

---

# Etwas Boden unter den Füßen. Auf dem Weg zu einer postkonstruktivistischen Gedenkanalytik

Kristina Chmelar

---

## 1 2014, ein Super(ge)denkjahr?!

„Vor 100 Jahren begann der Erste Weltkrieg, vor 75 Jahren der Zweite, vor 25 Jahren fiel die Mauer. Karl der Große ist im Supergedenkjahr 1200 Jahre tot, Michelangelo 450, der Marquis de Sade 200, Kurt Cobain 20 und die FDP vier Monate. (...) [2014] müssen wir ganz viel an 1314 denken, jenes Jahr, in dem in China ein Sack Reis umfiel.“ Der *Zeit*-Redakteur Peter Dausend (2014) fand das ganze Gedenken offenkundig so gar nicht super: Wir kämen „vor lauter Gedenken gar nicht mehr zum Denken“ (ebd.), lautet seine Bilanz. Den sogenannten *memory studies* geben Gedenkereignisse wie die von Dausend beschriebenen indes sehr großen Anlass zum Denken. In ihnen kristallisiert sich kollektives Erinnern an ‚Denkwürdiges‘. Sie werden von verschiedenen Akteur(inn)en systematisch dazu genutzt, um bestimmte Geschichtsbilder und -deutungen öffentlich darzubieten und nach Möglichkeit im kollektiven Gedächtnis zu verankern. So geschehen nicht zuletzt am 9. November 2014. Der „Mythos des ‚Mauerfalls‘“ (Nekula 2015) war staatlich opulent organisiert worden und fand seine strahlende Konkretion im Lösen der sogenannten Lichtgrenze: Tausende Luftballons stiegen gen Himmel, Hunderttausende Menschen jubelten, Millionen folgten dem Spektakel im Fernsehen. Doch: Wie kann die Forschung Gedenktage wie den

---

K. Chmelar (✉)

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Nürnberg, Deutschland  
E-Mail: kristina.chmelar@fau.de

9. November theoretisch überhaupt greifen? Wie lässt sich erklären, warum manches es ‚wert‘ scheint, erinnert zu werden, und anderes nicht? Wie sind die damit verbundenen, einzelnen historischen Repräsentationen und wie das kollektive Gedächtnis als Gesamtes zu denken? Und welche Fragerichtungen und analytischen Kategorien leiten sich aus alledem ab? Im Folgenden soll ein skizzenhafter Versuch unternommen werden, Antworten auf diese Fragen zu formulieren und einen gangbaren Weg zu weisen in einem bisweilen polarisierten Forschungsfeld.<sup>1</sup> Dieser Weg führt zunächst über die moderat konstruktivistischen Überlegungen zur Trias Gedenken, Gedächtnis und Geschichte von Jan und Aleida Assmann über die radikaler konstruktivistische Genealogie Michel Foucaults zu einem postkonstruktivistischen Verständnis historischer Repräsentationen basierend auf Ernst Cassirer und Roland Barthes.

---

## 2 Gedenken denken in ägyptologischer Tradition

Die Feststellung, *dass* Kollektive im Rahmen und in Form von Gedenktagen regelmäßig gemeinsam erinnern (und vergessen), scheint trivial; die Erklärung, *warum*, *wie* und *was* genau, schon weit diffiziler. Das Gros der deutschsprachigen Forschung nähert sich dem Phänomen ‚Gedenktag‘ in enger Verbindung mit

---

<sup>1</sup>Die *memory studies* lassen sich entlang unterschiedlicher Konfliktlinien differenzieren wie der zwischen Realismus und Konstruktivismus, Akteur und Struktur oder Ideen und Materie. Die für den vorliegenden Beitrag wichtigste Linie ist die Erstgenannte bzw. der Konflikt um das Verhältnis von Erinnerung und historischer Realität. Idealtypisch nehmen Forscher(innen) unterhalb des bisweilen dominanten realistischen Paradigmas die Existenz einer historischen Realität nicht nur an. Sie sind dazu der Überzeugung, Sinneseindrücke und Zeichensysteme wie die Sprache seien hinreichend kontrollierbar, um sie zu erschließen bzw. genau genug darzustellen. Ontologisch entsprechend klar unterscheidbar sind aus dieser Perspektive auch richtige Erinnerungen von falschen, mit der sogenannten Realgeschichte nicht korrespondierenden: exemplarisch siehe Wierling (2002). Demgegenüber argumentieren Konstruktivist(inn)en, Erinnerungen seien ob ihrer sozialen Bedingtheit und Abhängigkeit von medialer Vermittlung mehr oder minder selbstreferenziell. Weil abseits der Konstruktion meist auch keine bedeutsame historische Realität angenommen wird, ist die ontologische Unterscheidung zwischen Erinnerung und Geschichte obsolet. Das Erkenntnisinteresse zielt nur mehr auf Bedeutungsgebungsprozesse samt Funktionslogiken und (ebenfalls konstruierten) Konstitutionsbedingungen: exemplarisch siehe Mehler (2015). Beide Einstellungen sind stellenweise unbefriedigend. Allerdings ist die Forschung unterhalb des konstruktivistischen Paradigmas insbesondere wegen ihrer größeren Sensibilität für eine Standpunkt epistemologie grundsätzlich überzeugender und wird hier deshalb prominent aufgegriffen.

historischem Denken per se unter dem Aspekt des Ritualen. Einen geeigneten Anknüpfungspunkt sehen viele Forscher(innen) in den Arbeiten von Jan Assmann, die im Zuge der Beschäftigung insbesondere mit der frühen Hochkultur Ägyptens entstanden sind und als moderat konstruktivistisch eingestuft werden können. Assmanns Kernthese lautet: Nachdem Kollektive zur Stabilisierung neigen, sind „*Repetition und Interpretation (...) Verfahren in der Herstellung kultureller Kohärenz*“ (J. Assmann 2005, S. 89, Hervorhebung im Original). Einen geeigneten Rahmen dafür bieten einerseits Räume, da sie im Zeitverlauf relativ identisch erscheinen und als Bühnen der Vergangenheit erkannt werden können; andererseits sind es Tage des Jahres, die in einem bestimmten Turnus wiederkehren und ortsunabhängig vergangene Ereignisse präsent zu halten helfen (Pethes 2008, S. 83 f.). In praxi gehen beide Dimensionen häufig Hand in Hand, sodass sie als Zeit|Raum-Einheit in Ritualen aufgehen und zu Objektivationen werden, „in denen der Sinn in feste Formen gebannt ist“ (J. Assmann 2005, S. 58).

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

Nachdem mit Blick auf die Mannigfaltigkeit des Historischen auf der Hand zu liegen scheint, dass nicht allem gedacht werden kann beziehungsweise dass Vergessen konstitutiver Bestandteil von Erinnern ist, stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien das individuelle wie kollektive Gedächtnis auswählt. Aleida Assmann (o. J., S. 2) hält in diesem Kontext fest, dass grundsätzlich das erinnert werde, „was als auffällig wahrgenommen wurde, was einen tiefen Eindruck gemacht hat, was als bedeutsam erfahren wurde (...) [und] die Identität der Gruppe stärk[t]“. Beispielhaft hierfür spricht sie an anderer Stelle über Ereignisse, die als Zäsuren gelten oder Zeiten, die einen Wandel mit sich brachten (A. Assmann 2008), was stark an die klassischen strukturfunktionalistischen Überlegungen des Ethnologen und Ritualforschers Turner erinnert.<sup>2</sup> Turner (1971, 2008) verknüpft Rituale, wie sie sich etwa in Form von Jahrestagen wie dem 9. November realisieren, grundsätzlich mit Liminalität. Vereinfacht gesprochen geht es dabei um die Vorstellung, dass Menschen insbesondere biografische Übergänge als prekär erfahren und nicht zuletzt über symbolische Sinnsysteme wie Riten derart zu bearbeiten suchen, dass sich ein ausreichendes Maß an Stabilität (erneut) einstellt. Vom Individuum gemünzt auf das Kollektiv verläuft die Argumentation ähnlich; schließlich binden Riten die Erinnerung eines Kollektivs vor allem zurück an wichtige Übergänge, die den Anfang des aktuellen und künftigen Wir markieren (Pethes 2008, S. 86) und dem kollektiven Gedächtnis einen „perspektivischen Charakter“ (A. Assmann 2008) verleihen. Hinter dem Ritualen steht bei Turner wie bei den Assmanns damit stets etwas Nichtrituelles, konkret: das Bedürfnis nach Stabilität, Identität und Vergemeinschaftung in einem vom Menschen unabhängig sich vollziehenden historischen Kontinuum.<sup>3</sup>

Vor dem Hintergrund von „mit der Moderne verbundenen Bruch- und Verlustverfahren“ (A. Assmann 2014, S. 97) im Allgemeinen beziehungsweise im Zuge großer Umordnungsprozesse, wie sie sich im Speziellen um das Schwellenjahr 1989 abzeichnen, trachten auch moderne säkulare Ordnungen danach, die Identität des entsprechenden, meist national verfassten Kollektivs über rituelles Gedenken dar- und herzustellen: Neben beispielsweise „ruhmreiche[n] Siegen (...) [werden] auch tragische Niederlagen (...) im nationalen Gedächtnis

---

<sup>2</sup>Explizit beeinflusst zeigt sich Jan Assmann (2005) von der strukturalistischen Ethnologie Lévi-Strauss’.

