

Schweizerische Identität: ein Phantombild : die Wurzeln der sozialwissenschaftlich definierten Identität

Autor(en): **Knecht, Susanne**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Ethnologica Helvetica**

Band (Jahr): **13-14 (1989)**

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1007635>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Susanne Knecht

Schweizerische Identität: ein Phantombild Die Wurzeln der sozialwissenschaftlich definierten Identität

Identität – ein Plastikwort

«Weltoffenheit mit Scheuklappen» titelte die achtbare *Frankfurter Allgemeine Zeitung* im Februar 1989 eine ganzseitige Analyse der Schweiz und ihrer Bewohner. Unausweichlich war auch von der schweizerischen Identität die Rede. Sie sei das, was unser Land aus seiner Geschichte in die Gegenwart herübergerettet habe. In ähnlicher Weise unscharf definiert laut Ausführungsplan das Nationale Forschungsprogramm 21 «Kulturelle Vielfalt und Nationale Identität» den nebelverhüllten Identitätsbegriff: «Bezogen auf die Schweiz handelt es sich um das Bewusstsein einer Gemeinsamkeit über alle politischen, regionalen, sprachlichen, konfessionellen und sozialen Unterschiede hinweg. Daran sind verschiedene Bewusstseinsinhalte beteiligt, die durch gemeinsames geschichtliches Erleben, durch die Anerkennung gleicher Werte, durch gemeinsame Erfahrungen und Interessen im sozialen und wirtschaftlichen Bereich zustande gekommen sind und noch zustande kommen werden.»

Identität erscheint hier als Synonym für jenen Typus von Solidarität, wie ihn Friedrich Schiller im *Wilhelm Tell* idealisierte. Unser Land hatte das Glück, seit der Entstehungszeit dieses Dramas vor bald 200 Jahren keinen Krieg gegen einen Angreifer führen zu müssen. Das Verschontbleiben verleitet zur Verklärung. Schillers Idealismus wird zum Modell für die heutige Zeit. Bloss tritt der Solidaritätsgedanke jetzt im Modegewand der Identität auf die Bühne.

Die Herausgeber dieses Bandes verzichteten im Titel auf das Wort Identität als scheinbar verbindenden Zusammenhalt der helvetischen Vielfalt. Diese Preisgabe ist Programm. Zwar soll ethnologisches Denken unbedingt dazu führen, «herauszufinden, inwieweit das Verständnis engbegrenzter Bereiche zum Verständnis umfassenderer Bereiche beizutragen vermag» (Geertz 1988: 12). Auf die vorliegende Publikation bezogen heisst das: Die *Images de la Suisse* wollen durchaus das Bewusstsein vertiefen, dass die kulturelle Buntscheckigkeit der Schweiz auch Züge überregionaler Verbundenheit aufweist. Diese Verbundenheit jedoch mit der Bezeichnung Identität zu versehen, ist fragwürdig, weil damit ein Modewort in den Rang der wissenschaftlichen Terminologie erhoben wird. Wer immer von nationaler, kollektiver oder sozio-kultureller Identität spricht, benutzt den Ausdruck so, als wäre er wissenschaftlich überprüfbar.

Der Sprachkritiker Uwe Pörksen warnt in seiner Publikation *Plastikwörter: die Sprache einer internationalen Diktatur* eindringlich vor dem Gebrauch pseudowissenschaftlicher Leerformeln. Auch Identität steht auf Pörksens

schwarzer Liste. Er erarbeitete eine Klassifikation im Sinne eines linguistischen Phantombildes, um «die bis anhin mehr geahnte als definierte Klasse der Plastikwörter erkennbar zu machen» (Pörksen 1988: 41). Einige der insgesamt 30 Kriterien, die ein Wort zur blossen Worthülse degradieren, seien hier angeführt:

- Plastikwörter werden nicht in den jeweiligen Zusammenhängen nuanciert und festgelegt; dem Sprecher fehlt die Definitionsmacht.
- Plastikwörter sind äusserlich den Termini der Wissenschaft verwandt, haben freilich nicht deren präzise definierte, von einem Assoziationshof freie Bedeutung.
- Plastikwörter haben einen sehr weiten Anwendungsbereich.
- Plastikwörter sind eingebettet aus der Geschichte.
- Der Gebrauch von Plastikwörtern hebt das Prestige.
- Plastikwörter sind ein flexibles Instrument in der Hand von Experten.
- Plastikwörter hierarchisieren und kolonisieren die Sprache.

(Pörksen 1988: 37/8)

Was den heute inflationären Gebrauch des Wortes Identität in Geschichte und Sozialwissenschaften betrifft, so tritt das «Fehlen der Definitionsmacht» (Pörksen 1988: 37) besonders klar zutage. Kaum ein anderes Plastikwort erweist sich als derart «ausgebettet aus der Geschichte» (Pörksen 1988: 37). In der Literatur findet sich kaum je ein Zusammenhang zur Herkunft des Begriffs. Sogar als Claude Lévi-Strauss 1974/5 ein interdisziplinäres Seminar durchführte zum Thema «L'identité», unterblieb eine grundsätzliche Diskussion darüber, was denn mit dem Begriff gemeint sei. Jedenfalls fehlt in der vollumfänglichen Dokumentation über das Seminar, erschienen 1977 unter dem Titel *L'identité*, jeglicher Hinweis auf einen allfälligen Versuch, das Allerweltswort zu konturieren. In unserer Welt des raschen kulturellen Wandels erweist sich die Vokabel Identität zunehmend als Beschwörungsformel für imaginäre Werte. Deutlich sagt dies der Philosoph Odo Marquard (1979: 352): «Wo immer weniger identisch bleibt, rufen immer mehr immer häufiger nach Identität.»

Dieser willkürliche Gebrauch der Vokabel Identität assoziiert ein gleichsam unverbrüchliches *we-feeling* im Sinne einer verzweifelten Hoffnung auf menschlichen Gemeinsinn. Aber die Herauslösung der sozialwissenschaftlich definierten Identität aus ihrer historischen Verwurzelung zeigt im Gegenteil, dass sie nichts anderes ist als ein Kraftakt des autonomen Ich – vollbracht in komplex verlaufenden Interaktionsprozessen mit anderen Individuen. Identität gründet auf dem Bewusstsein des Einzelnen, dass er eine von vielen möglichen Rollen spiele und dass er sich wendig in der immer schwerer durchschaubaren Welt behaupten müsse. Identität – *eingebettet* in die Geschichte – ist das Synonym für den Durchsetzungswillen des Individuums in unserer westlichen Industriegesellschaft.

