

Bernhard Giesen, Werner Binder, Marco Gerster
und Kim-Claude Meyer

Ungeföhres

Gewalt, Mythos, Moral

Mit einem Nachwort von Alois Hahn

© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2014

Ungeföhres Eine Art Einleitung

Kultur hat unterschiedliche »Funktionen«. Sie repräsentiert das Abwesende oder das grundsätzlich Unsichtbare; sie ordnet alles mit einem Gitter der Unterscheidungen; und sie wirkt als Tiefengrammatik sozialen Handelns, die zwischen dem Gebotenen und dem Verbotenen unterscheidet. Kultur repräsentiert, klassifiziert und schreibt die richtige Form vor. Der erste Band der *Zwischenlagen* beschäftigt sich vor allem mit Kultur als Klassifikation. Als solche behauptet Kultur die Heterogenität der Welt und die Existenz von eindeutigen Grenzen zwischen diesen heterogenen Bereichen. Fokussiert auf die Differenz zwischen innen und außen, unterschlägt sie dabei allerdings Ambivalenzen und Indifferenzen, Uneindeutigkeiten und Zwischenlagen, Monster und Mischungen. Die Unvermeidlichkeit dieser Zwischenlagen war das Thema des ersten Bandes. Er erfasste Ambivalenzen und Uneindeutigkeiten vor allem in räumlicher Perspektive.

Die folgenden einleitenden Bemerkungen stellen hingegen die grammatische und repräsentierende Funktion von Kultur in den Mittelpunkt. Kultur als Grammatik ermöglicht es, nicht nur zwischen richtigen und falschen sprachlichen Formulierungen zu unterscheiden, sondern auch, die Prinzipien der sozialen Ordnung latent zu halten und sie dem Bereich des Fragwürdigen zu entziehen. »Latenz« der Regeln bedeutet, dass diese im Augenblick der Anwendung auf einen bestimmten Fall unsichtbar, unbemerkt oder implizit bleiben. Das klassische Modell dieser Latenz sind die Regeln einer Sprache, die im Augenblick des Sprechens den Sprechenden nicht bewusst sind. Dieses Ausblenden der vorausgesetzten Regeln wird in der phänomenologischen Sozialtheorie die »natürliche Einstellung« zur Welt genannt (Schütz/Luckmann 2003). Bei der Analyse der Latenz lassen wir uns von der Vermutung leiten, dass – ähnlich wie alles Bemühen um eindeutige Klassifikation die Zwischenlagen nicht völlig eliminieren kann – auch der angestrebte Versuch zu genauer Regelanwendung das Ungeföhre der Übersetzung der Regel in einen konkreten Fall nicht auflösen kann. Die folgenden einleitenden Bemerkungen werden sich zunächst mit verschiedenen Argumenten beschäftigen, die das Unvermeidliche des Ungeföhren und Unbestimmten für Kommunikation herausstellen.

Auch diskursiv reflektierte und durchsystematisierte Grammatiken, die sich unausweichlich aus dem Verhältnis zwischen der Regel und ihrer Anwendung auf bestimmte Fälle ergeben, können diesen Unbestimmtheiten nicht entgehen. Ob ein Fall einer bestimmten grammatischen Regel widerspricht oder nicht, ergibt sich eben nicht quasi-automatisch aus der Bedeutung der Regel selbst, sondern ist Ergebnis praktischer Entscheidungen, die unterschiedlich ausfallen können. Der jeweilige Fall kann eben nicht nur als regelkonform oder als deviant eingeordnet werden, sondern er kann auch als Ausnahme von der Regel betrachtet werden: Diese Logik der Ausnahmestellung verdient allein deshalb schon näheres soziologisches Interesse, weil im Unterschied zur falsifizierenden Evidenz im Hinblick auf das Naturgesetz die Ausnahme die Gültigkeit der Regel nicht infrage stellt. Sie hält normative Erwartungen elastisch gegenüber Fällen, die ihr scheinbar zu widersprechen scheinen. Für solche Ausnahmestellungen lassen sich keine genauen Regeln angeben. Gäbe es diese Regeln, so gäbe es auch wieder die Ausnahmen von ihnen und so weiter: Dem dunklen Loch der Ausnahme kann man nicht entkommen – auch wenn man den fraglichen Fall in den Geltungsbereich anderer Regeln überstellt. Sobald nach Regeln prozediert wird, werden praktische Entscheidungen notwendig, um dem infiniten Regress zu entkommen. Diese praktischen Entscheidungen legen fest, ob es sich um Konformität, Devianz oder Ausnahme handelt, wobei ein Urteil das Ungefähre grundsätzlich nicht vermeiden kann. Dies gilt selbst dann, wenn Regelkonformität exakt und präzise definiert wird (vgl. Ortman 2003): Ist ein Eintreffen am Arbeitsplatz um 5 Minuten nach 8 Uhr noch pünktlich, oder verletzt es schon die Pünktlichkeitsforderung? Und gilt dies auch für 30 Sekunden nach 8 Uhr usw.? In ähnlicher Weise, wie Klassifikation der Entstehung von Zwischenlagen nicht entgehen kann, so lässt sich bei der Anwendung von Regeln dieses »Ungefähre« nicht absolut vermeiden.

Hier liegt alles in der Einschätzung des »ungefähr«. Eine »ungefähr« ähnliche Einschätzung kommt nur dann zu Stande, wenn wir darauf verzichten, genauer hinzusehen und wenn wir, stattdessen, eine grundsätzliche Unschärfe unserer Wahrnehmung hinnehmen. Der schließlich erreichte Konsens, das ruhige Vorschreiten der Alltagswelt, beruhen so immer auf einer freiwillig akzeptierten Intransparenz, auf Nichtwissen und auf Wahrnehmungsmängeln. Erst im Zwielflicht des Ungefähren, das im taghellen Bewusstsein freilich immer wieder geleugnet und ausgeblendet werden muss, bildet sich Gemeinschaftlichkeit. Diese unheimlichen, dunklen und verborgenen Grundlagen dessen, was die Phänomenologie die »natürliche Einstellung« nennt, sind das Thema des vorliegenden Bandes.

Diese Unausweichlichkeit verborgener und unbestimmter Voraussetzungen lässt sich auf mehrfache Weise begründen. Sie ergibt sich allein schon aus dem Umstand, dass niemals alle Regeln der kulturellen Grammatik gleichzeitig zum Thema gemacht werden können. Immer gibt es unbestimmte Voraussetzungen, die, wenn sie reflektiert und ins Verhältnis zu dem von ihnen Bestimmtem gesetzt werden, nur als »ungefähr« Entsprechung empfunden werden können. Regel und Regelanwendung sind ebenso wenig ehern und starr miteinander verbunden wie Zeichen und Bezeichnetes. Immer gibt es alternative Deutungen, Auswege, Ausnahmen, Differenzierungen, die die Regelvoraussetzung infrage stellen können.

