

Michael Karpf

Wie kommt eine Gesellschaft zu ihren Bildern? Oder: Zur bildlichen Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit

Abstract

In the sociological debate, images are increasingly perceived as a central element of the constitution of social reality. Accordingly, images are no longer simply objects of research that allow access to social phenomena, but independent moments of the formation of society. The present considerations attempt to trace this sociological function of images theoretically on the basis of the self-images of a society by reconstructing the genesis of socially shared images. For this purpose, current sociological reflections on images as well as a sociology of memory are used to recapitulate the ›collectivization of images‹ as a process of collectivizing ›shared spaces‹ of imagination. The aim is to understand images as already circulating social forms in society, which result from a common access to social reality, and through whose cultural fixation or objectivation an access to a socially shared idea of society is made accessible for the individual members of society.

In der soziologischen Auseinandersetzung werden Bilder zunehmend als ein zentraler Moment der Konstitution sozialer Wirklichkeit wahrgenommen. Bilder sind demnach nicht mehr einfach Forschungsgegenstände, die einen Zugriff auf soziale Phänomene zulassen, sondern eigenständige Momente von Vergesellschaftung. Die vorliegenden Überlegungen versuchen diese soziologische Funktion der Bilder theoretisch anhand der Selbstbilder einer Gesell-

schaft nachzuzeichnen, indem die Genese sozial geteilter Bilder rekonstruiert wird. Dazu wird auf aktuelle Bildsoziologien sowie eine sozialkonstruktivistisch geprägte Gedächtnissoziologie zurückgegriffen, um die ›Kollektivierung von Bildern‹ als Prozess der Kollektivierung geteilter Imaginationsräume nachzuvollziehen. Ziel ist es, Bilder als immer schon im Sozialen zirkulierende zu verstehen, die sich aus einem gemeinsamen Zugriff auf die soziale Wirklichkeit ergeben und durch deren kulturelle Fixierung bzw. Materialisierung ein Zugang zu einer sozial geteilten Vorstellung von Gesellschaft für die einzelnen Gesellschaftsmitglieder ermöglicht wird.

Einleitung

Wie kommt eine Gesellschaft zu einem Bild von sich? Im ersten Moment scheint diese Frage einfach zu beantworten: Gesellschaft *macht* sich ein Bild von sich. Doch diese Antwort verkennt gerade das, was sich im Bild ausdrücken soll. Denn Gesellschaft ist nicht einfach ein fassbares Gegenüber oder ein einfacher Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis. Vielmehr handelt es sich um »ein unhandliches Abstraktum, das sich nur mit Mühe illustrieren lässt« (STÄHELI 1999: 81). Postfundamentalistische Theorien sprechen gar von Gesellschaft als dem »unmöglichen Objekt« (MARCHART 2013). Gesellschaft wäre demzufolge nicht abschließend und vollständig darstellbar. Dagegen betonen solche bildsoziologischen Ansätze wie Tobias Schlechtriemens *Bilder des Sozialen* (2014) die Bedeutung von Bildern für die Konstitution von Gesellschaft (vgl. SCHLECHTRIEMEN 2014: 25). Sie drehen damit die Ausgangsfrage um: Nicht mehr, wie eine Gesellschaft zu ihren Eigenbildern kommt, sondern wie Bilder dieses Eigenbild von Gesellschaft (mit-)konstruieren, steht im Fokus. Beide Standpunkte scheinen sich jedoch nur vordergründig zu widersprechen. Denn mit der Anerkennung der Unmöglichkeit einer abschließenden Bestimmung und bildhaften Darstellung von Gesellschaft, wird gerade erklärungsbedürftig, wie Bilder zur Herstellung einer historisch konkreten Vorstellung von Gesellschaft beitragen.

Die Begriffe des Eigen- oder Selbstbildes bieten hierfür einen möglichen Ansatzpunkt, doch sind sie zugleich etwas irreführend, da sie zumeist Verwendung im Zusammenhang mit soziologischen und psychologischen Untersuchungen der Selbstbeschreibung einzelner Individuen finden. Diese Begriffe in Bezug auf die Selbstbilder einer Gesellschaft zu verwenden suggeriert, dass eine Gesellschaft in der Lage ist Bilder von sich zu machen. Dies ist jedoch unzutreffend, da Gesellschaft eben nur unzureichend mit Analogien aus der Individualpsychologie bestimmt werden kann. Es ist deshalb notwendig, Gesellschaft vom Individuum aus zu denken, da ebenjene ›Bilder der Gesellschaft‹ von der/dem Einzelnen rezipiert, hervorgebracht, verworfen oder restrukturiert werden. Nur der durch das Individuum vermittelte Blick auf Gesellschaft macht

es möglich zu erklären, wie eine Gesellschaft zu Bildern von sich gelangt. Dies ist das Ziel der vorliegenden Überlegungen.

Dazu soll ausgehend von der Frage, was mit dem Begriff des Selbstbildes gemeint ist, die soziale Welt als von den Individuen mit und durch Bilder erfahrene und erfahrbare Welt bestimmt werden. Gesellschaft wird damit durch die in ihr zirkulierenden Bilder greifbar. Im Anschluss an Überlegungen der Gedächtnissoziologie ermöglichen sie es den Individuen, sich als Teil von sozialen Gruppen in Gesellschaft zu bewegen und zu handeln. Im Anschluss an diese Konkretisierung wird die Einbettung des Individuums in eine Vielzahl sozialer Figurationen hervorgehoben, die immer schon ein Set von Bildern zur Beschreibung ihrer sozialen Welt nutzen. Als erinnerndes Subjekt bedarf das Individuum diese zur eigenen Orientierung in der sozialen Welt. Dabei ist der/die Einzelne nicht auf ein einziges gruppenspezifisches Set von Bildern beschränkt, sondern schafft sein Gesellschaftsbild aus der Teilhabe an unterschiedlichen Erinnerungsgemeinschaften. Von hier aus wird einsichtig, dass gerade Bilder als objektivierte Bedeutungsträger zur Kollektivierung von Gesellschaftsbildern durch ihre gemeinsame Rezeption beitragen. Dabei kommt es immer wieder auch zu Homogenisierungs- bzw. Vereinheitlichungseffekten, die durch die hegemoniale Funktion einiger weniger Bilder geleistet wird. An solchen ›Geschichtsbildern‹ werden auch die vorherrschenden Selbstbilder einer Gesellschaft sichtbar, d.h. ebenjene Gesellschaftsbilder, die für einen Großteil der Individuen einen Blick auf die eigene Gesellschaft ermöglichen.

1. Selbstbild und Image: Ein soziologischer Definitionsversuch

Ein Selbstbild lässt sich zunächst als die Gesamtheit an Vorstellungen verstehen, die ein einzelner Mensch von sich selbst hat. Ein solches Verständnis wird in den Sozialwissenschaften zuvorderst mit dem Begriff der ›personalen Identität‹ beschrieben, wie Jürgen Straubs definitorischer Vorschlag zeigt:

Wer nach seiner Identität fragt, denkt über sein vergangenes, gegenwärtiges und künftiges Leben nach. Ihm oder ihr stellt sich die um das eigene Selbst besorgte Frage, was er oder sie aus diesem Leben bislang gemacht hat und in Zukunft wohl noch so alles machen könnte – soweit sich das eigene Leben nicht ohnehin der eigenen Gestaltungsmacht, Formgebung und Führbarkeit entzieht (STRAUB 2016: 126).

Diese Konzeptualisierung deckt sich insbesondere mit dem selbstreflexiven Anteil des Selbst, welchen George Herbert Mead als ›Me‹ bezeichnet und dem ›I‹, als unbewussten, impulsiven Anteil, gegenüberstellt (vgl. MEAD 1972: 173–178). Die Betonung dieses selbstreflexiven Moments für die Bildung der eigenen Identität, durch den eine zeitstabile Vorstellung von sich als Einheit möglich wird und in die individuell gemachte Erfahrungen integriert werden, tritt im Begriff des Selbst jedoch deutlicher als im Begriff der Identität hervor (vgl.

ABELS 2017: 215). So prononciert auch der Begriff des Selbstbildes die situative Gesamtheit von Vorstellungen von sich als einem mit sich identischem Selbst. Doch erst im Begriff des Images findet die soziale Dimension eine wesentliche Berücksichtigung wie Erving Goffman feststellt:

Der Terminus ›Image‹ kann als der positive soziale Wert definiert werden, den man für sich durch die Verhaltensstrategie erwirbt, von der die anderen annehmen, man verfolge sie in einer bestimmten Interaktion. Image ist ein in Termini sozial anerkannter Eigenschaften umschriebenes Selbstbild – ein Bild, das die anderen übernehmen können (GOFFMAN 1971: 10, Herv. i.O.).

