

Statements zum Identitätsbegriff

Cluster „Heiliges Land? – Konfliktfeld Tiroler Raum“

Im Rahmen der WRG-Gesamtklausur 12/05

1.	Impulsreferat zur Klärung des Identitätsbegriffs (J. Berghold)	2
2.	Einzigkeit ohne Identität (A. Eberhardter)	9
3.	Identität – Gemeinschaft (A. Oberprantacher)	12
4.	Identität und Konflikt im Prozess der Modernisierung (B. Mazohl-Wallnig)	15
5.	Diskussion im WRG	17
6.	Beilage: Versuch einer Begriffstrukturierung „Identität“ (Stand Jänner/05)	19
7.	Beilage: Text von Rüsen	22

1. Impulsreferat zur Klärung des Identitätsbegriffs (J. Berghold)

(Klausurtagung des Clusters „Konfliktfeld Tiroler Raum im Hinblick auf Identität und ethnisch-nationale Spannungen“ am 22. Juni 2004)

Der Begriff der Identität erlebt im vergangenen Vierteljahrhundert eine unübersehbare Hochkonjunktur im allgemeinen Sprachgebrauch (zuvor war er doch relativ stark auf einen Gebrauch in geistes- und sozialwissenschaftlichen Fachsprachen eingeschränkt gewesen). Die Kontexte, in denen er so massiv in die öffentlichen Diskurse Eingang gefunden hat, sind offensichtlich vor allem durch Empfindungen von Bedrohtheit oder eines Problematisch-Werdens gekennzeichnet: Er taucht hauptsächlich in Zusammenhängen auf, in denen herkömmliche Gewohnheiten oder Selbstverständlichkeiten darüber, wer man ist (wie man sich definiert, als was man sich versteht) zunehmend brüchig, unsicher oder gefährdet erscheinen. Diese Beobachtung stimmt im Prinzip auch gut mit dem nahe liegenden Zusammenhang überein, dass ein einigermaßen konsolidiertes Empfinden von Identität sich u.a. darin äußert, dass es kaum je zum expliziten Thema wird bzw. dass es sich dabei überwiegend um vor- bis unbewusste Dispositionen und Selbstwahrnehmungen handelt.

Die neuere Hochkonjunktur der Identitätsrhetorik geht also oft mit einer Art „Identitätspanik“ (Ottomeyer) einher, die überwiegend um das Phantasma kreist, dass das eigene Land von Immigrationswellen überschwemmt werde und seine kulturelle Eigenart dabei verloren gehen bzw. man sich in der eigenen Heimat bald nicht mehr zu Hause fühlen könnte. Der Inhalt dessen, was eine (persönliche wie kollektive) Identität ausmacht, wird in diesem Zuge von seiner Vielschichtigkeit und seinem Facettenreichtum oft auf die stark reduzierte Bedeutung von ethnisch-nationaler Zugehörigkeit reduziert. Sowohl unter einem individuellen als auch kollektiven Blickwinkel beruht eine einigermaßen konsolidierte Identität auf einer breiten Palette von persönlichen Qualitäten und (damit meist schon unmittelbar verknüpft) von Zugehörigkeiten zu verschiedensten Gemeinschaften, mit denen ein Individuum diese teilt (Fähigkeiten, Interessen, Grundwerte, soziale Tätigkeiten, Qualifikationen, Berufsrollen u.a.m.). Kollektive Identitätskonflikte, die mehr oder weniger ausschließlich als ethnische begriffen werden, dürften daher auf eine prekäre Identität der Betroffenen und auf damit zusammenhängende Entwicklungsdefizite einer Gesellschaft hinweisen.

„Einseitig und verdummend“ — meint zu dieser reduktionistischen Tendenz etwa auch der Sozialpsychologe Klaus Ottomeyer — „ist zum Beispiel die Gleichsetzung von Identitätsbildung mit ethnischer oder nationaler Identitätsbildung, auf welche — in guter Absicht — auch viele Vertreter eines multiethnischen Identitätskonzepts hereinfallen. ‚Gelingende Identität‘, ein Selbstgefühl und Selbstbewusstsein, in dem wir uns als anerkannt, abgesichert und lebendig wahrnehmen „hat zwar auch einen ethnischen Aspekt, der besonders in Krisensituationen oder in Situationen der Migration, der Akkulturation und des Krieges in den Vordergrund treten kann. Aber die Frage, ob unser Identitätsprojekt gelingt, hängt mindestens ebenso sehr von der alltäglichen Erfahrung einer einigermaßen befriedigenden Arbeit in der Produktionssphäre, von der Erfahrung erfüllter Liebesbeziehungen in der privaten Konsumtionssphäre und schließlich von der Erfahrung von fairer Behandlung und Erfolg als Teilnehmer am kapitalistischen Markt (der ‚Zirkulationssphäre‘) ab. Wer entfremdete Erwerbsarbeit leisten muss, um seinen Arbeitsplatz ringt oder gar keinen mehr hat, wer in Liebesbeziehungen enttäuscht und am Markt von Scheitern und Verschuldung bedroht ist, der kann von Demagogen leicht dazu gebracht werden, die Schuldigen für die Misere vor allem auf der ethnischen Bühne zu suchen, wo angeblich mächtige Eindringlinge oder Konkurrenten mit einem anderen ethnischen Hintergrund die eigene Identität bedrohen.“

(Klaus Ottomeyer, Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen, Lit Verlag, Münster 2004, S.197)

Hinter einer einseitigen Betonung, die der ethnisch-nationalen Komponente von kollektiven Identitäten oft gegeben wird, kann man also auch politische Inszenierungen ausmachen, deren Zweck u.a. in der Verdrängung und Verleugnung anderer (bedeutenderer bzw. auch stärker beunruhigender) Probleme liegt — ebenso aber auch die darin enthaltene massive Abwertung (Verachtung, Dämonisierung) anderer Identitäten (anderer Volksgruppen, Nationen etc.), bzw. die Bedeutung von Repräsentanten „negativer Identitäten“, in die all das projiziert wird, was bei sich selbst verdrängt und verleugnet wird (und was das eigene Identitätsgefühl prekär und brüchig macht). Dem entspricht auch die häufige Beobachtung, dass Ethnizität eine Form von Identität ist, „die zu besonders intensiven Formen der politischen Ein- und Ausschließung führen kann“ (Anton Pelinka). Aus der tiefen Identitäts-Verunsicherung, die somit bei einer Überbetonung ethnisch-nationaler Identität angenommen werden kann, lässt sich nicht zuletzt auf ein schwerwiegendes Hindernis gegen Begegnung bzw. eine Logik der Eskalation von Spannungen und polemischer Konstellationen (zwischen gegeneinander gerichteten Identitäten) schließen, in der auch das Risiko gewaltsamer Entladungen ziemlich stark angelegt ist.

Um jedenfalls das grundsätzlich schwer in den Griff zu bekommende Thema der Psychologie der Identität ein wenig klarer ins Auge zu fassen, bietet sich zunächst als allgemeiner Ausgangspunkt eine kuriose Beobachtung an: Es gibt einen auffälligen Kontrast zwischen der Ebene der gefühlsmäßigen Wahrnehmung — auf der wir (glaube ich) alle ein ziemlich klares Empfinden haben, um was es sich handelt und dass es sich um etwas sehr Wesentliches bzw. Lebenswichtiges handelt — und der Ebene des Versuchs einer „rationalen“ Definition, die unser Bedürfnis nach logischer Kohärenz befriedigen würde — auf der man im Gegenteil den Eindruck eines eher verwirrenden Gemisches von zwar bedeutsamen, aber doch insgesamt unzureichenden, nur unscharf bestimmbar oder auch widersprüchlichen Elementen bekommt.

Dies könnte einerseits daran liegen, dass der Begriff etwas beschreibt, das unserer sinnlichen Wahrnehmung „allzu nahe“ liegt. In Anlehnung an Überlegungen, die ähnlich etwa auch schon Ludwig Wittgenstein entwickelt hat, kann man davon ausgehen, dass wir für das, was wir alle ganz unmittelbar erleben, kein begriffliches Instrumentarium bilden, um es zu beschreiben (da keine Notwendigkeit besteht, dessen Inhalt irgendjemandem zu kommunizieren). Ein gutes Beispiel dafür ist der Begriff „Bewusstsein“ (oder „bewusst“): Es wäre völlig überflüssig, den Sinn des Begriffs irgendeinem Wesen zu erklären, dass Bewusstsein hat — und sinnlos, ihn einem Wesen erklären zu wollen, das keines hat.

Andererseits könnte es aber auch daran liegen, dass der Begriff auf psychologische und soziale Realitäten hinweist, die starker Verdrängung unterliegen — denen gegenüber wir also die Tendenz haben, ihnen mehr oder weniger weitläufig auszuweichen bzw. sie inhaltlich nicht „allzu“ scharf ins Visier zu bekommen. Solche Widerstände werden naheliegenderweise auch auf der sprachlichen Ebene ihren Niederschlag finden, indem etwa das dafür eingebürgerte begriffliche Instrumentarium der Verwirrung wesentlicher Kriterien und Unterscheidungen Vorschub leistet und damit den Blick von den zentralen Fragen auf oberflächliche Faktoren oder äußerliche Anlässe ablenken.

Die Schwierigkeit einer klaren Bestimmung des Identitätsbegriffs wurde jedenfalls auch von einem der klassischen Vertreter einer sozialwissenschaftlichen bzw. psychologischen Erarbeitung des Identitätsbegriffs, dem Psychoanalytiker Erik Erikson thematisiert (u.a. in seinem diesbezüglich wohl bedeutendsten Werk „Identität und Lebenszyklus“, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2000). Neben dem Begründer der Schule des symbolischen Interaktionismus

George Herbert Mead gilt Erikson gewiss als einer der bedeutendsten sozialpsychologischen Theoretiker zum Begriff der Identität. Im erwähnten Buch schlägt er einige wesentliche — wenn auch, wie er selbst einräumt, nicht genügend umfassende — Annäherungen vor, die zusammengenommen eine einigermaßen konsolidierte Empfindung von Identität, eines „Manselbst-Seins“ schaffen können:

auf einer bewussten Ebene: das Gefühl, unverwechselbar wir selbst zu sein (im Sinne individueller Verantwortlichkeit und Identität);

auf der Ebene überwiegend unbewussten Bemühens: das Empfinden der Kontinuität des persönlichen Charakters, das sich darin äußert, dass wir in einem grundlegenden Sinn „die selben bleiben“, auch wenn wir uns im Laufe unseres Lebens beträchtlich ändern;

als Ergebnis „stiller Prozesse“ in uns: die „Synthese des Ich“ — die Kohärenz bzw. die Leistung des Integrierens und Ausbalancierens der zahlreichen widersprüchlichen Tendenzen und Neigungen unseres Innenlebens;

die innerlich empfundene Solidarität mit den Idealen und der Identität der Gruppe(n), der (denen) das Individuum angehört: die verschiedenen Zugehörigkeiten zu den verschiedensten Kollektiven (ob nun auf Grund von Herkunft, sozialen Tätigkeiten und Rollen, persönlichen Entscheidungen oder mit anderen geteilten Werten usw.).

Individuelle und kollektive Identitäten — möchte ich zum letzten Punkt anmerken — scheinen mir in letzter Konsequenz auf dasselbe hinauszulaufen, und zwar im selben Sinne, in dem jedes Individuum (auch in seinen ungewöhnlichsten oder intimsten Eigenheiten) letztlich nicht anders denn als soziales Wesen gedacht werden kann. Mit den verschiedenen einzelnen (jeweils individuell zusammengesetzten) „Mosaiksteinen“, die unsere ganz persönliche Identität ausmachen, befinden wir — wie bereits weiter oben angesprochen — zugleich schon in Gemeinschaft mit (sehr vielfältigen) anderen bzw. sind wir Teil sehr verschiedener (formeller und informeller) Kollektive.