Der Gegenbegriff zum Ungefähren ist das Exakte, Genaue und Eindeutige. Für lange Zeit hat man Wissenschaft als ein Unternehmen verstanden, mit dem das Ungefähre und Vieldeutige des Alltags in exakte Formulierungen überführt werden sollte. Genaue Messungen und mathematische Repräsentationen sollten die ungefähre Gewissheit des Alltags in ein überlegenes, kritisch prüfbares und objektives Wissen übersetzen. Die Frage »Wie unterscheidet man besseres Wissen von schlechterem?« führte zu neuen Disziplinen wie Erkenntnistheorie und Methodologie, deren künstliche Paradiese der gläsernen Objektivität allerdings immer wieder in Frage gestellt wurden. Alle Zentralbegriffe der analytischen Wissenschaftslehre – Kausalität, Naturgesetz, Wahrheit, Wahrscheinlichkeit – lassen sich, so könnte man diese Kritik zusammenfassen, nur in »künstlichen« Sprachen widerspruchsfrei explizieren. Diese formalen Definitionen werden jedoch erst durch die Übersetzung in natürliche Sprachen verständlich. Nicht das Gebot der widerspruchsfreien Explikation, sondern die Widersprüchlichkeit und Unbestimmtheit des Alltags bilden die Grundlage des Verstehens. Am Ende siegt das Ungefähre, und dieses Ungefähre wird in kulturellen Voraussetzungen aufgefangen. Deren Geltung überschreitet unweigerlich den Modus des Exakten. Kulturelle Bedeutung gilt immer nur ungefähr und sie ist immer auf die Bereitschaft gegründet, dieses Ungefähre und seine Unschärfe zu akzeptieren. Jedem Verhältnis kultureller Repräsentation nutzt dieses Ungefähre: Das repräsentierende Zeichen (Text, Bild, Performanz) verweist immer auf etwas Nichtanwesendes, Unsichtbares, Vergangenes – auf seine Referenz, und diese Referenz ist nicht unabhängig erfassbar. Die Beziehung zwischen Zeichen und Referenz kann daher nur als eine ungefähre Entsprechung gelten.

Die Beziehung zwischen Regel und Regelanwendung erweist sich dabei nur als ein Spezialfall der Beziehung zwischen Zeichen und seinem Referenten, die wir ja nicht mehr als ein eindeutiges Abbildungsverhältnis auffassen dürfen. Vielmehr ist dieses Verhältnis durch eine gewisse Beliebigkeit gekennzeichnet, die durch einen wechselseitig vorausgesetzten Konsens überwunden und unsichtbar gemacht werden muss. Quine hat dies das »principle of charity« genannt (Quine 1969). Damit ist das wechselseitige Wohlwollen gemeint, das erst jene elementare gemeinschaftliche Verbindlichkeit schafft, ohne die Kommunikation letztlich scheitern muss. Gewiss, wir wissen, dass gewohnte Praktiken der Regelanwendung Gemeinschaftlichkeit stiften, aber noch wichtiger ist, dass sie selbst auf Gemeinschaftlichkeit aufruhen. Wir müssen darauf vertrauen können, dass die anderen den Fall »ungefähr« in der gleichen Weise sehen wie wir, um die entsprechende Handlung beurteilen zu können.

Dieser Umstand wird besonders deutlich bei dem, was in der Tradition Lévi-Strauss' »empty« oder »floating signifiers« genannt wird (Lévi-Strauss 1989). Lévi-Strauss bezog sich damit auf das altägyptische *Mana* und das indianische *oomph* – Begriffe, die sich auf wichtige konstitutive Kräfte beziehen, deren Existenz man aus der Innensicht einer Kultur kaum in Zweifel ziehen könnte. Für das westliche Denken wären solche Kräfte, die ort- und zeitlos sind und »das Ganze« meinen: Gott, Natur, Leben. Diese Kräfte widerstreben jedem Versuch der Verortung in einem bestimmten Raum oder der Beschränkung auf einen bestimmten Zeitpunkt. Gott oder die Natur sind ewig und überall, ohne Anfang und ohne Ende, ohne innen und ohne außen. Sie sind unsichtbar und unanschaulich, sie la-

den deshalb zum Streit ein – »essentially contested empty signifiers« (Laclau 1996). Die meisten streng allgemeinen Begriffe erfüllen diese Bedingungen der *empty signifiers*. Sie beziehen sich – im Gegensatz zu Namen – auf eine durch keine zeitliche oder räumliche Indikatoren einschränkte, potenziell unendliche Menge von Fällen. Ohne sie lassen sich nur schwerlich sinnvolle Aussagen formulieren. Die in die *empty signifiers* eingebaute Möglichkeit zur Transzendenz konstruiert erst die sinnhafte Verweisstruktur der Welt. Ohne diese Transzendenz gibt es kein Vorstellungsvermögen, das ja aber schon dann gefordert ist, wenn es etwa um die Hinterseite eines Gegenstandes oder den eigenen Standpunkt geht, den wir voraussetzen müssen, obwohl wir ihn, darauf stehend, nicht sehen können. Ohne diesen unsichtbaren Standpunkt können wir keine Perspektive auf die Welt, keinen Weltentwurf, entwickeln. Solche Versuche gehen nämlich grundsätzlich über das von einem Standpunkt aus direkt Wahrnehmbare hinaus – die Vorstellungskraft schießt über das von den Sinnen Einlösbares hinaus, bis hin zu jenem »Mehr«, das William James seiner Vorstellung des »Göttlichen« zu Grunde legt und das gleichzeitig auch den Abschluss der überschießenden Vorstellungskraft nach oben markiert.

Die Welt der großen Transendenzen – Gott, Natur, Leben – steht unter besonderen Regeln: Mögliche Welten werden hier noch nicht von den wirklichen Welten geschieden, die Fantasie ergänzt das direkt Wahrnehmbare zu einer vollständigen Ordnung.

Dieses Ergänzungsverhältnis ist uns schon aus der Welt der einfachen Transendenzen bekannt: Die Existenz eines dauerhaften Gegenstandes, etwa eines Berges zu einem vergangenen Zeitpunkt, erscheint uns nicht weniger gesichert zu sein als seine sichtbare und wahrnehmbare Existenz in der Gegenwart.