<sup>3</sup>In Vorstellungen dieser Art gilt das Ritual zwar nicht mehr als religiöser Ausdruck oder Praxisvollzug wie noch zu Beginn der Ritualforschung; trotzdem bleibt es „ein ‚sekundäres‘ Phänomen, dessen wirkliche Bedeutung außerhalb der rituellen Handlung selbst lokalisiert“ (Krieger et al. 2008, S. 7) wird. Primär gilt das Ritual hier als „Gemeinschaftsgenerator“ (Wulf et al. 2004a, S. 12).

kommemoriert, wo eine Nation ihre Identität auf ein Opfer-Bewusstsein gründet, das wachgehalten werden muss, um Widerstand zu legitimieren und heroische Gegenwehr zu mobilisieren“ (A. Assmann 2008). Was schließlich kollektiv erinnert wird und in das gemeinsame Gedächtnis übergeht, erschließt sich in einer moderat konstruktivistischen und ethnologisch informierten Perspektive wie der Assmannschen weniger aus dem Wert einer Tatsache als aus deren sozialen Konsequenzen und geht einher mit Macht, denn: Ob etwa der Ereignisse von 1989 überhaupt gedacht wird und falls ja, ob im Rahmen eines Jubiläums oder Trauertags, ist für das Selbstverständnis einer (Groß)Gruppe maßgeblich und genauso für die Handlungsspielräume nicht zuletzt von Eliten.

Vor dem Hintergrund von akademischen Positionierungszwängen bewusst zugespitzt lässt sich der Kern der bis zu dieser Stelle skizzierten Forschungseinstellung folgendermaßen zusammenfassen: Rituale gehören dem kulturellen Gedächtnis als dem im Gegensatz zum kommunikativen Gedächtnis festeren Teilgedächtnis eines Kollektivs an und dienen den entsprechenden Mitgliedern zur Sinn- und Kohärenzstiftung. Für deren Vergemeinschaftung ist Erinnerung als Modus des Rückrufens respektive Wieder-Holens von Inhalten des kollektiven Gedächtnisses bestimmend. Selbst im Rahmen des tendenziell umstritten(er)en kommunikativen Gedächtnisses gilt die an Selbstvergewisserung geknüpfte Erinnerung von (Groß)Gruppen wie Nationen als hochgradig empfänglich für „homogenisierende Impulse (...), die ein normatives Raster über die heterogenen individuellen Erinnerungen legen“ (A. Assmann 2007, S. 157).<sup>4</sup> Das wohl größte Verdienst von Jan und Aleida Assmann ist die Konzeption des kollektiven Gedächtnisses als einem entscheidenden Phänomen für die Bildung kultureller Identität (Manzeschke 2005, S. 87). Insbesondere deshalb wurden ihre moderat konstruktivistischen Überlegungen von weiten Teilen nicht nur der

---

<sup>4</sup>An dieser Stelle sei erwähnt, dass sich auch in Aleida Assmanns jüngeren Arbeiten Stellen finden lassen, die Abstand nehmen von der stabilitäts- und kohärenzorientierten Position ihres Mannes. In *Geschichte im Gedächtnis* etwa schreibt sie: „Geschichte ist nicht mehr (...) das geschlossene Gebilde einer großen Meistererzählung, sondern zerfällt in ein Repertoire anschaulicher Episoden und erinnerungskräftiger Bilder (...). Charakteristisch für dieses (...) ist, dass es grundsätzlich offen, allgemein zugänglich und immer wieder neu verhandelbar ist“ (A. Assmann 2014, S. 29 f.). Dabei resultiert die gewandelte Argumentation dem Anschein nach weniger aus einer Verschiebung der ontologischen und epistemologischen Annahmen der Autorin als aus einem ethischen Standpunkt, denn was Assmann im selben Kontext auch schreibt, ist: „Größe und Einheit können nicht mehr die Fluchtpunkte deutscher Nationalgeschichte sein, denn je größer Deutschland wurde, desto aggressiver wurde die Politik. (...) [J]e kleiner die Einheit, die sich erinnert, desto langfristiger die historische Perspektive“ (ebd., S. 29).

deutschsprachigen Wissenschaft adaptiert. Allerdings neigen die Assmanns trotz konstruktivistischer Annahmen Essenzialismen und Schließungen mindestens zu und haben auf Mikro- und Makroebene Ideen zu verfestigen geholfen wie die, dass Erinnerungen „zum eigensten Wesen und Bedürfnis des Menschen“ (Droysen 1977, S. 45 zit. n. A. Assmann 2014, S. 25) gehören oder dass sich kollektive Gedächtnisse von primordialen, relativ festen Gruppen ableiten (Feindt et al. 2014, S. 26; vgl. auch Manzeschke 2005, S. 88), die nicht zuletzt über rituell begangene Jahrestage als „Denkmäler in der Zeit“ (A. Assmann 2005) Stabilität erzeugen.<sup>5</sup>

Irritieren lässt sich die Assmannsche Perspektive auf mit Gedenktagen wie dem 9. November verbundene historische Repräsentationen zunächst durch die Frage, inwieweit wir heutzutage nicht mit einem entscheidenden Bruch konfrontiert sind, verursacht „durch die Abschiebung eines bislang grundsätzlich ‚traditional‘ verfassten, auf Gedächtnis beruhenden Kultursystems, durch ein kapitalistisch grundsätzlich über Innovationen (oder Pseudoinnovationen) lukrierendes, und daher auf ‚Inszenierung‘ beruhendes System von ökonomisch definierten Bedeutungen“ (Blume 2014, S. 16). In eine ähnliche Richtung weist auch das medientheoretische Argument, insbesondere Digitalisierung und sogenannte Neue Medien führten dazu, dass gegenwärtige Kollektive nicht wie noch vornehmlich oral verfasste darauf angewiesen seien, historisches Wissen über rituelle Objektivationen zu ‚speichern‘. Folglich komme es zu einer „Entmächtigung monopolisierter Bühnen durch den *open access* auf elektronische Medien“, mit denen Akteure aus unterschiedlichen Sphären nahezu ungehindert in ihrem Sinne disponieren (ebd., S. 33, Hervorhebung im Original). Entsprechend zu verschieben wäre diesem Einwand gemäß die wissenschaftliche Aufmerksamkeit: von einem Konzept kollektiven Gedächtnisses als Speicher zu einer dynamischen Vorstellung von Erinnerung als Übersetzung der jeweiligen Inhalte in Zeit und Raum und zwar ganz gleich, ob jene zu einer weit zurückliegenden oder zur jüngsten Historie zählen. Die Assmannsche Unterscheidung eines festen kulturellen und eines flüssigen kommunikativen Gedächtnisses scheint dadurch mindestens ins Wanken zu geraten.

Die schärfste Kritik an einer tendenziell realistischen Geschichtsontologie und -epistemologie samt einer kohärenz- und kontinuierkeitsorientierten Perspektivierung kollektiven Gedächtnisses im Allgemeinen und rituellen Gedenkens im

---

<sup>5</sup>Für diesen Trend in den *memory studies* mitverantwortlich sind die *invented traditions* von Hobsbawm (2000) oder Anderson (2006) *imagined communities*, leisten sie doch gleichsam einem nationalen Denken bzw. „der Essenzialisierung von Untersuchungsgruppen und -räumen Vorschub“ (Feindt et al. 2014, S. 13).