Problemlage des Ausdrucks Identität

«Identitätsdiskussionen werden – mit erhöhtem Kollisionsrisiko – zum Blindflug», klagt Odo Marquard (1979: 347). Die Kollisionen sind unvermeidlich, weil sich das Wort Identität der leichtfertigen Konturierung entzieht und von drei verschiedenen Richtungen her definiert werden kann: 1. formallogisch, d.h. mathematisch; 2. philosophisch; 3. sozialpsychologisch. Trotz den drei unterschiedlichen Ausgangspositionen ergeben sich leicht Überschneidungen und deshalb heillose Verwirrungen. Ich bemühe mich im folgenden um die Ausgrenzung der sozialpsychologischen Identität.

Dennoch drohen auch innerhalb dieses Feldes Konfusionen. In den Sozialwissenschaften ist Identität kein übergeordneter Begriff, sondern lediglich ein Strang neben drei anderen, gleichwertigen Strängen: Person, Ich und Rolle. In historischer Verflechtung führen diese vier Stränge schliesslich zu einem abendländisch verstandenen Ich-Bewusstsein, das die Autonomie des Individuums zum Grundsatz erklärt und ihm Identität letztlich ermöglicht. Die Wurzeln von Person, Ich, Rolle und Identität sollen nun freigelegt werden.

Person

Der Ausdruck *persona* ist in der Antike verwurzelt. Das lateinische, aus dem Etruskischen übernommene Wort bedeutet einerseits Maske des Schauspielers, andererseits die Rolle, die er verkörpert. Ciceros Prozessreden belegen jedoch, dass *persona* = Rolle nicht aufs Theater beschränkt blieb, sondern ebenso das soziale Rollenspiel bezeichnete. Anwälte und Richter waren *personae*, ebenso die Amtsträger auf der politischen Bühne Roms. *Persona* definiert generell den sozialen Status innerhalb der Gesellschaft, aber nicht den individualpsychologischen Aspekt eines Menschen.

Das änderte sich mit der Verbreitung des Christentums, dort hat *persona* schon früh einen ganz anderen Inhalt. Die Trinitätslehre bezeichnet Gott, Christus und den Heiligen Geist als *personae*. Der Mensch, nach Gottes Ebenbild geschaffen, ist gleichfalls *persona*, d.h. er stellt sich mit der Trinität auf dieselbe Stufe. Dieser neugedeutete *persona*-Begriff signalisiert die Wende: Das Christentum wendet sich ab von der lateinischen Rollenwelt. Die christliche Gesellschaft der gottgleichen *personae* übernimmt die Führung.

Die wichtigste und folgenreichste Errungenschaft des Christentums im sozialpsychologischen Bereich ist der Glaube an die Einmaligkeit des Individuums und der sich daraus ergebende Glaube an eine individuelle Unsterblichkeit. Der Theologe Wolfhart Pannenberg (1979: 408) sieht in der Gottgebundenheit des Individuums den tieferen Sinn des christlich interpretierten Wortes Person: «Seinen tieferen Sinn gewann das Wort im Zusammenhang mit der christlichen Überzeugung von der unendlichen Bedeutung und Wichtigkeit des einzelnen Menschen.» Pannenberg (1979: 409) geht so weit, den Bogen von der frühchristlichen Auferstehungslehre bis in unsere Zeit zu spannen: «Von der christlichen Auszeichnung der menschlichen Individualität

führt über die Vorstellung der individuellen Unsterblichkeit ein Weg zur Ausbildung des modernen Gedankens der Subjektivität des Menschen.» Die Ich-Betonung des westlichen Menschen hätte demnach in der individuellen Beziehung des Einzelnen zu seinem Gott ihre Wurzel.

Eine entscheidend wichtige Etappe auf diesem Weg ist die Reformation. Dazu Pannenberg (1979: 412): «Das absolute Subjekt ist welthistorisch erst das Resultat der Kirchenspaltung, in deren Gefolge die Religion zur Privatsache erklärt und damit in das Belieben des Subjekts gestellt wurde.» Erst die Reformation also öffnete der christlichen *persona* die Tür zur Autonomie des Ich. Ohne die Loslösung vom Papsttum konnte der Gedanke der freien Selbstbestimmung des Individuums nicht reifen.

In grober Verkürzung der geistesgeschichtlichen Entwicklungen in England und Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert erinnere ich hier stellvertretend an Voltaire, der dem vernunftbegabten Menschen einen neuen Platz in der Geschichte zuwies. Konsequenterweise brach Voltaire mit der Vorstellung, dass Gott das Movers der Geschichte sei. An die Stelle der Geschichtstheologie setzte er die Geschichtsphilosophie und anerkannte als Motor des Geschehens einzig den Menschen. Damit war die «Privatisierung» der Religion vollzogen. Von nun an war der menschengesteuerte Fortschritt die Bewegungsrichtung der Geschichte. Der Mensch hatte sich von Gott emanzipiert. Der Boden für die «Säkularisation» des Ich war vorbereitet.

Die Loslösung der Aufklärer von der theologisch gedeuteten Geschichtsauffassung geschah jedoch mit sublimen Taktik, nämlich über die Stufe der von Leibniz so benannten Theodizee. «Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt» (Kant, Band 11, 1977: 105).

Was heisst das genau? An Gottes Stelle trägt nun der Mensch die Verantwortung für irdische Belange: «Nicht Gott ist verantwortlich für die schlimme Welt, denn nicht er lenkt und macht sie, sondern ein anderer: nämlich der Mensch oder (...) das Ich» (Marquard 1982: 59). Die Theodizee verteidigt gleichzeitig die Autonomieposition des Menschen und auch Gott als an solcher Autonomie Schuldlosen. Dieses Konstrukt ist ein gedankliches Schelmenstück: Der Mensch spricht Gott frei von allen menschlichen Untaten und ermutigt sich selbst zum ungebundenen Schalten und Walten, ohne dass er aber das Band zum Jenseits, zur individuellen Erlösung ganz durchzuschneiden braucht und damit Gottes Liebe entsagen muss.