In ähnlicher Weise geht auch die imaginäre und narrative Transzendenz der sozialen Realität von der Existenz unsichtbarer Unterwelten, von Himmeln und Höllen, von dämonischen und schöpferischen Kräften aus. Keine kulturell geordnete »Weltanschauung« kommt ohne die Voraussetzung dieser Transzendenz aus. Sie sind allein deswegen schon unausweichlich, weil ohne sie das Immanente und Profane nicht verständlich wäre. Die Vorstellung einer im Augenblick oder grundsätzlich unsichtbaren Rückseite eines Gegenstandes ist wesentlich, um diesen als einen räumlichen Körper zu begreifen; die Vorstellung eines nicht mehr erlebbaren vergangenen Anfangs ist wesentlich für die Einbettung eines Ereignisses in zeitliche Kontinuität; die Vorstellung einer bedrohlichen Gegenwelt ist wesentlich für die Begründung der Unterscheidung zwischen »gut« und »böse«, usw. In diesem Sinne sind Transendenzen »konstitutiv« für unsere Welt.

Betrachten wir nun einige wichtige Modelle dieser kulturellen Grammatik des Sozialen im Hinblick auf ihren Modus, mit Unbestimmtheit und Ungefährlichem umzugehen. Wir konzentrieren uns hier – anspruchsvolleren Darstellungen folgend – zunächst auf psychoanalytische und narratologische Modelle (den klassifikatorisch-strukturellen Modellen der Kultur hatte sich der Band *Zwischenlagen* gewidmet). Dabei zeigt sich, dass beide – die psychoanalytischen und die narratologischen Modelle – eine gewisse Gegenläufigkeit aufweisen. Ähnliches gilt für Modelle des kollektiven Imaginären und Vorstellungen des Realen. Wir werden diese Gegenläufigkeit im Folgenden kurz andeuten. Nach diesem notwendig skizzenhaften Durchlauf durch verschiedene Modellierungen von Kultur als

Grammatik des Ungefähren werden wir zur Frage nach der Bedeutung von Kultur zurückkehren.

Psychoanalytisch informierte Kulturmodelle gehen von einer kulturellen Tiefenstruktur aus, die zwar die bewusste Kommunikation lenkt und steuert, die den Akteuren allerdings nicht bewusst und verfügbar ist. Hier ist zunächst vor allem der Begriff des »kollektiven Unbewussten« zu nennen, den C.G Jung benutzt, um sich auf eine traditionelle Veranlagung innerhalb einer kulturellen Gemeinschaft zu beziehen (Jung 1976). Alle Angehörigen einer Gemeinschaft haben grundsätzlich Zugang zu diesem »kollektiven Unbewussten«. Es ist das (im Sinne von Clifford Geertz) »öffentliche«, wenngleich auch unbewusste Wissen dieser kulturellen Gemeinschaft. Dieses Wissen schafft »Selbst-verständlichkeit« in einem wörtlichen Sinne.

Das kollektiv geteilte, unbewusste kulturelle Wissen einer Gemeinschaft erleichtert Verständigung im Innern. Und dort, wo es fehlt, werden Grenzen nach außen gezogen. Das kollektive Unbewusste legt jedoch selbst nicht fest, wann es in welcher Weise in Erscheinung tritt. Diese Evokation geschieht nicht automatisch, sondern sie geht auf Akteure in öffentlichen Arenen und auf die *publica* zurück, bei denen sie Resonanz finden. Die Beziehung zwischen dem kollektiven Unbewussten und dem Erfolg eines entsprechenden Appells im öffentlichen Diskurs ist bestenfalls »ungefähr« zu bestimmen. Das was – zumindest für die Außenstehenden – scheinbar unausweichlich Ausdrucks- und Begründungskraft besitzt, muss sich nicht in jedem Falle auch im internen Diskurs durchsetzen. Es kann auch beschwiegen, entschuldigt, verboten und als Ausnahme abgetan werden.

Im deutlichen Unterschied hierzu hatte Freud (zusammen mit Breuer) in seinen Schriften zur Hysterie den Begriff des »Traumas« eingesetzt, um sich auf einen wirkmächtigen, aber nicht benennbaren oder erzählbaren Orientierungspunkt der Kommunikation zu beziehen, der zumeist aus einer schockierenden Erfahrung hervorgeht und der, auch wenn diese Erfahrung bereits weit zurückliegt und unaussprechlich ist, allgegenwärtig bleibt (Breuer/Freud 1997). Freuds Begriff des Traumas zielt auf eine besondere Verbindung von Ereignis und Erinnerung, während Jungs Konzept des kollektiven Unbewussten das genaue Gegenteil meint: die von jeder besonderen Erfahrung und jedem Ereignisbezug gereinigte Kontinuität anthropologisch universaler oder kulturspezifischer Muster. »Trauma« meint eine im weiteren Sinne »private« Erfahrung, ein plötzliches Ereignis, das sich zunächst der Erzählbarkeit versperrt. Das »kollektive Unbewusste« hingegen bezeichnet ein Ensemble der kommunikativ übermittelten und »gewohnten«, öffentlich zugänglichen Erfahrungen innerhalb einer Kultur. Diese sozial geteilten Erfahrungen können durchaus in Erzählungen zum Ausdruck kommen.

Im Unterschied zum kollektiven Unbewussten verweist die schockierende Ereignishaftigkeit des Traumas auf den plötzlichen Einbruch der »rohen«, da kulturell unvermittelten Realität in das Bewusstsein. Aufgrund dieser kulturellen »Fassungslosigkeit« muss ein solches Trauma auch zunächst geleugnet und verdrängt werden und kann erst aus einer (sozialen oder zeitlichen) Distanz ausgesprochen und verarbeitet werden. Wird es schließlich in diesem Sinne öffentlich, so verliert

es seine Sperrigkeit und Wundenähnlichkeit. Wenn es schließlich auf der Ebene der Schulbücher angekommen ist, ist es kein Trauma mehr.

Traumatische Blockaden können sowohl im individuellen wie im kollektiven Bewusstsein entstehen. Im kollektiven Bewusstsein zeigen sie sich in typischen Auslassungen, Umschreibungen oder Wiederholungen in der öffentlichen Kommunikation. Ähnlich wie das individuelle Trauma durchläuft auch das kollektive Trauma verschiedene Stadien oder Phasen: 1. Beschweigen und Leugnen, 2. Abspalten und Projizieren, 3. Aussprechen und Einkapseln.

