

Heike Delitz

Für eine gesellschaftstheoretische Gedächtnissoziologie

Zusammenfassung: Der Beitrag plädiert für die Mitführung einer *gesellschaftstheoretischen* Perspektive in der ›Gedächtnissoziologie‹. Oder umgekehrt, er plädiert in der allgemeinen Soziologie und soziologischen Theorie für eine systematische Berücksichtigung des Zeitaspektes, der Imagination kollektiver Identität in der Zeit. Dazu geht er 1. auf die Kritiken an ›dem‹ Gesellschaftsbegriff ein, die auch die Gedächtnissoziologie zum Teil teilt. Er eruiert vor diesem Hintergrund 2. noch einmal das gesellschaftstheoretische Konzept von Durkheim-Halbwachs, und geht 3. auf das gedächtnistheoretische Potential der daran (implizit) anschließenden postfundamentalistischen Gesellschaftstheorien ein. In diesen wird Gesellschaft als imaginäre Institution, und das heißt nicht zuletzt: als imaginäre Fixierung (Castoriadis) gefasst. Erinnerungspraxen können dann als solche analysiert werden, in denen Gesellschaft nicht Subjekt, sondern *Objekt* ist – diese erzeugt wird. Abschließend werden daraus folgende, mögliche analytische Perspektiven einer gesellschaftstheoretischen Gedächtnissoziologie skizziert.

Schlagwörter: Gesellschaftstheorie, Postfundamentalismus, Durkheim, Halbwachs, Kollektives Gedächtnis

Abstract: The article pleads for the integration of a *theory of society* within the discipline of ›Memory studies‹ and in particular within the German sociology of memory (›Gedächtnissoziologie‹). Or vice versa: the contribution calls for the integration of temporal categories within sociological theory, in particular of the imagination of a collective identity in the sense of a society's continuity. In the first part, the article explores the current critiques on ›sociologies with society‹, as they are shared in the new discipline ›Gedächtnissoziologie‹. In the second part, the notion of society within the works of Durkheim and Halbwachs is revisited. In the third part, the article reconstructs post-foundationalist theories of society and memory (as implicitly standing in the tradition of Durkheim). In particular Castoriadis' notion of society as ›imagined institution‹ allows seeing memory practices as such in which society is not subject, but *object*. In the conclusion, some research questions are unfolded, which could follow from a sociology of collective memories.

Keywords: theory of society, postfoundational thought, Durkheim, Halbwachs, memory studies

1. Einführung: Soziologie ohne Gesellschaft, Gedächtnissoziologie ohne kollektives Gedächtnis

Auf den ersten Blick mag die neue Disziplin »Gedächtnissoziologie«¹ nur eine Nische in der soziologischen Theorie und Forschung besetzen: zwischen Soziologie und Sozialpsy-

1 Der Begriff *Gedächtnis*-Soziologie ist freilich etwas seltsam (so auch Langenohl 2018); der Gegenstand sind Erinnerungspraxen.

chologie – verstanden als Frage nach *individuellen*, sozial geprägten Erinnerungen und Identitätsvorstellungen; und zwischen Soziologie, Kulturwissenschaften sowie den historischen Disziplinen – verstanden als Frage nach ›kollektiven Gedächtnissen‹, nach Kulturerbe und Erinnerungskultur. Indes stellt diese neue Disziplin weit allgemeinere Ansprüche. Es geht ihren AutorInnen zwar auch um eine Subdisziplin innerhalb der Soziologie und speziell der Wissenssoziologie. Sie erheben aber darüber hinaus auch den Anspruch, eine allgemeine Soziologie zu formulieren, und es geht ihnen um nicht weniger als darum, die Grundbegriffe des Faches neu zu justieren. Insbesondere ›Gedächtnis‹ soll nun ein »Grundbegriff für theoretische Beschreibungen und empirische Analysen von sozialen Phänomenen« werden (Sebald 2018: 31). Mit diesem Begriff gelinge es, soziale Prozesse wirklich prozesshaft, nämlich »als offene Abläufe mit kontingenten Fortsetzungen« zu verstehen (ebd.). Indem Erinnerungspraktiken zum zentralen Gegenstand der Soziologie werden, soll es darüber hinaus auch gelingen, endlich die ›Spaltung‹ zwischen Kollektiv-zentrierten und Handlungstheorien, zwischen Objektivismus und Subjektivismus (Bourdieu 1980), zwischen Soziologien des konstituierten Subjekts und der konstituierenden Subjektivität (Balibar 2005) aufzulösen.

Das ist das Ziel der Gedächtnissoziologie auch deshalb, weil sie in sich selbst eine erhebliche Divergenz der Begriffe, Forschungsfragen und Bezugsdisziplinen aufweist. Ihr Halbwegs-Erbe; der Bezug auf Luhmann und das Selbstverständnis einer phänomenologischen Wissenssoziologie sind wahrlich nicht einfach zu vereinbaren. Diese Divergenz wird noch dadurch verstärkt, dass der Gründungsautor Maurice Halbwachs selbst gepalten scheint. Regelmäßig wird er in den *memory studies* wie in der Gedächtnissoziologie als der dargestellt, der sowohl die Bedingungen *individueller* Erinnerungen als auch *kollektiver* Gedächtnisse herausarbeiten will. Durch ihren Grundautor erfährt sich die neue Disziplin also als Potenzierung jenes Bruchs, der verstehende und kollektiv-zentrierte, interaktions- und differenzierungstheoretische Soziologien trennt. In der Linie dieser Wahrnehmung beschreiben GedächtnissoziologInnen ihr Forschungsfeld als beherrscht von der »Dichotomie« von »Handlung und Struktur« (Sebald 2014: 20); daher suchen sie nach einem »dritten Weg« (ebd. 21), nach einer soziologischen Theorie, welche »Strukturierungen des Handelns denkt, ohne diese vorauszusetzen« (Delitz 2017: 49). Dabei erhebt die Disziplin weiter auch den Anspruch, von Kollektiven zu sprechen. Es geht im Interesse für Erinnerungspraktiken *auch* um Gesellschaft oder soziale Ordnungsbildung und es soll weiter darum gehen, »höherstufige Gedächtnisse« zu thematisieren – Gedächtnisse ›von‹ Familien, Religionsgemeinschaften, Vereinen (Dimbath/Heinlein 2015: 103).

Zu einer gesellschaftsanalytischen Gedächtnissoziologie; zu einer Gedächtnissoziologie, die eine *Gesellschaftstheorie* entfaltet² – also zu klären sucht, was ›Gesellschaft‹ ei-

- 2 Unter *Gesellschaftstheorie* verstehen wir hier soziologische Theorien mit Gesellschaft, Aussagen über den Existenzmodus von Kollektiven generell; *Sozialtheorie* wäre dagegen eine soziologische Theorie, die sich auf Interaktionen konzentriert; und *Gesellschaftsanalyse* die Frage nach Spezifiken je konkreter Kollektive. Meist wird dagegen unter *Sozialtheorie* die soziologische Theorie schlechthin gefasst, unter *Gesellschaftstheorie* dagegen die Analyse spezifischer (moderner) Kollektive (vgl. z.B. Lindemann 2008, und Sebald, Dimbath, Leonhardt 2018: 703f.).

