

me, komplexer Situationen und einer Vielfalt möglicher Entwicklungen, vor allem aber die Fähigkeit zur ‚Selbstrepräsentation‘ – sind, wie Gierer feststellt, „biologisch angelegt“ – und gleichwohl beruhe der Fortschritt (wenn es ihn denn gebe) „seit mindestens vierzigtausend Jahren“ im Wesentlichen auf einer Fortentwicklung der Kultur, und „kaum auf der von Genen.“¹¹⁰ Denn: Die „Mehrdeutigkeit der Welt“ sei auf der „metatheoretischen Ebene der Beziehung von Erkenntnis und Realität“ nicht aufhebbar,¹¹¹ und zwar deshalb nicht, weil das menschliche Bewusstsein sich nicht selbst vollständig zum Objekt haben kann.

Eine solche Feststellung von naturwissenschaftlicher Seite ist eine Aufforderung an Kulturwissenschaftler und auch an Historiker, erneut in gemeinsame Überlegungen über die Genese von Wissen und über die große Problemgeschichte von Wissen und Wirklichkeit einzutreten. Man kann nur dringlich hoffen, dass Kulturwissenschaftler und Historiker auf dieses Angebot eingehen. Und: dass sie für ein solches Gespräch mehr mitbringen als simple Erörterungen über die schlichte Alternative von Fakten oder Fiktionen, von Abbildung der Wirklichkeit oder bloßer Fiktionalität der Erkenntnis. Sie müssten dann allerdings dazu bereit sein, sich in die Geschichte dieses Problems tiefer hineinzuarbeiten und daraus dann auch etwas zu lernen – für ihre eigene Gegenwart zu lernen.

Das Sichtbare sichtbar machen. Annäherungen an ‚Wissen‘ als Kategorie historischer Forschung

Achim Landwehr

*„Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind
durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen.
(Man kann es nicht bemerken – weil man es immer vor Augen hat.)“
Ludwig Wittgenstein¹*

Selbstverständlich wird erwartet, dass in einem Aufsatz, der es unternimmt, sich in der einen oder anderen Art und Weise grundlegend über ‚das Wissen‘ zu äußern, zunächst einmal eine Bestimmung dieses Wissensbegriffs geliefert wird. Doch nichts ist weniger schwierig als das. Denn im alltäglichen Leben behaupten wir zwar immer wieder gern, etwas ‚zu wissen‘, doch befragt nach dem Wissen über dieses Wissen, stellen sich unweigerlich Schwierigkeiten ein: Was ist das Wissen? Um allzu hoch gesteckte Erwartungen erst gar nicht aufkommen zu lassen, will ich gleich an dieser Stelle betonen, dass ich auf diese Frage keine Antwort geben kann. Doch damit befinde ich mich in guter Gesellschaft, denn auch die Expertenschaft für komplexe und abstrakte Fragen, die professionellen Philosophinnen und Philosophen, sind kaum in der Lage, darauf eine eindeutige Antwort zu geben. Ja, es ist (für sie selbst) sogar fraglich, ob überhaupt eine Antwort darauf gegeben werden kann, denn das Wissen scheint ein derartig komplexer Gegenstand zu sein, dass er sich kaum mit einer eindeutigen Formel beschreiben lässt – dass er nicht ‚gewusst‘ werden kann. Diesbezüglich hat Edward Craig in seinen Bayreuther Wittgenstein-Vorlesungen zum Wissensbegriff kurz und bündig formuliert: „Bis heute hat man sich noch nicht über eine Analyse des Wissensbegriffs geeinigt.“²

¹ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*. 12. Aufl. Frankfurt/M. 1999 (Werkausgabe. Bd. 1). § 129.

² Edward Craig: *Was wir wissen können*. Pragmatische Untersuchungen zum Wissensbegriff. Wittgenstein-Vorlesungen der Universität Bayreuth. Frank-

¹¹⁰ Gierer: *Im Spiegel der Natur* (Anm. 104). S. 129.

¹¹¹ Gierer: *Naturwissenschaft und Menschenbild* (Anm. 86). S. 47.

Aber geben wir uns für einen Moment der Illusion hin, die Sache mit dem Wissen sei wesentlich einfacher als die Philosophie behauptet. Um es sich einfach zu machen, wendet man sich an die Institution, die Sicherheiten beschert, letztgültige Wahrheiten verkündet und keinen Zweifel aufkommen lässt, die also – mit anderen Worten – Wissen von sich gibt: die Brockhaus-Enzyklopädie. Wie jede andere Enzyklopädie tritt auch der Brockhaus mit dem nahezu abenteuerlichen Anspruch auf, das Wissen der Welt zu versammeln. Demnach müsste der Brockhaus auch wissen, was das Wissen ist. Und in der Tat, ein Blick in den 24. Band der 19. Auflage beschert gleich zwei Lösungen: „Wissen, Stadt im Kr. Altenkirchen (Westerwald), Rheinl.-Pf., 200 m ü.M., an der Sieg, (1993) 8700 Ew.“ Für unseren Zusammenhang einschlägiger: „Wissen, der Inbegriff von (in erster Linie rationaler) Kenntnis; dabei auch das Innwerden einer spezif. Gewißheit (intuitives Wissen); philosophisch die begründbare und begründete Erkenntnis (griech. episteme) im Unterschied zur Vermutung und Meinung (griech. doxa) oder zum Glauben.“³ Einmal abgesehen von der Tatsache, dass sich an dieser einfachen, weil vermeintlich eindeutigen Bestimmung Einiges aussetzen ließe – Können wir denn unserer Erkenntnis angesichts der Ergebnisse der Hirnforschung so blind vertrauen? Wie wird man sich einer spezifischen Gewissheit inne? Handelt es sich bei Gewissheiten nicht vor allem um Konstruktionen? Wieso ist Glauben kein Wissen? ‚Wissen‘ Gläubige denn nicht mit Bestimmtheit, woran sie glauben? Sollten wir nicht doch der Einfachheit halber ‚Wissen‘ als eine Stadt im Westerwald definieren? –, stellt sich noch ein darüber hinausgehendes Problem. Denn in diesem Zusammenhang ausschließlich vom Wissen zu sprechen, ist verkürzend, da eigentlich der Konnex dreier schwergewichtiger Begriffe betont werden muss, die Verbindungen zwischen den ‚drei großen W‘, die sich schwerlich auf eindeutige Weise voneinander trennen lassen: Wissen, Wirklichkeit und Wahrheit.⁴

Wie nicht anders zu erwarten, wird die Suche nach dem Wissen nicht unbedingt einfacher, indem man sie mit Wirklichkeit und Wahrheit in Beziehung setzt – und doch lässt sich von dem einen kaum reden, ohne die an-

furt/M. 1993. S. 23. Vgl. auch den Artikel ‚Wissen‘. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Hg. von Jürgen Mittelstraß. Bd. 4. Stuttgart, Weimar 1996. S. 717-719; Johannes Fried, Johannes Süßmann: Revolutionen des Wissens – eine Einführung. In: Revolutionen des Wissens. Von der Steinzeit bis zur Moderne. Hg. von Johannes Fried, Johannes Süßmann. München 2001. S. 7-20. Hier S. 8-10.

³ Brockhaus-Enzyklopädie. Bd. 24. 19. Aufl. Mannheim 1994. S. 277.

⁴ Dazu grundsätzlich Siegfried J. Schmidt: Die Zähmung des Blicks. Konstruktivismus – Empirie – Wissenschaft. Frankfurt/M. 1998.

deren Aspekte zumindest mitzudenken, denn Wissen bezieht sich immer auf ‚die Wirklichkeit‘ (wie diese im Einzelnen auch immer aussehen mag) und erhebt stets den Anspruch, ‚wahr‘ zu sein. Nun befindet man sich mit der Frage, ob und wie das Wissen als Kategorie für die historische Forschung nutzbar gemacht werden kann – und dies soll schließlich Thema dieses Beitrags sein –, in der verhältnismäßig glücklichen Situation, keine universalistische Antwort auf die Frage nach ‚dem Wissen‘ geben zu müssen. Vielmehr lässt sich eine freiwillige Selbstbeschränkung insofern bewerkstelligen, als ich mich diesem Begriff und seinem konzeptionellen Gehalt für die Geschichtswissenschaften von mehreren Seiten zu nähern versuche. Wie die bereits kurz angesprochene Bedeutung sozial hervorgebrachter Wirklichkeit andeutete, stellt dabei die Verbindung von Wissen und Gesellschaft einen ersten Schritt dar, während die weiteren Zugänge sich dem Wissen von der Kultur und der Macht her zu nähern versuchen.

I. Die Seinsverbundenheit des Denkens – Wissen und Gesellschaft

Das Interesse, das die geschichts-, kultur- und sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit den drei großen W, dem Wissen, der Wirklichkeit und der Wahrheit bestimmt, läuft immer wieder auf das Verhältnis hinaus, das man zwischen ihnen und der Gesellschaft konstruiert.⁵ Determiniert die Gesellschaft das Wissen? Oder ist es unser Wissen, sind es unsere Ideen, die die Gesellschaft leiten? Oder sind beide Komponenten wechselseitig voneinander abhängig? Eine ältere Tradition innerhalb der Wissenssoziologie hat ihre Vorläufer in Marx und Engels und deren Basis-Überbau-Modell. Gemäß dieser Vorstellung sind es die sozialen und ökonomischen Bedingungen, die das Denken der Menschen determinieren und nicht umgekehrt: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“⁶ Wissen ist mithin sozial

⁵ So auch Peter Weingart: Wissensproduktion und soziale Struktur. Frankfurt/M. 1976. S. 20.

⁶ Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Bd. 13. Berlin 1961. S. 3-160. Hier S. 9; Robert K. Merton: Zur Wissenssoziologie. In: Robert K. Merton: Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen. Aufsätze zur Wissenschaftssoziologie. Frankfurt/M. 1985. S. 217-257. Hier S. 243-247; Volker Meja, Nico Stehr: Wissenssoziologie. In: Soziologie-Lexikon. Hg. von Gerd Reinhold. 3. Aufl. München, Wien 1997.

festgelegt: „Marx and the classical sociologists after him argued that, in the final analysis, knowledges (including a people's beliefs and systems of ideas) are profoundly influenced by the predominant forms of social organization. All of human thought and knowledge is determined by the productive activities of society, conceived as its highly visible and material structures of work, its institutions of labor and government, and its forms of technology.“⁷

Unter diesem Vorzeichen standen die Anfänge der Wissenssoziologie und eine sich daraus entwickelnde Tradition, der sich zahlreiche Studien verpflichtet sehen,⁸ auch wenn Karl Mannheim als eigentlicher Begründer dieser Forschungsrichtung ein entscheidendes Argument hinzufügte, das den Schritt von der Ideologie zur Soziologie markiert. Während Marx und Engels das Klassenbewusstsein der Bourgeoisie als falsch deklarierten, dem Proletariat jedoch eine unbeschränkte Erkenntnischance einräumten, will Mannheim das binäre Denken von ‚wahrem‘ und ‚falschem‘ Wissen überwinden. Er betont demgegenüber, dass jegliches Wissen und Denken, also auch der jeweils eigene Standort, seinsverbunden ist.⁹ Mit dem Namen Karl Mannheims sind die Anfänge einer Wissenssoziologie aufs Engste verbunden, die Wissen nicht mehr als etwas objektiv Gegebenes, sondern als Problem thematisiert. Wissen versteht sich nicht von selbst, Wissen ist nicht ein-

S. 742-746. Hier S. 743. Eine differenziertere Betrachtung des Basis-Überbau-Modells bei Weingart: Wissensproduktion (Anm. 5). S. 14-17. Coser hat auf Francis Bacon und weitere, noch frühere Vorläufer der Wissenssoziologie aufmerksam gemacht: Lewis A. Coser: *Sociology of knowledge*. In: *International encyclopedia of the social sciences*. Hg. von David L. Sills. Bd. 8. New York, London 1972. S. 428-435. Hier S. 428.