Durch die Unterscheidung zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten tragen diese psychoanalytischen Modelle dem Umstand Rechnung, dass die Regeln, die die Kommunikation lenken, im Augenblick der Kommunikation selbst latent bleiben müssen, um nicht paradoxe Wirkungen zu erzeugen. Diese besondere Vorausgesetztheit oder Latenz (s.o.) lässt sich am Beispiel des Standpunktes und der Weltwahrnehmung verdeutlichen: Ohne einen Standpunkt einzunehmen, lässt sich keine Perspektive auf die Welt entwickeln – die standpunktlose Perspektive ist ein Widerspruch *in adjecto*, d.h. der Standpunkt ist konstitutiv für die Perspektive. Das, was einen Standpunkt ausmacht, bleibt allerdings unsichtbar, solange man ihn einnimmt – ein unvermeidbarer blinder Fleck, der latent bleibt. Nichts kann ohne Voraussetzung eines solchen Standpunktes gesagt und gesehen werden, aber diese Voraussetzungen werden erst thematisierbar, wenn man den Standpunkt verlässt und einen anderen einnimmt.¹

Psychoanalytische Modelle zeichnen sich nun dadurch aus, dass sie diese latenten oder vorausgesetzten »Standpunkte« einem bestimmten Ort in der Topologie des Bewusstseins zuweisen: dem Unbewussten. Das Unbewusste bildet dabei ein Repertoire von Mustern, die durch Zensur oder Verdrängung vom wachen Bewusstsein ausgeschlossen sind, die aber dennoch auf indirekte oder verkleidete Weise das Bewusstsein steuern. Metaphorische Formeln wie »Verdrängung«, »Abspaltung« oder »Projektion« beziehen sich auf diese Verlagerung der ordnungsstiftenden Bezüge in einen unsichtbaren Bereich außerhalb des Bewusstseins oder der Kommunikation. Nur durch besondere Operationen, namentlich durch die Psychoanalyse selbst, lässt sich diese Verlagerung ins Unbewusste wieder rückgängig machen.

Die Grenze zwischen Bewusstsein und Unbewusstem ist auch die Zone des Ungefähren und Unbestimmten, das bei Übersetzungen, Umschlagsbewegungen und Grenzüberschreitungen niemals ganz zu vermeiden ist. Der Prozess der Übersetzung des Unbewussten in das Bewusste (und seine psychoanalytische Umkehrung) gelingt nur, wenn eine bestimmte Bereitschaft zur Unschärfe, zum Ungefähren, zur wohlwollenden Hinnahme von (letztlich durchaus fragwürdigen) Deutungen vorhanden ist. Wer hier auf tagheller Klarheit und exakten Übersetzungen besteht, hat den Ariadnefaden längst verloren, der ihn aus dem Labyrinth des Unbewussten führen könnte.

Die steuernde Funktion muss keineswegs immer nur als direkter Übersetzungsmechanismus für die im Unbewussten eingeschlossene Ordnung in soziale Kommunikation wirken. Auch eine paradoxe, gegenläufige oder ambivalente Wirkungsweise ist möglich: Das, was im Unbewussten lebendiger Trieb ist, wird

¹ Ähnliches gilt für das Verhältnis zwischen früheren Erfahrungen und aktuellem Wiedererkennen: Ohne die Voraussetzung »ähnlicher« Erfahrungen lässt sich nichts einordnen.

in der öffentlichen Kommunikation gelehnt, verboten und bekämpft. Diese Verkehrung des Verlockenden in das Verbotene kommt jedoch nur durch die Ordnung des Unbewussten zu Stande. Tritt das Unterdrückte trotz dieses Verbotes zu Tage, so empfinden wir dies als unheimlich und furchterregend – Geister und Gefahren, die wir unter Kontrolle glaubten. Auch hier lässt sich erst im Rückblick, unter Beanspruchung eines starken »ungefähr«, ermitteln, ob das Verlockende ins Verbotene verkehrt oder ob es dem Bewusstsein weiter als Verlockendes erscheint.

Psychoanalytische Modelle nehmen eine gewisse Ökonomie der positiven Triebbesetzungen an: Die Triebenergie der einzelnen Person sei endlich, die positive Besetzung eines Objektes oder einer Person setze entsprechenden Besetzungen an anderer Stelle Grenzen. Man kann nicht die ganze Welt gleichermaßen lieben oder hassen. Neben dem Modus der direkten Übersetzung und der Verkehrung stehen daher andere Modi der Bewältigung unangenehmer, verbotener oder destruktiver Elemente des eigenen Bewusstseins: »Verdrängung« und »Abspaltung« (Freud) oder »Abjektion« (Kristeva). In ihnen werden diese Elemente auf eine andere Person verschoben: Nicht ich, sondern jemand anderes wird durch die verbotene Triebbesetzung bewegt.

Im Unterschied zu diesen psychoanalytischen Modellen setzen narratologische Modelle keine grundlegenden Unterschiede zwischen der Natur des Gesagten und dem, was das Gesagte bewegt, voraus (Koschorke 2012). Kultur wird hier vielmehr – auch für die Teilnehmer der Kommunikation – als grundsätzlich darstellbar und wahrnehmbar betrachtet. Allerdings gilt auch hier: die Fläche, auf der man steht, kann im Augenblick, in dem man auf ihr steht, nicht in den Blick genommen werden. Das dunkle Loch des jeweils Vorausgesetzten bleibt auch hier – ergo: Auch narratologische Modelle können auf Latenz nicht verzichten.

Latent bleiben nicht nur der Standpunkt des Erzählers oder der implizite Leser (Iser), sondern auch die mythischen Strukturen, die den Rahmen der Erzählung bilden und mit denen die Erzählung erzeugt wird. Zwar sind den Akteuren diese mythischen Strukturen, die ihren Erzählungen zu Grunde liegen, nicht notwendig bewusst; sobald sie ihnen aber bewusst werden oder sind, gibt es keinen grundsätzlichen Unterschied mehr zwischen ihnen und den damit erzeugten Erzählungen. Es handelt sich hier eher um ein Verhältnis der Ableitung oder Übersetzung als um eines des Vergessens, Verschiebens und Verdrängens (Eco 2006; Renn 2006). Gleichwohl gilt auch für narratologische Modelle, dass auch Übersetzungsvorgänge Regeln folgen und dass diese bei der Übersetzung vorausgesetzten Regeln im Augenblick der Übersetzung unsichtbar bleiben müssen. Ohne Latenz keine Kultur. Aber auch diese Regeln des Übersetzens müssen von den Fällen der Bedeutungsübertragung unterschieden werden, auf die sie angewendet werden. Das praktische Urteil, das sich für eine »ungefähr« korrekte Bedeutungsübertragung entschließt, kann in der Computerübersetzung keine Entsprechung finden. Vielmehr muss es auch die Kontexte, Traditionen und Rahmenerzählungen in Rechnung nehmen und landet damit wieder unweigerlich im Ungefähren. Es muss sich weiterhin zwischen Regelfall und Ausnahme entscheiden und dabei die oben angesprochenen Probleme lösen.