Eine Reihe von wichtigen Aspekten, die Identität verständlicher erscheinen lassen, könnten etwa einem sehr anregenden Buch des italienischen Psychoanalytikers Giovanni Jervis entnommen werden („La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi.“ Feltrinelli, Milano 1997). Auch Jervis stellt selbstverständlich keinen Anspruch auf eine erschöpfende Definition, wenn er etwa die folgenden Elemente anführt:

Zugehörigkeiten: die Elemente jeder Individualität, die mit anderen geteilt werden;

Individuelle Unterscheidbarkeit;

Wertschätzung: positive bzw. akzeptierte Identität auf Grund von Fähigkeiten, Qualifikationen usw.;

Verortung in einem sozialen Kontext, der „Sinn gibt“;

Urteil (Beurteilung) durch andere und sich selbst;

Selbst-Definition;

Akzeptieren der eigenen Person und von Seiten anderer, die subjektiv bedeutsam sind;

„Sich selbst in den Spiegel schauen können“: sowohl im buchstäblichen Sinn als auch im weiter gefassten Sinn von persönlicher Integrität (als ausreichendes Maß an innerer Kohärenz, Vertrauenswürdigkeit, Selbstakzeptanz)...

Jervis hebt auch die lebenswichtige Bedeutung hervor, ein einigermaßen konsolidiertes Empfinden persönlicher Identität zu haben, und zitiert in diesem Sinne u.a. eine Aussage aus dem

Roman „Tod eines Bienenzüchters“ von Lars Gustafsson: „Es scheint, dass es nichts gibt, das das Unterbewusste mehr erschrecken kann als das Gefühl, absolut niemand zu sein.“

Ähnlich formuliert übrigens auch Erikson in manchen seiner Ausführungen (z.B. in „Identität und Lebenszyklus“): „... should a child feel that the environment tries to deprive him too radically of all the forms of expression which permit him to develop and to integrate the next step in his ego identity, he will resist with the astonishing strength encountered in animals who are suddenly forced to defend their lives. Indeed, in the social jungle of human existence, there is no feeling of being alive without a sense of ego identity.“ (S. 95 der englischsprachigen Ausgabe, Norton, New York 1980)

Auch aus den Ausführungen des wohl bedeutendsten italienischen Anthropologen Ernesto de Martino lässt sich eine existenzielle Wichtigkeit einer einigermaßen konsolidierten Identität ableiten. Zentral für de Martinos Verständnis von Identität sind die Begriffe „esserci“ („da sein“) bzw. „presenza“ — als „mit Sinn ausgestattete“ Personen in einem „mit Sinn ausgestatteten“ sozialen Kontext. Er untersuchte insbesondere soziale Mechanismen (vor allem auch ritualisierte, vor allem in traditionellen Gesellschaften), durch welche die Gemeinschaften und die Individuen sich gegen ein existenzielles, primäres und universelles Risiko zu verteidigen suchen — nämlich des Verlusts der „presenza“. Die wohl meistzitierte Vignette aus de Martinos Forschung ist die Geschichte des „Campanile von Marcellinara“ (eines kleinen Ortes in Süditalien), in der ein Ortsansässiger in einen unkontrollierbaren Angstzustand geriet, als der örtliche Campanile bei einer Fahrt plötzlich außer Sichtweite kam — und der Mann aus Marcellinara also der territorialen Koordinaten verlustig ging, die seinem persönlichen Kosmos Sinn verliehen...

Auf jeden Fall ist aber auch klar, dass eine solche „presenza“ (bzw. der sie schaffende soziale Kontext) das Wesentliche an Identität nicht erschöpfend definieren kann. Erikson illustriert dies meiner Meinung nach besonders anschaulich anhand der Lebensgeschichte von George Bernhard Shaw, der in seinem frühen Erwachsenenalter in eine existenzielle Sinnkrise geriet, obwohl (oder vielleicht gerade weil) er nach den Kriterien einer „presenza“ (bzw. anerkannten sozialen Rolle) ungewöhnlich erfolgreich war. Es war sein früher und durchschlagender Erfolg als Geschäftsmann, der ihm schmerzlich deutlich machte, dass ihn die Anerkennung, die er dafür erhielt, zunehmend von sich selbst entfremdete — von dem, was ihm in seinem Leben (unklar, aber doch scharf gespürt) Selbstverwirklichung bringen würde. So warf er also (zum großen Unverständnis seiner Umgebung) seinen Beruf hin und nahm für lange Zeit ein wirtschaftlich kärgliche Existenz (ohne klares Ziel) auf sich, wobei er offenbar eine fast neurotische Angst vor „zu großem“ Erfolg in irgendwelchen seiner Bestrebungen hatte, da er befürchtete, dass Erfolg und Anerkennung ihn wieder von seiner Suche nach sich selbst abbringen könnte.

Shaws Identitätskrise (und -suche) kann als besonders ausgeprägter Fall dessen angesehen werden, was Erikson mit dem Begriff eines „psychosozialen Moratoriums“ umschreibt — einer Phase, die insbesondere für das Lebensalter der Adoleszenz (und hier wiederum besonders in unseren modernen, d.h. nicht-traditionalistischen Gesellschaften) von zentraler Bedeutung ist: eine Phase relativ ziellosen Experimentierens mit Rollen und Lebensentwürfen, in der eine allzu verbindliche Entscheidung, was man denn „eigentlich“ im Leben sein oder tun würde, eher offen gelassen bzw. hinausgeschoben wird. Bereits die Schaffung eines relativ deutlich ausgewiesenen „Raums“ (in der individuellen Entwicklung) für dieses Moratorium kann wohl als ein Wesensmerkmal unserer modernen Gesellschaften betrachtet werden — wie auch deren neuere Entwicklungen von einer zeitlichen Ausdehnung des Moratoriums (einer zunehmend „verlängerten Adoleszenz“) gekennzeichnet scheinen.

Mario Erdheim hat (neben mehreren anderen Vertreter/innen der „Züricher Schule“ der Ethnopsychoanalyse) den Unterschied zwischen modernen („heißen“) und traditionalistischen („kalten“) Kulturen recht überzeugend anhand des ziemlich entgegengesetzten Umgangs mit diesem Entwicklungspotenzial der Adoleszenz analysiert (u.a. in „Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit“, Kapitel „Adoleszenz und Kulturentwicklung“, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984, S. 271-368). Während die soziale Rolle bzw. Identität eines Individuums in den „kalten“ Kulturen bereits bei seiner Geburt feststeht und die Adoleszenz dort dementsprechend keine Moratoriums-Funktion hat (bzw. eventuelle Potenziale in dieser Richtung mit Hilfe strikter, oft auch sehr grausamer Riten für die Initiation ins Erwachsenenleben „kaltgestellt“ werden), wird die Entwicklung der modernen Gesellschaften grundsätzlich von einer zunehmenden Öffnung auf immer breitere Möglichkeiten der Herausbildung neuer Identitäten bestimmt. Das innovative Potenzial (aber auch die damit einhergehenden Verunsicherungen) der Adoleszenz „heizt“ sich also gewissermaßen auf — auch wenn selbst für unsere modernen Gesellschaften feststellbar ist, dass sie den Jugendlichen auf ihrer schwierigen Identitätssuche (bei ihrem Streben, sich psychisch auf ihre eigenen Beine zu stellen) meist nicht besonders verständnisvoll gegenüberstehen — bzw. sie dazu tendieren, die „brodelnde Unruhe“ dieses Lebensalters weniger als kreative Chance denn als disziplinäres Problem aufzufassen.

Das Thema der Identität scheint also wesentlich im Zusammenhang der Herausforderungen, Versprechen und Konflikte (besser) begreifbar zu werden, die mit der langfristigen Entwicklung zu den (relativ) offeneren und aufgeklärteren Denkweisen und Lebensformen der „Modernität“ einhergehen. Zu deren definierenden Merkmalen zählt ganz offensichtlich eine historisch nach und nach zunehmende Offenheit, mit der die Individuen (trotz aller durch ihre jeweilige soziale Lage bedingter Unterschiede) ihre Identität bzw. sozialen Rollen selbst suchen bzw. bestimmen können (bzw. auch müssen). Das impliziert sowohl eine zunehmende Freiheit der Lebensgestaltung und -orientierung als auch eine zunehmende Verantwortung zur eigenständigen Entwicklung von Maßstäben für Sinn und (moralischen) Werte (und Un-Werte) — was sowohl eine faszinierende als auch eine sehr anspruchsvolle (teilweise aber auch beängstigende) Herausforderung darstellt: Letztlich muss das Individuum immer mehr selbst für sich entscheiden (bzw. herausfinden), was dem eigenen Leben seinen tieferen Sinn und wesentlichste Erfüllung gibt — es gibt keine „höhere“ Instanz mehr, die ihm diese Entscheidung abnehmen kann bzw. ihm einfach vorgeben könnte, was es in dieser Hinsicht zu tun habe. Die mit den Entwicklungen der Modernität eröffnete Chance zur Individuation geht somit auch mit der Herausforderung einher, eine bestimmte Art von Einsamkeit auf sich nehmen und aushalten zu können, die diese Entscheidung impliziert (wobei aber vielleicht gerade das bewusste Auf-sich-Nehmen dieser Einsamkeit eine Basis für authentischere und bereichernde Beziehungen und Gemeinsamkeiten mit anderen ist).

Die von Erikson beschriebene zentrale Entwicklungsaufgabe der Adoleszenz, eine eigenständige Ich-Identität herauszubilden, bringt diesen Grundzug der modernen („heißen“) Kulturen meiner Meinung nach recht schlüssig auf den Punkt. Es gehe darum, die vielen in der Kindheit und frühen Adoleszenz entstandenen „Partialidentitäten“ — die aus der (damals noch nicht oder kaum reflektierten) Identifikation mit den unterschiedlichsten Aspekten von wichtigen Personen (die Vorbildwirkung hatten) erworben wurden — nunmehr eigenständig, kritisch und in exquisit persönlicher Weise zu einem neuen und einigermaßen kohärenten Ganzen zusammenzusetzen. Mit Hilfe der in diesem Lebensalter besonders stark angelegten Tendenz zu reflektiertem (hypothetischem, experimentierendem) Denken sollen also die diversen Partialidentitäten — z.B.: Mitglied der Familie; Schüler/in; Jugendliche/r; zukünftige/r Frau/Mann; Mitglied einer peer group (oder größerer Kollektive); Sportler/in; Liebende/r; bestimmte sexuelle Neigungen Verspürende/r; Betreiber/in verschiedener Hobbys; Bevorzugende/r bestimmter Kleidungs- oder Musikstile; Interessent/in an verschiedensten kulturellen,

intellektuellen, ästhetischen, sozialen Themen; Vertreter/in moralischer Werte; Engagierte/r für dementsprechende Anliegen; Entdecker/in beruflicher Neigungen u.v.a. — kritisch überprüft und dabei eine differenzierte Auswahl getroffen werden: einige werden nun mehr oder weniger bewusst angenommen und „weitergeführt“, andere verworfen, wieder andere relativiert bzw. nur mehr in modifizierter Form für sich akzeptiert.

Die ebenso anregende wie schwierige Herausforderung besteht also darin, aus diesen zahlreichen „Mosaiksteinen“ eine kreative und glaubwürdige Synthese, eine neue Konfiguration zu schaffen, die aus dem von den Elterngenerationen Übernommenen etwas unverwechselbar Individuelles und grundlegend Neues macht. Dieser Aufgabe, sich gewissermaßen selbst zu erfinden, entspricht auch der energische Impetus zu kultureller Innovation, die dem Lebensalter der Adoleszenz innewohnt: Jede neu heranwachsende Generation entwickelt den spontanen Drang, die Welt quasi „neu zu erfinden“ (und glaubt dabei meistens auch, die erste zu sein, die dies tut) und schafft sich dabei ein eigenes, sie mehr oder weniger kennzeichnendes Lebensgefühl, das sie von den älteren Generationen deutlich abhebt.

