

Identität und Sinnbildung

Ein Beitrag aus der Sicht einer handlungs- und erzähltheoretisch orientierten Sozialpsychologie

Jürgen Straub

"Identität" können wir bestimmten Personen zu- oder absprechen. Als Adressaten kommen dabei sowohl Individuen als auch Kollektive, von Dyaden über Gruppen, Gemeinschaften und Gesellschaften bis hin zu Kulturen, in Betracht. In allen diesen Fällen bringt der Ausdruck "Identität" inhaltlich-qualitative sowie formal-strukturelle Aspekte möglicher Antworten auf die Frage, wer eine Person bzw. ein Kollektiv ist und sein möchte, auf den Begriff. Identität im hier interessierenden Sinne ist ein subjekttheoretischer, im wesentlichen psychologischer bzw. sozialpsychologischer Terminus. Die vorliegende Abhandlung beschränkt sich weitgehend auf eine Klärung des Begriffs *persönlicher Identität*.¹

Die enorme Verbreitung des in Frage stehenden Wortes in wissenschaftlichen und alltagsweltlichen Diskursen hat längst dazu geführt, daß die praktischen, historisch-sozialen Hintergründe der Entstehung und die damit verbundenen Bedeutungsgehalte des theoretischen Identitätsbegriffs oftmals nur noch verschwommen wahrgenommen werden. Dieser in der Philosophie, Soziologie und Psychologie häufig diagnostizierten Tatsache möchte ich dadurch begegnen, daß ich zunächst in exemplarischer Weise an den besagten Entstehungskontext erinnere (1). Dieser Teil kann als eine Art der *Historisierung* identitätstheoretischen Denkens gelesen werden, durch die freilich dessen nach wie vor aktueller Stellenwert verdeutlicht wird. Identitätstheorien bringen spezifische Modernitätserfahrungen auf den Begriff. In ihren reflektiertesten Varianten liefern sie ein vergleichsweise komplexes "Bild" menschlicher Subjektivität. Davon kann sich - aus theoretischen und empirischen Gründen - auch die postmoderne Kritik unserer Tage nicht kurzerhand verabschieden. Im Anschluß an die historische Verortung identitätstheoretischen Denkens sollen in *systematischer* Absicht wesentliche Bedeutungsaspekte des Identitätsbegriffs expliziert werden (2). Dabei wird nicht zuletzt der Rolle temporaler, biographischer und historischer Sinnbildungsleistungen für die Genese, Reproduktion und Transformation der Identität von Subjekten besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

1. Historische und psycho-soziale Hintergründe eines Begriffs

Der in den einschlägigen Diskursen der Psychologie und Soziologie des 20. Jahrhunderts gängige Identitätsbegriff läßt sich vor allem auf zwei Theorietraditionen zurückführen. Der amerikanische Pragmatismus und die Psychoanalyse besetzen unbestritten die Schlüsselstellungen in der Geschichte identitätstheoretischen Denkens.² In diesen beiden Traditionen gewann das identitätstheoretische Denken sein Profil, obwohl hier wie dort der Begriff der "Identität" zumindest am Anfang gar nicht gängig war - die "Sache", die später unter diesem Titel verhandelt werden sollte, war freilich von Beginn an im Blickfeld. Freud spricht von "Identifizierung" als einem spezifischen psychischen Mechanismus und (in späteren Schriften) als dem Vorgang der Subjektconstitution schlechthin, gebraucht aber den Ausdruck "Identität" so gut wie nie.³ Gleichwohl läßt sich Freuds Subjekttheorie als identitätstheoretisches Strukturmodell auffassen. Die Gesamtheit aller koexistierenden Identifizierungen einer Person bildet zwar kein konfliktfreies, aber doch ein unter Kohärenzansprüchen stehendes *Beziehungssystem*. In diesem Sinne läßt sich nicht zuletzt das berühmte, in der zweiten

Topik ausgearbeitete Modell des psychischen Apparats, das sogenannte Instanzenmodell, in dem das "Es", das "Ich" und das "Über-Ich" voneinander unterschieden werden, rezipieren.⁴ Auch Freud denkt die psychische Struktur einer Person im Grunde genommen als Einheit, allerdings in einer höchst voraussetzungsvollen Weise. Einheit gilt ihm - wie der Psychoanalyse fast generell⁵ - als ein nie definitives Resultat der psychischen Synthesis unterschiedlich qualifizierter Binnendifferenzierungen des "subjektiven, psychischen Raums". In seinen beiden Topiken hat Freud solche Differenzierungen schematisch geordnet und unter dynamischen Gesichtspunkten erläutert.⁶ Insgesamt ist leicht ersichtlich, daß Freuds theoretisches Modell die Einheit des Psychischen in bislang ungekannter Radikalität zu einer fraglichen Angelegenheit macht und, im Falle gelungener Identitätsbildung, auch noch zu einer ziemlich fragilen Errungenschaft. Dies hat bekanntlich vor allem damit zu tun, daß Freud die "traditionell" zentrale Stellung des Ich radikal untergräbt: dieses ist, wie Freud zu zeigen versucht, nicht einmal mehr Herr im eigenen Hause. Bei allem, was es auszurichten bestrebt ist, bleibt es vom Es abhängig und durch das Über-Ich kontrolliert, wird es von beiden diesen Seiten bedrängt und bedroht; schließlich bleibt es angewiesen auf "kärghche Nachrichten" (Freud) über das, was im unbewußten Seelenleben (des Es, des Über-Ich und auch des Ich) vor sich geht. Freud denkt die Dezentrierung des Ich konsequent zu Ende, und so wird die Erfüllung der psychoanalytischen Devise - *Wo Es war, soll Ich werden!* - zu einer äußerst anspruchsvollen und permanenten Syntheseleistung, einer (in hohem Maße unbewußten) Leistung, die den differenten bzw. heterogenen Ansprüchen der drei psychischen Instanzen gleichermaßen Rechnung zu tragen hat und so das Lustprinzip (Es), das Moralprinzip (Über-Ich) und das Realitätsprinzip (Ich) zu einem gewissen Ausgleich bringt. Identitätsbildung erscheint in dieser Sicht als höchst störungsanfälliger Balanceakt. Dabei hängt bekanntlich vieles vom gelingenden (obwohl keineswegs vollständig bewußten) Umgang mit Kontingenz ab, von jenen zufälligen Widerfahrnissen also, vor welchen kein Mensch zu keiner Zeit verschont bleibt.

Es mag hier dieser sträflich vereinfachende Hinweis auf die Bedeutung von Freuds Modell genügen. Auf die einflußreichen Arbeiten von Erikson, der seine Identitätstheorie mit und gegen Freud entwickelt, sei lediglich hingewiesen.⁷ Offenkundig ist auch in diesem Fall, daß Eriksons Identitätsdenken an der konflikt- und krisenträchtigen Erfahrung von Differenz, wie sie Freud in seinen beiden psychologischen Topiken und seiner dynamischen Theorie psychologischer Kräfteverhältnisse auf den Begriff bringt, ansetzt. Ebenso offensichtlich scheint mir, daß Erikson Identität dabei in einer Weise bestimmt, die diese Differenzenerfahrung nicht unterdrückt, sondern bewahrt und produktiv in eine integrative Gesamtgestalt - die Identität eben - aufnimmt.⁸ Mit Eriksons Arbeiten wird der Ausdruck "Identität" zu einem theoretischen Begriff der Psychoanalyse. Seinem Einfluß verdankt sich sodann ein guter Teil der Popularisierung dieses Begriffs weit über die Grenzen der Psychoanalyse hinaus. Heute hat sich dieser Begriff soweit durchgesetzt, daß auch zahlreiche Theorien des Selbst als Identitätstheorien bezeichnet und diskutiert werden. Dies gilt beispielsweise für die Theorien pragmatistischer Provenienz.⁹

Was nun den Pragmatismus angeht, darf die Psychologie von William James, wie sie in seinem 1890 erschienen *opus magnum* entfaltet wird, als wegweisender Beitrag gelten.¹⁰ James' Denken wird - unter anderem - im Zuge einer Radikalisierung der sozial- und kommunikationstheoretischen Fassung des Selbst- bzw. - wie ich auch sagen werde - des Identitätsbegriffs weitergeführt, etwa von Baldwin, Cooley und Mead.¹¹ Auf diese zunächst auf die USA beschränkten Entwicklungen braucht hier ebensowenig eingegangen werden wie auf die nachfolgenden Arbeiten, die sich (auch in Europa, etwa bei Habermas, Döbert und Nunner-

Winkler) um eine Verknüpfung psychoanalytischen, pragmatistischen bzw. interaktionstheoretischen Gedankengutes bemühten.¹²

Dagegen möchte ich mich einigen einschlägigen Überlegungen aus den *Principles of Psychology* etwas ausführlicher widmen. An ausgewählten Aspekten der "logischen" Struktur, sodann aber gerade auch der "praktischen", historisch-sozialen Entstehungshintergründe und Funktionen von James' Bewußtseinstheorie und der damit verwobenen Theorie des Selbst kann *exemplarisch* zumindest in groben Zügen nachvollzogen werden, worum es *seit den Anfängen* psychologischer und soziologischer Identitätstheorien im Grunde genommen geht. Am damaligen Ansatzpunkt identitätstheoretischen Denkens hat sich bis heute nicht so viel geändert, wie es bisweilen scheinen mag. Diese Diagnose bleibt unberührt von all den Akzentverschiebungen, den neuen Relevanzsetzungen, Perspektiven und Fragerichtungen sowie den Differenzierungen der begrifflichen und methodischen Mittel, durch die die psychologische und soziologische Identitätstheorie und Identitätsforschung im Laufe des vergangenen Jahrhunderts bereichert wurde.

Der erwähnte "Klassiker" (nicht zuletzt) "der sozialwissenschaftlichen Identitätsforschung"¹³ hat gebündelt und theoretisch ausgearbeitet, was damals das Denken vieler zu bestimmen begann: gegen substanzialistische und statische Bewußtseinskonzepte formulierte James sein Modell des *stream of consciousness*, "in dem", wie Joas schreibt, "nach eigenen Gesetzen Gedanken und Gefühle auftauchen und untergehen."¹⁴ Bewußtseinszustände sind, so James, in ständigem Fluß. Das Bewußtsein ist nichts "an sich" Gegliedertes: vielmehr "fließt es" unentwegt. Das Bewußtsein, metaphorisch als ein Strom gefaßt, ist permanente Veränderung und damit differenziert verfaßt. Dies scheint, auf den ersten Blick wenigstens, auch für die Person im ganzen zu gelten. Woran aber, so ließe sich fragen, "hält sich" eine Person im Strom ihrer Bewußtseinszustände? Was von dem, was da zu Bewußtsein kommt, um sich sogleich wieder zu verflüchtigen, hinterläßt eine Spur und bildet einen Anlaß und Referenzpunkt für die Selbstidentifikationen einer Person, die weiß, wovon sie redet, wenn sie "ich" sagt und vom eigenen Selbst sowie von ihrer Welt spricht? Zerfällt nicht dieses Ich und Selbst zwangsläufig in gerade so viele Splitter, wie Bewußtseinszustände passieren? Manche Sätze von James scheinen diese Deutung zu unterstützen. Bereits das zweite Hinsehen zeigt jedoch, daß eine solche Lesart gänzlich abwegig wäre. Denn bereits die emergierenden und einander ablösenden Bewußtseinszustände sind keine völlig zusammenhangslosen Splitter.

Ich erinnere zunächst an einige zentrale Begriffe: James entfaltet eine Theorie des Selbst - des *total self* -, die ein "reines Ich" als Subjekt von einem "empirischen Selbst" als Objekt von Bewußtsein und Erkenntnis unterscheidet, wobei das empirische Selbst noch in ein materielles, soziales und geistiges ("spiritual") Selbst differenziert wird. Das empirische Selbst entwickelt sich demnach unter dem Einfluß bzw. in der Auseinandersetzung mit der Vielfalt der Erscheinungen und Widerfahrungen in der materiellen Welt der Dinge, der sozialen Welt der Mitmenschen und der geistigen Welt eigener Gefühle, Erlebnisse und Gedanken. Diese Vielfalt kann als Mannigfaltigkeit von Faktoren interpretiert werden, die das empirische Selbst einer Person bestimmen können, und zwar durchaus in heterogener und widersprüchlicher Weise. So besitzt ein Mensch, wie James schreibt, beispielsweise "ebenso viele social selves wie es Individuen gibt, die ihn kennen und die ein Bild von ihm in ihrem Kopf haben."¹⁵ Was zur materiellen, sozialen und geistigen Welt einer Person gehört, die "Gesamtsumme" (James) all dessen also, was ein Mensch in gewisser Weise sein Eigen nennen kann, bildet das empirische Selbst. Offensichtlich ist damit das empirische Selbst einem Strom wechselnder Umstände und Geschehnisse ausgesetzt. All dies kann sich das Subjekt in reflexiven Akten des reinen Ichs vergegenwärtigen. Das empirische Selbst ist das in Akten des Selbstbewußtseins und Selbsterkennens erfaßte Selbst und als solches eine in sich vielfach

differenzierte und dynamisierte Struktur. Es ist die Gesamtheit der Bemühungen des "Ich", sich Klarheit über das auf differenzierte Weise konstituierte "Mich" zu verschaffen. Beide zusammen, das reine Ich und das empirische Selbst, bilden, wie gesagt, das "total self". Zumindest zweierlei ist offenkundig:

1. Zum einen lebt James' Theorie von einem, wie man sagen kann, ausgeprägten Bewußtsein der Vielfalt, Differenz und "Dynamik" materieller, sozialer und geistiger Erscheinungen. James ist, wie häufig hervorgehoben wird, in diesem Sinne "Kind einer Zeit", die durch rapide soziale Veränderungen, Beschleunigungs- und Differenzierungsprozesse sowie die damit verbundene Transformation traditioneller Lebensformen, Praktiken und Symbolsysteme geprägt war. Davon blieb das Selbstverhältnis und Selbstverständnis der Individuen nicht unberührt. Der einzelne sah sich, so formuliert Bruder mit einem berühmten Wort von Marx und Engels, mehr und mehr aus den "idyllischen" Verhältnissen der Vergangenheit vertrieben. Er wurde zu einem auswechselbaren Element einer anonymen städtischen Masse, einem abhängigen Konsumenten, dessen soziale Beziehungen im Zuge einer Überführung "persönlicher Würde in den Tauschwert" zunehmend bedroht waren.¹⁶

Es kommt hier nicht auf Einzelheiten des Vokabulars der soeben gelieferten Beschreibung an. Was immer sich über diese Zeit sonst noch sagen lassen mag (und gesagt werden müßte, um Einseitigkeiten und allzu grobe Markierungen zu vermeiden): Verlustgefühle und Orientierungskrisen gehörten zweifellos zur psychologischen Signatur auch des amerikanischen *fin de siècle*. Diffuse funktionelle Störungen - "Neurasthenie" galt als typische Zeitkrankheit¹⁷ - waren bei Menschen, deren Leben in einem "Multiversum" (James) Verunsicherungen und Entscheidungsschwierigkeiten aller Art mit sich brachte, weit verbreitet. James sah dies klar. Und er interessierte sich brennend dafür, wohin solche Verunsicherungen, Konflikte und Krisen führen können. Die in einer zunehmend zerrissenen sozialen Welt deutlich gesteigerte Konkurrenz und das eigentümliche Auseinanderdriften von Gedanken, Gefühlen und Willensstrebungen *im einzelnen Individuum selbst* zog die Aufmerksamkeit des Psychologen auf sich. James befaßte sich, wie Bruder berichtet, eingehend mit den einflußreichen psychiatrischen Schriften seiner Zeit (Charcot und Janet, Liébault und Bernheim u.a.). Mit amerikanischen Psychiatern, Therapeuten und Ärzten hatte er engen Kontakt. Phänomene wie "Somnambulismus, Trance und Hypnose, Hysterie und Depersonalisation" oder "multiple Persönlichkeit" kannte er aus eigener intensiver Beschäftigung, Hypnoseverfahren etwa wandte er selbst an.¹⁸

Nicht nur die Abgründe von Phänomenen, die für den Autor der *Principles* klar psychopathologisch waren, sondern gerade auch der Weg in solche Abgründe, der in *jedem* "normalen" Leben offensteht, band James' Interesse. Dafür hatte er nicht zuletzt sehr persönliche Motive. Bruder zeigt in einer biographischen Skizze und psychologischen Interpretation des Lebenswegs und autobiographischen Selbstverständnisses von James überzeugend, daß bereits der Heranwachsende von erheblichen Orientierungs- und Identitätskrisen umgetrieben war.¹⁹ Die allgegenwärtige "Neurasthenie" blieb auch ihm zeitweise nicht erspart. Auch er litt, wie es damals verstanden wurde, an den Folgen der neuen "amerikanischen" Lebensweise: die beschleunigte Geschwindigkeit der Rhythmen in allen Lebensbereichen, "das Übermaß an Information, ... der Lärm der Städte, die Monotonie der routinisierten Arbeit, der Existenzkampf", so Bruder, zogen auch James' "Nerven" in Mitleidenschaft und beförderten, neben all den anderen Belastungen, wie sie das Leben in der Herkunftsfamilie und speziell das Regime des Vaters mit sich brachten, Ängste aller Art, Entscheidungs- und Handlungsunfähigkeit in vielerlei Lebenssituationen.

James' Denkweg, der ihn zur skizzierten Theorie des Bewußtseinsstroms und des Selbst führte, war ganz unverkennbar mit seinem Lebensweg verflochten. Durchaus ähnlich wie bei Erikson, dessen Begriffe der "Identität" und "Identitätskrise" - ebenso wie seine Rede von der Adoleszenz als einem verlängerten "psycho-sozialen Moratorium" - nicht zuletzt Resultate eines langwierigen Prozesses der "Selbstfindung" und dessen reflexiver Vergegenwärtigung und Analyse verkörpern, so entwickelt auch James sein theoretisches Denken zu einem guten Teil aus der Quelle eigener Erfahrung. Bruders Analyse verdeutlicht dabei nicht zuletzt, *wie brüchig* diese Erfahrung und *wie labil* das mühsam erworbene Selbstverständnis war, wie sehr schließlich James' theoretisches Denken von einem *Glaubensakt* abhängig blieb: "Mein erster Akt des freien Willens wird sein, an den freien Willen zu glauben", schreibt James in einer Tagebuchnotiz vom 20. April 1870, und so nimmt es nicht wunder, daß der Glaube bald schon zum "grundlegenden Postulat der Psychologie" erhoben wird. Und dies, obschon James weiß, daß dieser Glaube niemandem einfach zufällt, sondern selbst noch "gewollt" werden muß. Der Glaube bedarf eines "Willens zum Glauben". Der Weg zum eigenen Selbst und zu einem selbstbestimmten Leben scheint am Ende ohne einen Willen, der sich gegen Verhältnisse stemmt, in denen der Horizont wie weggewischt (Nietzsche) und das Ich manchen schon unrettbar verloren (Mach) scheint, kaum gangbar.

