

Theorie kultureller Objekte

Zum gesellschaftlichen Umgang mit dauerhaft unintegrierbarem Wissen

Theory of Cultural Objects

Societal Dealing with Unacceptable Knowledge

Martina F. Biebert, Michael T. Schetsche

Abstract:

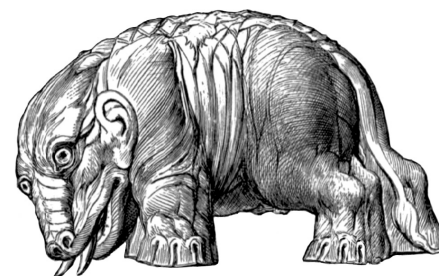
Our theoretical draft about cultural objects is conceptually linked to Julia Kristeva's (1980) psychoanalytic thoughts concerning abjection. This new, now knowledge-sociological category is determined to unravel the culturally invisible and therefore likewise powerful bodies of knowledge. Cutting inextricably across reality regimes these bodies rest outside permanently, repeatedly causing reality crises. Theoretical springboards are the two forms of socially constructed reality's legitimation by Berger and Luckmann (1966): therapy and nihilation. We argue that there has to be a third, pre-discursive mode of reality regimes' securitisation: Taking a destabilising effect already by culturally addressing, this mode spurs to action as soon as potential crisis-generating experiences and phenomena arise beyond a culture's horizon. After having outlined our theoretical concept we will elucidate some examples of cultural objects in past and present eventually questioning the methodological terms and conditions for empirical reconstruction of such hitherto even knowledge-sociological invisible bodies of social constructions of reality.

Keywords, dt.: Abjektion, Normativität, kulturelle Verdrängung, wissenssoziologische Theorie, kulturelles Nichtwissen

Keywords, engl.: abjection, normativity, cultural suppression, theories of sociology of knowledge, cultural ignorance

Martina F. Biebert, MA Interdisciplinary Anthropology, research fellow at Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Centre for Security and Society. Fields of work: Cultural anthropology, sociology, criminology, security studies, human-animal-studies.

Michael T. Schetsche, Dr. rer. pol., extraordinary professor at the Albert-Ludwigs-Universität Freiburg and research coordinator at the IGPP Freiburg. Fields of work: Sociology of knowledge, cultural sociology, anthropology. **E-Mail:** michael.schetsche@soziologie.uni-freiburg.de (corresponding author).



Was für die einzelne Person gilt, findet sich auch auf der Ebene der Kulturen: Die bedrohliche Wahrheit darf ebenso wenig ausgesprochen werden wie die kollektiven Sehnsüchte. Schweigen wirkt hier ähnlich wie Mythisierung: Es schützt vor dem Blick in den Abgrund, vor dem Grauen und Entsetzen. (Giesen 2010, 50)

1. Wirklichkeit und Wirklichkeitskrisen

Unsere Überlegungen gehen von der Annahme aus, dass die Wissensordnung komplexer Gesellschaften nicht nur einen äußerst umfangreichen, diskursiv zugänglichen Korpus geltenden (Orthodoxie) und fragwürdigen (Heterodoxien) Wissens enthält, sondern dass es darüber hinaus kulturell bedeutsame unsichtbare Wissensbestände gibt, die sich – wenn überhaupt – durch mehr oder weniger gut verborgene Auslassungen bzw. Leerstellen (siehe die Beiträge in Adamowsky/Matussek 2004) in gesellschaftlichen Diskursen ausweisen. [1] Die Rede ist hier nicht von implizitem im Gegensatz zu explizitem Handlungswissen des Alltags (Polanyi 1966), sondern von thematisch eng begrenzten Wissenskomplexen, die – aus jeweils im Einzelfall rekonstruierbaren Gründen – in einer Gesellschaft *funktional* verborgen bleiben müssen, dabei aber Auswirkungen auf die psychosoziale Verfasstheit dieser Kultur haben und deren Entwicklung gleichsam wie durch unsichtbare Fäden zu beeinflussen vermögen. Unser neuer theoretischer Vorschlag soll nicht nur die Entdeckung solcher wirkmächtigen kulturellen „Verkryptungen“ (Abraham/Torok 1987) ermöglichen, sondern auch ganz generell dazu beitragen, die Dialektik von Wissen und Nichtwissen in modernen Gesellschaften soziologisch besser zu verstehen.

Paradigmatischer Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist das sozialkonstruktivistische Verständnis von Gesellschaft: Mit Peter L. Berger und Thomas Luckmann ([1966] 2013, 72) gehen wir davon aus, dass menschliches Handeln in erster Linie durch kommunikative Akte angeleitet und koordiniert, aber auch normiert und begrenzt wird – Sprache ist „zugleich Fundament und Instrument eines kollektiven Wissensbestands“, damit sowohl essenzieller Bestandteil sozialer Wirklichkeit als auch gleichzeitig das Mittel zu deren Reproduktion. In sprachlicher Form sind die lebensweltlichen Typisierungen objektiviert, vor deren Hintergrund wir unsere Welt wahrnehmen und verstehen. Das, was wir über die Welt wissen, resultiert zu einem großen Teil aus den zur Verfügung stehenden und sozial geteilten Deutungs- und Erfahrungsschemata [2] – und Sprache ist die Form, in der dieses Wissen transportiert wird (Knoblauch 2005, 171). Dabei interessiert soziologisch weniger der Sprechakt als solcher, als vielmehr der Zusammenhang zwischen *Wissensordnung und Handlungsrealisierung*. Es geht hierbei um ein komplexes diskursives Gefüge, in dem eine bestimmte Sichtweise der Wirklichkeit gleichsam kondensiert ist und die uns umgebende Welt im doppelten Sinne *verwirklicht*: Sprache begreift und erzeugt für uns die Ordnung der Wirklichkeit (Berger/Luckmann 2013, 164). Nur was in Sprache gefasst und ausgedrückt werden kann, ist ‚wirklich‘, weil es prinzipiell von anderen

[1] Wir danken zwei uns unbekannt gebliebenen Gutachtern bzw. Gutachterinnen für die hilfreichen Anregungen und Ergänzungsvorschläge.

[2] Hier hervorzuheben ist die Rolle von *sozialen Deutungsmustern*, die im Alltag die Verknüpfung zwischen Wissen, Deuten und Handeln strukturell herstellen und damit kollektiven Sinn in scheinbar individuelles, tatsächlich aber *soziales* Handeln verwandeln (Plaß/Schetsche 2001; Schetsche/Schmied-Knittel 2013).

geteilt und damit als real bestätigt werden kann. Im Umkehrschluss kann das, was *nicht* in Sprache gefasst und ausgedrückt werden kann, nicht Teil intersubjektiver Wirklichkeit werden.

Die sprachlich produzierte und reproduzierte Wirklichkeitsordnung liefert das kulturelle Wissen, auf dessen Grundlage die Subjekte alltagspraktisch ‚ihre Wirklichkeit‘ wahrnehmen und handelnd realisieren. Die subjektive Wirklichkeitssicht resultiert dabei primär aus der Introzeption und alltäglichen *Evaluation* der gesellschaftlich geltenden Wissensbestände, welche uns über kulturelle Diskurse erreichen (Schmidt/Schetsche 1998, 23ff.; Schetsche/Schmied-Knittel 2013). Die Subjekte internalisieren das kulturelle Wissen im Rahmen der verschiedenen Sozialisationsprozesse. Ergänzt werden Distribution und Introzeption des kollektiv geteilten Wirklichkeitswissens [3] durch spezifische Mechanismen, die die Stabilisierung der vorherrschenden Wirklichkeitsordnung sicherstellen, wenn alternative (heterodoxe [4]) Weltansichten auf den Plan treten oder das kollektiv geteilte Wirklichkeitswissen durch außergewöhnliche individuelle Erfahrungen oder ungewöhnliche Ereignisse infrage gestellt wird. Was sich dann ereignet, wird in der Wissenssoziologie als *Krise der Wirklichkeit* bezeichnet (Schetsche/Schmied-Knittel 2012).

Wirklichkeitskrisen können im Einzelfall recht unterschiedlich ausfallen, sind aber meist dann besonders folgenreich, wenn mit ihnen individuelle oder kollektive *Grenzerfahrungen* verbunden sind: Epidemien und Unglücksfälle, Kriege und Naturkatastrophen, Verbrechen und Wahnsinn – alles Ereignisse, bei denen eine nicht übersehbare Diskrepanz zu dem aufscheint, was unter vertrauten Bedingungen als ‚wahr‘, ‚normal‘, ‚richtig‘ oder ‚vernünftig‘ gilt. Kulturell besonders problematisch sind dabei jene Krisen, in denen grundlegende Überzeugungen hinsichtlich der *Beschaffenheit der Welt* infrage gestellt werden. Während personale Wirklichkeitskrisen die Stellung des Individuums in Beruf oder Familie (beispielsweise wenn das Subjekt erfährt, kein leibliches Kind seiner Eltern zu sein) oder politische Wirklichkeitskrisen das Selbstverständnis als Staatsbürger (etwa wenn offenbar wird, dass es eine systematische staatliche Kontrolle persönlicher Kommunikate gibt) infrage stellen, geht es in dem, was wir hier *epistemische Krisen* nennen möchten, um die generelle Beschaffenheit unserer natürlichen Umwelt, der sozialen Ordnung und vielleicht sogar der ‚ganzen Welt‘ in einem metaphysischen Sinne. [5]

Die Entstehung solcher epistemischen Krisen kann ganz unterschiedliche Ursachen haben: die Konfrontation mit den Gewissheiten einer fremden Kultur (Berger/Luckmann 2013, 115ff.), die diskursive Destruktion der orthodoxen Wirklichkeitsordnung durch *konkurrierende* Heterodoxien (von denen keine in der Lage ist, kulturelle Hegemonie für sich zu beanspruchen [6]) oder auch das Auseinanderklaffen zwischen der objektiven Wirklichkeit der kulturell geltenden Welterklärungen und einer auf *lebensweltlicher* oder auch *religiöser Erfahrungen* der Individuen basierenden subjektiven Wirklichkeit. Der kulturelle Umgang mit Wirklichkeitskrisen dieser Art ist wegen der spezifischen onto-logischen Qualität persönlicher Erfahrungen grundsätzlich prekär. Für die Subjekte werfen sie in evidenzbasierter und entsprechend nur schwer zu ignorierender Form die *Frage* auf, was als *wirklich* zu gelten hat und

[3] So kann man jenen Teil der kulturell zirkulierenden Wissensbestände bezeichnen, der sich – im Gegensatz zu fiktionalen Kulturprodukten – auf die Beschaffenheit einer als ‚real‘ verstandenen Umwelt bezieht. Nach Auffassung der Wissenssoziologie ist eine jeweils konkrete Konfiguration von Wirklichkeitswissen dabei nicht typisch für eine bestimmte Kultur, sondern – andersherum – konstituiert es diese überhaupt erst: Von unterschiedlichen Kulturen sprechen wir immer dann, wenn wir es mit unterscheidbaren Wissensordnungen und von ihnen kontrollierten Wirklichkeitsvorstellungen zu tun haben (Schütz 1971, 237ff.).

[4] In komplexeren Gesellschaften enthält die Wissensordnung regelmäßig *orthodoxes und heterodoxes* Wirklichkeitswissen. Ersteres wird nicht nur von der Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder für zutreffend erachtet, sondern auch von den Wissen produzierenden, Wissen verbreitenden und sozialisierend wirkenden Institutionen vermittelt und machtvoll abgesichert – von der Wissenschaft, den Schulen, den Massenmedien usw. (Berger/Luckmann 2013, 128). Gleichzeitig zirkulieren in den Kommunikationsmedien moderner Gesellschaften immer auch *heterodoxe* Wissensbestände (Bourdieu 1993, 109; Schetsche 2012a: 5ff.), die meist nicht die Wirklichkeit insgesamt, aber doch spezifische Teile von ihr *anders* beschreiben und erklären.

[5] Letzteres bezieht sich etwa auf traditionell religiöse Fragen, die in der Soziologie unter dem Stichwort der ‚großen Transzendenzen‘ abgehandelt werden (Schütz/Luckmann 2003, 614ff.).

[6] In der Folge fehlen kulturelle Gewissheiten in einem Maße, dass der interpretativ-kognitive Zusammenhalt von Gesellschaften (etwa via übereinstimmender Situationsdefinitionen der Subjekte) infrage gestellt ist – aus dem Deutungsüberschuss postmoderner Gesellschaften folgt letztlich zumindest interpretative Anomie (Giesen 1991, passim).

was nicht. Das kulturelle Wissen darüber, welche Ereignisse stattgefunden haben und welche nicht, oder auch, welche Phänomene existieren können und welche ausgeschlossen sind, [7] ist in mehr als einer Hinsicht *grundlegender* Bestandteil der geltenden Wirklichkeitsordnung. Dieses Wissen wird im Rahmen gesellschaftlicher Diskurse nicht nur hergestellt und verbreitet, es wird auch legitimiert und institutionalisiert, seine Geltung durchgesetzt und abgesichert.

Mit der Frage der Absicherung des geltenden Wirklichkeitswissens hatten sich bereits Berger und Luckmann (2013, 120ff.) beschäftigt und dabei zwei angewandte Formen von „sinnweltstützender Theoriebildung“ (ebd., 120f.) diskutiert: Therapie und Nihilierung. Während die *Therapie* sicherstellen soll, dass „wirkliche oder potentielle Abweichler bei der institutionalisierten Wirklichkeitsbestimmung bleiben“ (ebd., 121), geht es bei der *Nihilierung* um die Leugnung der „Wirklichkeit von Phänomenen (beziehungsweise ihrer Interpretation), die nicht in die betreffende Sinnwelt hineinpassen.“ (Ebd., 123) Dies geschieht, so Berger und Luckmann weiter, entweder dadurch, dass den entsprechenden Phänomenen generell ein „negativer ontologischer Status“ (ebd., 123) zugeschrieben wird, oder indem die sie betreffenden Interpretationen in die eigene Welterklärung integriert und durch theoretische Bearbeitung innerhalb der herrschenden Sinnwelt liquidiert werden; die Kritik an der dominierenden Wirklichkeitskonstruktion wird diskursiv in deren Bestätigung transformiert (ebd., 124; vgl. auch Giesen 2010, 62).