Ein einigermaßen erfolgreiches Resultat dieses Bemühens, „sich selbst zu erfinden“ (bzw. zu einer halbwegs kohärenten Ich-Identität zu finden), sollte sich nach Erikson u.a. darin niederschlagen, dass man eine (oder einige wenige) besondere Fähigkeit(en) entdeckt, die man vorzugsweise entwickeln bzw. im Rahmen eines Berufes einsetzen kann — wozu man (z.B. mit Erdheim) auch die Herausforderung hinzufügen kann, dabei die Größen- und Allmachtsphantasien der Adoleszenz in schöpferische Komponenten der eigenen Arbeit zu überführen und damit auf Ich-nahe Weise mit den Beschränkungen der Realität und der Gesellschaft zu vermitteln. Entscheidend ist auch, dass man ein soziales Umfeld findet, das für die eigenen Bemühungen kontinuierliches und authentisches feed-back liefert — als Quelle von Anerkennung, Reflexion, kritischer Gegenüberstellung, sinnvoller Spiegelung — und das einen Rahmen bietet für Solidarität, Kooperation, auf Gegenseitigkeit beruhenden Beziehungen, ein „Sich-wieder-Finden“ in einer (verschiedenen) Tradition(en). Nicht zuletzt ist es im Zusammenhang einer solchen Entwicklung auch wesentlich, eine „verständliche Theorie der Lebensprozesse“ zu entwickeln (in Eriksons Terminologie eine „Ideologie“), die es erlaubt, das eigene Leben (die eigenen Absichten, Werte, Anliegen, Bemühungen, Tätigkeiten) sinnvoll in einem größeren Rahmen einzuordnen.

Das kreative Spannungsfeld, das in Eriksons Konzeption der Identitäts-Entwicklung erkennbar ist, kommt ähnlich — wenn auch von einem etwas anderen Blickwinkel her — auch in George Herbert Meads klassischer Konzeption zum Tragen. Identität als Entwicklungs-Herausforderung wird darin im Sinne einer kontinuierlichen Begegnung zwischen dem „I“ und dem „me“ verstanden. Als „me“ definiert Mead das „objektivierte Ich“, das über unsere Spiegelung in den anderen Personen (bzw. das Einnehmen von Rollen in der Interaktion mit ihnen) entsteht und sich entwickelt, und dessen Existenz vor allem durch die spezifisch menschliche Fähigkeit möglich wird, Perspektiven zu wechseln bzw. zu vertauschen (mit Hilfe der Sprache und anderer inter-subjektiver symbolischer Transmissionssysteme). Als „I“ versteht Mead demgegenüber eine „spontane, kreative, vitale“ Instanz in uns, die zu unserem „me“ Stellung beziehen kann — oder vielmehr zu unseren verschiedenen „me“s (d.h. zu den verschiedenen sozialen Rollen, die wir einnehmen), und die sie dementsprechend ändern, modifizieren und auf alle möglichen Arten und Weisen kombinieren kann. Die persönliche Identität entwickelt sich innerhalb einer Dialektik zwischen der Übernahme von Rollen und einem eigenem Schaffen von Rollen (zwischen „role-taking“ und „role-making“, wie dies der „symbolische Interaktionist“ Turner formulierte). Hier wird auch das wesentliche Moment eines flexiblen „Sich-im-Fluss-Befindens“ und Entwickelns deutlich, das der symbolische Interaktionismus besonders betont (vor allem Goffman) und das sicher auch in Verbindung mit der gesellschaftlichen Konjunktur der sechziger und siebziger Jahre (in Nordamerika und Westeu-

ropa) gesehen werden kann, in der Meads Konzeption besonders stark rezipiert wurde — d.h. mit der Zeit des „Wirtschaftswunders“ und damit einhergehender sozialer Innovationsschübe.

Der bereits eingangs angedeutete Wandel des vorherrschenden Identitätsbegriffs in Richtung eines mehr oder weniger weitgehenden Reduktionismus auf ethnisch-nationale Zugehörigkeit — und damit in Verbindung in Richtung auf ein Bewahren von etwas statisch Feststehenden, das durch neue (fremde) kulturelle Einflüsse zerstört werden könnte — ist also wohl wesentlich vor dem Hintergrund zu verstehen, dass in der neueren gesellschaftlichen Konjunktur wesentliche psychosoziale Komponenten für die Entwicklung einer halbwegs konsolidierten Identität in die Krise geraten sind (durch eskalierende Verunsicherungen auf dem Arbeitsmarkt bzw. der Möglichkeiten zur Entwicklung beruflicher Identitäten, durch eine zunehmende Anonymisierung des gesellschaftlichen Lebens, durch den Abbau kollektiver Sicherungsnetze im Zusammenhang des „Zweiten Individualisierungsschubs“ [Ulrich Beck], durch ein zunehmendes Zerbröckeln sozialen Zusammenhalts und Mindestvertrauens im Zuge einer marktwirtschaftsradikalen Globalisierung u.ä.m.). Die eingangs angesprochene, sich manifest vor allem auf Immigrationsbewegungen beziehende Identitätspanik dürfte zu wesentlichen Teilen auf unbewusste Verschiebungsprozesse zurückzuführen sein: Die sehr realen Gefährdungen der psychosozialen Identität — die aus dem zunehmenden Risiko erwachsen, in die anschwellenden Reihen der Marginalisierten abgedrängt zu werden — können eher aus der bewussten Wahrnehmung ausgeblendet werden, wenn das Bedrohungsgefühl auf bewusster Ebene an einer im Verhältnis dazu geradezu harmlosen Frage „festgemacht“ wird. Die kurzfristige Erleichterung, die dieser Verschiebungsmechanismus bietet, wird freilich alsbald dadurch unterlaufen, dass die verdrängten Ängste nun ihr Ersatzobjekt mit geradezu ausufernden Bedrohungsphantasien aufladen und es derart ins Maßlose aufblähen.

2. Einzigkeit ohne Identität (A. Eberharter)

Skizze einer unverfügbaren Möglichkeit

1. Der Entwurf einer ‚Einzigkeit ohne Identität‘, den Emmanuel Levinas in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* wagt, hat sich gegen die Vorstellungen von Individualität zu behaupten, welche in aktuellen Ansätzen der Soziologie, Sozialpsychologie und Sozialphilosophie den Ton angeben. Ausgangspunkt in beiden Fällen ist die Anerkennung einer Sozialität des einzelnen Menschen, die nicht einfach als Attribut zu einem in sich selbst bestehenden Subjekt hinzukommt. Mit seiner elementarethischen Deutung der Intersubjektivität ebnet Levinas jedoch einer Konzeption der „unicité“ die Bahn, die dem vorherrschenden Begriff der Identität nicht die Geltung entzieht, aber die Priorität streitig macht und in den Bereich der ontologischen Maskerade verweist: „En deçà du jeu de l'être [...] le soi-même s'expose comme hypostase à qui l'être qu'il est comme étant, n'est qu'un masque.“¹ Hinter dieser maskenhaften, an Eigenschaften festgemachten Identität, die das Spiel des Seins abwirft, verbirgt sich auf geheimnisvolle Weise die eigentliche Subjektivität, die in der ethischen Exposition, der nicht übertragbaren Verantwortung für die anderen Menschen besteht.

2. In neueren Genealogien der Subjektivität tritt einem die Ansicht entgegen, dass es zur sozialen Existenzweise keine Alternative gebe. Für Habermas zum Beispiel entsteht das einzelne Subjekt überhaupt erst an „Verhältnissen der Intersubjektivität“, in denen es allerdings seine Identität nicht nur findet, sondern wegen der „objektiven Gewalt“, welche diese ausüben, zugleich aufs Spiel setzt.²

Die Illusion einer stabilen Identität, der sich der Einzelne hingibt, lebt von dem sozialen Prozess wechselseitiger Stabilisierung höchst fragiler Subjektivitäten. Die eigene Identität steht und fällt mit der Anerkennung, welche die anderen gewähren oder vorenthalten – nach Maßgabe kulturell vorgegebener Ideale, Normen und durch die Sprache geprägter Schemata der Kategorisierung.³ Wer die Regeln dieses Spiels missachtet, die Anerkennung hartnäckig verweigert oder die Zustimmung zu einer abnormen, nicht kategorisierbaren Selbstbestimmung sucht, läuft Gefahr, auf die schiefe Bahn der Verrücktheit, der Donquichotterie zu geraten, in die Isolation zu schlittern und schließlich die Grundlage seines Selbstseins zu verlieren.

Der permanente Kampf um Anerkennung, der sich aus der Brüchigkeit der Identität erklärt, tobt vor dem Hintergrund eines zum Teil gegenläufigen Ringens um Unverwechselbarkeit,

¹ Emmanuel Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag : Nijhoff 1974, p. 134 sq. Im Folgenden mit AQ abgekürzt.

² Jürgen Habermas: „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz“. In: Jürgen Habermas / Niklas Luhmann (Hrsg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, p. 179.

³ Die Normalisierung ist der Aspekt der Subjektgenese, dem Foucault in *Surveiller et punir* mit seinem paradoxen Begriff des *assujettissement* Rechnung trägt, demzufolge das durch den normalisierenden Diskurs konstituierte Subjekt mit dem unterworfenen Subjekt zusammenfällt, das Subjekt unter den Bedingungen von Bentham's Panopticon zum „principe de son propre assujettissement“ wird. Michel Foucault: *Surveiller et punir. Naissance de la prison* Paris : Editions Gallimard, 1975, p. 204.

Einzigartigkeit. Eine Identität zu erlangen heißt, eine Position im Symbolischen einzunehmen, als Element einer Totalität durch die Differenzierung von den anderen Elementen gewisse Eigenschaften zu erhalten. Wer seine Einmaligkeit in der inhaltlichen Bestimmung seiner selbst sucht, muss darum für sich eine Konstellation von Eigenschaften in Anspruch nehmen, die sonst bei niemandem auftritt und doch die Anerkennung anderer findet.

3. Das einzelne Subjekt ist also entweder auf den Anderen bezogen oder es ist gar nicht. An der sozialen Relationalität des Einzelnen führt kein Weg vorbei, der die Subjektivität, die Individualität zum Ziel hat. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob es eine Alternative zur Identität gibt, die auf der Differenzierung voneinander und Anerkennung durcheinander basiert.

Levinas kommt das Verdienst zu, diesseits der sozialen Dynamik von Differenzierung und Anerkennung, diesseits des Spiels des Seins, das damit verzahnt ist, eine andere, die für ihn eigentliche Möglichkeit der Singularität aufzuspüren:

„La singularité du sujet [...] ne tient pas, en effet, à une qualité distinctive quelconque comme les empreintes digitales qui en ferait un unicum incomparable et qui, principe d’individuation, vaudrait à cette unité un nom propre et, à ce titre, une place dans le discours.“ (AQ 133, note 9)⁴

Die Einzigartigkeit des Subjekts [...] beruht in der Tat nicht auf irgendeinem distinktiven Merkmal, das wie die Fingerabdrücke aus einer Einheit ein unvergleichliches Unikum machen würde und dieser Einheit als Prinzip der Individuation einen Eigennamen einbrächte und auf diese Weise einen Platz in der Rede.