(2) Die letzten Sätze signalisieren, daß, *vor dem aufgezeigten Erfahrungshintergrund und dem damit verwobenen Bewußtsein*, das eigentliche Thema der *Principles* nicht "Auflösung des Ich" heißt, sondern *Einheit* des Bewußtseins und des Selbst. Gerade daran hielt James unerschütterlich fest, wie immer diese Unerschütterlichkeit im Grunde in einem Glauben gewurzelt haben mag. Natürlich zielten die ganzen wissenschaftlichen Anstrengungen darauf ab, diesem Glauben Gründe, Erfahrungsgründe zumal, an die Seite zu stellen. Die Einheit des Bewußtseinsstroms war für James eine unabweisliche, im Erleben gegebene und durch Introspektion aufweisbare psychologische Tatsache. Er lehnte es demzufolge entschieden ab, in gänzlich unverbundenen, (scheinbar) diskontinuierlich aufeinanderfolgenden Elementen wie einzelnen Bewußtseinszuständen oder Empfindungen die Grundbausteine des Denkens und Erkennens zu sehen. Er formulierte eine zwar dynamische Theorie des Bewußtseins und des Selbst, für die aber die Kontinuität und der Zusammenhang des Bewußtseinsstroms konstitutiv und zentral war. Der permanente Übergang von einem Bewußtseinszustand zum anderen bildet ein Kontinuum, das vom Subjekt als solches erlebt wird. Auch noch die "harten" Übergänge sind, recht besehen, nach James keine wirklichen Brüche und Zeichen für radikale Diskontinuität. Differenzbildungen und Sukzessionen dieser Art entstehen vielmehr durch plötzliche Kontraste, und diese sind noch immer Formen des Übergangs, welche Kontinuität nicht völlig aufheben.

Zurecht verteidigt Bruder die skizzierte Lesart gegen vielleicht naheliegende kurzschlüssige Deutungen, indem er einen unmißverständlichen und theoriestrategisch entscheidenden Gedanken James' folgendermaßen zusammenfaßt: "Alle die Dinge, die ich meine nenne, rufen in mir das gleiche Gefühl hervor. Dadurch verweisen sie auf die Realität des Ich, das betroffen ist, wenn sie tangiert sind. Ich fühle mich verletzt, beschämt, glücklich, stolz. Und es ist immer dasselbe Ich betroffen. Und dieses Ich bleibt dasselbe über die Zeit."²⁰ Die Vielfalt und Differenziertheit von Erfahrungen und Erfahrungsmöglichkeiten in der materiellen, sozialen und geistigen Welt sowie deren Wechsel über die Zeit ändern nichts daran, daß diese Differenzen im Prinzip synthetisierbar und integrierbar sind in der Gestalt eines mit sich identischen Selbst. Entscheidend dafür ist das Denken selbst, das Denken des reinen Ich, das die verschiedenen Konstituenten des empirischen Self reflexiv erfaßt, zu Bewußtsein bringt und schließlich jene Syntheseleistungen vollzieht, welche das Differenten, ohne es zu nivellieren oder zu unterdrücken, in eine *einheitliche Form* integrieren: eben das *total self*. Der

Strom des Bewußtseins besitzt die Form einer einheitlichen Gestalt, wie sich nicht zuletzt in Anlehnung an Erikson, der seinen (ebenfalls dynamisierten) Identitätsbegriff durch den Gestaltbegriff erläutert und bestimmt, sagen ließe. Darin besteht für James die Grundtatsache der "Selbsterfahrung". Der Bewußtseinsstrom ist für ihn kein bloßes Nacheinander unverbundener oder dissoziierter Elemente oder Sinnesdaten. Die fundamentale Erfahrung des Subjekts nötigt nicht zur Aufspaltung des Selbst, im Gegenteil: sie vermittelt das Gefühl einer Einheit des Denkens. Und dieses Denken ist, wo immer es um die Konstitution des Selbst geht, in wesentlichen Aspekten an Erinnerung gebunden. Kurzum: James' Bewußtseins- und Selbst-Theorie ist holistisch angelegt. Dies entspricht einem allgemeinen Grundzug seines philosophischen und psychologischen Denkens.²¹

Man könnte freilich zahlreiche Argumente gegen James' Ansatz vorbringen. Hierbei käme etwa James' Realismus und radikaler Empirizismus ebenso in Betracht wie sein Festhalten am possessiven Individualismus oder die introspektive Methodik seiner Erforschung des Bewußtseins und Selbst. All dies änderte nichts an der im vorliegenden Zusammenhang interessierenden Einsicht, nach der es gänzlich abwegig wäre, James' Metapher vom Bewußtseinsstrom - beispielsweise - in die Nähe von Ernst Machs einflußreicher, radikal elementaristischer Rede vom "Strom von Empfindungselementen" zu rücken. Machs Position verkörpert in einigen Punkten das gerade Gegenteil von James' Auffassung. Damit ist eine Kontrastierungsmöglichkeit geboten, die den Kern beider Positionen noch einmal verdeutlicht. Machs Denken gipfelte bekanntlich in der durch Hermann Bahr berühmt gemachten Feststellung: "Das Ich ist nicht zu retten." Für ihn war es ausgemacht, daß der Fluß und die Vielfalt von Sinneseindrücken und Bewußtseinszuständen jeden vermeintlich stabilen Fixpunkt zersetzen. Was nach seiner Theorie bleibt, sind nicht Identitäten, sondern radikal kontextabhängige, immer nur provisorische und relative Bestimmungen von einzelnen Elementen. Diese seien das Primäre und Wirkliche, das Ich dagegen sei sekundär, ja illusionär. Damit freilich wird das "Ich" zu einer Idee, die man getrost (und ohne psychologische Sorge) fallenlassen kann, da ihr ja ohnehin die Entsprechung im objektiven Sein fehle. Mach mag zurecht als Vorbote des zerfallenden Selbstbewußtseins von Subjekten verstanden werden, die diesen Zerfall als unabweisbares empirisches Faktum begreifen und sich obendrein nicht scheuen, ihn als Befreiung von einer (repressiven) Illusion zu feiern und zu proklamieren. James' psychologisches Konzept des Bewußtseinsstromes und die darauf bezogene theoretische Konzeption des Selbst sind dagegen keine Vorläufer und Verwandten poststrukturalistischer oder postmoderner Theorien des Nicht-Identischen. James' Psychologie kann, wie Bruder zurecht betont, gerade nicht als "kongenialer Ausdruck der intellektuellen Stimmung" der damaligen Zeit verstanden werden, *wenn* diese Stimmung mit der Diagnose einer - womöglich gar in affirmativer Einstellung verkündeten - allgemeinen "Auflösung des Ich" in Verbindung gebracht wird.²²

Gleichwohl, und dies ist hier entscheidend, ist auch James' Denken Ausdruck eines äußerst sensibilisierten Bewußtseins für die Schwierigkeiten, unter bestimmten Umständen überhaupt noch so etwas wie eine Identität ausbilden und, *uno actu*, ein mehr oder minder autonomes Subjekt werden und sein zu können, ein Subjekt jedenfalls, das sich seiner Selbstbestimmungsmöglichkeiten reflexiv vergewissern und auf dieser Grundlage Orientierungen bilden und verfolgen, kurz: das handeln kann. Die angezeigten Schwierigkeiten gelingender Identitätsbildung waren in James' Lebensform und Weltbild gleichermaßen präsent wie im fernen Europa. Sie bildeten den allgemeinen, einzelne Gesellschaften übergreifenden Ausgangs- und Bezugspunkt des *spezifisch modernen* identitätstheoretischen Denkens.²³

Natürlich ist die Verständigung über Identität in dem uns geläufigen (wenn auch nicht immer besonders klaren) Sinne eine kulturspezifische und historische Erscheinung. Dies heißt, daß die Rede

über Identität "unseren Vorfahren schon vor zweihundert Jahren unverständlich gewesen (wäre).¹²⁴ Taylor streicht das weit verbreitete Grundgefühl des Horizontverlustes, des Zerbrechens eines verbindlichen Rahmens für unser Urteilen und Handeln sowie die damit verwobenen Orientierungsunsicherheiten zurecht heraus, sobald er von der neuzeitlichen Identität spricht. Auch er redet vom Gefühl "einer erschreckenden Leere" und der von vielen Zeitgenossen der neuzeitlichen Kultur des Abendlandes immer häufiger empfundenen Gleichgültigkeit oder "Wertlosigkeit" allen Tuns, von "einer Art Schwindelgefühl oder gar einem Zerbrechen unserer Welt und des Leib-Raumes."¹²⁵

Es ist plausibel, wenn Taylor die Entstehung der neuzeitlichen Identität mit einer Suche nach (Lebens-) Sinn in Zusammenhang bringt. Dies scheint wenigstens dann triftig zu sein, wenn "Sinn" nicht als Substanz, nicht als etwas Gegebenes und Unveränderliches und überdies nicht im Singular gedacht wird. Will man an Ausdrücken wie (Lebens-) "Sinn" und "Sinnsuche" gegen allen Spott, der über die "Verteidiger des Sinnes" bis heute ausgegossen wurde, festhalten, tut man zudem gut daran, jede Art von Sinnfindung radikal vom Handeln und Sprechen des Menschen abhängig zu machen, also im Grunde genommen als eine Frage der menschlichen Kreativität und des Ausdrucksvermögens zu begreifen. Sinnfindung hat, wie Taylor betont, mehr mit Erfindung als mit Entdeckung, mehr mit schöpferischer Artikulation als mit bloßer Reproduktion zu tun.¹²⁶ Sinnfindung in diesem Sinne ist die an eigenständiges Handeln und Sprechen gebundene Verwirklichung eines eigenen Selbst, das erst im Zuge dieser Aktivitäten Gestalt annimmt (also nicht schon vorher "da war" und bloß auf seine Entdeckung wartete).¹²⁷

Die Entstehung der neuzeitlichen Identität und noch die theoretische Reflexion, die diesen Prozeß sowie die Struktur des Selbst- und Weltverhältnisses des modernen Menschen auf den Begriff bringt, ist gekoppelt an die Erfahrung von Sinnverlust und Orientierungskrisen, und diese Erfahrung stellt in der Regel eine "existentielle Bedrängnis" dar, "die grundverschieden ist von der, die in den meisten früheren Kulturen vorherrschend war und auch heute noch das Leben anderer Menschen bestimmt."¹²⁸ Diese Einschätzung dürfte, im großen und ganzen wenigstens, allgemeine Zustimmung finden. Freilich konkurrieren früher wie heute die Antworten auf die Frage, was denn das jeweils Festgestellte, was also Identitätsprobleme der einen oder anderen Art für die Gestaltung der Gegenwart und Zukunft bedeuten mögen und sollen. Für James gab es im Grunde genommen nur eine Antwort auf diese Frage, und dies bleibt so für alle Identitätstheoretiker nach ihm, wie immer sie sich sonst unterscheiden mögen: die Bildung und die (durch Umbildung mögliche) Bewahrung von Identität wird zum "Programm" gegen die "erschreckende Leere" im Inneren der einzelnen Menschen und in deren sozialen Beziehungen. Die Rede von der "Leere" ist dabei lediglich ein Signum für ein ganzes Bündel psychosozialer Probleme, einschließlich des Verlustes von Handlungsfähigkeit.

Robert Musil hat, im Anschluß an Machs radikal elementaristische Empfindungslehre und weit über diese hinausgehend, im Blick auf das Wiener *fin de siècle* in eindrucksvoller Weise literarisch verarbeitet, was es mit Problemen der besagten Art auf sich hat.¹²⁹ Er schildert und erwägt auf hunderten von Seiten seines Fragment gebliebenen Romans, was es heißt, wenn Individuen zu vollkommen ort- und orientierungslosen Figuren in einer gesellschaftlichen Maschinerie werden, deren Räderwerk sie ausgesetzt und unterworfen sind wie Marionetten - Marionetten, um die es noch weit schlimmer bestellt ist als um jene in Kleists Theater. Musil führt vor, was es bedeutet, wenn die Aura des "personalen Scheins" und die damit verbundene Vorstellung eines zumindest streckenweise autonomen, am Leitfaden vernunftorientierter Reflexion und Willensbildung lebenden Handlungssubjektes restlos destruiert wird. Er analysiert, was in und zwischen Menschen vor sich geht, wenn die "ehernen Gehäuse" moderner Gesellschaften sich lückenlos abdichten gegen die

Subjekte und deren vermeintliche Handlungsmacht als blanke Illusion bloßstellen. Er verdeutlicht, was geschieht, wenn die Gesellschaft schließlich alle subjektiven "Antriebe und Phantasien dissoziiert", wenn sie diese "herumwirbeln, hinunterwürgen oder sich zu wahnhaften Obsessionen verdichten (läßt) - wie bei Clarisse, Moosbrugger oder dem Arbeiter in der Begegnung mit der Staatsmaschine. Sie verrücken sich in einen imaginären Raum, der, weil er ein Effekt der Ausgrenzung ist, keine Vermittlung und Rückkoppelung zu der gegebenen Realität erlaubt."³⁰

Hier hat das Subjekt restlos abgedankt, sei es auf dem Weg in Obsessionen, in eine Welt unkontrollierbarer Impulse und wahnhafter Phantasien, archaischer Entladungen von Trieben, aggressiven und destruktiven zumal - vielleicht frei nach Nietzsches zweifelhafter Devise "Werdet hart!" und seinen Oden an die "Kraft" und die "Macht" -, sei es im Sinne von Ulrich, einer weiteren typischen Verkörperung eines Mannes ohne Eigenschaften. Freilich nimmt gerade er dieses Schicksal an, ist also ein solcher eigenschaftsloser Mensch ganz "entschieden und mit äußerstem Bewußtsein, um der Gewalt der Ausgrenzung nicht durch Ver-rückung (Clarisse) oder Zer-stückelung (Moosbrugger) antworten zu *müssen*, wenn diese Ausgrenzung nur als Zwangsvollstreckung erlitten und im chaotischen Wirbel abgewehrt werden kann. Ulrich vollzieht die Ausgrenzung, die generell herrscht, an sich selbst, ... um die Folgen dieser Nichtigkeitserklärung des Subjektiven kontrollieren zu können; doch auch um Alternativen zur Hölle der Normalität zu suchen, Subjektformen, die nicht zwangsläufig in Selbstdestruktion, Verbrechen, Wahnsinn, Ideenflucht, Perversion, Paranoia enden - alles Reaktionen, die Musil exemplarisch vorführt."³¹

James teilte die soziologische und psychologische Diagnose und die Sorge derer, die die Kosten bestimmter Aspekte gesellschaftlicher "Modernisierungsprozesse" in der angedeuteten Weise offenlegen. Er entfaltete als einer der ersten zumindest Ansätze einer theoretischen, vornehmlich psychologischen Begrifflichkeit, die anzeigt, was es mit der sich ausbreitenden gesellschaftlich-kulturellen "Anomie" und den Orientierungsproblemen zahlreicher Individuen, deren Selbstbewußtsein und Ich-Gefühl angegriffen und bedroht erschien, auf sich hatte. Was Nietzsche mit stilistischer Brillanz, großem Pathos und einigem Getöse verkündete, scharfsichtig ankündigte und begrüßte, was schließlich die Ärzte und Psychotherapeuten *unserer Gegenwart* als ein immer weiter verbreitetes Leiden diagnostizieren müssen: dieses um sich greifende Gefühl des Ich-Verlusts, der Sinnlosigkeit und Banalität, "der Leere, Fadheit, Vergeblichkeit, Zwecklosigkeit oder der Verlust der Selbstachtung",³² dieses häufig diffuse Gefühl also kannte und studierte auch James, und es machte ihm Sorge. Seine Psychologie nahm damit ganz eindeutig jene normativ-moralischen Standards in sich auf, welche auch allen nachfolgenden Theorien der (Ich-) Identität bis heute inhärent sind. Auch die *Principles of Psychology* sind einer Idee gelingenden Lebens verpflichtet, die ohne die Vorstellung eines reflexions-, orientierungs- und handlungsfähigen Subjektes, das sich selbst behauptet, wenn die Lage dies erfordert, und das sich selbst zu bestimmen und sein eigenes Leben zu führen versucht, wann immer Situationen und Mitmenschen dieses Verlangen nach freier Selbstbestimmung gestatten und unterstützen, nicht auskommen kann und will. Soziokulturelle Verhältnisse und psychologische Bedingungen, die der Entwicklung und Aufrechterhaltung solcher Selbstbestimmungsmöglichkeiten autonomer Subjekte entgegenstehen, weckten James' Besorgnis und Kritik. Natürlich hat James, so gut wie alle anderen ernst zu nehmenden Identitätstheoretiker, ein klares Bewußtsein auch für die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit von Orientierungs- und Lebenskrisen. Diese sind zweifellos nicht zuletzt der Anstoß für Entwicklungen, die ja auch die betroffene Person wenigstens im Nachhinein häufig nicht mehr missen möchte. Wohl nicht zuletzt deswegen, weil James aus eigener Erfahrung und dem genauen Studium der Leidenswege anderer nur allzu gut wußte, was eine psychische Krise ist und wohin sie *auch* führen kann, war er jedoch

weit davon entfernt, krisenfördernde Umstände oder gar - wie Laing es nennt³³ - "ontologische Unsicherheiten" als Dauereinrichtungen herbeizusehen und schließlich mit der "Auflösung des Ich" zu kokettieren. James war sich mit so unterschiedlichen Denkern wie Freud und Mead darin einig, daß es keinen Grund zum Feiern gibt, wo das "neuzeitliche" Subjekt restlos abzudanken hat. Erikson und viele andere Identitätstheoretiker, nicht zuletzt diejenigen, welche (wie etwa Habermas) pragmatistisches und interaktionistisches sowie psychoanalytisches Gedankengut aufeinander zu beziehen und zu integrieren versuchten, folgten jedenfalls in diesem Punkt den Anfängen identitätstheoretischen Denkens. Identitätstheorien machen bis heute auf eine besonders eindrucksvolle, geradezu anschauliche Weise klar, daß wissenschaftliche Begriffe in einer historischen, soziokulturellen Praxis verwurzelt sind und der gedanklichen Ordnung und Bearbeitung von Handlungs- und Lebensproblemen dienen sollen. Sie sind, mit Wittgenstein gesprochen, Bestandteil einer Lebensform. Von Identität im modernen, noch heute gültigen Sinne ist die Rede, wo ontologische Verunsicherungen sowie Orientierungsprobleme verschiedenster Art zum Alltag gehören - und wo diese Verunsicherungen *erkannt und anerkannt*, also nicht in regressiven Sehnsüchten nach vergangenen Wirklichkeiten verwunschen, sondern als *konstitutiver* Bestandteil unserer Lebensform und Identitätsbildung betrachtet und behandelt werden.³⁴