Goffman geht es um die Herausstellung der Rolle der sozialen Interaktion bei der Konstitution eines individuellen Selbstbildes, womit er mit dem Image-Begriff auf die sozial geteilte Vorstellung eines Rufes oder Ansehens einer Person abzielt (vgl. KAUTT 2015: 16). Während das Selbstbild also die Perspektivierung des Individuums auf sich selbst hervorhebt, betont das Image dagegen die Einbettung des Selbstbildes in einen sozialen Zusammenhang.

In der Soziologie findet der Image-Begriff heute vor allem Verwendung bei der Untersuchung sozial geteilter Vorstellungen von öffentlich zirkulierenden Objekten oder in der Öffentlichkeit stehenden Personen oder Organisationen, insbesondere im Bereich der Werbung und Public Relations (vgl. KAUTT 2008: 318.). Dagegen formulieren gerade frühe soziologische Ansätze der Image-Forschung einen engeren Zusammenhang zwischen Image und Selbstbild. Gerhard Kleining spricht exemplarisch von Images als »soziale[n] Vorstellungsbilder[n]«, das heißt der »Gesamtheit aller Wahrnehmungen, Vorstellungen, Ideen und Bewertungen, die ein Subjekt von einem Objekt besitzt, was dieses ›Objekt‹ auch sein möge« (KLEINING 1961: 145f., Herv i.O.). In diesem weiten Sinne lässt sich ein Image als ein Vorstellungsbild verstehen, das infolge der Wahrnehmung ›äußerer Objekte‹ entsteht. Demnach ist auch ein Selbstbild als Image zu verstehen, da das Individuum sich nur durch ein von sich selbst abstrahierendes - oder besser: von sich selbst distanzierendes Denken - überhaupt in der Lage ist, ein Bild von sich als Einheit zu machen (vgl. ABELS 2017: 216). Das Individuum bringt sich also imaginär in die Perspektive eines Anderen, der_die auf sich blickt; er_sie bezieht den Blick der Anderen auf sich mit ein.

Im Anschluss an Kleining konkretisiert Hans Peter Dreitzel diese Annahme dahingehend, dass es sich um eine sozialanthropologische Konstante handele, der Mensch nur in Bildern denken und handeln könne. Dreitzel konzipiert den Menschen dafür als Mängelwesen, dem Wissen über die soziale Welt sowie über sein Verhalten in ihr abgehen (vgl. DREITZEL 1962: 198). Images sind, so verstanden, notwendige Handlungsrahmen, die genutzt werden, um sich in sozialen Situationen (angemessen) verhalten zu können. Diese sind jedoch keine feststehenden Orientierungsrahmen, sondern historisch kontingent. Images können als Orientierungshilfe versagen und müssen in ihrer Anwendung immer wieder neu konstituiert werden (vgl. auch GOFFMAN 1971: 10-53).

Trotzdem stellen sie die einzige und zugleich notwendige, und in sich selbst begrenzte Voraussetzung der Individuen dar, um sich in der sozialen Welt überhaupt bewegen zu können. Die soziale Welt wird dazu nicht einfach als mentales Bild vorgestellt, sondern »[d]ie Wirklichkeit, die der Mensch erlebt, wird offenbar vermittelt durch ein Bild, das sich zwischen ihn und die Außenwelt schiebt« (DREITZEL 1962: 182). Ein Image hat demnach zwar einen Referenten in der Wirklichkeit, Image und Referent sind aber nicht identisch, sondern das betrachtete Objekt wird für das Individuum nur über das Image zugänglich. Es ist, so Dreitzel, der einzig mögliche Zugriff des Menschen auf die Welt (vgl. DREITZEL 1962: 182).

Bei dem von Kleining und Dreitzel entwickelten Image-Konzept handelt es sich um einen sozialkonstruktivistischen Ansatz, der die Wahrnehmung von Objekten durch im Individuum bereits bestehende und sozial vermittelte Vorstellungen, Wissensbestände, Präferenzen und Präformationen beschreibt. Durch sie konstruiert sich der Mensch sein ›Welt-‹ und ›Selbst-Bild‹, mithilfe der er sich und seine eigene soziale Welt fortwährend hervorbringt (vgl. STREHLE 2019: 82. BELTING 2011: 27). Beiden Autoren geht es dabei keineswegs nur um das Selbstbild eines einzelnen Individuums, sondern um gruppen- und kulturtypische Images (vgl. DREITZEL 1962: 186). Diese gedachte Kopplung von Individuum und Gruppe ist dabei abhängig von der sozialen Institutionalisierung der Images und der Teilhabe des Individuums an einer sozialen Gruppe und ihren Images. Für Dreitzel ergibt sich folgendes Schema, um die Integration der sozial geteilten Images als Teil des Selbstbildes und deren Bedeutung für das Individuum zu beschreiben: Je stärker ein Image institutionalisiert ist und umso mehr es mit der Vorstellungswelt des Individuums übereinstimmt, desto größer ist seine »verhaltensdeterminierende Kraft [...]. Ist ein Image beides, ich-nah und institutionalisiert, so wird es natürlich besonders stabil sein und eine starke Orientierungswirkung ausüben« (DREITZEL 1962: 187). Die vom Subjekt geteilten und verwendeten Images bilden so einen zentralen Teil des Selbstbildes, da über sie die eigene soziale Verortung sowie Haltung gegenüber der sozialen Ordnung beschrieben werden können.¹

Damit lässt sich mit Hilfe des Imagebegriffs zweierlei über das Selbstbild eines Menschen aussagen: Einerseits ist die individuelle Abweichung von den sozial geteilten Images einer Gruppe für das Individuum rechtfertigungsbedürftig – gegenüber sich selbst und anderen. Andererseits zeigt sich, dass das Individuum in der Moderne eben nicht nur einem festen Set von gruppen-

¹ Mit Hans Belting ließe sich an diese Überlegung anschließen: »Unsere inneren Bilder sind nicht immer individueller Natur, aber sie werden auch dann, wenn sie kollektiven Ursprungs sind, von uns so verinnerlicht, daß wir sie für unsere eigenen Bilder halten. Die kollektiven Bilder bedeuten deshalb, daß wir die Welt nicht nur als Individuen wahrnehmen, sondern dies auf eine kollektive Weise tun, welche unsere Wahrnehmung einer aktuellen Zeitform unterwirft« (BELTING 2011: 21).

spezifischen Images unterworfen ist, die sich nahtlos zu einem Selbstbild zusammenfügen lassen, wie es für traditionelle Gesellschaften zu denken ist. Vielmehr besteht eine relative Offenheit in den individuellen Gruppenzugehörigkeiten, die in ihrer je spezifischen Konstellation ein diverses Set von Images zu einem individuellen Selbstbild formen, sowie Spannungen und Widersprüche in diesem Selbstbild durch die Verbindung unterschiedlichster Gruppennormen und -vorstellungen hervorbringt (vgl. DREITZEL 1962: 189). Die Konflikte zwischen gruppenspezifischen Images werden damit nicht nur als Konflikte zwischen sozialen Gruppen verstanden, die um die Deutungshoheit sozialer Wirklichkeit streiten, sondern sind in der Moderne auch ins Individuum verlagert, das als ›Kreuzungspunkt‹ unterschiedlichster sozialer Vorstellungsräume erscheint und die darin zirkulierenden Images in seinem Selbstbild zu vereinen versucht (vgl. auch SIMMEL 1992: 466f.). Mit der oben vorgenommenen Bestimmung von Images als Bezugnahme auf ›äußere Objekte‹ der sozialen Welt lassen sich mit Dreitzel nun vier Bedeutungsdimensionen differenzieren, in der sich ein Individuum in Gesellschaft vorstellen kann:

Gesellschaftsbild nennen wir dabei das Image, das ein einzelner von der Gesellschaft, in der er lebt, hat. Selbstbild soll dagegen das Image heißen, das ein einzelner von sich selbst hat. Soziales Selbstbild heißt dann das Bild der eigenen Stellung in der Gesellschaft, und gesellschaftliches Selbstbild das herrschende Bild einer Gesellschaft oder Gruppe von sich selbst (DREITZEL 1962: 189. Vgl. auch KLEINING 1961: 148f.).