⁷ E. Doyle McCarthy: *Knowledge as culture. The new sociology of knowledge*. London, New York 1996. S. 13. Eine instruktive Analyse des Sein-Bewusstsein-Modells bei Norbert Elias: *Sociology of knowledge. New perspectives*. In: *Sociology*. 5. 1971. S. 149-168 und 355-370. Hier S. 149-156.

⁸ Merton: *Zur Wissenssoziologie* (Anm. 6). S. 225-232.

⁹ Jenő Kurucz: *Wissenssoziologie*. In: *Wörterbuch der Soziologie*. Hg. von Günter Endruweit, Gisela Trommsdorff. Bd. 3. Stuttgart 1989. S. 828-834. Hier S. 830; Coser: *Sociology of knowledge* (Anm. 6). S. 429; Pierre Bourdieu: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt/M. 1998. S. 83-90. Vgl. dazu die zentralen Überlegungen Wittgensteins, der das Wissen nicht auf philosophisch eruierbaren Letztbegründungen aufrufen sieht, sondern ihm ein soziales Fundament gibt. Wissen basiert demnach auf der Sozialisation und auf der Übereinstimmung mit anderen: Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*. In: Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*. 7. Aufl. Frankfurt/M. 1997 (Werkausgabe. Bd. 8). S. 113-257. Hier S. 175.

fach ‚da‘, unabhängig von der Welt des Sozialen und Politischen, existiert nicht einfach in der Welt der Natur oder einem Reich der Vernunft. Wissen, so lehrt uns die seit den 1920er Jahren etablierte Wissenssoziologie, ist ein gesellschaftliches Phänomen.¹⁰ Es geht mithin um die Verbindungen zwischen Wissen und Gesellschaft, um die sozialen Determinanten des Wissens¹¹ und die Seinsverbundenheit des Denkens.¹²

Mannheim hebt zwei Punkte hervor, die diese Seinsverbundenheit charakterisieren: „a) daß sich der Erkenntnisprozeß de facto keineswegs nach ‚immanenten Entfaltungsgesetzen‘ historisch entwickelt, keineswegs nur ‚von der Sache her‘ und von ‚rein logischen Möglichkeiten‘ geleitet, keineswegs von einer inneren ‚geistigen Dialektik‘ getrieben, zustandekommt, sondern daß an ganz entscheidenden Punkten außertheoretische Faktoren ganz verschiedener Art, die man als ‚Seinsfaktoren‘ zu bezeichnen pflegt, das Entstehen und die Gestaltung des jeweiligen Denkens bestimmt; b) daß diese das Entstehen der konkreten Wissensgehalte bestimmenden Seinsfaktoren keineswegs von bloß peripherer Bedeutung, von ‚bloß genetischer Relevanz‘ sind, sondern in Inhalt und Form, in Gehalt und Formulierungsweise hineinragen, Kapazität, Greifintensität eines Erfahrungs- und Beobachtungszusammenhangs, mit einem Wort alles, was wir als Aspektstruktur einer Erkenntnis bezeichnen werden, entscheidend bestimmen.“¹³

Versucht man demnach ‚Wissen‘ so zu umreißen, dass es für die historische Forschung als Thema nutzbar gemacht werden kann, wäre es kaum weiterführend, eine inhaltliche oder qualitative Bestimmung vorzunehmen. Denn dies – so lehren entsprechende Versuche – führt entweder zu verengten Perspektiven oder zu philosophischen Bemühungen, die Wissen von

¹⁰ Zur Geschichte der Wissenssoziologie Sabine Maasen: *Wissenssoziologie*. Bielefeld 1999. S. 8-23; Nico Stehr, Volker Meja: *Wissen und Gesellschaft*. In: *Wissenssoziologie*. Hg. von Nico Stehr, Volker Meja. Opladen 1981. S. 7-19; Peter Hamilton: *Knowledge and social structure. An introduction to classical argument in the sociology of knowledge*. London, Boston 1974; Peter Burke: *Papier und Marktgeschichte. Die Geburt der Wissensgesellschaft*. Berlin 2000. S. 9-27.

¹¹ Raymond Boudon, François Bourricaud: *Soziologische Stichworte. Ein Handbuch*. Opladen 1992. S. 665; Coser: *Sociology of knowledge* (Anm. 6). S. 428; Steven Shapin: *A social history of truth. Civility and science in seventeenth-century England*. Chicago, London 1994. S. 3-6.

¹² Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*. 5. Aufl. Frankfurt/M. 1969. S. 227; Stehr, Meja: *Wissen und Gesellschaft* (Anm. 10). S. 11.

¹³ Mannheim: *Ideologie und Utopie* (Anm. 12). S. 230.

Glaube oder Meinung zu trennen versuchen.¹⁴ Wissen ist daher im gesellschafts- und kulturhistorischen Zusammenhang sozialfunktional zu bestimmen, das heißt hinsichtlich seines Aufbaus, seiner Struktur und seines Verwendungszusammenhangs für eine bestimmte Gesellschaft. Daraus folgt nicht nur, dass Wissen nicht unabhängig von Zeit, Raum und Gesellschaft existiert und dass es sich um ein soziales Produkt und Konstrukt handelt,¹⁵ sondern auch dass für eine Geschichte des Wissens all das als Wissen in Betracht kommt, was für sich selbst den Wissensstatus reklamiert.¹⁶ Ein solches Verständnis von Wissen muss konsequenterweise auch dazu führen, jeden Gedanken an eine Kumulation von Wissen oder ein Fortschreiten der ‚wahren‘ Erkenntnis aufzugeben. Wenn Wissen ein soziales Produkt ist, dann verändert es sich nicht, indem es vermehrt oder verbessert wird, sondern indem sich die jeweiligen Rahmenbedingungen ändern.¹⁷

Wird Wissen also als Problem, und zwar als gesellschaftliches Problem verstanden, gibt es zunächst einmal keine Wissensform, die von einer wissenschaftlichen Betrachtung auszuschließen wäre. Die Selbstverständlichkeit, mit der man ‚großen Männern‘ und ihren ‚großen (natur-) wissenschaftlichen Entdeckungen‘ die Weihen ‚wahren‘ oder ‚höheren‘ Wissens verliehen hat, lassen sich unter diesen Prämissen nicht mehr auf-

¹⁴ Vgl. Pascal Engel: Wissen. In: Enzyklopädie Philosophie. Hg. von Hans Jörg Sandkühler. Bd. 2. Hamburg 1999. S. 1759-1763.

¹⁵ Luhmann sieht diesen Aspekt immer noch zu wenig berücksichtigt. In dieser Hinsicht – so seine Argumentation – sind wir immer noch „vormodern“, denn „die Prämisse: eine Realität – ein Zugang – hält uns immer noch in einer Welt fest, die durch strukturelle Transformationen des Gesellschaftssystems erschüttert ist. Wir glauben immer noch an ‚Natur‘-Wissenschaften, an sie sogar in erster Linie. Wir sprechen immer noch von ‚Entdeckung‘. Aber eigentlich ist alles Konstruktion eines Beobachters für andere Beobachter.“ Niklas Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1990. S. 150. Vgl. auch Lorraine Daston: Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität. Frankfurt/M. 2001. S. 7-27.

¹⁶ Maasen: Wissenssoziologie (Anm. 10). S. 7; Bernd Dewe: Wissenssoziologie – Begriff und Entwicklung. In: Soziologie. Arbeitsfelder, Theorien, Ausbildung. Ein Grundkurs. Hg. von Harald Kerber, Arnold Schmieder. Reinbek bei Hamburg 1991. S. 493-515. Hier S. 496f.; Burke: Papier und Marktgeschrei (Anm. 10). S. 16f.

¹⁷ Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. 14. Aufl. Frankfurt/M. 1997. S. 120f.; Paul Veyne: Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte. Frankfurt/M. 1992. S. 47f. Eine teleologische Fortschrittsgeschichte des Wissens findet sich jedoch bei Charles VanDoren: Geschichte des Wissens. Basel, Boston, Berlin 1996.

recht erhalten. Wird Wissen als soziales Phänomen verstanden, gibt es in der historischen Betrachtung keinen Unterschied mehr zwischen Galileis astronomischen Untersuchungen und dem Liebeszauber von Frauen der frühneuzeitlichen ländlichen Gesellschaft.¹⁸ Wissen dadurch zu definieren, dass es sich aufgrund seiner Rationalität von einer irrationalen Umwelt abhebt, kann nicht genügen¹⁹ – was sich beispielsweise an Personen wie Johannes Kepler belegen lässt, der ohne weiteres Astronomie und Astrologie gleichberechtigt nebeneinander betrieb, nach unseren Begriffen also (wissenschaftliches) Wissen mit (nicht-wissenschaftlichem) Glauben vermengte. Wissen muss also sozial- und kulturgeschichtlich vielmehr als das gefasst werden, was Menschen der Vergangenheit als Wissen akzeptierten.²⁰ Den Begriff des Wissens gilt es daher sehr weit zu fassen, so dass er Ideen, Ideologien, Rechtsvorstellungen, Ethiken, Philosophien, Techniken, Alltagswissen, Magie, Aberglaube, Kategorien der Erkenntnis und ähnliches mehr umfasst.²¹

Doch mit einer solchen Bestimmung scheint eine Geschichte des Wissens schon an ihrem Ende angelangt, bevor sie überhaupt begonnen hat. Wenn unter ‚Wissen‘ all diese Inhalte subsumiert werden, wovon lässt sich dann der Wissensbegriff noch abgrenzen? Wenn alles Wissen ist, welche heuristische Funktion hat diese Kategorie dann noch? Aus dieser Bredouille kann uns eine Differenzierung innerhalb des soziologischen Wissensbegriffs helfen, die ebenfalls aus den Anfangstagen dieser Disziplin stammt: die Unterscheidung von materialem und kategorialen Wissen, wobei insbesondere den Wissenskategorien größere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Kategorien sind deswegen von großer Wichtigkeit, weil sie verantwortlich

¹⁸ Jean-François Lyotard: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. 4. Aufl. Wien 1999. S. 83-86; Norbert Elias: Knowledge and power. An interview by Peter Ludes. In: Society and knowledge. Contemporary perspectives in the sociology of knowledge. Hg. von Nico Stehr, Volker Meja. New Brunswick, London 1984. S. 251-291. Hier S. 262f.; Dewe: Wissenssoziologie (Anm. 16). S. 505.

¹⁹ Dies aufgrund eines umstrittenen Rationalitätsbegriffs, wie Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft (Anm. 15). S. 160f., hervorhebt.

²⁰ David Bloor: Knowledge and social imagery. 2. Aufl. Chicago, London 1991. S. 5.