2. Zur systematischen Bestimmung des Identitätsbegriffs

Identitätstheoretiker sehen in der "normalen" psychischen Struktur von Personen (bzw. deren Selbstbeziehungen) kein bloßes Nebeneinander von Fragmenten, sondern eine einheitliche und als solche sinnhaft strukturierte Gestalt. Sie halten an einem Begriff des Selbst fest, der, wie nun resümiert werden soll, durch einige *formale Strukturmomente* charakterisiert werden kann, die für den in verschiedenen Theorieströmungen noch heute verwendeten Identitätsbegriff konstitutiv sind. Dabei ist klar, daß die konkrete Identität einer Person nicht bloß anhand formaler Kriterien bestimmbar ist. Die sogenannte Identitätsfrage, also die Frage, wer ein Mensch ist und sein möchte, verlangt natürlich eine *qualitative* Antwort. Diese bestimmt die fragliche Identität *inhaltlich*. Von formalen Aspekten der Konstitution, Reproduktion und Repräsentation der Identität können inhaltlich-qualitative Momente unterschieden werden. Diese *beiden* Momente tragen auf ihre Weise zu Sinnbildungsprozessen bei, namentlich zum Gefühl und zum Urteil von Personen, die eigene Handlungs- und Lebenspraxis sei eine einheitliche und im einzelnen sinnhaft strukturierte Praxis, eine - bei allen möglichen Fragwürdigkeiten und Zweifeln - sinnvolle Angelegenheit.³⁵

Inhaltlich-qualitative Bestimmungsmerkmale kommen in konkreten Handlungs- und Interaktionskontexten zur Sprache, vor allem in problematischen Situationen, die es erfordern, daß Menschen erst einmal mit sich zu Rate gehen, bevor sie verstehen, was es an sich selbst und der Welt jeweils zu verstehen gilt, um schließlich auf der Grundlage dieses neuen Verständnisses ihr Handeln entwerfen bzw. fortsetzen zu können. Die Identitätsfrage stellt sich just dann, wenn noch nicht oder nicht mehr klar ist, wer jemand ist und sein will, zugleich jedoch gerade diese Klarheit unabdingbar ist für den Entwurf und Vollzug selbständiger und selbstbestimmter Handlungen. Mit dieser Frage ist offenkundig ein sehr weites Feld eröffnet. Als qualitatives Merkmal der Identität einer Person kommt im Prinzip unbegrenzt vieles in Betracht. Unter dem Titel der qualitativen Identität geht es um praktische, soziale, historische, biographische, kognitive, voluntativ-motivationale, emotional-affektive und imaginative Aspekte konkreter menschlicher Existenzen. Die Tatsache, daß der Identitätsbegriff sehr weit gefaßt ist und überdies die Relevanzkriterien für die

Beantwortung der qualitativen Identitätsfrage unmittelbar an die Selbstauffassungen der betreffenden Personen gebunden sind, macht klar, daß es in der empirischen Identitätsforschung beinahe um alles und jedes gehen kann. Die von Hauser und Frey zusammengestellte Liste von sogenannten "identitätskritischen Lebenslagen" (gesellschaftlich periodisierte Krisenlagen, individuelle Krisenlagen, individuelle Sinnkrisen) und möglichen "Definitionsräumen für Identität" bzw. identitätsrelevanten soziokulturellen "Interaktionsräumen" (z.B. Geschichte, Traditionszugehörigkeiten; Arbeit, Familie, Freizeit; Körper, Geschlecht; übergreifende Handlungs- und Lebensorientierungen und Kompetenzen) verdeutlicht dies exemplarisch.³⁶

Jede Antwort auf die qualitative Identitätsfrage ist im Grunde genommen unabschließbar und immer nur vorläufig zu geben. Sie umfaßt unter Umständen eine Vielzahl aussagekräftiger Hinweise, auch ausführlicher Beschreibungen und Erzählungen, durch die jemand zur Sprache bringt, wodurch er sich (oder andere) treffend charakterisieren zu können meint. Was dabei zur Sprache kommt, mag sich von Situation zu Situation und im Laufe der Zeit ändern. Eines freilich bleibt sich gleich: wer immer solche Hinweise, Beschreibungen und Erzählungen liefert, die klar machen sollen, wer jemand ist, spricht nicht zuletzt - im Sinne Wittgensteins - über das Weltbild, die Lebensform und die Sprachspiele, die den *Rahmen* der Praxis eines (oder mehrerer) Menschen bilden und abstecken, den Rahmen und *Horizont* seines (oder ihres) Denkens, Urteilens, Wollens und Fühlens. Innerhalb eines solchen Rahmens, in dem das Denken, Fühlen, Wollen und Handeln situiert ist, wird auf jeweils bestimmte (und vielleicht kaum bewußte) Art und Weise *Bedeutsames von Unbedeutsamem, Wichtiges von Belanglosem, Richtiges von Verwerflichem, Erstrebenswertes von zu Vermeidendem* geschieden. Man kann auch sagen, Rahmen und Horizont umfaßten "eine maßgebliche Menge qualitativer Unterscheidungen. Wer innerhalb eines solchen Rahmens denkt, empfindet und urteilt, geht mit einem gewissen Gespür vor, wonach eine gewisse Handlung, eine Lebensweise oder eine Art zu fühlen unvergleichbar viel höheren Rang hat als die übrigen, die uns bei geringerem Aufwand zu Gebote stehen."³⁷ Was als "höher" gilt, mag dabei sehr unterschiedlich spezifiziert werden, etwa indem (zunächst grob und andeutend) von einem "erfüllteren Leben", einer besonders "reinen" Empfindung oder einem "tiefen" Gefühl die Rede ist, einem "überragenden" Gedanken, einer "noblen" Geste, einem "eindrucksvollen" Benehmen oder einer "bewundernswerten" Lebensweise usw. Ganz in diesem Geiste definiert und präzisiert Taylor, was auf einer sehr *fundamentalen Ebene qualitative Identität* genannt werden kann, wenn er schreibt: Die Identitätsfrage ist "erst dann beantwortet, wenn man begreift, was für den Betreffenden von ausschlaggebender Bedeutung ist. Wissen, wer ich bin, ist eine Unterart des Wissens, wo ich mich befinde. Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte bzw. was ich billige oder ablehne. Mit anderen Worten, dies ist der Horizont, vor dem ich Stellung zu beziehen vermag."³⁸ An anderer Stelle weist Taylor die "Vorstellung von einer durch bloß faktische, keiner starken Wertung unterliegende Vorlieben bestimmten Identität" als "inkohärent" zurück. Kommen solche Vorlieben abhanden oder lassen sie sich nicht erfüllen, führt das ja auch nicht zu Orientierungs- und Identitätskrisen, Entscheidungs- und Handlungsproblemen.³⁹

Empirische Analysen beliebiger qualitativer Identitäten zielen im Kern auf eine Artikulation des Horizontes oder Rahmens und gerade dadurch klären sie, wodurch Handlungen und Praktiken sinnvoll und verständlich sind. Es ist nun zu sehen, daß es im Prinzip zwar unzählige qualitative Bestimmungsmerkmale konkreter Identitäten gibt, im konkreten Fall aber speziell dasjenige interessiert, was für den oder die Betreffenden und deren tagtägliches Tun und Lassen fundamental

und wichtig, von zentraler oder ausschlaggebender Bedeutung ist. Taylors Analyse speziell der neuzeitlichen Identität möchte ich hier so (und zunächst einmal nur so) lesen, daß sie hilfreiche Hinweise auf eine interne Differenzierungsmöglichkeit inhaltlich-qualitativer Merkmale jeder beliebigen Identität bietet.⁴⁰ *Fundamentale* Bestimmungen qualitativer Identität unterscheide ich fortan von (bloß) *akzidentellen*. Im allgemeinen verhält es sich so, daß von (qualitativer) Identität primär dann die Rede ist, wenn es just um solche Gesichtspunkte des Selbst- und Weltverständnisses bzw. des Selbst- und Weltverhältnisses von Menschen geht, welche für deren Tun und Lassen fundamental, gleichermaßen grundlegend und richtungsweisend sind.

Taylor hat dabei jene Werte und moralischen Vorstellungen im Auge, welche die Praxis von Menschen nicht nur leiten, sondern auch hierarchisch strukturieren. Er denkt an valorative, moralische und evaluative Perspektiven und Vokabulare, die dem Menschen erst jene Welt eröffnen, in welcher er sich sodann orientieren und als ein Handelnder bewegen kann. Anders denn als eine derartig strukturierte und qualifizierte Wirklichkeit ist nach Taylors anthropologischer Handlungstheorie die Welt des Menschen gar nicht denkbar. Menschen orientieren und bewegen sich *als Handelnde* nicht allein im physisch-materiellen Raum. Sie kennen zielführende und abwegige Richtungen, wie Taylor in seiner metaphorischen Auslegung des Orientierungsbegriffs ausführt, auch in einem moralischen Raum - und zwar notwendigerweise, oder aber sie sind orientierungslos, im schlimmsten Fall gleichsam verloren und leiden an einer Art "ontologischer Unsicherheit".⁴¹

Der metaphorische Gebrauch des Orientierungsbegriffs in Bereichen, wo es nicht um räumliche Orientierung im physikalischen Sinne geht, aber eben doch um analoge Leistungen, hat bei Taylor eine präzise Bedeutung. Der moralische Raum wird durch ein jeweils spezifisches Vokabular geschaffen, durch Unterscheidungen zumal, die Erstrebenswertes von Belanglosem, Banales von Bemerkenswertem, Relevantes von Unwichtigem abgrenzen, durch Unterscheidungen also, die, so die in diesem Punkt neoaristotelische Argumentation, im Hinblick auf das Gute gebildet werden. Zu beachten ist dabei, daß Taylor mit einem vergleichsweise weiten Begriff des Guten und einem entsprechend weit gefaßten Moralbegriff operiert. In Taylors "moralischen Raum" gehören nicht bloß traditionelle Gerechtigkeitsfragen, Fragen nach der Achtung vor dem Leben, dem Wohlergehen, der Integrität, der Würde und dem Gedeihen der anderen.⁴² Dazu gehören vielmehr auch Fragen der Selbstachtung und eigenen Würde, Fragen nach einem sinnvollen und erfüllten, gelingenden Leben und Fragen nach der Lebensführung, dem Lebensstil und einem angemessenen Selbstausdruck, kurz: es geht um durchaus verschiedene Aspekte einer Moral bzw. Ethik sowie, wie ich sagen möchte, einer Ästhetik der Existenz.⁴³ Was davon in konkreten Identitätsbildungsprozessen jeweils in den Vordergrund rückt (und rücken kann), wird von verschiedenen Kulturen und Gesellschaften unterschiedlich geregelt. In der einen oder anderen (kulturspezifischen) Form müssen entlang der genannten "Achsen" des moralischen Raums (grob: Gerechtigkeit, Lebensführung, Würde) Regelungen *ausgehandelt* und getroffen werden.⁴⁴ Diese Regelungen ermöglichen Orientierung, indem sie dem Handelnden mögliche Richtungen in einem durch evaluative Unterscheidungen konstituierten Koordinatensystem, einem moralischen Raum eben, anzeigen, und nicht nur dies: sie lassen diese Richtungen mehr oder minder verfolgenswert erscheinen, gestatten dem Akteur also ein Urteil darüber, wo es lang gehen kann und soll, welche Richtung einzuschlagen sich bewähren, zumindest lohnen könnte. Zurecht hebt Taylor den innigen Zusammenhang zwischen Identität und Orientierung hervor. Orientierungskrisen und Orientierungsverluste werfen die Identitätsfrage auf, Identitätsdiffusionen und Identitätsverluste gehen notwendigerweise mit Orientierungsproblemen oder Orientierungslosigkeit einher. Handlung, Orientierung und Identität sind Begriffe *eines* Sprachspiels.

Sie verweisen aufeinander, ihre Bestimmung bedarf der Artikulation dieser wechselseitigen Verweise.

Unterscheidungen wie die oben genannten sind, wie angedeutet, nicht fakultativ.⁴⁵ Die Welt des Menschen ist eine notwendigerweise durch solche Differenzierungen und Hierarchisierungen konstituierte Welt. Gerade für die Vorstellung eines Selbst mit eigener Identität stellt die "Orientierung am Guten", so Taylor, eine notwendige Bedingung dar. Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten ist nicht eine objektive Welt neutraler Tatbestände, die der eine Betrachter so, der andere so bewertet (indem jeweils verschiedene Werte auf eine an sich neutrale Wirklichkeit projiziert werden). Werte bilden vielmehr die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Blickes auf das, was sodann - beispielsweise - als "Tatsache" erkannt und anerkannt wird. Natürlich muß man strikt unterscheiden zwischen Werten als quasi-transzendentaler Bedingung der Möglichkeit einer jeden personalen (und kollektiven) Identität einerseits, konkreten Wertbindungen und Wertvorstellungen eines Individuums oder Kollektivs andererseits. Welche Werte eine konkrete Identität jeweils prägen, ist eine (empirische) Frage für sich. Darüber ist mit den obenstehenden Ausführungen nichts gesagt. Der Mensch als sprach- und handlungsfähiges Lebewesen kann nicht umhin, Wirklichkeit als moralischen Raum zu strukturieren und in diesem Sinne eine in bestimmter Weise geordnete Welt zu schaffen. Bis heute kennen wir keine andere Art des menschlichen Lebens.⁴⁶ Was die Gestaltung dieser Ordnung angeht, sind zumal für die Handlungs-, Sozial- und Kulturwissenschaften jene Spielräume von Interesse, welche Kulturen, Gesellschaften, Gemeinschaften und schließlich Individuen dabei offenstehen.⁴⁷ Historische, handlungs-, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen von Ordnungen der Wirklichkeit, Analysen von kultur-, gesellschafts-, milieu- und personenspezifischen Welten müssen notwendigerweise an den Selbst- und Weltauffassungen der betreffenden Menschen ansetzen, und diese Auffassungen sind durchsetzt von Ausdrücken, die artikulieren, was Bedeutung, Sinn und Wert für diese Menschen besitzt. Dies zu rekonstruieren stellt für Taylor eine unabdingbare Voraussetzung für eine *möglichst fruchtbare* Analyse dar. Er spricht diesbezüglich von einem Prinzip der "besten Analyse", kurz vom BA-Prinzip.⁴⁸ Untersuchungen, die sich an diesem Prinzip orientieren, operieren nicht mit äußerlichen Handlungsbeschreibungen. Sie liefern, indem sie sich einer "Sprache der qualitativen Unterscheidungen" bedienen, "dichte Beschreibungen" sensu Geertz.⁴⁹

Identitätstheorien sagen nichts über einzelne qualitative Aspekte konkreter Identitäten von Personen, schon gar nichts darüber, welche möglichen qualitativen Merkmale erstrebenswert sind und welche nicht. Falls sie dies tun, operieren sie nicht mehr als Theorien, denen es um die Konstruktion und Ordnung von Begriffen geht (und allein darum gehen kann). An Taylors materialer Untersuchung der Entstehung *neuzeitlicher* Identität und seiner Qualifizierung und Kritik derselben mag diesbezüglich manches kritisierbar erscheinen. So ist etwa Taylors Bindung an den Katholizismus sicher nicht jedes Lesers Sache. Und die Art und Weise, wie Taylor qualitative Identitätsbestimmungen in eine kommunitaristische Position ummünzt, die sich *nolens volens* von manchen Grundanliegen des Liberalismus verabschiedet, werden auch nicht alle mitmachen wollen, die am Identitätsbegriff als theoretischer Kategorie festzuhalten gedenken. All dies sowie andere mögliche Einwände seien hier jedoch dahingestellt.⁵⁰

Für zutreffend und nicht zuletzt für *theoretisch* bedeutsam halte ich jedenfalls Taylors unermüdliche Betonung der evaluativen Pointe des Identitätsbegriffs. Ohne Bezugnahme auf Unterscheidungen der besagten Art bzw. die damit verbundenen "starken Wertungen" und Güter lassen sich konkrete Identitäten keinesfalls angemessen qualifizieren. Es sind gerade die in den Augen bestimmter Menschen ganz "unvergleichbaren" Güter und über alle Zweifel erhabenen Werte, die

deren Identität maßgeblich bestimmen und die ihr ihre spezifische Komplexität und "Tiefe" verleihen. Diese Güter und Werte sind in der Weise unabhängig "von unseren eigenen Wünschen, Neigungen oder Entscheidungen, daß sie Maßstäbe darstellen, anhand deren diese Wünsche und Entscheidungen beurteilt werden."⁵¹ Gerade diese Güter und Werte liefern den Standpunkt und die Referenz für die Auffassung und Beurteilung zweit- und dritrangiger Angelegenheiten. Dies hat die hier interessierende Theorie und Begriffsbildung zu berücksichtigen. Wer von Identität in einem gehaltvollen und in einem terminologischen Sinne sprechen möchte, kann über das, was nach der Vorstellung und Praxis bestimmter Menschen deren Leben *im Kern ausmacht oder ausmachen soll*, nicht schweigen. Täte er dies, würde er verfehlen, worum es eigentlich geht, sobald von Identität und den Schwierigkeiten der Identitätsbildung die Rede sein soll.