Narratologische Modelle erzeugen kulturelle Deutungen nicht – wie psychoanalytische Modelle – durch Abspaltung oder Verschiebung, sondern durch Er-

gänzung und Wiederholung. Der Mythos, der Archetypus, das Narrativ schreiben vor, wie es weiter zu gehen hat: Auch dort, wo wir nicht genau hinzusehen vermögen, nimmt das Geschehen einen bestimmten Verlauf, der durch den Mythos und das Narrativ vorgegeben ist. Ökonomische Begrenzungen wie in der Psychoanalyse gibt es hingegen nicht: Kein Mythos erschöpft sich durch zu viele Wiederholungen. Allerdings gleicht keine Wiederholung der anderen: Nur »ungefähr« lassen sich die Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Versionen einer Erzählung ausmachen. Die Wiederkehr des gleichen mythischen Musters hinter der Oberfläche der Erzählungen bezeugt eine starke, aber unheimliche Wirklichkeit; das dunkle Geheimnis des Textes muss durch den Leser erst freigelegt werden, und dieser Versuch der Deutung kann fehlschlagen. Auch hier wieder sichert erst der Rückgriff auf das Ungefähre den Konsens der Deutungen.²

Narratologische Modelle vermeiden – anders als psychoanalytische Modelle – die Vorstellung eines klar abgegrenzten »topischen« Containers, in dem bestimmte Muster enthalten sind, die die bewusste Kommunikation beeinflussen. In ihrer Welt gibt es keinen Halt und keinen Boden mehr: Jede Erzählung lässt sich auf eine mythische Tiefenstruktur untersuchen, aber diese lässt sich wiederum ebenfalls auf eine mythische Tiefenstruktur untersuchen usw.

Ebenso wenig kann man hier noch von jenen kausalen Einflüssen sprechen, die in der Metaphorik der Psychoanalyse immer wieder auftauchen: Die Grundoperation ist nicht mehr das Wirkungsverhältnis, sondern die Übersetzung eines Musters in ein anderes. Diese Übersetzungsvorgänge haben keinen Anfang und kein Ende mehr. Sie sind unabschließbar und ursprungslos, kennen weder Autor noch Original, weder Zuhörer noch Zentrum. In diesem Prozess des unabschließbaren Übersetzens vollziehen sich gewisse Verschiebungen und Verwandlungen, aber die »Familienähnlichkeit« aller Versionen bleibt erhalten (Wittgenstein 1984). Diese Familienähnlichkeit meint das Ungefähre der gleichen Gestalt, das erst dann sichtbar wird, wenn das bohrende Bestehen auf tagheller Genauigkeit aufgegeben wird.³

Schließlich soll noch ein weiteres Modell der kulturellen Tiefenstruktur angesprochen werden: das »kollektive Imaginäre« (Castoriadis 1984). In den Literaturwissenschaften zu einer ubiquitären Modeformel aufgestiegen, verdient dieser Begriff doch auch eine kultursoziologische Spezifizierung seiner Bedeutung. Das kollektive Imaginäre setzt Gemeinschaften ins Bild, es gibt der – prinzipiell unsichtbaren – Gemeinschaft durch Bilder, Embleme und heraldische Zeichen eine anschauliche Repräsentation. Und es ergänzt die sichtbare Welt einer kulturellen Gemeinschaft durch die unsichtbaren Teile eines Gesamtbildes. In dieser Hinsicht weist es Ähnlichkeiten zu der narrativen Darstellung von Mythen auf: Es ergänzt und wiederholt, es stellt vor und setzt ins Bild. Allerdings kann eine solche Gemeinschaft nur in einer breiten Zone der Unbestimmtheit und des Ungefähren beurteilt werden. So wird diese »ikonische« Repräsentation etwa noch

² Die Medien der Repräsentation setzen der Kommunikation hier stärkere Grenzen als die in die jeweilige Geschichte eingelassenen und ins Unbewusste verdrängten Blockaden des Bewusstseins. Zeitliche Sequenzen lassen sich gut erzählen, aber nur auf Umwegen im Rahmen eines Bildes darstellen.

³ Mythen und Narrative berichten zwar über Ereignisverläufe, aber sie selbst haben nicht die Struktur eines Ereignisses. Versuche, sie »eindeutig« in Raum und Zeit zu verorten, scheitern. Dabei muss der Akt des Erzählens oder Lesens von der mythischen Ordnung selbst unterschieden werden (vgl. Iser 1994).

durch einen deutlichen Selbstbezug ergänzt. Dabei nimmt das kollektive Imaginäre die Welt nicht vom eigenen (unsichtbaren) Standpunkt in den Blick, sondern es bildet sich selbst, d.h. die Gemeinschaft, aus einer Außenperspektive ab (Lacan 1978; auch Plessner 1981) – die eigene Gemeinschaft wird also objektiviert. Auch hier bleibt freilich der Standpunkt, von dem die Gemeinschaft sich selbst betrachtet, unsichtbar. Auch hier wird Latenz durch Invisibilisierung hergestellt.⁴ Beispiele für das kollektive Imaginäre wären Vorstellungen, die mit symbolischen Emblemen wie Flaggen, Vereinszeichen oder ikonenhaften Bildern verbunden werden. Hierzu gehören auch Fotos, die etwa die Aufrichtung der sowjetischen Fahne auf dem Brandenburger Tor 1945, Willy Brandts Kniefall von Warschau, das weinende vietnamesische Kind im Napalm-Angriff oder den Zusammenbruch der *Twin Towers* zeigen. Auch wenn diese Fotos in grafische Darstellungen übersetzt werden, bleiben sie doch als Teil des kollektiven Imaginären einer Gemeinschaft identifizierbar.

Vom kollektiv Imaginären muss das in der Lacanschen Tradition so genannte »Reale« unterschieden werden (Lacan 1978). Wir haben oben von dem plötzlichen Einbruch der Realität gesprochen, der die traumatische Erinnerung beherrscht und der sich der Erzählung versperrt. Diese rohe, kulturell unvermittelte Realität ist allerdings – so betonen wir – das Gegenteil der sozialen Realität, die nach Auffassung der Gemeinschaftsangehörigen unbezweifelbar vorhanden ist, für Außenstehende aber nur als Einbildung, als Wunschbild, als Hirngespinnst oder eben als »kollektives Imaginäres« existiert. Anders formuliert: Das, was als das »Reale« gilt, wird – aus der Binnenperspektive – von einer Vielzahl von möglichen Standpunkten in gleicher Weise wahrgenommen. Es wird durch Standortwechsel nicht berührt und nimmt für alle Standorte eine ungefähr gleiche Sichtweise an. Es ist indifferent gegenüber Perspektiven. Dieses Reale ist der Bezugspunkt der empirischen Objektivität, die in den Naturwissenschaften gepflegt wird. Ihr Alleingültigkeitsanspruch unterdrückt die Perspektivität, die in jedem Erkenntnisakt vorhanden ist, und das unvermeidliche Ungefähre, ohne das keine gemeinsame Sicht auf die Welt zu Stande kommt.

Sowohl das Unbewusste, das Narrative wie auch das Imaginäre haben eine Überschussbedeutung über das Reale. Sie verdecken und unterschlagen nicht nur, wie oben angedeutet, eine bestimmte Perspektivität, sondern sie transzendieren auch den Wahrheitsanspruch des Realen auf eine typische Weise.

