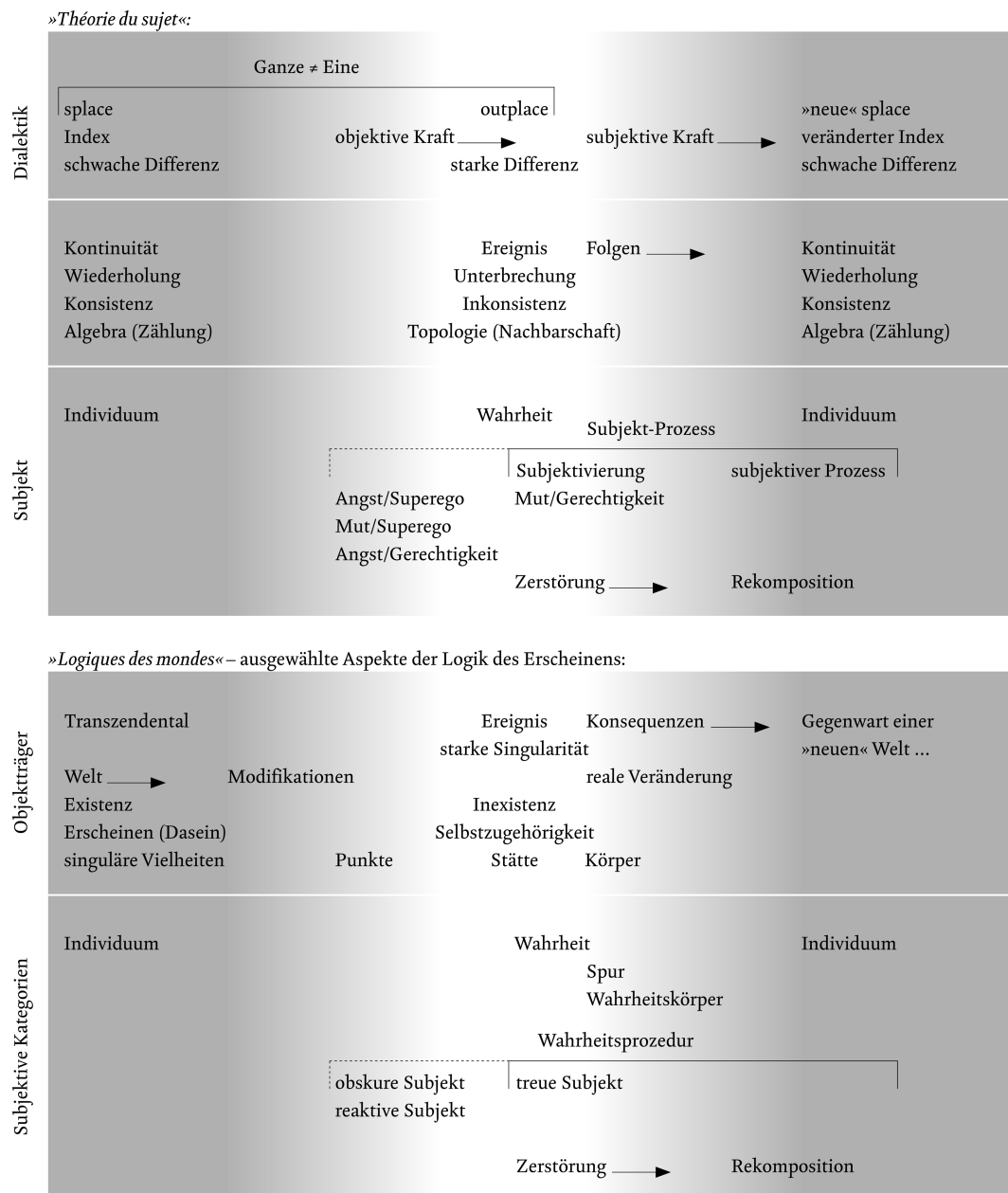
²⁹⁸ Rein ontologisch bezeichnet Badiou eine Teilmenge als ›generisch‹, wenn sie nicht aus operativen Urteilen der Situation heraus gebildet werden kann. Eine Wahrheit ist eine generische Teilmenge, insofern das einzige Kriterium das Nicht-Darstellbare ihrer Elemente bedeutet. Damit eine Wahrheit stattfinden kann, muss sie in die Sprache der Situation eindringen. Sie muss der Situation zugehörig werden, was eine Reorganisation der Situation bedeutet. Mengentheoretisch sind immer noch dieselben Elemente versammelt, allerdings hat sich die Zählung verändert. Es bedarf einer veränderten Sprache, mit deren Hilfe wir über die generische Erweiterung gesprochen haben werden.

Subjekt

Der Körper ist ›Träger‹ eines ›subjektiven Formalismus‹, worunter im Wesentlichen die formelle Entfaltung/ Produktion einer ereignisbedingten Wahrheit bezeichnet wird. Als ›Akt einer Form‹ (vgl. Badiou, 2010a: 67) ist das ›Subjekt‹ rein formal bestimmt und gleichzeitig die Realisierung dieser Form. Umfasst der Körper sämtliche mobilisierten Elemente, so ist ein singuläres ›Subjekt‹ das, »[...] *was im Körper das Geheimnis der Effekte, die er produziert, fixiert. [...] Dass die Theorie des Subjekts formal ist, soll nichts anderes heißen, als dass ›Subjekt‹ ein System von Formen und Operationen bezeichnet. Der materielle Träger dieses Systems ist ein Körper, und die Produktion des Ganzen – des von einem Körper getragenen Formalismus – ist entweder eine Wahrheit (treues Subjekt), eine Wahrheits-Leugnung (reaktives Subjekt) oder eine Wahrheits-Verdunkelung (dunkles Subjekt)*« (Badiou, 2010a: 64f).

Das heißt, das ›Subjekt‹ kann nur in Bezug auf das Ereignis bestimmt werden: Es ist die aktive Form, wie sich die Wahrheit dieses Ereignisses im Körper fixiert. ›Subjekt‹ ist der Name für die Form der Produktion von Wahrheit: Das ›treue Subjekt‹ [1] bejaht und zeugt damit vom Ereignis im Blick auf eine vom Ereignis bedingte Gegenwart, die es herstellt. Das ›reaktive Subjekt‹ [2] hält an den Gesetzen der bestehenden Welt fest, allerdings in der Form des ›Nein‹ zu diesem Ereignis. Selbst das ›Nein‹ wird jedoch die bestehende Welt verändern, insofern durch das ›Nein, das nicht‹ dasjenige in die Welt miteintritt, was geleugnet wird, womit auch die Produktion einer veränderten Gegenwart einhergeht. Das Ziel ist nicht, die Gegenwart abzuschaffen, sondern in Bezug auf das Ereignis eine gemäßigte Gegenwart – eine mit der bestehenden Welt versöhnte Gegenwart – zu verwirklichen. Es ist also das Verneinte, was durch die Verneinung mit in Erscheinung tritt. Die veränderte Gegenwart im Angesicht des reaktiven ›Subjekts‹ nennt Badiou ›erloschene Gegenwart‹ und nennt folgende Beispiele: »[...] *Renegaten revolutionärer Gruppen, in den Akademismus recycelte Avantgarde-Künstler, alte Gelehrte, die für die Bewegung ihrer Wissenschaft blind geworden sind, Liebende, die an der ehelichen Routine ersticken*« (Badiou, 2010a: 79). Das ›dunkle‹ oder ›obskure Subjekt‹ [3] schließlich weigert sich, eine neue oder veränderte Gegenwart anzunehmen, sondern es geht um die Bewahrung der bestehenden Welt mit jedem Mittel. In Berufung auf eine höhere Ordnung, wie beispielsweise die Aussage »[...] *die Sklaverei ist ein Naturzustand*« (Badiou, 2010a: 82), wird die Zerstörung des ereignisbedingten Körpers legitimiert: Das dunkle ›Subjekt‹ bietet »[...] *die Chance eines neuen Schicksals, unter dem unverständlichen aber erlösenden Zeichen eines absoluten Körpers, der bloß verlangt, dass man ihm dient – indem man überall den Hass schürt gegen jedes lebendige Denken, gegen jede transparente Sprache und gegen jedes ungewisse Werden*« (Badiou, 2010a: 80). Die Gegenwart eines Ereignisses ist nicht auf eine einzige Welt und eine bestimmte Zeit beschränkt: Badiou verwendet das Beispiel ›Sklavenaufstand des Spartakus‹, um zu zeigen, wie die Wahrheit dieses Ereignisses »[...] *durch die Jahrhunderte von Welt zu Welt reist*« (Badiou, 2010a: 84). Mit ›Auferstehung‹ bezeichnet er das In-Erscheinung-Treten eines Ereignisses in einer anderen Welt: »*Jede Wahrheit ist ewig, und keine kann – unter dem Vorwand, ihre historische Welt sei zerfallen – als endgültig verloren gelten*« (Badiou, 2010a: 85).

Wenn die Gegenwart das Gesamt der Konsequenzen ausdrückt, dann ist das Werden dieser Gegenwart in ihrer punktuellen Behandlung als ›Wahrheitsprozedur‹, das heißt als die aktuelle Verwirklichung einer Wahrheit, bezeichnet. Bezüglich der Wahrheitsprozedur hat Badiou eine ›Typologie der Figuren des Subjekts‹ herausgearbeitet. Also eine Charakterisierung hinsichtlich der Wahrheit, wobei er für das ›menschliche Tier‹ zwischen vier ›Wahrheitstypen‹ unterscheidet: die ›Wissenschaft‹, die ›Liebe‹, die ›Politik‹ und die ›Künste‹. Man darf – angesichts dieser Typen – nicht den Fehler machen und das ›Subjekt‹ nun ›bio-subjektiv‹ deuten. Ganz im Gegenteil bezeichnet das ›Subjekt‹ lediglich eine Form. Was diese bestimmten Wahrheitstypen zeigen, sind jene, die für den Menschen Gültigkeit haben, wobei diese Typen nach Badiou nicht streng begrenzt sind, sondern er in Aussicht stellt, dass sich beispielsweise aufgrund der Gentechnologie etc. auch noch Erweiterungen ergeben könnten: »*Vielleicht gibt es [...] unendlich viele Wahrheitstypen, aber wir Menschen kennen nur vier*« (Badiou, 2010a: 90). Die Typologie nimmt bei Badiou eine zentrale Stellung ein, um das Verhältnis zwischen den vier Wahrheitstypen und dem ›Subjekt‹ herauszuarbeiten, wobei er ›Wissenschaftliche Subjekte‹, ›Liebes-Subjekte‹, ›Politische Subjekte‹ und ›Künstlerische Subjekte‹ unterscheidet.



[#7.3.2.3] Vergleichende Darstellung der zentralen Begriffe in beiden Werken. Betreffend der linearen Darstellungen gelten dieselben Einschränkungen wie bei [#7.3.1.4].