Dies läßt sich exemplarisch folgendermaßen veranschaulichen. Wenn Taylor von "neuzeitlicher Identität" spricht, so denkt er an gewisse identitätskonstituierende (moralische) Hintergrundannahmen, die "unser", jedenfalls das Handeln und Sprechen vieler Menschen im westlichen Kulturkreis, stillschweigend leiten, strukturieren und alle Geltungsansprüche, die wir damit verknüpfen, als gerechtfertigt erscheinen lassen.⁵² Als qualitative Bestimmungsmerkmale neuzeitlicher Identität betrachtet Taylor verschiedene Attribute, durch die sich unsere Kultur identifizieren und *uno actu* von anderen Kulturen und der eigenen Vergangenheit abgrenzen läßt. Als Beispiel mag zunächst die Achtung vor den anderen Menschen dienen, die Taylor besonders herausstellt. Es gilt uns Heutigen als zwangsläufig geboten, den anderen zu achten, was beispielsweise heißt, ihm ein Recht auf Selbstbestimmung zuzugestehen, natürlich auch die Fähigkeit und den Willen, das eigene Leben selbst zu führen, autonom und individuell zu gestalten. Zu dieser Achtung aller anderen gehört es auch, das Leiden von Menschen möglichst gering halten zu wollen. Zudem schließt, so Taylor, diese Achtung ein, das Leben der anderen, wie gewöhnlich und unspektakulär dieses auch sein mag, anzuerkennen.⁵³ Die besagte Achtung vor den anderen also, wie sie etwa in die Erklärung der Menschenrechte oder andere (emanzipatorische) Gleichheitsforderungen Eingang gefunden hat, ist eine dieser starken Wertungen, die unsere intuitiven Moralvorstellungen zutiefst prägen und die längst so selbstverständlich erscheinen, daß fehlende Achtung gegenüber Mitmenschen nur noch als eine verwunderliche Seltsamkeit und verwerfliche Abweichung von gleichsam natürlichen Handlungs- und Lebensformen wahrgenommen werden könne. Wie erwähnt ließen sich diesem Beispiel, das dem Diskurs über Gerechtigkeitsfragen (und Rechtsfragen) entstammt, weitere hinzufügen, auch solche, die entlang der anderen Achsen des moralischen Raums angesiedelt sind und demgemäß nichts mit möglichen Pflichten gegenüber anderen zu tun haben. Das gegebene Exempel veranschaulicht jedoch sehr schön, was Taylor unter einem "Hypergut" versteht, einem Gut, das eine in hohem Maße allgemeine Relevanz besitzt. Die Idee universeller Gerechtigkeit bzw. die damit verwobene Vorstellung allgemeinen Wohlwollens, "wonach alle Menschen gleichermaßen mit Achtung zu behandeln sind, unabhängig von ihrer Rassen-, Klassen-, Geschlechts-, Kultur- und Religionszugehörigkeit",⁵⁴ ist zumindest für (viele von) "uns", Angehörige der westlichen, abendländischen Kultur der Neuzeit, zweifellos ein solches höchstes Gut und Rechtsprinzip (geworden).⁵⁵ Es gibt nicht zuletzt den Maßstab für die Beurteilung anderer Güter (und damit verwobener Auffassungen, Orientierungen und Handlungen) ab. Wer ein solches Hypergut schätzt und sein Tun und Lassen daran ausrichtet, tut dies, wie Taylor argumentiert, nicht aus eigennützigen Motiven oder bloß deswegen, weil sein eigenes Handeln diesem Gut Wert verleihen würde. Er erblickt in diesem Gut eben etwas unvergleichlich Wertvolles, etwas, was ihn, wie die Lebenserfahrung gezeigt hat und immer wieder zeigt, aus guten Gründen berührt und bewegt. *Deshalb* und, falls er keinen Selbsttäuschungen unterliegt, nur deshalb fühlt er sich daran gebunden. Auf dieses Gut und seine

Stellung in einem hierarchischen Gefüge, schließlich auf die anderen Bestandteile dieses Gefüges muß Bezug nehmen, wer immer die fragliche Identität qualitativ bestimmen möchte, und zwar in fundamentaler und nicht bloß akzidenteller Weise.

Für den theoretischen Begriff der Identität ist die Vielfalt möglicher Identitätsprädikate einerlei. Wichtig und hilfreich für das theoretische Denken ist dagegen, wie deutlich geworden sein sollte, der spezifizierende Begriff der *qualitativen* Identität sowie die vorgestellte Unterscheidung zwischen *fundamentalen* und *akzidentellen* Bestimmungen qualitativer Identität. Für die weitere Klärung des theoretischen Begriffs ist es nunmehr entscheidend zu sehen, daß mit dem Identitätsbegriff nicht allein auf qualitativ-inhaltliche Merkmale des praktischen Selbstverhältnisses bzw. des Selbstverständnisses von Menschen verwiesen wird. Der Identitätsbegriff muß darüberhinaus als ein Struktur- oder Formbegriff in den Blick genommen werden. "Identität" bezeichnet generell eine spezifische *Struktur* oder *Form* des Selbstverhältnisses von Personen.⁵⁶ Ausgehen kann man von der grundlegenden Bestimmung, daß Identität - wie das Wort bereits sagt - die als Einheit begriffene *Selbigkeit oder Nämlichkeit* eines Subjektes bezeichnet. Das Subjekt, das mit sich selbst identisch ist, ist und bleibt dasselbe, obwohl es, in synchroner Perspektive betrachtet, in wechselnden Handlungs- und Lebenskontexten sehr unterschiedliche Rollen und Funktionen übernimmt, Orientierungen und Ziele verfolgt, vielfältige spontane Aktivitäten zeigt, und obschon es, in diachroner Perspektive betrachtet, im Lauf der Zeit hinzulernt und sich entwickelt, neue Fertigkeiten und Fähigkeiten erwirbt, aber auch einst besessene verliert. Identität basiert nicht auf einer unveränderlichen Substanz oder stellt selbst etwas derartig Beharrliches dar. Personen gewinnen ihre Identität in den *Übergängen*, die sie handelnd vollziehen oder die sie zumindest durch ihr Handeln auch dann zu gestalten versuchen, wenn sie in solche Übergänge verwickelt werden, sie zunächst oder streckenweise also vor allem als Widerfahrnisse erleiden mögen.⁵⁷

Die Entwicklung von Identität besteht generell im Aufbau einer einheitlichen Struktur oder Form, die Reproduktion von Identität in deren Bewahrung trotz der Veränderung qualitativer Merkmale. Ohne diese formale Bestimmung sind Ausdrücke wie Identitätskrise, Identitätsspaltung oder Identitätsverlust mehr oder minder bedeutungslos. Die paradoxe Formulierung, nach der man "ein anderer geworden und doch derselbe (geblieben) ist", macht in identitätstheoretischer Sicht auf der Basis der Unterscheidung qualitativer und formaler Identitätsmerkmale Sinn - solange nicht ungebührlich dramatisiert wird, was es heißt, "ein anderer" geworden zu sein. Noch vergleichsweise einschneidende Konversionen, wie wir sie etwa aus dem Kontext religiöser oder politischer Erfahrung kennen, müssen Identität als Einheitsform nicht zerbrechen. Dies gilt, wie man heute nicht genug betonen kann, erst recht für mildere Differenzen und Übergänge. Auch wer in verschiedenen Kontexten und zu verschiedenen Zeiten noch so Unterschiedliches denkt, fühlt und tut, kann *eine* Identität haben. Die Annahme, Identität werde allein dadurch gefährdet, daß ein Zeitgenosse die in "unserer" Welt sich eröffnende Vielfalt heutiger Handlungs- und Lebensmöglichkeiten ausgiebig nutzt, zeugt von einem ebenso gravierenden wie grassierenden Mißverständnis moderner Identitätstheorien. In diesem Moment dieses, im nächsten jenes zu tun, heute so zu sein und morgen anders, ohne dadurch eine andere Person geworden zu sein: das ist die Essenz des Identitätsbegriffs, nicht aber die vermeintliche Festlegung auf ein und dieselben Strukturen und Praktiken eines beharrlichen Lebens. Nur eine *totale Wandlung*, wie sie Taylor gedankenexperimentell beschreibt, könnte die Vorstellung von zwei (oder gar noch mehr) "Identitäten" plausibilisieren (wobei dann die Anwendung dieses Begriffs bereits zum Problem würde). Taylor schreibt, man könne sich durchaus eine Kultur vorstellen, deren Angehörige sich - sagen wir -, wenn sie vierzig Jahre alt werden, einem Verwandlungsritus unterziehen, "bei dem sie in einen ekstatischen Taumel verfallen, nach dem sie

sich dann etwa als ihre wiedergeborenen Vorfahren entpuppen. So beschreiben sie die Sache, und so leben sie dann auch. In dieser Kultur hat es tatsächlich Sinn, den gesamten Lebenszyklus so zu deuten, als umfasse er zwei Personen. Aber wenn, wie z.B. in unserer Welt, eine solche kulturbedingte Auffassung fehlt, ist die Annahme, ich könnte aus zwei zeitlich aufeinander folgenden Selbsten bestehen, entweder ein übertrieben dramatisch gestaltetes Bild oder sie ist völlig falsch. Sie steht in Widerspruch zu den strukturellen Merkmalen eines Selbst, das in einem durch Sorgen und Interessen geprägten Raum existiert.⁵⁸ Analoges gilt in noch offenkundigerer Weise für die Vorstellung, ich bestünde synchron aus zwei (oder mehr) Selbsten oder hätte vielerlei "Identitäten". Derartige Redeweisen unterlaufen die Voraussetzungen jeder sinnvollen Anwendung eines theoretisch gehaltvollen Identitätsbegriffs.

Von der Identität *einer* Person kann, solange es nicht um Identitätsspaltungen geht, nur im Singular gesprochen werden. Dabei ist die Zuschreibung und Qualifizierung von Identität letztlich Resultat einer *reflexiven Distanzierungs- und hermeneutischen Beschreibungsleistung*, die letztlich im Sprachvermögen gründet.⁵⁹ Mit anderen Worten: Identität ist ein kommunikatives Konstrukt. Dies gilt für die qualitative Identität und ebenso für die Identität als Form oder Struktur menschlicher Selbstverhältnisse. Immer geht es im Zuge der Identitätsbildung und -präsentation um "operative" Selbstauffassungen aus der Perspektive der Gegenwart, um Selbstauffassungen, die vergangene Erfahrungen bündeln, Erwartungen begründen und das jeweils aktuelle Handeln orientieren. Damit verknüpft und integriert Identität Differenzen auf sachlicher, sozialer, psychischer und zeitlicher Ebene zu einer Einheit: "Identität kennzeichnet den", schreibt Sommer, "der ein Leben so lebt, daß es *ein* Leben ist, weil es *sein* Leben ist. Denn kraft der Identität eines Subjekts gewinnt das Ganze des Lebens seine Ganzheit."⁶⁰

Für eine detailliertere form- oder strukturbezogene bzw. eine formaltheoretische Erläuterung des Identitätsbegriffs sind nun dreierlei Bestimmungen wesentlich. Die Titel hierfür lauten: Kohärenz (oder Kohäsion), Kontinuität und Autonomie. (Der zuletzt genannte Aspekt bleibt außerhalb des Blickfeldes der vorliegenden Abhandlung.) Der Begriff der *Kohärenz* besagt zunächst nur vage, daß unter "Identität" ein *in sich stimmiger Zusammenhang* zu verstehen ist, eine Struktur, die aus miteinander verträglichen, zueinander passenden Teilen oder Elementen gebildet wird, wie auch immer diese Struktur etwas Eigenständiges verkörpert, eine Gestalt nämlich, die - ganz im Sinne der berühmten Formel - etwas anderes ist als die bloße Summe ihrer Teile. Die Einheit einer Gestalt verdankt sich, wie in der Gestaltpsychologie betont wird, gerade ihrer "inneren Kohärenz". Just die kohärente Organisation der Elemente einer Struktur verbürgt, was häufig auch eine "gute Gestalt" genannt wird. Teile, die sich zu einem Ganzen im Sinne einer Gestalt formieren, *gehören* in einer offensichtlichen oder doch leicht nachvollziehbaren Weise *zusammen* - zumindest aus der Perspektive jener Subjekte, welche solche Gestalten "wahrnehmen", und das soll hier heißen: aktiv konstruieren.⁶¹

Was jedoch mit der Feststellung genau gemeint, das Selbstverhältnis oder Selbstverständnis einer mit sich selbst identischen Person sei so strukturiert, daß alle Elemente und deren Interrelationen, die ja für eine solche Struktur wesentlich sind, einen stimmigen Zusammenhang bilden? Diese Frage ist sehr viel verzwickter, als es der weithin ganz selbstverständliche Gebrauch des in Frage stehenden Begriffs ahnen läßt. Eines jedoch ist leicht zu sehen: es gibt vielerlei Möglichkeiten des Sichverhaltens, die bei aller Unterschiedlichkeit nicht in einen Widerstreit geraten müssen. Es tut der Kohärenz einer Praxis unter Umständen keinerlei Abbruch, daß eine Person tagsüber im konventionellen Anzug einem "bürgerlichen" Beruf nachgeht und in der Nacht in subkulturellen Milieus einen ganz anderen Lebenswandel führt. Wer sich in den meisten

Alltagssituationen zurückhaltend und "diszipliniert" verhält, riskiert nicht unbedingt eine Identitätskrise, wenn er hier und da seinen Gefühlen freien Lauf läßt und sogar exzessive Möglichkeiten des Selbstaustausdrucks nutzt. Ob derartige "Verwandlungen" Inkohärenz implizieren bzw. erzeugen und Identitätsprobleme nach sich ziehen, hängt davon ab, ob der Akteur *übergeordnete Handlungsprinzipien* für gültig hält, unter die sich nicht beide genannten Verhaltensweisen subsumieren lassen. Ein katholischer Pfarrer beispielsweise wird sich schwer damit tun, sexuelle Ausschweifungen als kohärenten Bestandteil seiner Lebenspraxis begreifen zu können; für andere Leute, für Menschen, die ihr Leben an anderen Handlungsprinzipien orientieren, mag dies keinerlei Problem sein. Auch wenn nun grob die Richtung angezeigt ist, in die man sich bewegen muß, um den Kohärenzbegriff klären zu können, steht der eigentliche Weg noch bevor.

Zunächst sei festgestellt, daß Kohärenz und Kontinuität zweierlei sind. Freilich, mit beiden Begriffen wird ein Zusammenhang bezeichnet, und die Begriffsgeschichte zeigt dann auch, daß das griechische *syneches* (zusammenhaltend) noch umfaßt, was erst im Lateinischen als *continuum* und *cohaerens* voneinander geschieden wird.⁶² Diese Unterscheidung ist im Kern bis heute richtungsweisend. Von Kontinuität wird auch im folgenden nur dann gesprochen, wenn es speziell um einen *zeitlichen* - hier vor allem um einen historischen oder biographischen - Zusammenhang geht. Kontinuität meint immer eine spezifische, einheitliche Form von Zeitdifferenzen und temporalen Beziehungen. Darauf komme ich später noch zu sprechen. Auf welche Art von Zusammenhang zielt nun der Ausdruck Kohärenz? Offenkundig scheint mir, daß es im Rahmen identitätstheoretischer Überlegungen nicht allein um Kohärenz im strikten Sinne der *logischen Widerspruchsfreiheit* zwischen Aussagen gehen kann, die als Elemente eines Satzsystems fungieren. Dieser Aspekt spielt zweifellos auch eine Rolle, und miteinander logisch unverträgliche Äußerungen sind häufig Indizien für eine psychologische Auffassung und Beurteilung inkohärenter Formen des Selbstverhältnisses einer Person. Dann und nur dann, wenn es sich um logische Zusammenhänge handelt, mag, wie die begriffsgeschichtliche Tradition nahelegt, anstatt von Kohärenz auch von *Konsistenz* die Rede sein. Häufig jedoch geht es, sobald die identitätstheoretische Frage nach der Kohärenz von Handlungs- oder Lebenszusammenhängen gestellt ist, um die Betrachtung von Relationen, die die Möglichkeiten der rein logischen Analyse und der damit verbundenen Beurteilung der Konsistenz von Sätzen bzw. Satzsystemen übersteigen.

Wie ich in Anlehnung an eine bündige und treffende, lexikalische Definition des Kohärenzbegriffs sagen möchte, läßt sich die Auffassung von etwas *als kohärente Gestalt* ganz allgemein auf die *Regeln* zurückführen, denen eine solche Auffassung folgt.⁶³ Was ich oben die aktive Konstruktion einer "guten Gestalt" genannt habe, erweist sich damit als *regelgeleitetes Handeln*. Daß Gestalten von Handlungssubjekten gebildet oder konstruiert werden, meint also nicht, diese Akte seien willkürlich, beliebig, völlig frei und ganz ohne Anhaltspunkte. Die hier verbindliche handlungstheoretische und "konstruktivistische" Sicht setzt sich lediglich gegen jene gestalttheoretische Position ab, welche nach naturgesetzlichen, universalen, unabhängig von raumzeitlichen Umständen gültigen Grundlagen der gestalthaften Organisation von Wirklichkeiten sucht. Demgegenüber bezieht sich der Regelbegriff auf historisch-kulturelle Konstellationen und Lebensformen, auf Selbstauffassungen und Weltanschauungen, nach denen sich - üblicherweise - mehr oder minder zahlreiche Akteure richten. Kohärenz ist ohne kollektiv verbindliche Regeln nicht denkbar. Wer etwas als kohärenten Zusammenhang auffaßt, folgt in seinem hierfür notwendigen Denken, Sprechen oder Handeln bestimmten Regeln. Diese sind als historische und soziokulturelle Einrichtungen bekanntlich nicht ein für allemal gültig. Demgemäß ist die Anschauung darüber, was in einer Gemeinschaft, Gesellschaft oder Kultur als kohärenter Zusammenhang gilt und gelten kann,

aushandlungsbedürftig und wandelbar. Veränderungen dieser Anschauung verdanken sich der Verletzung bestehender und/oder der Schaffung neuer Regeln der Kohärenzbildung. Kohärenz verdankt sich entweder dem aktiven Befolgen von Regeln, die in einer kollektiv verbindlichen Weise Kohärenz verbürgen, oder kreativen Handlungen, die, im Hinblick auf diesen oder jenen Handlungs- und Lebensbereich, den Anfang *neuer* Regeln der Kohärenzbildung einleiten und "begründen". Kreative Akte verändern die Möglichkeiten, bestimmte Strukturen und Formen, die Einzelnes zu einem Ganzen verbinden, als kohärente, in sich stimmige und "zulässige" Organisationen zu bilden, "wahrzunehmen", aufzufassen und zu behandeln.⁶⁴ Sie verändern die psychologischen und soziokulturellen Bedingungen, Teile als zusammengehörig, zumindest als miteinander verträglich oder aber als unvereinbar aufzufassen. Sie modifizieren die Kriterien, die festlegen, was zusammengehört und inhaltlich zueinander paßt und was nicht. Diese Kriterien fixieren, was überhaupt in einer sinnhaften und bedeutungsvollen Weise aufeinander bezogen, miteinander verflochten werden kann. Sie geben an, was als Einheit von Elementen, als ganzheitliche Organisation von Teilen also, in Frage kommt oder gelten kann und was nicht - wobei davon ausgegangen wird, daß Sinn, Bedeutung und Funktion der einzelnen Teile von deren Interrelationen und schließlich vom Ganzen selbst abhängen, wie auch umgekehrt der Sinn und die Bedeutung des Ganzen durch dessen Teile bestimmt ist.