gentlich ist – will das folgende beitragen. Dabei wird es nun gerade *nicht* darum gehen, Kollektive als ›höherstufige‹ Gedächtnisformen und als ›Subjekte‹ von Gedächtnissen zu denken. Vielmehr wollen wir eine erneute Lektüre von Maurice Halbwachs und Émile Durkheim vorschlagen, der zufolge bereits hier das Kollektiv, die Gesellschaft nicht als Subjekt, sondern als *Objekt* oder *Inhalt* von Praxen der Erinnerung gefasst ist. Gesellschaft besteht (so Durkheim) wesentlich in Vorstellungen; in Vorstellungen, die höchst wirksam sind, da in ihnen Subjekte, Begehren, Selbsteinordnungen, Kategorisierungen anderer geformt werden. Die Gesellschaft geht derart bereits bei Durkheim den Einzelnen nicht vorher. Sie ist ihnen immanent. So gelesen, lässt sich bis zu Durkheim – und in seiner Linie bis zu seinem treuen Schüler Halbwachs³ – jene Formel zurückverfolgen, die Cornelius Castoriadis (1984) dieser französischen Linie der Gesellschaftstheorie gab (eine Linie, die über den *cultural turn* von Claude Lévi-Strauss verläuft): *Gesellschaft ist eine imaginäre Institution*. Bei Castoriadis hat diese Formel zugleich einen tiefen Erinnerungsbezug. Seine Theorie kollektiver Existenz ist implizit eine ›gedächtnissoziologische‹ Theorie, da sie auf folgende Weise zusammengefasst werden kann: *Weil Kollektive oder Gesellschaften veränderlich sind, weil sie auf unvorhersehbare Weise anders werden, bestehen sie nur in imaginären Fixierungen, in Imaginationen einer Kontinuität – mittels Erinnerungspraxen, Ritualen, Denkmälern*.

Von hier aus lassen sich Erinnerungspraktiken z.B. auf deren politische Funktion und Effekte hin beobachten; lässt sich die gesellschaftliche Bedeutung der Geschichtswissenschaften oder der Archäologie formulieren oder lassen sich Politiken des Vergessens wie von Zukunftsvorstellungen als solche eruieren, in denen die imaginär instituierte Gesellschaft erzeugt wird. In dieser gesellschaftstheoretischen Tradition lassen sich z.B. Architekturen als Modi der Erzeugung kollektiver Identität analysieren (Delitz 2010, 2018c); oder die Mythen und Klassifikationsweisen totemistischer Gesellschaften als spezifische Weise der Konstitution von Kollektiven, in deren Imagination von Unveränderlichkeit, verstehen (Lévi-Strauss 1973). Derart stellen die (post-)strukturalistisch informierten Gesellschaftstheorien wie die von Lévi-Strauss und Castoriadis; und mit ihnen auch zum Beispiel die Theorien des Politischen von Claude Lefort oder Marcel Gauchet (s.u.) eine Theorieoption der Gedächtnissoziologie dar, in der Gesellschaft nicht das Subjekt kollektiv geteilter Erinnerungen ist. Sie wäre vielmehr als deren *Objekt* zu denken. Diese Gesellschaftstheorien können »postfundamentalistisch« genannt werden, da sie von einem stets nur *imaginär mit sich identischen und einheitlichen* Kollektiv ausgehen – von »Gesellschaft ohne Grund« (Marchart 2013).

Um diese Gesellschaftstheorie und ihre Potentiale für eine Gedächtnissoziologie vor Augen zu stellen, ordnen wir zunächst kurz die vorliegende – vornehmlich wissenssoziologische oder phänomenologisch grundierte – Gedächtnissoziologie in den Trend zu ›Soziologien ohne Gesellschaft‹, zur Auflösung des Gesellschaftsbegriffes oder der Gesellschaftstheorie ein. Was ein Plädoyer für eine gesellschaftstheoretische Gedächtnissoziologie notwendig macht, ist die handlungs-, Individuum- oder Akteur-zentrierte Gedächtnissoziologie, der ein adäquater Gesellschaftsbegriff derzeit noch zu fehlen scheint

3 Vgl. zur Treue von Halbwachs zu Durkheim z.B. Namer 1997: 239 und Delitz 2015: v.a. 93-95.

(Delitz 2017; Sebald, Dimbath, Leonhardt 2018). Daher, und auch vor dem Hintergrund stereotyper Lesarten von Durkheim insgesamt, gilt im zweiten Schritt das Interesse der Frage, wie »Gesellschaft« bei Durkheim und Halbwachs eigentlich gefasst wird. Drittens wird jene Linie des gesellschaftstheoretischen Denkens nachgezeichnet, die von Durkheim zu den postfundamentalistischen AutorInnen reicht (vgl. Delitz 2019, 2020). Abschließend werden Forschungsfragen skizziert, die eine solche (nicht-holistische und nicht-essentialistische) gesellschaftstheoretische Gedächtnissoziologie in Zukunft stellen könnte.

2. Soziologie ohne Gesellschaft, Gedächtnissoziologie ohne Kollektives Gedächtnis

Vom »systematische[n] Aufbrechen« des Gesellschaftsbegriffes sprechen Stephan Moebius und Lars Gertenbach (2008: 4130) im Blick auf die französische Soziologie der 1990er. Dasselbe gilt für die angloamerikanische und ebenso die deutsche soziologische Theoriedebatte (jenseits der Systemtheorie). Vielen SoziologInnen – auch denen der Gedächtnissoziologie – gilt er als »verzichtbar« (Müller 2015: 195), als unnötig oder gar als gefährlich. Im Trend zu einer Soziologie ohne Gesellschaft bündeln sich dabei differente Kritiken. Die älteste und verbreitetste lautet: Jeder Gesellschaftsbegriff sei »potentiell essentialistisch« (Sebald 2014: 28) oder metaphysisch. Der Begriff stelle etwas still und her, was es gar nicht gäbe. Friedrich Tenbruck (1981) und viele weitere, an Weber anknüpfende soziologische TheoretikerInnen halten in diesem Sinn jeden Gesellschaftsbegriff für überflüssig (z.B. Schwinn 2011: 27f., Greve 2015: 21ff.). »Gesellschaft« impliziere zweitens eine harmonistische Vorstellung, die Unterstellung einer Einheit (Schwinn 2011: 39). Der Begriff beziehe drittens nur Menschen ein (z.B. Latour 2007, Urry 2001), und impliziere viertens einen methodischen Nationalismus (z.B. Beck/Grande 2010, Urry 2001). Diese Kritiken am Gesellschaftsbegriff und an weiteren Kollektivbegriffen, die die Gedächtnissoziologie teilt, sind einerseits jüngeren Datums. Sie entsprechen dem philosophischen und politischen Moment seit Beginn der 1980er bis heute. »Identität« und erst recht »kollektive Identität« werden skeptisch gesehen, das Lob gilt dem Fluiden, Hybriden, der Differenz und Uneinheitlichkeit. Dieselben Kritiken der Kollektivbegriffe sind auch in anderen Subdisziplinen der Soziologie, und in anderen Disziplinen zu verzeichnen. In der anthropologischen Theorie dominiert z.B. ebenfalls seit den 1980ern die Skepsis gegenüber dem eigenen Grundbegriff, der nun nicht Gesellschaft, sondern Kultur lautet. Unterstellt wird jedem Denken in Kulturen die Vorstellung substantieller Einheiten, die Vertiefung kultureller Differenzen, gar ein kultureller »Rassismus«.⁴

In der Skepsis am Gesellschaftsbegriff und auch in der Problematisierung der Theorienvielfalt der Soziologie steht die Gedächtnissoziologie also nicht allein. Sie steht stellvertretend für den Trend zu Soziologien »ohne Gesellschaft«, stellvertretend für die Kritik

4 Vgl. zur Debatte um den Kulturbegriff z.B. Abu-Lughod 1991 und *Current Anthropology* 1999; Hann 2007 und *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1: 2007 sowie Lentz 2009.