Mit Rückgriff auf diese frühen soziologischen Ansätze bleibt festzuhalten, dass ein Image eine gruppenspezifische Vorstellung von einem Objekt eröffnet und den einzelnen Individuen eine Vielzahl von Handlungsoptionen gegenüber diesem Objekt ermöglicht. Die Wahrnehmung der sozialen Welt und der eigenen Positionierung darin werden mit dem vorgestellten Image-Begriff weiter konkretisiert, insofern die Vorstellung von der Welt und sich als Individuum als soziale Phänomene zu verstehen sind. Das Selbstbild schließlich, das ein Individuum von sich selbst macht, ist dann nur eine Sonderform mit dem ein Blick auf sich selbst in der sozialen Welt ermöglicht wird – oder zugespitzt formuliert: Das Selbstbild ist Ausdruck inkorporierter historisch kontigenter Images, d.h. gesellschaftlich geteilter Vorstellungen von der sozialen Welt und der eigenen Verortung in dieser. Doch während die individuellen Selbstbilder sich konkret auf ein Individuum beziehen und von ihm mitgeformt werden, sind die sozial geteilten Bilder von sozialen Gruppen (›gesellschaftliche Selbstbilder‹) und von Gesellschaft (›Gesellschaftsbild‹) immer eine Momentaufnahme eines kollektiven Aushandlungsprozesses. Um soziale Gruppen und Gesellschaft nun für die Individuen vorstellbar zu machen, bedarf es deshalb einer Objektivierung dieser Images. Ein zentraler Fixpunkt stellt dabei die Vorstellung einer gemeinsam geteilten Vergangenheit dar. Gesellschaftsbilder als kollektiv geteilte Selbstbilder sind damit immer auch Ausdrücke von Erinnerungsakten der beteiligten Individuen, die eine bestimmte Vorstellung von sich als Kollektiv hervorheben und in bestimmten kulturellen Formen ausdrücken.

2. Gesellschaftsbilder im kollektiven Gedächtnis

Erinnerungen erscheinen dem Subjekt im Anschluss an den Soziologen Maurice Halbwachs, einem Begründer der soziologischen Theorie des kollektiven Gedächtnisses, nicht in abstrakten Begriffen, sondern in Erinnerungsbildern (vgl. HALBWACHS 1985b: 55f.). Er beschreibt diese Bildhaftigkeit von Erinnerungen anhand der verortenden bzw. verkörpernden Präsentation des christlichen Glaubens in *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land* (1941):

Denn eine solche [religiöse, M.K.] Wahrheit muß sich, um im Gedächtnis einer Gruppe festmachen zu können, in der konkreten Gestalt eines Ereignisses, eines bestimmten Menschen oder Ortes darstellen. In der Tat ist eine völlig abstrakte Wahrheit keine Erinnerung. Eine Erinnerung setzt uns mit der Vergangenheit in Beziehung, abstrakte Wahrheiten dagegen haben im Ablauf von Ereignissen keinen sicheren Halt (HALBWACHS 2003: 163).

Erinnerungen bedürfen also notwendigerweise einer Enthebung aus der abstrakten Begriffswelt, sie müssen sich darstellen lassen. Doch durch ihren bildhaften Charakter sind sie den abstrakten Begriffen nicht entgegengesetzt, vielmehr rahmen die Begriffe die Erinnerungsbilder. Bild und Begriff sind somit zwei sich ergänzende Modi der mnemo-praktischen Kommunikation mit deren Hilfe die Individuen Erinnerungen zu Anschauung bringen (vgl. HALBWACHS 1985a: 371).

Für Halbwachs erscheint zunächst weniger die Frage nach dem bildhaften Charakter der individuellen Erinnerungen relevant, als die Frage nach den sozialen Bedingungen des individuellen Erinnerns. Diese Bedingungen lassen sich als soziale Bezugsrahmen beschreiben, die von den Individuen genutzt werden, um Erinnerungen in Erinnerungsbildern festzuschreiben und über die Zeit hinweg zugänglich zu halten (vgl. HALBWACHS 1985a: 121). Halbwachs geht davon aus, dass Erinnerungen einzelner Individuen immer nur aus der Situierung im Sozialen verstehbar werden, da »jedes individuelle Gedächtnis [...] ein ›Ausblickspunkt‹ auf das kollektive Gedächtnis [ist]« (HALBWACHS 1985b: 31, Herv. i.O.). Das heißt, dass das Individuum sich nur als Mitglied derjenigen sozialen Gruppe erinnert, in der es sich bewegt und in dessen Zusammenhang die Erinnerung wachgerufen wird (vgl. HALBWACHS 1985a: 23). Erinnern meint dann zweierlei: Erstens bedient sich das Individuum als Mitglied einer sozialen Gruppe spezifischer Vorstellungsbilder, Begriffe und Denkweisen, um die soziale Welt wahrzunehmen und sich in ihr zu bewegen. Unweigerlich lässt sich hier auch an den erläuterten Image-Begriff als Bezugsrahmen auf einen konkreten Weltausschnitt denken. Zweitens ermöglicht die soziale Situierung des erinnernden Subjekts nicht nur einen Zugang zu den gruppenspezifischen Denkformen, um überhaupt erinnern zu können, sondern organisiert ebenso die konkreten Vergangenheitsbezüge des Individuums. Denn erst als Mitglied einer sozialen Gruppe konstituiert sich das Individuum als Teil einer Erinnerungsgemeinschaft, indem es sich über gemeinsam geteilte Vorstellungen von sich und der geteilten Vergangenheit vergemeinschaftet.

Gesellschaftsbilder sind demnach immer auch sozial geteilte Erinnerungsbilder von einer je spezifischen Erinnerungsgemeinschaft, die unter den Mitgliedern zirkulieren und über die Vergangenheit kommunikativ ausgehandelt werden. Das Individuum kann sich nun erinnern, weil es in einem bestimmten Vorstellungsraum sozialisiert wurde und sich gleichzeitig als Teil dieses Sozialgefüges begreift (vgl. HALBWACHS 1985a: 50f.). Erst auf Grundlage dieser sozialen Rahmen und der affektiven Intensität der individuellen Bindung an die konkrete Erinnerungsgemeinschaft lässt sich individuelles Erinnern beschreiben als Bezugnahme auf ein »Gesamt von Begriffen [...] Personen, Gruppen, Orten, Daten, Wörtern und Sprachformen, auch [...] Überlegungen und Ideen, d. h. mit dem ganzen materiellen und geistigen Leben der Gruppen, zu denen wir gehören und gehört haben« (vgl. HALBWACHS 1985a: 71). Erinnert sich das Individuum, werden aber nicht alle Bezugsrahmen aller sozialen Gruppen, an denen es partizipiert, aktiviert, um eine konkrete Erinnerung hervorzurufen. Erinnern kann das Individuum immer nur als Ausblickspunkt einer spezifischen Gruppe. Zwei unterschiedliche Erinnerungsgemeinschaften können sich nun aber mit je unterschiedlichen Images auf eine Vergangenheit beziehen und dabei zwei unterschiedliche Deutungsangebote verfügbar machen. In solchen Fällen entsteht, Halbwachs zufolge, kein Widerspruch im Individuum, sondern es ergibt sich entweder die Möglichkeit der Vergrößerung der Reichhaltigkeit, das heißt der Revision der jeweiligen Erinnerung durch die Anzahl der sozialen Rahmen, mit denen interpretierend und verändernd zugegriffen wird (vgl. HALBWACHS 1985a: 368). Oder das erinnernde Subjekt entscheidet sich aufgrund seiner identitären Bindung an eine soziale Gruppe für eine der beiden Interpretationen. Individuelle Erinnerungen sind damit gerade nicht als neutral zu betrachten, sondern nur in Bezug auf das Ensemble der Zugehörigkeiten zu sozialen Gruppen zu begreifen.

Um nun jene sozial geteilten Vorstellungen zu fixieren, werden Erinnerungsbilder in materiellen Gegenständen objektiviert, um eine situationsunabhängige Identität der sozialen Gruppe gegenüber den einzelnen Individuen zu etablieren. Insbesondere Pierre Noras Konzept der ›Les Lieux de mémoire‹ (1984-1992) stellt einen vielfach übertragenen Ansatz dar, um ein solches kollektiv geteiltes Gesellschaftsbild als Sammlung von Erinnerungsorten abzubilden (vgl. NORA/FRANÇOIS 2005. Vgl. auch CARRIER 2002). Ein Erinnerungsort nach Noras Definition ist

any significant entity, whether material or non-material in nature, which by dint of human will or the work of time has become a symbolic element of the memorial heritage of any community (NORA 1996: XVII).