Speziellen kommt aus den Reihen differenzorientierter, meist poststrukturalistisch und/oder postkolonial informierter Forscher(innen). Sie verweisen darauf, dass gerade heutzutage Kollektive äußerst hybride, global hochgradig verflochtene und zugleich binnendifferenzierte Entitäten seien (Bhabha 2011), im Rahmen derer eine Fülle von unterschiedlichen Gemeinschafts- und Geschichtsentwürfen um mediale wie öffentliche Beachtung wetteifere (Pethes 2008, S. 19 f.). In der Konsequenz stellen Ansätze wie der Assmannsche, die mindestens tendenziell Kultur als Container hypostasieren, nicht zufrieden:

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

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

---

### 3 Gedenken sprengen im genealogischen *terrain vague*<sup>6</sup>

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

---

<sup>6</sup>Dieser Ausdruck ist Sarasin (2014) entlehnt, der ihn verwendet, um die Genealogie erkenntnistheoretisch „im eigentlich unmöglichen Ort zwischen Geschichte und Philosophie“ zu verorten.

sensation. Während die Assmanns den Konstruktcharakter Letzterer und damit auch den des kollektiven Gedächtnisses zwar anerkennen, gehen sie gleichsam von einer historisch-wahrhaften, faktischen Realität aus, auf die sich Konstruktionen sinnhaft beziehen (A. Assmann 2008 und 2011, S. 273). Das sich vollziehende Historische – etwa die Ereignisse von 1989 – und historisches Denken werden damit als zwei voneinander zu unterscheidende, tendenziell aber eng miteinander verflochtene Entitäten konzipiert. Und nachdem diese Verflechtung maßgeblich charakterisiert ist durch das Wieder-Holen, liegt die Betonung des Assmannschen Standpunkts auf dem Präfix von Repräsentation. Ganz im Gegenteil dazu akzentuiert eine post-strukturalistische Position den Wortstamm: Nachdem bereits Kant (1998) im Zuge des „epistemological turn“ (Wight 2006, S. 24) den abbildtheoretischen Repräsentationsbegriff in die Krise gestürzt hatte, indem er über das berühmte Ding an sich nichts mehr sagen mochte, und Nietzsche (1984) aus seinen Gedanken über die Historie und das Leben die Figuren Sinn und Teleologie vollkommen herausgestrichen hatte, waren Tür und Tor geöffnet für eine differenz- und kontingenzorientierte, konstruktivistische Vorstellung, in der Geschichte und historisches (Ge-)Denken in bestimmter Hinsicht zusammenfallen.

Die Phänomene, die Jan und Aleida Assmann in ihren Arbeiten unter Kultur subsumieren, fasst prominent der Genealoge und Machtanalytiker Michel Foucault<sup>7</sup> als Diskursives breiter und neu: Für das Soziale und unser Denken, so sein Argument, seien Macht/Wissen-Komplexe (Foucault 2014, S. 103) ausschlaggebend. Das historische Wissen, das wir haben respektive qua Erinnerung etwa im Rahmen von Gedenktagen oder im Zuge der Geschichtsschreibung vergegenwärtigen, entspringt von seiner Warte aus keiner von unserem Denken unabhängigen,

---

<sup>7</sup>Ogleich Foucault Gedächtnis als Topos kaum verwendet, scheint es dennoch legitim, gerade seine Überlegungen kritisch auf die der Assmanns zu beziehen, befragt er doch zeit seines Lebens intensiv die Funktionsweisen und Konstitutionsbedingungen der sogenannten Geschichte bzw. der „gesellschaftlichen Vorstellungen von Vergangenheit“ (Nowicka 2014, S. 3). Als Machtanalytiker bereitet Foucault den Nährboden für eine konstruktivistisch grundierte, kulturwissenschaftlich informierte und machtorientierte Differenz- und Kontingenzperspektive (Reckwitz 2006, S. 27) auf das, was wir als historisch denken. Entgegen der gängigen Meinung, Foucault sei radikaler Konstruktivist gewesen, wird hier mit Sarasin (2008a) angenommen, dass Foucault trotz seines vordergründigen Interesses an Konstruktionsprozessen ein Realist war. Nicht zuletzt mochte Foucault „bei Wissenschaften, die weniger zweifelhafte Gegenstände behandelten als die Psychopathologie oder die Sexualpathologie, durchaus von der Wahrheit sprechen, die auch außerhalb des Diskurses einer Epoche liegen konnte, ohne deshalb unwahr zu sein“ (ebd.). Trotzdem ist seine Genealogie insofern radikaler konstruktivistisch als das Denken der Assmanns, als sie den arglosen Glauben an realitätsbedingte „Fakten der erforschten Vergangenheit“ (J. Assmann 2007, S. 211; vgl. auch A. Assmann 2007, S. 273) zu unterbinden sucht.



wahr- und wesenhaften historischen Realität. Es hat lediglich Macht<sup>8</sup> als Fundament und ist allem voran nominalistisch und historisch kontingent: „[W]as erfährt der Genealoge, wenn er aufmerksam auf die Geschichte hört statt der Metaphysik zu glauben? Dass es hinter den Dingen ‚etwas ganz anderes‘ gibt: nicht deren geheimes, zeitloses Wesen, sondern das Geheimnis, dass sie gar kein Wesen haben oder dass ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren konstruiert wurde, die ihnen fremd waren“ (Foucault 1971, S. 168 f.). Bis auf die Bereitstellung einer Arena samt speziellen Waffen erfüllen die Geschichte respektive das (kollektive) Gedenken keinerlei universelle Funktion: „Die Regeln [des historischen Diskurses] selbst sind leer, gewalttätig, nicht zweckbezogen; sie können jedem Zweck dienen und lassen sich von jedem für seine Zwecke nutzen“ (ebd., S. 177). Die Beschäftigung mit Historischem ist damit immer eine mit historischen Repräsentationen und schafft laut Foucault (ebd., S. 173) „keine sichere Grundlage; sie erschüttert, was man für unerschütterlich hielt; sie zerbricht, was man als eins empfand; sie erweist als heterogen, was mit sich übereinzustimmen schien.“<sup>9</sup> Ähnlich fragil wie der historische ist der identitäre Diskurs eines Kollektivs, denn auch der erinnernden Gruppe ist keinerlei Essenz mehr zugedacht.

Die Diskurs- beziehungsweise Machtanalyse in Foucaultscher Spielart stellt sich damit der traditionellen Ideengeschichte entschieden entgegen: „Sie führt die Singularitäten der einzelnen Aussagen nicht auf eine ‚tiefere‘ Wahrheit oder ein Allgemeines zurück (...) [, weil sie ihr historisches Erscheinen als Diskursereignis *erklären* kann“ (Sarasin 2007, S. 208, Hervorhebung im Original). Sie kann dies nicht zuletzt, weil sie Singularitäten als Teil einer Serie ähnlicher, „mit einem

---

<sup>8</sup>Unter Macht fasst Foucault (2014, S. 113 f.) in *Der Wille zum Wissen* „die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.“ Klar hervor geht aus dieser Passage, dass es dem Machtanalytiker dabei nicht darum gehen kann, nur Sprachförmiges zu analysieren. Vielmehr geht es darum, eine „komplexe[] strategische[] Situation“ (ebd., S. 114), die sich neben Sprache auch in menschlichen Praktiken und in Materialität realisiert, in ihrer Gesamtheit als „Bündel“ (ebd., S. 43) oder „Netz“ (ebd., S. 97) in den analytischen Blick zu bekommen.

<sup>9</sup>Zugleich wird der (Geschichts)Wissenschaft kein privilegierter Zugang zu Historischem eingeräumt. Sie gilt als eines unter vielen auf Historisches bezogenen Genres (wie Literatur oder staatliche Erinnerungspolitik), die historisches Denken und damit auch kollektives Gedächtnis prägen (Erl 2011b, S. 45).

Wahrheitswert geladen[er]“ (Foucault 2014, S. 8) Repräsentationen erkennt und am Schnittpunkt von Macht und Wissen die Frage zu beantworten sucht, *wie* es jeweils dazu kommt, dass etwas – nachdem sich eine hegemoniale Strategie der Macht dieses Etwas angenommen hat – zu einem historischen Zeitpunkt X als Wahrheit gilt (Sarasin 2005, S. 12). Auch wenn der Genealoge die sogenannte Geschichte grundsätzlich nicht universal denkt, ihr eo ipso keinerlei Sinn zuspricht und ihm Topoi wie Tradition oder Wieder-Holung analytisch ungeeignet scheinen, heißt das für ihn nicht, die Geschichte sei zusammenhangslos oder gar absurd (Foucault 2003, S. 192). Ganz im Gegenteil: Auch im Anschluss an Foucault kann von Entitäten wie einer historischen Epoche oder dem kollektiven Gedächtnis gesprochen werden; allerdings erschließen sich diese nur in einem diskursiv verfassten, je spezifischen historischen Kontext. Der analytische Ausgangspunkt ist stets ihre diskursive Repräsentation<sup>10</sup>, der analytische Zielpunkt stets die Macht.