[7.3.3] Gesellschaft und ihre radikale Veränderung

Das Neue ist nicht im Alten: reine versus unreine Schnitte

Ich vergleiche: Nach der Lektüre von »Théorie du sujet« drängt sich der Verdacht auf, es könnte sich hier um reine Gegensätze handeln und demnach eine gesellschaftliche Veränderung nur als radikaler Schnitt gedacht werden: Der jeweils neu geschaffene »splace« verdrängt den alten »splace« gänzlich. Allerdings muss festgehalten werden, dass Badiou schon in diesem frühen Text zeigt, dass das Neue nur nachträglich hervorgebracht werden kann, eben als die Kraft des Neuen gegen die Kraft des Bestehenden. Die Hervorbringung des Neuen ist ohne das Alte nicht denkbar. In diesem Sinne ist die Veränderung als reiner Schnitt undenkbar. Es gibt nicht die eine Ordnung, welche die andere Ordnung gänzlich verkehrt, sondern es handelt sich um eine »periodisierende« Bewegung: Das Historische ist stets im Strukturalen verortet, das heißt, jede Struktur hat ihr eigenes Unmögliches und das Unmögliche muss – als trennende Verbindung – zuvorderst in Bezug auf die Struktur verstanden werden. Abstrahiert von der Bewegung ist

es der ›outplace‹ von dem aus der ›splace‹ in seiner Ganzheit, das heißt als reiner Gegensatz, begriffen werden kann und wovon das Ereignis in letzter Konsequenz zeugt. Die Bewegung selbst ist jedoch das Ineinandergreifen von Algebra und Topologie.

Selbiges lässt sich auch von der Situation in »*L'Être et l'événement*« sagen: Das Neue kann auch hier nur als Prozess (Wahrheitsprozedur) ausgehend von der Wahrheit eines Ereignisses gedacht werden. Das Ereignis ist ohne seine vorangehende Ordnung nicht denkbar, denn auch die Metastruktur ist durch das markiert, was sie umfasst (Zugehörigkeit) und das, was sie ausschließt (die Nullmenge der jeweiligen Struktur). Diese Lesart vertritt auch Bruno Bosteels, der viele Werke Badiou's ins Englische übertragen hat: Die Dialektik ist sohin eine »[...] *Theorie der beständig unreinen Schnitte*« (Bosteels, 2012: 23): Diese Formulierung bezieht sich letztlich auf die unreinen Differenzen zwischen dem Sein und dem Ereignis, »[...] wobei das Subjekt genau das ist, was im zweideutigen Raum dazwischen handelt« (Bosteels, 2012: 110). »*Logiques des mondes*« reflektiert dies am stärksten: einerseits, indem die Modifikationen des Erscheinens (schwache Differenzen) ausgearbeitet werden, und andererseits, indem die reale Veränderung (starke, qualitative Differenz) als Prozess der Konsequenzen vorgestellt wird. Wie gezeigt, gibt es im jüngsten Werk eine Vielzahl an graduellen Unterschieden, wie sich eine Welt verändert, und zwar verändert hinsichtlich des Transzendentals oder diesem entgegen (reale Veränderung). Weiter stehen nun die Verbindungslinien (Relationen) unter den Objekten und Körpern im Vordergrund. Auch das ›Subjekt‹ muss mehrdimensional (treu, reaktiv etc./ Relationen dazwischen) verstanden werden – es kann nicht auf eine Funktion alleine reduziert werden. Bosteels fragt, ob es nicht sogar zweckmäßig wäre, die Relationen zwischen den Wahrheitsprozeduren selbst weiterzuentwickeln. (Vgl. Bosteels, 2012: 127)

Zurück zur realen Veränderung: Die reale Veränderung bedeutet – wie auch die starke Differenz – eine Konfrontation mit etwas, was die Grenze der Ordnung selbst aus den Fugen wirft: Dies ist, wie gezeigt, die eigentliche topologische Achse, von wo aus das – dieser Wahrheit – treue ›Subjekt‹ denkbar ist. Es muss daher nochmals gefragt werden, was das Neue im Alten bedeutet. Laut »*Logiques des mondes*« ist das Neue nicht im Alten enthalten. So lese ich auch »*Théorie du sujet*«: Es ist nicht das Neue, das im Alten liegt, sondern es ist das Neue, das im Alten nicht präsentiert werden kann. Allerdings kann das Neue nur – militant formuliert – in Konfrontation mit dem Alten, als Spur seiner Konsequenzen einen Raum besetzen. Weil das ›Subjekt‹ jedoch im Hinblick auf eine unentscheidbare Entscheidung zu verstehen ist, kann dieser neue Raum nicht vorausgedacht werden.

Von einem Außen her

Was sagt dies über den Zusammenhang von Gesellschaft und ihrer radikalen Veränderung? Zunächst kann Gesellschaft stets nur von ihrem absoluten Außen her gedacht werden. Mehr noch: Es ist das Außen, von woher sich eine bestimmte Struktur überhaupt erst konstituiert, und es wird das Außen sein, von woher sie sich wieder radikal transformiert. Man kann diesen Verweis auf den unabschließbaren Punkt der Leerstelle, von woher sich letztlich jede Ordnung entfaltet, auch als die stille Voraussetzung betrachten, die in der gegenwärtigen Wissensproduktion als allgemein anerkannt gilt.

Badiou betont an unterschiedlichen Stellen, dass das Transzendental nicht existiert. Das ist entscheidend: Das Transzendental ist der zusammenfassende Begriff für die Operationen, welche die singulären Vielheiten innerhalb einer Welt organisieren. Umgekehrt und einfacher formuliert: Jede Welt bedeutet eine bestimmte Ordnung. Das Transzendental ist der Ausdruck der Ordnung dieser Welt, wofür Minimum/ Konjunktion/ Hülle die abstrakten Operationen darstellen. Die Geschlossenheit des ›splace‹ war zwar von jeher schon durch das Merkmal »unabgeschlossen« aufgebrochen, allerdings differenziert Badiou in seinen späteren Texten stärker: Indem er zwischen der Ontologie und dem Erscheinen via Transzendental unterscheidet, hat er die Möglichkeit, innerhalb des Seins die unterschiedlichsten Welten und damit auch die Beziehungen der Welten zueinander herauszuheben. In diesem Sinne ist Gesellschaft nicht mehr eine unabschließbare Geschlossenheit (splace), sondern sie besteht aus einer Vielzahl an Welten. Interessant ist vor allem der Begriff der ›Hülle‹, der beschreibt, wie Welten sich zu ganzen Weltregionen formieren können. Welt darf dabei nicht gesellschaftlich verstanden werden, wenn sie in letzter Konsequenz auch stets einer gesellschaftlichen Instanz – nämlich jener der ›Subjekte‹ – bedarf: In

diesem Sinne kann Badiou von der Welt einer Oper, einer bestimmten Wissenschaft etc. sprechen. Letztlich bedarf es aber der ›Subjekte‹, die den Ort einer neuen Oper, einer neuen Wissenschaft begründet haben werden. Das heißt, eine radikale Veränderung kann sich – unzeitgemäß – immer und überall ereignen, bedarf aber stets der ›Subjekte‹ zu ihrem Vollzug. Dieser Blick auf die Veränderung und ihre Situierung innerhalb der Gesellschaft unterscheidet sich deutlich von »*Théorie du sujet*«: War man in diesem Text noch geneigt, die starke Differenz lediglich auf die Umwälzung der gesamten Gesellschaft zu beziehen, so kann die Veränderung nun eine Welt im Kleinen wie auch ganze Weltregionen im Großen erschüttern. Stets führt sie zu einer radikal veränderten Welt. Dies zeigt Badiou entlang unzähliger Beispiele.

Beispielsweise zeigt die Welt »Demonstration auf der ›Place de la République in Paris«²⁹⁹, dass diese Welt aus den verschiedensten politischen Interessen bestehen kann. Obschon Badiou in seinem späteren Werk den Begriff der ›Kraft‹ nicht mehr verwendet, so scheint er mir dennoch angebracht: Es gibt Kraftlinien, die gemeinsam einem Raum ausfüllen und gemeinsam eine bestimmte Ordnung ausmachen.

In Bezug auf die Veränderung ist jedoch festzuhalten, dass diese niemals in einer einfachen Modifikation besteht. Auch dies muss anhand der Beispiele nachempfunden werden: Eine radikale Veränderung bedeutet eine tatsächliche Diskontinuität. Im Blick auf eine gesamte Gesellschaft wäre dies die radikale Transformation dieser, wovon beispielsweise die Französische Revolution zeugt. Die Schwierigkeit – und vermutlich auch eine Unmöglichkeit – besteht darin, zu unterscheiden, wo die Subjektivierung aufhört und der subjektive Prozess einsetzt, das heißt, die subjektive Kraft ist in letzter Konsequenz wieder zu einer objektiven Kraft geworden. Dazu sind vor allem Badiou's Ausführungen zur Ewigkeit der Wahrheiten interessant:

Ewige Wahrheiten

»Aber man rekonstituiert, ausgehend von einigen Wahrheitsprozeduren, die Punkt für Punkt von subjektivierbaren Körpern entfaltet werden, eine andere Vergangenheit, eine Geschichte der Vollendungen, der Funde, der Durchbrüche, die keineswegs eine kulturelle Monumentalität, sondern eine lesbare Abfolge von Ewigkeitsfragmenten ist. Denn ein treues Subjekt erschafft die Gegenwart als Dasein der Ewigkeit. So dass sich in diese Gegenwart zu inkorporieren heißt, die Vergangenheit der Ewigkeit selbst wahrzunehmen« (Badiou, 2010a: 537f).

Die Ewigkeit dauert. Dies mag nach einem Widerspruch klingen, ist es aber nicht: Jede Welt entwickelt sich durch ›Subjekte‹ als Prozess der Konsequenzen ausgehend von einer Wahrheit. Der Prozess selbst ist bereits Ausdruck von Welt, das heißt die Organisation einer Welt. In der Sprache von »*Théorie du sujet*«: Es faltet sich damit die subjektive Kraft in eine objektive Kraft, die reine Kraft (des Gegensatzes) in eine unreine Kraft (des ›space‹). Jedes treue ›Subjekt‹ verfällt einer Illusion: Es schafft die neue Welt als Ewigkeit der Wahrheit deren gegenüber das ›Subjekt‹ treu ist. Illusion unterstreicht hierbei den imaginären Charakter jeder Welt, denn keine Welt ist vollständig und wird wieder untergehen (Periodisierung²⁹⁹). Wenn Badiou im »*Second manifeste pour la philosophie*« (dt: »*Zweites Manifest für die Philosophie*«, 2009) die ›Idee‹ als das bestimmt, »[...] wovon ausgehend sich ein Individuum die Welt einschließlich sich selbst vorstellt, sobald es durch Inkorporation in den Prozess einer Wahrheit an den treuen Subjekttyp gebunden wird« (Badiou, 2010c: 97), dann erinnert dies sehr stark an die Funktion der ›Gerechtigkeit‹ in »*Théorie du sujet*«. Jedenfalls kann so festgestellt werden, dass jede Welt dauert und gleichzeitig durch die treuen ›Subjekte‹ (›wahre Leben‹³⁰⁰) von der Idee der Ewigkeit beseelt ist.

²⁹⁹ Dieser Bewegung der Periodisierung möchte ich kurz das Oszillieren entgegenstellen. Man könnte nun den Verdacht äußern, dass es sich nur um das Schwanken um eine (vielleicht stets dieselbe) Leerstelle herum handelt. Dem kann man damit begegnen, dass gerade die Ausführungen zur unentscheidbaren Entscheidung eine solche Lesart entkräften und nach Berücksichtigung der ›Subjektrelationen‹ auf jeden Fall von einer Periodisierung gesprochen werden muss. (Warum? Weil jede Wahrheitsprozedur sich im Gegenüber von Kräften entfaltet und somit ihr Weg nicht vorhersehbar ist.)