Auf dem Weg über die Reformation, Theodizee und Geschichtsphilosophie kann sich der Mensch nun am Anfang des 19. Jahrhunderts getrost und ohne Skrupel der Entdeckung des eigenen Selbst hingeben.

Ich

Auguste Comte (1798-1857), einmaliger Sekretär von Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825), gehört an den Startpunkt der Ich-Untersuchung, wie sie später dann vor allem die angelsächsische Sozialpsychologie des 19. Jahrhunderts praktizierte. Comte begründete seinen philosophisch-politischen Positivismus als *foi nouvelle*. Es ging ihm darum, «à fonder une autorité théorique vraiment digne de diriger l'entière régénération des opinions et des moeurs, en remplaçant définitivement le monothéisme épuisé» (Comte 1929: 2).

Comtes Fortschrittsglaube an den prägenden Einfluss des Menschen auf die Gestaltung der Welt beurteilt Jürgen Habermas (1973: 88) mit knapper Prägnanz: «Der Positivismus bezeichnet das Ende der Erkenntnistheorie. An deren Stelle tritt eine Theorie der Wissenschaften.» Von nun an kommt dem autonomen, von erkenntnistheoretischen Zweifeln nicht mehr geplagten Subjekt bedeutende Sicherheit zu dank «dem szientistischen Glauben der Wissenschaften an sich selber» (Habermas 1973: 93). Laut Habermas (1973: 93) hat diese Wissenschaftsgläubigkeit ihren Anfang bei Comte und dessen «Konstruktion der Gattungsgeschichte als Geschichte des Durchbruchs des positiven Geistes».

Comtes *foi nouvelle* vergöttlicht das subjektive, systematische Vorgehen des Forschers oder – anders gesagt – die Erfahrung der Wirklichkeit einzig durch das forschende Subjekt. Die logische Konsequenz dieser Forschungsweise: Im Positivismus wurde die Frage nach dem Ich und dem Selbst erstmals wissenschaftstheoretisch und nicht mehr erkenntnistheoretisch gestellt. An diesem Wendepunkt beginnt die Ich-Kultur als dominante Ausprägung des abendländischen Bewusstseins.

Wie aber lässt sich die wissenschaftstheoretisch begründete Beziehung zwischen dem Ich und dem Selbst in wenigen Worten beschreiben? Ich versuche die Vereinfachung: In systematischer Beobachtung versucht das Ich als Subjekt mit sich selbst als Objekt zu kommunizieren, d. h. das forschende Ich nimmt sich selbst als Objekt wahr. Zwischen Ich-Subjekt und Ich-Objekt liegt ein Spannungsfeld, das mit methodischer Akribie analysiert und geprüft wird. Auf dieser Grundlage fusst die Sozialpsychologie. Wichtige Vertreter des Fachs im 19. Jahrhundert waren William James und George Herbert Mead, beide Amerikaner.

Werfen wir zuerst einen Blick auf William James (1842-1910). Er gilt als «the originator of the modern concept of identity» (Levita 1965: 29). James geht in seinem Werk *Principles of Psychology* (erstmal erschienen 1890) davon aus, dass sich ein Individuum aus vier verschiedenen *selves* konstituiert:

- *empirical self*
- *material self*
- *social self*
- *spiritual self*

Das *spiritual self* kann als Kommandostelle bezeichnet werden. Es ermöglicht dem Subjekt die Reflexion über die drei anderen *selves* und erlaubt, «to think ourselves as thinkers» (James 1901: 296). Das spirituelle Selbst steuert den

Willen und trifft Entscheidungen, aber nur unter Berücksichtigung der von den drei übrigen *selves* eingebrachten Ratschläge. Nun kommt ein wichtiger Punkt in James' Konzept: Das spirituelle Selbst sollte bemüht sein, die Entscheidungen im besten Fall so zu treffen, dass mit den restlichen *selves* ein Gleichklang entsteht. Diesen Gleichklang nennt James (1901: 331) «personal identity» oder «consciousness of personal sameness». Damit taucht das später so oft misshandelte Wort Identität zum ersten Mal in der sozialwissenschaftlichen Literatur auf.

George Herbert Mead (1836-1931) baute auf James' Differenzierung des *self* auf, ging aber in eine andere Richtung und entwarf eine Theorie des Selbst, das sich vor allem in der sozialen Interaktion konstituiert. Mead hat die Ergebnisse seiner Forschung nicht persönlich niedergeschrieben. Sein Hauptwerk *Mind, Self and Society* (in der deutschen Übersetzung unbegreiflicherweise als *Geist, Identität und Gesellschaft* wiedergegeben) stammt aus der Feder seiner Schüler, die Meads Vorlesungen aufschrieben. Aus dieser Form der Publikation aus zweiter Hand ergeben sich notwendigerweise Ungereimtheiten, die eine kurze Zusammenfassung von Meads Gedanken erschweren. Generell lässt sich sagen, dass Meads Forschung die Beweisführung zum Ziel hat, dass sich sowohl der menschliche Geist (phylogenetisch) als auch das Selbst (ontogenetisch) einzig im sozialen Kontext entwickeln können und sich nur innerhalb dieses Kontextes beurteilen lassen. Geist und Selbst entfalten sich im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Erfahrung. Der individualpsychologische Aspekt von William James fällt bei Mead weitgehend weg. Neu bei Mead ist die Überlegung, dass der Mensch imstande sei, durch die Fähigkeit zur Übernahme verschiedener Rollen sich selbst zum Objekt zu werden; d.h. Mead ist der Ansicht, dass interagierende Subjekte die Haltung des jeweiligen Interaktionspartners antizipieren und sich selbst aus dessen Perspektive wahrnehmen können.