von Kollektivbegriffen – wie sie zeitgleich zu Durkheim bekanntlich bereits Weber, aber auch Tarde und Simmel formuliert haben. Wie diese, sieht auch die aktuelle Gedächtnissoziologie die Aufgabe der Soziologie gerade in der Dekonstruktion von Kollektivbegriffen und in der Demystifizierung des Gesellschaftlichen. Das gilt jedenfalls für die AutorInnen, die darin eine »wissenssoziologische« Disziplin sehen: Wer nicht von einer vorgängigen Einheit ausgehen wolle, dem bleibe im Blick auf das Soziale nur die »Rekonstruktion von je konkreten Vergesellschaftungsprozessen«, schreibt Gerd Sebald (2014: 136); und weiter: Anzustreben sei allenfalls ein ›schwacher‹ Gesellschaftsbegriff, der anstelle einer essentialistischen Vorstellung und einer »integrierende[n] Gesamtheit« unter ›Gesellschaft‹ nur die Summe der je »aktualisierten Generalisierungen« von Handlungssinn fasse (Sebald 2014: 136). Ähnlich sprechend ist die gedächtnissoziologische Kritik an der Gedächtnisforschung von Jan und Aleida Assmann, denen eine ideologische Fixierung der stets politisch umkämpften Wirklichkeit unterstellt wird (Siebeck 2013). Vielsagend ist schließlich auch und vor allem die Vermeidung des Begriffes des ›kollektiven Gedächtnisses‹ in der gedächtnissoziologischen Theorie und Forschung – Oder, vielsagend ist die Halbierung von Halbwachs' Werk: Statt des ›kollektiven Gedächtnisses‹ wird das Konzept des »sozialen Rahmens« von Erinnerungen meist als das *zentrale* Konzept dieses Gründungsautors der Gedächtnissoziologie dargestellt (so in Dimbath/Heinlein 2015: 129, 134; Dimbath 2013; 2014, kritisch Delitz 2017).

Bei aller Triftigkeit der Kritiken ist mindestens dreierlei zu bemerken: Zum einen tendieren Handlungstheorien wie auch eine phänomenologisch grundierte Gedächtnissoziologie letztlich durchaus dazu, die dem Gesellschaftsbegriff unterstellte essentialistische oder fundamentalistische Denkweise ihrerseits zu teilen: Die Auflösung von Kollektivbegriffen geht regelmäßig mit einer soziologischen Theorie einher, die nun das Individuum als vorgängig annehmen muss. Der Akteur tauscht mit ›Gesellschaft‹ den Platz, er wird tendenziell als ebenso fundierend gedacht, wie es dem Gesellschaftsbegriff unterstellt wird (so Marchart 2013: 45). Zweitens: Genauer betrachtet, fasst *keine* ernst zu nehmende Gesellschaftstheorie ›Gesellschaft‹ wirklich als Essenz, als ›Wesen‹ und Einheit – auch nicht Durkheim (Delitz 2013, 2019, 2020). Drittens: die Kritik unterstellt regelmäßig *einen* (›den‹) Gesellschaftsbegriff, dabei wäre jeder Gesellschaftsbegriff für sich zu diskutieren.

3. Gesellschaft bei Durkheim und Halbwachs

Gesellschaft als wirksame Vorstellung: Durkheim

»La vie sociale [est] toute entière faite de représentations«, schreibt Émile Durkheim bereits 1895 (1999: XI). Nur auf den ersten Blick also denkt er die Gesellschaft als ›Subjekt‹, die den Individuen vorhergeht. Abgesehen von den oft zitierten Formulierungen in *Regeln* und *Selbstmord*, die dies tatsächlich nahelegen, ist diese Soziologie alles andere als Metaphysik, die ein Kollektivsubjekt voraussetzt; es handelt sich auch nicht durchgehend um einen Holismus, also um eine Emergenztheorie im Sinne der Fassung des Sozialen als

eigener Realitätsebene (so z.B. Sebald, Dimbath, Leonhardt 2018: 704). Zwar spricht Durkheim oft von der Äußerlichkeit und Vorgängigkeit der sozialen Tatsachen gegenüber den Individuen; von einer ›Realität *sui generis*‹ und davon, dass das ›Soziale‹ eine emergente Realität sei. Aber alle diese Formulierungen sind nicht zuletzt der Polemik gegenüber seinen Kritikern geschuldet.⁵ Sie entfalten die eigene Konzeption in wesentlich negativer, abgrenzender Form. Positiv entfaltet Durkheim seinen Gesellschaftsbegriff dagegen vor allem in *Elementare Formen des religiösen Lebens* sowie in den Aufsätzen, die im Umfeld dieses letzten, religions- und wissenssoziologischen Werkes verfasst sind. Diese Texte laufen allesamt darauf hinaus, Gesellschaft als imaginäre Institution, nämlich als Vorstellung, als kollektive Repräsentation zu bestimmen. Und selbst im oft zitierten Satz der *Regeln*, in dem die Formel ›*sui generis*‹ auftaucht, geht es gerade nicht um die These von ›Gesellschaft als Realität *sui generis*‹. Vielmehr geht es Durkheim an dieser Stelle um Wiederholungen als »Konsistenz« sozialer Phänomene sowie um die These, dass symbolische Medien notwendig sind, um dem Sozialen den Charakter einer »*Realität sui generis*« zu geben. Ein Verbot etwa existiere zwar einerseits nur in »in den sukzessiven Akten«, in Praktiken. Aber diese erhalten kulturell, z.B. »durch die Schrift«, eine eigene Form von Realität (Durkheim 1961: 108f.). So gelesen, findet sich bereits hier jene letzte, symboltheoretische Fassung von Gesellschaft, die 1912 ausführlich entfaltet wird: An den Religionen interessieren Durkheim neben den Vorstellungen des Heiligen und den Verboten, die damit einhergehen, die Zeichen, die das vorgestellte Heilige gegenwärtig machen: Die »Embleme« sind der »integrale Teil« der Kollektive, sie machen das Kollektiv erst sichtbar, gegen ihm eine Gestalt, erzeugen eine kollektiv geteilte Vorstellung. Da die Gesellschaft (gegenüber den körperlich realen Individuen) immer eine *vorgestellte (und gefühlte) Realität* ist, ist das soziale Leben, so schreibt Durkheim (1994: 316f.), »zu allen Augenblicken seiner Geschichte nur dank eines umfangreichen Symbolismus möglich«. Mit anderen Worten: Durkheim denkt selbst gerade nicht in den Kategorien von Makro-, Meso- und Mikro. Er stellt das Individuum nicht einer ›höherstufigen‹ Makrorealität, der Gesellschaft gegenüber; er ist daher auch nicht gezwungen, eine Vermittlungsfigur zu suchen. So findet sich hier auch kein Holismus: Weder geht die durkheimische Soziologie von den (ahistorisch und vorgesellschaftlich gedachten) Individuen aus; noch trennt sie diese von Gesellschaft und setzt diese als existent. Vielmehr stellt sich das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft Durkheim so dar: Zum einen betont er – einseitige Lektüren seiner Aussagen zum Zwang der sozialen und vor allem moralischen Tatsachen korrigierend, die vor allem darauf hinauslaufen sollen, den obligatorischen und weniger den ›transzendenten‹, ›äußerlichen‹ Status zu betonen –, dass die Individuen selbstverständlich die Träger der Vorstellungen sind. *Die Gesellschaft ist ihnen immanent* (vgl. Durkheim 1961: 94f.; ders. 1909). Zum anderen und zugleich haben Indivi-

5 »Fortwährend dazu gezwungen, sein Werk in dem objektiven Rahmen zu betrachten, der ihm ... aufgedrängt wurde, wurde Durkheim dazu gebracht, gleichzeitig heftig gegen die Fehlinterpretationen seiner *Règles de la méthode sociologique* durch die spiritualistischen Philosophen zu protestieren [und] derart extravagante und provokative Versionen seiner Ideen vorzutragen [...], daß sie in den Augen eines oberflächlichen Lesers dem Werk ein veraltetes Äußeres geben« (Bourdieu/Passeron 1981: 504). Zum polemischen Charakter von *Regeln* und *Selbstmord* vgl. Delitz 2013: 22f.

duen je eine spezifische Subjektform, die Durkheim 1893 auf die Gesellschaftsstruktur oder die Form der sozialen Einteilung zurückführt: ›Individualität‹ ist eine Semantik spezifisch moderner, funktional differenzierter Gesellschaften (Durkheim 1988: 227). Ansetzen lässt sich für ihn weder bei voraussetzungslos gedachten Individuen noch einer ihnen vorhergehenden Gesellschaft. Angesetzt wird vielmehr an kollektiv geteilten, sanktionierten Imaginationen – den kollektiven Repräsentationen oder kurz dem »Kollektivbewusstsein« (1988: 129), und den es stabilisierenden symbolischen Praktiken. Daher auch versteht Durkheim die Religion (und nicht die Ökonomie) als »Matrix« des Sozialen (1998: 71); daher ist die Religionssoziologie seine Gesellschaftstheorie.