³⁰⁰ »*Leben gemäß der Idee*« (Badiou, 2011: 153 [FN31]).

Damit ist jedoch nur eine Verbindung von der Intention zum Geschaffenen hergestellt. Die Frage muss vielmehr lauten: Gibt es ewige Wahrheiten? Beispielsweise zeigt Badiou am Sklavenaufstand des Spartacus, wie bestimmte Wahrheiten in unterschiedlichen Welten unterschiedliche Ausdrucksformen hervorbringen, insgesamt eine überweltliche Bewegung hervorbringen, weil diese Ausdrucksformen die Reichweite einer bestimmten Wahrheit nicht erschöpft hatten: »Die Wahrheiten, und einzig sie, vereinen die Welten« (Badiou, 2010c: 26). Auch dies weist direkt auf das Herz der Periodisierung: Es kann nie vorhergesagt werden, wohin sich eine Welt entwickelt, inwiefern sie eine bestimmte Wahrheit tatsächlich realisiert. Insofern kann eine Wahrheit die ›Schweißnaht‹ der kommenden Welten sein. In diesem Sinne sucht sie mehrere (aufeinanderfolgende) Welten heim. Das ›Universelle‹ verwirklicht sich so im ›Besonderen‹: »Was mich interessiert, ist, dass eine Wahrheit mit besonderen Materialien in einer bestimmten Welt hergestellt wird und dass sie gleichzeitig sehr wohl überzeitlich sein muss, da sie in einer vollkommen anderen Welt und noch in einem enormen zeitlichen Abstand verstanden wird und verwendbar ist – wir verstehen die künstlerische Kraft der Höhlenmalereien, die vor 40 000 Jahren verwirklicht wurden. Ich nenne diese unantastbare Verfügbarkeit ›Ewigkeit‹ der Wahrheiten. Sie bewirkt, dass Wahrheiten in Welten, die bezüglich der, in der sie erschaffen wurden, heterogen sind, wieder zum Leben erweckt werden und reaktiviert werden können und somit unbekannte Ozeane und dunkle Jahrtausende durchqueren können« (Badiou, 2010c: 117f). Vielmehr: »Es existieren insbesondere retroaktive Effekte einer Wahrheit auf andere Wahrheiten, die von jener geschaffen wurden. All dies erfordert eine transtemporale Verfügbarkeit der Wahrheiten« (Badiou, 2011: 155f).

Um damit nicht den Eindruck zu erwecken, dass es so etwas wie einen letzten Sieg, ein letztes Gefecht geben könnte, also eine auf die ewigen Wahrheiten ausgerichtete Teleologie, den klärt Badiou in »L'hypothèse communiste« (dt: »Die kommunistische Hypothese«, 2009) darüber auf, dass es keinesfalls um das personifizierte Reale, also das Reale an sich, verwirklicht durch ›Subjekte‹ in einer bestimmten Welt geht. (Das Reale als Begriff für die Leerstelle.) Umgekehrt: »Das Reale existiert in einer bestimmten Welt und unter sehr speziellen Bedingungen [...]. Aber es ist, wie Lacan wiederholt sagte, unsymbolisierbar« (Badiou, 2011: 159). Das Reale ist immer das bestimmte Reale einer bestimmten Welt. Die Idee ist die Verknüpfung des ›Subjekts‹ mit der Wahrheit, welche letztlich die retroaktive Bekundung des Realen ist. Damit ist aber immer schon eine Differenz eingeschrieben: Wie bereits erwähnt, handelt es sich hier um eine imaginäre Verbindung, womit wir wieder den Begriff der Periodisierung erreichen. Die Welt einer Wahrheit muss immer wieder aktiv erzeugt werden. Gesellschaft ist folglich eine imaginäre Schöpfung, eine bestimmte Fiktion. Ewig sind die Wahrheiten insofern, als sie überweltlich erscheinen können.

Ein Beispiel: Wenn man die »Idee des Kommunismus« auf ihren Kern, den größten Faden der Argumentationskette, zusammenfasst, dann besteht sie in der Auflösung der Klassengesellschaft (Wahrheit). In diesem Sinne ist jeder bisher verwirklichte politische Kommunismus zurückzuweisen, da die politischen Organisationen in letzter Konsequenz stets wieder eine neue Bourgeoisie hervorgebracht haben. Selbst der Zwischenschritt – die Klassendiktatur des Proletariats – ist kein Ausdruck dieser neuen Gesellschaft. Damit ist die kommunistische Idee eine imaginäre Funktion in Bezug auf diese Wahrheit, um eine neue gerechte Welt (Gesellschaft) zu begründen. Da eine klassenlose Gesellschaft bisher nicht denkbar war, ist die Idee dieser mit einer Heimsuchung (ich denke hier auch an Derrida) zu verbinden. In diesem Sinne fordert auch Badiou die Rettung der Idee des Kommunismus. Auf was ich hinausmöchte: dass die Ewigen Wahrheiten damit auch über Welten hinaus andauern können, indem sie die bisherige Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung in Erinnerung rufen.

Verbindet man dies mit der vorgängigen Reflektion, dem Übergang der subjektiven Kräfte zu objektiven Kräften, so wird man geneigt sein festzustellen, dass diese Kräfte immerfort ihre Wirkung behalten, sozusagen parallel zueinander existieren. Es sind vielleicht die (alten) subjektiven Kräfte, die eine bestehende Welt konstituiert haben und die im Namen der damaligen Wahrheit noch immer aufleuchten, weil sie diese Wahrheit noch nicht realisiert sehen.

Wider den Anfang

Damit gibt es auch keinen Anfang: Der Materialismus kennt keinen Anfang. Dies ist eines der zentralen Argumente von »*Théorie du sujet*« hinsichtlich der Unterscheidung des Materialismus vom Idealismus. Letzter kennt kein Außen, indem alles der Ordnung des Denkbaren untergeordnet wird. Dahingehend spricht sich Badiou auch gegen jedes Denken von Diskursen als alles bestimmende Ordnung aus. Der Materialismus akzeptiert nach Badiou Geist und Materie und versucht die Verbindung zwischen beiden zu denken, wobei es stets das Außen ist, von woher das Denken beginnt. Dies drückt sich auch in der Verbindung von Algebra und Topologie aus: Das Historische ist im Strukturalen verortet, indem im Außen des Strukturalen etwas aufblitzt, von wo aus das Strukturale erst zu denken ist. In diesem Sinne gibt es keinen Anfang, aber den permanenten – dialektischen³⁰¹ – Neu-Anfang, was Badiou mit Mao auf den Punkt bringt: »*Success, failure, new success, new failure [...]*« (Badiou, 2009: 91).

³⁰¹ Dass das dialektische Denken das gesamte Werk von Badiou durchdringt, muss nicht weiter ausgeführt werden. Die Frage muss jedoch lauten, ob die Dialektik selbst als Prinzip der Prinzipien nicht eine versteckte Transzendenz bedeutet und damit durch die Hintertür eine Bewegung (ein Beginn, ein Ende) mitgedacht wird. Das ist nach Badiou nicht der Fall: In seiner Argumentation verwehrt er sich gerade gegen jede Vernäherung der Wahrheitstypen und der philosophischen Analyse (dem dialektischen Denken) dieser.

[*.1] Kurzbiografie Maurice Halbwachs

Kurzbiografie³⁰²

Maurice Halbwachs (1877–1945) lernt bereits während seiner Gymnasialzeit (»Michelet« und »Henri IV«) den Philosophen Henri Bergson kennen, der ihn in der Vorbereitungsklasse für die »École Normale Supérieure« betreut und auch während seines Philosophiestudiums und danach ein wichtiger Referenzpunkt bleibt. Es handelt sich zunächst um einen Bezug auf Bergson und später um eine »Abgrenzung« von dessen »Subjektivismus« (vgl. KollG: 85ff). Nach der bestandenen Agrégation arbeitet Halbwachs im höheren Schuldienst und forscht später an der Göttinger Universität zu Gottfried Wilhelm Leibniz beziehungsweise ist er an der internationalen Herausgabe der Leibniz-Schriften beteiligt. 1905 kommt er über seinen Freund François Simiand in Kontakt mit Émile Durkheim und beginnt sich für die noch junge Disziplin der Soziologie zu begeistern. Halbwachs wird Mitglied bei der von Durkheim mitgegründeten Zeitschrift »*Année sociologique*« und legt als seine Dissertation mit dem Titel »*L'expropriation et le prix de terrains à Paris 1880–1890*« (1909) eine Arbeit zur Stadt- und Bevölkerungsentwicklung in Paris in Verbindung zur städtischen Grundstücks politik vor. Seine Habilitationsschrift »*La classe ouvrière et les niveaux de vie*« (1913) beschäftigt sich mit den Lebensbedingungen und Bedürfnissen der Arbeiterklasse. Von 1919 bis 1935 ist er Professor für »Soziologie und Pädagogik«/ Professor für »Soziologie« (ab 1922) in Straßburg. Ab 1935 erhält er seinen eigenen Lehrstuhl an der Sorbonne. Halbwachs spricht sich offen gegen die nationalsozialistische Bewegung aus und ist in den Widerstand (»Comité de vigilance des intellectuels antifascistes«; später: »Termopylen«) aktiv eingebunden. Am 26. Juli 1944 wird er von der Gestapo verhaftet und am 15. August 1944 ins Konzentrationslager Buchenwald deportiert, wo er verstirbt. (Vgl. Wetzel, 2009: 15–36)

[*.2] Angaben zum Werk

Abkürzungen

Sprachangaben bei Werken: ›dt‹ (deutsch), ›fr‹ (französisch), ›en‹ (englisch), ›gr‹ (griechisch), ›lat‹ (lateinisch); ›Anm.‹ (Anmerkung); ›Vgl.‹ (Vergleiche);

Schreibweisen

Der Begriff ›kollektive andere‹ wird klein geschrieben, um nicht das Bild des (großen) ›Anderen‹ wie bei Lacan zu evozieren. Es gibt keinen großen Anderen, da sich der andere selbst als Pluralität (oder fortlaufender Anderer des Anderen) erweist. (Vgl. zu dieser Verwendung auch Nancy, 2012: 33f) Die Begriffe ›Subjekt‹ und ›Träger‹ werden durch diese Arbeit hindurch mit einfachen Anführungszeichen gesetzt, da das, was dieser Begriff bezeichnet sich einerseits mit den theoretischen Konzepten verschiebt und andererseits gerade die Frage offen bleibt/ offen bleiben muss, was diese Begriffe an sich sind.