²¹ Merton: Zur Wissenssoziologie (Anm. 6). S. 217; Maasen: Wissenssoziologie (Anm. 10). S. 65. Anm. 1. In diesem Sinne lässt sich auch Luhmanns Wissensbegriff verstehen, wenn er davon ausgeht, dass jede einzelne Aktivität, worum es sich dabei auch immer handeln mag, Wissen voraussetzt, Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft (Anm. 15). S. 147; Peter L. Berger, Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M. 1980. S. 16.

sind für die Abgrenzungen und Unterteilungen, mittels derer Erkenntnis von Wirklichkeit überhaupt erst möglich wird. Kategorien stellen die fundamentalen Unterscheidungsraster zur Verfügung, die die Welt für uns überhaupt erst zu einer sinnhaften Welt machen. Gesammeltes materiales Wissen über Dinge und Begriffe wird mit Hilfe von Kategorien eingeteilt, miteinander in Beziehung gesetzt, voneinander abgegrenzt – und damit überhaupt erst zu Wissen gemacht!²²

Émile Durkheim und Marcel Mauss haben in einem 1903 erschienenen Aufsatz hervorgehoben, dass auch diese Kategorien sozial determiniert sind.²³ Ausgangspunkt ihrer Argumentation ist die in manchen Wissenschaften und philosophischen Schulen vertretene Auffassung, dass die Klassifizierung, also das „Verfahren, das darin besteht, die Wesenheiten, Ereignisse und Tatsachen der Welt in Gattungen und Arten einzuteilen, die einen unter die anderen zu subsumieren und ihre jeweilige Inklusion oder Exklusion zu bestimmen“,²⁴ den Dingen bereits inhärent sei. Klassifizieren wurde daher oft als ein individuelles Vorgehen betrachtet, dass darin besteht, die

²² Vgl. auch Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. Aufl. Tübingen 1968. S. 146-214. Hier S. 212f.; Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft (Anm. 15). S. 163f.; Pierre Bourdieu: Sozialer Raum und Klassen. *Leçon sur la leçon*. Zwei Vorlesungen. Frankfurt/M. 1995. S. 18f.; Hannelore Bublitz: Diskursanalyse als Gesellschafts-, Theorie. „Diagnostik“ historischer Praktiken am Beispiel der ‚Kulturkrisen‘-Semantik und der Geschlechterordnung um die Jahrhundertwende. In: Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults. Hg. von Hannelore Bublitz u.a. Frankfurt/M., New York 1999. S. 22-48. Hier S. 34-36; Daston: Wunder (Anm. 15). S. 15. Vgl. auch den Begriff der Schrift bei Derrida, Uwe Dreisholtkamp: Jacques Derrida. München 1999. S. 146. Zu Kategorien in der Geschichtswissenschaft Chaim Perelman: *Sens et catégories en histoire*. In: *Les catégories en histoire*. Hg. von Chaim Perelman. Bruxelles 1969. S. 133-147.

²³ Émile Durkheim, Marcel Mauss: Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen. In: Émile Durkheim: *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt/M. 1987. S. 169-256. Vgl. auch Maassen: *Wissenssoziologie* (Anm. 10). S. 38-40; John Law: Editor's introduction: power/knowledge and the dissolution of the sociology of knowledge. In: *Power, action and belief. A new sociology of knowledge?* Hg. von John Law. London, Boston, Henley 1986. S. 1-19. Hier S. 4-6; Ernst Cassirer: *Der Mythos des Staates*. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. 2. Aufl. Zürich, München 1978. S. 23f.

²⁴ Durkheim, Mauss: Über einige primitive Formen (Anm. 23). S. 171.

der Außenwelt bereits eingeschriebenen Trennungen, Gruppierungen, Unterscheidungen und Zusammenfassungen abzulesen.

Durkheim und Mauss gründen ihre Argumentation auf ethnologischem Material und ziehen aus der Beobachtung, dass bei manchen Ethnien Klassifizierungen kaum eine Rolle spielen, da sie keine Unterscheidungen zwischen einer Person und seiner Umwelt, zwischen Zeichen und Gegenstand, zwischen Name und Person oder zwischen einem Ort und seinen Bewohnern treffen, den Schluss, dass der Mensch keineswegs spontan und gewissermaßen naturnotwendig klassifiziert. Auch der Vorgang des Klassifizierens selbst spricht schon gegen die Annahme, er sei dem Menschen bereits in die Wiege gelegt. Denn obwohl sich zwischen manchen Dingen und Begriffen durchaus Ähnlichkeiten feststellen lassen, kann daraus keineswegs abgeleitet werden, dass wir bestimmte Dinge ausgerechnet so und nicht anders einteilen, sie in einem klar umgrenzten Raum zusammenfassen und dann mit einer bestimmten Bezeichnung belegen. Und schließlich beschränkt sich der Vorgang des Klassifizierens ja keineswegs auf das Einteilen in Gruppen. Vielmehr werden innerhalb und zwischen diesen Gruppen Hierarchien aufgestellt, die sich nur noch schwerlich damit begründen lassen, dass man sie ‚der Natur abgelesen‘ hätte oder bereits vorgefertigt in sich trüge.²⁵

Die Frage, wie sich Klassifizierungen erklären lassen, wenn nicht auf ‚natürlichem‘ Weg, beantworten Durkheim und Mauss soziologisch: Klassifizierungen von Dingen und Begriffen, so fassen sie die Ergebnisse ihrer ethnologischen Untersuchungen zusammen, spiegeln gesellschaftliche Klassifizierungen wider. Der Zweck der ersteren besteht darin, die Beziehungen zwischen den Dingen der Außenwelt begreifbar zu machen. Mittels Klassifizierungen werden Phänomene miteinander verknüpft, in eine handhabbare Ordnung gebracht und wird dem Wissen eine Einheit verliehen.²⁶

Trotz einiger berechtigter Einwände²⁷ haben Durkheim und Mauss mit der Behauptung, die Klassifikation der Dinge reproduziere die Klassifikation von Gesellschaften, eine der wichtigsten Thesen zur Analyse des Wissens vorgelegt. Denn damit trafen sie den Kern der Sache: Alle Wissenssysteme bestehen aus trennenden Unterscheidungen von Dingen und Begriffen.

²⁵ Durkheim, Mauss: Über einige primitive Formen (Anm. 23). S. 174-176. Vgl. auch Ian Hacking: Was heißt ‚soziale Konstruktion‘? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften. Frankfurt/M. 1999. S. 27.

²⁶ Durkheim, Mauss: Über einige primitive Formen (Anm. 23). S. 249-252.

²⁷ Dazu zusammenfassend Rodney Neddham: Introduction. In: Émile Durkheim, Marcel Mauss: *Primitive classification*. Chicago 1963. S. VII-XLVIII.

fen.²⁸ Erst durch die Fähigkeit, Gleiches und Ungleiches einander zuzuordnen, wird menschliches Verstehen zu einer geregelten Angelegenheit. Erst unter dieser Bedingung muss man sich nicht täglich neu der aufreibenden Aufgabe stellen, die Welt zu erfassen und für sich selbst verständlich, also handhabbar zu machen. Der Grundsatz von Durkheim und Mauss, dass diese Klassifizierungen das Muster sozialer Einbeziehungen widerspiegeln, hat weitgehende Auswirkungen für eine ganze Reihe wissenschaftlicher Disziplinen, darunter selbstverständlich auch die Geschichtswissenschaft.²⁹ Denn sie zeigt nicht nur zum wiederholten Mal den Zusammenhang von Wissen und Gesellschaft, sondern löst auch das Problem der Ubiquität von Wissen. Denn wenn sich Wissen für die historische Forschung nicht inhaltlich adäquat fassen lässt, dann gilt es sich auf die Kategorisierungen zu konzentrieren, die im und mit dem Wissen am Werk sind. Erst die Einteilungen, Grenzziehungen, Differenzierungen, Inklusionen und Exklusionen sind es, die das Wissen und die Wirklichkeit zu dem machen, was sie für gegenwärtige und vergangene Gesellschaften sind.

II. Die vielen Wissen – Wissen als Kultur

Während eine als ‚klassisch‘ zu bezeichnende Richtung der Wissenssoziologie demnach die Seinsverbundenheit des Denkens betont und damit – mehr oder weniger deutlich – im Anschluss an marxistische Traditionen hervorhebt, dass es das Sein ist, das das Bewusstsein bestimmt, versucht eine jüngere Forschungsrichtung diese Hierarchie aufzuheben. Eine solche kulturwissenschaftliche und kulturhistorische Erforschung des Wissens sieht Gesellschaft und kommunizierte Wissensformen als untrennbar miteinander verknüpft, als wechselseitig aufeinander bezogen, wobei keiner der beiden Faktoren dem anderen vorgängig ist – es macht also wenig Sinn, zu fragen, ob zuerst die Henne oder das Ei da war. Dadurch wird nicht nur der

²⁸ So auch Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft (Anm. 15). 124f.; Robert Darnton: Philosophen stutzen den Baum der Erkenntnis: Die erkenntnistheoretische Strategie der *Encyclopédie*. In: Geschichte und Kultur. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Hg. von Christoph Conrad, Martina Kessel. Stuttgart 1998. S. 209-241. Hier S. 209-211.

²⁹ David Bloor: Klassifikation und Wissenssoziologie: Durkheim und Mauss neu betrachtet. In: Wissenssoziologie. Hg. von Nico Stehr, Volker Meja. Opladen 1981. S. 20-51. Hier S. 21f.; Burke: Papier und Marktgeschrei (Anm. 10). S. 101-138.

untrennbare Zusammenhang von Wissen und Kultur hervorgehoben, sondern ebenso die Tatsache, dass sich Wissen nur noch im Zusammenhang von Gesellschaft und Kultur angemessen begreifen lässt.³⁰

„This proposition asserts that social reality is not a social fact in its own right, but is something produced and communicated, its meaning derived in and through these systems of communication.“³¹ Gemäß dieses Ansatzes sind Mentalitäten ebenso wenig Spiegelungen gesellschaftlicher Strukturen wie Ideen nicht die vorrangigen oder anleitenden Wegweiser unserer Existenz sind. Die Realitäten, in denen wir leben und auf die hin wir handeln, sind vielmehr Ergebnis sozialer Prozesse – ebenso wie die Wissensformen, mit denen wir umgehen, und die Klassifikationsformen, die wir zugrunde legen, unverzichtbare Voraussetzungen sozialen Handelns sind. Damit verschwindet eine wie auch immer geartete Hierarchie von Basis oder Überbau, von sozioökonomischen Bedingungen oder Denkweisen, die ‚eigentlich‘ unser Leben bestimmen. Vielmehr lässt sich das eine nicht ohne das andere erklären, da unser Wissen wertlos wäre, würde es sich nicht in sozialen Handlungen konkretisieren, und wir nicht sozial handeln könnten, wenn uns unser Wissen nicht zur Verfügung stünde.³² „Die Bedeutung des Wissens als sozialer Kategorie erschließt sich nur, wenn es analytisch als sozialstrukturell bedingt und als handlungsbestimmend zugleich aufgefaßt und so für die Analyse sozialer Prozesse in Anschlag gebracht wird.“³³

Dieser Ausgangspunkt bestimmt auch das Verhältnis von Wirklichkeit und Wissen, die reziprok aufeinander bezogen und sozial produziert sind.³⁴ Die Wirklichkeit, in der wir uns bewegen, erscheint uns als real, weil sie sich aus Wissensbeständen speist, die sie mit Bedeutung erfüllen. Wissen lässt sich daher als ein Ensemble von Ideen begreifen, das Objekte mit bestimmten Eigenschaften versteht und von einer sozialen Gruppe als gültig und real anerkannt wird. Insofern gibt es nicht ‚die Wirklichkeit‘ für uns, solange wir kein Wissen besitzen, das uns von dieser Wirklichkeit berich-

³⁰ Law: Editor's introduction (Anm. 23). S. 3f.