Ein Schlüsselsatz von Mead (1973: 180) lautet: «Der einzelne erfährt sich – nicht direkt, sondern nur indirekt – aus der besonderen Sicht anderer Mitglieder der gleichen gesellschaftlichen Gruppe als ganzer, zu der er gehört». Daraus wird klar, dass sich der Mensch in die verschiedensten Selbst aufspalten kann, dass er eine mehrschichtige Persönlichkeit ist. Es leuchtet ein, dass Mead die Basis schuf für die später entwickelten Rollentheorien.

Entscheidende Lernprozesse für das Aneignen von Rollen sind laut Mead Spiel und Wettkampf. Das Kind lernt im Entwicklungsprozess beim organisierten Spiel gleichzeitig das Rollenverhalten und damit die Teilhabe an der Gesellschaft, d.h. «an der Organisation der besonderen Haltungen der anderen ihm selbst gegenüber» (Mead 1973: 200). Eine Stufe höher als das Spiel bewertet Mead den Wettkampf. Dort wird verlangt, dass der Kämpfer die Rollen der anderen Beteiligten nicht nur äusserlich wahrnimmt, sondern sie völlig internalisiert haben muss. Mead (1973: 196) erläutert das am Beispiel eines Baseballspielers: «Jede seiner eigenen Handlungen wird von den Annahmen über die voraussichtlichen Handlungen der anderen Spieler bestimmt. Sein Tun und Lassen wird durch den Umstand kontrolliert, dass er

gleichzeitig auch jedes andere Mitglied der Mannschaft ist, zumindest insoweit, als diese Haltungen seine eigenen spezifischen Haltungen beeinflussen».

Mit dem Baseballspieler in der Wettkampfsituation führt Mead (1973: 197) einen neuen sozialpsychologischen Terminus ein: das verallgemeinerte Andere. Es bedeutet das «Hereinholen des jeweiligen gesellschaftlichen Ganzen in den Erfahrungsbereich eines jeden in dieses Ganze eingeschlossenen Individuums».

Spiel und Wettkampf sind für Mead gleichbedeutend mit zwei Formen des menschlichen Bewusstseins. Er nennt sie auch:

I = handelndes Subjekt

Me = gesellschaftliches Ich, die Haltungen der andern reflektierend.

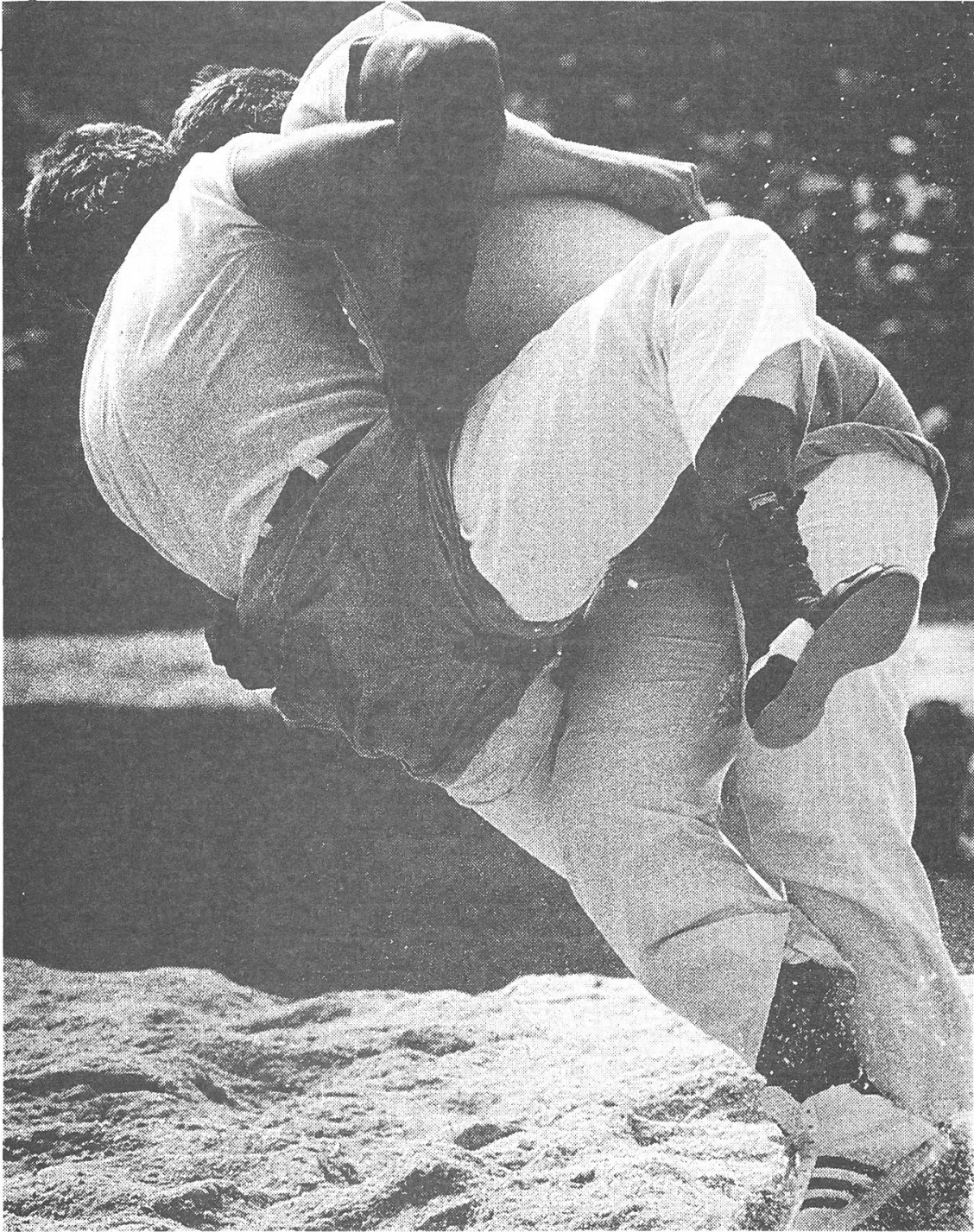
Im Grunde schuf Mead mit *I* und *Me* nichts anderes als eine wissenschaftstheoretisch erforschte Beziehung zwischen dem Ich und dem Selbst. Dem geschichtsphilosophisch begründeten Fortschrittsgedanken verhaftet, erhofft sich Mead in der wechselseitigen Befruchtung von *I* als handelndem Subjekt und dem die Gesellschaft reflektierenden *Me* ein prozesshaftes Fortschreiten der Menschheit. Eines fernen Tages – so Mead (1973: 211) – wird der begabte Einzelspieler stärker sein als die Gruppe und so die «Gesten der Gemeinschaft» verändern. Stets in Richtung Perfektionismus. Das positivistisch verstandene Ich als *foi nouvelle*, als Heilserwartung beherrscht Meads Gedankenwelt. Sowohl James als auch Mead wurzeln in der Überzeugung, dass das Spannungsfeld zwischen dem Ich als Subjekt und dem von diesem scharf beobachteten Ich als Objekt wissenschaftlich erforschbar und deshalb zu steuern sei. Diese Hoffnung fehlt der soziologischen Rollenbetrachtung, obwohl sie ohne die Sozialpsychologie des 19. Jahrhunderts nicht denkbar ist.