Zitierung

Zitierung nach dem Autor-Jahr-System (Autor, Jahr: Seite[n]). Indirekte Zitate sind mit (Vgl.) kenntlich gemacht. Sofern durch den Kontext nicht eindeutig, sind diese im Text angekündigt: »Autor sagt«, »nach Autor« etc. Verwendete Eigenbegriffe sind bei der erstmaligen Verwendung mit ›Eigenbegriff‹ (Autor) gekennzeichnet. Bei Textteilen, die auf einen bestimmten Denker oder ein bestimmtes Werk fokussieren, entfällt die Autorenangabe, da sich diese aus dem Kontext eindeutig ergibt. Prägnante Formulierungen sind analog gehandhabt: »Prägnante Formulierung« (Autor) oder – wenn der Autor durch den Kontext

³⁰² Für eine ausführlichere biografische Darstellung und Zeittafel, aus der auch diese komprimierte Zusammenfassung abgeleitet wurde, sei auf »*Maurice Halbwachs*« von Dietmar J. Wetzel verwiesen (vgl. insgesamt Wetzel, 2009). Zu erwähnen sind weiter die einleitenden (biografischen) Bemerkungen von Mary Douglas zur englischsprachigen Ausgabe von »*La mémoire collective*« (vgl. insgesamt Douglas, 1992). Für die Beziehungen von Halbwachs zu Deutschland siehe Wolf Lepenies Vortrag »*Deutsch-französische Kulturkriege – Maurice Halbwachs in Berlin*« (vgl. insgesamt Lepenies, 2004).

hervorgeht – ohne Autorenangabe. Vom Verfasser vorgenommene Hervorhebungen in Zitaten sind mit »Hervorhebung von mir, A.S.« gekennzeichnet. Hervorhebungen in den Originalzitaten wurden dann entfernt, wenn diese – aufgrund des veränderten Kontextes – den Leserhythmus der vorliegenden Arbeit stören. Dies schien mir angebracht, da dadurch das Zitat nicht verändert wird, sondern die kontextuelle Verschiebung (ursprünglicher Text/ zitierter Text) reflektiert wird. Auslassungspunkte »[...]« dienen am Satzanfang und -ende zur Kennzeichnung, dass nur ein Auszug des zitierten Satzes wiedergegeben wird.

Wird ein bestimmter Autor über einen längeren Abschnitt vorgestellt (insbesondere Essays zu Foucault, Derrida und Badiou), ist es aufgrund des Kontextes gegeben, dass dessen Gedanken wiedergegeben werden. Indirekte Zitate haben hier die Funktion, die Wiedergabe in Bezug auf das Werk dieses Autors nachvollziehbar zu machen. In diesen Textteilen tritt also der umgekehrte Fall auf, dass gekennzeichnet wird, was vom Verfasser dem Werk des Autors in Form von Anmerkungen und Kommentaren zugefügt wurde (»Ich denke«, »Daher scheint mir« etc.).

Siglen-Verzeichnis

SozB	Halbwachs, Maurice (1985): »Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen.«
KollG	Halbwachs, Maurice (1991): »Das kollektive Gedächtnis.«
Morph	Halbwachs, Maurice (2002): »Soziale Morphologie. Ausgewählte Schriften.«

Literaturnachweis

Bücher, Aufsätze, Artikel

- Agamben, Giorgio (2002): »Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben« (»Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita«), Übers. v. Hubert Thüring, hg. von Gary Smith und Rüdiger Zill, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1995]
- Althusser, Louis (1968): »Für Marx« (»Pour Marx«), Übers. v. Karin Brachmann und Gabriele Sprigath, hg. von Hans Blumenberg, Jürgen Habermas, Dieter Henrich, et al., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1965]
- (1977): »Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie.«, Übers. v. Rolf Löper, Klaus Riepe und Peter Schöttler, hg. von Peter Schöttler, Hamburg: VSA (Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung GmbH); [Erstveröffentlichung: 1965]
- Aristoteles (1995a): »Metaphysik«, Übers. v. Hermann Bonitz und bearbeitet von Horst Seidl, in: Aristoteles: »Philosophische Schriften in sechs Bänden.«, Band 5/6, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH,
- (1995b): »Topik«, Übers. v. Eugen Rolfes, in: Aristoteles: »Philosophische Schriften in sechs Bänden.«, Band 2/6, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH; S. 1–206
- (2004): »De Memoria et Reminiscentia.«, Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, begründet von Ernst Grumach, Band 14 (Teil II Parva Naturalia), übersetzt und erläutert von Richard A. H. King, hg. von Hellmut Flashar, Berlin: Akademie Verlag GmbH
- Assmann, Jan (2002a): »Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen«, München: C. H. Beck oHG, 4. Auflage; [Erstveröffentlichung: 1992]
- (2002b): »Nachwort«, in: Esposito, Elena: »Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses in der Gesellschaft«, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 400–414
- (2002c): »Zum Geleit«, in: Gerald Echtermann und Martin Saar (Hgg.): »Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 7–11
- (2005): »Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs«, in: Hermann Krapoth und Denis Laborde (Hgg.): »Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877–1945)«, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH; S. 65–83
- Badiou, Alain (2009): »Theory of the Subject« (»Théorie du sujet«), Übers. v. Bruno Bosteels, London: Continuum International Publishing Group; [Erstveröffentlichung: 1982]
- (2010a): »Logiken der Welten. Das Sein und das Ereignis 2« (»Logiques des mondes. L'Être et l'événement, 2«), Übers. v. Heinz Jatho und Arno Schubach, Zürich-Berlin: diaphanes; [Erstveröffentlichung: 2006]
- (2010b): »Manifest für die Philosophie« (»Manifeste pour la philosophie«), Übers. v. Eric Hoerl und Jadja Wolf, Wien: Verlag Turia + Kant, 2. durchgesehene Auflage; [Erstveröffentlichung: 1989]

- (2010c): »Zweites Manifest für die Philosophie« (»Second manifeste pour la philosophie«), Übers. v. Thomas Wäckerle, Wien: Verlag Turia + Kant; [Erstveröffentlichung: 2009]
- (2011): »Die kommunistische Hypothese« (»L'hypothèse communiste«), herausgegeben und übersetzt von Frank Ruda und Jan Völker, Berlin: Merve Verlag GmbH; [Erstveröffentlichung: 2009]
- Bergson, Henri (1927): »Schöpferische Entwicklung« (»L'Évolution créatrice«), in der Buchreihe Kreis der Nobelpreisfreunde erschienen, Übers. v. Gertrud Kantorowicz und Renée Schlesier, Zürich: Coron-Verlag; [Erstveröffentlichung: 1907]
- (1991): »Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist« (»Matière et Mémoire«), Übers. v. Julius Frankenberger, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH; [Erstveröffentlichung: 1896]
- (2008a): »Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge« (»La pensée et le mouvant«), Übers. v. Leonore Kottje, hg. von Friedrich Kottje, Hamburg: EVA (Europäische Verlagsanstalt), Unveränderter Nachdruck; [Erstveröffentlichung: 1946]
- (2008b): »Die philosophische Intuition«, Übers. v. Kottje, Leonore, in: Bergson, Henri: »Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge«, hg. von Friedrich Kottje, Hamburg: EVA (Europäische Verlagsanstalt), Unveränderter Nachdruck; S. 126–148 [Erstveröffentlichung: 1911]
- (2008c): »Einführung in die Metaphysik«, Übers. v. Kottje, Leonore, in: Bergson, Henri: »Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge«, hg. von Friedrich Kottje, Hamburg: EVA (Europäische Verlagsanstalt), Unveränderter Nachdruck; S. 180–225 [Erstveröffentlichung: 1903]
- Bierbach, Christine (1978): »Sprache als ›Fait social‹. Die linguistische Theorie F. de Saussure's und ihr Verhältnis zu den positivistischen Sozialwissenschaften«, Linguistische Arbeiten 59, hg. von Herbert E. Brekle, Hans Jürgen Heringer, Christian Rohrer, et al., Tübingen: Niemeyer
- Blondel, Charles (1948): »Einführung in die Kollektivpsychologie« (»Introduction à la psychologie collective«), Übers. v. Y. Sermon, Wien: Humboldt Verlag; [Erstveröffentlichung: 1928]
- Böhler, Arno (2005): »Singularitäten. Vom zu-reichenden Grund der Zeit. Vorspiel einer Philosophie der Freundschaft«, Wien: Passagen Verlag GmbH
- Bosteels, Bruno (2012): »Alain Badiou – Werdegang eines Streitbaren« (»Alain Badiou, une trajectoire polémique«), Übers. v. Roland Holst, Hamburg: Laika Verlag; [Erstveröffentlichung: 2009]
- Braun, Christoph (2008): »Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse«, Berlin: Parodos Verlag, 2. Auflage
- Butler, Samuel (1910): »Life and Habit«, hg. von R. A. Streatfeild, London: A. C. Fifield; [Erstveröffentlichung: 1877]
- Chiesa, Lorenzo (2007): »Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan«, Cambridge: MIT Press
- Cicero, Marcus Tullius (1967): »De Oratore«, Band 3/28, The Loeb Classical Library, Cicero in twenty-eight Volumes, Übers. v. E. H. Sutton und H. Rackham, hg. von Warmington, E. H., Page, T. E. und Rouse, W. H. D., London: William Heinemann, First printed 1942, Digital verfügbar via Internet Archive: <http://www.archive.org/details/cicerodeoratoreo1ciceuoft>
- Crépon, Marc (2006): »Europa vielleicht (Notizen zu einer ›Geopolitik‹ der Ohn-Macht)«, Übers. v. Richard Steurer, in: Zeillinger, Peter und Portune, Dominik (Hgg.): »Nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen«, Wien: Turia + Kant,
- Dean, Tacita (2011a): »Complete Works and Filmography 1991–2011«, Kompilation: »Tacita Dean: Seven Books Grey«, Band 1/7, Göttingen: Museum Moderner Kunst Stiftung Ludwig Wien und Steidl Publishers
- (2011b): »Selected Writings 1992–2011«, Kompilation: »Tacita Dean: Seven Books Grey«, Band 2/7, Göttingen: Museum Moderner Kunst Stiftung Ludwig Wien und Steidl Publishers
- Deleuze, Gilles (1992): »Foucault« (»Foucault«), Übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1986]
- (1997): »Differenz und Wiederholung« (»Différence et répétition«), Übers. v. Joseph Vogl, München: Fink; [Erstveröffentlichung: 1989]
- (2000): »Stotterte er ...« (»Bégaya a-t-il ...«), Übers. v. Joseph Vogl, in: Deleuze, Gilles: »Kritik und Klinik«, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 145–154 [Erstveröffentlichung: 1993]
- (2007): »Henri Bergson zur Einführung« (»Le Bergsonisme«), herausgegeben und übersetzt von Martin Weinmann, Hamburg: Junius Verlag GmbH, 4. Auflage; [Erstveröffentlichung: 1966]
- Deleuze, Gilles und Guattari, Félix (1996): »Was ist Philosophie?« (»Qu'est-ce que la philosophie?«), Übers. v. Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1991]
- Derrida, Jacques (1986): »Das Subjektiv ent-sinnen«, Übers. v. Simon Werle, in: Derrida, Jacques und Thévenin, Paule (Hgg.): »Antonin Artaud. Zeichnungen und Portraits«, München: Schirmer/Mosel Verlag; S. 49–109
- (1988): »Vom Geist. Heidegger und die Frage« (»De l'esprit. Heidegger et la question«), Übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1987, Editions Galilée, Paris]