Diese Macht – von Foucault im Gegensatz zur Assmannschen Vorstellung nicht nur als Folge sondern als *die* Ursache von Bedeutungsprozessen begriffen – wirkt auf historisches Wissen zwar regelmäßig homogenisierend, aber nicht nur. Sie produziert Gegenmacht zu jedem Zeitpunkt mit:

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

Widerstand ist aus diesem Grund auch kein Paradoxon, sondern ein notwendiger „Instrument-Effekt“ (ebd., S. 64) des Hegemonialen. Diesem Denken folgend erhalten Entitäten den Status von Abstraktionen beziehungsweise dienen vornehmlich als heuristische Kategorien, die sich bei näherer Betrachtung allerdings alles andere als einheitlich zeigen, das heißt *in der Regel* kleine Brüche und Fissuren offenbaren (ebd., S. 96).

Auf die im Rahmen und in Form von Gedenktagen wie dem 9. November erkennbaren Repräsentationen kollektiven Gedächtnisses lässt sich das Foucaultsche Machtdenken folgendermaßen adaptieren: Individuen werden durch sie getriggert (zum

<sup>10</sup>Obwohl der analytische Ausgangspunkt bei Foucault die *Repräsentation* ist, geht es ihm nicht um die Beschäftigung mit der Form um der Form willen. Seine Arbeiten interessieren sich weder für ein freies und unendliches „Spiel des Bezeichnens“, wie es Derrida (1972, S. 424) getan hat, noch hypostasieren sie ein „Primat der Form“ (Angermüller 2007, S. 27). Siehe für diese Einschätzung auch Sarasin (2004, 2008b, S. 17 f.). Vielmehr dient die Untersuchung der Formen dem Zweck, etwas über Macht sagen zu können.

Beispiel: ‚Erinnert euch an 1989.‘) und gemäß dem hegemonialen Macht/Wissen im historischen Diskurs gleichzeitig zu subjektivieren und zu vergemeinschaften gesucht (zum Beispiel: ‚Die Ereignisse waren ein Meilenstein auf dem Weg zur Freiheit für jede(n) einzelne(n) und für uns Deutsche.‘). Allerdings räumt Foucault Subjekten in seiner mittleren Werkphase die Möglichkeit der Abweichung ein: Sie sind „auch im Rahmen von Macht- und Diskursordnungen gleichsam beweglich genug (...), um die taktischen Machtverhältnisse umzukehren und in ihrem Sinne einzusetzen“ (Sarasin 2006a, S. 130). Sie können widersprechen (zum Beispiel: ‚Nein, 1989 deute ich anders.‘) und ihre Praktiken anders gestalten. Gedenktage sind in dieser Perspektive schließlich keine funktionalen Gemeinschaftsgeneratoren wie bei den Assmanns, sie sind Zeit|Raum-Einheiten der „Differenzbearbeitung“ (Wulf und Zirkas 2004a, S. 23 f., Hervorhebung im Original).

Ja, aber ist nicht ein Argument, das häufig gegen den Poststrukturalismus ins Feld geführt wird, das Subjekt sei tot? Das mag so sein. Tot oder besser dezentriert ist in der hier skizzierten poststrukturalistischen Einstellung allerdings lediglich das autonome, bewusst und intentional handelnde Subjekt. Quicklebendig ist hingegen eines, das sich zwar ähnlich dem *animal symbolicum* (Cassirer 1996, S. 51) diskursiven Macht/Wissen-Komplexen nicht entziehen kann, in ihrem Rahmen allerdings durchaus fähig ist sich zu widersetzen. Damit bleibt einer differenzsensiblen Analyse der Repräsentationen kollektiven Gedächtnisses genügend Raum, um Subjekte und ihre Praktiken<sup>11</sup> als macht- und diskursbedingt, nicht aber entsprechend determiniert zu begreifen. Der *relativen* Freiheit, abweichen zu können, wird Rechnung getragen (Sarasin 2006a, S. 130). Gleichsam fruchtbar können auch Strategien, wie sie prominent von staatlichen Akteuren auf dem erinnerungskulturellen Feld realisiert werden, abseits des akteurszentriert gedachten Intentionalen befragt werden.

Bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Entitäten wie dem kollektiven Gedächtnis geht es der Genealogie in Verlängerung der Nietzscheanischen Argumentationslinie – und dies sei noch einmal als grundlegender Unterschied zu Positionen wie der Assmannschen akzentuiert – schließlich nicht darum, das abseits des Kampfes aller gegen alle fundamentlose und prozesshafte, das permanent sich verschiebende historische Geschehen respektive sogenannte kollektive

---

<sup>11</sup>Einem mittelstarken Subjekt entsprechend werden Praktiken zwischen strukturdeterminiertem Verhalten und intentionalem Handeln verortet und gelten als kulturell vorgeformte, regelhafte, von unterschiedlichen Subjekten getragene Aktivitäten, in denen „sich kulturelle Codes ausdrücken (und die damit unter anderem *auch* typisierte Intentionen enthalten)“ (Reckwitz 2006, S. 38, Hervorhebung im Original).

Identitäten nach Sinn und einer extradiskursiven Wahrheit zu befragen und hermeneutisch aufschließen zu versuchen.<sup>12</sup> Denn:

Regelmäßigkeiten als die generativen Strukturen von Diskursen treten erst hervor, wenn man Texte *nicht* zu ‚verstehen‘ trachtet, sondern sie als materielles ‚Monument‘ beschreibt, also als Serie ordnet, von allen Besonderheiten einzelner Aussagen abstrahiert und ihre Ähnlichkeiten herausarbeitet (Sarasin 2007, S. 207, Hervorhebung im Original; vgl. auch Sarasin 2014, S. 64).

Letztere Analysestrategie – konkret: die Operation der Dekonstruktion<sup>13</sup> – scheint das einzig probate Instrument zu sein, um mehr oder minder funktionierende Diskurse abseits essenzialistischer und universalistischer Prämissen in den Blick zu bekommen und ihre Möglichkeitsbedingungen und Funktionsweisen mit einem kritischen Anspruch zu untersuchen.

Zusammenfassend präsentiert Foucault das Historische als grundsätzlich kontingent und partikular. In den Blick zu nehmen ist es in seiner Ereignishaftigkeit – was bei der Beschäftigung mit Gedenktagen wie dem 9. November durchaus trägt – und zu erklären weder unter Berufung auf ein individuelles Bewusstsein noch in Rekurs auf eine realistische Epistemologie, die unmittelbar auf die Dinge in der Welt rekurriert (Sarasin 2007, S. 203). Entsprechend deutlich von der Assmannschen Konzeption unterscheidet sich auch die ontische und epistemische Qualität des als historisch Gedachten: Es leitet sich nicht etwa von einer extradiskursiven historischen Realität ab, sondern lässt sich in seinem Sein lediglich auf Macht zurückführen. Letztere wirkt laut Foucault ihrer Konstitution nach nicht nur repressiv beziehungsweise auf hegemoniale historische Wahrheitsdiskurse rein stabilisierend; vielmehr ist sie gleichsam durchdrungen von Widerstand und destabilisiert auch. Analog zu diesem Mechanismus gehen mit dem kollektiven Gedächtnis immer auch Gegengedächtnisse einher, die dem hegemonialen zum einen als Vehikel dienen für die Produktion von Ein- und Ausschlüssen, zum anderen aber auch permanent dazu fähig sind, jenes herauszufordern.

<sup>12</sup>Zur Einschätzung, die Genealogie sei antihermeneutisch, siehe Sarasin (2006b, S. 121, 2008b, S. 14 f., 2009, S. 204 ff.).

<sup>13</sup>Foucaults Dekonstruktion ist nicht zu verwechseln mit der von Derrida (siehe Anmerkung 10); sowohl die *différence* als auch der Textualismus gehören zu einer Position, von der sich Foucault (2002) zeit seines Lebens abgrenzte. Für eine ähnliche Einschätzung siehe Prinz (2014, S. 54) und Sarasin (2007, S. 204, 2008b, S. 17). Die Foucaultsche Dekonstruktion ist ein politisches Projekt, in dessen Rahmen das Diskursive radikal historisiert wird und dessen kritischer Anspruch darin besteht, entsprechende Homogenitäts- und Stabilitätsbehauptungen als „konstitutive[n] Schein“ (Reckwitz 2008a, S. 37) offenzulegen und nach damit verbundenen Strategien zu befragen.