³¹ McCarthy: Knowledge as culture (Anm. 7). S. 20. Vgl. auch Shapin: A social history of truth (Anm. 11). S. XIX.

³² McCarthy: Knowledge as culture (Anm. 7). S. 21.

³³ Weingart: Wissensproduktion (Anm. 5). S. 240.

³⁴ Dazu auch Hans-Jörg Rheinberger, Bettina Wahrig-Schmidt, Michael Hagner: Räume des Wissens: Repräsentation, Codierung, Spur. In: Räume des Wissens: Repräsentation, Codierung, Spur. Hg. von Hans-Jörg Rheinberger, Bettina Wahrig-Schmidt, Michael Hagner. Berlin 1997. S. 7-21. Hier S. 8; Michel Foucault: Macht-Wissen. In: Franco Basaglia u.a.: Befriedungsverbrechen. Über die Dienstbarkeit der Intellektuellen. Frankfurt/M. 1980. S. 63-80. Hier S. 64f.

tet.³⁵ Dadurch wird unser Verhältnis zur Wirklichkeit zu einer komplexeren Angelegenheit, als man dies gewöhnlich anzunehmen gewohnt ist. Was es bedeutet, etwas von der Wirklichkeit zu wissen, wird dadurch vor allem zu einem Problem. „Human beings don't just look and see. Things are not just there. How we see, what we see, and what we make of what we see are shaped by the elements of our mental maps.“³⁶ Und eben dieses Problem, wie Gesellschaften ihre Wirklichkeit mit Bedeutungen belegen und symbolisch aufladen, diese Wirklichkeit in Form von Wissensbeständen hervorbringen und akzeptieren, ist eine der zentralen Fragestellungen der Geschichte des Wissens.

Mit dem Ansatz, Wissen als Kultur zu betrachten, konzentriert man sich weniger auf zeitlich und räumlich übergreifende Bedeutungen, sondern auf die kulturelle Situiertheit des Wissens, die sich in Institutionen, Gruppen und Orten manifestiert. Durch die Betonung der – sozialen, geographischen und institutionellen – Lokalität von Wissen rückt zugleich die Pluralität der Wissensformen in den Mittelpunkt. Deshalb wird auch nicht mehr von ‚dem‘ Wissen im Singular, sondern von ‚den‘ Wissen im Plural gesprochen. Die spezifischen Wissensformen produzieren Bedeutungen und konkurrieren in ihrem Bemühen um Aufmerksamkeit und Dominanz. Eine solche Betrachtung von Wissen als Kultur stellt drei Fragen in den Mittelpunkt: Wo, wie und von wem wird welches Wissen produziert? Auf welche Weise wird dieses Wissen rezipiert? Und unter welchen Bedingungen hat Wissen die Chance, sich zu überlokal bekanntem beziehungsweise gültigem Wissen zu entwickeln?³⁷

Diese Fragen machen deutlich, dass es – untrennbar miteinander verknüpft – zweierlei bedeutet, Wissen als Kultur zu betrachten. Zum einen, dass Wissensformen immer innerhalb bestimmter kultureller Kontexte operieren, dass sie kulturelle und soziale Werte, Normen, Kategorien und Bedeutungen transportieren. Ebenso sind sie in der Lage, Bedeutung und Sinn zu generieren, Kategorien und Konzepte hervorzubringen, „that enable their users to understand their worlds as something.“³⁸ Zum anderen bleibt trotz dieses Interesses an kulturellen Formen weiterhin die Prämisse bestehen, dass Wissensformen sozial determiniert sind. Die Frage bleibt also, wie sich Wissen in seiner gesellschaftlichen Bedingtheit wandelt. Dazu ist es nötig,

³⁵ McCarthy: Knowledge as culture (Anm. 7). S. 2.

³⁶ McCarthy: Knowledge as culture (Anm. 7). S. 6.

³⁷ Maasen: Wissenssoziologie (Anm. 10). S. 54.

³⁸ McCarthy: Knowledge as culture (Anm. 7). S. 109 (Hervorhebung im Original). Dazu auch Dreisholtkamp: Jacques Derrida (Anm. 22). S. 27.

den unter anderem von Mannheim und Merton etablierten weiten Wissensbegriff beizubehalten, der soziales Wissen, Techniken, Philosophien, religiöse Ideen und kollektive Meinungen umfasst. Denn die existenzielle Bezogenheit des Wissens zu betonen, bedeutet, sowohl die kollektiven Erfahrungen ganzer Gesellschaften als auch einzelner Gruppen, Klassen, Regionen oder Kommunen zu berücksichtigen.³⁹ Die Funktionen, die einem so verstandenen Wissen zugeordnet werden, haben weniger etwas mit ‚klarem Denken‘ oder mit dem Auffinden letztgültiger Wahrheiten zu tun, sondern konzentrieren sich auf die Integrationsfähigkeit des Wissens für eine soziale Ordnung, die Bereitstellung einer sinnhaften Auffassung von Realität (und Nicht-Realität), die Entwicklung und Bewahrung einer Identität für Gruppen und Personen sowie die Legitimation von Autorität und Herrschaft.⁴⁰

Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die bekannte Arbeit von Peter L. Berger und Thomas Luckmann über ‚Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit‘.⁴¹ Das Faszinosum, das den Ausgangspunkt dieser Untersuchung markiert, ist der selbstverständliche Charakter der Ordnungen der intersubjektiven Alltagswirklichkeit. Obwohl es gesellschaftlich konstruiert und prinzipiell anzweifelbar ist, besitzt das Wissen über die Wirklichkeit eine nur schwer zu erschütternde Faktizität. Die Routinewelt muss akzeptiert werden, um in ihr existieren zu können. Ständiger Zweifel wäre das Ende der sozialen, möglicherweise auch der physischen Existenz. Die Aneignung der spezifisch gesellschaftlichen Umwelt und die Erfahrung von objektiven Ordnungen beginnt mit dem Moment der Geburt. Während sich biologisch der Organismus des Menschen noch entwickelt, wird er bereits mit Umwelteinflüssen konfrontiert. Unter Umwelt ist dabei nicht nur eine natürliche, gegenständliche und durch Sinne wahrnehmbare Umwelt zu verstehen, sondern auch eine gesellschaftliche und kulturelle Umwelt. „Vom Augenblick seiner Geburt an ist die organische Entwicklung des Menschen, ja, weitgehend seine biologische Existenz überhaupt, dauernd auch dem Eingriff gesellschaftlich bedingter Faktoren ausgesetzt.“⁴² Zentraler Bestandteil dieser Entwicklung ist natürlich die Ausbildung der

³⁹ McCarthy: Knowledge as culture (Anm. 7). S. 22f.; Nicholas Jardine, Emma Spary: The natures of cultural history. In: Cultures of natural history. Hg. von Nicholas Jardine, James A. Secord, Emma Spary. Cambridge 1996. S. 3-13. Hier S. 8f.

⁴⁰ McCarthy: Knowledge as culture (Anm. 7). S. 5.

⁴¹ Berger, Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion (Anm. 21). Danach die folgenden Ausführungen. Vgl. auch Dietrich Busse: Historische Semantik. Analyse eines Programms. Stuttgart 1987. S. 272-296.

⁴² Berger, Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion (Anm. 21). S. 51.

eigenen Identität, die ebenfalls Produkt gesellschaftlich gebundener Prozesse ist. Vor allem die Zuschreibung und Übernahme bestimmter Eigenschaften und Merkmale aufgrund geschlechtlicher Unterschiede spielen hier eine wesentliche Rolle.

Die objektiven Ordnungen, das Wissen von der Wirklichkeit, das dabei vermittelt wird, manifestieren sich in Institutionen. Beobachtungen über die Außenwelt werden typisiert, menschliche Handlungen werden aus Gründen der Gewöhnung und der Einsparung von Kräften habitualisiert. Sobald sich solche Habitualisierungen und Typisierungen nicht mehr nur auf Einzelpersonen oder situative Interaktionen beziehen, sondern an Dritte weitergegeben werden, vollendet sich die Institutionalisierung. Wenn sich regelmäßig wiederholte Beobachtungen und Handlungen zu einer dauerhaften Institution verfestigen, machen sie auch einen qualitativen Sprung: Sie gewinnen den Status der Objektivität. Damit wird die Institution zu etwas, das seine eigene Wirklichkeit hat und dem Menschen als etwas Äußeres gegenübersteht.

Werden Institutionen an nachfolgende Generationen weitergereicht, benötigen sie eine Legitimation. Da eine Institution von der Nachfolgenera­tion nicht mehr als eigene Erfahrung, nicht mehr als etwas Gemachtes, sondern bereits als Tradition wahrgenommen wird, bedarf sie der Begründung. Eine Legitimation erklärt eine institutionale Ordnung, indem sie ihrem objektivierten Sinn kognitive Gültigkeit zuschreibt, und rechtfertigt sie dadurch, dass sie ihren pragmatischen Imperativen Normativität zuerkennt. Legitimationen dienen also dazu, Wissen über ein bestimmtes Phänomen dauerhaft zu etablieren. Denn sie sagen nicht nur, wie und warum man eine Handlung ausführen soll, sondern auch, warum die Dinge sind, wie sie sind. Woher die Institutionen stammen, wozu sie dienen, welches Verhalten sie einfordern und welche Kenntnisse sie verlangen, all dies äußert sich als das ‚wahre‘ Wissen von der Wirklichkeit. Von diesen Legitimationen gibt es verschiedene Arten, die von bloßen Versicherungen, dass die Dinge nun einmal so sind wie sie sind, über Schemata und Theorien bis zu symbolischen Sinnwelten – wie sie Berger und Luckmann nennen – als höchster Stufe reichen. Symbolische Sinnwelten haben dabei verschiedene Ordnungsfunktionen, die sich jeweils als Wissensform artikulieren: Sie stellen Ordnungen her, integrieren Widersprüche, regulieren verschiedene Phasen eines Lebens, stellen die Wahrung der eigenen Identität sicher, integrieren die Grenzerfahrung des Todes, machen Unterscheidungen zwischen ‚uns‘ und ‚den Anderen‘ möglich und geben der Geschichte einen Sinn.

Die solcherart etablierten objektiven Ordnungen werden vom Einzelnen qua Sozialisation internalisiert. Im Rahmen des Heranwachsens und der Er-

ziehung des einzelnen Menschen findet eine Identifizierung mit den Rollen und Einstellungen der signifikanten Anderen statt – und damit auch eine Übernahme der Wirklichkeit und des Wissens dieser signifikanten Anderen. Ein Kind „internalisiert die Welt seiner signifikanten Anderen nicht als eine unter vielen möglichen Welten, sondern als die Welt schlechthin, die einzige vorhandene und faßbare.“⁴³ Einer solchen primären Sozialisation durch die Eltern folgt eine zweite Sozialisationsphase durch die Schule, den Beruf und andere Institutionen, in denen weitere Wissensvorräte und Wirklichkeitsbilder vermittelt werden. Der Zweifel an diesen Wissensformen zweiter Ordnung und ihre Veränderung ist wesentlich leichter zu bewerkstelligen, als eine Infragestellung der primären Sozialisation.

Das wichtigste Mittel, um diese Alltagswelt zu erhalten, ist die Sprache, genauer: die Rede über diese Alltagswelt. Denn wenn man sich über die Phänomene der Alltagswelt unterhält, spricht man nicht nur über sie, ihre Beschaffenheit, ihr Erscheinungsbild oder ihre Qualität, sondern man bestätigt sich damit auch gegenseitig die Existenz und Bedeutung dieser Phänomene. Damit wird Sprache zu einem Schlüsselphänomen im Zusammenhang von Gesellschaft und Wissen, Struktur und Subjekt. Denn Sprache ‚verwirklicht‘ die Welt in einem doppelten Sinn, indem sie objektive Ordnungen begreifbar macht und gleichzeitig erzeugt.