Darunter fallen also nicht nur Örtlichkeiten, wie historische Orte oder Gedenkstätten, sondern auch immaterielle Orte, das heißt historische oder mythische Gestalten und Ereignisse, Institutionen und Begriffe sowie kulturelle Objektivationen (z.B. Kunstwerke oder Literatur) und Praktiken (z.B. Riten oder Feste), durch die sich ein Kollektiv seiner selbst vergewissert. Sie alle besitzen eine

hohe symbolische Bedeutung und identitätsstiftende Funktion. In diesem Verständnis lässt sich ein Erinnerungsort auch als »diskursive Chiffre« (SIEBECK 2017) oder »kultureller Träger für ein bestimmtes kollektives Gedächtnis definieren« (CARRIER 2002: 143). Erinnerungsorte dienen als Brücken in die Vergangenheit einer Erinnerungsgemeinschaft, die einen prothesenhaften Bezug zur eigenen (imaginierten) Geschichte und zum eignen Gesellschaftsbild ermöglichen.²

Wie Nora geht es Jan und Aleida Assmann um eine Fortentwicklung der soziologischen Theorie des kollektiven Gedächtnisses Halbwachs', die dieser in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert entwickelte. Sie interessieren sich vor allem für die Tradierung von Erinnerung jenseits der direkten Kommunikation zwischen den Mitgliedern einer Erinnerungsgemeinschaft. Diese Konzeption setzt dabei an einem Punkt an, den Nora schon verloren glaubt, nämlich der Frage wie durch das kollektive Gedächtnis über die Zeit hinweg eine Erinnerungsgemeinschaft fortbestehen kann. J. Assmann differenziert deshalb in »Das kulturelle Gedächtnis« (1997) das kollektive Gedächtnis in ein kommunikatives und kulturelles Register, die auf die Herstellung einer gemeinsamen Vorstellung von Vergangenheit und Dauer durch Alltagskommunikation einerseits und »symbolträchtige kulturelle Objektivationen« (ERLL 2005: 27) andererseits verweisen. Er folgt darin der Annahme, dass das Gedächtnis »bimodal« (J. ASSMANN 1997: 51) organisiert ist: Ein biographischer Modus, der sich auf die Erfahrungen der Subjekte im Sozialzusammenhang bezieht, und ein fundierender Modus, der über kulturelle Objektivationen versucht, die imaginierten Ursprünge der Sozialformation gegenwärtig zu halten. Das kulturelle Gedächtnis lässt sich deshalb als diejenige soziale Institution beschreiben, die die subjektiven (Alltags-)Erfahrungen der Individuen und die Fundierungsversuche des Sozialen zu verbinden versucht (vgl. J. ASSMANN 1997: 52), mit der die von Nora beschriebenen Erinnerungsorte mit einer spezifischen Deutung als Teil des kollektiv geteilten Gesellschaftsbildes ausgewiesen werden. J. Assmann definiert das kulturelle Gedächtnis als

den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchstexten, -Bildern und -Riten [...], in deren »Pflege« sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt (J. ASSMANN 1988: 15, Herv. i.O.).

Die Konstruktion von Gesellschaftsbildern beruht dabei nicht auf der getreuen Wiedergabe der Vergangenheit, sondern auf der fortwährenden Konstruktion bereits erinnelter Geschichte, die als solche nicht ausgewiesen wird. Es geht nicht um die Vergegenwärtigung einer vergangenen Gegenwart, sondern um die Konstruktion einer kohärenten Vergangenheitsversion als (Ursprungs-)

² Zum Begriff der »prothesenhaften« Erinnerung medial vermittelter Vergangenheitskonstruktionen vgl. grundlegend LANDSBERG 2004.

Geschichte des eigenen Kollektivs (vgl. auch MARCHART 2016: 53). Dieser kollektiven Konstruktionsleistung kommt ein die Wirklichkeit der sozialen Gruppe sinnhaft strukturierender Charakter zu (vgl. J. ASSMANN 1997: 52). Das kulturelle Gedächtnis bezieht sich bei der Herausbildung eines Gesellschaftsbildes auf die in den ›Wiedergebrauchs‹-Objekten materialisierten Erinnerungen. Diese wurden von Mitgliedern der Erinnerungsgemeinschaft in der Vergangenheit geschaffen und von den gegenwärtigen Mitgliedern übernommen und weiter tradiert. Das heißt, es handelt sich um eine fortwährende Vergegenwärtigung und Anwendung von bereits kommunizierten und verstetigten Erinnerungen für die Konstitution einer sozial geteilten Gruppenidentität, was sich einerseits in den außeralltäglichen Kommunikationsformen und -techniken sowie andererseits in der Ausdifferenzierung bzw. der Spezialisierung der Träger_innen der Erinnerungsgemeinschaft zeigt. Eine Erinnerungsgemeinschaft organisiert den eigenen Vergangenheitsbezug über die Erinnerungsorte, die als Erinnerungsanlässe und Ankerpunkte des kollektiven Gedächtnisses dienen.

Zur Klärung der Frage, warum sich nun sowohl die sogenannten Erinnerungsorte als auch deren Deutungen ändern können, führt Aleida Assmann in *Erinnerungsräume* (1999) die Unterscheidung von Speicher- und Funktionsgedächtnis ein. Damit soll die Konflikthaftigkeit sozialer Erinnerung zwischen unterschiedlichen Erinnerungsgemeinschaften in Gesellschaft erklärbar gemacht werden. »Auf kollektiver Ebene enthält das Speichergedächtnis das unbrauchbar, obsolet und fremd Gewordene, das neutrale, identitäts-abstrakte Sachwissen, aber auch das Repertoire verpaßter Möglichkeiten, alternativer Optionen und ungenutzter Chancen« (A. ASSMANN 1999: 137). Das Speichergedächtnis bewahrt also einen Überschuss an Erinnerungsorten, die von einzelnen Erinnerungsgemeinschaften mittels Wiedererinnerung reaktiviert werden können. Von diesem Speichergedächtnis hebt sich das Funktionsgedächtnis ab,

das aus einem Prozeß der Auswahl, der Verknüpfung, der Sinnkonstruktion [...] hervorgeht. Die strukturlosen, unzusammenhängenden Elemente [des Speichergedächtnisses, M.K.] treten ins Funktionsgedächtnis als komponiert, konstruiert, verbunden ein. Aus diesem konstruktiven Akt geht ›Sinn‹ hervor, eine Qualität, die dem Speichergedächtnis grundsätzlich abgeht (A. ASSMANN 1999: 137, Herv. i.O.).

Das Funktionsgedächtnis lässt sich als die stetige »Konstruktion der Identität von Gemeinschaft entlang ihrer diskursiven Zeitachse« (MARCHART 2016: 46) verstehen, die die Erinnerungsorte als Ausgangspunkte für das eigene Gesell-

schaftsbild nutzt.³ Bei diesen Bildern handelt es sich nicht um tatsächliche Abbilder der Vergangenheit, sondern um sozial produzierte Fiktionen von Kontinuität und Einheit aus der Gegenwart, die sich in der Konstruktion eines Gesellschaftsbildes als homogen erscheinende Erinnerungsgemeinschaft ausdrückt – damit Ein- und Ausschlüsse durch die im Gesellschaftsbild präsentierte Teilhabe am Sozialen produziert. J. Assmann beschreibt diesen Homogenisierungsdruck des kollektiven Gedächtnisses gegenüber den Mitgliedern der Erinnerungsgemeinschaft deshalb nicht nur als Strukturmoment von Vergemeinschaftung und Identitätsstiftung, sondern auch als »Frage der ›Identifikation‹ seitens der beteiligten Individuen« (J. ASSMANN 1997: 132, Herv. i.O.) und thematisiert damit die sozialen, kulturellen und politischen Bedingungen bzw. Folgen der Konstitution einer Erinnerungsgemeinschaft. Er folgert: »Die Wir-Identität der Gruppe hat also Vorrang vor der Ich-Identität des Individuums, oder: Identität ist ein soziales Phänomen [...] Kollektive oder Wir-Identität existiert nicht außerhalb der Individuen, die dieses ›Wir‹ konstituieren und tragen« (J. ASSMANN 1997: 130f., Herv. i.O.). Damit lässt sich das kulturelle Gedächtnis mit seinen Erinnerungsorten und Deutungsangeboten als ein zentrales Moment zur Herstellung von Gesellschaftsbildern begreifen, die sich über die Kollektivierung von individuell verankerten Images konstituieren.

3. Kollektive Erinnerung und kollektivierende Bilder

Solche Gesellschaftsbilder sind weder feststehende Vorstellungen von Gesellschaft, die von den Individuen über die kollektiv geteilte Vorstellung einer gemeinsamen Vorgeschichte konstruiert werden, noch völlig willkürlich, d.h. unabhängig von der tatsächlichen gesellschaftlichen Bewegung in Zeit. Sie sind vielmehr Ausdruck einer gemeinsamen Vorstellung von sich als Kollektiv zu einem bestimmten Zeitpunkt, von dem aus sich diese Vorstellung zu einer fixen Vorstellung verallgemeinern kann. Dies wird in den dargestellten gedächtnissoziologischen Überlegungen angedeutet, aber nicht ausreichend berücksichtigt, weshalb der Vorgang der Kollektivierung hin zu kollektiv geteilten Vorstellungen von Gesellschaft über einen bildsoziologischen Zugriff nochmals konkretisiert werden soll. Dies geschieht auch deshalb, weil das konstitutive –

³ A. Assmann bestimmt das Speichergedächtnis als dem Funktionsgedächtnis gegenüber neutral. Damit verkennt sie, dass das Speichergedächtnis nicht ohne Sinnzuschreibungen auskommt. Wird das Speichergedächtnis als Teil des kulturellen Gedächtnisses gedacht, so ist es als abstrakter ›Speicher‹ auch der fortwährenden Reproduktion des Gesellschaftsbildes der Erinnerungsgemeinschaft unterworfen. Das Speichergedächtnis ist demnach nur als ein begrenztes ›Reservoir‹ vorstellbar, das einerseits einen Überschuss an Erinnerungsorten und Deutungsangeboten für das Funktionsgedächtnis bereithält. Andererseits werden die Inhalte des Speichergedächtnis über einen Auswahlprozess organisiert und selektiert, der durch das Funktionsgedächtnis determiniert ist.

wenngleich unbewusste – Zusammenspiel von Individuen zentral erscheint, für die Etablierung von Gesellschaftsbildern.