Zentrale Voraussetzung für das Funktionieren der von Berger und Luckmann diskutierten Strategien (bzw. Modi) der Absicherung der Wirklichkeit ist, dass die verwendeten theoretischen Konzepte der herrschenden symbolischen Sinnwelt als solcher inhärent sind: „Wenn sie alle Wirklichkeit umfassen soll, so kann nichts außerhalb ihrer theoretischen Reichweite erlaubt sein.“ (Ebd., 124) Mit anderen Worten: Zur Absicherung der Wirklichkeit kann ausschließlich jenes Wissen verwendet werden, das innerhalb der geltenden Wirklichkeitsordnung als legitim, mithin als ‚gültig‘ und ‚wahr‘ gilt.

Diese Behauptung provoziert aufgrund von Leerstellen, Auslassungen und Widerständen innerhalb eines gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstrukts allerdings Fragestellungen, die konzeptionell nicht zufriedenstellend mit den bisherigen theoretischen Annahmen erklärt werden können. [8] Gemeint sind im hier interessierenden Zusammenhang insbesondere epistemische Krisen, die sich phänomenologisch dadurch konstituieren, dass bestimmten Wissensbeständen durch eine geltende Wirklichkeitsordnung und deren Grundgewissheiten die Objektivation anhaltend verweigert wird. Es geht um Fälle, in denen bereits die *Thematisierung* eines Phänomens oder einer Erfahrung eine Wirklichkeitskrise auslösen würde, weil der entsprechende ‚Topos‘ *innerhalb* der geltenden Wirklichkeitsordnung nicht formulierbar ist, ohne deren onto-logische Grundannahmen zu negieren. Mit anderen Worten: *Was geschieht, wenn die diskursive Abwehr einer Gefährdung der Wirklichkeitsordnung genau das zu zerstören droht, was sie eigentlich schützen sollte, nämlich die Grundgewissheiten einer Gesellschaft?* [9]

Diese Frage nehmen wir zum Ausgangspunkt für die – hier zunächst hypothesenartige – Formulierung eines *dritten Modus* der Absicherung

[7] Zu den lebensweltlichen ‚Wissensanomalien‘, den Möglichkeiten und Grenzen ihrer Auflösung vgl. die grundsätzlichen Ausführungen bei Mayer et al. 2015; zum Umgang mit solchen Anomalien und den mit ihnen verbundenen heterodoxen Interpretationen in den Massen- und Netzwerkmedien siehe Schetsche 2015.

[8] Im Gegensatz zur prädiskursiven „kulturellen Abjektion“ präferiert Link (1997) in seinem „Versuch über den Normalismus“ ein diskursives Verständnis.

[9] Eine ähnliche Überlegung findet sich – theoretisch anders gerahmt – auch bei Bernhard Giesen (2010, 36).

der Wirklichkeitsordnung und entsprechend der Vermeidung von Wirklichkeitskrisen durch Repression und Suppression von epistemischen Krisen. Dieser Modus greift immer dann, wenn die potenziell krisengenerierenden Erfahrungen und Phänomene bereits durch ihre diskursive Benennung und Behandlung eine wirklichkeitsdestabilisierende Wirkung entfalten würden, eine Abweisung bereits mithin *vordiskursiv* erfolgen muss. Während die Repression, ausgeübt durch autorisierte ‚Wächter der Wirklichkeit‘ **[10]**, ähnlich wie Therapie und Nihilierung, als konkrete, normierende Praktik gegen die individuelle Weltsicht einzelner Abweichler (oder kleinerer Gruppen) zu verstehen ist, findet die Suppression *vor* der gesellschaftlichen Objektivation und individuell-kollektiven Wahrnehmung und damit jenseits von Sprache und Bewusstsein statt. Als kognitiv stützendes Gerüst, theoretische Analogie und begriffsbildendes Moment zur konzeptionellen Entwicklung dieses neuen wissenssoziologischen Modells dient uns das tiefenpsychologische Konzept der *abjection* nach Julia Kristeva (1980). Entsprechend nennen wir diesen dritten Modus der Absicherung ‚kulturelle Abjektion‘, die davon betroffenen überindividuellen Wissensbestände bzw. die auslösenden Ideen ‚kulturelle Objekte‘.

Nachdem das Konzept wissenssoziologisch verortet ist, dient das folgende zweite Kapitel der systematischen Herleitung der Prämissen für die Analogie zwischen Bergers und Luckmanns sozialkonstruktivistischem Verständnis von Gesellschaft und Kristevas psychoanalytischer Abhandlung über die *abjection*. Das daraus entwickelte theoretische Konzept kultureller Objekte und Abjektionen soll nicht nur erklären, wie eine kulturelle Exkludierung von derartigen, die geltende Wirklichkeitsordnung gefährdenden Wissensbeständen erfolgen kann, ohne diese diskursiv adressieren zu müssen oder gar zu können, es soll auch aufzeigen, dass eine solche vordiskursive Ausschließung wahrscheinlich kulturelle Spuren hinterlässt – Spuren, die wiederum Ausgangspunkt wissenssoziologischer Rekonstruktion sein können, bei der gesellschaftliches Nicht-Wissen, zumindest theoretisch, in wissenschaftliches Wissen transformiert werden kann.

Im anschließenden dritten Kapitel stellen wir insgesamt fünf Fallvignetten vor, mit deren Hilfe exemplarisch eine empirische Konkretisierung der bis dahin theoretisch gebliebenen Überlegungen erfolgen soll. Die Fallbeispiele dienen uns gleichzeitig dazu, zwei Typen kultureller Abjektion zu unterscheiden: die *strategische* und die *klandestine*. Diese vorgängige Differenzierung ist nicht zuletzt wichtig, weil beide Typen in der empirischen Rekonstruktion jeweils recht unterschiedliche Anforderungen stellen.

Im abschließenden vierten Kapitel versuchen wir aus den theoretischen Setzungen und unseren empirischen Fallvignetten einige – zunächst sehr abstrakte – Folgerungen für eine Methode der empirischen Identifizierung und Rekonstruktion kultureller Objekte abzuleiten. Dabei wird es primär um die Frage gehen, warum die spezielle ‚Natur‘ des Untersuchungsgegenstandes eine empirische Rekonstruktion erschweren, wenn nicht stellenweise sogar unmöglich machen wird. Gleichzeitig positioniert dieser Abschnitt die Theorie und Empirie kultureller Objekte – versuchsweise – innerhalb einer

[10] So nennen wir alle individuellen und kollektiven Akteure (etwa wissenschaftliche Institutionen, Massenmedien, zivilgesellschaftliche Organisationen), die es entweder als ihre Aufgabe ansehen, die geltende Wirklichkeitsordnung zu verteidigen, oder die eine entsprechende Funktion als Legitimations- und Absicherungsinstanz faktisch wahrnehmen.

‚Wissenssoziologie des Unsichtbaren‘, deren Programmatik allerdings erst noch zu formulieren wäre.

2. Vordiskursive Absicherung der Wirklichkeit durch Abjektion

Ganz konkret schießen wir mit unserem theoretischen Vorschlag an die Setzungen Bergers und Luckmanns zur Verdinglichung sowie zur Legitimierung der kulturell geltenden Wissensordnung an. Ausgangspunkt für deren Fortschreibung und erste theoretische Prämisse ist das tiefenpsychologische Konzept der *abjection*, wie es von Julia Kristeva in ihrem Band „Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection“ (1980) eingeführt worden ist. Ganz der psychoanalytischen Tradition folgend, entwickelt Kristeva das Konzept in assoziativer Methodik und läßt den Begriff *abjection*, der in romanischen Sprachen mehr oder minder konventioneller Bestandteil der Alltagssprache ist, tiefenpsychologisch auf. Sie versteht unter *abjection* die krisenhafte Reaktion auf einen Topos, den das Individuum repräsentativ für die diesem anhaftende Bedeutung in Ekel von sich stößt oder eben ‚von sich wirft‘ (lat. *abdicere*: verwerfen [11]). Für den auslösenden Topos dieser speziellen Form des Ekels leitet sie den Neologismus *abjecte(s)* ab.

Den symptomatischen Ursprung dieser Topoi verortet Kristeva in Totem, Amorem, Deplatziertem und Kriminellem, vor allem aber im Maternalen. Sowohl für Kristevas als auch für unser Konzept ist folgende Unterscheidung wichtig: Nicht die jeweiligen Phänomene selbst lösen den aversiven Ekel aus, sondern die Reminiszenz an ihr abstraktes Aggregat. *Abjection* nach Julia Kristeva ist die krisenhafte Reaktion auf eine *Bedrohung*, die eher aus dem Inneren des Subjekts als aus dessen sozialer und natürlicher Umgebung kommt. (Kristeva 1980, 9; Baruch/Serrano 1988, 135f.) Abstraktes Aggregat in diesem Sinne ist bei Kristeva letztlich der Horror vor der Erinnerung an die eigene Geburt. Über ihn konstituieren sich die genuine Bedrohung und die daraus resultierende Panik, die tief im Inneren eines Subjekts verborgen sind. Soziale und natürliche Umgebung produzieren lediglich Repräsentationen, deren abstrakte qualitative Merkmale die Abwehr dieser Bedrohung initiieren. Weil der traumatische Moment der Geburt verdrängt wurde, kann er als Ursache der starken Affekte nicht reflektiert werden, und so liegt dem abjektiven Reiz, auf den das Individuum reagiert, letztlich weder ein Subjekt noch ein Objekt zugrunde, sondern nur eine verdrängte Erinnerung, die als solche nicht reflektiert, verbalisiert und infolgedessen nicht kommuniziert werden kann – das Abjekt.

Den Ursprung von *abjection* verortet Kristeva analytisch in der irrtümlichen Primäridentifikation mit der Mutter als Einheit, die im Moment der Geburt unabdingbar und unwiederbringlich entzweit werden muss, damit das Individuum Zugang zu der Welt der Oppositionen, der Objekte und damit letztlich auch, so fügen wir hinzu, der objektiven Wirklichkeit (im Sinne von Berger und Luckmann) erlangen kann. Der Ekel, der in der alltäglichen *abjection* zum Ausdruck kommt, erinnert „an die Abkunft aus der Ungeschiedenheit des mütterlichen Körpers und an die Instabilität der Abtrennung, auf denen der eigene Körper beruht“ (Menninghaus 2002, 528) und ist damit im

[11] Kristeva entwickelt ihren tiefenpsychologischen Abjektionsbegriff aus der mehr oder minder Alltagssprachlichen Verwendung des den romanischen Sprachen entstammenden Terminus *abjection*. Er zielt in stark pejorativer Konnotation auf menschliche Werte psychologischer, moralischer oder sozialer Kategorien ab und beschreibt den Zustand der Minderwertigkeit und Unterwerfung, der den mühsamen, schändlich peinlichen und beschwerlichen Weg aus ihnen heraus impliziert.

metatheoretischen Sinne die genuine *abjection*, die in die symptomatische Abjektion der individuellen Entwicklung wie in die Alltagsvollzüge eines Subjekts projiziert wird.

Jedes Phänomen, welches das Individuum in dessen sozialer und natürlicher Umwelt dementsprechend mit widersprüchlichen oder zumindest ambivalenten Kategorien, beispielsweise von wahr *und* unwahr, falsch *und* richtig, sauber *und* schmutzig, konfrontiert, führt zu einer krisenhaften Reaktion der Abwehr und Verwerfung (Kristeva 1982; Oliver 1993, 3f., 60, 103ff.,; Menninghaus 2002, 522ff.). Die innerpsychische Verwerfung ist als reflexartiger Schutzmechanismus eines Individuums vor solchen Topoi zu verstehen, die dessen Beziehung zur Welt der Objekte bedrohen könnten oder an die Zerstörung des fötalen Verhältnisses zur Wirklichkeitsordnung erinnern. Die innerpsychisch machtvoll Aversion resultiert folglich aus der Verdrängung der Mutter als Setzerin und Bewahrerin einer *objektiven Ordnung*, welche Kristeva zwar nicht näher konturiert, die aber als direkte Anschlussstelle ihres Denkens an das wissenssoziologische Verständnis von gesellschaftlich konstruierter Wirklichkeit gelesen werden kann.

In der metaphorischen Übertragung von Kristevas tiefenpsychologischer Hypothese, dass aversiver Ekel vor beliebig erscheinenden Topoi unbewusste Reminiszenz an die irrtümliche Einheit mit der Mutter sei, auf Bergers und Luckmanns Annahmen zur Verdinglichung, realisiert sich die zweite theoretische Prämisse für die Theorie kultureller Abjekte: Das analytische Moment der Primärverdrängung des mütterlichen Körpers lässt sich analog auf die wissenssoziologische Vorstellung übertragen, nach welcher der Mensch in der Lage ist, „seine eigene Urheberschaft der humanen Welt zu vergessen, und weiter, daß die Dialektik zwischen dem menschlichen Produzenten und seinen Produkten für das Bewußtsein verloren ist“ (Berger/Luckmann 2013, 95). In der Folge erscheint die durch Menschen geschaffene Wirklichkeit als starr fixierte Faktizität (ebd.). In Verdinglichung als *Modalität des Bewusstseins* kann insofern die theoretische Voraussetzung für eine Auseinandersetzung mit kultureller Abjektion gesehen werden, als die Übertragung der subjektspezifischen, tiefenpsychologischen Idee [12] auf die Makroebene von Gesellschaft es ermöglicht, soziologische Reflektionen über die nur schwer hinterfragbaren Grundgewissheiten einer Gesellschaft anzustellen. [13]

Während die Abjektion im genuinen Verständnis Kristevas als Verdrängung der Ungeschiedenheit des Subjekts von der Mutter gelesen werden kann, erscheint – parallel dazu gedacht – die Verdinglichung in Sinne von Berger und Luckmann als Verdrängung der menschlichen Urheberschaft der geltenden Wirklichkeitsordnung; die Verwerfung potenzieller Wissenssegmente in letzterem Verständnis entspricht dabei der symptomatischen *abjection* des Toten, Amoralen etc. bei Kristeva: So wie das Individuum alles von sich stößt, was es an die traumatische Geburtserfahrung erinnert, stößt eine Kultur alles von sich, was ihren strukturell unverzichtbaren Grundgewissheiten, der Onto-Logie ihrer Wirklichkeitsordnung, widerspricht. Da es dieses spezifische Wissen – und die von ihm indizierten Erfahrungen und Phänomene – im Verständnis der jeweiligen Kultur nicht geben *kann* und, wenn die Wirklichkeitsordnung als eine normative verstanden wird, auch nicht

[12] Damit wird Verdinglichung im wissenssoziologischen Sinne *nicht* mit Verdrängung als psychologischem bzw. psychoanalytischem Konzept gleichgesetzt; vielmehr sollen beide theoretischen Konstrukte im Hinblick auf ihr kognitiv-analytisches Erklärungspotenzial in konzeptionelle Beziehung zueinander gesetzt werden.