Ein Analyseansatz, der Wissen in diesem Sinne als Kultur begreift, wäre demnach auch prinzipiell in der Lage, dasjenige Thema in den Mittelpunkt zu stellen, das Luhmann als bedeutend für eine künftige Wissenssoziologie ansieht. Für ihn besteht das Problem der Wissenssoziologie darin, dass sie mit dem Paradox arbeiten muss, zwar die soziale Determiniertheit des Wissens zu postulieren, dieses Postulat aber nicht auf sich selbst anzuwenden, wodurch sie „sich selbst einen überlegenen Beobachterstandpunkt, ein Wissen des Wissens und Nichtwissens zuspricht.“⁴⁴ Theoretisch ist es jedoch nicht möglich, sich selbst außerhalb der gesellschaftlichen Bedingtheit jeglichen Wissens zu stellen.

Dies zeigt sich beispielsweise auch im Verhältnis von Wissen und Ideologie, das in der Wissenssoziologie regelmäßig thematisiert wird. Wenn Mannheim versucht, zwischen Wissen und Ideologie zu unterscheiden, indem er unter Ideologie die „bewussten Lügen und Verhüllungen der

⁴³ Berger, Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion (Anm. 21). S. 145.

⁴⁴ Niklas Luhmann: Die Soziologie des Wissens: Probleme ihrer theoretischen Konstruktion. In: Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 4. Frankfurt/M. 1995. S. 151-180. Hier S. 161.

menschlichen Parteiungen, insbesondere der politischen Parteien“ versteht, der Wissenssoziologie demgegenüber die Aufgabe zuweist, die unterschiedliche Wahrnehmung der Wirklichkeit durch „die unvermeidlich verschieden geartete Bewußtseinsstruktur der verschieden gelagerten Subjekttypen im historisch-sozialen Raum“⁴⁵ zu untersuchen, dann fragt sich, wer den Posten des alles überblickenden Außenseiters einzunehmen in der Lage ist, um die entsprechenden Grenzen zu ziehen. Wo hört Wissen auf und wo fängt Ideologie an? Und wer entscheidet darüber?

Diese Frage lässt sich in dieser Form natürlich nicht beantworten, was, Luhmann folgend, auch keineswegs erstrebenswert wäre. Vielmehr käme es darauf an, das damit zusammenhängende Paradox auf die (historische oder soziologische) Erforschung des Wissens selbst zu beziehen. Indem man Aussagen über die soziale Determiniertheit von Wissen trifft, tut man dies selbst unter dem Vorzeichen der sozialen Determiniertheit des eigenen Wissens und der eigenen Aussagen.⁴⁶ Deshalb bezeichnet Luhmann jegliches Wissen als Paradoxmanagement, das Unterscheidungen vorschlägt, ohne dabei die Einheit zu thematisieren, denn dies würde das Beobachten in die Form einer Paradoxie bringen, also blockieren. Luhmann schlägt vor, dieses Problem nicht auszublenden, also nicht immer in unmittelbarer Nähe zur Paradoxie zu operieren, ohne dies einzugestehen, sondern es explizit zum Gegenstand zu machen, indem die Wissenssoziologie (und auch die Wissensgeschichte, wie hinzuzufügen wäre) „sich selbst als konstruierte, also dekonstruierbare Selbstbeschreibung der Gesellschaft“ darstellt.⁴⁷ Denn dann könnte es gelingen, die eigenen Voraussetzungen, Kategorien, Werte oder Normen, kurz: das eigene Wissen, das die Untersuchung des Wissens leitet, zu thematisieren.

III. Die Dinge beim Namen nennen – Wissen und Macht

Wenn im Rahmen einer Geschichte des Wissens unter anderem die Frage aufgeworfen wird, wo, wie und von wem welches Wissen produziert wird und wie es sich zu einem überlokal bekannten beziehungsweise gültigen Wissen entwickelt, dann ist damit unweigerlich die Frage nach dem Zusammenhang von Wissen und Macht gestellt.⁴⁸ Michel Foucault und Pierre

⁴⁵ Mannheim: *Ideologie und Utopie* (Anm. 12). S. 228.

⁴⁶ So auch schon Mannheim: *Ideologie und Utopie* (Anm. 12). S. 247-249.

⁴⁷ Luhmann: *Die Soziologie des Wissens* (Anm. 15). S. 173f. Zitat S. 174.

⁴⁸ Vgl. Elias: *Knowledge and power* (Anm. 18).

Bourdieu sind, bei allen Unterschieden, zwei Theoretiker, die die Verbindung von Wissen und Macht zu einem ihrer zentralen Anliegen gemacht haben, da ihre Arbeiten unter anderem von dem Interesse an den Mechanismen geleitet werden, die sowohl das Wissen strukturieren als auch durch das Wissen strukturiert werden.⁴⁹

Foucaults Arbeiten waren zwar von Beginn an stark von Fragen der Wissenschaftsgeschichte, Wissenssoziologie und Epistemologie beeinflusst,⁵⁰ jedoch erfuhren sie erst in den 1970er Jahren eine Wende, die den Zusammenhang von Wissen und Macht in den Mittelpunkt rückte. Bei seiner Antrittsvorlesung am Collège de France im Jahr 1970⁵¹ betonte er nicht nur, „daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird“, sondern wies ebenso auf die Verbindung von Wahrheitsproduktionen durch Diskurse mit Machtwirkungen hin.⁵² Die Zusammenhänge von Wissen und Macht wurden seit diesem Zeitpunkt zu einem der zentralen Anliegen Foucaults. Einerseits lehnte er, seit ‚Der Wille zum Wissen‘ (1976), die traditionsreiche These ab, dass Macht allein als Repressionsinstrument zu verstehen ist. Macht unterdrückt nicht nur, Macht ist nicht nur negativ, vielmehr ist es zur Charakterisierung

⁴⁹ Maasen: *Wissenssoziologie* (Anm. 10). S. 30; Rainer Diaz-Bone: *Probleme und Strategien der Operationalisierung des Diskursmodells im Anschluss an Michel Foucault*. In: *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*. Hg. von Hannelore Bublitz u.a. Frankfurt/M., New York 1999. S. 119-135. Hier S. 124.

⁵⁰ Thomas Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin, Hamburg 1997. S. 39-46. Vgl. Georges Canguilhem: *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt/M. 1979. Hier vor allem S. 7-58.

⁵¹ Michel Foucault: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin 1978. S. 104f.; Ulrich Brieler: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln, Weimar, Wien 1998. S. 428-437; Bernhard H.F. Taureck: *Michel Foucault*. Reinbek bei Hamburg 1997. S. 86f.; Clemens Kammler: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*. Bonn 1986. S. 131-137; Isabell Lorey: *Macht und Diskurs bei Foucault*. In: *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*. Hg. von Hannelore Bublitz u.a. Frankfurt/M., New York 1999. S. 87-96. Hier S. 88f.

⁵² Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/M. 1991. S. 10f., 17. Vgl. auch Reiner Keller: *Wissenssoziologische Diskursanalyse*. In: *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*. Hg. von Reiner Keller u.a. Bd. 1: *Theorien und Methoden*. Opladen 2001. S. 113-143.

von Macht entscheidend, auf ihren produktiven Charakter hinzuweisen.⁵³ Das Wesentliche der Macht sieht Foucault nicht im Verbot und in der Unterdrückung gegeben, sondern die Macht zeigt sich vor allem und als wirklich mächtig da, wo sie etwas hervorbringt. Foucault interessiert sich deshalb für die „Politik des Wahren“.⁵⁴ Andererseits wehrte er sich gegen Traditionen, die davon überzeugt sind, dass das Wissen dort aufhört, wo die Macht anfängt. Dahinter steckt nach seinem Dafürhalten die Vorstellung, dass die Gelehrten in ihrer Studierstube weit genug von der Macht entfernt sind, um damit nichts zu tun zu haben, sich quasi unkorrupt ihrer Wissenschaft hingeben können. Er betonte demgegenüber nicht einfach nur, dass Wissenschaft und Macht miteinander verquickt sind, sondern weitgehender und folgenreicher, „daß sich Macht immer an Wissen und Wissen immer an Macht anschließt. Es genügt nicht zu sagen, daß die Macht dieser oder jener Entdeckung, dieser oder jener Wissensform bedarf. Vielmehr bringt die Ausübung von Macht Wissensgegenstände hervor; sie sammelt und verwertet Informationen.“⁵⁵ Die Macht des Wissens und die Macht durch Wissen lassen sich nicht voneinander trennen.⁵⁶ Foucault hütete sich jedoch davor, Macht und Wissen mit eindeutigen Definitionen zu belegen. Wie auch bei vielen anderen der für ihn zentralen Begriffe stellen Wissen und Macht Analyseraster dar. Er wehrte sich gegen die Ansicht, „daß ein Wissen oder eine Macht existiert – oder gar das Wissen oder die Macht, welche selbst agieren würden.“⁵⁷

Wissen und Wahrheit existieren weder außerhalb der Macht noch ohne die Macht. „Die Wahrheit ist von dieser Welt.“ Der Gedanke, es handele sich um eine „Belohnung für freie Geister“, ist ein Mythos. Die Politik der

⁵³ Kammler: Michel Foucault (Anm. 51). S. 140-142; Nico Stehr: Knowledge societies. London, Thousand Oaks, New Delhi 1994. S. 96f.; Lorey: Macht und Diskurs (Anm. 51). S. 92; Martin Dinges: Michel Foucault, Justizphantasien und die Macht. In: Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. von Andreas Blauert, Gerd Schwerhoff. Frankfurt/M. 1993. S. 189-212. Hier S. 192-197.

⁵⁴ Foucault: Dispositive der Macht (Anm. 51). S. 189. Ein anderer, wenig hilfreicher Ansatz zu einer Geschichte der Wahrheit bei Felipe Fernández-Armesto: Wahrheit. Die Geschichte. Die Feinde. Die Chancen. Freiburg, Basel, Wien 1998.

⁵⁵ Michel Foucault: Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin 1976. S. 44f. Zitat S. 45. Vgl. auch Foucault: Macht-Wissen (Anm. 34); Kammler: Michel Foucault (Anm. 51). S. 155-157; Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft (Anm. 50). S. 94-97.

⁵⁶ Bourdieu: Sozialer Raum (Anm. 22). S. 27.

⁵⁷ Michel Foucault: Was ist Kritik? Berlin 1992. S. 33.