Spricht man in den Bildwissenschaften vom Bild, dann lassen sich unter diesem wenig präzisen Containerbegriff eine Vielzahl von Einzelphänomenen fassen. Der Soziologe Samuel Strehle weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass insbesondere »äußere[...], materielle[...] Bilder« gemeint sind, »wenn wir von Bildern sprechen« (STREHLE 2019: 24). Innere respektive mentale Bilder sind zumeist von einem solchen Bildbegriff ausgeschlossen, was auf der einen Seite der Konturierung eines dezidiert bildwissenschaftlichen Bildbegriffes dienlich ist, auf der anderen Seite aber auf eine zentrale Leerstelle innerhalb dessen Konzeption verweist. Denn »die inneren Bilder [können] nicht aus der Bildtheorie ausgegrenzt werden. Dagegen spricht schon die enge Wechselwirkung, in der sie mit den äußeren Bildern stehen« (STREHLE 2019: 24; vgl. auch BELTING 2011: 11ff.). Diese relationale Beziehung innerer und äußerer Bilder lässt sich, so Strehle im Anschluss an Hans Belting, als eine nach zwei Seiten ausgerichtete Bewegung von Produktion und Rezeption denken: So sind »die äußeren Bilder als materialisierte[r] Ausdruck der inneren Bilder, [...] auch als Eindruck und damit als Impulsgeber für neue innere Bilder« zu verstehen (STREHLE 2019: 24. Vgl. auch BELTING 2011: 27). Gerade die Beschreibung von äußeren Bildern als Impulsgeber für neue innere Bilder hebt auf die soziale Funktion von Bildern, d.h. die bildhafte Konstruktion einer kollektiv geteilten Vorstellung von der sozialen Welt, ab, wie sie zu Beginn unter dem Begriff des Images verhandelt wurde. Sie sind das Ergebnis eines individuellen Veräußerungsprozesses, der innere Bilder durch kulturelle Bearbeitung zu äußeren Bildern umwandelt, wodurch diese wiederum Einfluss auf die Ausprägung neuer innerer Bilder der Individuen nehmen können, indem diese die Bilder betrachten und aneignen. Erscheint ein solcher Prozess zuvorderst als zufällig und ungerichtet, so lässt sich dementsgegen an solche Bilder denken, die Einfluss auf die Vorstellungswelt einer ganzen Gesellschaft haben – und so zu Gesellschaftsbildern werden.

Für die Soziologie beschreibt bereits Émile Durkheim in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) eine solche, die Gesellschaft strukturierende Funktion der sozialen Verbildlichungsarbeit mit dem Begriff des Symbolismus (vgl. dazu KARSENTI 2014). Durkheim entfaltet hierin die Idee einer Fundierung des Sozialen über kollektiv geteilte Vorstellungen und deren kulturellen Formungen, die sich zwangsläufig aus der sozialen Form der je gegenwärtigen Vergemeinschaftung ergeben (vgl. DURKHEIM 1984: 565. Vgl. auch STREHLE 2019: 100, NIEKRENTZ 2011: 24f.). Als formgebende Kulturarbeit überführt sie die kollektiv geteilten Vorstellungen in eine materielle Gestalt, um den Gesellschaftsmitgliedern eine Repräsentation von sich als Gesellschaft dauerhaft zugänglich und sichtbar zu machen. Durkheim erläutert dies anhand der sozialen Funktion des religiösen Totems:

Die religiöse Kraft ist nichts als das Gefühl, das die Kollektivität ihren Mitgliedern einflößt, jedoch außerhalb des Bewußtseins der Einzelnen, das es empfindet und objektiviert. Um sich zu objektivieren, heftet es sich auf ein Objekt, das damit heilig wird; aber jedes Objekt kann diese Rolle spielen [...]. Der heilige Charakter, den eine Sache bekleidet, liegt [...] nicht in den inneren Eigenschaften der Sache selbst: er ist dazugekommen (DURKHEIM 1984: 313f.).

Die Kollektivität einer Gemeinschaft respektive Gesellschaft findet demnach ihren Ausdruck in den materiellen Symbolisierungen, die eine stabile Gestalt des Sozialen als Gesellschaftsbild suggerieren, in der sie »zur Erscheinung kommt, und zwar auch für sich selbst« (CASTORIADIS 1990: 347).⁴ Dabei fallen gesellschaftliches Sein und ideale Vorstellung von Gesellschaft zumeist auseinander, da sich in den materiellen Formungen Gesellschaft immer in entstellter, d.h. idealisierter, Form zeigt. Das materielle Symbol oder Bild führt den Individuen so zeitlich unbegrenzt Gemeinschaft bzw. Gesellschaft vor Augen und sorgt über die materielle Persistenz der kollektiv geteilten Vorstellung für die Fortdauer der konkreten sozialen Formation. Gleichzeitig sind es aber die einzelnen Individuen, die sich jene Kollektivvorstellungen aneignen, in Akten der Vergemeinschaftung aktualisieren und durch Kulturarbeit zu entzeitlichen versuchen, d.h. das Gesellschaftsbild in einer materiellen Form dauerhaft zugänglich machen (vgl. auch ABELS 2017: 171). Denn »so wie die Gesellschaft nur in und durch die Individuen existiert, so lebt das Totemprinzip nur in und durch die individuellen Bewußtseine«, schreibt Durkheim weiter in Bezug auf die religiöse Funktion für die soziale Kohäsion (DURKHEIM 1984: 339). Diese religionssoziologischen Überlegungen verallgemeinernd aufnehmend, ließe sich nun fragen, wie ein individuelles mentales Bild über die kulturelle Objektivierung als äußeres Bild eine kollektive Vorstellung symbolisieren kann.

Strehle schlägt vor, diesen Vorgang mit dem Begriff der »Imaginationskollektivierung« zu beschreiben (vgl. dazu STREHLE 2019: 105-114). Ausgehend von einem hergestellten äußeren Bild rekonstruiert er nun jene Kette, die eine Transformation vom mentalen Bild des Einzelnen zur kulturellen Objektivierung durch den Einzelnen bis hin zur kollektiv geteilten Rezeption und Identifizierung von äußerem Bild und Kollektivvorstellung nachvollziehbar macht. Denn:

⁴ Der Psychoanalytiker und Gesellschaftstheoretiker Cornelius Castoriadis sieht darin den gesellschaftlichen Versuch, Antworten auf bestimmte Grundfragen des Zusammenlebens zu finden. »Jede bisherige Gesellschaft hat versucht, einige Grundfragen zu beantworten: Wer sind wir, als Gemeinschaft? Was sind wir, die einen für die anderen? Wo und worin sind wir? Was wollen wir, was begehren wir, was fehlt uns? Diese Gesellschaft muß ihre »Identität« bestimmen, ihre Gliederung, die Welt, ihre Beziehung zur Welt und deren Objekten, ihre Bedürfnisse und Wünsche. Ohne eine »Antwort« auf solche »Fragen«, ohne solche »Definitionen« gibt es keine menschliche Welt, keine Gesellschaft und keine Kultur« (CASTORIADIS 1990: 252, Herv. i.O.).

Imaginationen [das heißt kollektiv geteilte Vorstellungen, M.K.] sind nicht immer schon kollektiv, aber sie können ›kollektiviert‹ werden, wenn sie sich als materielle, das heißt überindividuell erfahrbare Bilder in den Gesellschaftsraum hinein ausbreiten. Das Imaginäre beginnt als individuelle Imagination im Inneren des Subjekts, aber die Imagination wird zu einem sozialen Tatbestand, sobald sie als äußeres Bild in gesellschaftliche Zirkulation gelangt und von anderen ›gesehen‹ wird (STREHLE 2019: 105, Herv. i.O.).