[13] Aus der Perspektive des aktuellen Bandes von Bröckling et al. (2015, 42) gehört das Konzept Kristevas zu den „Theorien des Exzeptionellen“, mit denen versucht wird, wissenschaftlichen Zugriff auf das postulierte „Andere der Ordnung“ zu erlangen. Wir erwähnen dies in erster Linie, weil es einer der wenigen uns bekannten Versuche ist, das Denken Kristevas für sozialwissenschaftliche Analysen fruchtbar zu machen. Mit unserer Theorie kultureller Abjektion verfolgen wir einen ähnlichen Plan, auch wenn unser paradigmatischer ‚Fluchtpunkt‘ in der Wissenssoziologie liegt und uns in erster Linie die unsichtbaren Wissensbestände einer Gesellschaft interessieren.

geben *darf*, sind dieses Wissen selbst und damit auch seine Referenten in der ontischen Ordnung kulturell unsichtbar und nur unter größter Anstrengung sichtbar zu machen. [14]

Ausgangspunkt ist dabei die Idee, dass in der verdinglichten Wirklichkeit eine Art logischer Imperativ (als strukturell zentraler Bestandteil des epistemischen Regimes einer Kultur) formuliert ist, dem die gesellschaftliche Ordnung folgt und dessen eigene Urheberschaft sie verdrängt hat bzw. deren Grundstruktur den sozialisierten Individuen nicht explizit zugänglich ist (Giesen 2010, 13ff.). Das implizite Wissen von der fundamentalen Dialektik der Gesellschaft „programmiert“ die Bahnen, in denen Externalisierung eine objektive Welt produziert“ (Berger/Luckmann 2013, 71). Der Grad der Internalisierung dieser epistemischen Logik hinsichtlich des onto-logischen wie auch des moralischen Status aller Dinge entscheidet über die Mitgliedschaft in der Gesellschaft (Berger/Luckmann 2013, 140). Wer sie nicht hinreichend internalisiert hat, ist nicht erfolgreich sozialisiert und muss ‚therapiert‘ (im weitesten Sinne) werden. Die unterliegende Logik selbst wird jedoch nicht explizit weitergegeben, sondern zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie implizit vermittelt und internalisiert wird – gleichsam zwischen den Zeilen des Sozialisationsprozesses. Diese Logik ist vor- oder nebensprachlich; sie konstituiert sich im Laufe der Sozialisation über jene abstrakten Denkvorgänge, die das Regelwerk eines institutionellen Bereichs auf einen anderen übertragen. (Während man einem Kind immer wieder einzelne Ge- und Verbote beibringen muss, wird vom Erwachsenen und auch vom Heranwachsenden ein gewisses Verständnis der abstrakten Struktur dieses Regelwerks erwartet; er muss in der Lage sein, das Regelwissen von kontextgebundenen Einzelsituationen auf den jeweiligen Kontext anderer Situationen zu transferieren.)

Durch die vorsprachliche ‚Konditionierung‘ (wir nennen dies hier einmal so, ohne diesen Prozess im strengen Sinne verhaltensbiologisch zu verstehen) der Subjekte, einem als selbstverständlich internalisierten epistemischen ‚Grundgerüst‘ zu vertrauen und in seinen Handlungen auch zu folgen, ergibt sich unter anderem die Fähigkeit des Menschen, Bewusstseinsinhalte zu erschaffen, die auf keinen Referenten in der ontischen Ordnung verweisen, aber trotzdem den Regeln der Wirklichkeitskonstruktion so folgen, als wären sie in diesem Sinne realitätsbezogen. (Die Welt der Medienunterhaltung kennt dies als ‚scripted reality‘.) Andererseits ist es, dies ist das weite Feld des tiefenpsychologischen Erfahrungsschatzes, aus dem Kristeva als Therapeutin schöpft, umgekehrt möglich, eigene Beobachtungen und auch erlittene Erfahrungen gedanklich den Status des ‚Realen‘ [15] zu verweigern. In der Alltagssprache hat sich dies in einer beliebten rhetorischen Figur niedergeschlagen: „Weil nicht sein *kann*, was nicht sein *darf*.“ Für die hier entfaltete Perspektive bedeutet dies, dass das Subjekt den potenziellen Wirklichkeitsstatus gewisser (im genannten Sinne: realer) Beobachtungen und Erfahrungen auf Basis seiner internalisierten Wirklichkeitssicht bereits ‚abzuwehren‘ vermag, noch bevor diese überhaupt in das Alltagsbewusstsein (bzw. Wachbewusstsein) gelangen können. [16] Falls dies – aus welchen Gründen auch immer – misslingt, entstehen Diskrepanzen zwischen subjektiver und objektiver Wirklichkeit, die durch Legitimationsverfahren in

[14] Die hier gemeinten Wissensbestände stellen eine Sonderform des an anderer Stelle (Schetsche 2012a; Schetsche 2012b) ausführlich untersuchten *kryptodoxen Wissens* dar: Kulturelle Objekte beziehen sich stets auf starr fixierte Grundannahmen einer Gesellschaft – ihre Aufdeckung würde die Wirklichkeitsordnung insgesamt destabilisieren.

[15] Wir unterscheiden an dieser Stelle erkenntnistheoretisch: Der Terminus ‚Realität‘ (von lat. Res: ‚Sache‘) meint die ontische Ebene von Welt – also etwa die Tatsache der Kugelgestalt der Erde, die unabhängig von sozialen Deutungen existiert. Der Begriff ‚Wirklichkeit‘ (dtsch. von wirken, weben) hingegen meint das Ergebnis sozialer Konstruktionsprozesse – also etwa die sozialen Probleme einer Gesellschaft (Schetsche 2000, 46ff.). In diesem Verständnis stellt ‚Realität‘ eine *ontologische*, ‚Wirklichkeit‘ hingegen eine *epistemologische* Kategorie dar. Der besondere Status der sozialen Welt im Gegensatz zur natürlichen Welt (nämlich die Tatsache, dass die Gesellschaft als solche von Menschen *gemacht* wird) führt dabei dazu, dass der Terminus ‚Konstruktion von Wirklichkeit‘ nicht nur die Beschreibung, sondern gleichzeitig auch den sozialen Prozess der diskursiven Konstituierung jener Sozialwelt benennt (vgl. hierzu auch Berger/Zijderfeld 2010, 78f.).

[16] Dies ist gleichsam die negative Seite des Prozesses der vorbewussten Entscheidung für Situationsdeutungen, den Esser (1996) theoretisch rekonstruiert hat.

Richtung der kulturell geltenden Wirklichkeit aufgelöst werden müssen, wenn das Subjekt Teil der ‚Wirklichkeitsgemeinschaft‘ bleiben soll. Je größer die Übereinstimmung zwischen objektiver und subjektiver Wirklichkeit, desto höher der Grad der Internalisierung des kulturell Geltenden und damit auch der Zugehörigkeit zur kulturellen Gemeinschaft (Berger/Luckmann 2013, 94, 140). Aus dieser Perspektive entspricht die gesellschaftliche Verdrängung der menschlichen Urheberschaft an der objektiven Wirklichkeit, von der Berger und Luckmann sprechen, *strukturell* der individuell-kollektiven [17] Verdrängung der Fragilität der menschlichen Existenz, um der es Kristeva in ihren Ausführungen geht. [18]

Durch die Komplexität gesellschaftlichen Wissens, seine Portionierung und Priorisierung, die Variabilität der Empfänglichkeit der Akteure sowie nicht zuletzt durch Einflüsse aus der vorgelagerten Erfahrungswelt („Realität“ im genannten Sinne), kommt es im Laufe des individuellen und überindividuellen Konstruktionsprozesses jedoch immer wieder zu Irritationen – nicht zuletzt, weil die Kongruenz von subjektiver und objektiver Wirklichkeit im Verhältnis zur Komplexität und Arbeitsteiligkeit einer Gesellschaft proportional sinkt. Mit der Komplexität einer Gesellschaft wächst auch der Aufwand für Absicherungsmaßnahmen (wie etwa Therapierung); Legitimatoren, Bestimmer (Berger/Luckmann 2013, 124) und Wächter der Wirklichkeit sind immer häufiger genötigt, die Ordnung entlang der internalisierten epistemischen Logik abzusichern und wiederherzustellen.

Wir behaupten mithin, dass in der verbürgten und eine Kultur konstituierenden Wirklichkeitsordnung Wissen gleichsam ‚auftauchen‘ könnte, welches das gesellschaftliche Konstrukt der Wirklichkeit in seinen Grundfesten bedroht. Solches Wissen, das der Wirklichkeitsordnung zuwiderläuft, muss vor jeder Rationalisierung negiert werden, weil es mit dem implizit internalisierten Verständnis einer sinnhaften und gesellschaftlichen Wirklichkeit kollidiert und *nicht legitimiert werden kann und darf*. Vielmehr ist es Aufgabe der Wächter der Wirklichkeit, das Institutionsgefüge der geltenden Wirklichkeitsordnung durch Unterbindung jeder diskursiven Bezugnahme auf den ‚unmöglichen‘ Topos zu schützen.

Diese Irritationen und Diskrepanzen am Anteil subjektiver und objektiver Wirklichkeit sowie die Komplexität des gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstrukts stellen die negativen Objektivationen dar, die Leerstellen potenzieller Wissensbestände, welche die symptomatische kulturelle Abjektion auslösen. Analytisch sind sie jedoch nicht deren Ursache, weil sie auch hier lediglich die Reminiszenz an das abstrakte Aggregat repräsentieren. Über diese ‚kulturellen Objekte‘ konstituiert sich der Versuch einer kulturellen Wirklichkeitsordnung, ihre normative Grundordnung zu schützen, ihre normativen Kategorien in ihrer Konstruiertheit und damit Relativität möglichst unverwundbar zu machen. Es geht dabei nicht um die Verhandelbarkeit von einzelnen Normen bzw. Kulturwandel, sondern um Normativität, Struktur und Verfasstheit von Wissen und kulturellen Systemen *an sich*.

Bei kulturellen Abjekten handelt es sich, dies ist hier hervorzuheben, eben *nicht* um Heterodoxien im üblichen Verständnis (Schetsche 2012a, 5ff.). So können kulturelle Abjekte kein Gegenstand eines diskursiven Konkurrenzkampfs

[17] Wir benutzen den Terminus ‚individuell-kollektiv‘ immer dann, wenn wir psychische Mechanismen oder Eigenschaften beschreiben, deren Erklärung vorgängig auf individueller Ebene ansetzt, aber einen Großteil der Mitglieder der Gesellschaft in gleicher oder zumindest strukturell ähnlicher Weise betrifft.

[18] Wir gehen an dieser Stelle, im direkten Anschluss an Berger und Luckmann, davon aus, dass die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit sich über Habitualisierungs-, Typisierungs- und Institutionalisierungsprozesse mittels Sozialisation und Internalisierung entwickelt. So entstehen Sedimente und Rollen, die wiederum Identitäten formen und den Erhalt einer sich in stetig reziprokem Fluss befindlichen Gesellschaft sicherstellen (Berger/Luckmann 2013, 33ff., 72ff., 139ff.) Was sich den Regeln widersetzt, wird getadelt, geahndet und bestraft, um die Wirklichkeitsordnung sicher- und notfalls auch wiederherzustellen (ebd.: 115ff.). Die Stützkonzeptionen, mit deren Hilfe dies geschieht, setzen eine Verdinglichung und Legitimierung von Wirklichkeit voraus, die sich während des Sozialisationsprozesses fest in das Weltbild der Gesellschaftsmitglieder einschreiben. Sie sind als Mechanismen zu verstehen, die der anthropologisch gegebenen Weltoffenheit des Menschen (im Sinne Plessners) eine kulturelle Geschlossenheit entgegensetzen.

zwischen orthodoxem und heterodoxem Wissen um die ‚richtige‘ Beschreibung der Wirklichkeit sein, weil sie die geltende Wirklichkeitsordnung zerstören würden, schon lange bevor sie allgemeine Anerkennung fänden. Bereits ihre Wahr-Nehmung [19] und öffentliche (Be-)Nennung würde die geltende Wirklichkeitsordnung beschädigen. Aus diesem Grunde *schützt das epistemische Regime einer Kultur* (hier verstanden als Summe struktureller ideeller Setzungen und der Aktivitäten institutioneller ‚Wächter der Wirklichkeit‘) die Wirklichkeitsordnung durch eine radikale *Abspaltung und Ausstoßung der entsprechenden Wissensbestände*, in denen sich die Widersprüchlichkeiten objektiver Wirklichkeit realisieren. ‚Kulturelle Abjektion‘ benennt mithin jenen aversiven Prozess, in welchem für die Wirklichkeitsordnung bedrohliches (gleichsam ‚giftiges‘) Wissen verworfen und aus dem gesellschaftlichen Repertoire potenziell objektivierbaren Wissens dauerhaft – und möglichst unwiederbringlich – exkludiert wird.