Regeln, die über die Kohärenz oder Zusammenhangslosigkeit von "etwas" entscheiden, können mehr oder weniger stabil und überdauernd sein. Zu den vergleichsweise stabilen Einrichtungen gehören - in vielen Kulturen - zweifellos logische Regeln. Sehr viel flexibler und variabler, demgemäß faktisch vielfältiger und umstrittener sind andere Regeltypen, die für identitätstheoretische Diskurse ebenfalls wichtig sind. Ich denke vornehmlich an ethisch-moralische und - im weitesten Sinne des Wortes - an ästhetische Regeln. Kohärenz im Rahmen identitätstheoretischer Überlegungen meint neben logischen Zusammenhängen gerade dies: ethisch-moralische und ästhetische Stimmigkeit von Orientierungs-, Urteils-, Handlungs- und Lebensformen.

Welche moralischen Orientierungen, Urteile und/oder Handlungen in ein in sich kohärentes System integriert werden (können), ist eine am konkreten Fall zu erörternde Frage. Daß es ein solches *System* geben muß, sobald von der Identität einer Person in einem begriffliche Sinne soll die Rede sein können, läßt sich exemplarisch anhand von Kants Begriff der *Maxime* erläutern.⁶⁵ Damit sind selbstverständlich spezifische, eben ethisch-moralische Dimensionen der Identität berührt. Sommer argumentiert mit Kant, um den Schluß zu begründen, daß die Identität von der Moralität und diese von einem kohärenten System von *Maximen* abhängt, die als Prinzipien das Handeln des Subjekts leiten. In Kürze: Kant unterscheidet, um den Begriff des Moralischen zu klären, den kategorischen Imperativ von den hypothetischen Imperativen. Letztere sind immer zweckrational strukturiert, da sie bestimmte Handlungen als geeignete Mittel zur Erreichung bereits festliegender Ziele oder Zwecke ausweisen bzw. fordern. Hypothetische Imperative lassen sich formulieren, wenn schon feststeht, um welchen Zweck es geht. Solche Zwecke mögen sich, erstens, erreichen lassen, indem der Akteur auf kunstfertige Weise *technisch-mechanischen* Regeln der *Geschicklichkeit* (*techne, ars*) folgt, oder indem er, zweitens, jene *pragmatischen* Regeln der *Klugheit* (*phronesis, prudentia*) anwendet, welche allesamt dem einen, nach Kant notwendigen, nicht suspendierbaren Zweck des menschlichen Daseins dienen, nämlich dem Glück. Die Ebene des *Moralischen* wird jedoch, so Kant, erst betreten, wo es nicht mehr um bedingte hypothetische Imperative und damit verbundene Urteile und Handlungen geht, sondern um Zwecke an und für sich, um den unbedingten, kategorischen Imperativ, um "Gesetze der *Sittlichkeit*" und eine diesen "Gesetzen" unterworfenen Praxis. Sommer skizziert, wie dieses Konzept der Moral vom Begriff der *Maxime* her zu verstehen ist. Eine *Maxime* als "das subjektive Prinzip zu handeln" (Kant) ist beispielsweise: "ich will nicht

töten"; "ich will nicht lügen"; "ich will meine Versprechen halten". In jedem Satz, "der eine Maxime sprachlich darstellt," schreibt Sommer, "ist somit eine Handlungsbeschreibung mit einem Ich-will verbunden und situationsfrei generalisiert."⁶⁶

Sommer bindet sodann den Handlungsbegriff strikt an den Maximenbegriff, vice versa. Diese Kopplung einschränkend läßt sich sagen, daß zumindest alle jene Handlungen, welche eine *moralische* Dimension aufweisen, als Befolgung einer Maxime beschreibbar sind, ja so beschrieben werden müssen. Die Maxime als synthetisches Prinzip konstituiert erst die Handlung als eine Einheit, die im Hinblick auf die Frage der Sittlichkeit sinnhaft und bedeutungsvoll ist. Selbstverständlich können "äußerlich verschiedene" Handlungen unter ein und dieselbe Maxime subsumiert werden. Was das innere Prinzip solcher Handlungen und die damit verwobene Sinn- und Bedeutungsstruktur betrifft - das, was eine Handlung letztlich ausmacht also -, sind sich diese Akte gleich. Wenn nun von einem mehr oder minder kohärenten *System* von handlungskonstituierenden oder handlungsleitenden Maximen die Rede ist, wird vorausgesetzt, daß Maximen "in unterschiedlichen Graden der Allgemeinheit vorkommen und deshalb auch in Verhältnissen der Über- und Unterordnung auftreten können."⁶⁷ Diese Setzung ist freilich kontrafaktisch, eine Art Idealisierung, die noch nicht einmal das Denken als eine gedankliche Ordnung unseres Tuns vollständig einzuholen vermag: ein *komplettes* hierarchisches System von Maximen läßt sich niemals angeben, geschweige denn praktisch einhalten. Die vollständige Aufzählung und Relationierung von moralischen Prinzipien des Handelns muß aber auch gar nicht gelingen, um den Gedanken, auf den es hier ankommt, entfalten und rechtfertigen zu können. Es genügt, übergeordnete von untergeordneten Maximen unterscheiden und sodann angeben zu können, "wie sich die 'oberste Maxime' zu den unteren 'besonderen Maximen' verhalten muß, wenn die Identität des handelnden Subjekts gewahrt bleiben soll. Das Moralgesetz, das der kategorische Imperativ als Forderung darstellt, ist dasjenige 'Prinzip', das fähig ist, als 'oberste Maxime' alle anderen widerspruchsfreien Maximen unter sich zu vereinen. So wie verschiedenen Maximen eine höhere übergeordnet wird, die sie miteinander verbindet, so verbindet das Moralgesetz als höchste Maxime, vermittelt durch niedrigere, zuletzt *alle*." Das Moralgesetz fungiert, so führt Sommer weiter aus, als "formales und synthetisches Prinzip: als formales schreibt es nichts 'real' Bestimmtes unmittelbar vor, sondern sichert nur die Verträglichkeit der Handlungsregeln; als synthetisches aber gibt es allen miteinander verträglichen Maximen systematischen Zusammenhang. Es ist, iterativ, ein Prinzip, das die Annahme von Prinzipien regelt und die angenommenen horizontal miteinander und vertikal untereinander verbindet."⁶⁸

Die grundlegende Idee ist also ein System von Maximen, das, zusammengehalten und begründet durch das oberste Prinzip zu handeln, ohne einen Widerstreit zwischen einzelnen Maximen auskommt. Die oberste Maxime, die vom Subjekt frei übernommen und willentlich befolgt wird, synthetisiert alle anderen, schließt diese gleichsam in sich ein (und verbürgt nicht zuletzt die Vernünftigkeit der moralischen Praxis). Wer einer hierarchisch untergeordneten Maxime folgt, der folgt, so er moralisch handelt, zugleich auch der obersten. In diesem Sinne, so Sommer, tut der moralisch Handelnde wegen der "synthetisch-konstitutiven Leistung" des allen anderen übergeordneten Prinzips "bei aller Verschiedenheit dessen, was er tut, immer dasselbe: *semper idem*."⁶⁹

Nicht zuletzt darin ist die Identität einer Person begründet. Wer nach dem Prinzip lebt, seine Freunde nicht zu bestehlen, fremde Menschen jedoch durchaus beklauben mag, nimmt im Lichte der übergeordneten Maxime, andere Menschen nicht zu bestehlen, einen Widerstreit in Kauf. Wer in seinem Handeln vom obersten Grundsatz ausgehen will, allen Menschen müsse die gleiche Achtung zukommen, unabhängig von deren Rasse, Nationalität, Geschlecht oder sozialer Herkunft, faktisch

aber nur Angehörigen seiner Nation diese Achtung entgegenbringen will, Ausländern aber nicht, nur bedingt oder manchmal, oder nur Männern, Frauen dagegen bloß in eingeschränktem Maße, lebt in einem auf moralischer Ebene angesiedelten Identitätskonflikt. Seine handlungsleitenden Maximen lassen sich in den exemplarisch genannten Fällen nicht in ein kohärentes System integrieren. Er lebt im Widerstreit seiner Maximen und riskiert eine Krise: "Ein Subjekt nun, das nicht als fertige Substanz besteht, sondern als spontane Intentionalität agiert, das nicht reglos beharrt, sondern handelnd bewirkt, ein solches Subjekt verliert im Widerstreit seiner Maximen seine Identität."⁷⁰

Dieser Verlust wird freilich erst dann zum Erlebnis einer persönlichen Verunsicherung und vielleicht einer tiefergehenden Identitätskrise, wenn der Widerstreit zu Bewußtsein gelangt, wenn sich zumindest ein unbestimmtes Gefühl dafür einstellt, daß hier etwas ungereimt ist. Bekanntlich ist ein derartiges Gefühl häufig der Anfang bewußter Einsicht. Ordnungen, auch jene psychischen Ordnungen, welche mit dem allgemeinen formaltheoretischen Ausdruck "Identität" auf den Begriff gebracht werden, sind schon auf dem Weg der Änderung, wenn spürbar wird, daß in und mit ihnen etwas nicht stimmt. Dieser vage und diffuse Beginn, der am Ende zu einer mehr oder weniger klaren Einsicht führen mag, setzt oftmals nicht an einer Inkonsistenz, einer logischen Widersprüchlichkeit eines Systems von Maximen an. Ohne falsches Pathos kann man wohl sagen, daß der Stachel, der bestehende Ordnungen über sich hinaustreibt, in der Erfahrung von Leid besteht. Identitätstransformationen, die moralische Fragen tangieren, haben mit leidvollen Erfahrungen zu tun, mit dem Leid der anderen, die sich zu wehren und zu behaupten beginnen gegen das, was sie leiden läßt, mit Mitleid oder natürlich auch mit selbsterlebtem Leid. Leid bildet in solchen Fällen das "Indiz" dafür, daß mit (einem System von) Maximen etwas nicht stimmt. Die Kriterien für die Beurteilung der Stimmigkeit bzw. Unstimmigkeit eines Systems von Maximen sind dabei historisch und soziokulturell variabel. So können Maximen lange Zeit als miteinander verträglich gelten. Erst im Lichte einer neuen, übergeordneten Maxime geraten sie in einen Widerstreit und führen zum Fragwürdigwerden der bestehenden Identität.

Wie dem auch sei, so sollte deutlich geworden sein, daß die Kohärenz, auf die die Identität einer Person angewiesen ist, als systematischer Zusammenhang moralischer Maximen aufgefaßt werden kann. Bei allem, was man tut oder läßt, um des Moralgesetzes willen handeln zu wollen und zu sollen: dieser von Kant formulierte, kompromißlose Anspruch der Sittlichkeit hält Sommer zurecht für eine wichtige Bedingung personaler Identität. Daran ändert die verstörende Tatsache nichts, daß sowohl die Frage, ob ein Akteur im konkreten Fall nicht nur *legaliter*, sondern auch *moraliter* handelt oder nicht, ebenso im Ungewissen bleiben muß wie erst recht die Frage, was man denn zu tun habe, um sittlich gut zu sein oder zu werden - diesbezüglich nützt kein Vernünfteln mehr, und eine rezeptartige Anleitung für sittliche Handlungen kann es schon gar nicht geben.⁷¹

Nun, mit dem Gesagten ist die Bedeutung des Kohärenzbegriffs in identitätstheoretischen Diskursen allerdings nicht erschöpft. Wir kennen ja keineswegs nur jene Handlungsprinzipien, welche unsere Praxis an moralische Orientierungen und Ansprüche koppeln. Und im Hinblick auf Kants Moralbegriff könnte man auch sagen, daß der Bereich des Moralischen durchaus weiter gefaßt werden könnte, als Kant dies tut - wie überhaupt ein guter Teil der neuzeitlichen Ethik und Moralphilosophie sowie der Moralpsychologie. Weitere Bedeutungsaspekte des Kohärenzbegriffs ließen sich entfalten, sobald das Moralische nicht ausschließlich oder überwiegend auf universalistische Gleichheits- und Gerechtigkeitsforderungen bezogen bleibt. Man kann daran zweifeln, daß das Feld des Moralischen mit den "Pflichten vernünftiger Subjekte", die im freien Selbsteinsatz ihrer Person Verantwortung für den anderen übernehmen und zu bewähren versuchen, bereits abgesteckt ist. Taylor etwa will, wie erwähnt, diesen Rahmen überschreiten und die Spannbreite von

Auffassungen, die moralisch geheißen werden können, ausweiten: "Außer unseren Vorstellungen und Reaktionen in bezug auf Probleme, die die Gerechtigkeit sowie die Achtung vor dem Leben, dem Wohlergehen und der Würde der anderen betreffen, möchte ich die nach unserem Gefühl vorhandenen Grundlagen des Empfindens der eigenen Würde prüfen sowie Fragen darüber, wodurch unser Leben Sinn erhält oder Erfüllung findet."⁷²

Damit hat man es mit dem zu tun, was ein Leben in den Augen der Akteure lebenswert macht, was nach deren Auffassung zurecht ein Ideal genannt und als solches geachtet werden kann. Taylor unterscheidet diese Fragen bisweilen als spirituelle von den im engeren Sinne moralischen Fragen, häufig jedoch subsumiert er beide unter die Rubrik des Moralischen. In jedem Fall spielen bei den angedeuteten (moralischen, spirituellen) Auffassungen, wie Taylor in Anknüpfung an die bereits erwähnte Unterscheidung von Harry Frankfurt sagt, *starke Wertungen* die entscheidende Rolle. Starke Wertungen ermöglichen Haltungen der Bewunderung oder Verachtung, sie *fundieren* Urteile, die, wie dargestellt, mit Differenzierungen zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Tief und Oberflächlich, Hoch und Niedrig, Zentral und Peripher etc. operieren. Als Beispiel für eine *nicht im engeren Sinne moralische* "starke Wertung" mag ein Mensch dienen, der von sich sagt, er habe die letzten Jahre einfach so vor sich hingelebt, sich in bloßen Gewohnheiten eingerichtet, kaum etwas von dem verwirklicht, was er sich doch vor Jahren vorgenommen hatte, und im Ganzen habe er bislang eigentlich nichts Zufriedenstellendes aus seinem Leben gemacht, sondern seine Möglichkeiten auf unschöne Weise verwirkt. Dies ist sicherlich kein Zugeständnis einer spezifisch moralischen Verwerflichkeit, und doch ist es eine Mißbilligung, die starke Wertungen voraussetzt. Diese Wertungen implizieren Prinzipien der Lebensführung und Lebensgestaltung, des Lebensstils und der Lebenskunst, nach denen gehandelt und gegen die verstoßen werden kann.

Nicht nur Taylor, sondern, um ein zweites und in mancherlei Hinsicht ganz anders geartetes Beispiel zu nennen, auch Foucault hat in seinen späten Arbeiten gerade solche Fragen der Lebensführung und Lebensgestaltung, des Lebensstils und der Lebenskunst im Blick. Foucault spricht im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem antiken "Vorbild", dem er einen Leitfaden für die Reflexion und Gestaltung unseres heutigen Selbst- und Weltverhältnisses abzugewinnen versucht, von einer *Ethik und Ästhetik der Existenz*. Er macht dabei unmißverständlich klar, daß diese Ethik und Ästhetik in scharfem Kontrast steht zu der durch das Christentum geprägten und noch die gesamte Neuzeit bestimmenden "humanistischen" Moral, die dem Einzelnen in der einen oder anderen Weise eine Unterwerfung unter das (vorgeblich) Allgemeine abverlangt. Nach eigener Auskunft versuchte Foucault zeitlebens, in historischer Perspektive die Verfahren zu analysieren, "durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden."⁷³ Dabei unterschied er im Rückblick auf sein Lebenswerk "drei Weisen der Objektivierung, die Menschen in Subjekte verwandeln": die Objektivierung durch (vermeintlich) wissenschaftliche Verfahren; die Objektivierung durch sogenannte "Teilungspraktiken" (die mit Differenzierungen wie z.B. krank-gesund, normal-verrückt, anständig-kriminell arbeiten); schließlich geht es um einen Modus, der den Titel eines Objektivierungsverfahrens im Sinne der soeben erwähnten gar nicht mehr verdient, hat man es hier nämlich mit Subjektivierungsformen im eigentlichen Sinne zu tun, das sind: Arten und Weisen, "in der ein Mensch *sich selber* in ein Subjekt verwandelt."⁷⁴ Mag man auch Foucault zustimmen, wenn er sagt, "nicht die Macht, sondern das Subjekt" sei seit jeher "das allgemeine Thema" seiner Forschung gewesen, so kann gleichwohl an folgendem festgehalten werden: Während gerade Foucaults Untersuchungen der ersten beiden Objektivierungsverfahren auf's engste mit der Analyse von Macht- und Herrschaftstechniken verwoben sind, ist die Analyse von Subjektivierungsformen im zuletzt genannten Sinne mit einer auffälligen Akzentverschiebung verbunden, rücken doch in diesen Studien (zur

Geschichte der Sexualität) Selbstpraktiken und "Technologien des Selbst" in den Fokus des Interesses.⁷⁵ Zur allgemeinen Überraschung begann sich Foucault seit Anfang der 80er Jahre verstärkt für solche Selbstbildungs- und Selbsterziehungsformen zu interessieren, und er hatte dabei solche Formen der Subjektwerdung und des Subjektseins im Auge, die ein *gelingendes Leben* und dabei eine kontrastive Alternative zur Konzeption des "modernen Menschen" der europäischen Neuzeit verkörpern sollten. Anstatt "humanistischer" Moral begann Foucault eine Ethik und Ästhetik der Existenz zu formulieren und zu empfehlen, eine Lebenskunst, die, wo sie Früchte trägt, das Dasein als Kunstwerk präsentiert. Eine derartige Lebenskunst ist eine Gestaltung und Formung des eigenen Selbst aus "Sorge um sich" und als solche eine im wesentlichen ästhetische Angelegenheit.