- (1992): »Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa.« (»L'autre cap suivi de La démocratie ajournée«), Übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1991]
- (1997): »Dem Archiv verschrieben« (»Mal d'Archive«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek und Hans Naumann, Berlin: Brinkmann & Bose; [Erstveröffentlichung: 1995 Éditions Galilée, Paris]
- (1998a): »Ein ›Wahnsinn‹ muss über das Denken wachen«, Übers. v. Karin Schreiner, Dirk Weissmann und Kathrin Murr, in: Ders.: »Auslassungspunkte. Gespräche«, Wien: Passagen Verlag; S. 343–368 [Erstveröffentlichung: 1992]
- (1998b): »›Man muß wohl essen‹ oder die Berechnung des Subjekts«, Übers. v. Karin Schreiner, Dirk Weissmann und Kathrin Murr, in: Ders.: »Auslassungspunkte. Gespräche«, Wien: Passagen Verlag; S. 267–298 [Erstveröffentlichung: 1992]
- (2001): »Die unbedingte Universität« (»L'université sans condition«), Übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1998 Vortrag]
- (2002): »Politik der Freundschaft« (»Politiques de l'amitié«), Übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1994]
- (2003): »Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen« (»Dire l'événement, est-ce possible?«), Übers. v. Susanne Lüdemann, Berlin: Merve Verlag GmbH; [Erstveröffentlichung: 2001]
- (2004): »Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale« (»Spectres de Marx«), Übers. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1993]
- Descartes, René (1959): »Meditationen über die Grundlagen der Philosophie« (»Meditationes de prima philosophia«), hg. von Lüder Gäbe, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau 1913 als I. Band der »Bibliotheca philosophorum«; Seitenangaben nach der Ausgabe von Charles Adam und Paul Tannery (im Werk am Kopf der Seiten); [Erstveröffentlichung: 1641, Paris: Mersenne]
- Descombes, Vincent (1981): »Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978« (»Le même et l'autre«), Übers. v. Ulrich Raulff, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1979, Les Editions de Minuit, Paris]
- Douglas, Mary (1992): »Introduction: Maurice Halbwachs 1877–1945«, in: Halbwachs, Maurice: »On Collective Memory«, Chicago: The University of Chicago Press; S. 1–34
- Durkheim, Émile (1908): »Die Methode der Soziologie« (»Les règles de la méthode sociologique«), Leipzig: Verlag von Dr. Werner Klinkhardt, Autorisierte Übersetzung nach der vierten Auflage; [Erstveröffentlichung: 1895, Presses Universitaires de France, Paris]
- (1977): »Über die Teilung der sozialen Arbeit« (»De la division du travail social: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures«), Übers. v. Ludwig Schmidts, hg. von Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Niklas Luhmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, Übersetzung nach der 2. Auflage; [Erstveröffentlichung: 1893]
- (1983): »Der Selbstmord« (»Le suicide«), Übers. v. Sebastian und Hanne Herkommer, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1897]
- (1984): »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« (»Les formes élémentaires de la vie religieuse«), Übers. v. Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, Zweite Auflage; [Erstveröffentlichung: 1912]
- Egger, Stephan (2001a): »Der Rahmen und die Bilder. Motive einer kollektiven Psychologie bei Maurice Halbwachs«, in: Halbwachs, Maurice: »Kollektive Psychologie. Ausgewählte Schriften«, hg. von Stephan Egger, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 79–106
- (2001b): »Praktischer Sinn und empirische Vernunft«, in: Halbwachs, Maurice: »Theorie und Methode. Ausgewählte Schriften«, hg. von Stephan Egger, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 183–206
- (2002): »Soziale Form und praktischer Sinn. Zu einer Morphologie des kollektiven Menschen bei Maurice Halbwachs«, in: Halbwachs, Maurice: »Soziale Morphologie. Ausgewählte Schriften«, hg. von Stephan Egger, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 92–127
- (2003): »Auf den Spuren der ›verlorenen Zeit‹. Maurice Halbwachs und die Wege des ›kollektiven Gedächtnisses‹«, in: Halbwachs, Maurice: »Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis«, hg. von Stephan Egger, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 219–268 [Erstveröffentlichung: 2003]
- Erll, Astrid (2005): »Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung«, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH
- Esposito, Elena (2002): »Soziales Vergessen«, Übers. v. Alessandra Corti, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Eugenides, Jeffrey (2006): »Tacita Dean (Interview)«, in: Bomb Magazine, Nr. 95 (Spring 2006), New York: Bomb Magazine, Digital verfügbar via Bombsite: <http://bombsite.com/issues/95/articles/2801> (Tag der Entnahme: 20.02.2012)

- Fink, Bruce (2006): »Das Lacansche Subjekt. Zwischen Sprache und Jouissance« (»The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance«), Übers. v. Tim Caspar Boehme, Wien: Turia + Kant
- Foster, Hal (2004): »An Archival Impulse«, in: October, Nr. 110, Fall 2004, Digital verfügbar via MIT Press Journals: <http://www.mitpressjournals.org/doi/abs/10.1162/0162287042379847>, S. 3–22;
- Foucault, Michel (1973): »Archäologie des Wissens« (»L'archéologie du savoir«), Übers. v. Ulrich Köppen, hg. von Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Jacob Taubes, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1969 Éditions Gallimard, Paris]
- (1974): »Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften« (»Les mots et les choses«), Übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1966]
- (1985a): »Sade, ein Sergeant des Sex. Gespräch mit Gérard Dupont«, Übers. v. Marianne Karbe und Walter Seitter, in: Ders.: »Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch«, Berlin: Merve Verlag GmbH,
- (1985b): »Sex als Moral. Gespräch mit Hubert Dreyfus und Paul Rabinow«, Übers. v. Marianne Karbe und Walter Seitter, in: Ders.: »Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch«, Berlin: Merve Verlag GmbH,
- (2001 [68]): »Die Geburt einer Welt« (»La naissance d'un monde«), Übers. v. Michael Bischoff, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I. 1954–1969«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 1/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 999–1003 [Erstveröffentlichung: 1969]
- (2005 [293]): »Freundschaft als Lebensform« (»De l'amitié comme mode de vie«), Übers. v. Michael Bischoff, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 200–207 [Erstveröffentlichung: 1981]
- (2005 [306]): »Subjekt und Macht« (»The Subject and Power«), Übers. v. Michael Bischoff, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 269–294 [Erstveröffentlichung: 1982]
- (2005 [308]): »Gespräch mit Werner Schroeter« (»Conversation avec Werner Schroeter«), Übers. v. Michael Bischoff, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 303–314 [Erstveröffentlichung: 1982]
- (2005 [311]): »Gespräch mit M. Foucault« (»Entretien avec M. Foucault«), Übers. v. Michael Bischoff, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 341–353 [Erstveröffentlichung: 1982]
- (2005 [313]): »Der gesellschaftliche Triumph der sexuellen Lust: ein Gespräch mit Michel Foucault« (»The Social Triumph of the Sexual Will: A Conversation with Michel Foucault«), Übers. v. Michael Bischoff, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 369–376 [Erstveröffentlichung: 1982]
- (2005 [318]): »Foucault: Keine Kompromisse!« (»Foucault: non aux compromis«), Übers. v. Michael Bischoff, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 402–404 [Erstveröffentlichung: 1982]
- (2005 [323]): »Die Hermeneutik des Subjekts« (»L'herméneutique du sujet«), Übers. v. Ulrike Bokelmann, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 423–438 [Erstveröffentlichung: 1982]
- (2005 [336]): »Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins« (»Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins/ Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 641–657 [Erstveröffentlichung: 1983]
- (2005 [338]): »Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst« (»Usage des plaisirs et techniques de soi«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 658–686 [Erstveröffentlichung: 1983]
- (2005 [339]): »Was ist Aufklärung?« (»What is Enlightenment?«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 687–707 [Erstveröffentlichung: 1984]
- (2005 [340]): »Vorwort zu »Sexualität und Wahrheit«« (»Preface to the History of Sexuality«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 707–715 [Erstveröffentlichung: 1984]
- (2005 [344]): »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit« (»On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et

- Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 747–776 [Erstveröffentlichung: 1984]
- (2005 [345]): »Foucault« (»Foucault«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 776–782 [Erstveröffentlichung: 1984]
- (2005 [346]): »Was heißt Strafen?« (»Qu'appelle-t-on punir?«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 782–795 [Erstveröffentlichung: 1984]
- (2005 [348]): »Der Stil der Geschichte« (»Le style de l'histoire«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 799–807 [Erstveröffentlichung: 1984]
- (2005 [349]): »Interview mit Michel Foucault« (»Interview met Michel Foucault«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 807–823 [Erstveröffentlichung: 1984]
- (2005 [354]): »Die Rückkehr der Moral« (»Le retour de la morale«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 859–873 [Erstveröffentlichung: 1984]
- (2005 [356]): »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit« (»L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté«), Übers. v. Hermann Kocyba, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 875–902 [Erstveröffentlichung: 1984]
- (2005 [358]): »Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität« (»Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Band 4/4, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 909–924 [Erstveröffentlichung: 1984]
- (2007): »Vorrede zur Überschreitung« (»Préface à la transgression«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: »Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst«, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 7–28 [Erstveröffentlichung: 1963]
- (2009a): »Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83« (»Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983)«), Übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1982]
- (2009b): »Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82« (»L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981–1982«), Übers. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 2001, Vorlesungen 1981–82]
- (2010): »Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84« (»Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983–1984)«), Übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 2009, Vorlesungen 1983–84]
- Freud, Sigmund (1972): »Die Traumdeutung«, Studienausgabe Reihe »Conditio humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen«, Band 2/10, dazu ein Ergänzungsband, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH; [Erstveröffentlichung: 1900]
- (1975): »Jenseits des Lustprinzips«, in: Ders.: »Psychologie des Unbewußten«, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Band 3/10, dazu ein Ergänzungsband, Studienausgabe Reihe »Conditio humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen«, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH; S. 213–272 [Erstveröffentlichung: 1920]
- Gierl, Walter (2005): »Zwischen Traum und Legende. Wie Maurice Halbwachs unsere Erinnerungsformen einkreist«, in: Hermann Krapoth und Denis Laborde (Hgg.): »Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877–1945)«, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH; S. 153–217
- Giese, Fritz (1928): »Psychotechnik«, Breslau: Ferdinand Hirt
- (1934): »Nietzsche. Die Erfüllung«, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Gloy, Karen (2006): »Zeit. Eine Morphologie«, München: Verlag Karl Alber
- (2008): »Philosophiegeschichte der Zeit«, München: Wilhelm Fink Verlag
- Goldmann, Stefan (1989): »Statt Totenklage Gedächtnis. Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos«, in: Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft, Karlheinz Stierle (Hg.), Nr. 21, Amsterdam: Verlag B. R. Grüner, S. 43–66;