Rolle

Die Diskussion um Rolle und Rollenproblematik ist jung. Sie begann erst nach dem zweiten Weltkrieg, d. h. in einer Zeit, als bis dahin gültige Wertvorstellungen der Überprüfung nicht mehr standhielten. Der Soziologe Dieter Claessens (1968: 10) sagt dazu: «Die Rollenproblematik tritt auf, wenn die Rollenselbstverständlichkeit vorbei ist.» Endgültig vorbei ist diese Rollenselbstverständlichkeit dann, wenn das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft gestört ist und viele ihren Platz in der Gruppe gar nicht mehr zu definieren wissen.

Im Begriff Rolle, so wie er heute in den Sozialwissenschaften definiert wird, stecken psychologische, historische und soziale Komponenten. Diese Vielfalt erlaubt keine eindeutige Begriffsdefinition. In Widersprüche verstrickt erweist sich auch die Fachliteratur. Als Nicht-Soziologin liegt mir einzig daran, die heutige Rollenvorstellung historisch *nach* Person und Ich, aber *vor* Identität einzubetten.

Dem amerikanischen Anthropologen Ralph Linton (1883-1953) kommt das Verdienst zu, den modernen Rollenbegriff als erster erwähnt zu haben. In seinem Buch *Study of Man*, erschienen 1936, definiert er «status and role» des Individuums in der Gesellschaft. Linton (1936: 114) betrachtet die Rolle als



Identität, Kraftakt des autonomen Ich

dynamischen Aspekt des Status und das Rollenspiel des einzelnen folglich als individuelle Ausformulierung seines unverbrüchlichen Status. Rolle und Status sind eins «and the discussion between them is only of academic interest».

Diese im eigentlichen Sinne funktionalistische Rollendefinition wäre hier unerheblich, hätte Linton nicht 1945 seine Gedanken überprüft. Im Buch *Cultural Background of Personality* steht ein Satz, der mit Blickrichtung auf die heutige Rollendiskussion von grosser Weitsicht zeugt: «In order to function successfully as a unit in society, the individual must assume certain stereotyped forms of behavior, that is culture patterns. A great many of these culture patterns are oriented toward the maintenance of society rather than the satisfaction of individual needs» (Linton 1945: 33). Er ahnte, dass das Rollenverhalten in der Gesellschaft die psychische Zerstörung des Einzelnen zur Folge haben kann. Diese Vorahnung führt nahtlos ins Jahr 1958, als die erste Fassung von Ralf Dahrendorfs Text *Homo Sociologicus* erschien. «Im Anschluss an diesen Aufsatz entflammte im deutschen Sprachraum die Diskussion um Begriff und Theorie der Rolle» (Claessens 1968: 19).

Dahrendorf (1973: 43) stellt die provokative Frage: Wer ist die Gesellschaft? und antwortet: «Die Gesellschaft ist die entfremdete Gestalt des Einzelnen, homo sociologicus ein Schatten, der seinem Urheber davongelaufen ist, um als sein Herr zurückzukehren.» D.h. der rollenspielende homo sociologicus ist der entfremdete Mensch auf der Bühne der Gesellschaft. Sozialisierung ist – nach Dahrendorf – einzig in der zwangsweisen Vereinnahmung via Rolle möglich. Sie ist ein «Prozess der Entpersönlichung, in dem die absolute Individualität und Freiheit des Einzelnen in der Kontrolle und Allgemeinheit sozialer Rollen aufgehoben wird. Der zum homo sociologicus gewordene Mensch ist den Gesetzen der Gesellschaft (...) schutzlos ausgeliefert» (Dahrendorf 1974: 58). Rollenerwartungen müssen notwendigerweise zu Verdrängungen führen und enden in Konfliktsituationen. Dahrendorf weist hin auf das Aergernis, das die Gesellschaft für den Einzelnen bedeute, und geht soweit zu sagen, dass unsere Welt des gesellschaftlichen Rollenzwangs eine *Brave New World* sei, worin jedes menschliche Verhalten zum voraus berechenbar und steter Kontrolle unterworfen erscheine. Als Ausweg aus dem Dilemma ruft Dahrendorf auf zum moralischen Protest, weil einzig die moralische Qualität den Menschen in eine prinzipielle Distanz zu allen Ansprüchen der Gesellschaft bringen könne. Dahrendorf trennt also streng zwischen Individuum und Rolle. Wird das Individuum von der Rolle erstickt, kann es keine Moral entfalten. Anders gesagt: Das Individuum kann nur dann moralisch handeln, wenn es stark genug ist, seine soziale Rolle auch zu verweigern. Gerade das aber scheint in den zunehmend komplexen Industriegesellschaften immer schwieriger, weil die Rollenabhängigkeit oft gar nicht mehr ins Bewusstsein dringt und die Steuerung des Einzelnen durch politische und ökonomische Institutionen wenig Freiraum lässt. Freiraum im Rollendickicht ist die Voraussetzung für die Konstituierung von Identität.