Es mag den Anschein erwecken, die Genealogie sei in Verbindung mit Foucaults machtanalytischen Überlegungen hervorragend dazu geeignet, der Assmannschen Tendenz zu Essenzialisierungen und Homogenitätsannahmen im Kontext von Gedenktagen zu begegnen, zugehörige historische Repräsentationen zwischen Differenz und Kohärenz respektive zwischen Akteur und Struktur als relativ stabil in den kritischen Blick zu bekommen und dabei nicht mehr die inhaltliche Sinnstiftung, sondern die „Formen der Ordnungskstiftung [sic!]“ (Sarasin 2004, S. 8) anzuvisieren. Was bei näherer Betrachtung und vor dem Hintergrund von Foucaults entschiedenem antiessenzialistischen Plädoyer allerdings mindestens irritiert, ist der Umstand, dass er speziell in Bezug auf Macht selbst essenzialistisch argumentiert und damit das, was er dem historischen Denken analog zu Nietzsche eigentlich auszutreiben sucht, durch die Hintertür wieder einführt: Macht wird von ihm nicht nur als in gewisser Weise stabilisierend gefasst, sondern auch als wesentlich beschrieben. Mit dem „Temperament [eines] glückliche[n] Positivis[ten]“ wäre Foucault (1993, S. 44) um eine Antwort auf die sich anschließende erkenntnistheoretische Frage danach, woher er denn das alles wisse mit Blick auf die postulierte Unumgänglichkeit der Macht, vielleicht nicht lange verlegen. Für die hier noch weiter zu skizzierenden, antipositivistischen Überlegungen zu einer Gedankenanalytik scheint seine Position jedoch nicht aufrecht zu halten zu sein: Das Diskursive gilt ohne Einschränkung als unhintergebar. Wenn nun aber die primordiale Vorstellung des Kampfes aller gegen alle als „Sackgasse[]“ (Reckwitz 2006, S. 27) erkannt und gemieden werden soll, wo führt der Weg stattdessen entlang? Und wie lässt sich die zeitweise Stabilität von kollektivem Gedächtnis dann erklären, möchte man sich nicht auf einen unter Poststrukturalist(inn)en durchaus beliebten „Flirt“ mit der Psychoanalyse (Stavrakakis 2007, S. 77; vgl. auch Glynos und Howarth 2007) einlassen oder in eine naiv realistische Ontologie zurückfallen, wie wir sie mindestens tendenziell bei den Assmanns finden?

---

#### 4 Vom Dingdenken zu *etwas* Boden unter den Füßen

Ein möglicher Weg führt über die nähere Beschäftigung mit Materialität beziehungsweise Dingen. Um etwas Anlauf zu nehmen, müssen wir jedoch noch einmal kurz zurück zu Kant und seinem transzendentalen Idealismus, demzufolge über das Ding an sich nichts gesagt werden könne. Es war Wittgenstein (2006, S. 7), der aus dieser Idee einen Imperativ machte und empfahl, über das, worüber man nichts aussagen könne, lieber zu schweigen. Im Zuge der entsprechenden epistemologischen und eng mit ihr verbundenen linguistischen Wende als dem „Mega‘-Turn“ (Bachmann-Medick 2010, S. 44, Hervorhebung im Original) des 20. Jahrhunderts sowie den unterschiedlichen kulturwissenschaftlichen Wenden,

die im Windschatten dieses *turns* seit den 1970er-Jahren entstanden sind, radikalisierte ein nicht unbeträchtlicher Teil der Kultur- und Sozialwissenschaftler(innen) die Kantsche Erkenntnis, sodass dem Ding an sich letztendlich jeglicher Einfluss auf seine Bedeutung abhanden kam. Die Krise der abbildtheoretischen Repräsentation hatte in dieser Einstellung nur eine logische Konsequenz: das Verschwinden einer jedweden bedeutsamen extradiskursiven Referenz.

Nach wie vor gilt der ontologische und epistemologische Realismus vielen als überstrapaziert. En vogue ist insbesondere unter Diskursanalytiker(inne)n der diametrale Standpunkt, an dem entweder – wie im Fall von Foucault – nur das *reale Diskursive* interessiert oder – noch radikaler im Fall sogenannter Kulturalist(inn)en – nur mehr das Diskursive beziehungsweise hier synonym gedachte *Kulturelle real* ist. Letztere meinen längst dahintergekommen zu sein, dass selbst Naturwissenschaften nur nackte Diskurse seien, weil auch das „Wissen über die Natur sich unrettbar in den Netzen der Sprache und der Medien verfange“ (Sarasin 2009, S. 10). Gefragt wird von Kulturalist(inn)en ausschließlich „nach der *kulturellen Bedingtheit des Sozialen*“ (Reckwitz 2008b, S. 162, Hervorhebung im Original). Außerhalb des Kulturellen kennen sie weder etwas Sinnhaftes (was plausibel erscheint) noch etwas auf Kultur Einflussreiches (was nur allzu anthropozentrisch anmutet und dementsprechend zu verneinen ist). Besonders virulent wird das mit dieser Perspektivierung verbundene Problem an folgendem Punkt: Nachdem sich alles Reale im Zeichenhaften erschöpft und andere Zugänge unter dem „Verdacht der naturalistischen oder realistischen Nativität“ (Gertenbach 2014, S. 107) stehen, wird Materialität tendenziell auf den Platz einer „passive[n] Einschreibungsfläche von Kultur“ (ebd., S. 109) verbannt oder gerät nur noch in Form von Artefakten in den Blick (Reckwitz 2002). Im Rahmen von Gedenktagen wie dem 9. November oftmals adressierte historische Orte, Gebäude, Fotografien und andere Dokumente können demnach vollkommen willkürlich gedeutet werden. Kollektives Erinnern und das entsprechende Gedächtnis sind damit rein selbstreferenziell, haben keinerlei Bezug zu einer extradiskursiven Realität.

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

Wenn man die Sprache, den Mythos, die Kunst als ‚symbolische Formen‘ bezeichnet, so scheint in diesem Ausdruck die Voraussetzung zu liegen, dass sie alle, als bestimmte geistige Gestaltungsweisen, auf eine letzte Urschicht des Wirklichen zurückgehen, die in ihnen nur wie durch ein fremdes Medium erblickt wird. Die Wirklichkeit scheint für uns nicht anders als in der Eigenart dieser Formen fassbar zu werden; aber darin liegt zugleich, dass sie sich in ihnen ebenso verhüllt wie offenbart (Cassirer 2010, S. 1; vgl. auch Cassirer 1996, S. 50).

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

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

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

In bemerkenswert ähnlichem Duktus argumentiert der – in den Geschichts- und Sozialwissenschaften allem voran wegen seiner *Mythen des Alltags* meist als radikaler Konstruktivist, in der fototheoretischen Debatte aufgrund seiner *Hellen Kammer* nicht selten als naiver Realist rezipierte – Semiologe Roland Barthes, wenn er am plastischen Beispiel der Fotografie zeigt, wie einerseits an ihr als Aufzeichnung des Realen festgehalten werden kann, ohne andererseits eine selbsterklärende Eindeutigkeit dieses Aufgezeichneten zu beschwören. Ausgangspunkt seiner postkonstruktivistischen Einstellung ist hierbei die Überlegung, dass es keine Fotografie geben kann ohne natürliche Referenz, weil die Fotografie nicht nur selbst ein „natürliches physikalisch-chemisches Phänomen“ ist, sondern auch ein „fotochemischer Transmitter natürlicher Phänomene (Licht, Radioaktivität, Röntgenstrahlung etc.)“ (Geimer 2002, S. 340). Im Entstehungsprozess entzieht sich die Fotografie teil- und zeitweise dem unmittelbaren Einfluss der oder des Fotografierenden (Geimer 2014, S. 59), der fotografischen Platte ist schließlich alles gleich: Sie muss aufgrund ihrer Eigenschaften *etwas* Existentes aufzeichnen.