Die Besonderheit der von Levinas entdeckten Möglichkeit, Einmaligkeit zu erlangen, liegt darin, dass sie sich nicht willentlich ergreifen lässt, aber in Wirklichkeit umschlägt, wenn sich Menschen auf eine fundamentale ethische Weise begegnen. Zum Tragen kommt sie also nur, wenn sich die soziale Beziehung, in der das distinkte Ego die Anerkennung des Alter Ego sucht, transformiert, die ethische Bedeutung wiedererlangt, die ihr primär zukommt, die aber gleichsam in Vergessenheit geraten ist. Bevor das soziale Leben die Form des Spiels reziproker Bestätigung von Einmaligkeit annimmt, stellt es das unverfügbare ethische Ereignis dar, in dem der Andere an die Verantwortung des Einen appelliert und der Eine, weil er dem Anderen schutzlos ausgesetzt ist, nicht anders kann, als auf den Appell zu antworten. Der Andere zieht mich so in eine Verantwortlichkeit hinein, die keinen Grund hat, es sei denn meine Empfänglichkeit für den fremden Appell, und die keine Grenze kennt, ins Unendliche geht, da sie ungeachtet der Taten Geltung hat, die ich als souveränes Subjekt begehe.

Dans l’exposition aux blessures et aux outrages, dans le sentir de la responsabilité, le soi-même est provoqué comme irremplaçable, comme voué, sans démission possible aux autres et, ainsi, comme incarné pour le « s’offrir » – pour souffrir et pour donner – et, ainsi, un et unique *d’emblée dans la passivité*, ne disposant de rien, qui lui permettrait de *ne pas céder* à la provocation ; *un*, réduit à soi et comme contracté, comme expulsé en soi hors l’être. (AQ 134)

In der Ausgesetztheit an die Verletzungen und Beleidigungen, im Fühlen der Verantwortlichkeit ist das Selbst als unersetzbar herausgerufen, als einer, der den Anderen ohne die Möglichkeit eines Rückzuges preisgegeben ist, und so inkarniert zum „Sichanbieten“ – um zu leiden und zu geben – und so Einer und Einziger *von vornherein in der Passivität* ist, über nichts verfügend, das ihm

erlaubte, dem Aufruf *nicht nachzugeben*; Einer, auf sich zurückgedrängt und wie zusammengezogen, wie in sich aus dem Sein verbannt.

Es ist der Andere, der mich individuiert, mich als singuläres Subjekt einsetzt, indem er sich mir auf eine mich persönlich betreffende Weise zuwendet, einen Appell zur Verantwortlichkeit an mich richtet, dem ich mich nur selbst stellen kann, auf den einzig und allein ich antworten kann. Niemand kann in meiner Ausgesetztheit an den Appell des Anderen meinen Platz einnehmen, mich vertreten: Es kommt auf mich an. Die Singularität des Subjekts beruht auf seiner Unersetzbarkeit in jenem ethischen Kontakt, den es mit dem Anderen hat, bevor dieser für das Bewusstsein erscheint: „Le Même a affaire à Autrui avant que – à titre quelconque – l'autre apparaisse à une conscience.“ (AQ 31)

4. Die Anerkennung dieser Verstrickung der absoluten Verantwortung, der das Subjekt zu allererst seine Einmaligkeit verdankt, ist dem Subjekt nicht möglich, solange es sich in einem Selbstverhältnis abschließt, in dem es sich als ein identifizierbarer, distinkter Täter gegenübertritt, dessen Verantwortlichkeit nur so weit reicht wie die Wirkung seiner Taten, als ein Handelnder, der Verantwortung allenfalls für das Leid anderer übernimmt, das sich auf seine eigenen Handlungen zurückführen lässt. Wenn dagegen dieses Selbstverhältnis erschüttert wird, verliere ich die Identität, die mir meine Position im Sein zuteil werden lässt, entfremde ich mich von demjenigen, der ich für mich und andere bin und als welcher ich mich von anderen unterscheide.

Die Übernahme der unendlichen Verantwortung für den Anderen bedingt zwar die Erschütterung des Selbst, es kommt dabei aber zu einer Selbstentfremdung, die das Subjekt nicht völlig zerbricht, nicht sein Untergang ist, sondern eine in Unersetzbarkeit begründete Individualität auf den Weg bringt: "Le sujet dans la responsabilité s'aliène dans le tréfonds de son identité d'une alienation qui ne vide pas le Même de son identité, mais l'y astreint, d'une assignation irrécusable, s'y astreint comme personne où personne ne saurait le remplacer." (AQ 180)

Literatur

Emmanuel Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag : Nijhoff 1974 (Phaenomenologica 54) .

Michel Foucault : *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Editions Gallimard 1975.

Jürgen Habermas: „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz“. In: Jürgen Habermas / Niklas Luhmann (Hrsg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.

Innsbruck im Dezember 2005

3. Identität – Gemeinschaft (A. Oberprantacher)

Einleitung

Ich möchte nun einen weiteren Impuls geben zur Frage, wie sich der Zusammenhang zwischen dem Konzept der Identität und dem Sinn einer Gemeinschaft denken lässt bzw. welche Konsequenzen sich aus welchen sozialphilosophischen Modellen ergeben.

In einem ersten Schritt möchte ich einen schematischen Überblick über klassische Ansätze in der Sozialphilosophie bieten. Daraufhin werde ich einige kritische Notizen anbringen. Abschließende möchte ich eine zeitgenössische Position zur Gemeinschaft zu skizzieren.

Es handelt sich um jene von Jean-Luc Nancy, der sich auf wiederholte Weise mit Fragen der Gemeinschaft auseinandergesetzt hat und in diesem Zusammenhang von der Gemeinschaft außer Funktion spricht. Seine Gedanken stehen z.T. jenen des französischen Philosophen Alain Badiou nahe, der von der sich ereignenden Gemeinschaft spricht, aber auch jenen des italienischen Gelehrten Giorgio Agamben, der zur kommenden Gemeinschaft gearbeitet hat.

Schematische Darstellung klassischer Ansätze:

Es ist bekannt, dass es in der Philosophie des 20. Jahrhunderts wiederholt Versuche gegeben hat, Gemeinschaft, Gemeinschaftliches und Gemeinsames zu denken. Dabei wurden Fragen nach der Identität entweder implizit oder explizit behandelt. Besonders einflussreiche Ansätze in der Gemeinschaftstheorie waren:

- Der Kommunitarismus in seiner linken wie rechten Ausprägung (Charles Taylor/Alasdair MacIntyre)
- Die Systemtheorie (Niklas Luhmann)
- Die Theorie des kommunikativen Handelns bei Jürgen Habermas
- Der politische Liberalismus von John Rawls

(In weiterer Folge könnte man auch die analytische Philosophie (John Austin/John Searle) und die Wissenschaftstheorie (Thomas Kuhn/Paul Feyerabend) dazu rechnen.)

Schematisch vereinfachend lässt sich sagen, dass ungeachtet aller Differenzen 2 Weisen des Denkens über ‚Gemeinschaft‘ in der sozialphilosophischen Tradition des Abendlandes vorherrschend waren:

- Systemisch-kollektive Ansätze
- Individualistisch-liberale Ansätze

Wie unterscheiden sich diese beiden Ansätze voneinander? Und welche Konsequenzen ergeben sich für das Denken von Gemeinschaft?

- a. Im Rahmen systemisch-kollektiver Ansätze wird von Gemeinschaft als einer natürlichen Begebenheit ausgegangen. D.h. es gibt substantielle, benennbare soziale (oder kulturelle) Bezüge, welche sich im Laufe der Zeit entwickeln können und dabei spezifische psychische Organisationsformen hervorbringen.

Der Zusammenhang zwischen Identität und Gemeinschaft besteht nun darin, dass jede Gemeinschaft ein Komplex von Attributen ist (sie ist benennbar und repräsentierbar) und die Absicherung ihrer Selbstbezeichnung zum Ziel hat.

- b. Im Rahmen individualistisch-liberaler Ansätze wird davon ausgegangen, dass es zunächst autonom-vernünftige bzw. selbständig denkende und handelnde Individuen gibt, die sich zusammenfinden und sozial organisieren, um ihre Interessen zu vertreten. Sofern man überhaupt von Gemeinschaft sprechen kann, wäre Interessensgemeinschaft wohl der beste Ausdruck, um diese Form der sozialen Organisation zu kennzeichnen.

Um auf die Frage nach dem Zusammenhang von Gemeinschaft und Identität zurückzukommen: Man kann sagen, dass die Identität von Gemeinschaft in einer *phantastischen Konstruktion* begründet ist. Individuen kommen zusammen und konstruieren ihre fiktive Gemeinsamkeit. Überspitzt formuliert ist Gemeinschaft ein Epiphänomen des Für-sich-selbst-Sein, ein Ausfluss von Individualität

Kritik der klassischen Ansätze

Ich möchte nun zum zweiten Moment dieses Impulsvortrages überleiten und einige kritische Notizen anbringen, die sich vor allem auf Lektüren von Nancy, Badiou und Agamben zurückführen lassen.

- a) Das Gespenst der Immanenz: Was den systemisch-kollektiven Ansatz betrifft, wird insbesondere von Jean-Luc Nancy kritisiert, dass es sich um eine Denkweise handelt, die sich zumindest teilweise im Fahrwasser totalitärer sozialphilosophischer Modelle entwickelt hat. D.h. Gemeinschaft wird als ein substantielles Ganzes von Bezügen, Werte und Erfahrungen gefasst, dass sein Ideal (gemeint ist jenes der Selbst-Identität) eigentlich erst dann erfüllen kann, wenn es seinen eigene Vernichtung plant. Eine Gemeinschaft, die eine Totalität von Selbstbezügen begründen will, ist erst dann völlig eins mit sich, wenn sie sich selbst negiert. Der Preis für die absolute Identität ist die Selbstaufhebung und die Auslöschung von Differenz. Der Nationalsozialismus mag als paradigmatisches Beispiel dienen.
- b) Die Phantasie der Selbstursprünglichkeit: Am individualistisch-liberalen Ansatz wird erstens kritisiert, dass er auf einer problematischen Subjekt-Metaphysik beruht und den Erkenntnissen der Psychoanalyse zu wenig Rechnung trägt. Zweitens wird darauf hingewiesen, dass die Sehnsucht nach Totalität in der individualistisch-liberalen Tradition wenn auch nicht direkt, so doch indirekt wirksam wird. Die Globalisierung ist kein zufälliges Produkt unserer Zeit, sondern die notwendige Konsequenz sich totalisierender und konvergierender Interessensbezüge.

Es soll nun in Hinblick auf zeitgenössische Positionierungen die Frage gestellt werden, wie sich Gemeinschaft denken lässt, ohne direkt oder indirekt totalitäre Formen des Sozialen zu propagieren?

Mit-Sein

Wie bereits eingangs erwähnt, gibt es eine Reihe von zeitgenössischen Philosophen und Philosophinnen, die sich mit der Frage nach der Gemeinschaft beschäftigen und in weiterer Folge das Konzept der Identität behandeln. Sie können mehrheitlich dem romanistischen Kulturraum bzw. der Tradition der Dekonstruktion zugeordnet werden, ohne aber darauf beschränkt zu sein.

Was sind die Eckpunkte ihres Denkens?

Nancy, aber auch Agamben entwickeln ihre Gedanken zur Gemeinschaft am Leitfaden dessen, was von Martin Heidegger in Sein und Zeit als Mit-Seins bezeichnet wurde. Heidegger selbst räumt der ontologischen Dimension des Mit-Seins eigentlich einen geringen Stellenwert ein. Nach Ansicht von Nancy und Agamben würde es aber genau darauf ankommen, um der Versuchung totalitärer Modelle zu entgehen. (Sie weisen mitunter darauf hin, dass Heidegger sich selbst untreu geworden ist, als er in der politischen Bewegung des Nationalsozialismus die Möglichkeit kommen sah, eine wahre völkische Gemeinschaft zu begründen.)

Was bedeutet nun Mit-Sein?