Identität

Identität – sozialwissenschaftlich definiert – ist herausgewachsen 1. aus der christlichen Auffassung von der unendlichen Wichtigkeit der einzelnen Person; 2. aus der wissenschaftstheoretischen Interpretation des Ich im 19. Jahrhundert; 3. aus der Diskussion um die Rollenproblematik nach dem zweiten Weltkrieg. Dies muss bei aller Verwirrung um den Begriff festgehalten werden. Leider aber bietet die historische Entflechtung keinen Schutz gegen den willkürlichen Gebrauch des Wortes. Die Vokabel steht für den leichtfertigen Gebrauch zur Verfügung, und die Benutzer ersparen sich exakte Analysen gesellschaftlicher Zusammenhänge. Dazu ein Beispiel:

1982 fand in Uppsala ein vornehmlich ethnologisches Symposium statt über das Thema *Identity: personal and socio-cultural*. Die Referate wurden 1983 als Buch desselben Titels publiziert. Im Register findet sich das Wort *identity* in neunundneunzig Kombinationen von (alphabetisch geordnet) *identity-achievement* bis *identity-world view model*. Neunundneunzig Formen der Identität beweisen das Fehlen einer konzeptuellen Grundvorstellung.

Für Missverständnisse im ethnologischen Bereich sorgte vor allem der Psychoanalytiker Erik Erikson mit seiner Unterscheidung zwischen Ich-Identität und kollektiver Identität. Auf den psychoanalytischen Ansatz der Definition von Eriksons Ich-Identität gehe ich nicht näher ein. Von Bedeutung sind hier einzig seine Gedanken zur kollektiven Identität. Unbekümmert um den Ausgangspunkt von Eriksons Forschung wird nämlich sein Terminus kollektive Identität meist aus dem Zusammenhang gerissen und überall dort plazierte, wo eine exakte Definition zu aufwendig wäre.

1937 lebte Erikson für einige Monate im Pine Ridge-Reservat der Sioux in Süd-Dakota, um anhand der indianischen Kindererziehung späteres Gruppenverhalten zu studieren. Er stellte dabei fest, dass die Sioux trotz dem Zwang zur Sesshaftigkeit in den zwanziger Jahren ihre Kinder immer noch nach den alten Anpassungsregeln an den «Lebensplan» der Büffeljäger erzogen. Diese Erziehung kollidierte mit dem Dasein im Reservat, dem Geduldetsein im amerikanischen Staat, der Hoffnung dieses Staates, die Indianerkinder im Schulsystem integrieren zu können. Als Folge dieser Kollision konstatierte Erikson verbreitete Apathie, Anfälligkeit für Krankheiten, Alkoholismus. Daraus folgert der Psychoanalytiker Erikson, dass das Festhalten am Lebensplan oder an der kollektiven Identität – wie er das nennt – die Entwicklung von Adaptationsmechanismen an die fremde Kultur verhindere. Er sucht in der kollektiven Identität Gründe für kollektiv auftretendes Fehlverhalten.

Dieser Exkurs schien mir nötig, um Missverständnisse aus dem Weg zu räumen. Eriksons Forschungshypothese macht deutlich, dass der von ihm geschaffene Terminus der kollektiven Identität nicht beliebig auf irgendwelche Gruppenbefindlichkeiten übertragen werden kann.

Für meine Aufgabe, den sozialwissenschaftlich definierten Identitätsbegriff auszuleuchten, bediente ich mich hauptsächlich des Buches *Soziologische Dimensionen der Identität*, geschrieben vom Soziologen Lothar Krappmann. Er

versucht, heute auftretende Fragen zum Thema Identität aus der Sicht der neueren Forschung zu beantworten. Krappman (1971: 8-9) schreibt: «Die vom Individuum für die Beteiligung an Kommunikation und gemeinsamem Handeln zu erbringende *Leistung* (Hervorhebung SK) soll mit der Kategorie Identität bezeichnet werden. Damit das Individuum mit anderen in Beziehung treten kann, muss es sich in seiner Identität präsentieren; durch sie zeigt es, wer es ist.»

Identität aus sozialwissenschaftlicher Sicht signalisiert also die Besonderheit des Einzelindividuums. Sie konstituiert sich in der Interaktion mit anderen Individuen unter Auswertung sämtlicher möglicher Kommunikationsformen auf gestischer, sprachlicher, Erfahrungs- und Bewusstseinssebene. Aber: «Nicht jedes wechselseitige Handeln hilft, Identität zu etablieren, weil nicht in jedem Prozess wechselseitigen Handelns jeder Partner zur Definition der Identität beitragen kann» (Krappman 1971: 35). Das bedeutet, dass interagierende Partner von einem *gemeinsamen Konsens* ihrer Erwartungen ausgehen müssen, um Identität zu demonstrieren. Ich konstruiere ein Beispiel:

Wenn der Delegierte des Bundesrates für das Flüchtlingswesen mit einem Asylanten spricht, kann er von diesem nicht interagierend erfahren, wer er ist, weil der Asylant ihm keine spontane Antwort zu erteilen weiss. Es fehlt der gemeinsame Konsens der Erwartungen. Ebenso wenig gelingt es – laut Krappmann – präzisen Symbolen, Identität zu schaffen. Uniformen, Abzeichen, eindeutige Gesten lassen höchstens stereotype Erwartungen zu. Folglich wird ein Polizist, sucht er Identität zu etablieren, den begrenzten Raum von Erwartungen sprengen müssen, den seine Uniform weckt, und sich ganz bewusst in einer anderen, nicht stereotypen Weise darstellen.

Beide Beispiele, der Delegierte für das Flüchtlingswesen und der Polizist, zeigen auf verschiedene Weise, dass es zur Identitätsbildung autonom interagierende Partner braucht. Identität ist sozusagen die Ratifizierung gegenseitiger Erwartungen, die sich auf der Basis der persönlichen Unabhängigkeit entwickelt haben.

Identität lässt sich aber auch *gegen* den Erwartungsdruck behaupten. Diese hohe Form der Interaktion beweist, dass die interagierenden Partner sogar noch während des Rollenspiels Identität entwickeln können. Der seine Rolle Interpretierende ist dann in der Lage deutlich zu machen, «dass er je nach Interaktion verschieden auftreten kann und dass seine Identität widersprüchliche, logisch oft nicht miteinander zu vereinbarende Elemente enthält» (Krappmann 1971: 48). Identität, behauptet in derart komplex verlaufenden Interaktionsprozessen, ist ein Kraftakt des autonomen Ich: «Der Eindruck, den das Individuum in seinen Anstrengungen, Identität zu behaupten, vermittelt, ist der eines ständig jonglierenden und balancierenden Artisten, eines Schauspielers, der in jedem Augenblick das gesamte Geschehen auf der Bühne beherrscht und sich dann leise wieder davonstiehlt, eines geschickten Händlers, der seine Verträge mit Vorbehaltsklauseln in jeder Hinsicht absichert und dann doch alles auf eine Karte setzt, fast eines Scharlatans, der sich in seinen vielseitigen Äusserungen letztlich auf nichts festlegen lässt» (Krappmann 1971: 56).