Konsequenz beider Prozesse ist, dass das (imaginierte) Kollektiv der Gesellschaftsmitglieder sich im Alltag der sozialen Herkunft der Sinnwelt, in der es lebt, *meist* nicht bewusst ist – und deshalb auch keine Möglichkeit hat, auf ‚seine‘, ja zunächst (ontogenetisch) tatsächlich vorgefundene Wirklichkeit modifizierend einwirken zu können. Die Einschränkung im vorausgegangen Satz ist notwendig, weil – so Kristeva – *unterschwellige* Aus- und Abgrenzungsdiskurse, die sich an Topoi wie dem ‚Amoralen‘ oder dem ‚Verkehrten‘ kulturell festmachen lassen, die Künstlichkeit gesellschaftlicher Wirklichkeit und damit auch die Fragilität der unverrückbar geglaubten gesellschaftlichen Ordnung immer wieder zurück ins individuelle und kollektive Bewusstsein rücken (können). [20] Dies ist auch der Grund dafür, warum gerade jenes Wissen, das die Struktur binärer Oppositionen – etwa hinsichtlich des ontologischen Status des Gewussten (*wahr vs. unwahr*) oder dessen moralischer Bewertung (*richtig vs. falsch*), aufzuweichen droht – zum Schutz der Wirklichkeitsordnung bereits *vorgängig* ausgesondert und unterdrückt werden muss, und nicht, wie bei den Heterodoxien, erst nach seinem kulturellen Wirksamwerden in die bekannte Legitimationsmaschinerie (Berger/Luckmann 2013, 94) von Therapie und Nihilierung überführt werden kann. Denn wenn zentrale Institutionen, Rollen, Typen erst einmal infrage gestellt sind, müsste die auf ihnen basierende Gesamtkonstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit großflächig neu justiert werden – was die faktische Illusion einer fraglos geltenden Wirklichkeit destabilisieren würde. Folge wäre eine *generelle Wirklichkeitskrise* mit schwerwiegenden Folgen für den Zusammenhalt der Gesellschaft und die Handlungsfähigkeit ihrer Institutionen, letztlich kulturelle Anomie. [21] Die kulturelle Abjektion individuell-kollektiver Alltagsgewissheiten, die im Rahmen des bestehenden epistemischen Regimes strukturell nicht objektivierbar sind, ist aus wissenssoziologischer Warte analog zu Kristevas Mechanismus der Verdrängung, Vorenthaltung, Verheimlichung und Verwerfung von Wissen und Erfahrungsinhalten zu verstehen, die aus Sicht der Subjekte objektiviert werden müssten, dies jedoch aufgrund des vor- oder unbewussten kulturellen Korsetts der herrschenden Wirklichkeitsordnung nicht werden können (ohne krisenhafte epistemische Verwerfungen auszulösen).

[19] Hier im doppelten Sinne von Sehen und Fürwahrhalten verstanden.

[20] Kristeva (1982, 4, 11, 71) führt neben dem Amoralen und dem Verkehrten insbesondere das Maternale und auch das Tote als abjektive Kategorien aus (vgl. Oliver 1993, 57f.; Menninghaus 2002, 526ff.; Heselhaus 2002, 1).

[21] Der Anfang des Endes der DDR als ‚sozialistischer Staat‘ kann aus wissenssoziologischer Warte als historisches Beispiel für eine solche generelle Wirklichkeitskrise einer Gesellschaft verstanden werden.

So gesehen ist die kulturelle Abjektion eine *Krise der Legitimation*, da die Abjekte die scheinbar unverrückbaren Selbstverständlichkeiten einer Gesellschaft ungeachtet deren epistemischer Ordnung erschüttern: Sie konterkarieren die impliziten, kulturell konstruierten Vereinbarungen von *falsch vs. richtig* und *wahr vs. unwahr* und greifen eine Kultur in ihrem wenig hinterfragten und im Alltag meist sogar epistemisch *unhinterfragbaren Fundament* an. Die Schwierigkeit, dieses Fundament explizit zu reflektieren und einen öffentlichen Diskurs darüber zuzulassen, kann als zentrale kulturelle Ursache für eine kollektive ‚Flucht‘ in die Abjektion angesehen werden. Die kulturelle Abjektion kann im Sinne von Berger und Luckmann mithin als spezifische Form von *negativer Legitimierung* angesehen werden. Anders als die legitimatorischen Maßnahmen der Nihilierung und Therapie, greift sie jedoch schon, bevor heterodoxes Wissen entstehen kann, das zentrale Bestandteile der verbürgten und eine Kultur ausmachenden Wirklichkeitsordnung *infrage* stellt. Die kulturelle Abjektion wird damit zu einem strukturellen (nichtintentionalen) Präventionsmechanismus, der das Auftreten epistemischer Wirklichkeitskrisen verhindert.

Somit ermöglicht das Konzept der kulturellen Abjektion die Analyse auch jener *Tiefenmechanismen* [22] *der Absicherung von Wirklichkeit*, die vordiskursiv greifen und deshalb von der kollektiven Wahrnehmung ausgeschlossen bleiben. Diese Form der Absicherung bedient sich jener psychischen Mechanismen, derer das Subjekt (wenn man dem ursprünglichen Konzept Kristevas folgt) zur Menschwerdung notwendig bedarf. Was auf individueller Ebene die Abtrennung des Subjekts vom ideell verwandelten Körper der Mutter ermöglicht, verhindert, kulturell betrachtet, die Abtrennung des Individuums von der Wirklichkeit der Gesellschaft: die Abjektion des in doppeltem Sinne Un-Denkbaren.

3. Empirische Fallbeispiele

An dieser Stelle verlassen wir die rein theoretischen Setzungen und liefern einige *empirische* Beispiele für jene Prozesse, die wir im Anschluss an Kristevas Denken ‚kulturelle Abjektionen‘ genannt hatten. Dabei sollen zur Verdeutlichung des Gemeinten zunächst kurze, schlaglichtartige Fallvignetten genügen – das eine oder andere Beispiel werden wir später an anderer Stelle ausführlicher untersuchen. [23]

Wann, so fragen wir zunächst ganz grundsätzlich, kann man von historischen Ereignissen oder strukturellen Zusammenhängen sprechen, bei denen eine Diskrepanz zu den Wissensbeständen zumindest aufscheint, die wir kulturell als ‚wahr‘, ‚normal‘, ‚richtig‘ und ‚vernünftig‘ erachten? Also etwa: Wo klaffen subjektive und objektive Wirklichkeit auseinander, bevor sie von Therapie und Nihilierung in die Legitimationsmaschinerie überführt werden? Oder: Welche potenziellen Wissenssegmente konnte oder könnte es geben, die gesellschaftlich nicht integriert werden konnten oder können? Und was könnte eine Kultur in ihren Institutionen, Rollen und Typen so stark erschüttern, dass die totale und nachhaltige Verdrängung und Verwerfung einfacher erscheint als die kulturelle Prozessierung? Welche Ereignisse oder

[22] Wir verstehen dies hier als strukturelle Metapher im Sinne von Lakoff und Johnson (1980, 14), nicht als räumliche Beschreibung im alltäglichen Sinne.

[23] Lediglich das später noch verwendete Fallbeispiel ‚Homosexualität im Profifußball‘ hatten wir bereits an anderer Stelle (Biebert/Schetsche 2015) ausgearbeitet.

Phänomene könnten sich dem kulturellen Korsett der Objektivation entziehen und wie kann das möglich sein? Dieses sind einige der Leitfragen, die am Beginn der Suche nach empirischen Beispielen für kulturelle Abjekte stehen.

Bei einer Durchmusterung solcher, mal mehr, meist aber weniger offensichtlichen Verwerfungen innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeitsordnung sind wir auf zwei unterschiedliche Arten der Abjektion gestoßen, die jedoch beide zum gleichen Ergebnis führen: die Auslöschung von Wissen, das in schier unauflösbarem Widerspruch zur gedachten Ordnung einer Gesellschaft steht und deshalb um den Preis epistemischer Stabilität einer Kultur auf Dauer nicht objektiviert werden darf.

Der erste Typus, *die strategische Abjektion*, ermöglicht bereits am Beginn der empirischen Untersuchung die Spezifizierung dessen, was das kulturelle Ordnungssystem irritiert bzw. Widerstand gegen die kulturelle Wirklichkeit leistet. Bei Fällen dieses Typus können relativ schnell die kollektiven Akteure, ihre Interessen sowie die eingesetzten Strategien identifiziert werden. [24] Bei dem inkriminierten Wissen haben wir es mit prinzipiell vorstellbaren kulturellen Objektivationen zu tun, denen der Status als gültige Wirklichkeitsaussagen allerdings dauerhaft verweigert wird: Die *potenziellen Objektivationen* werden von wirkmächtigen Akteuren aus der Wirklichkeit gleichsam ‚gelöscht‘, weil sie zu Widersprüchen und Inkonsistenzen innerhalb der Wirklichkeitsordnung führen würden, die so fundamental wären, dass das unterliegende epistemische Regime selbst (und damit auch die Statusposition jener Akteure) gefährdet wäre. Abjektion ist bei diesem Typus als *intentionale Handlungsstrategie* mit linearem Verlauf zu verstehen, derer sich benennbare Wächter der Wirklichkeit bedienen, um ein Wirklichkeitskonstrukt zu schützen (dessen Aufrechterhaltung möglicherweise in ihrem wohlverstandenen Interesse liegt), weil sie die Struktur und Verfasstheit von Normativität an sich gefährden. Abjekt und Abjektion sind in diesen Fällen historisch recht genau zu rekonstruieren und erlauben es auch, abstrahierend Aussagen hinsichtlich des generellen gesellschaftlichen Umgangs mit der Dialektik von Wissen und Nichtwissen zu treffen. [25]

Der zweite Typus, *die klandestine Abjektion*, hingegen, lässt zunächst nur eine vage, diffuse Bestimmung und Begründung der kulturellen Bedrohung und Irritation zu. Im Gegensatz zum ersten Typus können hier keine Akteure oder gar konkrete Handlungsstrategien benannt werden. Ähnlich dem von Kristeva elaborierten aversiven Ekel äußert sich die Abjektion in diesen Fällen zunächst in wiederkehrender *emotionaler Abwehr* von sowohl abstrakten wie auch konkreten Phänomenen. Die Bedrohung der Wirklichkeit scheint hier über keinen direkt benennbaren Referenten in der ontischen Ordnung der jeweiligen Kultur zu verfügen. Durch die fehlende Verankerung in der Sprache ist der betreffende Topos weder Teil der subjektiven noch der objektiven Wirklichkeit. Weil die verwendeten Dekonstruktionsschemata auf unreflektierbare, implizit internalisierte Selbstverständlichkeiten verweisen, können Ekel, Aversion und Unbehagen nicht klar adressiert werden, richten sich vielmehr gegen abstrakte oder konkrete *Platzhalter*. Durch die ‚Verdrängung‘ (hier nur in Anlehnung an den entsprechenden tiefenpsychologischen Prozess gemeint) dessen, was sich hinter den Platzhaltern verbirgt, durch

[24] Entsprechend könnte für eine zu formulierende Empirie der Abjektion etwa das Konzept kultureller Traumata herangezogen werden, wie es bei Alexander et al. (2004) entwickelt ist. Dem nachzugehen würde an dieser Stelle jedoch zu weit führen.

[25] Diesem Aspekt können wir an dieser Stelle nicht weiter nachgehen.

die Blockierung von Objektivierung und potenziellen Wirklichkeitssegmenten, werden die tief liegenden Ordnungssysteme (moralische, religiöse oder politische) und damit das gesellschaftliche Konstrukt der Wirklichkeit insgesamt geschützt. Eine dichte Beschreibung dieser Fälle ist wahrscheinlich nur aus weiterer historischer und/oder kultureller Distanz möglich – innerhalb der ‚betroffenen‘ Kultur bleiben diese Objekte hingegen solange unsichtbar, bis ein gesellschaftlicher Wandel zu einer Änderung jener (onto-logischen) Grundüberzeugungen führt, die durch die entsprechenden Objekte geschützt wurden. Erst in diesem Moment, so unser heutiger Eindruck, ist die empirische Identifizierung und zumindest rudimentäre Rekonstruktion der entsprechenden ‚Fälle‘ möglich. Entsprechend verläuft die Abjektion bei diesem Typus im Gegensatz zum vorher genannten historisch nicht linear, sondern zyklisch (was auch manche Schwierigkeit in der analytischen Rekonstruktion erklärt).