Vor diesem Hintergrund unterscheidet Barthes theoretisch zwischen Konnotation und Denotation: Während die konnotierte Botschaft einer Fotografie sich erst durch diskursive beziehungsweise kulturelle Prozesse entfaltet und die einzige Botschaft ist, die wir aufgrund unseres spezifischen epistemologischen

Standpunkts je erkennen können, nimmt Barthes jenseits des Kulturellen einen Ort an, der zwar nicht einsehbar ist, trotzdem aber „*kontinuierlich*“ existiert und das „photographische Analogon“ (Barthes 2015a, S. 81, Hervorhebung im Original) birgt. Obwohl ein Mensch noch nie eine denotierte Fotografie samt ihrer – nicht sinnhaft zu denkenden – „*Botschaft ohne Code*“ (ebd., S. 79, Hervorhebung im Original; vgl. auch Barthes 2015b, S. 103) gesehen hat, ist jene doch das unsichtbare Fundament, oberhalb dessen eine bedeutungsstiftende Konnotation überhaupt erst zur Entfaltung kommt: „Nur der Gegensatz zwischen dem kulturellen Code und dem natürlichen Nichtcode kann, so scheint es, dem spezifischen Charakter der Fotografie gerecht werden“ (ebd., S. 105).<sup>14</sup>

Was Barthes in Auseinandersetzung mit der Fotografie formuliert hat, wird hier übertragen auf sämtliche Bedeutungsprozesse<sup>15</sup> – wie es auch Cassirer in den vorausgehend skizzierten Überlegungen zu einer zwar außerhalb des Kulturellen anzusiedelnden, auf Letzteres aber einflusshaften Realität tut. Im kleinen, aber feinen Unterschied zu Cassirer ontologisiert Barthes (2015b, S. 103) jene andere Realität allerdings nicht im Sinne einer Seins-Behauptung, sondern im Sinne einer Seins-Utopie. Für manche mag dies nur eine unwichtige Nuance sein, doch sie ist im engeren Wortsinn wesentlich! Während Cassirer – obwohl er das Kulturelle als unhintergebar taxiert – eine andere, materielle Realität ohne Zweifel als existent setzt und davon ausgeht, sich ihr hermeneutisch nähern zu können, *spekuliert* Barthes – in konsequentem Bewusstsein für die eigene Standpunkt-bezogenheit – lediglich darüber, dass es Botschaften ohne Code gibt und favorisiert semiologische Forschungsverfahren. Mit Blick auf die bereits geäußerte Kritik an Foucaults glücklichem Positivismus und ‚harten‘ Essenzialisierungen erscheint es von einer insbesondere an historischen Repräsentationen interessierten, Konstruktivismus-affinen Position aus überzeugend und dazu auch redlicher, mit Barthes in basaler, relativ ‚weicher‘ Art und Weise über eine einflussreiche

<sup>14</sup>An den Stellen, an denen Barthes (2014, S. 90) von der fundamentalen Eigenschaft der Fotografie spricht, eine „Emanation des Referenten“ zu sein, meint er immer zweierlei: „ein materielles Kontinuum zwischen Fotografie und Objekt“ *und* „dessen tatsächliches Verschwundensein, sein Entzug und seine Unwiederholbarkeit. Die Emanation geht vom Gegenstand aus, aber sie lässt ihn zugleich auch hinter sich zurück“ (Geimer 2014, S. 34).

<sup>15</sup>Mit einer generalisierten Denotation in Bedeutungsprozessen geht keinesfalls einher, dass zugleich jedem Genre oder Medium die gleichen Potenziale unterstellt würden. Vielmehr geht es an dieser Stelle um das Argument, dass jede Semiose einen gewissen realen Rest birgt. Beispielhaft mit Barthes gesprochen, ist „die Denotation der Zeichnung (...) *weniger* rein als die Denotation der Photographie, da es nie eine Zeichnung ohne Stil gibt; und schließlich muss das Zeichnen, wie alle Codes, erlernt werden“ (Barthes 2015b, S. 104, eigene Hervorhebung).



Realität außerhalb unserer Bedeutungshorizonte zu spekulieren.<sup>16</sup> Dadurch gewinnen Gedenktage als Ereignisse dar- und herstellende, das heißt doppelt ereignishafte Bezugspunkte eines möglichen kollektiven Gedächtnisses wenigstens *etwas* Boden unter den Füßen und der Mythos des Mauerfalls samt einer gewissen freiheitlichen Implikation gilt weder als relativ statischer Gedächtnisinhalt (J. und A. Assmann) noch als bloß machtbasierte Konstruktion (Foucault).

Aufbauend auf diesen Überlegungen und dem Menschenbild eines – von Casirer inspirierten und dem Denken Barthes' angepassten – *animal semioticum* kann schließlich das dynamische Wechselspiel adressiert werden, wie es sich auf dem erinnerungskulturellen und hochgradig politischen Feld 2014 im Zuge des Gedenkens an den 9. November vollzog. Mit Sprache (zum Beispiel der Rede des Berliner Bürgermeisters Klaus Wowereit), Praktiken (zum Beispiel dem Bürgerfest am Brandenburger Tor) und Materialität (zum Beispiel den Überresten der Berliner Mauer) umfasst es alle drei Dimensionen eines weit gedachten Diskursiven beziehungsweise Kulturellen. Als heuristische Kategorie lenkt ein postkonstruktivistisch grundlegender Gedächtnis- bzw. Gedenkbegriff unseren Blick auf weitgehend kontingente, zeitweise aber doch relativ stabile (Bedeutungs)Netze. Anstatt jene nach einer ursprünglichen und uns zugleich unmittelbar zugänglichen Präsenz beziehungsweise nach Sinn zu befragen, sensibilisiert er für die Präsentation, das heißt für die mediale *Inszenierung* von Historischem samt machtvollen diskursiven Strategien. Das Bewusstsein für das In-Szene-Setzen (Rössner 2014, S. 46) von Ereignissen wie dem Mauerfall durch jemanden für jemanden geht dabei nicht nur mit der Erkenntnis der Performativitätsbedingtheit kollektiven Gedächtnisses einher. Dazu impliziert es – trotz der Spekulation über einen realen Rest –, dass historische Repräsentationen keine Abbilder eines möglichen historischen Realen sind. Sie haben mindestens Transformationscharakter und das nicht zuletzt ob der unterschiedlichen Medien (zum Beispiel Texte oder Bilder) und semiotischen Modi (zum Beispiel Narrativität oder Visualität), derer sie sich etwa im Zuge kollektiven Gedenkens bedienen.

Jenes Gedenken wird dabei als ein *transrituelles* Phänomen begriffen (Wulf/Zirfas 2004b, S. 379). Es ist eine Melange aus unterschiedlichen diskursiven Formationen und birgt Anknüpfungspotenzial für eine „Vielzahl von Instituti-

<sup>16</sup>Ausführlichere Gedanken zur hier profilierten Art der Spekulation im Kontext historischer Jahrestage finden sich bei Chmelar (2017). Zu einer Rückbesinnung auf eine materielle Realität jenseits der Bedeutungsgebung kommt es auch im Zuge der sogenannten spekulativen Wende (Bryant et al. 2011) und unter dem Dach des *Critical Realism*. Letzterer spekuliert jedoch in breiterer, ‚härterer‘ Form als dieser Beitrag, erheben kritische Realist(inn)en doch den Anspruch, ähnlich einer Hermeneutik des Verdachts zu tieferliegenden Schichten der Realität vorzudringen (Griebel 2015), und sind häufig (post-)marxistisch unterlegt (Dean et al. 2006).

onen, Organisationen, Gemeinschaften und Individuen“ (Wulf und Zirfas 2004b, S. 380). Für Großgruppen wie Nationen hat transrituelles Gedenken folglich allenfalls „partielle Übergangsqualitäten“ (ebd., S. 379); primär dient es der Bearbeitung von Differenz. Bezogen auf Gedächtnis zeichnet es sich nicht durch ein sinnhaftes Wieder-Holen von Inhalten im Assmannschen Sinne aus, sondern durch den Modus der *Übersetzung*<sup>17</sup> als einem zeitlichen, räumlichen und symbolischen Verrücken von Bedeutung (ebd., S. 380). Insofern geraten transrituelle Zeit|Raum-Einheiten wie der 9. November zu dynamischen und spannungsreichen Kristallisationspunkten kollektiven Gedenkens, die simultan eine „performative[] Gemeinschaft“ (ebd., S. 382)<sup>18</sup> und ein kollektives Gedächtnis hervorbringen beziehungsweise darstellen können, beileibe aber nicht müssen, und die im Zuge der Vergegenwärtigung von Historischem stets etwas Neues kreieren (ebd., S. 364). Schließlich sind Gedächtnis und das zugehörige transrituelle Gedenken nichts Sekundäres mehr, das unter dem Verdacht steht, etwas primär Wesentliches zu verdecken. Sie sind „Phänomen[e] sui generis“ (Krieger und Belliger 2008, S. 7), die eigenständiger Klärung bedürfen.