Am Ende wird noch eine kultursoziologische Entgegensetzung angesprochen werden müssen, die die kulturwissenschaftliche Theoriebildung spätestens seit den *Cambridge Ritualists* beschäftigt: die Frage, ob das Ritual den Mythos aufführt, oder ob der Mythos nur die rituelle Praxis nacherzählt; die Frage nach dem Primat der Praktiken oder dem Primat der Klassifikation; und schließlich die Frage, ob Kultur grundlegend performativ, grundlegend ikonisch oder grundlegend narrativ sei. All diese Fragen haben eine Vielzahl von Debatten bewegt.

Im vorliegenden Band gehen wir von der Unentscheidbarkeit dieser Fragen aus. Und wir verwirren die Lage noch zusätzlich, indem wir von einer verschränkten Koexistenz von Texten, Performanzen und Bildern als unterschiedlichen Medien der Repräsentation ausgehen (»Intermedialität«): Ein Bild muss gezeigt, ein Text

⁴ Dass die vorgestellte externe Perspektive »realistischer« sei als die Binnenperspektive der Gemeinschaft auf die Welt, werden nur unverbesserliche Positivisten annehmen.

muss gelesen werden. Beide Medien sind somit auf Performanzen angewiesen, die ihrerseits »Vorbilder« und Skripte haben, die in Bildern und Erzählungen festgehalten werden (Alexander/Giesen/Mast 2006). Kein Modus der kulturellen Repräsentation kommt ohne den jeweils anderen aus.

Besondere Probleme der Repräsentation ergeben sich dann, wenn das Signifikat der Repräsentation sich nicht auf das Abwesende, aber grundsätzlich Sichtbare oder Wahrnehmbare, sondern auf das zwar Anwesende, aber grundsätzlich nicht Sichtbare bezieht, wenn es also um die schon angesprochenen *empty signifiers* geht. Hier weicht die Repräsentation häufig auf einen diskursiven Raum aus, der, obwohl selbst unsichtbar, doch die unbegrenzte Wahrnehmbarkeit oder zumindest die unbegrenzte Zugänglichkeit für Beobachtung betont: die »Öffentlichkeit«. Öffentlichkeit bezieht sich auf einen leeren Raum, der einzig durch seine Rezeptionsbedingungen definiert wird: Grundsätzlich hat jeder Zugang zu dem, was öffentlich ist. Diese Leere und Gesichtslosigkeit der Öffentlichkeit hat eine besondere Affinität zu den »empty or floating signifiers« (Laclau 1996). Diese kombinieren die Unsichtbarkeit, die ja auch für die Adressaten öffentlicher Kommunikation gilt, mit der absoluten Sicherheit der Existenz des adressierten Rahmens: Zwar hat noch niemand unter normalen Umständen das »Volk« oder »Gott« je gesehen, aber ihre unbezweifelbare starke Existenz wird von allen denen vorausgesetzt, die in ihrem Namen etwas fordern, behaupten, anklagen oder proklamieren. Die Leere des öffentlichen Raums wird damit zum Einfallstor für das kollektive Imaginäre. Sie erzeugt einen Sog, der identitätsnahe Bilder, Erzählungen und Performanzen generiert. Diese sind einerseits für die Teilnehmer »selbst-verständlich«, beschreiben aber andererseits auch aus einer hypothetischen Außenperspektive die in der öffentlichen Kommunikation angesprochene Gemeinschaft.

Die Leere der Öffentlichkeit hat jedoch nicht zur Folge, dass alles gleichermaßen öffentlich kommunizierbar ist. Gerade weil Kommunikation in der Öffentlichkeit von einem konkreten Adressaten abstrahiert und grundsätzlich für jeden zugänglich ist, muss sie – in Ermangelung dieses konkreten Gegenübers und des Wissens über seine Geschichte – ihre Botschaft so formulieren, dass sie von jedem – sozusagen ohne Ansehen der Person und ohne Verweis auf seine Geschichte – abgenommen werden kann. Dies kann durch den Appell an scheinbar unbestreitbare moralische Grundsätze, durch die Erinnerung an eine gemeinsame triumphale oder traumatische Vergangenheit, durch die Beschwörung bedrohlicher Gefahren oder aber durch die Aufweichung des Bildes ins Ungefähre des »Wir« geschehen.

Gerade der moralischen Kommunikation gelingt dabei die Abstraktion von konkreten Situationen und Adressaten einerseits und die zur Handlung drängende, emotional aufgeladene Übersetzung in konkrete Sanktionen gegenüber bestimmten Personen und Gruppen andererseits.⁵ Die moralische Kommunikation öffnet die Tür für eine öffentliche Version des Reichs der Freiheit, das aber gleichzeitig auch das Reich der Erbarmungslosigkeit ist. Im Reich der Moral gibt es keine Gnade mehr. Die Moral gilt ausnahmslos. Sie erfasst die Welt mit einem ganz generellen »Ungefähr« des Gleichen: Alle Handlungen lassen sich aufeinander

⁵ Dass die lebensweltliche Situation der moralisch verurteilten Personen sich in der moralischen Rekonstruktion der Öffentlichkeit oft nur in grotesker Verdrehung wiederfindet, dürfte nicht erstaunen.

der abbilden; alle gehorchen ungefähr der gleichen Logik; alle sind ungefähr mit den gleichen Maßstäben beurteilbar; Ausnahmen gibt es ebenso wenig wie besondere Umstände.

Moral bildet damit in gewisser Weise das Gegenstück zur Gewalt, die eng mit der Vorstellung der Ausnahme und der Gefahr verbunden ist: Die Gewalttat betrifft nicht alle ohne Ausnahme, sondern nur die jeweils körperlich Anwesenden. Sie muss ständig Ausnahmen machen, sich in Gnade üben oder sich verweigern, sie ist irreparabel außerordentlich. Moral zielt hingegen auf eine kontrafaktisch geltende Ordnung, die scheinbar den praktischen Kompromissen der Regelanwendung entzogen ist. Ohne Leidenschaft und Gnade urteilt sie von außen über Handlungen, deren Sinn auf den prinzipienrelevanten Kern reduziert wird.

Kultur, so hatten wir eingangs festgestellt, dient nicht nur der Klassifikation und Repräsentation, sondern sie enthält auch eine elementare Grammatik des Handelns. Diese Grammatik wird insbesondere dann sichtbar, wenn ihre Regeln verletzt werden. Dies ist etwa dann der Fall, wenn – nach Meinung der Beteiligten – beim Handeln die Grenze zu einem gewalttätigen Naturzustand überschritten wird. Daher beschäftigen sich mehrere Beiträge des vorliegenden Bandes mit Formen und Figuren der Gewalt. Gewalt ist eine gleichermaßen erschütternde wie faszinierende Figur des Außerordentlichen: Sie lässt sich, sobald sie als »Gewalt« erkannt wird, nicht mehr ignorieren; sie fordert einhegende Maßnahmen heraus; sie ruft nach Pädagogik und Prophylaxe; sie markiert den Punkt, an dem die immer mitlaufende, aber ins Dunkel verbannte Unterwelt der gesellschaftlichen Ordnung zur schrecklichen Gegenwelt, zur Gefahr wird.