Wahrheit, die jeder Gesellschaft eigen ist, akzeptiert bestimmte Diskurse als wahre Diskurse, mittels derer zwischen wahren und falschen Aussagen unterschieden werden kann. Wissen und Wahrheit sind dadurch charakterisiert, dass sie von Institutionen produziert werden und um diese zentriert sind; dass sie ständig wirtschaftlichen und politischen Anforderungen ausgesetzt sind; dass sie verschiedenen Formen der Verbreitung und Konsumtion unterliegen; und dass sie Gegenstand zahlreicher politischer und gesellschaftlicher Auseinandersetzungen sind. Die Wahrheit, um die gekämpft wird, ist jedoch nicht als ein Ensemble der „wahren Dinge“ zu verstehen, die es zu entdecken und zu akzeptieren gilt, sondern als die Regeln, nach denen das Wahre und das Falsche geschieden, und das Wahre mit bestimmten Machtmitteln ausgestattet wird.⁵⁸

François Ewald hat dieses Anliegen folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Die allgemeine Hypothese seiner [Foucaults] Arbeit würde darin bestehen, daß die Beziehungen, Strategien und Technologien der Macht, die uns konstituieren, uns durchqueren und ausmachen, von Formationen des Wissens und der Wahrheit begleitet sind, die sie ermöglichen und produzieren und die unentbehrlich für sie sind, um sich als evident und naturgegeben zu verfestigen und sich damit zugleich unsichtbar zu machen. Umgekehrt muß die Analyse des Wissens, der diskursiven Formationen und ihrer Aussagen in Abhängigkeit von den Machtstrategien durchgeführt werden, die in einer gegebenen Gesellschaft die Körper und die Willen besetzen.“⁵⁹ In ähnlicher Weise betonte Jean-François Lyotard, dass Wissen und Macht zwei Seiten derselben Medaille sind, so dass die Frage des Wissens nicht mehr

⁵⁸ Foucault: Dispositive der Macht (Anm. 51). S. 51-53. Eine ausführlichere Darstellung bei Achim Landwehr: Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse. Tübingen 2001. S. 75-97. Vgl. auch Michel Foucault: Von der Subversion des Wissens. Frankfurt/M. 1987. S. 72; Walter Seitter: Streuung der Analyse. In: Michel Foucault, Walter Seitter: Das Spektrum der Genealogie. Bodenheim 1996. S. 113-133. Hier S. 118-125; Hannelore Bublitz u.a.: Diskursanalyse – (k)eine Methode? Eine Einleitung. In: Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults. Hg. von Hannelore Bublitz u.a. Frankfurt/M., New York 1999. S. 10-21. Hier S. 11f.; Shapin: A social history of truth (Anm. 11). S. 36f.; Andrea Seier: Kategorien der Entzifferung: Macht und Diskurs als Analyseraster. In: Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults. Hg. von Hannelore Bublitz u.a. Frankfurt/M., New York 1999. S. 75-86. Hier S. 76f.; Lyotard: Das postmoderne Wissen (Anm. 18). S. 26, 135.

⁵⁹ François Ewald: Foucault – ein vagabundierendes Denken. In: Michel Foucault: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978. S. 7-20. Hier S. 10.

von der Frage der Regierung getrennt werden kann: „Wer entscheidet, was Wissen ist, und wer weiß, was es zu entscheiden gilt?“⁶⁰

Indem Foucault die Produktion, Akkumulation und Distribution von Diskursen, in denen Wissen fixiert wird, mit der Macht koppelt, macht er – nicht als erster – auf die Illusion aufmerksam, die insbesondere der Wissensbegriff über Jahrhunderte evozierte. In der Entfaltung der Formen und Inhalte des Wissens hat man seit den Anfängen moderner Wissenschaft eine der größten Freiheitsgarantien der Menschheit gesehen. Dieses zentrale Postulat der europäischen Zivilisation übersieht jedoch, dass die Formulierung der großen Wissenssysteme immer mit Effekten der Unterwerfung und Funktionen der Herrschaft verbunden war.⁶¹ Foucault hebt jedoch zugleich hervor, dass Macht in diesem Zusammenhang nicht einseitig als Repression gedeutet werden darf, da sie gerade in ihrer Kopplung mit dem Wissen produktiv ist. Macht als Repressionsorgan wäre sehr schwach. Ihre Stärke zeigt sich hingegen in der Möglichkeit, auf der Ebene des Wissens positive Wirkungen hervorzubringen. „Die Macht, weit davon entfernt, Wissen zu verhindern, bringt es hervor.“⁶² Macht produziert Wirkliches.⁶³

In knappster Form hat Foucault sein Interesse am Zusammenhang zwischen Wissen, Macht, Diskursen, Wahrheit und Institutionen im Vorwort zur deutschen Ausgabe von ‚Der Wille zum Wissen‘ formuliert: „Wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und -institutionen gebunden?“⁶⁴ Das Verständnis von Wahrheit, das Foucault dabei zugrunde legt, zielt nicht auf die Ersetzung einer bestimmten historischen, heute als ‚falsch‘ erachteten Wahrheit durch eine zeitgemäße ‚wahre‘ Wahrheit. Ihm geht es nicht darum, die Lügen der Justiz durch die Wahrheit des Kriminellen oder die Irrtümer der Psychiatrie durch die Wahrheit des Wahnsinns zu ersetzen. Vielmehr soll für einen bestimmten historischen Zeitabschnitt und für eine bestimmte Gesellschaft untersucht werden, wie in ihr diskursiv

⁶⁰ Lyotard: Das postmoderne Wissen (Anm. 18). S. 35.

⁶¹ Michel Foucault: Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori. 2. Aufl. Frankfurt/M. 1997. S. 111.

⁶² Foucault: Mikrophysik der Macht (Anm. 55). S. 109.

⁶³ Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/M. 1994. S. 250. Dazu auch Taureck: Michel Foucault (Anm. 51). S. 96.

⁶⁴ Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Bd. 1. 6. Aufl. Frankfurt/M. 1992. S. 8.

Wahrheit über einen bestimmten Gegenstand produziert wurde und wie diese Wahrheit funktionierte.⁶⁵

In dieser Weise auf das Wissen als einen Gegenstand von vielfältigen Auseinandersetzungen hinzuweisen, impliziert zugleich, die vielfältigen Formen des Wissens zu berücksichtigen, also ‚die Wissen‘ im Plural,⁶⁶ auf die bereits hingewiesen wurde. Denn da es in jedem Konflikt Gewinner und Verlierer gibt, hat auch eine Geschichte des Wissens auf unterdrückte Wissensformen einzugehen. Man muss sich nur die zahlreichen Formen magischen Wissens vor Augen halten, die vielfach als Aberglauben oder auch Unwissen denunziert werden, um sich zu vergegenwärtigen, wieviel Bereiche, die zumindest für eine bestimmte Zeit und von bestimmten Gruppen mit einem Wahrheitswert aufgeladen wurden, als Wissen über die Wirklichkeit anerkannt waren. Einer Geschichte des Wissens käme es sicherlich nicht zu, diese Wissensformen für die Gegenwart zu rehabilitieren, aber sie müssen in ihrer historischen Relevanz Ernst genommen werden. Foucault sprach in diesem Zusammenhang einmal von der „Wiederkehr des Wissens“ beziehungsweise dem „Aufstand der unterworfenen Wissensarten“. Damit wollte er vor allem auf historische und lokale Wissensformen hinweisen, die verschüttet oder unterdrückt wurden, also auf diejenigen Wissensformen, die sich in den diskursiven Auseinandersetzungen nicht durchsetzen konnten, da sie als nicht sachgerecht und unzureichend disqualifiziert wurden.⁶⁷

Ähnliche Möglichkeiten ‚widerständigen‘ oder, wie er es nennt, ‚subversiven‘ Wissens berücksichtigt auch Pierre Bourdieu, dem im Rahmen einer jüngeren Wissenssoziologie ebenfalls eine wichtige Rolle zukommt.⁶⁸ Einer solchen Möglichkeit ist jedoch Bourdieus grundsätzlichere Einsicht vorgelegt, dass Wissen sozial und politisch deshalb von Relevanz ist, weil es um die fundamentale Gliederung der sozialen Welt geht. Der Wissensbegriff ist bei Bourdieu daher eng mit den Phänomenen Grenzziehung, Unterscheidung und Kategorisierung verbunden. Die willkürlich gezogenen Grenzen, die die soziale Welt gliedern, werden dabei durch Eintübung in ein

⁶⁵ Ewald: Foucault (Anm. 59). S. 15f.; Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft (Anm. 50). S. 327-346. Ähnlich Mannheim: Ideologie und Utopie (Anm. 12). S. 250.

⁶⁶ Auf die Pluralität der Wissensformen weist auch nachdrücklich hin: Theo Stammen: Eine, zwei oder viele Kulturen des Wissens? In: Eine, zwei oder viele Kulturen des Wissens? Hg. von Theo Stammen. Würzburg 2000. S. 11-29.

⁶⁷ Foucault: Dispositive der Macht (Anm. 51). S. 59-61.

⁶⁸ Maasen: Wissenssoziologie (Anm. 10). S. 35-38.

Wissen um diese Grenzen transformiert, so dass sie schließlich als ‚natürlich‘ akzeptiert werden.⁶⁹

Wissen verbindet sich bei Bourdieu essentiell mit der Macht zur Kategorisierung und Klassifizierung, also der Macht über Wahrnehmung und legitime Definition der sozialen Welt.⁷⁰ Da es niemals nur eine Person oder Gruppe ist, die über diese Definitionsmacht verfügt oder auf sie Anspruch erhebt, entzündet sich darum Kämpfe. Es gehört zur spezifischen Logik der sozialen Welt, dass ihre ‚Wirklichkeit‘ eine Stätte ständiger Kämpfe um die Definition von ‚Wirklichkeit‘ ist.⁷¹ „Es geht bei diesen Kämpfen in der Tat um die Macht, Prinzipien der sozialen Gliederung (*di-vision*) und mit ihnen eine bestimmte Vorstellung (*vision*) von der sozialen Welt durchzusetzen, die, wenn sie für eine ganze soziale Gruppe verbindlich werden, ihr einen Sinn und jenen Konsens über den Sinn und vor allem über die Identität und Einheit der Gruppe geben können, der die Realität dieser Gruppeneinheit und -identität ausmacht.“⁷²

Damit greift Bourdieu Überlegungen auf, die der Tradition von Durkheim und Mauss und ihrer These vom sozialen Ursprung der Klassifikationen entstammen.⁷³ Niemand würde noch ernsthaft die These vertreten, geographische oder soziale Klassifizierungen seien ‚natürlich‘. Hervorzuheben ist jedoch, dass diese Grenzziehungen durch und durch gesellschaftlichen Ursprungs sind, da sie einzig das Ergebnis willkürlicher Festlegungen darstellen, das heißt das Ergebnis früherer Auseinandersetzungen um die legitime Grenzziehung. „Die Grenze, Ergebnis eines rechtlichen Grenzzie-

⁶⁹ Pierre Bourdieu: Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien 1990. S. 90. Vgl. auch Roger Chartier: Die Welt als Repräsentation. In: Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929-1992. Hg. von Matthias Middell, Steffen Sammler. Leipzig 1994. S. 320-347. Hier S. 337.

⁷⁰ Pierre Bourdieu: Soziologische Fragen. Frankfurt/M. 1993. S. 51f.

⁷¹ Bourdieu: Was heißt sprechen? (Anm. 69). S. 99, 107f.; Bourdieu: Soziologische Fragen (Anm. 70). S. 90. Vgl. auch Berger, Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion (Anm. 21). S. 128.

⁷² Bourdieu: Was heißt sprechen? (Anm. 69). S. 95 (Hervorhebungen im Original). Außerdem Bourdieu: Sozialer Raum (Anm. 22). S. 18f.; Gerhard Wayand: Pierre Bourdieu: Das Schweigen der Doxa aufbrechen. In: Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien. Hg. von Peter Imbusch. Opladen 1998. S. 221-237. Hier S. 231. Bourdieu verfolgt diesen Gesichtspunkt empirisch am Beispiel des Universitätsangehörigen, dem „Klassifizierer unter Klassifizierenden“, in Pierre Bourdieu: Homo academicus. Frankfurt/M. 1992.