Die Ästhetik und damit verwobene Ethik der Existenz nach antikem Muster ist für Foucault dem neuzeitlichen Modell insofern überlegen, "als sie dem Einzelnen die Möglichkeit einer autonomen Gestaltung seines Lebens nach Maßgabe ästhetischer Stimmigkeit einräumt."⁷⁶ Das moderne Selbstverhältnis sah Foucault, so resümiert Honneth, als heteronom konstituiert, ausgerichtet auf den Zwang zur Selbstkontrolle und Selbstdisziplinierung, für die die christliche Moral und mehr und mehr die wissenschaftlichen Expertenkulturen die Maßstäbe und Normen liefern: "Demgegenüber ist für Foucault nun das praktische Selbstverhältnis, das sich in der männlichen Oberschicht der griechischen und römischen Antike antreffen läßt, von einer selbstverständlichen Orientierung im Diesseits gekennzeichnet: statt in der permanenten Angst vor jener inneren Transzendenz heteronom an einen allgemeinen Moralkodex gebunden zu sein, wendet das sozial privilegierte Individuum der antiken Gesellschaften bestimmte, als klug anerkannte Regeln autonom auf seinen eigenen Lebensvollzug an, um ihm eine würdige und ästhetisch stimmige Gestalt zu geben."⁷⁷ Wenn es richtig ist zu sagen, daß Foucault in seinem Spätwerk die Umriss einer ästhetisch grundierten, autonomen Lebensführung "soveräner" Subjekte skizziert, kann dies nach der hier vertretenen Auffassung nicht zuletzt als Hinweis für eine Zurücknahme von dessen Verdikt gegen den Begriff der Identität gelesen werden - zumindest dann, wenn unter Identität (wie z.B. bei Habermas oder, noch entschiedener, bei Wellmer⁷⁸) eine kommunikativ verflüssigte Struktur verstanden wird, nicht aber (wie bisweilen in Taylors neoaristotelischer Konzeption) eine substanzialistisch gedachte, traditionsverankerte Entität. Unter dieser Voraussetzung kann es auch dem ästhetisch motivierten Dasein nicht um die berühmte "systematische Auflösung unserer Identität" gehen, um den Versuch also, diese "in alle Winde zu zerstreuen".⁷⁹ Unter der genannten Bedingung drängt sich die Frage auf, ob Foucaults späte Konzeption menschlicher Subjektivität nicht notwendigerweise in einem inneren Zusammenhang zur Theorie der Identität steht, einer Theorie, von der Foucaults "anti-humanistische" Ambitionen (stringenterweise) nichts mehr wissen wollten.

Ich lasse diese Frage und ebenso alle Probleme, die sich mit einer solchen, an anarcho-liberale und womöglich elitistische Ideologien gebundenen Ästhetik und Ethik der Existenz stellen mögen, hier einmal offen. Worauf es im vorliegenden Zusammenhang allein ankommt, ist die Konzeption einer vornehmlich an *ästhetischen Prinzipien und Kriterien* orientierten Gestaltung des praktischen Selbstverhältnisses bzw. der Identität von Personen. Foucaults skizzenhafter Entwurf einer, wie ich durchaus sagen möchte, identitätsstiftenden Lebenskunst eröffnet eine interessante Möglichkeit, dem Kohärenzbegriff weitere als die im skizzierten Sinne moralischen Gesichtspunkte abzugewinnen. "Kohärenz" kann nicht nur auf den systematischen Zusammenhang moralischer Orientierungen, sondern ebenso auf den nicht minder systematischen Zusammenhang ästhetischer Prinzipien und Regeln der Lebensführung bezogen werden. Wenn ich recht sehe, gibt es auch keinen Grund, diese Systeme schlicht gegeneinander auszuspielen und eine strikte Alternative aufzumachen, als könne das Leben *entweder* sittlich *oder* aber kunstvoll geführt werden. Man kann das natürlich

tun, sich mit der einen oder anderen Alternative vorbehaltlos identifizieren und die andere verachten und bekämpfen; von einer derartigen Notwendigkeit kann jedoch keine Rede sein. Diese undogmatische Betrachtung und Handhabung zweier Gestaltungsprinzipien des praktischen Selbst- und Weltverhältnisses und der Identität von Personen muß dabei keineswegs verkennen, daß die Orientierung, sein Leben als ein mehr oder minder individualistisches und expressivistisches Ästhetendasein zu führen und wie ein Kunstwerk zu formen und zu gestalten, mit der Orientierung an universalistischen Gleichheits- und Gerechtigkeitsprinzipien kollidieren und konkurrieren kann. Von solchen Konflikten bleibt nicht verschont, wer, soweit er es denn vermag, ein moralisches und ein in ästhetischer Hinsicht gelingendes Leben führen möchte - und wer wollte das und tut das heute, in der einen oder anderen Weise, denn nicht? Die Jugendkulturen unserer Gegenwart, aber keineswegs nur diese, singen ein Lied davon.⁸⁰

Ich kann mich aus Platzgründen nicht näher auf die Frage einlassen, wie man sich ein solches System "ästhetischer Prinzipien zu handeln" vorzustellen hätte (theoretisch und exemplarisch-konkret). Es sollte nun gleichwohl zumindest in groben Zügen klar sein, was gemeint sein kann, wenn von der Kohärenz eines praktischen Selbstverhältnisses oder Selbstverständnisses die Rede ist und Kohärenz als ein wesentliches Bestimmungsmoment der Identität einer Person begriffen wird. Der Kohärenzbegriff bezieht sich, wie ausgeführt, auf eine zeitlich eingegrenzte Situation, auf den Zusammenhang eines Lebens in einer Gegenwart. Die Identitätsfrage wird *temporalisiert*, sobald die *Kontinuität* eines Lebens thematisch wird. Damit wird explizit die spezifisch biographische und/oder historische Dimension von Identität eröffnet.⁸¹ Kontinuität wird dabei in jedem Fall nicht schon dadurch gewährleistet, daß alles beim Alten bleibt im Laufe eines Lebens, sondern vielmehr dadurch, daß jemand bei allen wechselnden Umständen, denen er ausgesetzt war, bei allen Entwicklungen, die er durchlaufen und allen Veränderungen, die er durchgemacht hat, dennoch der nämliche geblieben und von sich selbst (und anderen) als dieser selbe identifizierbar ist. Das Denken von Kontinuität ist unabdingbar ein Denken von Veränderung, speziell ein Denken und reflexives Bearbeiten von Kontingenz.⁸² Kontinuität zu postulieren heißt nicht: etwas konservieren (wollen). Kontinuitätsvorstellungen haben vielmehr damit zu tun, daß ein ("modernes") Subjekt im klaren Bewußtsein, daß Zeit vor allem eine Chiffre für Veränderungen, Diskontinuität und Brüche ist, gleichwohl die Persistenz "von etwas" einsichtig machen kann. "Kontinuität" ist ein formaler Begriff, es ist eine Formbestimmung, die im vorliegenden Zusammenhang auf die Einsicht hinausläuft, daß Identität auch als diachrone Struktur *gestalthaft* organisiert ist. Zweifellos wird auch hier wieder ein ästhetisches Motiv erkennbar, ohne das die gesamte identitätstheoretische Debatte nicht voll verständlich wäre. Die Aneignung und Bewahrung von Vergangenheit durch deren Integration in einen einheitlichen, kontinuierlichen Zeitzusammenhang zielt nicht nur auf die Erfüllung des praktischen, soziologisch und psychologisch reformulierbaren Strebens nach Selbsterhaltung, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung und der hierzu erforderlichen Handlungs- und Interaktionsfähigkeit. Die Bildung von Kontinuität erfüllt zugleich ein ästhetisches Ideal.

Kontinuität ist ein Ergebnis aktiver Selbstthematisierungen, sie ist nichts schlicht Gegebenes und ein für allemal Bleibendes, und sie ergibt sich auch nicht schon daraus, daß ein Subjekt diese oder jene Zeitspanne überlebt und dabei gewisse Persönlichkeitszüge stabil bleiben. Sie ist vielmehr abhängig von dem, was bisweilen als aktive "Selbstkontinuierung" bezeichnet und als "Wesensbestimmung von Subjektivität" aufgefaßt wird.⁸³ Kontinuität ist freilich *nicht allein* in solchen reflexiven oder kommunikativen Konstitutionsleistungen *ex post facto* begründet, und schon gar nicht können solche "Leistungen" vom Subjekt vollkommen willkürlich erbracht werden. "Die Forderung oder der Wunsch", so schreibt Angehrn aus gutem Grund, "in seiner Geschichte 'sich selber' oder

'mit sich eins' (gewesen) zu sein, meldet einen Anspruch an, dessen Erfüllung nicht allein von der Integrationskraft gegenwärtiger Reflexion abhängig gemacht werden kann.⁸⁴ Den wohl überzeugendsten Beleg hierfür liefern traumatische Erfahrungen.⁸⁵ Diese schränken oftmals nicht nur die reflexive Gestaltungskraft und die Spielräume der Erinnerung erheblich ein, sondern sie widersetzen sich häufig überhaupt der Integration in einen kontinuierlichen Lebenszusammenhang. Traumatische Erfahrungen werden in solchen Fällen als radikale, gewaltsame und leidvolle Erfahrung von Heteronomie vom eigenen Selbst abgespalten. Dementsprechend behindern oder verhindern sie Identitätsbildungsprozesse, führen zu Identitätsproblemen, bis hin zum irreversiblen Identitätsverlust. Identität nämlich impliziert Kontinuität, und diese beinhaltet "die Akzeptierung der eigenen Faktizität und die Aufgabe, als dieser konkrete, unvertretbare Einzelne zu sein und zu handeln."⁸⁶

Insofern und insoweit bloße Geschehnisse in der Zeit in einen sinnhaft strukturierten, kontinuierlichen Erfahrungszusammenhang integriert werden können, schafft diese Integrations- bzw. Syntheseleistung *diachrone Identität*, also die Einheit, Selbigkeit und Persistenz des betreffenden Subjektes. Dabei spielen das Gedächtnis bzw. die Erinnerung offenkundig eine zentrale Rolle. Ganz in diesem Sinne faßt Rüsen die (historische) Erinnerung als ein wesentliches Medium für die Bildung - *Bildung*, und nicht bloß, wie es Lübbes populär gewordene Formel nahelegt, für die Präsentation⁸⁷ - einer "tragfähigen Identität" von Kollektiven und Personen auf.⁸⁸ Die Erinnerung, aber auch die Antizipation, allgemein formuliert also: die *Vergegenwärtigung* von Vergangenem und/oder Zukünftigem steht im Zentrum jener Syntheseleistungen, durch die speziell *Zeit*differenzen artikuliert (und in gewisser Weise erst geschaffen), *uno actu* aber auch relationiert und integriert werden. Historische und ebenso biographische Sinnbildungsleistungen können als kommunikative und reflexive Akte aufgefaßt werden, durch die "Vergangenheit so gedeutet wird, daß mit ihr Gegenwart verstanden und Zukunft erwartet werden kann."⁸⁹ Erinnerung dient damit funktional der Integration der drei "Zeitdimensionen in eine übergreifende Vorstellung von Zeitverläufen" (Rüsen), und dies ermöglicht Handlungsorientierungen sowie Identität. Identität als temporalisierte, diachrone Struktur gründet im Kontinuitätsbewußtsein eines Subjektes, das sich aus der Perspektive der Gegenwart in einer Vergangenheit und/oder einer antizipierten Zukunft verortet, sich zumindest ins Verhältnis setzt zu den jeweils thematisierten vergangen und/oder antizipatorisch imaginierten "Wirklichkeiten". Biographisches und historisches Bewußtsein und das damit einhergehende Bewußtsein und Gefühl der Identität sind gleichermaßen Resultate einer sinnbildenden Apperzeption, die im Kern als eine auf Kontinuität zielende Integrations- oder Syntheseleistung verstanden werden kann.

All dies vollzieht sich im Rahmen spezifischer sprachlicher Formen und Handlungen. Die Bildung von Kontinuität ist notwendigerweise an das *Erzählen* von Geschichten gebunden. Kontinuität und damit diachrone Identität sind das Resultat einer im Kern narrativen Konstruktion.⁹⁰ Biographie und Historie als kontinuierliche Verlaufsgestalten sind *narrative* Konstrukte, da nur die Erzählung als einzigartige "Zeitsprache, zeitlich affizierte Sprache, Zeitlichkeit entwerfende Sprache"⁹¹ jene Temporalisierungen von Wirklichkeiten schafft, welche uns als Biographisierung bzw. Historisierung geläufig sind. Zeitlichkeit ist diejenige "Daseinsstruktur", die, wie Ricoeur zeigt, die Sprache in der Narrativität erreicht; umgekehrt verweist die Narrativität als Sprachstruktur auf die Zeitlichkeit menschlicher Existenz.⁹² Die hier interessierenden Erzählungen, die Zeit als eine sinnhafte Ordnungsstruktur menschlicher Erfahrungen und Erwartungen konstituieren, sind unabänderlich an die Retrospektive gebunden, wie auch immer Erwartungen, Antizipationen und Imaginationen einer möglichen, erhofften oder befürchteten Zukunft eine Rolle spielen mögen. Kontinuität wird im Nachhinein gebildet, biographische und historische Konstrukte haben den Charakter des

Nachträglichen, sie sind nachträgliche temporale Ordnungen *sui generis*. Der konstruktive Charakter jeder Vergegenwärtigung von aktuell nicht Präsentem wird heute sowohl von Vertretern der soziologischen und psychologischen Biographieforschung, als auch im Feld der Geschichtstheorie hervorgehoben. "Kontinuität" ist eine Kategorie der Historie, nicht der materialen "Geschichte" im Sinne eines bloßen Geschehens in der Zeit, sie ist eine Kategorie der Biographie, nicht des Lebens als eines Geschehens.⁹³ Biographie und Historie sind *Konstrukte*, und dies soll natürlich nicht heißen: bloße "Erfindungen" oder Ausgeburten völlig willkürlich handelnder bzw. denkender und sprechender Subjekte.⁹⁴

Kontinuität als Zeitzusammenhang und die damit einhergehende diachrone Identität sind Resultate des Erzählens von Geschichten. Diese komplexe Handlung läßt sich ihrerseits in kompetenztheoretischer Perspektive näher klären. Die Fähigkeit, Geschichten erzählen und verstehen zu können, kann psychologisch mit einer spezifisch *narrativen Intelligenz* (Ricoeur) bzw. mit der Fähigkeit zu *narrativem Denken* (Bruner) in Zusammenhang gebracht werden. Die synthetische oder integrative Leistung des Erzählens, der sich Kontinuität verdankt, läßt sich als ein sprachlicher Akt rekonstruieren, welcher besondere *kognitive* Leistungen impliziert. Kontinuität als konstruierter Zeitzusammenhang ist, mit anderen Worten, eine *sinnbildende Verstehens- und Erklärungsleistung*, und dies wiederum hat vor allem mit einer spezifisch narrativen Behandlung von *Kontingenzerfahrungen* zu tun. All dies kann hier nicht mehr näher ausgeführt werden; lediglich soviel sei angemerkt.⁹⁵ Wie gesagt gibt es Kontinuität nur auf der Grundlage des Bewußtseins von Kontingenz, Veränderung und Diskontinuität. Es ist gerade die Integration von Kontingenz in eine erzählte Geschichte, die wesentliche Sinnbildungsfunktionen und wichtige Aspekte des kognitiven Ertrags des Erzählens ausmacht. Kontingenz als das Unvorhersehbare schlechthin wird dabei bewahrt, nicht etwa getilgt oder eliminiert. Gleichwohl rückt die narrative Bearbeitung Kontingenzerfahrungen in einen insgesamt intellegiblen Zusammenhang ein, in eine "in sich gestaltete Ganzheit, die das Subjekt überschauen und sich als die 'eine' Geschichte vergegenwärtigen kann, die es sich selber zuspricht."⁹⁶ Mag sich dieses Subjekt im Lichte reflektierter und narrativ integrierter Kontingenzerfahrungen auch als "dezentriertes Subjekt" auffassen, als Subjekt zumal, das nicht Herr über seine Erfahrungsmöglichkeiten ist, so kann es sich auf der Grundlage seines narrativ konstituierten Kontinuitätsbewußtseins doch als *ein und dasselbe* verstehen, das sich in der Zeit und über die Zeit reflexiv kontinuiert.

Mit der zumindest ansatzweisen Klärung des Kohärenz- und des Kontinuitätsbegriffs sind die wesentlichen formalen Voraussetzungen von Identität (und Handlungsautonomie) ins Bewußtsein gerückt. Dabei kann davon ausgegangen werden, daß diese Voraussetzungen wechselseitig ineinander greifen. Auf der einen Seite bestimmen die unter Kohärenzansprüchen stehenden moralischen Maximensysteme und die Systeme ästhetischer Prinzipien der Lebensgestaltung mit, *welche* Erfahrungen in biographischen und historischen Selbstthematisierungen *selektiert* und *wie* diese *beurteilt* werden. Auf der anderen Seite bleiben auch noch der Sinn und die Bedeutung moralischer und ästhetischer Handlungsprinzipien teilweise abhängig von einer Klärung ihrer temporalen Tiefenstruktur. Insofern die Genese dieser Prinzipien deren Sinn- und Bedeutungsgehalte mitbestimmt, lassen sich diese allein im Rahmen eines als Kontinuitätsbewußtsein gefaßten Zeitbewußtseins klären, wie es ausschließlich die retrospektive Erzählung zu schaffen vermag. In diesem Sinne ist jede unverkürzte Bestimmung von Identität im Grunde genommen auf biographische und historische Vergegenwärtigungen vergangener Wirklichkeiten angewiesen. Zumindest in gewissen Kulturen ist die Identität einer Person weder formal noch inhaltlich-qualitativ ohne eine Bezugnahme auf Biographie und Geschichte zureichend bestimmbar. Biographisches Bewußtsein bzw.