Mit-Sein bezeichnet weder eine natürliche Begebenheit noch eine spezielle Eigenschaft des Mensch-Seins. Der Mensch ist wesentlich mit anderen, er ist es aber nicht unmittelbar im Sinn eines substantiellen politischen Körpers, sondern mittelbar. Nancy beschreibt die ontologische Dimension der Beziehung, des Mits als eine Berührung, als ein intimes Intervall, als eine Nähe zu anderen Menschen. Erst in der Erhaltung und Gestaltung von Abständen ereignet sich Gemeinschaft.

An dieser Stelle wird von Ex-position gesprochen. Der Mensch steht als Seiender in die Wirklichkeit sozialer Bezüge hinaus. Er ist stets mehr als er unmittelbar zu sein trachtet. Es gibt also eine *konstitutive Erfahrung von Entfremdung*, die aber nicht mehr negativ gedacht (im Sinne einer romantischen Utopie, die das Entfremdete einholen und aufheben möchte), sondern vertieft wird. Als Ex-ponierter befindet sich der Mensch in der Nähe anderer, die ebenfalls Ex-ponierte sind. Gemeinschaft ist somit nicht die Teilhabe am Allgemeinen, sondern das Teilen der Erfahrung konstitutiver Entfremdung bzw. das Teilen des Außer-sich-Seins.

„Being-with is proximity without recovering one through the other“

Was so viel bedeutet, dass Gemeinschaft im Sinne eines Vollzuges des Mit-Seins nicht das Auffüllen der Abstände und der Leerstellen anstreben darf, sondern eben diese offen halten muss.

4. Identität und Konflikt im Prozess der Modernisierung (B. Mazohl-Wallnig)

Kurze Zusammenfassung des Textes von Jörn Rüsen: Identität und Konflikt im Prozeß der Modernisierung- Überlegungen zur kulturhistorischen Dimension von Fremdenfeindlichkeit heute, aus:

Jörn Rüsen: Geschichte im Kulturprozeß.- Wien, Köln, Weimar 2002, S. 195-205

Es handelt sich hier um ein relationales (gesellschaftliches) Identitätskonzept, das den Menschen in seinem gesellschaftlichen Bezug sieht (BMW)

- Phänomen von Zugehörigkeit und Abgrenzung, Innen und Außen – zugleich universal und geschichtlich
- In älteren Gesellschaften Tendenz erkennbar, „den anderen“ (außen) die Qualität des Menschseins abzusprechen, während die eigene Gruppe als „Menschen“ an sich definiert werden.
- Damit verbunden doppelte Moral- andere ethnische Grundprinzipien: nach Innen: Frieden, nach Außen: Krieg. Erkennbar an Kompliziertheit des Verhältnisses zum Fremden (Hostis: Gast-Feind)
- Historisch variabel – wer zu „Innen“ gehört: Verwandtschaft, Stamm, Sprache, später auch „Kultur“.
- Bezugsgröße kollektiver Identität dehnt sich im historischen Prozeß aus – sie wird weiter UND komplexer.
- Durch Reichtum von Chancen subjektiver Entfaltung entsteht Komplexität von Identität, doch diese birgt die Gefahr von (gewaltsamer) Regression, wenn Komplexität nicht mehr gestaltbar und „aushaltbar“ wird.
- Entgrenzung von Identität durch wachsende Komplexität (Sozialbeziehungen, Markt etc.): Identität wird von „objektiver“ Vorgabe zu „subjektiver“ Leistung.
- Am Ende dieses universalen Prozesses in europäischer Neuzeit – „Menschheit“ als Kollektivsingular wird zum Kriterium subjektiv zu leistender Identität (Kant: kategorischer Imperativ)
- „Menschheit“ als allgemeine und abstrakte Bezugsgröße als universales Ergebnis des kulturellen Evolutionsprozesses bringt die Forderung nach „Gleichheit“ mit sich.
- Dennoch bleibt Identität immer partikular - trotz Gleichheit also: Verschiedenheit
- Unterschiedliche „Antworten“ auf diesen Widerspruch. Europäisch-neuzeitliche Antwort vor allem: Nation.
- Nation transzendiert dabei „Volk“ (mit scheinbar „objektiven“ Zusammengehörigkeitskriterien), wird als Konzept kollektiver Identität bereits durch normative Faktoren universalistischer Art geregelt („Menschheit“) – Nation wird eine „übevölkische Kategorie“...

- Nation ist daher auf Staat bezogen: Nation als die in einem historisch besonderen Staat verfasste Menschheit
- Dennoch steckt darin ein Konfliktpotential, das – über Nationalstaat - zur heutigen „Fremdenfeindlichkeit“ geführt hat: aus der Spannung zwischen Partikularität auf der einen, universalistischen Normen auf der anderen Seite. Allgemeinheit der Menschenrechte steht quer zur konkreten Besonderheit unterschiedlicher „Nationen“ (Aggressionspotential des Nationalstaats)
- Dasselbe kann sich auch nach „Innen“ auswirken, was dann häufig zur „Reintegration“ von „Volk“ und „Nation“ geführt hat.
- Spannung entlädt sich meist in besonderen Orientierungskrisen.
- Lösungen: nicht hinter „Gleichheit“ zurück – dennoch „Verschiedenheit“
- Anerkennung von Differenz aus der Latenz befreien – doch wie kann das „real wirksam“ werden?
- Denkleistungen weiter vorantreiben: Auch „Menschheit“ war ebenso wie „Nation“ eine „Denkleistung“- Bedeutung von Literatur und Kunst für Wahrnehmung kultureller Differenz.
- Kulturelle Arbeit für europäische Identität (Einheit in komplexer Vielheit): Chancen des Selbstgewinns durch Anerkennungsleistungen des „Anderen“.

5. Diskussion im WRG

Preglau:

Unterschied zwischen Gruppenidentität und individueller Identität sollte geklärt werden; Unter ein kommunikationstheoretisches Konzept wäre das subsumierbar.

Haider:

Individuelle und Gruppenidentität ist nicht unterscheidbar, es gibt eine Wechselbeziehung zwischen individueller und Gruppenidentität. Diese Wechselbeziehung bleibt unbeschrieben, sollte beschrieben werden.

Mazohl-Wallnig

Konzept Eberharter/Oberprantacher ist für HistorikerInnen wertlos, ist nur heuristische Unterscheidung.

Reinalter

Was bedeuten die verschiedenen Konzepte methodisch für das WRG als Gruppe, aber auch im Hinblick die Begriffe Weltordnung – Religion – Gewalt?

Berghold

Zeichen der Zeit: Momentan ist es so, dass Gruppe und Individuum getrennt gedacht werden; Synthese sollte gefunden werden, denn Ich-Systeme sind nur im sozialen Verband zu denken/abgrenzbar und umgekehrt ist das Ich immer ein Teil des Kollektiven;

Werlhof

Die geschlechterspezifische Sicht ist beim Levinas-Modell nicht thematisiert. Identität hat immer mit Gewalt zu tun. Den Frauen wird ihre frauenspezifische Identität verweigert. Es ginge um eine Ausweitung der Begrifflichkeit um die geschlechterspezifische Dimension.

Scharer

Machbarkeit

Man muss ansetzen bei der Frage, welche Folgen die verschiedenen Konzepte haben.

In den kommunikationstheoretischen Konzepten fehlt die Frage der Fragmentarität. Fragmentarität stellt kommunikationstheoretische Identitätskonzepte radikal in Frage.

Ernst

Man müsste sich die Frage stellen: Was ist Nicht-Identität? Momentan wird nicht über das Problem des Ausschlusses (Ausschluss des Dritten) geredet, dieses müsste in der Diskussion mitberücksichtigt werden.

Siebenrock

Theologische Subkulturen müssten genauer angeschaut werden: Protestantische Sicht – katholische Sicht; Gnade – Freiheitsdebatte; Ergebnis oder Leistung;

Ley

Moderne Identität ist religiöse Identität;

Mazohl-Wallnig

Vielzahl der Identitätskonzepte ist berechtigt; die Identitätsfrage könnte eine historische Forschungsfrage sein.

.

6. Beilage: Versuch einer Begriffsstrukturierung „Identität“ im Rahmen der Clusterarbeit (Stand Jänner/05)

Ein Ausgangspunkt:

Leibniz: Identisch ist etwas, das ununterscheidbar ist. Wenn es zwei Vorkommnisse/Dinge von etwas gibt, können die nicht identisch sein, weil sie z. B. unterschiedliche Orte haben, zu unterschiedlichen Zeiten existieren;

Lebensweltliche Verwendung des Wortes Identität

- Wiedererkennen
Etwas als etwas identifizieren – in diesem Zusammenhang Rede von Identifikationskriterien (DNA, Motornummer, Passnummer etc.) Identität als Identifizierung verstanden bezieht sich auf die Summe der Merkmale, anhand derer Menschen sich selber oder Dinge aus anderen herausgreifen können, von anderen unterscheiden können.
- Nachfühlen
Sich mit etwas/jemandem identifizieren können
- Lebewesen/Menschen: Entgegen dem leibnizschen Begriff spricht man gerade im Hinblick auf die unterscheidenden Merkmale von „Identität“; Identität wird hier mit Konnotationen wie „Eigenständigkeit“, „Profil“ etc. verbunden.
- Zusammenschluss/Zugehörigkeit/Ausschluss
Gruppenidentität – Identifizierung mit einer Gruppe/Idee/
Gruppenidentitätsstiftende Elemente: Merkmale (eine der ersten Verwendungsformen von „Symbol“: Marke für der Gruppenzugehörigkeit) der Gruppenzugehörigkeit, Rolle von Erzählungen

Verwendung in fachlichen bzw. wissenschaftlichen Kontexten - Identitätstheorien

Mathematik

Resultatgleichheit bzw. auch Ersetzbarkeit (z. B. „ $a=b$ “ bedeutet: b kann durch a ersetzt werden)schon angesprochen

Logik

Identität von Begriffen: gleicher Begriffsumfang;

Identität im Recht

Übereinstimmung personenbezogener Daten mit einer natürlichen Person

Philosophie/Anthropologie/Psychologie/Sozialwissenschaften 19./20. Jh

Mit dem Auftreten der Rollentheorie kam das Problem in den Blick, wie die Person die ihr zugemuteten Rollen in einem halbwegs konsistenten Ich integriert. Bezüglich dieses Problems gab es – ganz plakativ ausgedrückt – zwei Richtungen: a) Die einen, die „Idealisten“ nahmen – trotz aller Problematik, die sie auch sahen - ein verhältnismäßig einheitliches konsistentes Ich an, Aneignung des anderen stand stark im Vordergrund, Heterogenität, Abweichungen wurden leicht als pathologisch deklariert und ausgesondert; b) die anderen, die „Identitätspessimisten“ stürzten sich auf das Pathologische, das, was aus einem bestimmten Blickpunkt ausgesondert wird und fragen sich, wie es zu dieser Aussonderung kommt. Ihnen ging es darum, die Abgründigkeit des Subjekts, die Ausschlussdynamik und die Gewalttätigkeit von Aneignung bewusst zu machen und die Differenzfähigkeit zu stärken.

a) Bergson – Mead – Habermas - Luckmann

Persönliche Identität

1.) Individuelles Element: Jemand kann zu Handlungen stehen (nicht im moralischen Sinn!), die er vor Jahren gesetzt hat, in dem Sinne als er sich als dieselbe Person/derselbe Handelnde/dasselbe Subjekt empfindet, die jetzt handelt und damals gehandelt hat – diachrone Identität;

2) Soziales Element: Jemand kann in konsistenter Weise die eigenen Handlungen mit den Handlungen anderer koordinieren, d. h. die Erwartungen anderer an sich selber wahrnehmen, einschätzen, einordnen und sich dazu verhalten;

3) Beziehung Individuum – Gruppe/Gruppenidentität

Individuum fühlt sich einer Gruppe zugehörig, hat gleichzeitig aber auch ein Bewusstsein (Selbstkonzept) von sich als Individuum (Autonomie und Interdependenz??)