## 5 Unterwegs zu einer postkonstruktivistischen Gedenkanalytik

Dieser Beitrag unternahm den Versuch, eine semiotisch informierte, postkonstruktivistische Perspektive für die *memory studies* auszuloten und ist nicht zuletzt Resultat der Bemühung, sich auf keines der sich stellenweise dogmatisch gegenüberstehenden Lager im Forschungsfeld verpflichten zu lassen, um kollektives

<sup>17</sup>Wulf und Zirfas (2004a, S. 22) verwenden selbst den Wiederholungsbegriff, allerdings denken sie ihn im Unterschied zu den Assmanns weit differenz- und kontingenzsensibler: Rituale seien „nie so ‚geschlossen‘ und nie so ‚unwandelbar‘, als das [sic!] sich nicht durch den Modus der Wiederholung selbst Veränderungen ergeben. Paradox formuliert, entwickelt sich das Ritual deshalb weiter, weil es niemals kongruent aufgeführt werden kann, sondern immer mimetisch ist und weil in diese mimetischen Prozesse die kreativen Potentiale durch die Wiederholung schon eingebaut sind.“ Der begrifflichen Klarheit halber und mit Blick auf die äußerst fruchtbare Diskussion von Übersetzung im kulturwissenschaftlichen Kontext (Buden 2005; vgl. auch Bachmann-Medick und Buden 2008) wird hier letztere als Modusbezeichnung favorisiert.

<sup>18</sup>Die Attribuierung einer Gemeinschaft als performativ stellt sich hierbei einem primordialen Gemeinschaftsdenken entgegen und akzentuiert, dass Gemeinschaften nicht einfach da sind, sondern sich abhängig zeigen von Performativität, d. h. von einer steten sozialen Erzeugung, Bestätigung und Restituierung (Wulf und Zirfas 2004a, S. 24) innerhalb eines ritualisierten Erfahrungs- und Praxisraums, den Elemente der Inszenierung, Mimesis, des Spiels und der Macht kennzeichnen (Wulf und Zirfas 2004b, S. 382).

Gedenken mitsamt seinen politischen Implikationen zwischen Realismus und Konstruktivismus, zwischen Struktur und Akteur sowie zwischen Ideen und Materie denken zu können. In einem ersten Schritt wurde darüber reflektiert, wie der Mainstream der deutschsprachigen Forschung im Anschluss an die Assmanns kollektives Gedenken im Kontext historischer Jahrestage mitsamt den sich dabei realisierenden Formsprachen diskutiert. Nachdem diese Einstellung ein spannungsreiches Verhältnis zu Realität offenbarte, Homogenität und Stabilität überbetonte und zu funktionalistisch erschien, führte ein zweiter Schritt zu Michel Foucault. Sein historisches Denken eröffnete gepaart mit seiner Machtanalytik eine Möglichkeit, mittels derer die genannten Unzulänglichkeiten der Assmannschen Argumentation weitgehend umschifft werden konnten. Nachdem hier jedoch weder einer realistischen noch einer allzu radikal konstruktivistischen Ontologie und Epistemologie das Wort geredet werden sollte und Foucaults Essenzialisierung von Macht einen Weg dazwischen blockierte, galt es in einem dritten Schritt, seine Position von ihrem Machtfundament zu lösen und sie stattdessen – in Rekurs auf Cassirer und Barthes – spekulativ auf eine extradiskursive, materielle Realität zu beziehen.

Weiter nachzudenken wäre in Fortsetzung der hier nur rudimentär vorgebrachten gedenkanalytischen Überlegungen etwa darüber, welche konkreten method(olog)ischen Implikationen sie haben, denn: Obwohl beispielsweise darüber spekuliert wurde, dass sämtlichen Bedeutungsprozessen ein realer Rest inneohnt, wird zugleich vermutet, dass unterschiedliche mediale Bedeutungsträger unterschiedliche „funktionale Potenziale“ (Erl 2011b, S. 124) haben – bedingt durch ihre je spezifische Materialität und Modalität. Allem Nachdenken zum Trotz bleibt am Ende jedoch eine Paradoxie auszuhalten – und hier gilt das, was Didi-Huberman (2007, S. 234) in Bezug auf Fotografien konstatiert, für jedwede historische Repräsentation:

Sie sind uneindeutig und lückenhaft, sie bestätigen die Abwesenheit des Gezeigten, sind zugleich aber dessen physische Hinterlassenschaft (...). Etwas bleibt zurück, aber es ist nicht die Sache selbst, sondern ein Fetzen ihrer Ähnlichkeit. (...) Es geht hier weder um eine vollständige Anwesenheit noch um eine absolute Abwesenheit, weder um Auferstehung noch um einen restlos sich verlierenden Tod.

---

## Literatur

- Anderson, Benedict (2006) [1983]: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Angermüller, Johannes (2007): *Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*. Bielefeld: transcript.

- Assmann, Aleida (2001): Wie wahr sind Erinnerungen? In: Welzer, Harald (Hrsg.): Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung. Hamburg: Hamburger Edition, S. 103–122.
- Assmann, Aleida (2005): Jahrestage – Denkmäler in der Zeit. In: Münch, Paul (Hrsg.): Jubiläum, Jubiläum... Zur Geschichte öffentlicher und privater Erinnerung. Essen: Klartext, S. 305–314.
- Assmann, Aleida (2007): Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Assmann, Aleida (2008): Kollektives Gedächtnis. Verfügbar unter: <http://www.bpb.de/geschic/hte/zeitgeschichte/geschichte-und-erinnerung/39802/kollektives-gedaechtnis?p=all> (letzter Zugriff: 17.10.2015).
- Assmann, Aleida (2014): Geschichte im Gedächtnis. München: C.H. Beck.
- Assmann, Aleida (o. J.): Soziales und kollektives Gedächtnis. Verfügbar unter: [www.bpb.de/system/files/pdf/0FW1JZ.pdf](http://www.bpb.de/system/files/pdf/0FW1JZ.pdf) (letzter Zugriff: 17.10.2015).
- Assmann, Jan (2005): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: C.H. Beck.
- Assmann, Jan (2007): Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. München: C.H. Beck.
- Bachmann-Medick, Doris (2010): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Bachmann-Medick, Doris/Buden, Boris (2008): Kulturwissenschaften – eine Übersetzungsperspektive. Verfügbar unter: <http://eipcp.net/transversal/0908/bachmannmedick-buden/de> (letzter Zugriff: 17.10.2015).
- Barthes, Roland (2014) [1980]: Die Helle Kammer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Barthes, Roland (2015a): Die Photographie als Botschaft. In: ders.: Auge in Auge. Kleine Schriften zur Fotografie, hrsg. von Peter Geimer und Bernd Stiegler. Berlin: Suhrkamp, S. 77–92.
- Barthes, Roland (2015b): Rhetorik des Bildes. In: ders.: Auge in Auge. Kleine Schriften zur Fotografie, hrsg. von Peter Geimer und Bernd Stiegler. Berlin: Suhrkamp, S. 93–111.
- Bhabha, Homi (2011): Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg.
- Blume, Hermann (2014): Frau ohne Schatten? Inszenierung als Kategorie kulturwissenschaftlicher Analyse. In: Blume, Hermann/Grossegger, Elisabeth/Sommer-Mathis, Andrea/Rössner, Michael (Hrsg.): Inszenierung und Gedächtnis. Soziokulturelle und ästhetische Praxis. Bielefeld: transcript, S. 15–41.
- Bryant, Levi/Srnicek, Nick/Harman, Graham (Hrsg.) (2011): The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism. Melbourne: re.press.
- Buden, Boris (2005): Der Schacht von Babel. Ist Kultur übersetzbar? Berlin: Kadmos.
- Cassirer, Ernst (1996) [1944]: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg: Felix Meiner.
- Cassirer, Ernst (2010) [1929]: Philosophie der symbolischen Formen III. Hamburg: Felix Meiner.
- Chmelar, Kristina (2017, im Erscheinen): Gedenken denken im *terrain vague*. Ein postkonstruktivistischer Weg für die Erinnerungsforschung. In: Zeitschrift für Diskursforschung, 5 (2).