Geschichtsbewußtsein sind damit nicht nur *irgendeine* Quelle von Identität, sondern die reichste und tiefste, im angegebenen Sinne umfassendste.

Am Ende der vorliegenden Abhandlung sollte zumindest in Umrissen erkennbar geworden sein, weshalb und in welcher Weise sich Menschen auf der Basis ihres Identitätsbewußtseins und Identitätsgefühls praktisch orientieren und am Leitfaden ihrer Handlungs- und Lebensorientierungen um ein *autonomes Dasein*, um Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung bemühen können. Was die erläuterten Grundlagen dieser Möglichkeit angeht, stimmen im Großen und Ganzen wohl alle ernst zu nehmenden Identitätstheorien in der Psychologie, den Sozial- und Geschichtswissenschaften überein.

¹ Viele der angestellten Überlegungen ließen sich jedoch für eine Theorie kollektiver Identität (unmittelbar) fruchtbar machen. Dies ist problemlos möglich, wenn mit dem Begriff der "kollektiven Identität" ein spezifisches Selbstverhältnis bzw. Selbstverständnis gemeint ist, das jenen, die dieses Kollektiv bilden, gemeinsam ist (wissend oder unwissentlich). Die persönliche Identität der Angehörigen des betreffenden Kollektivs besitzt dann eben dieselbe Form und, zumindest streckenweise, dieselben inhaltlich-qualitativen Bestimmungsmerkmale.

² Vgl. z.B. Joas, Hans, "Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung", in: Christoph Görg (Hg.), *Gesellschaft im Übergang*, Darmstadt: 1994, S. 109-119.

³ Vgl. zum vielschichtigen Begriff der Identifizierung die Stichworte in Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Erster Band, Frankfurt/M. 1977³, S. 219ff.

⁴ Sigmund Freud, *Das Ich und das Es* (1923), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 13, S. 237-289. London 1940.

⁵ Ausnahmen ergeben sich durch die radikale Ablehnung der Vorstellung, strukturelle und dynamische Aspekte des Selbstverhältnisses von Subjekten müßten vom Begriff der Einheit her gedacht werden. Das prominenteste Beispiel einer derartig revidierten Psychoanalyse bietet bekanntlich Jacques Lacans Ansatz.

⁶ Die erste Topik wird im berühmten siebten Kapitel der "Traumdeutung" ausgearbeitet. In ihrem Zentrum steht die für das psychoanalytische Denken fortan verbindliche Unterscheidung zwischen den psychischen Systemen "Bewußt", "Vorbewußt" und "Unbewußt": vgl. Freud, Sigmund, *Die Traumdeutung* (1900), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2/3, S. 513ff. London 1942. Offenkundig setzt die zweite Topik die erste voraus.

⁷ Von den zahlreichen Arbeiten Eriksons seien lediglich genannt: Erikson, Erik H., *Identity and the Life Cycle*, New York 1959, aus dem Amerikanischen von Käte Hügel, *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*, Frankfurt/M. 1973, darin insbesondere "Das Problem der Ich-Identität", S. 123-224; ders., *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, New York 1958, aus dem Amerikanischen von Johanna Schiche, *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie*, Frankfurt/M 1975; ders., *Dimensions of a New Identity*, New York 1974, übersetzt von Friedhelm Herborth, *Dimensionen einer neuen Identität*, Frankfurt/M. 1975; ders., *Life History and the Historical Moment*, New York 1975, aus dem Amerikanischen von Thomas Lindquist, *Lebensgeschichte und historischer Augenblick*, Frankfurt/M. 1977.

⁸ Vgl. hierzu meine Verteidigung von Erikson gegen den heute durchaus üblichen Vorwurf, dieser habe Identität als eine Art "totalitäre Struktur" gedacht, in deren Mitte ein allzu sehr auf Verfügung und Zwang abstellendes Ich triumphiere (und dem betroffenen Selbst und anderen Betroffenen das Leben unnötig schwer mache): Straub, Jürgen, "Identitätstheorie im Übergang? Über Identitätsforschung, den Begriff der Identität und die zunehmende Beachtung des Nicht-Identischen in subjekttheoretischen Diskursen", in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau*, 14, 23, 1991, S. 49-71.

⁹ Zur Kritik an der Übersetzung von "self" durch "Identität" in der Sozialpsychologie vgl. Tugendhat, Ernst, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/M. 1979, insb. S. 247, 282ff.; eine Replik, in der diese Übersetzung verteidigt wird, bietet: Joas, Hans, "Einleitung", in: Mead, George H., *Gesammelte Aufsätze*, Band 1, hrsg. von Hans Joas, aus dem Amerikanischen von Klaus Laermann u.a., Frankfurt/M. 1980, S. 17f.

¹⁰ James, William, *The Principles of Psychology*. New York 1890. Das gesamte, zweibändige Werk wurde bis heute nicht ins Deutsche übertragen. Lediglich das *Text-Book of Psychology - Briefer Course*, das 1891 als Kurzfassung der *Principles* publiziert wurde, erschien in einer von Annemarie Dürr besorgten Übersetzung auch in deutscher Fassung: James, William, *Psychologie*, Leipzig 1909.

¹¹ Vgl. Joas, *Kreativität und Autonomie*, a.a.O. (wie Anm. 2), S. 111. Speziell zu Meads Identitätstheorie vgl. etwa: Habermas, Jürgen, "Individuierung durch Vergesellschaftung", in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*.

Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M. 1988, S. 187-241; Joas, Hans, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead*, Frankfurt/M. 1980; zu Cooley vgl. die entsprechenden Abschnitte einer neuen Gesamtdarstellung von Schubert, Joachim, *Demokratische Identität. Der soziologische Pragmatismus von Charles Horton Cooley*, Frankfurt/M. 1995, insb. S 245-323.

¹² Vgl. hierzu beispielsweise Döbert, Rainer, Habermas, Jürgen & Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.), *Entwicklung des Ichs*, Königstein/Ts. 1977; Nunner-Winkler, Gertrud, "Das Identitätskonzept. Eine Analyse impliziter begrifflicher und empirischer Annahmen in der Konstruktivbildung", in: *Beiträge zur Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit: Hochschulexpansion und Arbeitsmarkt*, Nürnberg 1983, S. 151-178.

¹³ Frey, Hans-Peter & Hauber, Karl, "Entwicklungslinien sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung", in: dies. (Hg.), *Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*, Stuttgart 1987, S. 3-26, S. 6.

¹⁴ Joas, *Kreativität und Autonomie*, a.a.O. (wie Anm. 2), S. 10.

¹⁵ James, *The Principles of Psychology*, S. 281, zit. nach Bruder, Klaus-Jürgen, "Die Selbstfreisetzung des Ich in der Metapher seiner Auflösung: William James' "Strom des Bewußtseins"", in: *Psychologie und Geschichte*, 1, 1, 1989, S.9-21, S. 10.

¹⁶ Bruder, *Die Selbstfreisetzung des Ich*, a.a.O. (wie Anm. 15), S. 10.

¹⁷ "Neurastheniker" zeigen Symptome wie etwa ängstlich-depressive Verstimmungen und vegetative Störungen verschiedenster Art. Vgl. hierzu auch Radkau, für den die (Bedeutungs-) Geschichte der Neurasthenie eine wichtige Perspektive für die geschichts- und sozialwissenschaftliche Interpretation des "wilhelminischen Zeitalters" in Europa liefert: Radkau, Joachim, "Die wilhelminische Ära als nervöses Zeitalter, oder: Die Nerven als Netz zwischen Tempo- und Körpergeschichte", in: *Geschichte und Gesellschaft*, 20, 2, 1994, S. 211-241.

¹⁸ Bruder, *Die Selbstfreisetzung des Ich*, a.a.O. (wie Anm. 15), S. 16.

¹⁹ Bruder, *Die Selbstfreisetzung des Ich*, a.a.O. (wie Anm. 15), 13ff.

²⁰ Bruder, *Die Selbstfreisetzung des Ich*, a.a.O. (wie Anm. 15), S. 10.

²¹ Vgl. hierzu Hilary Putnam, "Die bleibende Aktualität William James'", S. 23ff., in: ders., *Pragmatismus. Eine offene Frage*. Aus dem Englischen von Reiner Grundmann. Frankfurt/M. 1995, S. 13-33. Putnam befreit James in diesem Zusammenhang auch vom gängigen Vorwurf des Positivismus, wobei diesbezüglich insbesondere James' Einsicht in die Verwobenheit von Tatsachen, Theorien und Werten von Bedeutung ist.

²² Bruder, Klaus-Jürgen, *Die Selbstfreisetzung des Ich*, a.a.O. (wie Anm. 15), S. 9-21.

²³ Die Wurzeln dieses Denkens liegen freilich tiefer. Was die philosophischen Diskurse betrifft, vgl. etwa die Untersuchungen von Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard 1989, aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1994.

²⁴ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), 57. Man darf hinzufügen: es ist auch heute noch nicht allen Zeitgenossen unseres Kulturkreises verständlich und vertraut, wenn von Identitätskrise, Identitätssuche und dergleichen die Rede ist. Empirisch stehen manche Behauptungen im sogenannten Diskurs über Identität auf eher schwachen Beinen.

²⁵ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 41f. Zurecht weist er darauf hin, wie problematisch es ist, die Krisenerfahrungen, wie sie für frühere Zeiten oder andere Kulturen charakteristisch sind, in Termini moderner psychologischer und soziologischer Identitätstheorien zu interpretieren. Allzu leicht verfehlt man auf diese Weise das Selbstverständnis der Betroffenen und damit die spezifische Qualität der fraglichen Krisen. Dies hält Taylor zurecht Erikson vor, wenn dieser Luthers Krisenerfahrungen als Sinn- und Identitätskrisen im neuzeitlichen Sinne zu fassen versucht. Bei allem Verständnis, das der Psychoanalytiker dabei an den Tag legt, ist doch festzuhalten: genau das war Luthers Glaubenskrise nicht, stand der "Sinn" des Lebens, so Taylor a.a.O., "für diesen Augustinermönch wie für sein ganzes Zeitalter nur allzu unzweifelhaft fest." Luther ängstigten und beschäftigten nicht die drohende innere Leere und die Fadheit eines zwecklosen Lebens in einer sinnlosen, aus den Fugen geratenen Welt, sondern Möglichkeiten wie die der radikalen Verfehlung gegenüber Gott, der Verdammung und ausweglosen Verbannung.

²⁶ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 41.

²⁷ Bei Richard Rorty wird dieser Gedanke zu einem Kult des sich selbst schaffenden Individuums, der in manchem Punkt doch etwas zu sehr an Geniekulte und fragwürdige Machbarkeitsideale erinnert, durch die Menschen heroisiert werden, die Kontingenz souverän als Freiheitschance deuten und in existentiellen Experimenten an sich selbst nutzen können. Diese Heroisierung des außergewöhnlichen Individuums - des Dichters, der nicht bloß bei

Nietzsche als eigentlicher Mensch triumphiert -, ist auffällig, wenngleich Rorty - etwa im Anschluß an Freud - sich freilich auch um eine "Demokratisierung" der Kreativität bemüht, so daß - dank der schöpferischen Kraft des Unbewußten - im Grunde doch jeder die Luft des genialen Schöpfers atmet: vgl. etwa Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge 1989, aus dem Amerikanischen von Christa Krüger: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/M.: 1989, z.B. S. 52ff.; Rorty, Richard, "Freud and Moral Reflection", in Joseph H. Smith & William Kerrigan (Hg.), *Pragmatism's Freud. The Moral Disposition of the Psychoanalysis*. Baltimore, London 1986, S. 1-27; aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte, "Freud und die moralische Reflexion", in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart 1988, S. 38-81.

²⁸ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), 41.

²⁹ Musil, Robert, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Gesammelte Werke Band 1-5, Reinbek 1981².

³⁰ Böhme, Hartmut, "Eine Zeit ohne Eigenschaften. Robert Musil und die Posthistoire", S.313, in: ders., *Natur und Subjekt*, Frankfurt/M. 1988, S. 308-333.

³¹ Böhme, *Natur und Subjekt*, a.a.O. (wie Anm. 28), S. 314.

³² Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 43.

³³ Laing, Ronald D., *The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness*. London 1960, aus dem Amerikanischen von Christa Tansella-Zimmermann, *Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*, Köln 1972, S. 47ff. Laing distanziert sich bereits im Vorwort zur neuen Ausgabe aus dem Jahr 1964, die der hier zitierten Übersetzung zugrundeliegt, von seinem frühen Buch. Wie dem auch sei und welche Mängel diese Schrift auch aus anderen Blickwinkeln besitzen mag, so halte ich Laings "existentielle Studie" nach wie vor für eine einfühlsame und gerade für das hier interessierende Thema aufschlußreiche Darstellung psychischer Verfassungen und psychosozialer Hintergründe, die Identitätsbildungsprozesse behindern und vereiteln. Laing bezieht sich mit dem Begriff der "ontologischen" Unsicherheit auf das Erleben und die existentielle Erfahrung des Subjekts und er tut dies, "weil er als das beste adverbiale oder adjektivische Derivat von 'sein' erscheint." Laing, a.a.O., S. 47. Ontologisch verunsicherte Menschen sind in den Grundlagen ihres Seins erschüttert. Sie leiden, so Laing, beispielsweise an Symptomen wie der Angst, verschlungen zu werden, an Gefühlen der Implosion, der Petrifikation und Depersonalisation, an einem "unverkörperten Selbst", und deswegen sind sie in einem radikalen Sinne Menschen ohne Identität und auch ohne ein orientierungsstiftendes und handlungsermöglichendes Bewußtsein von der Identität anderer. Aber, und das ist Laing wichtig, kein Selbst ist völlig und definitiv null und nichtig, sonst wäre ja jede Möglichkeit der Therapie in Abrede gestellt. Wie Laing in bekannten Termini formuliert: "Es gibt immer noch ein 'Ich', das kein 'Mich' finden kann. Ein 'Ich' hat nicht aufgehört zu existieren, aber es ist ohne Substanz, es ist unverkörpert, ihm fehlt die Qualität der Wirklichkeit, und es hat keine Identität, es hat kein 'Mich'." Laing, a.a.O., S. 211.

³⁴ Freilich gibt es auch regressive Scheinlösungen, für das Individuum so gut wie für Kollektive. Die damit verbundenen Gewaltpotentiale stehen außer Frage und verdienen gerade heute zurecht die größte Aufmerksamkeit. Insofern die postmoderne Kritik am "Identitätsbegriff" derartiges im Blick hat, berührt sie einen Gesichtspunkt, dem Identitätstheorien womöglich zu wenig Beachtung geschenkt haben. Damit sind moderne Identitätstheorien natürlich nicht schon vom Tisch. Vgl. hierzu Joas, *Kreativität und Autonomie*, a.a.O. (wie Anm. 2).

³⁵ Bevor ich mich qualitativen und formalen Bestimmungsmomenten des Identitätsbegriffs etwas genauer zuwende, sei festgestellt, daß ich Fragen nach der Individualität, Einzigartigkeit oder, wie es bisweilen heißt, nach der numerischen Identität nicht weiter behandle. Im Anschluß an Dieter Henrich, Ernst Tugendhat und andere gehe ich davon aus, daß identitätstheoretische Probleme nicht mit Fragen nach der Individualität von Personen vermenget werden dürfen. Der Begriff der numerischen Identität oder Individualität hebt allein auf die Unterschiedenheit einer Person von anderen ab, womit noch nichts über die konkrete Identität im Sinne einer Qualifizierung des praktischen Selbst- und Weltverhältnisses und des Selbstverständnisses eines Menschen gesagt ist.

³⁶ Frey & Haußer, *Entwicklungslinien sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung*, a.a.O. (wie Anm. 13), S. 11ff.

³⁷ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 44.

³⁸ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 55.

³⁹ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 60.

⁴⁰ Hinweise auf naheliegende Kritiken an Taylors Schrift finden sich in Anmerkung 50.

⁴¹ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), z.B. S. 56f., 59f., 84ff. Den Gebrauch des metaphorischen Ausdrucks "Orientierung im moralischen Raum" begründet Taylor nicht zuletzt mit dem Hinweis auf die Tatsache, daß gewisse Persönlichkeitsstörungen, die mit Identitätsdiffusion oder -verlust einhergehen, häufiger

auch Symptome räumlichen Orientierungsverlusts aufweisen. Taylors metaphorische Redeweise stellt nicht nur eine Übertragung eines Ausdrucks aus einem Bereich in einen anderen dar, sie verschnürt die räumlich-physikalische Orientierung und die Handlungs- und Lebensorientierung im moralischen Raum so miteinander, daß am Ende beide gleichermaßen notwendig, ja natürlich erscheinen. Taylors Vergleich ist unüberbietbar drastisch (und sicherlich auch etwas suggestiv): vgl. hierzu Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), 61.

⁴² Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 16f.

⁴³ Damit plädiert Taylor nicht zuletzt für eine Überschreitung (auch) der Grenzen eines guten Teils der modernen Moralphilosophie, die - im Gegensatz zum Denken in der Antike - Moral vornehmlich oder gar ausschließlich von einem universalistisch angelegten Pflichtbegriff her begreift.

⁴⁴ Soziobiologische Erklärungen greifen in diesem Zusammenhang zu kurz, wie Taylor zeigt: Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), z.B. 19ff.

⁴⁵ Diese Behauptung verteidigt Taylor in immer neuen Anläufen - meines Erachtens überzeugend - gegen die von ihm so genannte "naturalistische" Einstellung, z.B. *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 49ff., 60ff., insb. 105ff., 116ff. Rahmen und Horizonte im angegebenen Sinn sind anthropologisch unvermeidlich, Handlungen ohne Wertbindungen ein Ding der Unmöglichkeit. Dies gilt für jeden, auch den vielleicht kommenden "Übermenschen der desengagierten Objektivierung", wie Taylor auf S. 54 polemisiert.

⁴⁶ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 131.

⁴⁷ Taylor weist in seinen Ausführungen immer wieder darauf hin, daß biologische Gattungsmerkmale zwar gewisse, allenfalls jedoch sehr basale Gemeinsamkeiten im moralischen Verhalten des Menschen verbürgen. Aber selbst diesbezüglich ist manches fragwürdig, wie beispielsweise die in diesem Zusammenhang häufig erwähnte "biologisch angelegte Hemmung", Artgenossen zu töten, oder aber vermeintlich biologisch angelegte Regungen wie Mitleid zeigen.

⁴⁸ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 135.