Es stellt sich die Frage, weshalb ein Mensch solche Anstrengungen immer wieder auf sich nimmt. Krappmanns (1971: 57) Antwort lautet: «Das Individuum ist gezwungen, sich in dieser Weise zu verhalten, um sich überhaupt die Beteiligung an Interaktionsprozessen und über sie die Teilhabe an den Gütern und Werten einer sozialen Welt zu sichern.» Diese Interpretation von Identität beweist nicht nur, dass sie jeder Stabilität entbehrt, sondern zeigt auch deutlich, dass die Konstituierung von Identität ein Privileg ist. Sie bedeutet in gewissem Sinne Macht.

Einer Mehrzahl von Menschen in unseren hochspezialisierten Industriegesellschaften fehlt aber das ausgeprägte Bewusstsein, dass sie Rollenhandelnde sind. Es mangelt ihnen die kritische Distanz zur eigenen Rolle. Sie sind ausserstande, über eine Vielzahl von Rollen in überlegener Weise zu verfügen, sie auszuwählen, zu interpretieren und gegebenenfalls auch abzulehnen. Konstituierung und Behauptung von Identität liegt nicht im Bereich ihrer Möglichkeiten, sie leiden unter einem Identitätsdefizit. Dieses Defizit wird kompensiert mit dem Ausweichen in Scheinidentitäten, von denen eine ganze Palette zur Disposition steht: Konsum in jeder Form; die Zuflucht zum Auto als einer Ersatz-Identität; von den Massenmedien vermittelte Schein-Wirklichkeiten; die Illusion der Verfügbarkeit idealisierter Werte.

Schweizer Phantom-Identität

Nationale Identität – wie lässt sich die wohlklingende Wortkombination überhaupt definieren? Vor einer Definition muss die Frage beantwortet werden, welchem Umfeld das Wortpaar seinen Ursprung verdankt. Blenden wir zurück in die frühen sechziger Jahre. Damals hatte die sogenannte *humanistische* Psychologie in den USA zu einer Art Massenbewegung der Selbstverwirklichung geführt. Um die Zauberformel Selbstverwirklichung ging es auch in der Diskussion um die Situation ethnischer Minderheiten und vor allem um die Stellung der Schwarzen. Aus der politischen Betroffenheit einer Reihe von amerikanischen Intellektuellen, vornehmlich der Ostküste, erwuchs die Frage nach der ethnischen Identität bislang unterdrückter Gruppen. Von der ethnischen Identität – einem Ausdruck, der damals geprägt wurde – ist es nur ein kleiner Schritt zur nationalen Identität. In dieselbe Zeit nämlich fielen weltweit die Unabhängigkeitsbestrebungen ehemaliger Kolonialgebiete. Nicht nur die USA, auch die «neuen» Nationen standen vor der Aufgabe, unterschiedliche Ethnien, Stämme, Sprachen, Religionen zu integrieren, ohne aber deren Eigenständigkeit zu verletzen. Neben der ethnischen Identität wünschte man sich folglich eine zusätzliche, übergeordnete, nationale Identität, die den noch ungewohnten Zusammenhalt garantieren sollte. Die Wortverbindung national und Identität entstand im Zusammenhang mit der Staatenbildung ehemals kolonisierter Territorien.

Sowohl der Begriff ethnische Identität als auch der Begriff nationale Identität wurzeln in Erik Eriksons Idee der kollektiven Identität. Was nun die nationale Identität betrifft, ist das Fehlen von Eriksons Forschungsgrundlage störend: der

Ausdruck ist zum Plastikwort degradiert. Auch das nationale Forschungsprogramm 21 definiert «ein Bewusstsein der Gemeinsamkeit über alle politischen, regionalen, sprachlichen, konfessionellen und sozialen Unterschiede hinweg» kurzerhand als nationale Identität. So gesehen, bezeichnet Identität den wenig dynamischen Zustand einer kantonsübergreifenden, Stadt und Land, Arm und Reich, Alt und Jung einigenden Solidarität, die ich mit dem Namen Phantom-Identität versehen möchte. Dies vor allem deshalb, weil ausschliesslich stereotype Erwartungen formuliert sind und dem Einzelnen gar nicht zugemutet wird, dass er diese Erwartungen sprengt und damit Identität erst konstituiert. Die Phantom-Identität schliesst auch die kritische Rollendistanz aus und damit die Möglichkeit der Verweigerung der Gemeinsamkeitsrolle. Diese sogenannte nationale Identität ist meilenweit entfernt von Identität im Sinne einer Ratifizierung gegenseitiger Erwartungen, die sich auf der Basis von persönlicher Unabhängigkeit entwickelt haben. Die Wortkombination nationale Identität impliziert einen die subjektive Entscheidungsfreiheit des Einzelnen missachtenden Gruppenkonsens, den es in den heutigen technologiebeherrschten Industriegesellschaften nicht gibt, und den es aus Gründen der historisch gewachsenen Subjektivität des Menschen in der abendländischen Kultur auch gar nicht geben kann.

Spätestens an diesem Punkt meiner Überlegungen muss ich mit dem Befremden einiger Leser rechnen gegenüber meinem Eifer, einen zwar zugegebenermassen falsch gebrauchten, aber dennoch liebgewordenen Ausdruck minutiös zu zergliedern. Denjenigen, die mich der Begriffsklauberei bezichtigen, antworte ich mit der Argumentation des Sprachkritikers Uwe Pörksen (1988: 67 und 120): «Die neuen Wörter strahlen in die verschiedensten Sektoren aus und verändern das Gesicht der Welt. Seitdem sie durch die Wissenschaft hindurchgewandert sind, eignen sie sich für Entwürfe, werden zu Bauelementen von Modellen. (...) Wie aus der Retorte lassen sich mit ihnen Wirklichkeitsmodelle hervorzaubern. (...) Die Plastikwörter übertragen, statt einer jederzeit assoziierbaren satzmässigen Definition, die Autorität der Wissenschaft in die Umgangssprache: *sie bringen zum Schweigen*» (Hervorhebung S. K.).