- Gros, Frédéric (2009): »Situierung der Vorlesungen«, Übers. v. Ulrike Bokelmann, in: Foucault, Michel: »Hermeneutik des Subjekts«, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 616–668
- Hajdu, Helga (1936): »Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters«, Budapest: Deutsches Institut der königl. ung. Péter Pázmány Universität
- Halbwachs, Maurice (1978): »The causes of suicide« (»Les Causes du suicide«), Übers. v. Harold Goldblatt, London: Routledge & Kegan Paul Ltd; [Erstveröffentlichung: 1930 Librairie Félix Alcan, Paris]
- (1985): »Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen« (»Les cadres sociaux de la mémoire«), Übers. v. Lutz Geldsetzer, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1925]
- (1991): »Das kollektive Gedächtnis« (»La mémoire collective«), Übers. v. Holde Lhoest-Ofermann, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Editorische Anmerkung: Seitenangaben, Übersetzung wie Stuttgart: Enke Verlag (1967), allerdings fehlt die Vorbemerkung von Jeanne Alexandre betreffend dem nicht integrierten ersten Kapitel; [Erstveröffentlichung: 1950, posthum erschienen]
- (2001a): »Anmerkungen zur Klassenfrage in der Soziologie« (»Remarques sur la position du problème sociologique des classes«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger: »Klassen und Lebensweisen. Ausgewählte Schriften«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 27–46 [Erstveröffentlichung: 1905 Revue de métaphysique et de morale 13]
- (2001b): »Bedürfnisse und Triebe in der Sozialökonomie« (»Les besoins et les tendances dans l'économie sociale«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger: »Klassen und Lebensweisen. Ausgewählte Schriften«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 11–25 [Erstveröffentlichung: 1905 Revue philosophique 59, 1905, S. 180–189]
- (2001c): »Beitrag zu einer soziologischen Theorie der Arbeiterklasse«: »Klassen und Lebensweisen. Ausgewählte Schriften«, hg. von Stephan Egger, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 47–70 [Erstveröffentlichung: 1926 Jahrbuch für Soziologie 2, S. 366–385]
- (2001d): »Das Gesetz der Soziologie« (»La loi en sociologie«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger: »Theorie und Methode. Ausgewählte Schriften«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 135–159 [Erstveröffentlichung: 1933 Vortrag; 1934 Science et loi, Paris, Alcan, S. 173–196]
- (2001e): »Die Kollektive Psychologie nach Charles Blondel« (»La psychologie collective d'après Charles Blondel«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger: »Kollektive Psychologie. Ausgewählte Schriften«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 11–27 [Erstveröffentlichung: 1928 Revue philosophique 107, S. 444–456]
- (2001f): »Die Lehre Emile Durkheims« (»La doctrine d'Emile Durkheim«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger: »Theorie und Methode. Ausgewählte Schriften«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 11–83 [Erstveröffentlichung: 1918 Revue philosophique 85, S. 353–411]
- (2001g): »Die Sicht des Soziologen« (»Le point de vue du sociologue«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger: »Theorie und Methode. Ausgewählte Schriften«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 161–184 [Erstveröffentlichung: 1937 X crise, Bulletin Nr. 34, S. 23–30]
- (2001h): »Ein rationalistischer Empirismus – Zur Methodologie François Simiands« (»La méthodologie de François Simiand. Un empirisme rationaliste«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger: »Theorie und Methode. Ausgewählte Schriften«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 85–133 [Erstveröffentlichung: 1936 Revue philosophique 121, S. 281–319]
- (2001i): »Gefühle und Gesellschaft« (»L'expression des émotions et la société«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger: »Kollektive Psychologie. Ausgewählte Schriften«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 67–77 [Erstveröffentlichung: 1947 posthum, Echanges sociologiques, Paris]
- (2001j): »Individuelles Bewußtsein und kollektiver Geist« (»Individual consciousness and collective mind«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger: »Kollektive Psychologie. Ausgewählte Schriften«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 29–41 [Erstveröffentlichung: 1939, American Journal of Sociology 44, S. 812–822]
- (2001k): »Materie und Gesellschaft« (»Matière et société«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger: »Klassen und Lebensweisen. Ausgewählte Schriften«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 89–127 [Erstveröffentlichung: 1920 Revue philosophique 90, S. 82–122]
- (2001l): »Zur kollektiven Psychologie der Vernunft« (»La psychologie collective du raisonnement«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger: »Kollektive Psychologie. Ausgewählte Schriften«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 43–65 [Erstveröffentlichung: 1938, Zeitschrift für Sozialforschung 7, S. 357–374]
- (2002): »Soziale Morphologie. Ausgewählte Schriften« (»Morphologie sociale«), herausgegeben und übersetzt von Stefan Egger, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, Auswahl entscheidender Abschnitte aus der Monographie; [Erstveröffentlichung: 1938 Armand Colin, Paris]

- (2003): »Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis« (»La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective«), herausgegeben und übersetzt von Stephan Egger, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; [Erstveröffentlichung: 1941]
- Hallward, Peter (2003): »Badiou a subject to truth«, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Harari, Roberto (2002): »How James Joyce made his name. A Reading of the final Lacan« (»¿Cómo se llama James Joyce?«), Übers. v. Luke Thurston, New York: Other Press; [Erstveröffentlichung: 1995]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989a): »Phänomenologie des Geistes«, Werke in 20 Bänden, Band 3/20, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. 2. Auflage; [Erstveröffentlichung: 1806/07]
- (1989b): »Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik.«, Werke in 20 Bänden, Band 5/20, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe.; [Erstveröffentlichung: 1812–16, überarbeitet 1831]
- Heinz, Rudolf (1969): »Maurice Halbwachs' Gedächtnisbegriff«, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung (ZphF), Georgi Schischkoff (Hg.), Band 23/Heft 1, Nr. 23, Meisenheim: Verlag Anton Hain KG, S. 73–85;
- Hiersche, Rolf (1972): »Ferdinand de Saussures langue-parole-Konzeption und sein Verhältnis zu Durkheim und von der Gabelentz«, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge 6 (Vortrag, gehalten am 25. 5. 1972 vor der Innsbrucker Sprachwissenschaftlichen Gesellschaft), hg. von Wolfgang Meid, Innsbruck: Institut für Vergleichende Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck
- Huber, Marc Oliver (2004): »Memoria in Zeiten des Zeitenbruchs: Nietzsches Zweite Unzeitgemäße Betrachtung als Indikator einer Gedächtniskrise«, in: Christian Emden und David Midgley (Hgg.): »Cultural Memory and Historical Consciousness in the German-Speaking World since 1500. Papers from the Conference ›The Fragile Tension‹, Cambridge 2002«, Band 1/3, Bern: Peter Lang AG,
- Husserl, Edmund (2000): »Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins«, hg. von Martin Heidegger, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 3. Auflage (1. Auflage 1928 in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX, 367–498; [Erstveröffentlichung: 1928])
- James, William (1952): »The Principles of Psychology«, Schriftenreihe der Encyclopaedia Britannica: Great Books of the Western World, Band 53, Chicago – London – Toronto; [Erstveröffentlichung: 1890]
- Jaspers, Karl (1937): »Descartes und die Philosophie«, Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co
- Kant, Immanuel (1998): »Kritik der reinen Vernunft«, Hamburg: Felix Meiner Verlag; [Erstveröffentlichung: 1781]
- Kersting, Rita (2003): »Visible Vanishing«, Übers. v. Christopher Jenkin-Jones, in: Dean, Tacita: »Seven Books«, Band 7/7 (Essays), Paris: ARC/Musée d'Art Moderne de la ville de Paris; S. – (keine Paginierung)
- Knapp, Peter (1986): »Hegel's Universal in Marx, Durkheim and Weber: The Role of Hegelian Ideas in the Origin of Sociology«, in: Sociological Forum, Band 1, Nr. 4 (Autumn 1986), S. 586–609;
- Koselleck, Reinhart (2000): »Zeitgeschichten. Studien zur Historik«, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Krämer, Sybille (2008a): »Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht«, in: Munker, Stefan und Roesler, Alexander (Hgg.): »Was ist ein Medium?«, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 65–90
- (2008b): »Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität«, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Lacan, Jacques (1975): »Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten«, Übers. v. Chantal Creusot und Norbert Haas, in: Ders.: »Schriften II«, hg. von Norbert Haas, Olten: Walter-Verlag AG; S. 165–204 [Erstveröffentlichung: 1966, basiert auf Vortrag: 1960]
- (1996): »Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse« (»Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse«), Das Seminar von Jacques Lacan Buch XI, Übers. v. Norbert Haas, hg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Weinheim: Quadriga Verlag, 4. Auflage; [Erstveröffentlichung: 1973 Editions du Seuil, Paris; Seminar: 1964]
- (2007): »Le Sinthome«, Seminar XXIII, Unveröffentlichte deutsche Übersetzung der von J.-A. Miller redigierten und in »Ornicar?« Nr. 6 bis 11 [1976–77] veröffentlichten Fassung, Übers. v. Max Kleiner, Bregenz: Lacan Archiv Bregenz/Psychoanalytische Bibliothek; [Erstveröffentlichung: 1975/76 Seminar]
- Lachmann, Renate (1996): »Kulturemiotischer Prospekt«, in: Hemken, Kai-Uwe (Hg.): »Gedächtnisbilder. Vergessen und Erinnern in der Gegenwartskunst«, Leipzig: Reclam Verlag; S. 47–64 [Erstveröffentlichung: 1993 in: Anselm Haverkamp, Renate Lachmann (Hgg.): Poetik und Hermeneutik, Band XV, Memoria. Vergessen und Erinnern, München: Wilhelm Fink Verlag]
- Lasson, Adolf (1894): »Das Gedächtnis«, Berlin: R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
- Le Rider, Jacques (1997): »Nietzsche in Frankreich«, Übers. v. Jatho, Heinz, München: Wilhelm Fink Verlag, Stark überarbeitete und erweiterte Übersetzung des Vorworts zur 2bändigen Ausgabe der Œuvres Friedrich Nietzsches (sic!), hrsg. Von Jean Lacoste und Jacques Le Rider (Paris, Edition Robert Laffont »Bouquins«, 1993)

- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2002): »Monadologie und andere metaphysische Schriften« (»Discours de métaphysique. La monadologie. Principes de la nature et de la grâce fondés en raison«), herausgegeben und übersetzt von Ulrich Johannes Schneider, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH
- Luhmann, Niklas (1977): »Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie«, in: Durkheim, Émile: »Über die Teilung der sozialen Arbeit«, hg. von Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Niklas Luhmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; S. 17–35 [Erstveröffentlichung: 1977]
- (1997): »Die Gesellschaft der Gesellschaft«, Zwei Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Marcel, Jean-Christophe und Mucchielli, Laurent (2003): »Eine Grundlage des lien social: das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs«, in: Egger, Stephan (Hg.): »Maurice Halbwachs – Aspekte des Werks«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 191–225
- Marx, Werner (2006): »Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in ›Vorrede‹ und ›Einleitung‹«, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3., unveränderte Auflage folgt der 2., um einen Anhang erweiterten Auflage 1981; [Erstveröffentlichung: 1971]
- Massumi, Brian (1998): »Sensing the Virtual, building the Insensible.«, in: Architectural Design, Band 68, Nr. 5/6, Topic: »Hypersurface Architecture«, London: Architectural Design, S. 16–24;
- (2002): »Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation«, London: Duke University Press, 3. Auflage
- (2010a): »Angst (sagte die Farbskala)« (»Fear (The Spectrum said)«), Übers. v. Claudia Weigel, in: Massumi, Brian: »Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen«, Berlin: Merve Verlag GmbH; S. 105–129 [Erstveröffentlichung: 2005, in: Tani E. Barlow, Yukiko Hanawa, Thomas LaMarre, Donald Lowe (Hgg.): »positions«, Volume 13, Issue 1, Spring 2005, Durham: Duke University Press]
- (2010b): »Bewegungen navigieren. [Interview mit Mary Zournazi]« (»Navigating Movements«), Übers. v. Claudia Weigel, in: Massumi, Brian: »Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen«, Berlin: Merve Verlag GmbH; S. 25–67 [Erstveröffentlichung: 2002, in: Zournazi, Mary (Hg.): »Hope: New Philosophies for Change«, New York: Routledge; London: Lawrence and Wishart; Sydney: Pluto Press, S.210–242]
- (2010c): »Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen«, Übers. v. Claudia Weigel, Berlin: Merve Verlag GmbH
- (2010d): »Über Mikroperzeption und Mikropolitik [Interview mit Joel McKim 15.8.2008]« (»Of Microperception and Micropolitics«), Übers. v. Claudia Weigel, in: Massumi, Brian: »Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen«, Berlin: Merve Verlag GmbH; S. 69–103 [Erstveröffentlichung: 2009, in: Inflexions. A Journal for Research-Creation. No. 3 October 2009;]
- (2011): »Semblance and Event. Activist Philosophy and the Occurrent Arts«, Cambridge: MIT Press
- Maus, Heinz (1991): »Geleitwort zur deutschen Ausgabe«, in: Halbwachs, Maurice: »Das kollektive Gedächtnis«, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH; S. V–VII [Erstveröffentlichung: 1967]
- Meillassoux, Quentin (2008): »Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz« (»Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence«), Übers. v. Roland Frommel, Zürich-Berlin: diaphanes; [Erstveröffentlichung: 2006]
- Mersch, Dieter (2006): »Medientheorien zur Einführung«, Reihe »Zur Einführung«, Band 318, Hamburg: Junius Verlag GmbH, 3. Auflage Juli 2013
- (2007): »Absentia in Praesentia. Negative Medialität«, in: Christian Kiening (Hg.): »Mediale Gegenwärtigkeit«, Zürich: Chronos Verlag; S. 81–94
- (2011): »Res medii. Von der Sache des Medialen«, in: Till A. Heilmann, Anne von der Heiden und Anna Tuschling (Hgg.): »medias in res. Medienkulturwissenschaftliche Positionen«, Bielefeld: transcript Verlag; S. 19–38
- Morel, Geneviève (2004): »Das sexuelle Sinthom«, in: RISS Zeitschrift für Psychoanalyse. Lacan – Freud, Wien: Turia + Kant, S. 49–74;
- Mucchielli, Laurent (2003): »Für eine kollektive Psychologie: Das durkheimsche Erbe bei Maurice Halbwachs und seine Auseinandersetzung mit Charles Blondel«, in: Egger, Stephan (Hg.): »Maurice Halbwachs – Aspekte des Werks«, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; S. 69–113
- Mudimbe, Valentin-Yves und Bohm, A (1994): »Hegel's reception in France«, in: Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française, Band 6, Nr. 3, S. 5–33;
- Münsterberg, Hugo (1914): »Grundzüge der Psychotechnik«, Leipzig: Johann Ambrosius Barth
- Nancy, Jean-Luc (2012): »singulär plural sein« (»Être singulier pluriel«), Übers. v. Ulrich Müller-Schöll, Zürich: diaphanes; [Erstveröffentlichung: 1996, Éditions Galilée, Paris]
- Niethammer, Lutz (2005): »Frontstellung und Unabschließbarkeit der Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs«, in: Hermann Krapoth und Denis Laborde (Hgg.): »Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877–1945)«, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH; S. 105–125

- Nietzsche, Friedrich (1999a): »Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft«, in: Nietzsche, Friedrich: »Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral«, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 5/15, Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Ausgabe ist text- und seitenidentisch mit der »Kritischen Studienausgabe« (KSA) in 15 Bänden, die erstmals 1980 als Taschenbuchausgabe erschien, ediert auf der Grundlage der »Kritischen Gesamtausgabe«. Der Band wurde für die 2. Auflage im Jahre 1988 durchgesehen, Berlin, New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG; S. 9–243 [Erstveröffentlichung: 1886]
- (1999b): »Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, in: Nietzsche, Friedrich: »Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen«, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 1/15, Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Ausgabe ist text- und seitenidentisch mit der »Kritischen Studienausgabe« (KSA) in 15 Bänden, die erstmals 1980 als Taschenbuchausgabe erschien, ediert auf der Grundlage der »Kritischen Gesamtausgabe«. Der Band wurde für die 2. Auflage im Jahre 1988 durchgesehen, Berlin, New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG; S. 243–334 [Erstveröffentlichung: 1874]
- (1999c): »Zur Genealogie der Moral«, in: Nietzsche, Friedrich: »Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral«, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 5/15, Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Ausgabe ist text- und seitenidentisch mit der »Kritischen Studienausgabe« (KSA) in 15 Bänden, die erstmals 1980 als Taschenbuchausgabe erschien, ediert auf der Grundlage der »Kritischen Gesamtausgabe«. Der Band wurde für die 2. Auflage im Jahre 1988 durchgesehen, Berlin, New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG; S. 245–412 [Erstveröffentlichung: 1887]
- Pirari, Giovanni (2012): »Kritik und Selbstsubjektivierung. Kritik, Subjekt und Perspektive der Selbstbestimmung in Foucaults Spätwerk«, Berlin: Logos Verlag Berlin GmbH
- Pseudo-Cicero (1954): »Rhetorica ad Herennium«, Übers. v. Harry Caplan, hg. von Jeffrey Henderson, London: Harvard University Press
- Quintilian, Marcus Fabius (1922): »Institutio Oratoria«, Band 4/4, The Loeb Classical Library, Übers. v. Butler, H. E., hg. von Capps, E., Page, T. E. und Rouse, W. H. D., London: William Heinemann, Digital verfügbar via Google Books: <http://books.google.com/books?id=gJhfAAAAMAAJ&oe=UTF-8> und: <http://www.archive.org/details/institutioorato01butlgoog>
- Rapaport, Herman (2003): »Later Derrida. Reading the recent work«, New York: Routledge
- Ricoeur, Paul (2004): »Gedächtnis, Geschichte, Vergessen« (»La mémoire, l'histoire, l'oubli«), Übers. v. Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek, hg. von Wolfgang Eßbach und Bernhard Waldenfels, München: Wilhelm Fink Verlag; [Erstveröffentlichung: 2000 Éditions du Seuil, Paris]
- von Samsonow, Elisabeth (2001): »Fenster im Papier. Die imaginäre Kollision der Architektur mit der Schrift oder die Gedächtnisrevolution der Renaissance«, München: Wilhelm Fink Verlag
- (2010): »Egon Schiele: Ich bin die Vielen«, Wien: Passagen Verlag
- de Saussure, Ferdinand (1967): »Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft« (»Cours de linguistique générale«), Übers. v. Herman Lommel, hg. von Charles Bally und Albert Sechehaye, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 2. Auflage; [Erstveröffentlichung: 1913 posthum]
- Schrift, Alan D. (2006): »Twentieth-Century French Philosophy. Key Themes and Thinkers.«, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing Ltd
- Sheldrake, Rupert (1991): »Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur« (»The Presence of the Past«), Übers. v. Jochen Eggert, Frankfurt am Main: Scherz Verlag, 5. Auflage; [Erstveröffentlichung: 1988]
- Siebeck, Cornelia (2013): »»In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar«? – Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Assmannschen Gedächtnisparadigma«, in: René Lehmann, Florian Öchsner und Gerd Sebald (Hgg.): »Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen«, Wiesbaden: Springer VS (Springer Fachmedien); S. 65–90
- Sloterdijk, Peter (2010): »Welt-Empfang. Über Elisabeth von Samsonows mediumistisches Denken«, in: von Samsonow, Elisabeth: »Egon Schiele: Ich bin die Vielen«, Wien: Passagen Verlag; S. 168–177
- Stern, William L. (1897a): »Beiträge zur Psychologie des Zeitbewußtseins«, Rezension von: Meumann, Ernst: »Beiträge zur Psychologie des Zeitbewusstseins« (Dritte Abhandlung) in: Philos. Studien XII 2. S. 127–254, 1896; Rezension veröffentlicht in: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Hermann Ebbinghaus und Arthur König (Hg.), Band 13, Hamburg – Leipzig: Verlag von Leopold Voss, S. 222–225;
- (1897b): »Psychische Präsenzzeit«, in: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Hermann Ebbinghaus und Arthur König (Hg.), Band 13, Hamburg – Leipzig: Verlag von Leopold Voss, S. 325–349;
- (1903): »Angewandte Psychologie«, »Beiträge zur Psychologie der Aussage. Mit besonderer Berücksichtigung von Problemen der Rechtspflege, Pädagogik, Psychiatrie und Geschichtsforschung«, hg. von ders., Erste Folge, Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth; S. 4–45

- Taylor, Charles (1983): »Hegel« (»Hegel«), Übers. v. Gerhard Fehn, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; [Erstveröffentlichung: 1975]
- Vendryès, Joseph (1973): »Der soziale Charakter der Sprache und die Lehre F. de Saussures« (»Le caractère social du langage et la doctrine de F. de Saussure«), Übers. v. Wolfram Schäfer, in: Hans Naumann (Hg.): »Der moderne Strukturbegriff. Materialien zu seiner Entwicklung«, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt; S. 7–15 [Erstveröffentlichung: 1921, *Journal de Psychologie* 18, S. 617–624]
- Welzer, Harald (Hg.) (2001): »Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung«, Hamburg: Hamburger Edition HIS VerlagsgmbH,
- (2008): »Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung«, München: C. H. Beck oHG; [Erstveröffentlichung: 2005]
- Wetzel, Dietmar J. (2009): »Maurice Halbwachs«, hg. von Bernt Schnettler, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH
- Wiesner, Jürgen (1998): »Aristoteles über das Wesen der Erinnerung. Eine Analyse von De memoria 2, 451a18–b10«, in: Holzhausen, Jens (Hg.): »Psyche – Seele – anima. Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998«, Stuttgart, Leipzig: B. G. Teubner S. 121–131
- Winfree, Arthur T. (1988): »Biologische Uhren. Zeitstrukturen des Lebendigen« (»The Timing of Biological Clocks«), Spektrum Bibliothek, Band 17, Übers. v. Brigitte und John Dittami, Heidelberg: Spektrum der Wissenschaft Verlagsgesellschaft mbH & Co; [Erstveröffentlichung: 1987 New York: Scientific American Books]
- Yates, Frances A. (2008): »The Art of Memory«, London: Pimlico edition; [Erstveröffentlichung: 1966]
- Zeillinger, Peter (2002): »Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida.«, Münster: Lit Verlag Dr. W. Hopf
- (2005): »Zeugnishaftes Subjekt. Jacques Derrida und Alain Badiou«, in: Zichy, Michael und Schmidinger, Heinrich (Hgg.): »Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken«, Innsbruck: Tyrolia-Verlag; S. 243–262
- (2006): »Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens«, in: Zeillinger, Peter und Portune, Dominik (Hgg.): »Nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen«, Wien: Turia + Kant; S. 176–199
- Zichy, Michael (2006): »Ich im Spiegel. Subjektivität bei Jacques Lacan und Jacques Derrida«, Freiburg: Karl Alber
- Žižek, Slavoj (2008): »The Sublime Object of Ideology«, London: Verso; [Erstveröffentlichung: 1989]