Die von uns ausgewählten Fallbeispiele wollen wir entsprechend dieser vorläufigen Typologie einteilen:

Typus I: Strategische Abjektion [26]

Beispiel 1: Die religiöse Revolution unter Echnaton: Im ‚Alten Ägypten‘ (Neues Reich, 18. Dynastie – etwa ab dem Jahre 1335 v.u.Z) versuchten Priesterkaste und Nachfolger alle kulturellen Erinnerungen an den verstorbenen Pharaon *Echnaton* und seine monotheistischen ‚Experimente‘ zu tilgen. Hintergrund war, nach allem, was wir heute wissen, die feste Überzeugung, dass das vorher wie nachher geltende polytheistische Weltverständnis und die unmittelbar damit verbundene *politische Grundordnung* des Ägyptischen Reiches durch Echnatons religiöse Reformen dauerhaft zerstört worden wären. Hinzu kam die Gefährdung der religiösen, politischen und sozialen Vormachtstellung der traditionellen polytheistisch orientierten Priesterhierarchie Ägyptens – entsprechend kann die Priesterschaft als Hauptakteur der abjektiven Maßnahmen angesehen werden. Zentrale Strategien der Abjektion waren die Zerstörung oder Usurpation aller Statuen Echnatons, die Verwüstung von Gräbern und Bauten sowie die Tilgung der Namen des Herrschers und seiner Mitregentin Nofretete aus den offiziellen Königslisten (Aldred 1976, 93). Zur Radikalität der Maßnahmen schreibt der Autor: „Im ganzen Land wurden Maurer und Steinmetze umhergesandt, die das von Tutanchamun begonnene Werk der Restauration weiterzuführen, Echnatons Bauwerke aber bis auf die Grundmauern niederzureißen hatten. Auch die Stadt Acher-Aton suchten sie heim: Ihre Gebäude fielen dem Abriß zum Opfer, ihre Steine wurden anderweitiger Verwendung davongefahren. Zerstört wurde auch das Königsgrab im östlichen Zentral-Wadi samt seiner Ausstattung [...]. Alles wurde getan, um möglichst jeden Hinweis auf Echnaton zu unterdrücken, der – wenn sich seine Erwähnung auch nicht in allen Fällen ganz umgehen ließ – doch höchstens als ‚der Verbrecher von Achet-Aton‘: oder kurz als ‚der Frevler‘ in der Erinnerung fortleben durfte.“ (Ebd., 93f.) Die strategische Abjektion gelang weitgehend; die Existenz des Pharaos Echnaton und des von ihm präferierten monotheistischen Glaubenssystems geriet in Ägypten selbst völlig in Vergessenheit;

[26] Weitere Fälle, die hier untersucht werden könnten, wären kollektiv traumatische Ereignisse wie etwa der *Genozid an der indigenen Bevölkerung Nordamerikas* seit dem 17. Jahrhundert, die Beteiligung großer Gruppen der Bevölkerung in der Ukraine und den baltischen Staaten an *antisemitischen Pogromen im Zweiten Weltkrieg* oder auch der schwere *Atomunfall im militärischen Majak-Komplex* in der Nähe der Kleinstadt Kyschtym in der UdSSR im Jahre 1957, der jahrzehntelang verschleiert wurde (Alexander et al. 2004).

erst mehr als 3.000 Jahre später wurden Echnatons Herrschaftsepoche und seine für die damalige Zeit revolutionären religiösen Lehren durch die westliche Archäologie zumindest rudimentär rekonstruiert (primär auf Basis einiger weniger Schrift- und Artefaktzeugnisse, die den systematischen Zerstörungskampagnen eher zufällig entgangen waren).

Beispiel 2: Das Massaker auf dem Tian'anmen-Platz: Im Jahre 1989 wurden Proteste für mehr Demokratie, Pressefreiheit und gegen die Privilegien der Kommunistischen Partei in Peking auf dem zentralen Platz ‚Am Tor des Himmlischen Friedens‘ unter Einsatz militärischer Mittel abrupt beendet. Nach Schätzungen westlicher Medien kamen dabei etwa 3.000 Demonstranten und Unbeteiligte ums Leben. Alle öffentliche Debatten, ja nur Erwähnungen der Ereignisse, die zur Einschreibung des Wissens um dieses Massaker in das kulturelle Gedächtnis (im Sinne von Assmann 1992) führen könnten, werden bis heute von der chinesischen Regierung vehement zu unterbinden versucht. Dies geschieht ganz systematisch etwa durch die Kontrolle von Internetinhalten (Béja 2011, 2), die manipulative Zurichtung der Darstellung in Geschichtsbüchern (Bonnin 2009, 55ff.) und insbesondere auch durch die anhaltende Repression gegen Überlebende, Angehörige der Opfer sowie Beobachter und Journalisten (Strittmatter 2014a; Strittmatter 2014b; Hartwich 2014). Nach unserer Interpretation wird das kulturelle Ordnungssystem in diesem Fall einerseits dadurch bedroht, dass die damaligen Ereignisse die Selbstverständlichkeit politischer Machtverteilung in China (mit der Grundidee des ideologischen und alltagspraktischen Primats der Kommunistischen Partei über eine ‚einsichtige‘ – richtiger wohl: folgsame – Bevölkerung) infrage stellen. Andererseits, dies scheint uns mindestens ebenso schwerwiegend, wird durch die gewaltsame Niederschlagung der *Bevölkerungs*proteste das weltanschaulich-politische Grundprinzip der ‚Volksrepublik‘ faktisch konterkariert: ‚Volksherrschaft‘ wird durch die Liquidierung von Teilen des (vermeintlich herrschenden) Volkes sichergestellt. Die vom Partei- und Staatsapparat äußerst konsequent ausgeübte ‚Erinnerungszensur‘ verhindert bis heute kulturelle Prozesse zur Weitergabe und sozialpsychologischen Aufarbeitung der Ereignisse, um das weltanschaulich fundierte Machtkonstrukt der chinesischen Gesellschaft zu schützen. Die strategische Abjektion war dabei innerhalb Chinas, zumindest bis heute, weitgehend erfolgreich: Für weite Teile der Bevölkerung bleibt das Ereignis wirklichkeitstechnisch ‚ungeschehen‘ – bei der (angesichts der chinesischen Gesamtbevölkerung) sehr kleinen Gruppe der Betroffenen und Angehörigen wird bis heute versucht, jede Tradierung der individuell nicht auslöschbaren Erinnerungen zu unterbinden. Während die Ereignisse vom Tian'anmen-Platz außerhalb Chinas gut bekannt sind (und in Massen- und Netzwerkmedien anhaltend prozessiert werden), ist durch die staatlichen Maßnahmen in China gleichsam ein ‚weißer Fleck‘ im kulturellen Gedächtnis entstanden.

Typus II: Klandestine Abjektion [27]

Während Akteure und Strategien in den bisherigen Beispielen klar benannt werden konnten, wird die Beschreibung des Prozesses der klandestinen Abjektion weniger eindeutig ausfallen müssen. Ausgangspunkt ist hier nicht jeweils ein bestimmtes, die kulturelle Ordnung störendes ‚Ereignis‘ (im weitesten Sinne), sondern ein für einen kürzeren oder längeren Zeitraum kulturell flottierendes ‚Gefühl‘ für untergründige Widersprüche innerhalb der basalen Wirklichkeitskonstruktion einer Gesellschaft. Dabei kann lange unklar bleiben, worin jenes ‚Gefühl‘ letztlich seinen Ursprung hat und welches seine kulturelle Bedeutung ist.

Beispiel 3: Homosexualität im Profifußball: [28] Manifest wird die Gefahr einer Störung der kulturellen Ordnung etwa in der *Gestalt* [29] des homosexuellen Profifußballers, die zu einem bestimmten Zeitpunkt an das Licht der Öffentlichkeit tritt. Davor existiert sie gemäß der herrschenden Wirklichkeitsordnung nicht, obwohl es sie analytisch gesehen (allein schon aufgrund statistischer Erwägungen) geben müsste. Selbst in Zeiten einer weitgehenden gesellschaftlichen Akzeptanz der Homosexualität scheint diese sexuelle Orientierung für bestimmte im Brennpunkt öffentlichen Interesses stehende Berufsgruppen faktisch nicht ‚wählbar‘ bzw. nicht realisierbar (Butler 1995, 153ff.). Bis heute stößt jeder Versuch, in Deutschland als Profifußballer eine solche Orientierung offen zu gestehen (oder gar zu leben) auf schier unüberwindbare kulturelle Widerstände. Schwule Profifußballer *kann* es bis heute – zumindest in der Zeit ihrer aktiven Karriere – nicht geben (Blaschke 2008, passim). Dieser Widerstand offenbart sich auch in der Thematisierung der Möglichkeit homosexueller Tendenzen jenseits des jeweiligen Spieler-individuums – etwa in vermeintlichen Rationalisierungen (letztlich Legitimierungen im Sinne von Berger und Luckmann) der ‚Unmöglichkeit‘ des Zusammenfallens von homosexueller Orientierung und Fußballerkarriere. Die genannten Sozialisations- und Selektionsmechanismen (ebd.) liefern vordergründig ‚gute‘ Argumente für die konstatierte Unmöglichkeit, lassen die wirklichen Ursachen der kulturellen Inkompatibilität jedoch im Dunkeln.

Der *Hintergrund* der kulturellen Abjektion homosexueller Orientierung in einer ganz bestimmten Berufsgruppe, die eine in mehr als nur einer Hinsicht tiefgründige Bedrohung der herrschenden kulturellen Wirklichkeit zu signalisieren scheint (und vielleicht auch tatsächlich darstellt), kann *hypothesenförmig* beleuchtet, aber nicht vollständig aufgeklärt werden. So könnte man etwa der Argumentation von Degele (2014) folgen, nach der Fußball einen *homosozialen Raum der Mannwerdung* darstellt, in der ein homosexueller Mitspieler mit einer besonderen ‚Verletzungsmacht‘ ausgestattet ist: Als feminisierter Schwuler verführt er womöglich ‚richtige‘ Männer, als hypermaskuliner Schwuler vergewaltigt er sie und zerstört damit die Selbstverständlichkeit des sexuellen Machtmonopols, über das Männer in der westlich-modernen Welt verfügen. Blaschke (2008) hingegen vermutet, dass die offen praktizierte Homophobie in Schmähesängen, Kondensat der Bekämpfung von Rassismus und Antisemitismus ist: „Diskriminierungsformen, die nicht so konsequent bestraft werden“ (ebd., 30). Butler (1990) schließlich greift

[27] Andere Fallbeispiele wären hier möglicherweise das Jahrzehnte andauernde *systematische Doping* im Spitzensport der Bundesrepublik Deutschland (staatlich finanziert und organisiert) sowie die Existenz einer immensen Zahl von Fällen sexuellen *Kindesmissbrauchs innerhalb von Familien*, der bis zu Beginn der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts in Deutschland sowohl öffentlich als auch im staatlichen Handeln vollständig ignoriert wurde – und bis heute könnte man in Gesellschaften wie der unseren, die Existenz von Frauen, die Kinder sexuell missbrauchen, als ein (fast) stabiles kulturelles Abjekt ansehen.

[28] Dieses Beispiel haben wir ausführlich in einem früheren Aufsatz (Biebert/Schetsche 2015) vorgestellt und kommentiert.

[29] Hier gemeint in Anlehnung an die traditionellen *Personae* des griechischen Theaters – bloß dass diese Rolle auf der ‚Bühne‘ des gesellschaftlichen Lebens gespielt wird.

Kristevas Verständnis von *abjection* explizit auf und beschreibt *the abject* als diametrales Identifikationsmerkmal eines Subjekts in der Frage nach Gender-Konstruktionsprozessen (ebd., 133), das Stabilität generieren soll: „And this stability, this coherence, is determined in large part by cultural orders that sanction the subject and compel its differentiation from the abject.“ (Ebd., 134) Dieser Anwendung Kristevas *abjection* folgend, leitet Butler einen „heterosexuellen Imperativ“ ab, der „bestimmte sexuierte Identifizierungen ermöglicht und andere Identifizierungen verwirft und/oder leugnet“ (Butler 1995, 23). Homosexualität ist mit dem von Butler vorausgesetzten „Beharren auf kohärenten Identitäten“ (ebd., 158) nicht vereinbar und so werden abweichende „Subjektpositionen in einer und durch eine Logik der Verwerfung und Verwerflichkeit hergestellt“ (ebd., 157).

Insgesamt, so ist hier vorläufig festzuhalten, scheint Homosexualität im Profifußball die internalisierten Konstrukte rund um Männlichkeit und deren öffentliche Inszenierung, Demonstration und Absicherung nachdrücklich zu stören. Die Anerkennung von Homosexualität in einem für Kulturen wie der unseren möglicherweise besonders wichtigen *Lern- und Lehrbereich von Männlichkeit* würde, so können wir hier nur vermuten, die herrschende Geschlechterordnung als solche aufs Spiel setzen. Um diesen Bereich konstruierter Wirklichkeit nachhaltig zu schützen, muss nicht nur die Realität, sondern schon die *Idee* des homosexuellen Fußballers so effektiv verbannt werden, dass sie zum kulturell absolut *Undenkbaren* wird. Um das Ordnungssystem rund um die Rolle des Mannes (und damit die Geschlechterordnung insgesamt) nicht zu gefährden, kann diese ‚Gestalt‘ nicht Teil der subjektiven Wirklichkeit sein und erst recht nicht im Sinne von Berger und Luckmann (siehe Kapitel 1) objektiviert werden. Die seit einigen wenigen Jahren beobachtbaren (teil-) öffentlichen Debatten rund um dieses Thema wiesen dann darauf hin, dass die bisherige Geschlechterordnung und die mit ihr verbundenen kulturellen Grundüberzeugungen in der Gegenwart nachhaltigen Umformungsprozessen unterliegen. [30] Dies könnte bedeuten, dass das betreffende Objekt über kurz oder lang in die Kultur gleichsam zurückgeholt werden könnte, weil es seine Funktion eingebüßt hätte.

Beispiel 4: Kindliches Interesse an sexuellen Fragen: Dieser Themenkomplex hatte einem von uns (Schetsche 2012a) bereits als Beispiel für die Entstehung von kryptodoxem Wissen durch die Ausbildung abweichend- klandestiner Deutungsmuster gedient. Eine nochmalige Betrachtung in diesem neueren theoretischen Kontext wirft jedoch die Frage auf, ob wir es hier nicht eher mit einem Prozess kultureller Abjektion zu tun haben. [31] Und darum geht es (wir geben hier zunächst die damals verwendete Fallvignette in Auszügen wieder): „In seinem bis heute einzigartigen Feldforschungsprojekt konnte der Sexualwissenschaftler Ernest Bornemann (1980a; 1980b; 1981) zeigen, dass eine den Erwachsenen absolut unbekannte ‚Welt‘ geschlechts- und sexualbezogener Wissensbestände präpubertärer Kinder existiert, die in Form von Liedern, Abzählreimen, Versen, Rätselfragen und Ähnlichem tradiert wurde und vielleicht auch heute noch wird. Bornemann interviewte dazu nach eigenem Bekunden zwischen 1960 und 1971 mehr als 2.000 Kinder, die er auf

[30] Siehe hier zum Beispiel die zunehmenden gesellschaftlichen Debatten um kulturelle Akzeptanz der so genannten sexuellen Vielfalt (vgl. exemplarisch Schmidt et al. 2014).