In der Durkheim folgenden Linie soziologischen Denkens wird diese gesellschaftstheoretische Konzeption freilich deutlicher entfaltet. Zunächst versteht Claude Lévi-Strauss Kollektive und Subjekte als kulturell, in Bedeutungssystemen instituiert (1965, 1973). Im kritischen Anschluss an ihn wiederum hat Cornelius Castoriadis ›Gesellschaft‹ als ein strukturierendes Produkt der individuellen Einbildungskraft (des radikalen Imaginären), als kollektiv geteilte Imagination konzipiert – als imaginäre Institution, die auf Symbolisches angewiesen ist (s.u.). Imaginär instituiert und in Bedeutungssystemen und -praktiken erzeugt sind in diesem postmarxistischen Denken nicht zuletzt die Einteilungen der Dinge und Individuen: Soziale Strukturen liegen ihren kulturellen Manifestationen nicht vorher, sie werden darin erzeugt. Auch und gerade die temporale Identität eines Kollektivs ist für Castoriadis derart imaginäre – kontrafaktische – Identität: Denn dieser Autor sieht das Bezugsproblem jedes Kollektivs letztlich in der permanenten Veränderung, im Anders-Werden. Kurz, in Semantiken, Erinnerungspraxen und Zukunftsentwürfen geht es dieser Linie der Gesellschaftstheorie nach nicht um die Aktivitäten eines Kollektivsubjekts. In ihnen wird die Gesellschaft als mit sich identische Einheit erst erzeugt, sie ist Inhalt oder Objekt kollektiv geteilter Vorstellungen.

Auch Durkheim selbst gibt bereits eine solche Bestimmung, ergänzt um die These, dass dieser Vorstellungscharakter ebenso wie die Selbsterzeugung von Gesellschaft verleugnet werden muss. Im Kern der *Elementaren Formen* fasst Durkheim die Religion nämlich als »transfigurierte« Selbstbeschreibung von Kollektiven: »Gott ist nur der bildhafte Ausdruck der Gesellschaft«, heißt es hier (Durkheim 1994: 309). Und weiter: Die »religiöse Kraft« ist das »Gefühl«, welches die »Kollektivität ihren Mitgliedern einflößt« (ebd. 319). Jede Religion sei in erster Linie ein »Begriffssystem«, in dem »sich die Menschen die Gesellschaft vorstellen« (Durkheim 1994: 309). Dieses Begriffssystem ist religiös, d.h. es geht mit einer Trennung des Heiligen vom Profanen und entsprechenden Verboten einher. In diesen wird die Vorstellung der Gesellschaft zugleich dem individuellen Zugriff entzogen, unverfügbar gemacht wird. Diese soziologische Theorie der Religion ist also eine Gesellschaftstheorie, und sie hat eine doppelte Aussage: Zum einen geht es um die These, dass kollektive Existenz in subjektformenden, affektiven *Vorstellungen* besteht und daher auf symbolischen Praxen und Artefakten beruht. Zum anderen entfaltet Durkheim die These, dass jede kollektive Existenz, jede Gesellschaft auf einer letzten Vorstellung oder Bedeutung fundiert ist – wie ›Gott‹ oder die ›Würde der individuellen Person‹. Diese Bedeutungen verweisen auf nichts, sie sind weder weiter begründbar, noch begründungsbedürftig. ›Gott gibt der Gesellschaft ihre Institutionen und ist ihr his-

torischer Ursprung. Diese zentrale religiöse Bedeutung ist das »fundierende Außen« einer Gesellschaft, ein imaginierter Grund (Delitz/Maneval 2017), der als der Gesellschaft vorhergehend verstanden wird. In diesen Vorstellungen wird ein Kollektiv fundiert, stabilisiert, historisch verortet, mit einem Ursprung ausgestattet.

Die Durkheim-Schule erlaubt den ihr folgenden AutorInnen einen Gesellschaftsbegriff, der weit entfernt ist, Gesellschaft zu essentialisieren. Gesellschaft erscheint bei Castoriadis eben als *imaginäre Institution*; oder bei Lévi-Strauss als Klassifikationssystem. Gesellschaft wird auch nicht zwingend mit dem »Nationalstaat« gleichgesetzt – totemistische Kollektive interessieren Durkheim und Lévi-Strauss oder heute Philippe Descola fast mehr. Auch ist der Gesellschaftsbegriff damit nicht anthropistisch; es interessieren gerade solche Kollektive, in denen Pflanzen und Tiere *socii* sind. Schließlich teilt die französische Linie der Gesellschaftstheorie zunehmend keine evolutionistische Vorstellung mehr, wie zweifellos noch Durkheim und Halbwachs (und wie heute die Gedächtnissoziologie, wenn sie mit Luhmann Medienevolutionen denkt, vgl. z.B. Sebald/Weyand 2011, Esposito 2013, Sebald 2018). Pierre Clastres, Lefort und Mouffe haben zudem das Desinteresse dieser Gesellschaftstheorien für Konflikte korrigiert. Kurz, viele Kritiken an dem Gesellschaftsbegriff scheinen nicht nur zu stereotyp, sondern auch unrichtig, bezogen auf diese Linie der Gesellschaftstheorie.

Der doppelte Halbwachs – oder nur einer?

Welche Position entfaltet nun die durkheimsche Gedächtnissoziologie, was ist die Position von Halbwachs zu Durkheims Gesellschaftsbegriff? Es ist nicht ganz einfach, das zu beurteilen. Erstens ist dessen Stil ein Problem: Zwischen der gegnerischen Position (der »schlecht verstandenen« seines Lehrers Bergson⁶) und der eigenen pendelnd, macht Halbwachs nicht immer deutlich, welche Auffassung seine ist. Zweitens liegt es an der posthumen Fassung der Schriften, v.a. von *Das kollektive Gedächtnis*. In der kritischen Ausgabe (Halbwachs 1997) nimmt der nicht in die deutsche übernommene Text *La mémoire collective chez les musiciens* eine zentrale Rolle ein. In diesem Text, den Halbwachs zum »Modell« für das Buch machen wollte (Jaisson 2007: 66f.), wird einerseits die Verwiesenheit jeder Erinnerung an eine Gruppe vorgeführt. Zum anderen macht Halbwachs auf Differenzen der Kollektive aufmerksam, die damit zusammenhängen, welche symbolischen Medien und welche Vorstellungen der Gesellschaft im Spiel sind: Anders als die »Gläubigen einer Religion«, die Durkheim als »Matrix des Sozialen« (Durkheim 1998: 71) bezeichnete (weil sich religiös sowohl die rituelle Erzeugung wie auch die symbolische und imaginäre Stabilisierung der Gesellschaft vollzieht),

»halten sich die Musiker an den Musikstücken fest, und suchen nichts jenseits von ihnen. Zufrieden, eine musikalische Atmosphäre geschaffen zu haben, ... interessieren

6 Schlecht verstanden, da Bergson gerade kein klassischer Subjektphilosoph ist. Die Identität des Einzelnen gibt es nicht, und der Körper ist zutiefst aktiv. Vgl. zu Bergson Delitz 2015.