Stark im Vordergrund ist die Frage Was braucht das Individuum, die Gruppe um ein Identitätsgefühl zu entwickeln. Diese Identitätsauffassungen setzen ein diachrones Selbstverständnis voraus, d. h. ein relativ einheitliches, sich über ein Kontinuum erstreckendes, im Großen und Ganzen konsistentes Selbstkonzept.

b) Freud, Derrida, Zizek, Levinas etc.

Ein – mehr oder weniger einheitliches - diachrones Selbstverständnis ist in neuerer immer mehr in Frage gestellt worden durch stark psychotherapeutisch denkende PhilosophInnen, AnthropologInnen, und SozialwissenschaftlerInnen:

Die Annahme eines einheitlichen Selbstkonzeptes wird in diesen Auffassungen als Wurzel der Aneignungs-, Verfügungs- und Ausschlussproblematik gesehen. Im Mittelpunkt ist die Frage: Was wirkt auf die Individuen/Subjekte im Hinblick auf die Individuen-/Subjektwerdung. Dadurch tritt der zerrissene Mensch in den Mittelpunkt, der Mensch, der sich am anderen reibt, der Fremde; Widersprüchlichkeiten, Fragmentierungen, drohendes Zerbrechen, ständige Veränderungen, die Suche nach Abgespaltenem, Ausgeblendetem sind konstitutiv für ein Identitätsverständnis; Die zerrissene Antigone wird zum Leitmotiv;

Themen, die in diesen Konzeptionen auftauchen: Schein und Sein; Entschleierungen; Gewalt;

Grundanliegen: Die in mehrerer Hinsicht gewalttätige Aneignung des Anderen soll durch Differenzfähigkeit (*Berührungspunkte mit c*) überwunden werden, das von Andreas vorgeschlagene Begegnungskonzept ist ein Versuch, auf der Basis der Anerkennung der Differenzen zu einer neuen Form von Begegnung, die die Subjektivität des anderen intakt lässt, zu kommen. Vgl. dazu auch Sergio Benvenutos Einführung des Begriffs Perversion (Sergio Benvenuto, Perversion, in: RISS 57/58 (2003) 101-124.)

c) Kulturhistorisch-„logische“ Dimension – kollektive Identitäten in der Spannung zwischen Universalisierungsprozess und notwendiger Partikularität

Konfliktpotential, das aus „Verwicklungen“ im Denken, in den Unterscheidungssystemen bzw. Konzepten entsteht: In dieser Auffassung wird das moderne Nationskonzept als Konfliktpotential identifiziert, diese Problematik liegt in einem Widerspruch zwischen „allgemein“ und „partikulär“: Das Konfliktpotential „liegt im Spannungsverhältnis zwischen universalistischen Normen auf der einen, Partikularität der auf diese Normen sich verpflichtenden Gruppierung andererseits. Damit schließen sich zwei Zugehörigkeiten, die jede für sich in ihrer Partikularität universalistisch begründen, aus. Diese logischen Widersprüche werden nach außen projiziert, sie entladen sich zwischen den Nationen oder nach innen, indem weitere Differenzierung nach innen, etwa das Kriterium der Zugehörigkeit zu einem Volk eingeführt wird.

Vorschlag, wie man aus dem Dilemma herauskommt: Man muss Regulationsprinzipien interkultureller Kommunikation entwickeln, z. B. das Prinzip der wechselseitigen Anerkennung von Differenzen, Realisierung ist schwierig;

Neue Fronten innerhalb der Analytischen Philosophie

Neurophilosophie versus nichtreduktive philosophische Ansätze: Unter dem Stichwort „personale Identität“ wird Identität in der Analytischen Philosophie breit diskutiert. Naturalistisch-reduktive Positionen (v. neurobiologisch und kognitionswissenschaftlich orientierte Ansätze, die dafür plädieren, sich auf die Rede von neurologischen Entitäten zu beschränken) stehen Positionen gegenüber, die Selbstbezug, Selbstverständnis und Beziehung, Begegnung zum anderen als konstitutiv für den Person- und Identitätsbegriff ansehen.

7. Beilage Text von Rüsen

Jörn Rüsen

Geschichte im Kulturprozeß

UB Innsbruck



+C120104708



2002

BÖHLAU VERLAG KÖLN • WEIMAR • WIEN

und zugleich als politisch und rechtlich Gleichberechtigte anerkannt zu werden?³²

Diese innere Differenzierung einer universalhistorischen Perspektive ist für die Geschichtswissenschaft grundsätzlich nichts Neues. Wissenschaftsgeschichtlich hat sich der Schritt von der abstrakten Einheit der Menschheit, vom abstrakt-universalistischen Naturrecht zur Vielheit der Kulturen und zum historischen Eigentum des Partikularen im Schritt von der Aufklärung zum Historismus vollzogen. Der Historismus hat dann allerdings den Menschheitsgesichtspunkt, der seinem Geschichtskonzept ursprünglich zu eigen war, vernachlässigt. Ranke konnte noch programmatisch sagen: "In der Herbeiziehung der verschiedenen Nationen und der Individuen zur Idee der Menschheit und der Kultur ist der Fortschritt ein unbedingter."³³ Diese Idee der Menschheit ist später verblüßt und dem Nationalismus zum Opfer gefallen.

Ich plädiere also für einen erneuerten Historismus in der universalhistorischen Perspektive einer Geschichte von herrschaftslegitimierenden Grundprinzipien. Das entspricht dem gegenwärtig zunehmenden Interesse an Differenz und Längssinn. Es entspricht aber auch einer Tradition der westlichen Kultur, die die Neugierde auf das Andere und die Fähigkeit, es im Anderssein als bedeutend zu erfahren und anzuerkennen, zu ihren Stärken rechnet. Dieser Eurozentrismus ist am Platze, wenn es darum geht, den nicht-westlichen Kulturen in einer Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte eine Stimme zu verleihen. Mit dieser Stimme können sie ihre Differenz zu uns so zur Sprache bringen, daß wir mehr über uns erfahren, wenn wir ihnen zuhören.

8. Kapitel:

Identität und Konflikt im Prozeß der Modernisierung - Überlegungen zur kulturhistorischen Dimension von Fremdenfeindlichkeit heute¹

"Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Bewußtsein eigener Gesinnungen und Gedanken, das Erkennen seiner selbst, welches ihm die Fährten zeigt, auch fremde Gemütsarten innig zu erkennen."²
Goethe³

Menschliche Identität ist immer partikular. Das gilt für die Identität eines einzelnen sowie für alle Gruppen, welche Größe sie auch immer haben mögen. Identität bildet sich im Schematismus der anthropologischen Universalie, daß menschliches Leben immer in Unterscheidungs-
linien zwischen Innen und Außen oder zwischen Zugehörigkeit und Abgrenzung erfolgt.⁴ Dieser Schematismus ist nicht einfach nur universal und schon gar nicht 'natürlich' im Sinne einer fixen Größe oder Komplexität von Zugehörigkeit, jenseits derer es die Menschen miteinander nicht aushalten, sondern er ist zugleich auch geschichtlich.⁵ Universal ist er insofern, als sich keine menschliche Lebenspraxis denken läßt, die nicht durch die soziale Unterscheidung von Innen und Außen geprägt wäre, und geschichtlich insofern, als diese Unterscheidung auf ganz unterschiedliche Weise erfolgt und sich im Laufe der Zeit in

1 Erste Fassung in: Hubinger, Gangolf; Osterhammel, Jürgen; Pelzer, Erich (Hrsg.): Universalgeschichte und Nationalgeschichte. Freiburg 1994, S. 333-343.

2 Goethe, Johann Wolfgang v.: Shakespeare und kein Ende, Weimarer Ausgabe, I. Abt., Bd. 41, Weimar 1902, S. 52f.

3 Vgl. dazu Koselleck, Reinhart: Historik und Hermeneutik, in: ders.: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.): Hermeneutik und Historik (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jg. 1987, Bericht 1), Heidelberg 1987, S. 9-28; Müller, Klaus F.: Ethnizität, Ethnozentrismus und Essentialismus, in: Eißbach, Wolfgang (Hrsg.): Wir – Ihr – Sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode. Würzburg 2000, S. 317-343.

4 Vgl. dazu Luckmann, Thomas: Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem, in: ders.: Lebenswelt und Gesellschaft, Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen. Paderborn 1980, S. 123-141.

32 Ranke, Leopold von: Über die Epochen der neueren Geschichte, ed. Theodor Schneider u. Helmut Berding (Aus Werk und Nachlaß, Bd. 2), München 1971, S. 80.

nicht-beliebiger Weise strukturell verändert hat und weiter verändern wird.

Die historische Erfahrung lehrt, daß in älteren Gesellschaftsformen die Gruppe, zu der man sich zugehörig rechnete, mit der Qualität des Menschseins selber versehen, während den anderen eine ontologisch unterschiedliche, zumeist minderwertige Qualität zugeschrieben wurde.⁵ Das wird deutlich durch den Befund anzeigt, daß viele Bezeichnungen der eigenen Gruppe schlicht "Mensch" bedeuteten (so z.B. "Ägypter", "Apache", "Comanche", "Banni", "Khoi-khoi"). Die anderen waren als andere eben deshalb schon keine Menschen (zumindest keine Menschen im eigentlichen Sinne des Wortes, d.h. wesensgleich mit einem selbst).

Das hier zugrundeliegende kulturelle Regulativ interethnischer Kommunikation ist das der doppelten Moral. Für die Gruppe, der man sich zugehörig fühlt oder die sich in die eigene Identität konstituiert eingeschrieben hat, gelten andere Verhaltensnormen als für Außenstehende. Politisch spitzt sich diese doppelte Moral auf die verbreitete Vorstellung zu, nach innen hin, also im Umgang mit den Menschen der eigenen Gruppe, habe Frieden zu herrschen, während nach außen hin der Krieg als naturgegeben angesehen wurde. In der Ursprungsgeschichte unseres okzidentalen politischen Denkens wird dies von Aischylos in den "Parneniden" eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht. Die Stadtgötterin Athene sagt zu den Eurymyken anlässlich der großen Auseinandersetzung, in der es darum geht, eine vopolitische Rechtsordnung in eine politische zu transformieren:

"... Bringe über meine Fluren nicht den Drang zum Blutvergießen, der die jungen Herzen schwer verwirrt, so daß, auch ohne Wein, vor Wut sie rasen, und sie die nicht - als reiztest Hähne du zum Zweikampf im Kreise meiner Bürger jenen Ares an, der Söhne eines Volkes aufeinanderhetzt! Nach außen sei nur Krieg, wie er so leicht entbrennt: In ihm mag Ruhmsucht sich mit vollen Kräften nattern! Geflügel eines Hofes soll sich nicht zerfleischen."⁶

⁵ Vgl. dazu Müller, Klaus F.: (Ed.): Menschenbilder früher Gesellschaften. Ethnologische Studien zum Verhältnis von Mensch und Natur. Gedächtnisschrift für Hermann Baumann. Frankfurt am Main 1983.

⁶ Vers. 858ff., Übersetzung von Dietrich Elser.

Solche Bestimmungen des Innen-Außenverhältnisses machen komplizierte Regeln des Umgangs mit Fremden und Anderen notwendig, durch den sie zu Gästen werden. (Bekanntlich verwenden die Römer das gleiche Wort - *hospis* - für Gast und für Feind.) Der regulative (rechtliche, kulturelle) Aufwand, der mit dem Gaststatus verbunden war, zeigt die Asymmetrie des Verhältnisses zwischen Eigenem und Fremdem.

Was zur eigenen Gruppe gerechnet wurde, ist in hohem Maße historisch variabel. Zunächst definierte sich Zugehörigkeit natural, gleichsam 'objektiv' - durch Kriterien der Verwandtschaft, der Abstammung, der Sprache. Später kamen naturferne, kulturelle Zugehörigkeitskriterien hinzu, wie z.B. die Religion. Entsprechend unterschiedlich fiel die soziale Dimension der subjektiven Zugehörigkeit aus. Sie konnte sich auf eine Sippe beschränken, sich auf ein ganzes Volk ausdehnen und dann darüber hinaus sich auf übergreifende kulturelle Felder erstrecken.