[31] Über den Einzelfall hinaus weist dies auf eine mögliche Ergänzung der Typologie der Entstehungsprozesse kryptodoxen Wissens hin: Neben der Ausbildung von Tabus und der Entstehung klandestiner Deutungsmuster könnte die kulturelle Abjektion als *Ursache* der Entstehung von Schattenzonen des Wissens treten. Wir können dieser Frage hier nicht weiter nachgehen; das Verhältnis zwischen kryptodoxem Wissen und kulturellen Objekten wird an anderer Stelle systematisch zu untersuchen sein. In jedem Fall gehören beide Formen zum großen Feld des kulturellen Nichtwissens moderner Gesellschaften, das in Form eines ‚Panoramas des Unsichtbaren‘ theoretisch wie empirisch auszuloten wäre; hiermit ist ein wissenschaftliches Untersuchungsprogramm angesprochen, das wir in der nächsten Zeit zu skizzieren beabsichtigen.

großstädtischen Spielplätzen in der Bundesrepublik, der DDR, in Österreich und in der Schweiz ansprach und dazu überredete, ihm solche Reime, Verse usw. vorzutragen, die sie sonst in Anwesenheit Erwachsener eben gerade nicht erzählen würden (Bornemann 1980a, 13ff.). Solches Wissen war in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts unter Kindern offenbar weitverbreitet, Erwachsene schienen sich damals jedoch nicht daran zu erinnern, als Kind Entsprechendes gekannt zu haben [...]. Über die Tradierungsmechanismen in dieser exklusiven Kinder(wissens)kultur jener Zeit ist bis heute so gut wie nichts bekannt [...].“ (Schetsche 2012a, 10) Auf die Idee, dass es sich hier um eine Schattenzone des Wissens handelt, die *aufgrund kultureller Abjektion* entstanden ist und durch entsprechende Prozesse aufrechterhalten wird, hat uns die nachhaltige *Persistenz des Nicht-Wissens* in diesem Bereich gebracht.

Die langjährigen Untersuchungen von Bornemann sind nicht nur öffentlich weitgehend unbeachtet geblieben, sie stellen auch innerhalb der Wissenschaft einen singulären Forschungsansatz dar, der in den darauffolgenden 35 Jahren kaum rezipiert und erst recht nicht weiter verfolgt worden ist. **[32]** Warum eigentlich nicht? Möglicherweise, weil Bornemanns Forschungen aus heutiger Warte, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Debatten über sexuelle Gewalt gegen Kinder, geradezu abenteuerlich wirken: Da schleicht ein erwachsener Mann über Spielplätze und fordert (primär präpubertäre) Kinder zu sexualbezogenen Gesprächen gleichsam heraus. Aus damaliger wie aus heutiger (!) kultureller Sicht eine doppelte *Unmöglichkeit*: Kinder sollen Erwachsenen offenbaren, was sie sonst sorgfältig vor ihnen verborgen halten, und werden dabei – moralisch noch bedenklicher – tendenziell Opfer von verbalen sexuellen Übergriffen. Zwar weist nichts darauf hin, dass die (in seinen Büchern gut dokumentierten) Gespräche Bornemanns mit den Kindern aus methodischer oder moralischer Hinsicht etwas Übergriffiges an sich gehabt hätten, trotzdem ist genau dies der erste Verdacht, der ‚uns‘ (als Mitglieder der Gegenwartskultur) kommt – und „Durfte der das?“ ist die erste Frage, die sich scheinbar ganz von allein stellt. Beides weist, so jedenfalls unsere Interpretation, auf ein bis heute funktionierendes kulturelles Abjekt hin: Präpubertäre Kinder haben kein Interesse an sexuellen Themen, wollen sich keinen Reim darauf machen, **[33]** sehen einfach kindlich-naiv über diesen Teil des Lebens hinweg. Wer anderes behauptet, so die bis heute geltende Vermutungen, projiziert Erwachseneninteressen in die Kinder hinein, ist bei seinen Aktivitäten vielleicht sogar von Motiven getrieben, die alles andere als wissenschaftlich sind. Das kann und darf man erwägen – ebenso muss aber die Frage erlaubt sein, welche Bedeutung die eherne Überzeugung von der Ahnungs- und Interesselosigkeit des Kindes **[34]** auf sexuellem Gebiet innerhalb unserer Wirklichkeitsordnung hat, mit welchen Grundgewissheiten sie unlösbar verbunden ist und welche Segmente der Wirklichkeit sie strukturell abzusichern hilft. Dies ist ein zu großer Zusammenhang, um ihn hier auch nur ansatzweise auszuleuchten – geht es doch um nicht weniger als um die kulturelle Konstruktion der Kindheit und ‚des Kindes‘ selbst. **[35]**

Beispiel 5: Der ‚andere Mensch‘: In den Sozialwissenschaften wird davon ausgegangen, dass nicht nur moderne Gesellschaften durch Individuen gebildet

[32] In der Gegenwart scheint das Abjekt in einem von Ulrike Heider (2015) zusammengestellten Band autobiographischer, mithin individueller Erzählungen auf, welche – wenn unsere These an dieser Stelle zutreffend ist – in unserer Kultur bis auf Weiteres nicht objektiviert werden können. Dafür sprechen auch die von der Autorin beschriebenen erheblichen Schwierigkeiten, überhaupt einen Verlag für ihr Manuskript zu finden (Heider 2015, 9).

[33] Dass eben genau dies falsch ist, hatte Bornemann, an dessen sehr dichten empirischen Befunden sich schwer zweifeln lässt, aufzuzeigen versucht.

[34] Über die Fragwürdigkeit dieser Annahme legen – aus gänzlich anderer theoretischer wie empirischer Perspektive – auch die Arbeiten von Schuhrke (1991) und Burian-Langegger (2005) Zeugnis ab.

[35] Ein erster Verweisungszusammenhang wäre hier sicherlich die, unserem Eindruck nach inzwischen fast selbst kultureller Abjektion zum Opfer gefallene, „Geschichte der Kindheit“ von Philippe Ariès (1975).

werden, die sich durch eine im Alltagshandeln aufscheinende, und dieses gleichzeitig erst konstituierende, *Gleichförmigkeit* ihrer Bewusstseinsverläufe, durch ihre unterstellbaren Handlungsmotive, übereinstimmenden Situationsdeutungen und eine gewisse (gleichförmige) emotionale Berührtheit auszeichnen. In der klassischen soziologischen Handlungstheorie (namentlich bei Weber und Schütz) ist dies geradezu die Voraussetzung für „deutendes Verstehen“ innerhalb einer Kultur: „Der Sinn, den ein *Mensch* seinem Handeln zuweist, kann von *anderen Menschen* deutend verstanden werden. *Menschen* können auch die *Motive* des Handelns verstehen, solange es sich entweder um rationale Motive handelt oder um irrationale Motive, die dem Beobachter selbst kognitiv-emotional zugänglich sind. [...] Voraussetzungen für die unterstellte Kongruenz von Motiven sind eine angenommene strukturelle Gleichheit von Bewusstseinsverläufen und eine Erlebnishäufigkeit zwischen Alter und Ego: An Stelle des Anderen würde *ich* aus denselben Motiven handeln.“ (Schetsche et al. 2009, 476f.) Es gibt gute Gründe für die Vermutung, dass diese Vorannahmen, bereits vor der expliziten Formulierung in der phänomenologischen Soziologie, im Alltag implizit die Voraussetzung etwa für das Funktionieren sozialer Situationen auf Basis einer gemeinsam geteilten Situationsdeutung, letztlich für soziale Akte generell sind. Hier lässt sich mit Fug und Recht von einer basalen Grundannahme in der Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit sprechen (eine, ohne die der Konstruktionsakt als solcher regelmäßig misslingen würde). So ist es nicht verwunderlich, dass die Existenz einer gewissen Anzahl von Gesellschaftsmitgliedern, bei denen diese Vorannahme sich als Vor-Urteil herausstellt, das von den lebensweltlichen Fakten eigentlich widerlegt werden müsste (es aber in aller Regel nicht wird – eben weil hier die Abjektion greift), zu den kulturell unangenehmsten ‚Ahnungen‘ gehört, die man sich überhaupt nur vorstellen kann.

Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich, ausgehend von kriminologischen Debatten um eine bestimmte Gruppe von Serientätern, ein fachlicher und öffentlicher Diskurs entwickelt, in dessen Folge diese Abjektion erste Auflösungserscheinungen zeigt. Es geht um das Konzept des Psycho- oder auch Soziopathen. [36] Dessen Figur wird für besonders ‚ruchlose‘ Verbrecher (seltener Verbrecherinnen!) bemüht, deren Taten mit gesundem Menschenverstand nicht nachvollziehbar erscheinen – und die betreffenden ‚Täter‘ gleichzeitig aus der Gemeinschaft der rational handelnden Subjekte auszusondern scheinen. Diese Exkludierung enthält jedoch gleichzeitig auch eine Inkludierung: Sie unterscheidet das Anormale vom Normalen und stellt im selben Zuge Praktiken zur Verfügung, die das Individuum wieder mit dem Kollektiv versöhnen sollen, indem unbewusst die ‚Gemeinschaft der menschlichen Menschen‘ beschworen wird (zu der jene Täter eben nicht gehören). [37] Hinderlich für diesen Prozess einer Art kollektiven Heilung der bösen individuellen Tat scheint allerdings, dass die Idee der psychopathischen Persönlichkeit, ist sie erst einmal in der Welt, auch die kriminologisch-kriminalistische Sinnprovinz verlassen und sukzessive in den vermeintlich ganz normalen Alltag (eben mit seinen ‚normalen Menschen‘) einzusickern vermag: Die konstatierte Symptomatik der antisozialen Persönlichkeitsstörung (Gewissenlosigkeit, Verantwortungslosigkeit, Unehrlichkeit und so

[36] In diesem Zusammenhang rekurren wir der Einfachheit halber gleichermaßen auf Psychopathen, Soziopathen und Menschen mit antisozialer Persönlichkeitsstörung. Eine differenzierte Aufarbeitung muss an anderer Stelle erfolgen.

[37] Vgl. hierzu auch die Ausführungen bei Link (1997, 87ff.).

weiter) scheint, wenn sie nur hinreichend abstrakt betrachtet wird, auch bei strafrechtlich völlig unauffällig bleibenden Individuen aufzutreten. Die ‚Betroffenen‘ empfinden dabei keinen Leidensdruck bzw. nehmen sich nicht als krank oder gestört (im diagnostischen Wortsinn) wahr (Hare 1999; Stout 2005). Die Mitmenschen erfahren ihr Verhalten zwar als ungewöhnlich, sind aber nicht in der Lage, das möglicherweise empfundene Unbehagen einzuordnen und zu verstehen. Im Alltag bleiben die Betroffenen in ihrer *anthropologischen Sonderstellung* regelmäßig unsichtbar. Dies muss auch so sein, um alltägliche Interaktionen überhaupt möglich zu machen: eine Verallgemeinerung und damit auch Veralltäglichung des Konzepts der antisozialen Persönlichkeitsstörung [38] würde die grundlegenden, implizit internalisierten Selbstverständlichkeiten hinsichtlich der Fiktion der Gleichförmigkeit der Bewusstseinsverläufe usw. und damit die Grundlagen intrakultureller Kommunikation infrage stellen. Wir hatten dies oben erläutert, und dies ist auch der Ursprung der Bedrohung der Wirklichkeit in diesem Fallbeispiel. Der hier – etwa in einschlägigen Medienprodukten – überdeutlich inszenierte aversive Ekel der klandestinen Abjektion richtet sich gegen den legitimen Platzhalter des alltäglichen Psychopathen, den eben gerade unalltäglichen ‚Serienkiller‘, dessen grausame Taten sich unserer Sinnwelt, unseren Werten und Vorstellungen von Richtig und Falsch zu entziehen scheinen. Das potenzielle Phänomen der Unterschiedlichkeit menschlichen Bewusstseins *diesseits* des ‚schwerkriminellen Täters‘ scheint das kulturelle Ordnungssystem derart zu gefährden, dass es zusammen mit diesem systematisch exkludiert werden muss. Namentlich in seiner medialen Repräsentation belegt der ‚abnorme Serienkiller‘ als extreme Ausnahme gleichsam die Geltung des ‚normalen‘ Menschen als erwartbarem Interaktionspartner und nivelliert die Existenz nicht-krimineller, angepasster Soziopathen, blockiert damit die Entwicklung kultureller Strategien im Umgang mit dieser Andersartigkeit. [39]

Folgerung: Die Unterschiede im Zustandekommen der Abjektion (weniger in ihrer Wirksamkeit) haben, dies sollte offensichtlich sein, erhebliche Folgen für die Frage nach der wissenschaftlichen *Identifizierbarkeit* kultureller Objekte und hinsichtlich der Möglichkeit ihrer empirischen Rekonstruktion. Während Objekte des ersten Typus mitsamt ihrer Akteure, Strategien und Auswirkungen recht klar benannt werden können, müssen jene des zweiten Typus aus mal mehr, mal weniger klaren Indizien erschlossen werden und bereiten in der Rekonstruktion methodisch deutlich mehr Probleme. Zumindest für die eigene Gegenwartskultur der Forschenden ist die Existenz von klandestinen Objekten empirisch nur schwer nachzuweisen; der ontologische Status der entsprechenden Phänomene kann längere Zeit fragwürdig bleiben. [40] Dies ist bei der Einschätzung der von uns angeführten Beispiele des zweiten Typus, die sich ja allesamt auf unsere eigene Gegenwartskultur beziehen, zu berücksichtigen.

[38] Wenn wir Stout (2005, 7) glauben, machen die Betroffenen in Gesellschaften wie der Bundesrepublik ungefähr vier Prozent der erwachsenen Gesamtbevölkerung aus; solche Schätzungen sind allerdings mit größter Vorsicht zu betrachten.