sie sich für nichts, was nicht in ihrer Sprache ausdrückbar ist.« (Halbwachs 1997: 50, Übersetzung HD)

Das Fazit aus dem Beispiel lautet: Nirgendwo erkenne man klarer, dass Erinnerungen nur »unter Mobilisierung der Ressourcen des kollektiven Gedächtnisses« möglich sind. Der Musiker braucht Andere umso mehr (die »Gesellschaft«), weil die Musik sich allein in der Zeit entfaltet.⁷

Hier wird schließlich auch das dritte Problem deutlich, das Halbwachs' Texte stellen: die Uneindeutigkeit, ob es ihm um die These der symbolischen Existenz von Kollektiven *oder* um die These der Individuen als gesellschaftliche Produkte geht. Handelt es sich bei den »sozialen Bezugsrahmen« der individuellen Erinnerung einerseits, dem »kollektiven Gedächtnis« andererseits um zwei trennbare Konzepte? Benennt das eine die soziale Erzeugung individueller Erinnerung und Identität, das andere aber die Imagination einer Identität des Kollektivs? Geht es bei dem einen um das soziale, bei dem anderen um das kollektive Gedächtnis (so u.v.a. Gensburger 2016, auch Delitz 2017)? Bereits in *Les cadres sociaux de la mémoire* verknüpft Halbwachs jedenfalls beide: Das individuelle Gedächtnis resultiert nur aus der Kreuzung verschiedener Gruppen. Die »Rahmen« sind das, was Durkheim *Kategorien* nennt (Jaisson 2007: 68). Wie jeder Begriff von Zeit und Raum kollektives Leben voraussetzt (Durkheim/Mauss 1993, Durkheim 1994), setzt Erinnerung das Kollektiv voraus, schon da es auf die Sprache als »Rahmen« angewiesen ist. Halbwachs interessiert sich zwar für *soziale Bedingungen des individuellen Gedächtnisses* – aber es geht ihm kaum um das Individuum. Er will die »Grundlagen für eine soziologische Theorie des Gedächtnisses« liefern. Dafür reiche es *nicht* aus, zu »zeigen, daß die Individuen ... gesellschaftliche Bezugsrahmen verwenden«, sondern man müsse das »kollektive Gedächtnis« thematisieren. Und weiter heißt es: In Wirklichkeit sei beides »identisch«:

»Man kann ebensogut sagen, daß das Individuum sich erinnert, indem es sich auf den Standpunkt der Gruppe stellt, und daß das Gedächtnis der Gruppe sich verwirklicht und offenbart in den individuellen Gedächtnissen« (Halbwachs 1966: 23).

Der Rahmen, der das individuelle Gedächtnis ermöglicht, wird anderswo auch als »Instrument« des Kollektivs bezeichnet. Er erzeugt ein Bild der Vergangenheit, das »im Einklang mit den herrschenden Gedanken« steht (ebd. 22f.). Insofern geht es Halbwachs kaum um die Bedingungen individueller Erinnerung. Sein Thema ist die Gesellschaft. Dafür spricht auch, dass im zweiten (Halbwachs 1967) und dritten (Halbwachs 2003) Gedächtnisbuch nur der Begriff des *kollektiven Gedächtnisses* zentral ist; und dass Halbwachs dabei permanent die Auseinandersetzung mit Bergson (1991) sucht, an dem er vor allem die Vorstellung eines »rein individuellen« Gedächtnisses oder die vorgeblich Subjekt-zentrierte Vorstellung von Erinnerungen kritisiert. Gerade darin besteht die Gedächtnissoziologie (vgl. auch Namer 1997; Delitz 2015: 93ff.). Zwar übernimmt Halb-

7 Das Argument ähnelt Wittgensteins Modell des Regelfolgens, wie es Praxistheorien (z.B. Bourdieu 1976: 161f., vgl. Reckwitz 2003) nutzen. Im Grunde entfaltet die Durkheimsoziologie bereits eine Praxistheorie.

wachs von Bergson viel (die Gegenwartsfunktion der Erinnerung); gegen diesen aber ist seine Position strikt durkheimianisch: Individualität ist die Funktion einer spezifischen Gesellschaftsform; individuelle Identität von kollektiven Praxen abhängig. Halbwachs hält daher nicht nur jede Erinnerung ohne Kollektiv für unmöglich. Er hält *Individualität für illusionär*. Ein Individuum gibt es nur, weil sich in jedem andere kollektive Einflüsse kombinieren. Zwar meinen wir alle, unser Handeln und Denken sei autonom; aber dieser Eindruck entstehe nur, weil man von keinem Einfluss »ausschließlich abhängt«. Jedes Individuum ist ein »Ausblickspunkt« (*point de vue*) auf das Kollektiv oder das »Gedächtnis« (Halbwachs 1967: 31; vgl. ders. 1997: 94ff.).

Interessant ist an dieser Stelle (den Gesellschaftsbegriff weiter klärend), dass Durkheim 1912 – dort, wo er abschließend den Begriff der Gesellschaft klärt – identische Worte nutzte. Beide berufen sich dabei auf die leibnizsche Monadologie. In *Die elementare Formen* hieß es: Wie Monaden bildet der je individuelle Körper einen »*point de vue*« auf die Gesellschaft (Durkheim 2015: 379), die genau in diesen Perspektiven besteht. Sie ist den Einzelnen immanent – so, wie Leibniz die Welt als aus den unterschiedlichen Perspektiven bestehend verstand, die auf sie eingenommen werden. Diese haben alle *dieselbe* Welt zum Inhalt (Leibniz 2002, § 57). So ist also die Gesellschaft ihrerseits ein »System von Vorstellungen«, und diese sind die der Individuen. Aber die Vorstellungen sind deswegen nicht individuell. Es sind kollektiv geteilte Vorstellungen, denn jede ist ein »Widerschein des universellen Bewußtseins«, welches »jedes einzelne [...] von seinem Gesichtspunkt« ausdrückt (Durkheim 1994: 367).

Zurück zu Halbwachs: Wir »haben gezeigt, daß das Gedächtnis eine kollektive Funktion ist«, schreibt er (1966: 382). Jedes individuelle Gedächtnis ist *funktional für das Kollektiv*: genau darin liegt das Interesse eines Durkheimien, nämlich zu zeigen, wie Gesellschaft von den Einzelnen getragen wird, über deren bloße »Ansammlung« hinaus sie vor allem eine bestimmte »Art von Vorstellungen und Bestrebungen« (1967: 115f.) ist. Zwar sind es nur »Individuen, die sich ... erinnern« (ebd. 31f.). Aber der Akzent liegt nicht darauf, sondern letztlich interessiert *die Existenzweise von Gesellschaft*. So spricht Halbwachs zwar zuweilen vom Kollektiv als *Subjekt* von Erinnerungen; er macht aber eben klar, dass dieses »Subjekt« selbst aus Perspektiven oder Vorstellungen von Individuen besteht. Genau deshalb ist es (und dies ist ein weiterer Schwerpunkt von Halbwachs, der Durkheim folgt) auf materielle Erinnerungspraxen angewiesen. Diese Soziologie des kollektiven Gedächtnisses ist notwendig *soziale Morphologie*, weil es zu kollektiver Existenz Vorstellungen einer *gemeinsamen Identität* in der Zeit braucht, ein gemeinsam geteiltes Gedächtnis – gemeinsame Erinnerungen; und weil diese materiale Gestalten voraussetzen (Orte, Denkmäler, Architekturen). Genauso hatte Durkheim für die totemistische Gruppe gezeigt, dass diese auf Symbole angewiesen ist. In den Worten von Halbwachs (2002: 17): Gesellschaften müssen »mit Stofflichem beschwert« werden, mit »menschlichem Stoff und unbelebtem Stoff«. Das kollektive Gedächtnis erlaubt der Gruppe (Gesellschaft) nur so, sich wiederzuerkennen. Es bietet »ein Bild der Ähnlichkeiten« (Halbwachs 1967: 76). Daher geht es in *Das kollektive Gedächtnis* um materielle Modi, in denen die Identität der Kollektive erzeugt wird – um Räume, Architekturen. In derselben Linie argumentiert *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* (Halbwachs 2003,

vgl. Truc 2010), die Bildung einer kollektiven Identität in der Zeit auf die räumliche Verortung beziehend. Die These ist hier: Zur Existenz dieses Kollektivs (der Christen) kommt es weniger auf die Genauigkeit der Erinnerung an, als auf die Möglichkeit, Erinnerungen zu verorten. Es geht in der Erzählung der Pilger nicht um Wiedergabe, sondern um Fabrikation von Erinnerungen, welche die Identität des Kollektivs der Gläubigen nur erzeugen, wenn sie sich auf bestimmte Orte berufen können. So bildet sich die »religiöse Gesellschaft« ein, sich nicht

»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« (Halbwachs 1967: 161).