- Dausend, Peter (2014): Krieg & Kurt. Woran wir im Supergedenkjahr 2014 alles denken müssen. Verfügbar unter: <http://www.zeit.de/2014/05/supergedenkjahr-2014> (letzter Zugriff: 17.10.2015).
- Dean, Kathryn/Joseph, Jonathan/Roberts, John/Wight, Colin (Hrsg.) (2006): *Realism, Philosophy and Social Science*. New York: Palgrave Macmillan.
- Derrida, Jacques (1972): Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 422–442.
- Didi-Huberman, Georges (2007): *Bilder trotz allem*. München: Fink.
- Droysen, Johann (1977) [1858]: *Unsere Aufgabe*. In: ders.: *Historik*, hrsg. von Peter Leyh. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, S. 43–64.
- Erll, Astrid (2011a): Travelling Memory. In: *Parallax*, 17 (4), S. 4–18.
- Erll, Astrid (2011b): *Memory in Culture*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Feindt, Gregor/Krawatzek, Félix/Mehler, Daniela/Pestel, Friedemann/Trimčev, Rieke (2014): Europäische Erinnerung? Erinnerungsforschung jenseits der Nation. In: dies. (Hrsg.): *Europäische Erinnerung als verflochtene Erinnerung. Vielstimmige und vielschichtige Vergangenheitsdeutungen jenseits der Nation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 11–36.
- Foucault, Michel (1971): *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. Verfügbar unter: [http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet/15231/2xnmfme/129\\_foucault\\_nietzsche.pdf](http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet/15231/2xnmfme/129_foucault_nietzsche.pdf) (letzter Zugriff: 07.06.2015).
- Foucault, Michel (1993) [1971]: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Foucault, Michel (2002) [1994]: Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer. In: ders.: *Schriften II*, hrsg. von Daniel Defert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 300–331.
- Foucault, Michel (2003) [1994]: Gespräch mit Michel Foucault. In: ders.: *Schriften III*, hrsg. von Daniel Defert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 186–213.
- Foucault, Michel (2014) [1976]: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geimer, Peter (2002): *Ordnungen der Sichtbarkeit. Fotografie in Wissenschaft, Kunst und Technologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geimer, Peter (2014): *Theorien der Fotografie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Gertenbach, Lars (2014): Kultur ohne Bedeutung. Die Grenzen der Hermeneutik und die Entgrenzung der Kulturosoziologie. In: Fischer, Joachim/Moebius, Stephan (Hrsg.): *Kulturosoziologie im 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: Springer VS, S. 103–115.
- Glynos, Jason/Howarth, David (2007): *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. London: Routledge.
- Griebel, Tim (2015): Zwischen Taschenmesser und Tiefbohrer. Eine korpuslinguistische kritisch-realistische Diskursanalyse von Solidarität in der deutsch-amerikanischen Sicherheitsbeziehung. In: *Zeitschrift für Diskursforschung*, 3 (3), S. 273–294.
- Hobsbawm, Eric (2000) [1983]: *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University.
- Kant, Immanuel (1998) [1781]: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Krieger, David/Belliger, Andréa (2008): Einführung. In: dies. (Hrsg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden: Springer VS, S. 7–34.
- Manzeschke, Arne (2005): Kanon Macht Transdifferenz. In: Allolio-Näcke, Lars/Kalscheuer, Britta/Manzeschke, Arne (Hrsg.): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt a. M.: Campus, S. 86–103.

- Mehler, Daniela (2015): Serbische Vergangenheitsaufarbeitung. Normwandel und Deutungskämpfe im Umgang mit Kriegsverbrechen 1991–2012. Bielefeld: transcript.
- Nekula, Marek (2015): Mauerfall als erfundene Tradition. Vortrag auf dem internationalen Workshop zum 25. Jahrestag der Wiedervereinigung Deutschlands an der Karlsuniversität Prag.
- Nietzsche, Friedrich (1984) [1874]: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Zürich: Diogenes.
- Nowicka, Magdalena (2014): Zur Diskurs- und Dispositivanalyse des kollektiven Gedächtnisses als Antwort auf einen öffentlichen Krisenzustand. Zwischen Habermas und Foucault. In: Forum Qualitative Sozialforschung, 15 (2). Verfügbar unter: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1401228> (letzter Zugriff: 30.10.2015).
- Pethes, Nicolas (2008): Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Prinz, Sophia (2014): Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung. Bielefeld: transcript.
- Reckwitz, Andreas (2002): The Status of the “Material” in Theories of Culture: From “Social Structure” to “Artefacts”. In: Journal for the Theory of Social Behaviour, 32 (2), S. 195–217.
- Reckwitz, Andreas (2006): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reckwitz, Andreas (2008a): Generalisierte Hybridität und Diskursanalyse: Zur Dekonstruktion von ‚Hybriditäten‘ in spätmodernen populären Subjektdiskursen. In: Kalscheuer, Britta/Allolio-Näcke, Lars (Hrsg.): Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht. Frankfurt a. M.: Campus, S. 17–39.
- Reckwitz, Andreas (2008b): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Rössner, Michael (2014): Inszenierung übersetzen, Übersetzung inszenieren. Zur Rolle des Theaters für das kulturelle Gedächtnis. In: Blume, Hermann/Grossegger, Elisabeth/Sommer-Mathis, Andrea/Rössner, Michael (Hrsg.): Inszenierung und Gedächtnis. Soziokulturelle und ästhetische Praxis. Bielefeld: transcript, S. 43–50.
- Sarasin, Philipp (2004): War Michel Foucault ein Kulturwissenschaftler? Verfügbar unter: [http://dtserv3.compsy.uni-jena.de/ws2009/allgsoz\\_uj/53968258/content.nsf/Pages/6E80581169EACFABC12576B9003DD027/\\$FILE/FoucaultKulturLüneburg%20\(2\).pdf](http://dtserv3.compsy.uni-jena.de/ws2009/allgsoz_uj/53968258/content.nsf/Pages/6E80581169EACFABC12576B9003DD027/$FILE/FoucaultKulturLüneburg%20(2).pdf) (letzter Zugriff: 02.10.2015).
- Sarasin, Philipp (2005): Michel Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Sarasin, Philipp (2006a): Ordnungsstrukturen. Zum Zusammenhang von Foucaults Diskurs- und Machtanalyse. In: Casale, Rita/Tröhler, Daniel/Oelkers, Jürgen (Hrsg.): Methoden und Kontexte. Historiographische Probleme der Bildungsforschung. Göttingen: Wallstein, S. 120–131.
- Sarasin, Philipp (2006b): „Une analyse structurale du signifié“. Zur Genealogie der Foucault’schen Diskursanalyse. In: Eder, Franz (Hrsg.): Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen. Wiesbaden: Springer VS, S. 115–129.
- Sarasin, Philipp (2007): Diskursanalyse. In: Goertz, Hans-Jürgen (Hrsg.): Geschichte. Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 199–217.

- Sarasin, Philipp (2008a): Das Reale der Diskursanalyse. In: *Recherche*, 3 (3). Verfügbar unter: <http://www.recherche-online.net/michel-foucault.html> (letzter Zugriff: 03.12.2014).
- Sarasin, Philipp (2008b): *Wie weiter mit Michel Foucault?* Hamburg: Hamburger Edition.
- Sarasin, Philipp (2009): *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sarasin, Philipp (2014): Der paradoxe Ort der Diskursanalyse. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 8 (1), S. 61–73.
- Stavrakakis, Yannis (2007): *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics.* Albany: State University of New York.
- Turner, Victor (1971): Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In: Helm, June (Hrsg.): *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society.* Seattle: University of Washington, S. 4–20.
- Turner, Victor (2008): Liminalität und Communitas. In: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hrsg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch.* Wiesbaden: Springer VS, S. 249–260.
- Warnke, Ingo (2013): Diskurs als Praxis und Arrangement – Zum Status von Konstruktion und Repräsentation in der Diskurslinguistik. In: Viehöver, Willy/Keller, Reiner/Schneider, Werner (Hrsg.): *Diskurs – Sprache – Wissen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Sprache und Wissen in der Diskursforschung.* Wiesbaden: Springer VS, S. 97–117.
- Wierling, Dorothee (2002): *Geboren im Jahr Eins: der Jahrgang 1949 in der DDR: Versuch einer Kollektivbiographie.* Berlin: Ch. Links.
- Wight, Colin (2006): *Agents, Structures, and International Relations.* Cambridge: Cambridge University.
- Wittgenstein, Ludwig (2006) [1921]: *Tractatus logico-philosophicus.* Werksausgabe I, hrsg. von Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 9–85.
- Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (2004a): Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals. In: dies. (Hrsg.): *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole.* München: Wilhelm Fink, S. 7–45.
- Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (2004b): Bildung im Ritual. Perspektiven performativer Transritualität. In: Wulf, Christoph/Althans, Birgit/Audehm, Kathrin/Bausch, Constanze/Jörissen, Benjamin/Göhlich, Michael/Mattig, Ruprecht/Tervooren, Anja/Wagner-Willi, Monika/Zirfas, Jörg (Hrsg.): *Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien.* Wiesbaden: Springer VS, S. 359–382.

Volkseigenes Erinnern

Die DDR im sozialen Gedächtnis

Haag, H.; Heß, P.; Leonhard, N. (Hrsg.)

2017, X, 259 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-17547-4