Sozialwissenschaftler neigen dazu, Gewalt als ein aus Mängeln und Defiziten der gesellschaftlichen Ordnung ableitbares Phänomen zu erklären. Ganz gleich, ob solche Erklärungen der Gewalttat auf Armut oder Desorientierung, Sozialisationsdefizite oder Verführung verweisen: Sie versuchen, das Gegenstück der sozialen Ordnung in diese Ordnung wieder hineinzuholen; die Gewalttat wird als eine vorhersagbare, ja situationsangemessene Handlung beschrieben, die durch Vorsicht und Umsicht der Verantwortlichen hätte vermieden werden können. Gewalt ist aus dieser Sicht ein beherrschbares Risiko.

Die folgenden Beiträge pflegen eine gewisse Skepsis gegenüber dieser sozialtechnischen oder pädagogischen Rahmung von Gewalt: Wenn Gewalt die immer mitlaufende gefährliche, aber im Alltag zumeist erfolgreich unterdrückte Unterwelt der sozialen Ordnung ist, so lässt sie sich nicht vollkommen und mit Sicherheit ausschließen. In diesem Sinne ist Interaktion immer auch gefährlich: Jedes Spiel kann in Gewalt umschlagen, jeder Unterdrückungsversuch kann eine Eruption von Gegengewalt auslösen, jedes Verlachen kann mit Gewalt beantwortet werden. Gewalt ist ein Einbruch der Unterwelt in den alltäglichen Fluss, aber sie ist keineswegs der einzige: Neben ihr stehen noch Lachen und Sexualität, mit denen gleichermaßen die bedrückende und zudringliche Macht der Wirklichkeit auf Distanz gebracht werden kann. Wenn es der sozialen Ordnung gelingt, die subversiven Unterwelten der Gewalt, der Sexualität und des Lachens getrennt zu halten, so ist damit schon viel erreicht. Diese These haben wir schon im ersten Band der *Zwischenlagen* vertreten (Giesen 2010).

Die folgenden Essays zur Gewalt nähern sich ihrem Thema auf kulturwissenschaftlich hermeneutische Weise: Sie nehmen die Gewalttäter bei ihrem eigenen

Wort und versuchen, die Selbstdeutungen der Gewalttäter als Ausgangspunkt zu nehmen. Wir erfahren wenig über das, was die Täter antreibt, wenn wir uns nur auf die Seite der empörten Öffentlichkeit schlagen und deren Entrüstung noch einmal steigern. Gerade die ekstatische, rauschhafte und identitätsstiftende Wirkung von Gewalttaten entgeht uns dabei völlig.

In der Gewalttat kommt die hässliche, verfemte und schreckliche Unterwelt der sozialen Ordnung zu Wort und Tat. Die Eruption der Gewalt hat – so befremdlich dies auch klingen mag – auch eine besondere Funktion für soziale Prozesse. Ohne diese dunkle und gefährliche Gegenwelt wäre die soziale Ordnung eine bloße Maschine – voraussehbar und ereignislos, streng determiniert und uninteressant. Gewalt bringt – ähnlich wie Lachen und Sexualität – eine notwendige Unruhe in die soziale Wirklichkeit, eine Gefahr, die der totalen Ordnung und der totalen Herrschaft entgegenwirkt. Wir neigen dazu, dieses gefährliche Gegenstück zu Konsens und Gemeinschaftlichkeitsmoralisch zu bannen, aber wir erreichen mit diesem Versuch eines moralischen Exorzismus zumeist wenig mehr, als uns selbst pharisäerhaft zu erhöhen.

Schließlich sind auch jene Formen der Gewalt zu berücksichtigen, mit denen eine Gemeinschaft sich in die Körper ihrer Mitglieder einschreibt. Aus der »objektiven«, oder besser: aus der »indifferenten« Außenperspektive erscheinen diese gemeinschaftsstiftenden Gewaltakte (z.B. Beschneidungen, Tattoos, Novizenfolter) oft als bloße Verletzungen der körperlichen Integrität, die es im Namen der Menschenrechte zu bekämpfen gilt. In der Tat treten hier der Menschheitsuniversalismus, der Blut nur bei der Geburt zulässt, und die jeweils besondere Gemeinschaft, die von freiwillig Eintretenden einen leiblichen Preis fordert, in harte Konkurrenz. Eine kultursoziologische Perspektive kann hier Licht auf die verschiedenen Übersetzungsmechanismen werfen, derer sich »Gewalt« beim Überschreiten der Grenzen zwischen Innen und Außen bedient (Giesen et al. 2012).

Ein weiteres und in vielen Beiträgen dieses Bandes angesprochenes Thema ergibt sich aus der Vorstellung von einer gewissen Autonomie der kulturellen Ordnung. Diese Autonomie wird im sozialwissenschaftlichen Zusammenhang nicht selten allein auf die Unabhängigkeit moralischer Fragen von Tatsachenbehauptungen reduziert. Kultur fällt allerdings nicht mit der (äußerst voraussetzungsvollen) moralischen Perspektive zusammen. Vielmehr ist Kultur ein Differenzbegriff, während die moralische Perspektive eine alles überwölbende universalistische Einheit der Vielheit behauptet. Damit sind wir zurückgekehrt zu der eingangs gestellten Frage nach der Bedeutung von »Kultur«.

Ganz gleich, ob man Kultur vornehmlich als ein Repertoire von Unterscheidungen oder als ein Ensemble von Praktiken bzw. rituellen Performanzen, mythischen Erzählungen, und ikonischen Repräsentationen begreift – immer schon zeichnet sie sich durch »Vorausgesetztheit« aus: Sie wird – ähnlich wie Sprache – im Augenblick, in dem sie Handeln und Kommunikation steuert, nicht zum Thema. Sie bleibt vielmehr latent und unsichtbar, solange niemand von ihren Mustern abweicht. Erst dann, wenn Fehler nach Meinung der Teilnehmer nicht mehr ignoriert werden können, wenn Regeln »offensichtlich« verletzt oder wenn Grenzen zu anderen Kulturen überschritten werden, erst dann wird Kultur zum

Thema, erst dann fällt sie auf. Ihre Geltung ist »normalerweise« vorausgesetzt und apriorisch – wie eingangs schon dargestellt.⁶

Gleichzeitig enthält eine Kultur immer auch Zonen der Unbestimmtheit und des Ungefähren, die nur unter der Voraussetzung anderer Zonen der Unbestimmtheit in den Blick genommen werden können. Wir können hier auch von der Selbsttranszendierung der Kultur sprechen. Solche Verweise auf Unbestimmtes und Unbestimmbares finden wir nicht nur im kommunikativen Verweis auf das »...und so weiter«, »Sie wissen schon...« oder »wie schon zuvor...«, sondern auch in der Rede von »Gott« oder »Natur«. Ohne diese *empty signifiers* lassen sich keine komplexen kulturellen Ordnungen konstruieren. Sie haben damit eine ähnliche Funktion wie die undefinierten Grundbegriffe in logischen Kalkülen oder die Null in der Zahlenarithmetik. Mit diesem Hinweis auf die unaufhebbare Vagheit, auf das Ungefähre von Kultur, wird nicht nur die Gefahr der gewalttätigen Herstellung von Eindeutigkeit gebannt, sondern wir stellen uns auch gegen den sozialen Konsens, eine scharfe Grenze zwischen Kultur und Nicht-Kultur ziehen zu müssen.