⁷³ Pierre Bourdieu: Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin 1989. S. 10.

hungsaktes, produziert den kulturellen Unterschied und ist zugleich sein Produkt.“⁷⁴ Die Macht, derartige Klassifizierungen und Kategorisierungen zu schaffen und sie durch Benennung überhaupt erst existent werden zu lassen, stellt nach Bourdieu eine außergewöhnliche gesellschaftliche Macht dar. Sie ist beispielsweise in der Lage, soziale Gruppen zu erzeugen, indem sie die Wahrnehmung von diesen Gruppen erzeugt, im wörtlichen Sinn also einen ‚common sense‘ herstellt. Symbolisches Wirken zeichnet sich, gerade im sozialen und politischen Bereich, dadurch aus, dass es mittels Zeichen Dinge zu erzeugen vermag; das, was bedeutet und benannt werden kann, wird als existent erachtet.⁷⁵

Den Vermittlungsort zwischen den produzierten objektiven Ordnungen und der individuellen Reproduktion dieser Ordnungen bildet das für die Theorie Bourdieus zentrale Konzept des Habitus. Der Habitus-Begriff erlaubt Bourdieu, eine Instanz zwischen objektiven Strukturen und subjektiver Praxis zu markieren. Der Habitus ist der Ort dauerhafter Dispositionen, also Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata, die als strukturiert zu verstehen sind, gleichzeitig aber ihrerseits strukturierend wirken.⁷⁶ Mit seiner ‚Theorie der Praxis‘ pocht Bourdieu darauf, dass einerseits Objekte der Erkenntnis mit Hilfe von Klassifikationssystemen konstruiert und nicht einfach passiv registriert werden, und dass andererseits diese Konstruktionen auf den strukturierten und strukturierenden Dispositionen beruhen.⁷⁷ Die Folge ist, dass die Welt als etwas Selbstverständliches wahrgenommen wird, weil die Disposition der Akteure, ihr Habitus, der die soziale Welt konstruiert, wesentlich das Ergebnis der Verinnerlichung der Strukturen der

⁷⁴ Bourdieu: Was heißt sprechen? (Anm. 69). S. 96.

⁷⁵ Bourdieu: Sozialer Raum (Anm. 22). S. 19, 39; Gerhard Göhler, Rudolf Speth: Symbolische Macht. Zur institutionentheoretischen Bedeutung von Pierre Bourdieu. In: Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens. Hg. von Reinhard Blänkner, Bernhard Jussen. Göttingen 1998. S. 7-48. Hier S. 37-39.

⁷⁶ Zum Habitus Pierre Bourdieu: Zur Soziologie der symbolischen Formen. 6. Aufl. Frankfurt/M. 1997. S. 40f., 125-158; Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt/M. 1979. Beispielsweise S. 164f.; Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/M. 1993. S. 97-121; Pierre Bourdieu: Rede und Antwort. Frankfurt/M. 1992. S. 30f. Kritisch dazu James Bohman: Reflexivity, agency and constraint: the paradoxes of Bourdieu's sociology of knowledge. In: Social Epistemology. 11. 1997. S. 171-186.

⁷⁷ Bourdieu: Sozialer Sinn (Anm. 76). S. 97; Bourdieu: Homo academicus (Anm. 72). S. 353.

sozialen Welt ist.⁷⁸ „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen“ war Nietzsches Formel für diesen Sachverhalt. Was Seinscharakter trägt, was als Natur erscheint, ist immun gegen Infragestellung.⁷⁹ Insofern lässt sich sagen, dass etwas zu wissen bedeutet, nicht mehr daran denken zu müssen.⁸⁰

In diesem Kontext ist nach Bourdieu auch die Möglichkeit und Bedeutung politischen Handelns situiert. Denn politisches Handeln ist nur möglich, weil die sozialen Akteure über konstruierte Erkenntnisse und Wissen (im Plural) der sozialen Welt verfügen, die mittels symbolischer Macht beeinflusst werden können – wodurch auch die soziale Welt beeinflusst werden kann. „Symbolische Macht ist die Macht, Dinge mit Wörtern zu schaffen.“⁸¹ Ziel politischen Handelns ist es also, aufgrund symbolischer Macht Wissen von der sozialen Welt zu schaffen und durchzusetzen.⁸² Bestehende soziale Ordnungen verdanken ihre Beständigkeit zu einem nicht geringen Grad der Tatsache, dass es zu einer Anerkennung und Übereinstimmung von objektiven Ordnungen und mentalen Strukturen kommt. Politik als ein Feld von Auseinandersetzungen über die soziale Welt beginnt eigentlich erst dann, wenn diese Ordnungen nicht mehr mit völliger Selbstverständlichkeit hingenommen werden. „Politische Subversion setzt kognitive Subversion voraus.“⁸³ Hieran zeigt sich auch das reziproke Verhältnis, das Bourdieu zwischen Struktur und Handlung – mit dem Habitus als Vermittlungsinstanz – ausmacht. Es sind nicht nur die objektiven Ordnungen, die die subjektiven Dispositionen strukturieren, auch die Subjekte – die keineswegs nur ‚Vollstreckungsgehilfen‘ verselbständigter Strukturen sind –, können diese Ordnungen beeinflussen.⁸⁴

⁷⁸ Bourdieu: Rede und Antwort (Anm. 76). S. 143f.

⁷⁹ Göhler, Speth: Symbolische Macht (Anm. 75). S. 35.

⁸⁰ Jacques Rancière: Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens. Frankfurt/M. 1994. S. 8.

⁸¹ Bourdieu: Rede und Antwort (Anm. 76). S. 153. Vgl. auch Pierre Bourdieu: Über die symbolische Macht. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, 8. 1997. S. 556-564.

⁸² Vgl. auch Christine Brecht, Barbara Orland: Populäres Wissen. In: Werkstatt-Geschichte, 23. 1999. S. 4-12. Hier S. 11.

⁸³ Bourdieu: Was heißt sprechen? (Anm. 69). S. 104; Bourdieu: Soziologische Fragen (Anm. 70). S. 44.

⁸⁴ Bourdieu: Soziologische Fragen (Anm. 70). S. 78; Bourdieu: Rede und Antwort (Anm. 76). S. 28.

Um Vorstellungen über die soziale Welt durchzusetzen, ist ein notwendiges Maß an Autorität,⁸⁵ an symbolischem Kapital vonnöten. Es ist der entscheidende Punkt bei der Verknüpfung von Diskurs und Macht, von Sprache und Institution, dass beide Elemente nicht ohne einander auskommen.⁸⁶ Die in der Linguistik vielfach erforschten und von Austin und Searle prominent gemachten Sprechakte verdeutlichen, dass sich Sprache nicht von ihren äußeren Bedingungen trennen lässt. Sprachlich ist es zwar durchaus möglich, eine Flasche in die Hand zu nehmen, sie an einem Schiffsrumpf zu zerschlagen und auszurufen „Ich taufe dich auf den Namen Soundso.“ Nur darf man sich danach nicht wundern, wenn dieser Sprechakt keinerlei Wirkungen zeigt, denn man ist sozial und institutionell zu einem solchen Handeln nicht befugt.⁸⁷ Dieser Umstand erweist sich auch bei der Etablierung von Wissen als bedeutsam. Denn Wissen ist noch nicht deshalb ein unkämpftes und nicht jedem zugängliches Gut, weil es schwierig wäre, Zugriff auf bestimmte Wissensinhalte oder Informationen zu erlangen; gerade durch die Zunahme und Verbreitung von Medien wird dies immer weniger zu einem Problem. Vielmehr ist es die Möglichkeit, den Anspruch zu erheben, Wissen als solches zu setzen und zu etablieren, die nur wenigen zugänglich und deshalb Gegenstand von Auseinandersetzungen ist.⁸⁸ Institutionen, verstanden in dem weiten Sinn einer neuen Institutionentheorie,⁸⁹ kommt in der historischen Entwicklung dabei eine besonders wichtige Rolle zu, da sie menschliches Handeln kanalisieren und durch die Strukturierung, die sie erbringen, symbolische Macht ausüben. Institutionen sind in der Lage, in einem sozialen Beziehungsgeflecht für die Akteure einen Handlungsraum

⁸⁵ So auch Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft (Anm. 15). S. 148.

⁸⁶ Eines von zahlreichen Beispielen ist die Rolle von Juristen im juristischen Feld: Pierre Bourdieu: The force of law: toward a sociology of the judicial field. In: Hastings Law Journal, 38. 1986/87. S. 805-853. Hier S. 817.

⁸⁷ Bourdieu: Was heißt sprechen? (Anm. 69). S. 52f.

⁸⁸ Stehr: Knowledge societies (Anm. 53). S. 98.

⁸⁹ Die neue Institutionentheorie definiert soziale Institutionen als „relativ auf Dauer gestellte, durch Internalisierung verfestigte Verhaltensmuster und Sinngebilde mit regulierender und orientierender Funktion.“ Gerhard Göhler: Politische Institutionen und ihr Kontext. Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zur Theorie politischer Institutionen. In: Die Eigenart politischer Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie. Hg. von Gerhard Göhler. Baden-Baden 1994. S. 19-46. Hier S. 22. Vgl. außerdem die Sammelbände: Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven. Hg. von Gerhard Göhler, Kurt Lenk, Rainer Schmalz-Bruns. Baden-Baden 1990; Gerhard Göhler u.a.: Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken. Baden-Baden 1997.

zu definieren, in dem Grenzen des Erlaubten und Verbotenen, des Richtigen und Falschen errichtet werden.⁹⁰

In der Institution des Staates sieht Bourdieu den – zumindest für die europäische Geschichte – wichtigsten Akteur zur Produktion von Denkkategorien. Die Hervorbringung von Wahrnehmungsschemata ist eine der zentralen Machtformen des Staates, wobei vor allem die Schule eine wichtige Rolle spielt. Diese Möglichkeiten des Staates, den Habitus zu formen, führt dazu, „daß wir von einem Staat gedacht werden, den wir zu denken meinen [...]“.⁹¹ Der Staat hat nach diesem Verständnis also nicht nur das Monopol auf die physische Gewalt, sondern auch dasjenige auf symbolische Gewalt erfolgreich in seine Hand gebracht. Die Möglichkeiten, symbolische Gewalt auszuüben, verbessern sich in dem Maße, in dem es dem Staat gelingt, beispielsweise durch die Schule, mentale Strukturen zu etablieren. Einmal eingeführt, vermag die Institution des Staates vergessen zu machen, dass sie das Ergebnis einer langen Reihe von Setzungsakten ist, indem sie sich selbst den Anschein der Natürlichkeit gibt.⁹² Stellvertretend lässt sich dieser Vorgang anhand der „legitimen Hochstapelei“ verdeutlichen: „Ein Präsident der Republik ist jemand, der sich für den Präsidenten der Republik hält, aber im Unterschied zu dem Irren, der sich für Napoleon hält, als jemand anerkannt wird, der hierzu auch berechtigt ist.“⁹³

IV. Fazit

In diesem Fall ‚legitimer Hochstapelei‘ bündeln sich nochmals die unterschiedlichen Aspekte, die ‚Wissen‘ als Kategorie historischer Forschung charakterisieren. Zunächst einmal gilt es, sich von Ansätzen einer klassischen Ideengeschichte, einer Historie der philosophischen Systeme, einer Entwicklungsgeschichte wissenschaftlicher Entdeckungen oder Versuchen einer inhaltlichen Bestimmung von Wissen (im Gegensatz zu Glaube und Meinung) zu lösen. Soll Wissen in der gesamten Breite seiner sozialen, kulturellen, politischen, also kurz: historischen Relevanz sichtbar werden, muss zuallererst seine soziale Determiniertheit anerkannt werden. Wissen ist keine weltentrückte Sphäre für höhere Geister, zu der man nur aufgrund welcher höherer Weihen auch immer Zugang erhalten kann. Wissen ist ein so-

⁹⁰ Göhler, Speth: *Symbolische Macht* (Anm. 75). S. 18.