⁴⁹ Geertz, Clifford, "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture", in ders., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973, S. 3-32, aus dem Amerikanischen von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, "Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur", in ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M 1983, 7-43; vgl. Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 155.

⁵⁰ Vgl. hierzu z.B. Wolf, Susan, "Kommentar", in: Taylor, Charles, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, hrsg. von Amy Gutman. Mit Kommentaren von Amy Gutman, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas; aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser, S. 79-93. Frankfurt/M. 1993; Henry, Barbara, "Multikulturalismus, Gemeinschaft, Identität. Taylors kommunitaristische Kritik am prozeduralen Liberalismus", in: *Handlung, Kultur, Interpretation. Bulletin für Psychologie und Nachbardisziplinen*, 3, 5 (1994), S. 102-120. Manche Formulierung in *Quellen des Selbst* scheint mir gerade auch im Hinblick auf das hier verhandelte Thema etwas zu weit zu gehen und in einem ebenso substanziellen wie fragwürdigen Sinne einen "konservativen" Klang anzunehmen. Dies ist etwa der Fall, wenn Taylor die in seiner anthropologischen Handlungstheorie im Prinzip gut begründete Forderung allzu sehr forciert, "der Sinn" von Handlungs- und Lebensmöglichkeiten müsse oder sollte "feststehen", wenn man die psychische Unversehrtheit von Menschen nicht gefährden wolle. Taylor dramatisiert m.E. die "Gefahr" allzu stark, "der Sinn aller dieser Möglichkeiten" könne "unbeständig oder unbestimmt" sein (S. 56). So sehr Taylor recht damit hat, an die Qualen und Ängste jener zu erinnern, welche Identitätskrisen durchmachen, in deren Verlauf *aller* Sinn fragwürdig wird, ja in denen überhaupt ins Zwielficht gerät, was diese oder jene Einzigkeit im Leben bedeuten mag, so sehr vernachlässigt er doch die *Chancen*, die in Verunsicherungen und Krisen *auch* verborgen liegen können. Taylor neigt bisweilen dazu, die psychologischen Entwicklungsmöglichkeiten herunterzuspielen, die sich auch noch mit der Destabilisierung ansonsten tragender und im Ganzen gesehen in der Tat unabdingbarer Rahmen und Horizonte eröffnen *können* (und nur dadurch!). Für Taylor verkörpert der radikale Identitätsverlust das blanke Grauen, etwas "Entsetzliches", "Schreckliches" etc.; da ist sicherlich viel Wahres dran, und jede anderslautende Charakterisierung wäre ein Zeichen von Unkenntnis oder Zynismus. Gleichwohl muß man nicht jeden, der eine Identitätskrise durchlebt, als "pathologischen Fall" klassifizieren und derart perhorreszieren, daß sich manchen der Gedanken geradezu aufdrängen wird, hier werde doch auch etwas "abgewehrt" und "ausgeschlossen", was doch auch zur menschlichen Existenz gehört. Nicht Abspaltung vom moralischen Raum der Gesunden, sondern "Hineinholen" in den Raum gewaltfreier Kommunikation: das ist sicherlich eine Weise des Umgangs mit dem radikal Nicht-Identischen und Fremden in uns, die eine Alternative zu manchen Formulie-

rungen Taylors darstellt. Schließlich scheint Taylor manchmal auch zu unterschätzen oder nicht angemessen zu berücksichtigen, daß Menschen ohne die Gefahr, beeinträchtigende Versehrungen ihrer Persönlichkeit einzugehen, mit Unbestimmtheiten, Uneindeutigkeiten und Unbeständigkeiten auch auf längeren Strecken leben können. Die Fähigkeit, es mit Unsicherheiten verschiedener Art auszuhalten, wird in der Psychologie etwa unter dem Titel der "Ambiguitätstoleranz" thematisiert. Diese Toleranz ist - gerade in der heutigen Welt - eine mindestens ebenso wichtige Bedingung gelingender Identitätsbildung wie die Bestimmtheit und Beständigkeit von Wirklichkeitsaspekten, an die sich eine Person gebunden fühlt. Taylor tendiert manchmal dazu, das Kind mit dem Bade auszuschütten - vor lauter Sorge, alle Wertbindungen könnten verloren gehen bzw. es setze sich endgültig die "naturalistische" Irrlehre durch, nach der ein Leben ohne Rahmen und Horizont führbar sei - eine Illusion, die für Taylor allenfalls bestimmten Werten und Selbstauffassungen des Menschen zum Durchbruch verhelfen kann. Diese durchaus verständliche, aber doch etwas allzu sehr forcierte Sorge rückt Taylors Buch bisweilen in die Nähe sehr viel schlichter gestrickter konservativer Geister. So kann man darüber rätseln, warum Taylors Theorie denn gleich auf den Nachweis hinauslaufen muß, daß sich "die absolute Frage nicht nur stellen kann, sondern sich unweigerlich stellen muß." Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 93. Fundamentale Fragen, ja, aber: "die" Frage, gar die "absolute", die stellt sich, soweit ich sehe, zumal heute gewiß nicht jedem Menschen.

⁵¹ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), 44f.

⁵² Natürlich ist sich der Autor dabei bewußt, daß die Rede vom "neuzeitlichen Menschen" eine grobe Typisierung ist. Ebenso selbstverständlich ist, daß die von Taylor vorgenommene Beschreibung zentraler Momente neuzeitlicher Identität eine Rekonstruktion der *dominanten* Selbstauffassung des modernen Menschen darstellt.

⁵³ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 29ff.

⁵⁴ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 126.

⁵⁵ Taylors Studie hebt ja gerade auf die Entstehung solcher Güter ab, also auf Vorgänge, durch die das eine Gut das andere allmählich zurückdrängt, vielleicht ganz verdrängt.

⁵⁶ Vgl. hierzu Straub, *Identitätstheorie im Übergang*, a.a.O. (wie Anm. 8) insb. S. 58ff. Die dort begonnenen Überlegungen sollen im folgenden weitergeführt und präzisiert werden.

⁵⁷ Vgl. Sommer, Manfred, "Identität im Übergang", S. 15. In: ders., *Identität im Übergang: Kant*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 14-89.

⁵⁸ Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), 102f.

⁵⁹ Vgl. hierzu z.B. Krappmann, Lothar, *Soziologische Dimensionen der Identität*, Stuttgart 1969.

⁶⁰ Sommer, *Identität im Übergang*, a.a.O. (wie Anm. 57), S. 14f.

⁶¹ Mit dieser Betonung der aktiven Leistung bei jeder Auffassung von "etwas" als *Gestalt* ist man freilich ein gutes Stück entfernt von jenen Gestalttheorien, welche Gestalten gleichsam in die Natur der Dinge verlegten und in Gestaltgesetzen entsprechend allgemeine Naturgesetze beispielsweise der menschlichen Wahrnehmung sahen. Sehr grob gesprochen: Im angedeuteten Punkt ist die hier vertretene Auffassung der frühzeitig formulierten Produktionstheorie der Grazer Schule näher als den berühmt gewordenen Auffassungen der Frankfurter und Berliner Gestaltpsychologen.

⁶² Vgl. Wimmer, Reiner, "kohärent, Kohärenz", in: Jürgen Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 2, Mannheim, Wien, Zürich 1984, S. 417-418; Stichworte "Kontinuität, historische", in: Ritter, Joachim, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, Darmstadt 1976, S. 1038-1041, sowie "Kontinuum, Kontinuität" bzw. "Kohäsion, Kohärenz", in: Ritter, *Historisches Wörterbuch*, a.a.O., S. 1044-1057 bzw. 878-879.

⁶³ Wimmer, "kohärent, Kohärenz", a.a.O. (wie Anm. 62), S. 417-418.

⁶⁴ Zur Unterscheidung zwischen regelgeleitetem und kreativem Handeln sowie zur Bestimmung dieser und weiterer Handlungstypen vgl. die an anderer Stelle ausgearbeitete theoretische Typologie: Straub, Jürgen, *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*, Berlin, New York 1997 (Drucklegung in Vorbereitung), weiterhin die für die dortigen Ausführungen richtungweisenden Überlegungen von Joas, Hans, *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt 1992, sowie Waldenfels, Bernhard, "Der Logos der praktischen Welt", in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt 1990, S. 83-102.

⁶⁵ Ich halte mich diesbezüglich an die überzeugenden Ausführungen von Sommer, *Identität im Übergang*, a.a.O. (wie Anm. 57), S. 42ff.

⁶⁶ Sommer, *Identität im Übergang*, a.a.O. (wie Anm. 57), S. 45.

- ⁶⁷ Sommer, *Identität im Übergang*, a.a.O. (wie Anm. 57), S. 47.
- ⁶⁸ Sommer, *Identität im Übergang*, a.a.O. (wie Anm. 57), S. 51.
- ⁶⁹ Sommer, *Identität im Übergang*, a.a.O. (wie Anm. 57), S. 51.
- ⁷⁰ Sommer, *Identität im Übergang*, a.a.O. (wie Anm. 57), S. 49.
- ⁷¹ Sommer, *Identität im Übergang*, a.a.O. (wie Anm. 57), S. 55ff.
- ⁷² Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O. (wie Anm. 23), S. 17.
- ⁷³ Michel Foucault, *Das Subjekt und die Macht*. Nachwort in: Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago 1982, aus dem Amerikanischen von Claus Rath und Ulrich Raulff, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, S. 243-250. Frankfurt/M. 1987, S. 243.
- ⁷⁴ Foucault, *Das Subjekt und die Macht*, a.a.O. (wie Anm. 73), S. 243, Hervorhebung von mir, J.S.
- ⁷⁵ Von solchen Technologien handelte ein von Foucault im Herbst 1982 durchgeführtes Seminar, und darüber sollte dann auch das nächste Buch gehen: vgl. hierzu Michel Foucault u.a., *Technologies of the Self*. Amherst 1988, hrsg. von Luther H. Martin, Huck Gutman & Patrick H. Hutton, aus dem Amerikanischen von Michael Bischoff, *Technologien des Selbst*. Frankfurt/M. 1993. Diese Akzentverschiebung - die Hinwendung zum Subjekt und die "Rückkehr der Moral" - hatte, wie Honneth vermerkt, mit Problemen bei der Ausarbeitung einer Geschichte der Sexualität zu tun, die die Verwandlung der Erotik und Sexualität im Zuge ihrer Vereinnahmung durch das "totalisierende Zwangsmodell der Moderne" nachvollziehen sollte: vgl. Axel Honneth, "Einleitung. Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault", in: Eva Erdmann, Rainer Forst & Axel Honneth (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, 11-32. Frankfurt/M. 1990, S. 17.
- ⁷⁶ Honneth, *Einleitung*, a.a.O. (wie Anm. 75), S. 18
- ⁷⁷ Honneth, *Einleitung*, a.a.O. (wie Anm. 75), S. 19.
- ⁷⁸ Vgl. hierzu Wellmer, Albrecht, "Adorno. Anwalt des Nicht-Identischen", in: ders., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M. 1985, S. 115-134.
- ⁷⁹ Foucault, Michel, *Von der Subversion des Wissens*. München 1974, S. 104ff., zit. nach Angehrn, Emil, *Geschichte und Identität*, Berlin, New York 1985, S. 341.
- ⁸⁰ Vgl. hierzu etwa Baacke, Dieter & Ferchhoff, Wilfried, "Soziologische Analysen und Erörterungen zum Jugendsubkulturkonzept. Von den Jugendsubkulturen zu den Jugendkulturen ohne emphatisches "Sub"", in: *Handlung, Kultur, Interpretation. Bulletin für Psychologie und Nachbardisziplinen*, 3, 5 (1994), S. 152-193.
- ⁸¹ Daß die Bestimmung von biographischer bzw. historischer Identität im wesentlichen auf eine Klärung des Begriffs der Kontinuität hinausläuft, zeigt im Detail: Angehrn, *Geschichte und Identität*, a.a.O. (wie Anm. 79), S. 317ff.
- ⁸² Für Biographie und Historie zeigt dies Leitner, Hartman, "Die temporale Logik der Autobiographie", in: Walter Sparr, *Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990, S. 315-359; ders., *Gegenwart und Geschichte. Zur Logik des historischen Bewußtseins*, unveröffentl. Habilitationsschrift, Trier 1987.
- ⁸³ Die Formulierung stammt von Dieter Henrich; zur Erläuterung vgl. Angehrn, *Geschichte und Identität*, a.a.O. (wie Anm. 79), S. 309.
- ⁸⁴ Angehrn, *Geschichte und Identität*, a.a.O. (wie Anm. 79), S. 327.
- ⁸⁵ Vgl. hierzu die einschlägigen Beiträge in Rösen, Jörn & Straub, Jürgen (Hg.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit - Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein*. Band 2 der Reihe "Erinnerung, Geschichte, Identität", hrsg. von Jörn Rösen. Frankfurt/M. (im Druck).
- ⁸⁶ Angehrn, *Geschichte und Identität*, a.a.O. (wie Anm. 79), S. 317.
- ⁸⁷ Rösen, Jörn, *Zur Kritik des Neohistorismus*, S. 259, in: *Zeitschrift für historische Forschung*, 1979, 33, S. 243-263.
- ⁸⁸ Vgl. hierzu etwa Rösen, Jörn, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 1990; ders., *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*, Köln, Weimar, Wien 1994.
- ⁸⁹ Rösen, Jörn, *Konzept der Forschungsgruppe "Historische Sinnbildung. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Struktur, Logik und Funktion des Geschichtsbewußtseins im interkulturellen Vergleich"*. Bielefeld: Zentrum für interdisziplinäre Forschung 1994, S. 1.
- ⁹⁰ Ich sage "im Kern", weil die alleinige Bezugnahme auf die narrative Sprachform mitnichten genügt, um die Konstitutionsgrundlagen biographischer und historischer Sinnbildung zu klären. Die Narrativität der

Konstruktion diachroner Identität ist mittlerweile auch in der Psychologie (und Psychotherapie) ein vielbeachtetes Thema. Vgl. hierzu etwa Bruner, Jerome, *Acts of Meaning*. Cambridge/Mass., London 1991; sowie die Beiträge in Sarbin, Theodore R. (Hg.), *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. New York 1986; Straub, Jürgen (Hg.), *Erzählung, Identität und Geschichtsbewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt/M. 1997 (Drucklegung in Vorbereitung).

⁹¹ Angehrn, *Geschichte und Identität*, a.a.O. (wie Anm. 79), S. 36.

⁹² Ricœur untersucht das wechselseitige Konstitutionsverhältnis, also den *notwendigen* oder *inneren* Zusammenhang von Zeit und Erzählung in seinem berühmten dreibändigen Werk; zur zentralen These vgl. z.B. Ricœur, Paul, *Temps et récit, tome I*, Paris 1983, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, *Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung*, München 1989, S. 87.

⁹³ Der eigentümliche Doppelsinn der Worte "Geschichte" und "Lebensgeschichte", die das Geschehen selbst und ebenso dessen reflexive Vergegenwärtigung meinen können, gefährdet diese Einsicht nicht selten. An der besagten Differenz halten beispielsweise folgende Arbeiten mit Nachdruck fest: im Feld der Biographietheorie etwa Nassehi, Armin, "Die Form der Biographie. Theoretische Überlegungen zur Biographieforschung in methodologischer Absicht", in: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History*, 1994, 7, S. 46-63; ders., "Tod und Biographie. Zum forschungspraktischen Zusammenhang von biographischer Selbstbeschreibung und Tod", in: *Handlung, Kultur, Interpretation. Bulletin für Psychologie und Nachbardisziplinen*, 1996, 5, 8 (im Druck); Nassehi, Armin & Weber, Georg, "Zu einer Theorie biographischer Identität. Epistemologische und systemtheoretische Argumente", in: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History*, 1990, 3, S. 153-187; Leitner, *Die temporale Logik*, a.a.O. (wie Anm. 82); Straub, Jürgen, "Zeit, Erzählung, Interpretation. Zur Konstruktion und Analyse von Erzähltexten in der narrativen Biographieforschung", in: Hedwig Röckelein (Hg.), *Biographie als Geschichte*, S. 143-183. Tübingen 1993; im Bereich der Geschichtstheorie Leitner, *Gegenwart und Geschichte*, a.a.O. (wie Anm. 82); zur Diskussion vgl. auch Angehrn, *Geschichte und Identität*, a.a.O. (wie Anm. 79), S. 325ff.

⁹⁴ Diese bisweilen anzutreffende Unterstellung ist zunächst einmal deshalb abwegig, weil ja solche Konstruktionen an Symbolsysteme, vornehmlich an die Sprache, gebunden sind und schon deswegen in hohem Maße als regelgeleitete Handlungen aufgefaßt werden müssen. Zudem ist die Bildung solcher Konstrukte einschließlich der hervorgebrachten Resultate natürlich sozialer Kontrolle unterworfen und von sozialer Akzeptanz und Zustimmung abhängig. Dabei spielen Kriterien eine Rolle, *idealerweise* solche, die die intersubjektive Nachvollziehbarkeit und argumentative Begründbarkeit, kurz: die Rationalität der fraglichen Konstruktionen gewährleisten. Natürlich bewegt sich jede Konstruktion in Spielräumen, die sich, solange Handlungen ihren kreativen Charakter behalten und nicht zu bloßen Exekutanten bestehender Regeln degradiert werden sollen, durch keinerlei Regeln und Kriterien völlig beseitigen lassen. Zustimmung zu biographischen oder historischen Konstruktionen kann durch nichts erzwungen werden, jedenfalls nicht durch einen vermeintlichen Rekurs auf eine angeblich objektive Vergangenheit, die es, wie bisweilen angenommen wird, im Sinne eines abbildtheoretischen Widerspiegelungsmodells zu repräsentieren gelte.

⁹⁵ Vgl. hierzu ausführlicher Straub, Jürgen, "Temporale Orientierung und narrative Kompetenz. Zeit und erzähltheoretische Grundlagen einer Psychologie biographischer und historischer Sinnbildung", erscheint (1997) in einem von Shingo Shimada herausgegebenen Sammelband, Titel und Erscheinungsort stehen noch nicht fest; Straub, Jürgen, "Biographische Sozialisation und narrative Kompetenz. Psychologische Voraussetzungen und Implikationen lebensgeschichtlichen Denkens", in: Erika Hoerning (Hg.), *Biographische Sozialisation*, Stuttgart 1997 (im Druck).

⁹⁶ Angehrn, *Geschichte und Identität*, a.a.O. (wie Anm. 79), S. 329.