Die historische Veränderung der Bezugsgröße kollektiver Identität ist nicht willkürlich, sondern läßt sich als ein *geplanter Entwicklungsprozeß* denken, d.h. theoretisch-hypothetisch entwerfen und empirisch plausibel machen. Als Entwicklungsrichtung kann man eine übergreifende Tendenz zunehmender Ausdehnung der Bezugsgröße von Identität bestimmen, von der Verwandtschaft über Großgruppen bis hin zur Menschheit als Gattung. Entwicklung der Ausdehnung kollektiver Zugehörigkeit meint nicht, daß die kleineren Dimensionen einfach in der größeren verschwinden. Eher kann man den Hegelschen Begriff der 'Aufhebung' verwenden (freilich ohne Hegels Unterstellung des bruchlosen Aufgehens). Zugehörigkeit wird nicht einfach weiter, sondern zugleich komplexer, vielfältiger, und damit nimmt auch die Möglichkeit von Spannungen in der je eigenen Zugehörigkeit und zwischen Zugehörigkeiten zu, die gewalttätig ausgetragen werden können. Die wachsende Komplexität menschlicher Identitätsbildung ist ambivalent: Sie führt mit dem Reichtum von Chancen subjektiver Erfahrung auch die Anstrengung mit sich, Identität komplex gestalten zu müssen. Damit ist aber zugleich auch die Möglichkeit eröffnet, gewalttätig zu regredieren, - immer dann nämlich, wenn die Kräfte fehlen oder schwinden, solche Komplexität zu gestalten oder aushalten zu müssen.

⁷ Eithar Krappmann spricht mit Recht von einer Ambiguitätsrolenz als einer besonders wichtigen Zielbestimmung der "Identitätsarbeit". Er entfaltet ein Konzept der "balancierten

Die historische Ausdehnung und Komplexitätssteigerung von Identität erfolgt nicht kulturell autonom und vernunftlos, sondern steht mit äußeren Faktoren, wie z.B. der Ausbildung sozialer Stratifikation und der Ausdehnung von Marktbeziehungen, im engen Zusammenhang. Allerdings spiegeln sich die äußeren Lebensbedingungen auch nicht einfach im Aufbau der menschlichen Subjektivität, sondern diese selbst stellt einen Faktor der Ausgestaltung dieser Bedingungen selber dar. Rückt man nun diese Innenseite der Identitätsbildung ins Zentrum der Betrachtung, dann werden die spezifisch kulturellen Faktoren sichtbar, die für die innere, subjektive Dimensionierung von Identität maßgeblich sind. Diese Faktoren verändern sich historisch in der Form eines - wie ich behaupten möchte: kulturübergreifenden, also menschlichen - Universalisierungsvorgangs. Man kann auch sagen, daß sich Identität mit wachsender Komplexität zunehmend entgrenzt. Grundsätzlich und immer werden dabei natürliche Vorgaben überschritten. In universalgeschichtlicher Perspektive verändert sich Identität von einer objektiven Vorgabe, der sich die einzelnen Subjekte mehr oder weniger zwingend anverwandeln müssen, zu einer subjektiven Leistung, die die einzelnen Subjekte aus und durch sich selbst erbringen müssen.⁸

Am Ende dieses Entwicklungsprozesses steht in Europa die *Menschheit* als Kriterium subjektiv zu leistender Identität. Kant hat dieses Kriterium in einer Formulierung seines kategorischen Imperativs so zum Ausdruck gebracht: "Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." Dem kategorischen Imperativ entsprechen auf der Ebene fundamentalen rechtlicher Normen politischer Herrschaft und sozialer Beziehungen die Menschen- und Bürgerrechte. Menschsein oder Menschlichkeit ist zum obersten Regulator des zwischenmenschlichen Umgangs in modernen Gesellschaften geworden. Die bürgerrechtliche Regelung politischer Partizipation, Demokratie also, beruht auf dieser universalistischen Grundlage: Sie ergibt sich durch die Applikation von Menschenrechten auf den Staat als jeweils vorgegebenes System politischer Herrschaft.

Damit ist in äußerster Knappheit das bisherige Resultat eines universalhistorischen Entwicklungsprozesses menschlicher Identitätsbildung

⁸ Identität" in: Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 1969.

⁸ Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation, Bern 1969.

⁹ Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B31 66f.

bezeichnet. (Es wäre zu eng, diese Entwicklung nur im Westen zu sehen. Vergleichbare Universalisierungsprozesse in fundamentalen kulturellen Normen des Selbstverständnisses lassen sich auch in anderen Kulturen nachweisen und mit der westlichen so vergleichen, daß sich eine zukunfts offene Perspektive interkultureller Kommunikation plausibel machen läßt.¹⁰)

Menschheit als Kriterium subjektiver Identitätsbildung und die Menschen- und Bürgerrechte als oberste Regulative des zwischenmenschlichen Umgangs sind Resultate eines historischen Prozesses, der sich als fortschreitende Entdinglichung und Entgrenzung der sozialen Bezugsgröße menschlicher Identität beschreiben läßt.¹¹ Alle konkreten Kriterien der Zugehörigkeit und schon gar die natürlichen werden in abstrakte hinein überschrufen. Sie werden allerdings in ihnen nicht einfach zum Verschwinden gebracht, sondern durch sie modifiziert, und zwar so, daß sie ihre exkludierende Gewalt verlieren, in ihnen gleichsam 'gezähmt' werden.

Menschheit stellt die bislang abstrakteste und allgemeinste Bezugsgröße von Identität dar, die der kulturelle Evolutionsprozeß hervorgebracht hat: In modernen Gesellschaften, die sich diesem Kriterium von Identität (durch ihre Verfassungen geradezu buchstäblich) verschrieben haben, wachsen aus dem bloßen Menschsein als solchem dem einzelnen Subjekt Rechte zu, unangesehen seines natürlichen Status (wie Familienzugehörigkeit, Alter, Geschlecht, Hautfarbe), aber eben auch unangesehen kultureller Unterscheidungen wie etwa der Religion oder der Muttersprache. Gleichheit als rechtliche Fundamentalkategorie menschlichen Selbstverständnisses und sozialer Beziehung drückt diese abstrakte Allgemeinheit von Zugehörigkeit in modernen Gesellschaften (zumindest bürgerlicher Art) aus: Menschsein konstituiert Gleichheit, und Gleichheit ist abstrakte Allgemeinheit.

Nun ist aber Identität nie allgemein, sondern immer partikular. Mit ihr definieren sich Subjekte immer im Unterschied oder als Unterschied zu anderen. Was setzt diesen Unterschied im Universalisierungsprozeß der Bezugsgröße von Identitätsbildung? In der Antwort auf diese Fra-

¹⁰ Siehe dazu oben Kapitel 7; ferner: Ruesen, Jörn: Die Individualisierung des Allgemeinen - Theoriprobleme einer vergleichenden Universalgeschichte der Menschenerichte, in: ders.: Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtswissenschaftlers, sich in der Zeit zurechtzufinden, Köln 1994, S. 168-187.

¹¹ Vgl. Giesen, Berndt: Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne, Frankfurt am Main 1991.

ge, die in der Geschichte der Neuzeit unterschiedlich ausfiel und die auch wir Deutschen zu erbringen haben (erst recht nach 1989) liegen die Konfliktpotentiale inter-ethnischer Kommunikation und ihrer Lösungsmöglichkeiten grundsätzlich beschlossen.

Die neuzeitliche Antwort auf die Frage nach der Partikularität in universeller menschheitlicher Gleichheit lautet: "Nation". Die Ausprägung dieses spezifisch modernen Konzeptes kollektiver Identität ist bekanntlich auf höchst unterschiedliche Weise erfolgt.¹² Um sich in der verwirrenden Spielbreite solcher Ausprägungen nicht historisch zu verlieren, sondern theoretisch zurechtzufinden, empfiehlt es sich, den Entwicklungsgesichtspunkt zunehmender Transzendierung objektiver Identitätsvorgaben heranzuziehen. Nation wäre dann in Übereinstimmung mit dieser Entwicklungsrichtung eine Gruppierung, deren Gemeinsamkeit in der Verpflichtung auf Grundnormen universalistischer Art zustande kommt. Sie wäre dann eine Ausprägung der *völkische Grundnormen* im Rousseauschen Sinn, eine Willensgemeinschaft, die politische Herrschaft durch Verpflichtung auf Grundnormen konstruiert, wobei diese Grundnormen universalistische oder menschheitliche Elemente enthalten. Eine solche Nationsbestimmung transzendiert objektive Gemeinschaftsvorgaben, und genau darin – das ist meine These – ist sie genau 'modern'. Sie steht in einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis zum Volk, wenn man unter Volk eine Gemeinschaft aufgrund objektiver Kriterien (wie etwa Sprache oder der Abstammung) versteht. *Historisch gesehen, transzendiert Nation Völkern grundsätzlich*. So trat sie auch erst spät historisch auf, in den Revolutionen des 18. Jahrhunderts. Nation ist also ein Konzept postkonventioneller kollektiver Identität, geregelt durch normative Faktoren universalistischer Art. Historisch läßt sich diese post-konventionelle Qualität der Nation, ihr 'über-völkischer' Charakter daran ablesen, daß in ihr die Juden als eigenes Volk mit den Nicht-Juden in eine gemeinsame Nation emanzipiert werden. Juden-

12. Aus der unüberschaubaren Literatur sei nur angeführt: Giesen, Bernhard (f.d.): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt am Main 1991; ders.: *Kollektive Identität. Die Inzidenzen und die Nation II*. Frankfurt am Main 1999; Herrmann, Ulrich (f.d.): *Volk - Nation - Völkertum*. Jamburg 1996; Wommesen, Hans: *Nation und Nationalismus in sozialgeschichtlicher Perspektive*, in: Schieder, Wolfgang, Selim, Volker (f.d.): *Sozialgeschichte in Deutschland II*. Göttingen 1986, S. 162-185; Berding, Helmut (f.d.): *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt am Main 1994; Koselick, Reinhart u.a.: *Völk, Nation, Nationalismus. Masse, in: Branner, Otto/Ganze, Werner, Koselick, Reinhart (f.d.): Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 7. Stuttgart 1993, S. 140-430.

emanzipation ist ein deutlicher rechtlicher Indikator dafür, daß Nation Volk transzendiert.

Woin aber besteht dann die Besonderheit, die 'Nation' als Konzept partikularer Identität auszeichnet? Sie liegt genau darin, daß sich die in ihr vereinigenden Subjekte Bürgerinnen und Bürger eines Staates sind oder werden wollen. Nation ist die in einem historisch besonderen Staat verfaßte Menschheit. Zur Besonderheit des Staates gehört oder kann gehören eine ethnisch unterschiedlich geprägte Bevölkerung und ein besonderes Territorium. Die innere Menschheitlichkeit der Nation besteht darin, daß sie als politische Willensgemeinschaft durch universalistische Normen menschenrechtlicher Art geprägt ist. Nation ist insofern die staatlich besondere Menschheit. In diesem ihrem 'über-völkischen' Charakter setzt sie den mündigen Bürger und die mündige Bürgerin voraus. Mündig heißt: fähig, sich auf universalistische Normen zu verpflichten und das eigene Herrschaftsverhalten nach diesen Normen zu regulieren.