Von der Frage nach der Gestalt und dem Geltungsmodus von Kultur muss die Erklärungsfrage unterschieden werden: Warum tritt ein bestimmtes kulturelles Muster auf, und warum nicht ein anderes? Oder: Warum hat ein bestimmtes Muster Bestand bzw. warum ändert es sich? Bei der Beantwortung dieser Erklärungsfragen verweisen Sozialwissenschaftler gern auf so genannte »externe« Faktoren: die Interessen der Herrschenden oder die Profite der Mächtigen, den technischen Fortschritt und die materiellen Randbedingungen, neue Medien der Kommunikation oder die Diffusion von Erfindungen, die Migranten aus der Fremde mitbrachten, etc. Kultur wird dabei als intendiertes Resultat von interessengesteuerten Handlungen aufgefasst, die selbst scheinbar wie aus dem Nichts entstehen bzw. ihren Ursprung in einem kulturfreien, »leeren« Naturzustand haben wollen. Dass diese Robinsonaden höchst rare und luftige Konstruktionen sind, die die oben aufgestellte These von der Vorausgesetztheit von Kultur gänzlich unterschlagen, wird dabei ebenso übersehen, wie der Umstand, dass Interessen selbst erst in einem kulturellen Rahmen artikuliert und behauptet werden können. Man kann nun diese externalistischen Erklärungen für unzureichende Antworten auf eine falsch gestellte Frage halten und sich – ähnlich wie im Falle der Sprache – darauf beschränken, Wandlungsprozesse und synchrone Variation zu rekonstruieren, zu beschreiben und ineinander zu übersetzen.

Reizvoll wäre allerdings auch der Versuch, die Unhinterfragtheit und Vorausgesetztheit von Kultur in Betracht zu ziehen und nach jenen Verankerungen zu fragen, die diese Latenz der Kultur ermöglichen. Die phänomenologische Soziologie in der Tradition von Thomas Luckmann und Alfred Schütz verweist hier auf die elementare Gegebenheit des »Hier, Ich, Jetzt« und die »natürliche Einstellung« zur Welt einerseits und auf deiktische Gesten wie »das da«, »hier« oder »wir« oder auf kommunikative Verfahren der wechselseitigen Bestätigung und Versicherung, Wiederholung und Unterstellung andererseits (Schütz/Luckmann 2003). Alles dies muss stets in einer wohlwollenden Einstellung geschehen, die das »Ungefähre« des wechselseitigen Verstehens akzeptiert. Das Ungefähre der

⁶ In Ausnahmefällen kann sich allerdings Kultur auch selbstbeobachtend auf sich selbst richten; aber dieses Zurückbiegen auf sich selbst erfasst jeweils nur, für einen Augenblick, sehr begrenzte Bereiche.

situativ gerahmten Sinnkonstruktion entspricht funktionell den oben angesprochenen *empty signifiers* oder dem, was Slavoj Žižek »capiton« nennt.

Aber wir sind nicht auf die phänomenologische Analyse von Mikrokommunikation angewiesen, um die Vorausgesetztheit von Kultur zu erklären. Eine andere Möglichkeit der Verankerung von Kultur bietet der Bezug auf Religion. Religion entwirft einen grundsätzlich unübersteigbaren Horizont der Weltanschauung: Weitergehende Fragen sind in mehrfacher Hinsicht sinnlos. So kann man etwa nicht sinnvoll danach fragen, wer den Schöpfergott gemacht hat, ob Erlösung erstrebenswert oder ob Vernünftigkeit letztlich unvernünftig sei. Die Anwendung einer Seite einer Unterscheidung auf diese Unterscheidung selbst führt bekanntlich zu Paradoxien (Luhmann 2003b; Spencer-Brown 1994). Man kann nun das Eigentümliche von Religion darin sehen, dass diese gefährlichen Paradoxien verhindert werden, indem freiwillig beachtete Denkverbote gesetzt werden. Wer sich über sie hinwegsetzt, den strafen die Götter mit geistiger Umnachtung.

Folgen wir diesem Blick auf den unübersteigbaren Horizont, der mit Religion aufgezogen wird, so erklärte sich die Vorausgesetztheit von Kultur durch ihre Verankerung in einem religiösen Kern. Dieser religiöse Kern sichert nicht nur eine unübersteigbare Vorausgesetztheit, sondern legt auch einen Bereich der unausfüllbaren Unbestimmtheit und Transzendenz fest. Gott und Welt, Vernunft und Natur, Zeit und Raum sind Kategorien, die sich jedem Versuch versperren, sie wie einzelne Gegenstände in Raum und Zeit zu beschreiben. Sie sind »essentially empty signifiers« (Laclau) und sie sichern gerade durch ihre semantische Leere die Möglichkeit von weitreichenden sinnhaften Verweisen. Kurz: Sie meinen das Ganze und sie stiften durch diesen Bezug auf das Ganze Sinn »in letzter Instanz«. Ohne sie zerfiel unsere Welt in eine Vielzahl von Mosaiksteinen, die sich nicht mehr zu einem Bild zusammenfügen ließen. Weber hat diese sinnstiftende Kraft des Religiösen in seiner *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* angesprochen: Wirtschaftshandeln kann seinen Sinn nicht aus sich selbst erzeugen, sondern es bedarf einer Fundierung in einer Antwort auf die Frage nach der Erlösung (Weber 1988a).

Wir brechen hier ab und wenden uns den Einzelstudien zu. Sie entstammen der Feder verschiedener Autoren, die am »Fachbereich Geschichte und Soziologie« der *Universität Konstanz* während mehrerer Jahre in engem Austausch an einem kultursoziologischen Paradigma gearbeitet haben, das über die bloße Beschreibung kultureller Besonderheit hinausgeht und das die prinzipielle Angewiesenheit jeder Ordnung auf ihr Gegenstück, das Außerordentliche, zum Ausgangspunkt nimmt.

Bernhard Giesen, Werner Binder, Marco Gerster und Kim-Claude Meyer