[39] Mit Murphy (1976) kann das Konzept des Psychopathen als eine solche kulturelle Strategie gelesen werden. Verglichen mit den Konzeptionalisierungen der von ihr erwähnten Stämme der „Yoruba“ und „Eskimos“ [sic!] (ebd., passim) könnte das Phänomen diskursiv zugänglich gemacht werden, weil es dort kulturell im Allgemeinen und sprachlich im Besonderen fixiert ist.

[40] Hier gilt verschärft, was Alois Hahn (2003, 26, FN 3) über die Analyse kultureller Devianzdiskurse schreibt: „Handelt es sich um Phänomene der eigenen Gesellschaft ist die analoge Einstellung zu den Forschungsgegenständen erst mit erheblichen und methodisch nicht selbstverständlichen Distanzierungen und Verfremdungen zum Gegenstand möglich.“

4. Fazit und methodologischer Ausblick

Ausgehend von einem wissenssoziologischen Verständnis der Gesellschaft, namentlich dem sozialkonstruktivistischen Paradigma, haben wir die Frage nach verschiedenen Möglichkeiten der kulturellen *Absicherung* moderner Wirklichkeitsordnungen gestellt. Im Anschluss an das tiefenpsychologische Konzept der *abjection* nach Julia Kristeva skizziert unsere *Theorie kultureller Objekte* eine weitere Möglichkeit (neben den bereits bei Berger und Luckmann diskutierten Mechanismen der Therapie und Nihilierung), die Entstehung von schwerwiegenden Wirklichkeitskrisen, welche die Wissensordnung als Ganzes oder doch zumindest einige ihrer zentralen Bestandteile infrage stellen würden, zu vermeiden und damit die Stabilität der Gesellschaftsordnung sicherzustellen.

Bei kulturellen Objekten, so unsere zentrale Setzung, handelt es sich jeweils um Komplexe von Wissensbeständen, die nicht in die gesellschaftliche Wissensordnung integriert werden können, weil sie in einem unauflösbaren Konflikt und Widerspruch mit der Logik der symbolischen Sinnwelt einer bestimmten Gesellschaft stehen. Externalisierung wie Internalisierung solcher Objekte müssen verhindert werden, weil diese – im Kontrast zu den ‚Gegenständen‘ von Therapie und Nihilierung – diskursiv *nicht* legitimiert werden können, ohne das Gesamtkonstrukt der Wissensordnung zu gefährden.

Wenn wir dem Denken von Julia Kristeva sehr strikt folgten, ließen sich die in den ersten zwei Beispielen vorgestellten strategischen Fälle bestenfalls als ‚unechte Abjektionen‘ ansprechen: Sie erfüllen die kulturelle Funktion von Objekten, ohne auf schwer durchschaubare Weise aus einer unterstellten Tiefenschicht kultureller Gewissheiten zu emanieren. In den beiden skizzierten Fällen wurde versucht, Wissensbestände über bestimmbare Ereignisse oder Prozesse – die Existenz eines Ketzerpharaos hier, ein Massaker an friedlichen Demonstranten dort – möglichst ‚rückstandsfrei‘ aus der Wirklichkeitsordnung der betreffenden Gesellschaft zu exkludieren, um deren Grundgewissheiten zu schützen: die eng mit den politischen Herrschaftsverhältnissen verwobene polytheistische Ordnung im Alten Ägypten bzw. das ideologische Axiom einer Volksrepublik im kommunistischen China. Im Gegensatz zu den Vorstellungen über individuelle (richtiger wohl individuell-kollektive) Objekte bei Kristeva ist hier allerdings der Prozess der Abjektion selbst – zumindest bei einer Betrachtung von außen – historisch sehr konkret, fast minutiös nachvollziehbar: Wirkungsmächtige kollektive Akteure fungieren als ‚Wächter der Wirklichkeit‘ und versuchen jenes Wissen dauerhaft ‚aus der Welt zu schaffen‘, das der von ihnen vertretenen Wirklichkeitsordnung (und wohl auch ihren unmittelbar damit verbundenen Eigeninteressen) wesentliche Grundlagen entziehen würde. Es geht dabei jeweils um nicht weniger als den *strategischen Schutz der basalen Konstruktionen* der religiösen, politischen, ideologischen Wirklichkeit jener Gesellschaften. Kulturelle Abjektion fungiert hier als Strategie der Auslöschung von Wissen über historische Ereignisse, welche die identitätsstiftenden Grundgewissheiten einer Gesellschaft oder sozialen Gruppe infrage stellen. Man könnte sie *kulturell unintegrierbare Ereignisse* nennen, weil sie nicht einmal in Form einer diskursiven Negation

epistemisch integriert, sondern nur vollständig nihiliert werden können. [41] Die Abjektion, also die unnachgiebige und nachhaltige Versagung gegenüber dem, was nicht sein darf, verbannt potenzielles Wissen aus der Gesellschaft und deren Konstruktionsprozess. Intentional werden potenzielle Segmente kultureller Wirklichkeit unsichtbar und undenkbar gemacht und es wird allen kognitiven Möglichkeiten, das Bestehende zu hinterfragen, prophylaktisch *entgegengewirkt*. [42]

Hingegen sind die von uns vorgestellten Fallbeispiele der zweiten Gruppe, die klandestinen Abjektionen, deutlich näher am ursprünglichen Konzept von Kristeva zu verorten. Auch hier geht es um den Schutz zentraler Pfeiler der strukturellen Integrität kultureller Wirklichkeit: die patriarchale Geschlechterordnung (bei der Homosexualität im Profifußball), das Kindheitskonstrukt und die damit verbundene Ordnung der Generationen (bei der Idee eines im doppelten Sinne a-sexuellen Kindes) und das Grundverständnis menschlicher Interaktionen auf Basis der Reziprozität von Motivzuschreibungen (bei der Existenz ‚anderer Menschen‘). Im Gegensatz zu den Fallvignetten des ersten Typus erfolgt die kulturelle Abjektion hier im Rahmen von ‚Invisible-hand-Prozessen‘, [43] also gleichsam hinter dem Rücken der gesellschaftlichen Akteure. Verantwortliche sind hier nicht benennbar, Handlungspläne nicht zu erkennen, bewusst eingesetzte Strategien nicht identifizierbar. Es scheint fast so, als würde *sich die kulturelle Ordnung* durch Akte der Abjektion *selbst* gegen eine Destabilisierung ihrer Grundannahmen zur Wehr setzen. Die Vorstellung einer Wirklichkeitsordnung als Akteur ist allerdings, selbst vor dem Hintergrund von Latours Aktantentheorie (Latour 2007, passim), sozialwissenschaftlich nur schwer akzeptabel. Im Falle klandestiner Abjektionen scheint die Regel, dass Geschichte gemacht wird (und nicht ‚geschieht‘), außer Kraft gesetzt. Jene Geschichte ‚geschieht‘ nämlich insofern, als alle Auseinandersetzungen mit wichtigen Teilen des gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstrukts immer nur mit dem vorhandenen Fundus kultureller Konzepte stattfinden können. Lediglich innerhalb dieses Fundus erscheint der Zusammenhang zwischen Wissensordnung und Handlungsrealisierung reflektierbar. Vor dem Hintergrund kultureller Abjektion wirkt es ganz so, als seien wir lediglich die Marionetten unserer eigenen verdinglichten Wirklichkeitsordnung. Anders formuliert: Um die Handlungsfähigkeit der Menschen im Rahmen der Logik ‚ihrer‘ Gesellschaft sicherzustellen, muss diese diskursiv unantastbar bleiben. Dies korrespondiert – und das war einer der wichtigsten Ausgangspunkte unserer Analogiebildung – mit Kristevas Vorstellung, dass Abjektionen im Un- oder Vorbewussten ihren Ort haben, sich dort manifestieren und aus dem Unsichtbaren heraus ihre Wirkung entfalten. Während die Ursache für den aversiven Ekel beim Individuum nach Kristeva in der irrationalen Angst um den Zusammenhang zwischen dem Ich als Subjekt und der gegenübergestellten Welt der Objekte liegt, ist dessen kulturelles Gegenstück in der Gefährdung ontologischer, moralischer oder politischer Grundgewissheiten zu suchen. Falls es ein kulturell Unbewusstes geben *sollte*, hätten die klandestinen (oder eben: ‚echten‘) kulturellen Abjektionen dort ihren Ursprung.

Wir denken aber nicht, dass man solch ein kollektives Unbewusstes voraussetzen muss (wie etwa C. G. Jung es tut), um die Prozesse kultureller Abjektion

[41] Ein Nebengedanke: Abjektion ist in gewisser Weise das Gegenteil der Mythenbildung, gleichzeitig aber auch deren inverser Bestandteil: Was den identitätsstiftenden Mythos einer Kultur oder sozialen Gruppe zerstören könnte, wird durch Abjektion nihiliert.

[42] Hier explizit auch im Sinne der Etymologie des Begriffs ‚Wirklichkeit‘ (von: wirken, weben) zu verstehen.

[43] An dieser Stelle nur in lockerer Anlehnung an das Marktverständnis von Adam Smith gemeint; zur soziokulturellen Bedeutung solcher Prozesse vgl. Bublitz et al. (2011, passim).

auch in diesen klandestinen Fällen zu verstehen. Möglicherweise reicht es aus, sich eine Vielzahl impliziter, im Alltag reflexiv nicht zugänglicher Wissensbestände vorzustellen, die gerade wegen der Eigenschaft, individuell-kollektiv unsichtbar zu sein, das Grundgerüst einer Wirklichkeitsordnung darstellen. Unsere (locker an Berger und Luckmann anschließende) Grundidee ist hier, dass Grundgewissheiten einer Gesellschaft umso stabiler sind, je fragloser sie gelten – und am wenigsten werden sie infrage gestellt, wenn ihre Existenz im Alltag gar nicht (mehr) bemerkt wird: Die Welt ist, wie sie ist, wie sie ist, wie sie ist. Entsprechend scheint die kulturelle Abjektion als automatischer, hinter den ‚kulturellen Kulissen‘ stattfindender Prozess, gewisse Funktionen zu erfüllen, die rekonstruktiv aus dem Wissen über strategische Abjektion gewonnen und auf die der klandestinen Abjektion übertragen werden können: Erstens stabilisiert Abjektion den Kreislauf gesellschaftlicher Konstruktion von Wirklichkeit, indem sie die Produktion kollektiv geteilten Sinns im dialektischen Prozess von Externalisierung, Objektivation und Internalisierung sowie deren Tradierung entlang der einer Kultur immanenten Logik garantiert. Zweitens nimmt Abjektion als Teil negativer sinnweltstützender Theoriebildung einen wichtigen Platz in der Strukturierung und Ordnung einer latent chaotischen Welt ein. Warum sollte, um mit Berger und Luckmann zu sprechen, der einfache Mann auf der Straße seine Welt zur Gänze infrage stellen (können)? Abjektion hat also, neben der wirklichkeitsstabilisierenden, auch noch eine Art alltagsökonomische Funktion inne, die dazu dient, die Komplexität der Realität im Wirklichkeitskonstrukt zu komprimieren. Drittens ist die Abjektion wichtiger Bestandteil sozialer Ordnung, die (utilitaristisch gesprochen) den Zusammenhalt des Großteils einer Gruppe sichert – in aller Konsequenz aber auch den Ausschluss bestimmter Individuen (wie jener homosexuellen Profifußballer) bedeuten kann. Dadurch, dass Objekte kulturell unsichtbar und damit für die Subjekte undenkbar (was immer auch heißt: unhinterfragbar) sind, sichert die Abjektion in doppeltem Rückschluss den Verbleib der Repräsentationsträger in der sozialen Gruppe.

Möglicherweise ist die Unsichtbarkeit sogar die Voraussetzung dafür, dass jene Wissensbestände ihren Zweck erfüllen können – nämlich die Wirklichkeit als ‚von Natur aus gegebene‘ erscheinen zu lassen, mithin den Charakter ihrer gesellschaftlichen Konstruiertheit vollständig auszublenden. Alles was diese unsichtbare kulturelle Grundkonstruktion (metaphorisch gesprochen: die tief im Erdboden eingelassenen Pfeiler des gesellschaftlichen Hauses) destabilisieren könnte, muss negiert werden – und zwar *durch Prozesse, die selbst ebenso unsichtbar bleiben wie das Konstrukt selbst*. Wie dies genau geschieht, versuchen wir gerade erst zu verstehen. Die theoretisch angeleitete Identifizierung kultureller Objekte ist lediglich die Voraussetzung für die Entwicklung einer wissenssoziologischen Methode zu deren struktureller wie prozessualer Rekonstruktion. Vorläufig sind kulturelle Objekte, von denen hier die Rede war, nicht viel mehr als abstrakte Landmarken in einem ‚Panorama des Unsichtbaren‘ (eine nur auf den ersten Blick paradoxe Metapher), in dem die am schwersten zugänglichen, nämlich die fraglos geltenden Grundgewissheiten unserer kulturellen Ordnung versammelt sind – und ihrer wissenssoziologischen Entdeckung harren.

Nach dem ersten theoretischen Schritt gilt es nun in aller Konsequenz, jene unsichtbaren gesellschaftlichen Grundgewissheiten in weiteren, dann empirischen, Schritten systematisch sichtbar zu machen. So sollte auf die Theorie der Abjektion eine Empirie der Abjektion folgen. Eine solche Empirie müsste sicherlich weiterhin zwischen der strategischen und der klandestinen Abjektion unterscheiden. Erstere lässt sich historisch rekonstruieren und vor dem jeweiligen kulturgeschichtlichen Hintergrund reflektieren. Eine solche Rückschau erlaubt entsprechende Interpretationen durch das kontrastierende Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart. Die systematische Untersuchung potenziell abjektiver Phänomene könnte dann – in der Abstraktion von parallelen Prozessen – auf den eigenen, reflexiv weniger zugänglichen kulturellen Hintergrund übertragen werden und so mögliche aktuelle Abjektionen sichtbar machen. Schwieriger ist es im Falle der klandestinen Abjekte. Hier kann die phänomenologische Existenz *möglicherweise* aus dem Nichtvorhandensein oder vielleicht auch aus der Art und Weise der Ignoranz oder Überforderung beispielsweise wissenschaftlicher Werke und popkultureller Produkte, respektive aus der Inszenierung und Instrumentalisierung medialer Auseinandersetzung, erschlossen werden – je nachdem, worin das Unbehagen einer Kultur mit einem Topos liegt und wie dieses sich äußert ... oder eben gerade nicht.