Letztlich geht es in der Gedächtnissoziologie von Halbwachs (so gelesen) um die Frage, was eine Gesellschaft ist – und die Antwort lautet: Sie ›ist‹ die kollektiv geteilte Vorstellung einer Identität in der Zeit. Dabei wird die Eigenaktivität der Akteure zunehmend ebenso eingerechnet (Jaisson 2007), wie die Positivität der materiellen Artefakte.

4. Postfundamentalistische Gesellschaftstheorie: ›Gedächtnissoziologische‹ Aspekte

Von Durkheims Religionssoziologie aus erscheint ›Gesellschaft‹ durchaus nicht als etwas, das jenseits der Einzelnen stünde, nicht als überzählige Einheit. Statt dessen entfaltet sich hier ein Konzept des Kollektivs als *imaginär instituiertes* (Castoriadis) oder fabuliertes (Bergson 1992). Es handelt es sich um ein postfundamentalistisches Denken *avant la lettre*. Konstitutiv für jede kollektive Existenz ist die Fabulation einer *Identität in der Zeit* (mit einem Ursprung und einer Zukunft); eines außergesellschaftlichen *Grundes* und einer *Einheit* der Mitglieder. Diese drei Aspekte sind nicht bei einem Autor allein entfaltet – man muss mehrere zusammenziehen, wobei die Autoren biografisch und werkhistorisch vielfach aufeinander verweisen. Der Begriff der Fabulation entstammt dabei (in diesem französischen Kontext) der Gesellschaftstheorie Bergsons. Nicht nur ist Bergson ein Bezugs- und Abgrenzungsautor der soziologischen Gedächtnisforschung. Er hat auch eine eigene soziologische Theorie entfaltet, die Durkheims Religionssoziologie kritisch weiterführt. In ihr erscheint die »fabulatorische Funktion« (Bergson 1992: 84 u.ö.) als sozial konstitutiv. In ihr werden »Gottheiten« erzeugt (ebd. 128f.), um die »Gesellschaft zu befestigen« (ebd. 155). Dies zeige sich in allen Gesellschaften – ob sie sich auf Gott berufen oder neue soziale Ideen zum Fundament ihrer selbst machen (den Humanismus). Bergson betont nun mit diesem Begriff ebenso die zwingende Kraft gemeinsamer, kollektiv geteilter Imaginationen (der totemistischen Mythen z.B.), wie die Fähigkeit Einzelner, neue Leitideen zu erfinden. Daher spricht er von ›zwei Quellen‹ von Moral und Religion (Druck und Appell, Durkheims Zwang und die Affektivität neuer Ideen). Und während Durkheim religiöse Vorstellungen als Selbstfundierung des Kollektivs interpretiert (das fundierende Außerhalb), macht Bergson zudem auf die *imaginäre Schlie-*

ßung von Kollektiven aufmerksam und auf deren Konstitution in *Abgrenzung* anderer. Bei ihm findet sich eine Differenztheorie von Kollektiven, wie Lévi-Strauss (1965: 126) betont – ein Konzept des ›konstitutiven Außerhalb‹.

»Daß ein Clan dieses oder jenes Tier sein soll, daraus ist nichts zu entnehmen; daß aber zwei Clans desselben Stammes notwendigerweise zwei verschiedene Tiere sein müssen, das ist viel lehrreicher. [...]. Sie besagen [...], daß die beiden Clans verschiedenen Blutes sind« (Bergson 1992: 144f.).

Durch Castoriadis wird die Fassung von Gesellschaft als (wirkungsvoller, Subjekte formender) Vorstellung weiter ergänzt und vertieft: Eine Gesellschaft ›ist‹ wesentlich die Vorstellung einer Sukzession, also einer Aufeinanderfolge der Einzelnen und Dinge, in der sich etwas gleich bleibt. Jede Gesellschaft braucht die Idee ihrer Identität in der Zeit. Erinnerungspraxen, die Vorstellung eines historischen Ursprungs und einer Geschichte sind deswegen zentral, weil jede Gesellschaft realiter in ständigem und unvorhersehbarem Anders-Werden besteht. Veränderung ist das Problem von Gesellschaft: »Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist beständig fließende Selbstveränderung und kann doch nur sein, indem es sich zu ›stabilen‹ Gestalten gestaltet« (Castoriadis 1984: 347). Auf der einen Seite bestimmt Castoriadis daher jede Gesellschaft als imaginäre Institution einer *Kontinuität*: Gesellschaften oder Kollektive bestehen in der Institution entweder eines »Ursprungs und Endes aller Zeiten«; oder in der Vorstellung einer unendlichen Zeit. Jedes Kollektiv besteht auch nur in der Imagination des Zusammenhangs der Generationen. Jede teilt die Zeit ein (in ›Zeitalter‹ z.B.); und ›ist‹ darüber hinaus eine bestimmte »Qualität« der Zeit (ebd. 356): Als die »vornehmste« Institution einer jeden Gesellschaft, oder letztlich als deren Existenzweise bestimmt Castoriadis die Instituierung einer je spezifischen Zeit oder einer »Zeitlichkeit«. So ›ist‹ eine kapitalistische Gesellschaftsordnung für ihn letzten Endes die Erfindung einer effektiven Zeitlichkeit, einer Zeit der Akkumulation und des unbegrenzten Fortschritts – im Unterschied etwa zu zyklischen Zeitvorstellungen (ebd. 350f.) oder der mythischen Zeit (z.B. der totemistischen *dreamtime*). Zum anderen bestimmt Castoriadis jede Gesellschaft als imaginär instituiert, sofern sie auf die bereits angesprochene letzte Bedeutung verweist: auf einen *vorgestellten Grund*, ein zentrales Imaginäres (›Gott‹). Diese zentrale gesellschaftliche Bedeutung, die Castoriadis von Durkheim übernimmt, hat insofern ihrerseits einen Bezug zur Gedächtnisforschung, als ›Gott‹ den nicht weiter rückführbaren *Anfangspunkt* bildet, auf den die Kontinuität oder Identität eines Kollektivs bezogen wird. Bei Lefort, Laclau, Mouffe und Gauchet wird diese Gesellschaftstheorie um den Aspekt der imaginierten Einheit ergänzt. Und sie wird konflikt- und hegemonietheoretisch reformuliert. Imaginationen der Einheit und Identität sind hegemoniale Bestimmungen einer Einheit oder Totalität, die nie vorhanden ist – Bestimmungen, die aber auch nicht unterlassen werden können.

»Auch wenn das Soziale sich nicht in den intelligiblen und instituierten Formen einer *Gesellschaft* zu fixieren vermag, so existiert es doch nur als Anstrengung, dieses unmögliche Objekt zu konstruieren. Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, ... das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstruieren« (Laclau, Mouffe 2001: 149f.).