Was hat das alles mit Fremdenfeindlichkeit zu tun? Im modernen Nationskonzept steckt grundsätzlich, gleichsam 'logisch', ein Konfliktpotential: Es liegt im Spannungsverhältnis zwischen universalistischen Normen auf der einen, Partikularität der auf diese Normen sich verpflichtenden Gruppierung andererseits. Indem sich die Menschheitlichkeit des modernen Subjekts politisch als Nation verfaßt, setzt sie ihre Allgemeinheit partikular, unterscheidet sie sich von anderen Partikularitäten. Damit treten zwei kollektive Identitäten einander gegenüber, die sich in ihrer Partikularität grundsätzlich universalistisch begründen. Da sie ihre Partikularität mit universalistischer Normativität aufladen, schließen sie sich gegenseitig aus. Dies erklärt den aggressiven Charakter internationaler Beziehungen unter dem Vorzeichen des Nationalismus, wie sie die Geschichte der letzten Jahrhunderte nur zu eindringlich präsentiert.¹³ Die Partikularität des eigenen Staates, die die Besonderheit von Gesellschaft und Kultur einschließt, reißt sich an der abstrakten Allgemeinheit der in ihr wirkenden identitätsbildenden Prinzipien. Die abstrakte Allgemeinheit des Menschen als Subjekt der Menschenrechte steht der konkreten Besonderheit gegenüber, mit der sich Menschen und Menschengruppen in unterschiedlichen Hinsichten – vor allem: in unterschiedlicher politischer Zugehörigkeit – voneinander

13. Vgl. dazu grundsätzlich: Koselick, Reinhart: *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main 1979, S. 211-250.

unterscheiden. Diese 'logische' Spannung entläßt sich im Verhältnis zwischen Nationen nach außen. Man könnte sagen, daß national verfaßte Identität sich in einem gleichsam natürlichen Kriegszustand zu anderen national verfaßten Identitäten befindet. Insofern kann man mit gutem Recht den ersten Weltkrieg einen europäischen Bürgerkrieg nennen.

Die Spannung kann sich aber auch nach innen in das Leben einer Gesellschaft hinein entfalten. Das ist dann der Fall, wenn die nationale Identität an anderen als an abstrakten Prinzipien universalistisch sich regelnder Zugehörigkeit festgemacht wird, vor allem am Kriterium der Zugehörigkeit zu einem Volk, wobei Volk als nicht-abstrakt, sondern als konkrete (historische) Vorgabe angesehen wird. Eine solche Reintegration von Nation in Volk ist insofern grundsätzlich gewaltträchtig, als mit ihr der subjektive Überschuß des Nationalen über objektive Vorgaben der Zugehörigkeit durch eine Steigerung dieser Zugehörigkeit aufzufangen und gleichsam weggearbeitet werden muß. Die Mitglieder der Nation, die sich unter die jeweiligen völkischen Zugehörigkeitskriterien nicht subsumieren lassen, werden ausgeschlossen und unter krisensteigernden Bedingungen liquidiert.

Solche Spannungsentladungen nach außen und nach innen erfolgen regelmäßig dann, wenn der Modernisierungsprozeß in Orientierungskrisen führt, die für die kollektive Identitätsbildung der Betroffenen bedrohlich wirken. Solange die Gleichheit als modernitätsträgliches Element kollektiver Identitätsbildung abstrakt bleibt, hat sie den Schattierungen der Differenz, die Unruhe des Andersseins an und in sich, Gleichheit ist tendenziell immer auch eine Furie des Verschwindens von Differenz. Dies kann auf unterschiedliche Weise geschehen: einmal dadurch, daß sich eine je besondere Lebensform zur Menschlichkeit verallgemeinert. So ist historisch gesehen das Subjekt der Menschenrechte der weiße männliche urbanisierte Mittelschichtangehörige, und wer diese besonderen Qualitäten nicht aufweist, findet sich historisch auf der Seite der rechtlich diskriminierten. Abstrakte Allgemeinheit als Grundsatz der Identitätsbildung ist per se ideologieträchtig, da sie real als verallgemeinerte Besonderheit auftritt und damit andere Besonderheit (Frauen, Minderheiten, Fremde) ausschließt. Es hängt dann von unterschiedlichen Umständen und Konstellationen der Lebenspraxis ab, ob und wie dieses Konfliktpotential sich entläßt.

Mit diesen Überlegungen ist ein Bezugsrahmen skizziert, in dem sich *das Problem der Fremdenfremdlichkeit als Frage nach der eigenen Identität* formu-

liert läßt. Wie kann und soll im Rahmen spezifisch moderner Formen kollektiver Identität mit dem Anderssein von Gruppen umgegangen werden? Als einfache und (nur) auf den ersten Blick überzeugende Alternative bietet es sich an, das Prinzip der Gleichheit und Universalität als ideologieträchtig und in sich gewalttätig zurückzunehmen. Die Lösung lautet dann: kultureller Relativismus, oder - um ein mißverständliches Wort aufzunehmen - multikulturelle Gesellschaft. Eine solche Lösung überzeugt aber deshalb nicht, weil sie historisch regressiv ist: Sie nimmt den Universalismus identitätsbildender Prinzipien zurück und öffnet Tor und Tür für eine politische Diskriminierung von Eigenem und Fremden nach je besonderen Herrschaftsverhältnissen. Mit der Rücknahme der Gleichheit wird ja zwingend Ungleichheit als Grundprinzip der Identitätsbildung in Kraft gesetzt und damit genau diejenige Asymmetrie in der interkulturellen Kommunikation wieder in Kraft gesetzt, die durch die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte gerade überwunden werden sollte.

Stattdessen erscheint es aussichtreicher und wünschenswerter, Regulierungen interkultureller Kommunikation zu entwickeln, die an den identitätsbildenden Prinzipien der Moderne festhalten, sie aber zugleich überschreiten.¹⁴ Gleichheit sollte als Prinzip dieser Kommunikation anerkannt und zugleich um den *Gewichtspunkt wechselseitiger Anerkennung von Differenz* bereichert werden. Mit diesem neuen Gesichtspunkt wird die gewaltträchtige innere Spannung zwischen der Universalität des Menschheitskriteriums und der je partikularen Ausrichtung moderner Identitätsbildung aus ihrer bisherigen Latenz, Plumbilität und Instrumentalisierbarkeit herausgeholt und zu einem Regulativ der Identitätsbildung gemacht, das Gleichheit und Differenz synthetisiert. Zugleich mit ihm erfahren die an objektiven Zugehörigkeiten festgemachten Identitäten eine neue Möglichkeit der Entfaltung. Unter der Gleichheitskategorie werden sie grundsätzlich relativiert und dort, wo sie Exklusionsfolgen haben, entstigmatisiert. Als Differenzierungsmöglichkeit anerkannt, geben sie den Subjekten die Spielbreite von Individualisierung zurück, die sie unter dem Uniformierungszwang abstrakter Zugehörigkeit verloren hatten oder zumindest bedroht sahen. Damit ist eine grundsätzliche Möglichkeit angedeutet, inter-ethnische Konflikte im Selbstverhältnis kollektiver Subjekte friedlich zu regeln und ihr Gewaltpotential abzubauen.

¹⁴ Zum Folgenden vgl. Rusan, Jörn: Vom Umgang mit den Anderen - Zum Stand der Menschenschere heute, in: Internationale Schulbuchforschung 15 (1993), S. 167-178.

Wie ist ein solches Prinzip der wechselseitigen Anerkennung von Differenz als real wirksam zu denken? Wie kann es entwickelt und durchgesetzt werden? Auf diese Frage will sich eine schnelle und überzeugende Antwort nicht so recht einstellen. Zu sehr haben die Exklusionsmechanismen im Prozeß der Entstehung, Entwicklung und Ausprägung moderner Nationen dominiert. Allerdings sollte diese lastende und präformierende historische Erfahrung das intellektuelle Bemühen um zeitgemäße Konzepte kollektiver Identität nicht unkritisch zur Anpassung nötigen. Das Denken selbst und die ihm verpflichteten Wissenschaften könnten so unversehens zur Quelle von Gewalt werden.

Natürlich reicht ein Hinweis auf die existenzielle Kontingenz unseres Willens - die 'Taubenfüße des Gedankens' (Nietzsche) - nicht aus, neue und weiterführende Ideen zur Bildung und Regulierung von Zugehörigkeit auf ihre Realisationschancen hin einzuschätzen und die Möglichkeiten zu eröffnen, Zugehörigkeit in den Tiefen der menschlichen Subjektivität zu verändern. Das heißt aber nicht, daß die schöpferische Kraft intellektueller Innovation vor der Schwere des Bisherigen gering zu schätzen wäre. Schließlich bedurfte die Idee der Menschheit als grenzensprengendes Regulativ von Identität auch der transzendierenden Kraft des Denkens, bevor sie sich in politische Verfassungen und in soziales Verhalten einschreiben konnte. Auch das Konzept der Nation war zunächst einmal ein intellektuelles Konstrukt, bevor es konform mit der Dynamik der Modernisierung die Massen ergreifen konnte. So könnte auch eine zukunftsreiche Modifikation nationaler Identität durch den Gesichtspunkt wechselseitiger Anerkennung von kultureller Differenz (unter der Voraussetzung menschlichen und bürgerrechtlich sanktionierter Gleichheit) ein intellektuelles Konstrukt abgeben, das die Zukunft der Modernisierung für sich hätte, die sich weder mit einer Verteidigung des Status quo mit Regressionsfolgen und wachsenden Gewaltpotentialen begnügen noch in postmoderner Melancholie sich selber preisgeben will.

Zugleich muß danach gefragt werden, ob es Traditionen interkultureller Anerkennungsleistungen gibt, an die sich anknüpfen ließe. Solche Traditionen lassen sich in der Tat nennen: Die Durchsetzung von Individualisierungsstrategien im Bildungswesen, die Eröffnung von Individualisierungschancen auf anderen, unterschiedlichen Ebenen modernen sozialen Lebens und die im Modernisierungsprozeß selber ja nachhaltig erprobte Fähigkeit von Verstehen und Perspektivwechsel in der Wahrnehmung und Deutung kultureller Differenz. Literatur und

Kunst haben hier eine überaus wichtige öffentliche Funktion. (Insofern ist es nicht nur kulturpolitisch bedauerlich, wenn kulturelle Einrichtungen in Zeiten finanzieller Engpässe dem Roststift zum Opfer fallen, sondern angesichts wachsender Fremdenfeindlichkeit vor allem allgemein-politisch gefährlich.) Aber auch die Kulturwissenschaften gehören hierher. Sie sollten sich als Institutionen kultureller Individualisierung verstehen und öffentlich im Kampf um die Normen politischen und sozialen Lebens zur Geltung bringen, - als Artikulation einer Individualisierung, ohne die es keine Chance wechselseitiger Anerkennung und damit auch keine Chance zur Überwindung inter-ethnischer Konflikte gibt.

Schließlich lassen sich auch politische Traditionen und Prozesse nennen, an die angeknüpft werden kann: Die europäische Einigung stellt eine große Chance zur Entlastung von nationalen Anpassungszwängen in den Prozeduren kollektiver Identitätsbildung dar. Allerdings reicht die Entwicklung übernationaler politischer Strukturen zur Leistung wechselseitiger Anerkennung dann nicht aus, wenn diese Strukturen sich auf administrative Bürokraten beschränken und nicht in den Bereich der Kultur, der Etablierung öffentlich wirksamer Formen komplexer Zugehörigkeit hinein erstrecken.¹⁵ Mit der kulturellen Arbeit an europäischer Identität, die ja nur als Einheit in einer höchst komplexen Vielfalt entwickelt und gelebt werden kann, wird das Gewaltpotential, mit dem moderne Identitätskonzeptionen die interkulturelle Kommunikation aufladen, gemindert, oder besser: in Chancen des Selbstgewinns durch Anerkennungsleistungen kanalisiert.

¹⁵ Vgl. dazu Rüsen, Jörn: 'Europäisches Geschichtsbewußtsein - Vorgaben, Visionen, Intentionen, in: ders.: Kann Gutes besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte, Berlin 2002.