Websites, Vorträge, Sonstige

- Boutang, Pierre-André (1989): »ABÉCÉDAIRE – Gilles Deleuze von A bis Z (3 DVD)« (»L'Abécédaire de Gilles Deleuze«), Claire Parnet und Gilles Deleuze, absolutMedien, hg. von Valeska Bertocini und Martin Weinmann, Konzeption und Interview: Claire Parnet, 3 DVD9 im Digipack, codefree, PAL, Farbe, 453 Min.
- Gehring, Petra (2004a): »Zeittheorien I«, Audiomitschnitte Vorlesung Wintersemester 2003/04, Format: mp3, http://www.e-learning.tu-darmstadt.de/openlearnware/lehrmaterial_in_olw/philosophie/zeittheorien1.de.jsp (Tag der Entnahme: 03.02.2013)
- (2004b): »Zeittheorien II«, Audiomitschnitte Vorlesung Sommersemester 2004, Format mp3, http://www.e-learning.tu-darmstadt.de/openlearnware/lehrmaterial_in_olw/philosophie/zeittheorien2.de.jsp (Tag der Entnahme: 03.02.2013)
- Lepenies, Wolf (2004): »Deutsch-französische Kulturkriege – Maurice Halbwachs in Berlin«, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), WZB-Vorlesungen 10, Sonntagsmatinee 13.06.2004, Format: PDF, Bereitstellung durch: Social Science Open Access Repository (SSOAR), <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-110333> (Tag der Entnahme: 31.05.2013)
- Roudinesco, Élisabeth (2000): »Das Spiegelstadium: eine ausgelöschte Akte«, Sammelpunkt. Elektronisch archivierte Theorie, Format: PDF, <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1767/1/06roudinesco.pdf> (Tag der Entnahme: 13.3.2013)

Wörterbücher, Nachschlagewerke

- Evans, Dylan (2002): »Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse« (»An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis«), Übers. v. Gabriella Burkhart, Wien: Verlag Turia + Kant; [Erstveröffentlichung: 1996]
- Mühle, Günther (1976): »Kollektivvorstellung«, Lexikonbeitrag, in: Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried und Gabriel, Gottfried (Hgg.): »Historisches Wörterbuch der Philosophie«, Band 4, Basel, Stuttgart: Schwabe; S. 886–887 [Digitalausgabe: S. 14055–14060]
- Pape, Wilhelm (2005): »Griechisch – Deutsch. Altgriechisches Wörterbuch«, Digitale Bibliothek, Band 117, Berlin: Directmedia, Digitale Neuausgabe des »Handwörterbuchs der griechischen Sprache« von Wilhelm Pape
- Rentsch, Thomas (1989): »Paradigma«, Lexikonbeitrag, in: Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried und Gabriel, Gottfried (Hgg.): »Historisches Wörterbuch der Philosophie«, Band 7, Basel, Stuttgart: Schwabe; S. 74–81 [Digitalausgabe: S. 24847–24868]

Literarische Werke

Mandelstam, Ossip (1985): »Das Rauschen der Zeit. Die ägyptische Briefmarke. Vierte Prosa. Gesammelte ›autobiographische‹ Prosa der 20er Jahre«, herausgegeben und übersetzt von Ralph Dutli, Zürich: Ammann Verlag AG

Deutsche Fassung

Die Dissertation »*Stottern im Firmament – das kollektive Gedächtnis denken*« zeigt, wie das von Maurice Halbwachs am Schnittpunkt ›kollektiver Strömungen‹ verortete (allerdings im »Dunklen« belassene) ›Individuum‹ innerhalb der sozialen Dynamik denkbar wird und welches Problemfeld sich aus dieser Verortung ergibt.

Kapitel [2] »*Von der Zeit zur Dauer zum Gedächtnis...*« entwickelt den historischen Kontext, innerhalb dessen der Begriff ›kollektives Gedächtnis‹ seine Formulierung fand. Das Kapitel hebt bei Zeit-Subjekt-Relationen vor Halbwachs an, zeigt eine zentrale Gegenposition zu Halbwachs und fragt in der Nachfolge Halbwachs', inwiefern dessen Konzeptionen weitergeführt wurden.

Kapitel [3] »*...zum Gedächtnis als Dauer: das kollektive Gedächtnis*« stellt die zentralen Texte Halbwachs' zum kollektiven Gedächtnis vor mit dem Ziel, die Begriffsverbindung ›Individuum im Schnittpunkt‹ näher auszudifferenzieren.

Kapitel [4] »*Das kollektive Gedächtnis als soziale Funktion*« erarbeitet als erstes Resultat die Bestimmung der Schnittstelle innerhalb der sozialen Dynamik, wobei das Gedächtnis in seinem Bewahren (›Im-Gedächtnis-Haben‹) wie auch als Tätigkeit bestimmt wird. Das ›Individuum‹ erweist sich als die vollziehende Instanz, deren Status prekär ist, weil es dezentriert in Bezug zu einer Pluralität aufgespannt ist, aus der keine Positivität abgeleitet werden kann. Im Vergleich mit dem ›Gedächtnis der sozialen Systeme‹ wird der autoreflexive Aspekt dieses Vollzuges weiter herausgearbeitet. Der Vergleich mit ›Subjekten der Konversion‹ (Foucault, Derrida, Badiou) lässt die strukturellen Verhältnisse des Vollzuges hinsichtlich ›Individuum‹ transparenter werden.

Kapitel [5] »*Stottern im Firmament*« ist Ausdruck einer kritischen Rückfrage von der Stelle im ›Strom kollektiver Vorstellungen‹ auf das kollektive Gedächtnis (›Firmament‹). Einerseits in Bezug zum soziolinguistischen Paradigma, innerhalb dessen Halbwachs sein theoretisches Konzept formulierte, und andererseits, indem ein Paradigmenwechsel unternommen wird und theoretische Konzepte herangezogen werden, die eine kollektive Konnektivität nicht nur entlang der soziolinguistischen Achse vorstellen. Zudem ist das ›Individuum‹ von Halbwachs ›Dazwischen‹, zwischen den ›kollektiven Strömungen‹ bestimmt, wodurch die Rückfrage um einen medientheoretischen Blick erweitert wird.

Kapitel [6] »*Das kollektive Gedächtnis denken*« ist dem Versuch geschuldet, die Schnittstelle in Bezug auf die kritische Rückfrage nochmals in ihrer sozial-temporal-lokalen Relation zu situieren, wobei der Fokus nicht mehr auf einer Bestimmung des Stelle, sondern vielmehr auf den sich durch diese Bestimmung ergebenden Aporien liegt. Diese Rückfrage zeigt den allgemeinen Horizont, vor dem die Frage nach dem kollektiven Gedächtnis bisher verhandelt wurde und wo ein Fragen nach Halbwachs ansetzen könnte.

Englische Fassung

The PhD-thesis "*Stottern im Firmament – das kollektive Gedächtnis denken*" addresses how the 'individual' at the point of interception within the stream of collective representations, according to Maurice Halbwachs, can be thought and which problems this concept leads to.

Chapter [2] "*From Time Toward Duration Toward Memory...*" gives an idea of the historical context in which the term 'collective memory' has been formed. This chapter starts with 'time-subject-relations' before Halbwachs, shows a central opposing position to that of Halbwachs and asks how his conception of collective memory has been used after Halbwachs.

Chapter [3] "*...Toward Memory as Duration: The Collective Memory*" presents a close reading of Halbwachs' main texts by on collective memory. The goal is to more clearly determine the 'individual' situated within the stream.

Chapter [4] "*The Collective Memory as Social Function*" first evaluates the outcome of how thinking the point of interception is possible within social dynamics by presenting collective memory as keeping of collective representations in time ('Im-Gedächtnis-Haben') and as activity. The 'individual' takes place. Its status is precarious because it is de-centred and drawn towards a plurality from which no positive determination can be derived. In comparison to the concept 'Gedächtnis der sozialen Systeme',

the auto-reflexive aspect is emphasized. In comparison to the concept 'Subjekte der Konversion' (Foucault, Derrida, Badiou), the structural aspect towards the 'individual' is stressed.

Chapter [5] "*Interrupts at the Limit of the Firmament*" is a critical questioning of the collective memory from a standpoint in the 'stream of collective perceptions'. On the one hand, in relation to the sociolinguistic paradigm from within Halbwachs developed his concept, and on the other hand, by not limiting to the sociolinguistic dimension of shifting paradigms of thinking concepts of collective connectivity. Moreover, Halbwachs has situated the 'individual' between, among the flows of collective representations, and the questioning has to be expanded with the concept of media theory.

Chapter [6] "*Thinking the Collective Memory*" demands the attempt to relocate the interception point relative to the critical questioning, whereby the focus is no longer to place it, but is based much more upon the resulting aporia. The focus is to show which kind of aporia will become visible within the concept of collective memory when it is analysed in terms of 'individual', 'collective', 'time' and 'space'. The analytical horizon of the problem of collective memory becomes transparent revealing where research after Halbwachs could start.

Andreas Soller
Rembrandtstrasse 37/10
1020 Wien

Sekundäre Ausbildung

07/2002–03/2003

Royal Melbourne Institute of Technology (RMIT)

Bachelorarbeit: »*Intimate Space*« (mit Auszeichnung)

Medientransformation von haptischen Erfahrungen und Erinnerungen in den digitalen Raum, nominiert: Digital Sparks Award 2003/ Ars Electronica

»The work he is entering is a highly developed exploration and experiment into relationships between screen based interaction and that of tactile ›real‹ objects, as in this case a book.

The project takes the concept of a book into a digital environment, expands on its traditional characteristics while widening its scope as a media object. Andreas, inspired by the tactility and haptic nature of the CDROM ›Ceremonies of Innocence‹ has ›pushed‹ the boundaries even further within the limitations of the mouse being the avatar for the user. The project successfully employs stop motion methodology to create the feeling of a real book on the screen while convincing (I believe) the viewer that such a book actually exists. This is not an easy feat to accomplish in the digital environment and displays his sensitivity and skill in creating an emotive and comfortable space. I believe Andreas work is highly successful work and it has been a pleasure working with him in its development.« (Mark Lycette)

Betreuung: Moira Corby und Mark Lycette

07/2001–02/2005

»Intermedia« – Medien und Kommunikationsdesign Fachhochschule Vorarlberg

Diplomarbeit: »*Erinnerungsorte in der Massenkultur*« (mit Auszeichnung)

»Unsere Gegenwart wird zu einem großen Teil von einer Vergangenheit bestimmt, die nur dadurch wirken kann, dass sie uns bewusst oder unbewusst gegenwärtig wird. Um die Stimmen des Gestern zu hören, müssen diese durch die Zeit hindurch, von Generation zu Generation, überliefert werden. Dabei übernehmen Medien die Transportfunktion und werden zum Träger von Erinnerung. Der Ort als Erinnerungsträger hat dabei immer schon eine zentrale Rolle gespielt. Er hilft uns, die Vergangenheit zu beschreiten, sie geradezu zu durchwandern. Die Arbeit versucht, einerseits die Bedeutung von Erinnerungsorten aufzuzeigen, ihre Konstruktion offenzulegen, und andererseits diese Orte kritisch in der gegenwärtigen (Massen)gesellschaft zu betrachten. Es wird die Frage gestellt, wie Massenmedien den Prozess der Verortung von Erinnerung beeinflussen und touristische Entwicklungen und Inszenierungsformen zu einer Veränderung von Erinnerungsorten führen.« (aus dem Abstract)

Betreuung: Dr. Hermann Fetz und Dr. Hubert Matt

11/2004–07/2005

Schule für künstlerische Fotografie Wien, Friedl Kubelka

Diplom

[illegible]