Das «hervorgezauberte Wirklichkeitsmodell» der nationalen Identität vermittelt die beruhigende Illusion, dass eine Gruppe von annähernd sechs Millionen Schweizer Bürgern unterschiedlicher Sprache und Kultur sich geeint fühle durch ein Band allen gemeinsamer Erfahrungen, Wertvorstellungen und Bewusstseinsinhalte. Die Illusion weckt die Vorstellung, dass sechs Millionen Menschen im Schutz einer von den Landesgrenzen abgeschirmten Geborgenheit leben und werken. Die Wirklichkeit sieht jedoch anders aus. Als Industriestaat ist die Schweiz ein Teil der anonymen, verwalteten, technisierten und für alle eng gewordenen Welt. Berufliche und gesellschaftliche Zwänge verhindern bei vielen Schweizerinnen und Schweizern die kritische Distanz zur eigenen Rolle; es fehlt das Privileg der Konstituierung von Identität. Umso verlockender ist die Vorstellung der Verfügbarkeit idealisierter Werte als Kompensation des Identitätsdefizits. Diese Illusion wird aber dann zur Gefahr, wenn sie als Phantom-Identität Abwehrreaktionen bewirkt: Fremdenhass,

Abkapselung, Überheblichkeit, Intoleranz. Schutzsuche innerhalb einer Gruppe ist Grundbestandteil menschlicher Existenz. Wer jedoch für diese Schutzsuche im staatlichen Bereich den Ausdruck nationale Identität verwendet und damit den Identitätsbegriff grundsätzlich positiv konnotiert als ein Gefühl wohliger Geborgenheit innerhalb einer unverbrüchlichen Treuegenossenschaft, der verkennt, dass jedes Bedürfnis nach Schutz aus der Angst entsteht. Für die Mehrzahl der Menschen in unseren technisierten und verwalteten Nationen ist Identität im Sinne eines Beweises für die Autonomie des Ich unerreichbar geworden. Deshalb wächst auch ihre Angst und parallel dazu ihre Aggression gegen alles, was fremd oder unvertraut erscheint.

Zusammenfassung

Unserer heutigen Zivilisation steht eine Reihe von wissenschaftlich anmutenden Wörtern zur Verfügung, um kaum oder schwer definierbaren Phänomenen einen Namen zu geben. Was benannt werden kann, scheint kontrollierbar. Identität ist solch ein Wort, vor allem in der Kombination mit national. Aber die Hypothese des gesicherten Konsenses innerhalb der Nation verkennt gefährliche und gefährdende Gruppenreaktionen, die gerade deshalb entstehen, weil die Konstituierung von Identität schwierig geworden ist.

Mein Aufsatz versucht zu zeigen, dass die sozialwissenschaftlich definierte Identität unabdingbar verflochten ist mit der aus der abendländischen Tradition herausgewachsenen Einmaligkeit des Individuums. Identität ist ein Kraftakt des autonomen Ich. Weil aber die Autonomie des Einzelnen in unseren hochspezialisierten Industriegesellschaften bedroht ist, droht auch der Verlust der Identität.

Résumé

Notre société dispose d'une série de dénominations à consonance scientifique pour désigner des phénomènes difficiles à définir. En effet, tout ce qui porte un nom semble plus facile à cerner. «Identité» est l'un de ces mots-clé, surtout en combinaison avec le qualificatif «national». Mais l'hypothèse d'un réel consensus au sein de la nation ne tient pas compte des dangereuses réactions de groupes, qui se produisent précisément parce que la constitution de l'identité est devenue difficile.

Mon exposé tente de démontrer que la notion d'identité, telle qu'elle est définie par les sciences sociales, est intimement liée à celle, issue de la tradition occidentale, de l'unité de l'individu. L'identité est un acte de force du Moi autonome. Mais parce que l'autonomie de l'individu est menacée dans nos sociétés industrielles hautement spécialisées, nous courons le risque de la perte d'identité.

Literaturverzeichnis

CLAESSENS Dieter

1968. *Rolle und Macht*. München: Juventa Verlag.

COMTE Auguste

1929. *Système de politique positive*. Paris: Librairie Scientifique-Industrielle de L. Mathias.

DAHRENDORF Ralf

1974. *Homo Sociologicus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

ERIKSON Erik

1958. «Die Kindheit in zwei amerikanischen Indianerstämmen». *Int. Bibliothek für Psychologie und Soziologie* (Zürich) 15, S. 85-162.

GEERTZ Clifford

1988. *Religiöse Entwicklungen im Islam*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

HABERMAS Jürgen

1973. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. Main: stw.

JAMES William

1901. *The principles of psychology*. London: Macmillan.

KANT Immanuel

1977. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche der Theodizee*, Band 11. Zürich: Ex Libris.

KRAPPMANN Lothar

1971. *Soziologische Dimensionen der Identität*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

LÉVI-STRAUSS Claude (éd.)

1977. *L'identité: séminaire interdisciplinaire 1974-1975*. Paris: Grasset.

LEVITA David Joel

1965. *The concept of identity*. Den Haag: Mouton.

LINTON Ralph

1936. *The study of man*. New York: Appleton-Century Company.

1945. *The cultural background of personality*. New York: Appleton-Century Company.

MARQUARD Odo

1979. «Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz: Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion». *Poetik und Hermeneutik* (München) Band VIII, S. 347-369.

1982. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. Main: stw.

MEAD George Herbert

1973. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt a. Main: stw.

PANNENBERG Wolfhart

1979. «Person und Subjekt». *Poetik und Hermeneutik* (München) Band VIII, S. 407-434.

POERKSEN Uwe

1988. *Plastikwörter: die Sprache einer internationalen Diktatur*. Stuttgart: Klett Cotta.