5. Analytische Perspektiven einer solchen gesellschaftstheoretischen Gedächtnisforschung

Claude Lefort (1999) und Marcel Gauchet (1991) interessieren sich vor diesem Hintergrund – der hegemonialen Einheitsvorstellung, die auf einen imaginierten Grund bezogen wird und sich zugleich von anderen, ebenso möglichen Bestimmungen des Kollektivs abgrenzt – für eine insofern ›gedächtnissoziologische‹ Analyse der modernen Demokratie, als sie diese als institutionalisierte Abwehr der vorherigen Form des Politischen bestimmen. Für die moderne Demokratie ist die Abwehr des Fürsten konstitutiv, indem der Ort der Macht ›leer‹ bleibt und die Einheit der Gesellschaft im Wahlakt in die reine Zahl aufgelöst wird. Thema der ›Gedächtnisforschung‹ wäre die institutionelle Durchkreuzung einer gesellschaftlichen und institutionellen Vergangenheit, die paradoxer Weise weiter anwesend bleibt. Eine weitere Form einer gesellschaftstheoretischen Gedächtnissoziologie lässt sich in Lévi-Strauss' Kontrastvergleich von Gesellschaften im Blick auf das Verhältnis zur eigenen Geschichte sehen. Idealtypisch divergent stellt Lévi-Strauss (1973) totemistische (›kalte‹) den europäischen (›heißen‹) Gesellschaften gegenüber – als solche, die sich gegengeschichtlich konstituieren, statt ›geschichtslos‹ zu sein. Diese Beschreibung hat nicht zuletzt den Sinn, so wenig eurozentrisch wie möglich zu sein, andere Modi kollektiver Existenz (mit anderen Vergangenheitsbezügen) ernst zu nehmen. Von hier aus ließen sich viele vergleichende Studien etablieren, die z.B. die architektonische Erzeugung von kollektiver Identität in der Zeit, und eine Zeitlichkeit untersuchen (Delitz 2018c). Selbstverständlich wären in einer solchen Gedächtnissoziologie weitere Themen verortbar: die Analyse von Geschichtspolitikern wie z.B. die Rekonstruktion von Architekturen aus dem 19. Jh. hierzulande, zu Beginn des 21. Jahrhunderts (und der hoch emotionale Streit darum; Fischer 2012); oder die Auslöschung der Erinnerung an bestimmte politische Ereignisse, wie sie gegenwärtig in China zu beobachten ist; kollektive Traumata und deren Bewältigungsversuche, usw.

In diesen möglichen Themen einer gesellschaftsanalytisch interessierten Gedächtnisforschung ginge es nicht um individuelle Identität. Gesellschaft wäre auch nicht vorgegeben.⁸ Sie wäre Objekt, ganz im Sinne einer Wissenssoziologie, allerdings einer, die sich für das konstituierte Subjekt *und* die konstituierte ›Gesellschaft‹ interessiert. Gegenstand wären hegemoniale und minoritäre, tradierte und subversive Erinnerungspraxen und -artefakte, in denen die Gesellschaft und das Subjekt als *diese* ausgesagt und von anderen unterschieden werden. In einer solchen Gedächtnissoziologie wäre Gesellschaft nichts Emergentes, kein überzähliges Objekt neben den Individuen – und würde soziale Ordnung »nicht als selbstverständlich angesehen« (Dimbath, Leonhardt, Sebald 2018: 703). Vielmehr legt es diese Gesellschaftstheorie gerade darauf an, ›Gesellschaft‹ zu erklären. Es wäre dies eine Möglichkeit, die ›Vernachlässigung‹ von »Fragen der gesellschaftlichen Formierung von Vergangenheitsbezügen« (Dimbath 2018: 665) in der Gedächtnissoziolo-

8 Esposito (2013: 91) versteht als soziales Gedächtnis die »Weise [...], wie eine Gesellschaft sich mit Vergangenheit und Zukunft auseinandersetzt«. Vgl. auch Sebald/Weyand 2011 zu einem Begriff des »sozialen Gedächtnisses«.

logie zu korrigieren – gerade, da weder Gesellschaft noch Akteur als vorliegend vorausgesetzt sind. Zugleich gilt, angesichts der Unauflösbarkeit oder der bleibenden Legitimität der ›zwei Soziologien‹ (so auch Renn 2011: 101ff.): Ebenso ist die andere Forschungsfrage weiterzuführen – die der sozialen Erzeugung individueller Erinnerungen und Identität, des ›sozial erzeugten‹ Gedächtnisses. Nicht verlustlos aufeinander reduzierbar bleiben diejenige soziologische Theorie und Forschung, die in der Linie Durkheims nach dem »konstituierten Subjekt« (Balibar 2005: 15) fragt; und diejenige, die umgekehrt von der »konstituierenden Subjektivität« ausgeht, sich für den Aufbau von Institutionen und kollektiv geteilter Bedeutungen in Interaktionen interessiert.

Literatur

- Abu-Lughod, L. (1991): »Writing against culture«. In: Richard G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, S. 137–162.
- Balibar, Etienne (2005): »Le structuralisme, une destitution du sujet?« In: *Revue de métaphysique et de morale* 2005/1, S. 5-22.
- Beck, Ulrich/Grande, Edgar (2010): »Jenseits des methodischen Nationalismus«. In: *Soziale Welt* 61, S. 187-216.
- Bergson, Henri (1991 [1896]): *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist* (aus dem Französischen von Julius Frankenberger). Hamburg: Meiner.
- Bergson, Henri (1992 [1932]): *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (aus dem Französischen von Eugen Lerch). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf zu einer Theorie der Praxis* (aus dem Französischen von Cordula Piaoux und Bernd Schwibs). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude (1981 [1967]): »Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt«. In: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 496-551.
- Castoriadis, Castoriadis (1984 [1975]): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* (aus dem Französischen von Horst Brühmann). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Delitz, Heike (2010): *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Delitz, Heike (2013): *Émile Durkheim zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Delitz, Heike (2015): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*; Weilerswist: Velbrück.
- Delitz, Heike (2017): »Das kollektive und das soziale Gedächtnis: Neue Literatur zur ‚Gedächtnissoziologie««. In: *Soziologische Revue* 40/1: 44-60.
- Delitz, Heike (2018a): *Kollektive Identitäten*. Bielefeld: transcript.
- Delitz, Heike (2018b): »Plädoyer für eine gesellschaftstheoretische Gedächtnissoziologie«. In: Angelika Pöferl/Michaela Pfadenhauer (Hg.), *Wissensrelationen. Beiträge und Debatten zum 2. Sektionskongress der Wissenssoziologie*. Weinheim: Beltz Juventa, 667-678
- Delitz, Heike (2018c): »Architectural Modes of Collective Existence. Architectural Sociology as a Comparative Social Theory«. In: *Cultural Sociology* 12, 1, S. 37-57.
- Delitz, Heike (2019): »Theorien des gesellschaftlichen Imaginären«. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44 (Supplement 2), 77-98.