Die Identifikation eines Abjekts muss dabei nicht das Ende eines, oftmals diffus beginnenden, Suchprozesses sein, sondern kann auch den Beginn einer umfassenden Rekonstruktion bedeuten – ganz im Sinne einer theoretischen Hilfestellung, die den Betrachtungswinkel auf ein Phänomen so verschiebt, dass mit dem scheinbar Unsichtbaren konstruktiv neuer Erkenntnisgewinn geschaffen werden kann. So wird sich erst im Laufe der systematischen Analyse eines potenziellen Abjekts herausstellen, ob sich Prozesse kultureller Abjektion unmittelbar rekonstruieren lassen oder ob die Frage nach dem Phänomen zunächst differenzierter gestellt werden muss, um den jeweiligen Topos eingrenzen zu können. [44] Nur dann kann auch die Entscheidung getroffen werden, ob und wie kulturell verworfene Topoi in den wissenschaftlichen und später auch den lebensweltlichen Diskurs (re-)integriert, sie mithin de-konstruiert und damit auch in ihrer Wirksamkeit aufgelöst werden. (Bezüglich der homosexuellen Profifußballer beobachten wir diesen Prozess ganz aktuell.) Grundlage der Entscheidung darüber, ob eine solche Dekonstruktion erwünscht ist, falls sich eine solche Frage überhaupt stellt, wäre eine sozioethisch und gesellschaftspolitisch reflektierende Untersuchung der Interdependenzen zwischen Abjektion, Akteuren und dem jeweiligen kulturellen Kontext.

Voraussetzung hierfür ist in jedem Falle, dass für die empirische Rekonstruktion namentlich klandestiner Abjekte eine entsprechende Methodologie entwickelt wird. Der Anfang einer solchen Methoden(aus)bildung könnte in der systematischen Ausarbeitung der hier lediglich angerissenen historischen Fallbeispiele liegen, anhand derer die jeweilige Logik kultureller Selbstverständlichkeiten exemplarisch freigelegt werden kann. Diese Exempel könnten als Ausgangspunkt dienen, von dem her weitere Zonen unsichtbaren kulturellen Wissens identifiziert, benannt und untersucht werden könnten.

[44] An dieser Stelle sei noch einmal auf Link (1997) verwiesen, dessen Konzept vom Normalismus und Normalisierungsstrategien im Kontext von Bergers und Luckmanns Thesen zu Therapie und Nihilierung Anhaltspunkte auf potenzielle kulturelle Abjekte und Spielarten der Abjektion liefern könnte – wir werden dem in einem späteren Aufsatz nachgehen.

Langfristiges Ziel dieser und ähnlicher Untersuchungen wäre die *Kartierung* all jener Wissensbestände, welche die im Alltag unsichtbaren, undenkbaren und damit auch unhinterfragbaren Grundlagen der Wirklichkeitsordnung moderner Gesellschaften bilden.

So wie wir kulturelle Objekte und Abjektion hier gedanklich konturiert hatten, deutet allerdings manches darauf hin, dass unser theoretisches Konzept eben gerade nicht wie eine Art ‚Bodenradar‘ dazu eingesetzt werden kann, an beliebigen Stellen der geltenden Wissensordnung sichtbar zu machen, was da im kulturellen Untergrund jeweils verborgen liegt. Eher scheint uns das theoretische Konzept dafür geeignet, um bereits hier oder dort gemachte – um im Bild zu bleiben – ‚Knochenfunde‘ auf ihre kulturhistorische Herkunft und ihren sozialen Sinn hin zu befragen. Um die strukturelle Metapher hinter uns zu lassen: Unsere Hoffnung ist, dass wir mit der Idee kultureller Objekte ein theoretisches Konzept zu liefern vermögen, mit dem die Sozial- und Kulturforschung zukünftig ein intensiveres Verständnis dessen zu erlangen vermag, was im Alltag unter der sichtbaren Oberfläche unserer Wissensordnung verborgen liegt. Dabei muss eine Krise der Wirklichkeit wahrscheinlich aber bereits identifiziert sein, um anschließend mithilfe des Konzepts der Abjektion analytisch verstehen zu können, welche kulturell unintegrierbaren Wissensbestände lange Zeit gut verborgen unter der Oberfläche der geltenden Wirklichkeit gleichsam lauerten – und aus welchen Gründen sie gerade jetzt zutage treten. Wie die auf einen solchen Erstbefund folgende wissenssoziologische Re- und Dekonstruktionsarbeit, mithin eine empirische Objektanalyse, im Detail aussehen könnte, wird zu einem späteren Zeitpunkt zu zeigen sein. Ob darüber hinaus auf Basis unseres theoretischen Verständnisses eine Methode zur *prospektiven* Identifizierung kultureller Objekte überhaupt denkbar ist, scheint uns aus guten erkenntnistheoretischen Gründen dann doch eher fraglich.

Bibliographie

- Abraham, N.; Torok, M. (1987) *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns*. Berlin: Ullstein.
- Adamowsky, N.; Matussek, P. (2004) (eds.) *[Auslassungen]. Leerstellen als Movens der Kulturwissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Aldred, C. (1976) *Echnaton. Gott und Pharao Ägyptens*. 3. Aufl. Bergisch Gladbach: Lübbe.
- Alexander, J. C.; Eyerman, R.; Giesen, B.; Smelser, N. J.; Sztompka, P. (2004) *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Ariès, P. [1960] (1975) *Geschichte der Kindheit*. München u.a.: Büchergilde Gutenberg.
- Assmann, J. (1992) *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Baruch, E. H.; Serrano, L. J. (1988) *Women Analyze Women: In France,*

- England, and the United States*. New York: New York University Press.
- Béja, J.-P. (2011) *The Impact of China's 1989 Tiananmen Massacre*. New York: Routledge.
- Berger, P. L.; Luckmann, T. (2013) *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. 25. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer (engl. Original 1966).
- Berger, P. L.; Zijderveld, A. (2010) *Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube braucht*. Freiburg: Kreuz.
- Biebert, M. F.; Schetsche, M. T. (2015) Geisterspiele. Homosexualität im Profifußball als kulturelles Objekt. In: Mildenerberger, F. (ed.) *Die andere Fakultät. Gesellschaft | Normen | Individuum*. Hamburg: Männerschwarm: 56-76.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1995) *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Berlin: Berlin Verlag.
- Blaschke, R. (2008) *Versteckspieler. Die Geschichte des schwulen Fußballers Marcus Urban*. Göttingen: Die Werkstatt.
- Bonnin, M. (2009) The Chinese Communist Party and June 4th. In: *China Perspectives* 2: 52-61.
- Bornemann, E. (1980a) *Die Umwelt des Kindes im Spiegel seiner verbotenen Lieder, Reime, Verse und Rätsel*. Frankfurt a. M. u.a.: Ullstein.
- Bornemann, E. (1980b) *Unsere Kinder im Spiegel ihrer Lieder, Reime, Verse und Rätsel*. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Bornemann, E. (1981) *Die Welt der Erwachsenen in den verbotenen Reimen deutschsprachiger Stadtkinder*. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Bourdieu, P. (1993) Über einige Eigenschaften von Feldern. In: Bourdieu, P.: *Soziologische Fragen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 107-114.
- Bröckling, U.; Dries, C.; Leanza, M.; Schlechtriemen, T. (2015) (eds.) *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*. Weilerswist: Velbrück.
- Bublitz, H.; Kaldrack, I.; Röhle, T.; Winkler, H. (2011) (eds.) *Unsichtbare Hände. Automatismen in Medien-, Technik- und Diskursgeschichte*. Paderborn: Fink.
- Burian-Langegger, B. (2005) (ed.) *Doktorspiele. Die Sexualität des Kindes*. Wien: Picus.
- Degele, N. (2014) „Ich dusch nur mit dem Arsch zur Wand.“ Verletzungsmacht und Verletzungsoffenheit als simultane Konstruktion von Heteronormativität. In: Waive, A.; Naglo, K. (eds.) *On and Off the Field: Fußballkultur in England und Deutschland*. Wiesbaden: Springer: 85-104.
- Esser, H. (1996) Die Definition der Situation. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (1): 1-34.
- Giesen, B. (1991) *Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Giesen, B. (2010) *Zwischenlangen. Das Außerordentliche als Grund der sozialen Wirklichkeit*. Weilerswist: Vellbrück.
- Hahn, A. (2003) Inklusion und Exklusion. Zu Formen sozialer Grenzziehung. In: Geisen, T.; Karcher, A. (eds.) *Grenze. Sozial – politisch – kulturell: Ambivalenzen in den Prozessen der Entstehung und Veränderung von*

- Grenzen*. Frankfurt a. M.: IKO: 21-45.
- Hare, R. D. (1999) *Without Conscience. The Disturbing World of the Psychopaths Among Us*. New York: Guilford Press.
- Hartwich, I. (2014) Einen töten, Hunderte treffen. 25 Jahre liegt das Massaker vom Platz des Himmlischen Friedens zurück – damals scheiterte der Demokratietest tragisch/Der Staat will das Blutbad vergessen machen. In: *Badische Zeitung*, 04.06.2014: 3.
- Heider, Ulrike (2015) *Die Leidenschaft der Unschuldigen. Liebe und Begehren in der Kindheit – Dreizehn Erinnerungen*. Berlin: Berlitz + Fischer.
- Heselhaus, H. (2002) s. v. Abjektion. In: Kroll, R. (ed.) *Metzler-Lexikon Gender Studies, Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart: Metzler, 1.
- Knoblauch, H. (2005) *Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK.
- Kristeva, J. (1980) *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris: Seuil.
- Kristeva, J. (1982) *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Lakoff, G.; Johnson, M. (1980) *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Latour, B. (2007) *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Link, J. (1997) *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Mayer, G.; Schetsche, M.; Schmied-Knittel, I.; Vaitl, D. (2015) Wissenschaftliche Anomalistik: eine Einführung. In: Mayer, G.; Schetsche, M.; Schmied-Knittel, I.; Vaitl, D. (eds.) *An den Grenzen der Erkenntnis. Handbuch der wissenschaftlichen Anomalistik*. Stuttgart: Schattauer Verlag: 1-11.
- Menninghaus, W. (2002) *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Murphy, J. M. (1976) Psychiatric Labeling in Cross-Cultural Perspective. Similar kinds of disturbed behavior appear to be labeled abnormal in diverse cultures. In: *Science* 4321 (191): 1019-1028.
- Oliver, K. (1993) *Reading Kristeva. Unraveling the Double-Bind*. Bloomington: Indiana University Press.
- Platz, C.; Schetsche, M. (2001) Grundzüge einer wissenssoziologischen Theorie sozialer Deutungsmuster. In: *Sozialer Sinn. Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung* (3): 511-536.
- Polanyi, M. (1966) *The Tacit Dimension*. Garden City, N. Y.: Doubleday.
- Schetsche, M. (2000) *Wissenssoziologie sozialer Probleme. Grundlegung einer relativistischen Problemtheorie*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Schetsche, M. (2012a) Theorie der Kryptodoxie. Erkundungen in den Schattenzonen der Wissensordnung. In: *Soziale Welt* 63 (1): 5-25.
- Schetsche, M. (2012b) Empirie der Kryptodoxie. Programmatische Skizze zu einer Wissenssoziologie des Verborgenen. In: *Berliner Journal für Soziologie* 22 (2): 293-309.
- Schetsche, M. (2015) Anomalien im medialen Diskurs. In: Mayer, G.; Schetsche, M.; Schmied-Knittel, I.; Vaitl, D. (eds.) *An den Grenzen der Erkenntnis. Handbuch der wissenschaftlichen Anomalistik*. Stuttgart: Schattauer: 63-73.

- Schetsche, M.; Gründer, R.; Mayer, G.; Schmied-Knittel, I. (2009) Der maximal Fremde. Überlegungen zu einer transhumanen Handlungstheorie. In: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (3): 469-491.
- Schetsche, M.; Schmied-Knittel, I. (2012) Zur Einleitung. Krisen der Wirklichkeit. In: Schetsche, M.; Krebber, K. (eds.) *Grenzpatrouillen. Sozialwissenschaftliche Forschung zu außergewöhnlichen Erfahrungen und Phänomenen*. Berlin: Logos: 13-25.
- Schetsche, M.; Schmied-Knittel, I. (2013) Deutungsmuster im Diskurs. Zur Möglichkeit der Integration der Deutungsmusteranalyse in die Wissenssoziologische Diskursanalyse. In: *Zeitschrift für Diskursforschung* 1 (1): 24-45.
- Schmidt, F.; Schondelmayer, A. C.; Schröder, U. B. (2014) (eds.) *Selbstbestimmung und Anerkennung sexueller und geschlechtlicher Vielfalt. Lebenswirklichkeiten, Forschungsergebnisse und Bildungsbausteine*. Wiesbaden: Springer.
- Schmidt, R.-B.; Schetsche, M. (1998) *Jugendsexualität und Schulalltag*. Opladen: Leske + Budrich.
- Schuhre, B. (1991) *Körperentdecken und psychosexuelle Entwicklung. Theoretische Überlegungen und eine Längsschnittuntersuchung an Kindern im 2. Lebensjahr*. Regensburg: Roderer.
- Schütz, A. (1971) *Gesammelte Aufsätze, Band 1. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, A.; Luckmann, T. (2003) *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
- Stout, M. (2005) *The Sociopath Next Door. The Ruthless Versus the Rest of Us*. New York: Broadway Books.
- Strittmatter, K. (2014a) Das große Vergessen. In: *Süddeutsche Zeitung* (Wochenende. Nr. 124): 1.
- Strittmatter, K. (2014b) Hu Jia über Wahrheit. In: *Süddeutsche Zeitung* (Wochenende. Nr. 124): 10.