Die Individuen und ihre, den anderen nur über die Verbildlichungsarbeit zugänglichen, inneren Bilder sind dabei nicht von der sozialen Welt getrennt, sondern selbst Ausdruck einer bestimmten sozialen Figuration, die wiederum selbst von im Sozialen zirkulierenden Bildern mitgeformt werden. Denn die inneren Bilder der_des Einzelnen rekurren bereits vor und in ihrer Materialisierung auf gesellschaftlich geteilte Images, die wiederum für die eigene Gestaltung im äußeren Bild dienlich gemacht werden. Gesellschaft und Individuen stehen sich diesem Verständnis nach nicht als Antipoden gegenüber, sondern durchdringen, formen und verändern sich gegenseitig. Das Individuum als Produzent_in eines äußeren Bildes wirkt mit der Bildproduktion somit schon immer an der Bearbeitung und Vorstellung von einer sozial geteilten Welt mit, denn »Kultur [ist] immer auch die Weiterbearbeitung der bereits bearbeiteten Wirklichkeit« (STREHLE 2019: 79).⁵ Damit ist ein äußeres Bild immer auch ein Versuch aus der jeweiligen Gegenwart heraus Gesellschaft als Ganzes oder ein konkretes gesellschaftliches (Teil-)Phänomen fassbar zu machen, wobei dazu auf die vorgängigen imaginären Vorstellungen und im Sozialen zirkulierenden Images rekuriert wird.

Um das Bild nun sichtbar für andere zu machen ist es an Träger- und Verbreitungsmedien gebunden, die über ihre Nutzung ein Kollektiv als Rezeptionsgemeinschaft respektive Publikum für die einzelnen Individuen erst vorstellbar macht (vgl. STÄHELI 2012). So hat bereits Belting auf die unauflösbare Verschränkung von Inhalt und Form im Bild hingewiesen, womit der »Medialität aller Bilder einen eigenen Stellenwert einzuräumen« (BELTING 2011: 12) wäre, wenn es um die Frage nach der Aneignung der Bilder im sozialen Raum geht. Denn auf die Medialität als notwendige Voraussetzung eines jeden Bildes bezogen, so Belting, sind es »[d]ie sinnstiftenden Bilder, die als Artefakte ihren Ort in jedem sozialen Raum besetzen [...]. Das Trägermedium gibt ihnen eine Oberfläche mit einer aktuellen Bedeutung und Wahrnehmungsform« (BELTING 2011: 20). So ist es gerade diese mediale Formatierung, die die Verbreitung, Rezeption und Aneignung eines Bildes bestimmt, gerade weil

⁵ Strehle hebt hier insbesondere die Prozessualität von Kultur(arbeit) hervor: »Sie [Kultur] gewinnt ihre Stabilität nur daraus, dass sie fortwährend tätig reproduziert – oder neu ausgehandelt – wird. Kulturarbeit ist ein endloser Prozess, der stets erneut die ›richtigen‹ Antworten auf die Wirklichkeit und ihre Herausforderungen finden muss« (STREHLE 2019: 86, Herv. i.O.).

sich Gedanken in handhabbaren transferierbaren und zirkulierbaren Objekten verkörpern [...]. Entscheidend für kulturelle Kreativität ist nicht einfach die Fähigkeit, Ideen und Bedeutungen aus der Welt der materiellen Dinge herauszudestillieren, sondern das Ideelle und Bedeutsame »verkörpern« zu können, also eine Somatisierung von Sinn, eine Konkretisierung des Abstrakten, eine Inkarnierung des Geistigen auf den Weg zu bringen. [...] Sobald jedoch das Materielle als Materialisierung begriffen wird, »existiert das Ideelle nicht jenseits des Materiellen, sondern in ihm«. Körperliches wird zur Existenzform des Geistigen. Das Konzept der Materialisierung zeigt, dass Körperliches und Geistiges nicht mehr disjunkt sind (KRÄMER 2008, S. 82ff., Herv. i.O.).

Im Anschluss an Gabriel Tardes' Begriff des Publikums geht Strehle davon aus, dass es eben jene Vorstellung einer Gleichzeitigkeit der Rezeption ist, die Gemeinschaft für den einzelnen vorstellbar macht. Nicht erst der Inhalt des Mediums, das heißt die sozial geteilte Vorstellung, sondern bereits die zeitgleiche Nutzung eines mediatisierten Bildes von vielen Vereinzelteten als der »gemeinsame Bezug auf das Medium als Verbindungsglied zwischen den Einzelnen stellt deren Gemeinsamkeit her bzw. erlaubt ihnen die imaginäre Bezugnahme aufeinander« (STREHLE 2019: 111).⁶ Das Publikum generiert sich über die Imagination eines gemeinsamen Sehens der gleichen Bilder als Sehgemeinschaft. Strehle verschränkt hier theoretisch das Trägermedium als »Infrastruktur« mit dem konkreten Bildgebrauch. Denn »[e]rst dann, wenn viele Menschen dieselben Bilder betrachten, das heißt sich zu identischen Bildobjekten in Beziehung setzen, können individuelle imaginäre Bedeutungen eine neue, kollektive Existenzform annehmen« (STREHLE 2019: 108).

Gesellschaft ist jedoch keine homogene Sehgemeinschaft, sondern zerfällt selbst in partikulare Sehgemeinschaften (vgl. dazu RAAB 2008: 306f.). Die äußeren Bilder müssen deshalb mit ihren Bedeutungs- und Sinnangeboten im umkämpften Raum des Sozialen um Aufmerksamkeit der Individuen ringen. Damit verweist Strehle einerseits in einer postfundamentalistischen Lesart auf Gesellschaft als Ort des Konflikts und der Aushandlung von kollektiv geteilten Vorstellungen, sowie andererseits auf die kulturindustrielle Organisation dieses Raums, in dem die Produktion und Zirkulation von Bildern politischen und ökonomischen Interessen unterworfen ist (vgl. STREHLE 2019: 112). Innerhalb dieser (konfliktuösen) Aushandlungsprozesse stehen die Sehgemeinschaften nicht isoliert nebeneinander, sondern bilden durch die Individuen hindurch ein heterogenes Ganzes als Gesellschaft. Denn die Individuen sind zugleich Austragungsorte, Akteure und Adressaten dieser Prozesse, da sie immer gleichzeitig als Mitglied mehrerer Sehgemeinschaften agieren, wie bereits im Zusammenhang mit dem kollektiven Gedächtnis ausgeführt wurde.

⁶ Zu Gabriel Tardes Theorie der Vergesellschaftung vgl. TARDE 2015 und 2009 sowie LÜDEMANN 2009.

So leben wir einerseits in einem allen Gesellschaftsmitgliedern gemeinsamen Imaginationsraum, andererseits und gleichzeitig aber wenden wir uns unterhalb dieses gesellschaftlichen Imaginationsraumes in unzählige kleinere Räume ab, in denen wir nach anderen Wirklichkeiten Ausschau halten als der einen, einheitlichen des Gesamtkollektivs. Das materielle Bild ist eine der Schnittstellen, an denen sich diese verschiedenen Wirklichkeiten sowohl überschneiden als auch voneinander trennen können. Es ist ein Medium imaginärer Vergesellschaftung ebenso wie ein Medium der ›Entvergesellschaftung‹ im Sinne einer Auflösung sozialer Bindungen und Zugehörigkeiten. (STREHLE 2019: 114)

Doch gerade diese Ubiquität von Gesellschaftsbildern im sozialen Raum sowie der Versuch, Bilder in eine hegemoniale Stellung zu bringen, geben einen wichtigen Hinweis auf den homogenisierenden Charakter, die weit verbreitete und breit rezipierte Bilder von Gesellschaft erklärbar machen. Mit Tobias Ebbrechts filmtheoretischer Konzeption des ›Geschichtsbildes‹ soll diese homogenisierende Funktion von Bildern näher erläutert werden.

4. Geschichtsbilder: Zur Konstruktion kollektiver Selbstbilder

Als Geschichtsbilder, die eine Beziehung von Gegenwart und Vergangenheit herstellen, definiert Tobias Ebbrecht nun ebenjene äußeren Bilder, insbesondere filmische Geschichtsfiktionen (vgl. dazu EBBRECHT 2011), die »den Motor, das Erzählprinzip, [...] das ›Narrativ‹ von Geschichtserzählungen in Ausstellungen, an Gedenktagen, im Fernsehen, Film und in anderen kulturindustriellen Medien [bilden]« (EBBRECHT 2009: 13, Herv. i.O.). Geschichtsbilder sind demnach keine neutralen Bilder eines vergangenen Ereignisses, sondern »in erster Linie Ausdruck von Projektionen auf Geschichte, die der Gegenwart entstammen und bestimmten gesellschaftlichen Vorstellungen, Ideologien und Wünschen entsprechen« (EBBRECHT 2009: 13). Als solche »nachträgliche[n] visuell[n] Vereindeutigungen von vergangenen Ereignissen« (EBBRECHT 2009: 13) zirkulieren die Bilder im sozialen Raum und ermöglichen durch ihren Gebrauch die Konstitution einer imaginierten Sehgemeinschaft. Der Gebrauch ist damit ein spezifisch zweckdienlicher: Gesellschaft kommt nur über solche ›Bilder‹ überhaupt zu einer gemeinsamen Anschauung von sich selbst, wobei die Geschichtsbilder eben nur jenen Modus der Produktion von Gesellschaftsbildern beschreibt, der Gesellschaft als die Konstruktion einer identitären Einheit und Kontinuität in Zeit begreift. Sie sind nach Ebbrecht als narzisstisch, nostalgisch und fetischisiert zu beschreiben, da die eigene gesellschaftliche Vorgeschichte im Bild vereindeutigt und im Sinne eines Wunschbildes »von uns und unserer Geschichte« arrangiert wird (EBBRECHT 2009: 14. vgl. auch EBBRECHT 2011: 69). Die Geschichtsbilder sind damit immer zugleich Ausdruck eines gesellschaftlichen Bedürfnisses nach einem idealisierten Bild von sich als Gesellschaft und zugleich Vermittlungsinstanz eines ebensolchen Gesellschaftsbildes in Bezug auf die heterogene Vergangenheit von sozialen Gruppen und Gesellschaftsmit-