- Delitz, Heike (2020): »Gesellschaft als imaginäre Institution: Die Durkheimsche Religionssoziologie«. In: Hartmann Tyrell/Volkhard Krech (Hg.): *Religionssoziologie um 1900 Band II*, Würzburg: Ergon (im Druck).
- Delitz, Heike/Maneval, Stefan (2017): »The ›Hidden Kings‹, or Hegemonic Imaginaries: Analytical Perspectives of Post-foundational Sociological Thought«. In: *Im@go. Journal of the Social Imaginary* 10, S. 33-49.
- Dimbath, Oliver (2013): »Soziologische Rahmenkonzeptionen. Eine Untersuchung der Rahmenmetapher im Kontext von Erinnern und Vergessen.« In: Lehmann, René / Öchsner, Florian / Sebald, Gerd (Hg.): *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*. Wiesbaden: VS, S. 25-48.
- Dimbath, Oliver (2014): *Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft*. Konstanz: UVK.
- Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie*. Paderborn: UTB.
- Dimbath, Oliver/Leonhard, Nina/Sebald, Gerd (2018): »Einführung: Gedächtnissoziologie ohne Gesellschaft? Zweiter Akt einer Debatte um den Zusammenhang von Gedächtnis, Gesellschaft und Konflikten«. In: Angelika Pofert/Michaela Pfadenhauer (Hg.): *Wissensrelationen. Beiträge und Debatten zum 2. Sektionskongress der Wissenssoziologie*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 664-665.
- Durkheim, Émile (1909): »Sociologie religieuse et théorie de la connaissance.« In: *Revue de métaphysique et de morale* 17, S. 733-758.
- Durkheim, Émile (1961 [1895]): *Die Regeln der soziologischen Methode* (aus dem Französischen von René König). Darmstadt: Luchterhand.
- Durkheim, Émile (1988 [1893]): *Über die Teilung der sozialen Arbeit. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (aus dem Französischen von Ludwig Schmidts). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1994 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (aus dem Französischen von Ludwig Schmidts). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1998): *Lettres à Marcel Mauss*. Paris: Puf.
- Durkheim, Émile (1999 [1895]): *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Puf.
- Durkheim, Émile (2015 [1912]): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Ed. critique. Paris: Puf.
- Durkheim, Émile/Mauss, Marcel (1993 [1902]): »Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen« (aus dem Französischen von Michael Bischoff). In: Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 169-256.
- Esposito, Elena (2013): »Die Formen des Web-Gedächtnisses. Medien und soziales Gedächtnis«. In: Lehmann, René, Öchsner, Florian und Sebald, Gerd (Hg.), *Formen und Funktionen sozialer Gedächtnisse*. Wiesbaden: Springer VS, S. 91-103.
- Fischer, Joachim (2012): Rekonstruktivismus als soziale Bewegung. Die revolutionäre Rückkehr der okzidentalen Stadt, in: Ders., *Wie sich das Bürgertum in Form hält*, Köln: zu Clampen, 77-110.
- Gauchet, Marcel (1991): *Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789* (aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser). Reinbek: Rowohlt.
- Gensburger, Sarah (2016): »Halbwachs' studies in collective memory: A founding text for contemporary ›memory studies?« In: *Journal of Classical Sociology* 16 (4) 396-413.
- Greve, Jens (2015): *Reduktiver Individualismus*. Wiesbaden: VS.
- Hann, Chris (2007): »Weder nach dem Revolver noch dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen: Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffs«. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1, S. 125-134.
- Halbwachs, Maurice (1966 [1925]): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (aus dem Französischen von Lutz Geldsetzer). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Halbwachs, Maurice (1967 [1925-44]): *Das kollektive Gedächtnis* (aus dem Französischen von Holde Lhoest-Offermann). Stuttgart: Enke.
- Halbwachs, Maurice (1994): *Les cadres sociaux de la mémoire*. Ed. critique, Paris: Gallimard.

- Halbwachs, Maurice (1997 [1925-44]): *La mémoire collective*. Ed. Critique. Paris: Gallimard.
- Halbwachs, Maurice (2001): *Entwurf einer Psychologie sozialer Klassen. Über die gesellschaftlichen Antriebe des Menschen* (aus dem Französischen von Stephan Egger). Konstanz: UVK.
- Halbwachs, Maurice (2002): *Soziale Morphologie* (aus dem Französischen von Stephan Egger). Konstanz: UVK.
- Halbwachs, Maurice (2003 [1941]): *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis* (aus dem Französischen von Stephan Egger). Konstanz: UVK.
- Jaisson, Marie (2007): »Mémoire collective et mémoire des musiciens chez Maurice Halbwachs«. In: *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2/2007 (<http://dprs.uniroma1.it/sites/default/files/459.html>)
- Keck, Frédéric/Plouviez, Mélanie (2008): *Le vocabulaire d'Émile Durkheim*. Paris: Puf.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2001 [1985]): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* (aus dem Englischen von Michael Hintz und Gerd Vorwallner). Wien: Passagen.
- Langenohl, Andreas (2018): »Gedächtnissoziologie, Erinnerung und die Kulturwissenschaften«. In: Angelika Pofert/Michaela Pfadenhauer (Hg.): *Wissensrelationen. Beiträge und Debatten zum 2. Sektionskongress der Wissenssoziologie*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 715-725.
- Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie* (aus dem Englischen von Gustav Roßler). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lefort, Claude (1990 [1980]): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* (aus dem Französischen von Hans Scheulen und Ariane Cuvelier). Wien: Passagen.
- Leibniz, Wilhelm Gottfried (2002 [1714]): *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hamburg: Meiner.
- Lévi-Strauss, Claude (1965): *Das Ende des Totemismus* (aus dem Französischen von Hans Naumann). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1973 [1962]): *Das wilde Denken* (aus dem Französischen von Hans Naumann). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lentz, Carola (2009): »Der Kampf um die Kultur: Zur Ent- und Re-Soziologisierung eines ethnologischen Konzepts«. In: *Soziale Welt* 60 (2009): 305-324.
- Lindemann, Gesa (2008): »Theoriekonstruktion und empirische Forschung«. In: Herbert Kalthoff / Stefan Hirschauer / Gesa Lindemann (Hg.), *Theoretische Empirie: Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 107-128.
- Marchart, Oliver (2013): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Moebius, Stephan, Gertenbach, Lars (2008): »Kritische Totalität oder das Ende der Gesellschaft? Zum Gesellschaftsbegriff des Poststrukturalismus«. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der DGS*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 4130-4137.
- Müller, Julian (2015): *Bestimmbare Unbestimmtheiten. Skizze einer indeterministischen Soziologie*. München: Fink.
- Namer, Gérard (1997): »Postface«, in: Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*. Ed. Critique. Paris: Gallimard, S. 237-295.
- Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282-301.
- Renn, Joachim (2011): »Handlungsabstraktion und Differenzierung«. In: Thomas Schwinn/Clemens Kroneberg/Jens Greve (Hg.): *Soziale Differenzierung: Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*, Wiesbaden: VS, S. 93-111.
- Schwinn, Thomas (2011): »Von starken und schwachen Gesellschaftsbegriffen. Verfallsstufen eines traditionsreichen Konzepts«. In: ders./Clemens Kroneberg/Jens Greve (Hg.): *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*. Wiesbaden: VS, S. 27-44.
- Sebald, Gerd (2014): *Generalisierung und Sinn. Überlegungen zur Formierung sozialer Gedächtnisse und des Sozialen*. München: UVK.

- Sebald, Gerd (2018): »(Digitale) Medien und Gedächtnis – aus der Perspektive einer Gedächtnissoziologie«. In: Gerd Sebald /Marie-Kristin Döbler (Hg.): *(Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse*. Wiesbaden: VS, S. 29-51.
- Sebald, Gerd/Weyand, Jan (2011): »Zur Formierung sozialer Gedächtnisse«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 40, S. 174-189.
- Siebeck, Cornelia (2013): »In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar? – Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Assmannschen Gedächtnisparadigma«. In: René Lehmann u.a. (Hg.), *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns*, Wiesbaden: VS, S. 96-90.
- Tenbruck, Friedrich (1981): »Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 10, S. 333-350.
- Truc, G r me (2010): »Esquisse d'une sociologie de la théologie. Une relecture de La topographie légendaire des  vangiles en Terre sainte de Maurice Halbwachs«. In: ASSR 150 (avril-juin), S. 155-173.
- Urry, John (2001): *Sociology beyond Society. Mobilities for the Twentieth-First Century*. London, New York: Routledge.

Anschrift:

PD Dr. Heike Delitz
Otto Friedrich Universität Bamberg
Fachgruppe Soziologie
Feldkirchenstra e 21
96052 Bamberg
heike.delitz@uni-bamberg.de