⁹¹ Bourdieu: *Praktische Vernunft* (Anm. 9). S. 93.

⁹² Bourdieu: *Praktische Vernunft* (Anm. 9). S. 99.

⁹³ Bourdieu: *Praktische Vernunft* (Anm. 9). S. 114.

ziales Produkt, nicht mehr und nicht weniger. Wissen existiert nicht unabhängig von Zeit, Raum und Gesellschaft, sondern ist von dieser Welt. Daraus folgt unweigerlich, dass eine Geschichte des Wissens sich zunächst nicht darum bemühen kann (und soll), Wissen inhaltlich zu bestimmen, sondern vielmehr all das zu ihrem Gegenstand machen muss, was für sich selbst den Status in Anspruch nimmt, Wissen zu sein.

Betont man in dieser Weise die ‚Seinsverbundenheit‘ des Wissens, muss jedoch zugleich dem möglichen Missverständnis vorgebeugt werden, es handele sich um eine hierarchische Zuordnung. Weder bestimmt das Sein das Bewusstsein, noch ist es umgekehrt. Vielmehr sind beide Bereiche – Wissen und Gesellschaft, Leben und Denken – unweigerlich reziprok aufeinander bezogen, sie sind strukturiert-strukturierend miteinander gekoppelt. Wissen ist daher als Kultur zu begreifen, insofern es sich nicht einfach nur um die Spiegelung sozialer Formationen handelt, sondern in der Lage ist, Sinn zu generieren. Das Wissen einer Gesellschaft stützt die Wirklichkeit in spezifischer Weise mit Bedeutungen aus, weist ihren Objekten unterschiedliche Grade der Wertschätzung zu und verleiht ihr insgesamt die Qualität des Wahren. Mit dieser bedeutungsproduzierenden, und das heißt kulturschaffenden Komponente wirkt Wissen seinerseits auf Gesellschaften ein – wobei im gleichen Atemzug hervorzuheben ist, dass es sich für eine Geschichte des Wissens niemals nur um ‚das Wissen‘, sondern immer nur um ‚die Wissen‘ handeln kann. Denn sowohl die soziale Bedingtheit von Wissen als auch die Beschreibung von Wissen als Kultur führen neben der Unmöglichkeit einer inhaltlichen Festlegung notwendig zu dem Schluss, dass man stets von einem Plural der Wissen auszugehen hat.

In welcher Weise Wissen und Gesellschaft aufeinander einwirken, lässt sich vor allem an dem zentralen Bereich von Wissen und Macht studieren. Denn wenn Wissen von dieser Welt ist, dann existiert es auch nicht unabhängig von der Sphäre gesellschaftlicher und politischer Auseinandersetzungen. Ganz im Gegenteil, es ist ein zentrales Element solcher Konflikte. Weit entfernt davon, in einem Zustand der Unschuld zu existieren, ist Wissen immer und unweigerlich mit Macht verbunden, wobei mit Foucault und Bourdieu darauf hingewiesen werden muss, dass diese Verzahnung keineswegs ausschließlich im Sinne von Unterdrückung zu verstehen ist, sondern vielmehr produktiv wirkt. Macht und Wissen tun gemeinsam nicht mehr und nicht weniger, als Wirklichkeit hervorzubringen, wie sich am Vorgang der Benennung exemplarisch zeigen lässt. Dinge werden erst dadurch existent und können erst dann ‚gewusst‘ werden, wenn sie von anderen Dingen abgegrenzt und benannt werden.

Gerade in diesem Vorgang der Kategorisierung, Einteilung, Differenzierung und Abgrenzung ist wohl der zentrale empirische Ansatzpunkt für eine Geschichte des Wissens zu sehen. Denn wenn sich Wissen nicht mehr inhaltlich fassen lässt, sondern vor allem in seinen vielfältigen sozialen, kulturellen und politischen Funktionen ins Blickfeld rückt, dann sind es diese Kategorisierungsprozesse, die sich als zentrale Fragestellung aufdrängen. Eine Geschichte des Wissens würde demnach nicht in erster Linie danach fragen, wie Wissen in einem bestimmten Bereich der sozialen Wirklichkeit beschaffen ist, sondern wie dieses Wissen von wem hervorgebracht wird, indem es von anderen Wissensformen unterschieden oder – möglicherweise noch wichtiger – von dem abgegrenzt wird, was in der Folge als Unwissen oder Nicht-Wissen gilt. Erst danach wäre zu eruieren, wie sich dieses neu konstituierte Wissensfeld inhaltlich gestaltet. „In der Konsequenz ergibt sich, daß die allgemeine Geschichte des Wissens nicht als Geschichte der entdeckten oder vertieften Wahrheiten geschrieben werden kann. Die Geschichte des Wissens ist keine Entwicklungsgeschichte, sondern eine Differenzierungsgeschichte.“⁹⁴ Eine zentrale Rolle käme in diesem Zusammenhang der historischen Diskursanalyse zu, die genau den Mechanismen auf den Grund zu gehen versucht, die die Menge möglicher Aussagen zu einem bestimmten Themenbereich begrenzen und somit festlegen, was als Wissen und Wahrheit akzeptiert wird.⁹⁵

Welchen Aspekten man sich im Einzelnen auch immer zuwenden mag, zentraler Bestandteil einer Geschichte des Wissens ist der Umstand, dass sie kritisches Potential zu entwickeln vermag. Denn sie macht genau das zum Gegenstand, was uns als Frage häufig überhaupt nicht mehr in den Sinn kommt. Sie wendet sich dem zu, was zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt als wahr und wirklich gewusst wurde, was schlicht selbstverständlich war. Nehmen wir so einfache und unschuldige Sätze wie ‚Deutschland ist eine Wirtschaftsmacht‘ oder ‚Die Arbeiter wollen mehr Geld‘ – mit jedem dieser Sätze wird bereits die Existenz solcher Wissenskategorien wie ‚Deutschland‘ oder ‚Arbeiter‘ vorausgesetzt, festgestellt und wiederholt. Doch sind geographische Gebilde wie Deutschland und soziale Gruppen wie Arbeiter tatsächlich so unproblematisch? Die Selbstverständ-

⁹⁴ Thomas Kempf: Pulverisierter Empirismus. Wissensdiskurse in Intelligenzblättern. In: Pressewesen der Aufklärung. Periodische Schriften im Alten Reich. Hg. von Sabine Doering-Manteuffel, Josef Mančal, Wolfgang Wüst. Berlin 2001. S. 121-130. Hier S. 130.

⁹⁵ Landwehr: Geschichte des Sagbaren (Anm. 58). Vgl. auch Achim Landwehr: Diskurs – Macht – Wissen. Perspektiven einer Kulturgeschichte des Politischen. In: Archiv für Kulturgeschichte (in Vorbereitung).

lichkeit solcher Aussagen als nicht mehr selbstverständlich zu befragen, ist Aufgabe der Geschichte des Wissens. Insofern verfolgt sie ein paradoxes Ziel, da sie nicht Verdecktes zutage fördern will, Verborgenem nicht die Maske vom Gesicht reißen möchte, sondern sich dem zuwendet, was ohnehin schon allen zugänglich ist. Die Geschichte des Wissens will das ins Zentrum rücken, was uns selbst so nahe, so selbstverständlich und so unmittelbar ist, das wir es gerade deswegen nicht mehr erkennen – die Geschichte des Wissens will das Sichtbare sichtbar machen.⁹⁶

⁹⁶ Thomas Lemke: Antwort auf eine Frage: Ist Foucaults „Geschichte der Wahrheit“ eine wahre Geschichte? In: Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults. Hg. von Hannelore Bublitz u.a. Frankfurt/M., New York 1999. S. 177-193. Hier S. 188.

2003 A 17148

Institut für
Europäische
Kulturgeschichte der
Universität Augsburg

DOCUMENTA AUGUSTANA

BAND 11

Herausgegeben von
Sabine Doering-Manteuffel und Wolfgang E. J. Weber

Geschichte(n) der Wirklichkeit

Beiträge zur
Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens

Herausgegeben von Achim Landwehr



Die Drucklegung dieses Bandes wurde gefördert
von der Stadt Augsburg und dem Bezirk Schwaben



Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Wißner-Verlag, Augsburg 2002

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf deshalb der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlags.

ISBN 3-89639-361-8

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Einleitung: Geschichte(n) der Wirklichkeit <i>Achim Landwehr</i> | 9 |
| Das Wissen vom Wissen | |
| Was kann die Geschichtswissenschaft vom Wissen wissen? <i>Otto Gerhard Oexle</i> | 31 |
| Das Sichtbare sichtbar machen. Annäherungen an ‚Wissen‘ als Kategorie historischer Forschung <i>Achim Landwehr</i> | 61 |
| Raum und Mensch – Das Wissen von der eigenen Welt | |
| <i>Ob Zeuge wisse, was das Burggraftum Nürnberg sei?</i> Raumkenntnisse frühneuzeitlicher Untertanen <i>Ralf-Peter Fuchs</i> | 93 |
| <i>das schier möchte vermeynt werden, das in ir alle krankheiten beschlossen weren: Die Wahrnehmung der Franzosenkrankheit im 16. Jahrhundert</i> <i>Claudia Stein</i> | 115 |
| Zahlen? Daten? Fakten? – Statistisches und registrierendes Wissen | |
| Vermischung vermeiden. Seelenkonskription, Hausnummerierung und Vermischung um 1770 <i>Anton Tantner</i> | 147 |

Das Wissen von der Bezeichnung der Körper: ‚complexio‘ und die Kategorien der Personenbeschreibung zwischen dem 13. und dem 16. Jahrhundert
Valentin Groebner 173

Bilder, Denkmäler, Sammlungen – Visualisierung und (Re-)Präsentation von Wissen

Funktionen der Druckgraphik an deutschen Höfen der frühen Neuzeit, oder: Wie zeremonielles Wissen in Bildern gespeichert, verbreitet und zweckentfremdet wurde
Michaela Völkel 191

Geschichtsüberlieferung durch Augenschein.
Zur Typologie des Ereignisdenkmals
Dietrich Erben 219

Visualisierung historischen Wissens und (Re-)Konstruktion von Geschichte.
Ein Blick in die Sammlungsgeschichte des 18. Jahrhunderts
Brigitte Sölch 249

Geschichte, Mythos, Gedächtnis – Das Wissen von der Vergangenheit

Geschichte im Bild.
Zur Visualisierung von Kunst und Geschichte um 1700
Gabriele Bickendorf 277

Zur Kontinuität von Geschichtsbildern: Friedrich Schillers ‚Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs‘
Silvia Serena Tschopp 299

Himmel und Hölle – Das Wissen von der anderen Welt

Text versus Ritus.
Dilemmata der katholischen Konfessionalisierung
Rebekka von Mallinckrodt 319

Geisterglauben im Europa der Neuzeit.
Grabungshinweise für Archäologen des Wissens
Diethard Sawicki 349

Wie man Höllenfürsten handsam macht.
Zauberbücher und die Tradierung magischen Wissens
Stephan Bachter 371