gliedern. Es geht demnach nicht allein um die Homogenisierung der Rezipient_innen zu einer Sehgemeinschaft, die immer nur als vorläufig und unabgeschlossen charakterisiert werden kann, sondern auch um eine Aneignung, Deutung und Gestaltung des Bildes von der eigenen Gesellschaft über solche Geschichtsbilder. Diese sind demnach als verbildlichte Vorstellung von einer als gemeinsame Vorgeschichte imaginierter Vergangenheit zu verstehen.

In *Geschichtsbilder im medialen Gedächtnis* (2011) wird Ebbrecht mit Fokus auf den Film konkreter, wenn er Geschichtsbilder als Modus filmischer Nachbildung eines historischen Ereignisses beschreibt. Mit Cornelia Brink gesprochen, handelt es sich für Ebbrecht beim Geschichtsbild um »zu Bildern geronnene Erinnerungen« (BRINK 1999: 111), die sich auf bereits bestehende Bilder und »mediale Rezeptionserfahrungen« (EBBRECHT 2011: 35) stützen und zur Konstruktion eines bestimmten kollektiv geteilten Bildes von Gesellschaft, d.h. eines Gesellschaftsbildes, beitragen. Daraus ließe sich schlussfolgern, dass es nicht allein die Individuen sind, sondern bereits ihre Involviertheit in eine ihnen vorgängige Bilderwelt des Sozialen, die ein bestimmtes Gesellschaftsbild für sie verständlich macht. Die hegemoniale Durchsetzung eines solchen filmisch inszenierten Gesellschaftsbildes basiert damit bereits auf anderen Bildern, die dieses eine vorbereiten, plausibilisieren und in der Anschauung durch die Rezipient_innen verständlich machen. Dabei ließe sich noch einmal auf die medialen Träger als Infrastrukturen verweisen, da die Geschichtsbilder nicht einfach historisch gesetzt werden, sondern sich erst durch ihre mediale Zirkulation in einer konkreten gesellschaftspolitischen Gegenwart und ihren Gebrauch als Vergemeinschaftungsanlässe durch eine Vielzahl von Individuen realisieren müssen.

So bedienen sich die Filme und Fernsehsendungen aus dem Fundus der Geschichtsbilder und bedienen diesen Fundus gleichzeitig, indem sie neue Modifizierungen dieser Codes und Konventionen in die medial vermittelten Archive einspeisen sowie intertextuelle Vernetzungen von bekannten Nachbildungen und Erzählkonventionen ausbilden. Auf diese Weise werden die kollektiven Geschichtsbilder verändert und – im Verhältnis zu politischen Deutungsdebatten – aktualisiert (EBBRECHT 2011: 35; vgl. auch SCHÖNEMANN 2019: 43).

Hierbei lässt sich eine Verschiebung von der formalen Beschreibung von filmischen Medien und deren Bilder als Infrastrukturen des Kollektiven hin zu einer gedächtnissoziologischen Beschreibung dieser Medien und Bilder als Ausdruck einer kollektiv geteilten Vergangenheitskonstruktion ausmachen. Ermöglichen die Bilder als Infrastrukturen des Kollektiven eine Kollektivierung von Individuen auf Grundlage einer gemeinsam imaginierten Erfahrung, so lässt sich für den Fall der Geschichtsbilder sagen, dass sie eine Möglichkeit zur individuellen Teilhabe an einer bestimmten Erinnerungsgemeinschaft über die (gemeinsame) Rezeption darstellen. Sie machen eine geteilte Vorstellung von Gesellschaft visuell erfahrbar und ermöglichen damit eine Anschauung der Gesellschaft durch ihre Mitglieder. Darüber hinaus können die Individuen durch

den Gebrauch zirkulierender Geschichtsbilder an einer kollektiv geteilten Vorstellung von der eigenen Vorgeschichte partizipieren und sich damit der schon vorhandenen, individuellen und kollektiven Selbstbilder versichern. Die Konstruktion eines solchen kollektiv geteilten Gesellschaftsbildes funktioniert demnach »mit Hilfe von der Gegenwart entliehenen Gegebenheiten und wird im Übrigen durch andere, zu früheren Zeiten unternommene Rekonstruktionen vorbereitet, aus denen das Bild von ehemals schon recht verändert hervorgegangen ist« (HALBWACHS 1985b: 55f.). Damit stellt der kontinuierliche Gebrauch äußerer Bilder eine soziale Praktik der Vergewisserung und Angleichung sowie einen kulturellen Stabilisierungsfaktor von kollektiv geteilten Bildern historischer Ereignisse und dem damit zusammenhängenden Gesellschaftsbild der Erinnerungsgemeinschaft dar.

Bei diesem Vergemeinschaftungsprozess über zirkulierende Geschichtsbilder handelt es sich um einen dezidiert politischen Prozess, der auf der Konstruktion einer imaginierten und vereindeutigten Vergangenheit beruht. Die kollektiv imaginierte Vergangenheit ist dabei eben nicht als vollständige Vergegenwärtigung des historischen Ereignisses zu verstehen, sondern als eine Deutung der Spuren der Vergangenheit aus den gegenwärtigen Verhältnissen und Bedingungen. Die Aneignung der Vergangenheit über Geschichtsbilder ist damit immer auch ein »Moment der ›Reaktivierung‹« (MARCHART 2016: 49, Herv. i.O.), d.h. ein Sichtbarwerden ihres konstruktiven Charakters. Das Geschichtsbild behauptet in seiner Funktion als »Imitation die Wiedergabe einer historischen Realität« (EBBRECHT 2009: 16), verdeckt zugleich jedoch seinen geschichtlichen Charakter und damit die »gesellschaftlich geformten Bedürfnisstrukturen« (EBBRECHT 2009: 16), aus denen es hervorging. »Das Geschichtsbild spiegelt also in gewisser Weise die Geschichte nicht als Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern als scheinbar außerhalb der Subjekte bestehende, quasi natürliche Erscheinung vor« (EBBRECHT 2009: 16). Damit verleugnet es seine eigene (Produktions- und Rezeptions-)Geschichte sowie den immanenten politischen Charakter sozialen Erinnerns als Aushandlungsprozess respektive Deutungskonflikt über das Bild der Vergangenheit und der Gesellschaft. Gesellschaftsbilder stehen dem Individuum deshalb als scheinbar unhintergehbare Miniatur von Gesellschaft gegenüber. Erst die Aufklärung über den Prozess ihrer Kollektivierung eröffnet die Möglichkeit zur kritischen Reflexion, wenn jene beschriebenen Mechanismen bei der Rezeption durch die Individuen Eingang finden. Erst so werden andere Geschichtsbilder respektive Gesellschaftsbilder möglich, die ebenso eine andere Form kollektiver Existenz ermöglichen.⁷

⁷ Ebbrecht schlägt darüber hinaus einen anderen Modus der Konstruktion von Geschichtsbildern vor, die er in Anlehnung an Walter Benjamins Idee eines »dialektischen Bildes« entwickelt. Es geht ihm dabei um eine »Gegenanalyse der Geschichtskultur« (Ebbrecht 2009: 19), d.h. der kritischen Reflexion der Vereindeutigung der Vergangenheit in den (filmischen) Bildern (vgl. auch Ebbrecht 2011).

Schlussbemerkung

Eine Gesellschaft, so könnte man die eingangs gestellte Frage wieder aufnehmen, kommt immer nur über die je gegenwärtige Verbildlichungsarbeit von bereits zirkulierenden und tradierten Vorstellungen von sich durch die Individuen zu ihren Selbstbildern. Dabei ließe sich eine Tendenz zur Homogenisierung der Gesellschaftsbilder festhalten, der eine Pluralisierung der lebensweltlichen Kontexte, d.h. der Teilhabe an unterschiedlichen sozialen Gruppen und deren ›Welt-‹ und ›Selbstbilder‹, entgegensteht. Insbesondere der gedächtnissoziologische Blick auf die Konstruktion von eindeutigen Vergangenheitsbildern hat gezeigt, dass Gesellschaftsbilder nicht nur einen temporalen Index haben, sondern die Homogenisierungstendenz trotz der vermeintlichen spätmodernen Entwicklung einer zunehmenden Individualisierung gerade in Bezug auf die Verortung von Gesellschaft in der Zeit immer noch eine zentrale Rolle spielt. Vereindeutigende Geschichtsbilder sind demnach nicht nur ein zeitdiagnostischer Hinweis auf die Existenz eines bestimmten sozial geteilten Bildes von Gesellschaft, sondern immer auch ein Blick auf die geteilten Vorstellungen in dieser Gesellschaft. Diese Vorstellungen gilt es als zeitgebundene Ausdrücke die Vergangenheit glättende respektive nivellierende Verbildlichungs- und Rezeptionsprozessen zu kritisieren.

Literatur

ABELS, HEINZ: *Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen, Identität in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren*. 2., akt. und erw. Aufl. Wiesbaden [Springer VS] 2017

ASSMANN, ALEIDA: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München [C.H. Beck] 1999

ASSMANN, ALEIDA: Zur Kritik, Karriere und Relevanz des Gedächtnisbegriffs. Die ethische Wende in der Erinnerungskultur. In: RADONIĆ, LJILJANA/UHL, HEIDEMARIE (Hrsg.): *Gedächtnis im 21. Jahrhundert. Zur Neuverhandlung eines kulturwissenschaftlichen Leitbegriffs*. Bielefeld [transcript] 2016, S. 29-42

ASSMANN, JAN: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: ASSMANN, JAN; TONIO HÖLSCHER (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt/M. [Suhrkamp] 1988, S. 9–19

ASSMANN, JAN: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München [C.H. Beck] 1997

- BELTING, HANS: *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München [Wilhelm Fink] 2011
- BRINK, CORNELIA: How to bridge the gap? Überlegungen zu einer fotografischen Sprache des Gedenkens. In: ESCHENBACH, INSA; SIGRID JACOBET; SUSANNE LANWERD (Hrsg.): *Die Sprache des Gedenkens. Zur Geschichte der Gedenkstätte Ravensbrück 1945-1995*. Berlin [Edition Hentrich] 1999, S. 108-119
- CARRIER, PETER: Pierre Noras Lieux mémoire als Diagnose und Symptom des zeitgenössischen Erinnerungskultes. In: ECHTERHOFF, GERALD; MARTIN SAAR (Hrsg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*. Konstanz [UVK] 2002, S. 141-162
- CASTORIADIS, CORNELIUS: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt a.M. [Suhrkamp] 1990
- DREITZEL, HANS PETER: Selbstbild und Gesellschaftsbild. Wissenssoziologische Überlegungen zum Image-Begriff. In: *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, 3 (2), 1962, S. 181-228
- DURKHEIM, ÉMILE: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/M. [Suhrkamp] 1984
- EBBRECHT, TOBIAS: Die Liebe zum Bild. Nostalgie, Fetisch, Dialektik. Das Bild in der Erinnerungskultur. In: *Extrablatt. Aus Gründen gegen fast Alles*, 4, 2009, S. 13-19
- EBBRECHT, TOBIAS: *Geschichtsbilder im medialen Gedächtnis. Filmische Narrationen des Holocaust*. Bielefeld [transcript] 2011
- ERLL, ASTRID: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. Stuttgart/Weimar [J.B. Metzler] 2005
- GOFFMAN, ERVING: *Interaktionsrituale. Über Verhalten in der direkten Kommunikation*. Frankfurt/M. [Suhrkamp] 1971
- HALBWACHS, MAURICE: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt/M. [Suhrkamp] 1985a
- HALBWACHS, MAURICE: *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt/M. [Fischer] 1985b
- HALBWACHS, MAURICE: *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*. Konstanz [Herbert von Harlem/UVK] 2003
- KARSENTI, BRUNO: Der Symbolismus bei Durkheim und Mauss. In: *trivium. Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften*, 17, 2014. <http://journals.openedition.org/trivium/4933> [04.02.2021]
- KAUTT, YORK (2008): *Image. Zur Genealogie eines Kommunikationscodes der Massenmedien*. Bielefeld [transcript] 2008

- KAUTT, YORK: Zur Theorie des Images. In: AHRENS, JÖRN; LUTZ HIEBER; YORK KAUTT (Hrsg.): *Kampf um Images. Visuelle Kommunikation in gesellschaftlichen Konfliktlagen*. Wiesbaden [Springer VS] 2015, S. 13–33
- KLEINING, GERHARD: Über soziale Images. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 5, 1961, S. 145–170
- KRÄMER, SYBILLE: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. Frankfurt/M. [Suhrkamp] 2008
- LANDSBERG, ALISON: *Prosthetic Memory. The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*. New York [Columbia University Press] 2004
- LÜDEMANN, SUSANNE: Die imaginäre Gesellschaft. Gabriel Tardes anti-naturalistische Soziologie der Nachahmung. In: BROCH, CHRISTIAN; URS STÄHELI (Hrsg.): *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*. Frankfurt/M. [Suhrkamp] 2009, S. 107–134
- MARCHART, OLIVER: *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin [Suhrkamp] 2013
- MARCHART, OLIVER: Das historisch-politische Gedächtnis. Für eine Theorie kollektiver Erinnerung. In: RADONIĆ, LJILJANA; HEIDEMARIE UHL (Hrsg.): *Gedächtnis im 21. Jahrhundert. Zur Neuverhandlung eines kulturwissenschaftlichen Leitbegriffs*. Bielefeld [transcript] 2016, S. 43–77
- MEAD, GEORGE HERBERT: *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago/London [University of Chicago Press] 1972
- NIEKRENZ, YVONNE: Gemeinschaft als Metapher. Das Imaginäre als Ordnungsschema. In: JUNGE, MATTHIAS (Hrsg.): *Metaphern und Gesellschaft. Die Bedeutung der Orientierung durch Metaphern*. Wiesbaden [Springer VS] 2011, S. 15–30
- NORA, PIERRE; ÉTIENNE FRANÇOIS (Hrsg.): *Erinnerungsorte Frankreichs*. München [C.H. Beck] 2005
- NORA, PIERRE: From Lieux de mémoire to Realms of Memory. Preface to the English-Language Edition. In: NORA, PIERRE; LAWRENCE D. KRITZMAN (Hrsg.): *Realms of Memory. Rethinking the French Past*. New York [Columbia University Press] 1996, S. XV–XXIV. http://faculty.smu.edu/bwheeler/Joan_of_Arc/OLR/03_PierreNora_LieuxdeMemoire.pdf [11.08. 2020]
- RAAB, JÜRGEN: *Visuelle Wissenssoziologie. Theoretische Konzeption und materiale Analysen*. Konstanz [UVK] 2008.
- SCHLECHTRIEMEN, TOBIAS: *Bilder des Sozialen. Das Netzwerk in der soziologischen Theorie*. Paderborn [Wilhelm Fink] 2014

- SCHÖNEMANN, SEBASTIAN: *Symbolbilder des Holocaust. Fotografien der Vernichtung im sozialen Gedächtnis*. Frankfurt/M./New York [Campus] 2019
- SIEBECK, CORNELIA: Erinnerungsorte, Lieux de Mémoire. In: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 02.03.2017. https://docupedia.de/zg/Siebeck_erinnerungsorte_v1_de_2017 [11.08.2020]
- SIMMEL, GEORG: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe Bd. 11. Frankfurt/M. [Suhrkamp] 1992
- STÄHELI, URS: Supertheorien und Parasitismen in der Soziologie. In: JOBMANN, ANKE; BERND SPINDLER (Hrsg.): *Theorien über Theorien über Theorien. Tagungsdokumentation*. IWT-Paper Nr. 24. Bielefeld [Institut für Wissenschaft und Technikforschung/Graduiertenkolleg »Genese, Strukturen und Folgen von Wissenschaft und Technik«] 1999, S. 81-90
- STÄHELI, URS: Infrastrukturen des Kollektiven: alte Medien – neue Kollektive. In: *Zeitschrift für Medien und Kulturforschung*, 2, 2012, S.99–116
- STRAUB, JÜRGEN: Identität. In: KOPP, JOAHNNES; ANJA STEINBACH (Hrsg.): *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden [Springer VS] 2016, S. 126-131.
- STREHLE, SAMUEL: *Kollektivierung der Träume. Eine Kulturtheorie der Bilder*. Weilerswist [Velbrück] 2019
- TARDE, GABRIEL: *Die Gesetze der Nachahmung*. Frankfurt/M. [Suhrkamp] 2009
- TARDE, GABRIEL: *Masse und Meinung*. Konstanz [Konstanz University Press] 2015