

# **Zur Kritik des Identitätsbegriffs**

## **Eine Analyse im Spannungsfeld von Subjektivität und Kollektivität<sup>1</sup>**

**Daniel Sanin**

Wien, September 2002

---

<sup>1</sup> DIPLOMARBEIT Zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften der Universität Wien

Inhaltsverzeichnis

**Vorwort** 4  
**Einleitung** 6

**1 Diskurse subjektiver Identität**

**1.1 Die Schwierigkeit, ein ‘Weichtier’ aus der Reserve zu locken**

**1.2 Konzepte aus der Psychologie**

- 1.2.1 Harmonie als Diktat (Erik Homburger Erikson)
- 1.2.2 Identität als Gesellschaftsstruktur (George Herbert Mead)
- 1.2.3 Im Sandkasten der Postmoderne (Heiner Keupp)
  - 1.2.3.1 Exkurs zu einem angeblichen ‘anthropologischen Grundbedürfnis’
  - 1.2.3.2 ‘Wer erkennt mich an und wo gehöre ich hin?’

**1.3 Psychoanalytische Ansätze**

- 1.3.1 ‘Identifikation’ als Grundlage von ‘Identität’
  - 1.3.1.1 Ein Ausflug mit Freud in die Massen
- 1.3.2 Das ‘Selbst’
- 1.3.3 Die ‘Ich–Identität’
- 1.3.4 ‘Identität’ als eigenständiges Konzept

**1.4 Die Perspektive der Cultural Studies**

- 1.4.1 Stuart Hall: Identität muss sein!
- 1.4.2 Konzeption des ‘Hybriden’ als scheinbare Nicht–Identität

**1.5 Blick zurück in den Nebel**

**2 Identität im maximalen Kontext — Horkheimer und Adornos „Dialektik der Aufklärung“**

**2.1 Die „Dialektik“: aktuell oder passé?**

**2.2 Aufklärung: Licht ins Dunkel**

- 2.2.1 Angst und Mythos

**2.3 Herrschaft: die ‘moderne’ Ausgangskonstellation**

- 2.3.1 Angst und Kontrolle
  - 2.3.1.1 Erstarrung und Wiederholung

**2.4 Individuation, Identifizierung: das grundlegendste Instrument**

- 2.4.1 Identität/Differenz: entweder — oder
  - 2.4.1.1 Das ideologische Subjekt
  - 2.4.1.2 Der Wille zur Einteilung
- 2.4.2 Das geschmiedete Ich: die Selbstbeherrschung
  - 2.4.2.1 Das Selbst als Opfer
  - 2.4.2.2 Die List und der Tausch

## **2.5 Resumé**

# **3 Identität und Kollektivität: eine Münze oder zwei?**

## **3.1 Fragen an das ‘Identitätsorakel’**

## **3.2 Zum Verhältnis vom Menschen zu seiner Gesellschaft**

- 3.2.1 Einige Überlegungen zum Realitätscharakter von ‘Gesellschaft’
  - 3.2.1.1 Der Glaube an ‘Gesellschaft’ als eigenständiges Subjekt
- 3.2.2 Zum Dualismus Mensch–Gesellschaft oder: zur Einheit Mensch/Gesellschaft

## **3.3 Kollektive Seifenblasen**

- 3.3.1 Die Nation
- 3.3.2 Zu den Kategorien von ‘Ethnizität’ und ‘Kultur’ im gesellschaftlichen Gefüge

## **3.4 Zur Funktion von ‘Identität’ für die Wahrnehmung der Welt**

- 3.4.1 ‘Das Fremde’ als Konstituens für Rassismen bzw.: kein Rassismus ohne Identität
  - 3.4.1.1 Rassismus als gesellschaftliche Bedeutungskonstellation
  - 3.4.1.2 Die subjektive Dimension des Rassismus

## **3.5 Das Ganze ist mehr als die Summe der einzelnen Teile**

# **4 Was tun mit ‘Identität’? 84**

## **4.1 Die Selbsteinteilung**

## **4.2 Jenseits der Unterscheidungsmaschine**

- 4.2.1 Auf dem Berg des Sisyphos
- 4.2.2 Den Stein rollen lassen, den Ausblick tun

# **5 Epilog**

# **6 Literatur**

## 1. Diskurse subjektiver Identität

### 1.1 Die Schwierigkeit, ein 'Weichtier' aus der Reserve zu locken

Der Versuch zu fassen, was mit Identität gemeint sein soll, leitet schnell zu der Erkenntnis, dass eine einheitliche Definition fast unmöglich ist. Der Begriff der Identität hat inzwischen eine derart inflationäre Verbreitung erfahren, dass nahezu aus jedem Bereich der Human- und Sozialwissenschaften (im weitesten Sinne) Konzepte und Kommentare dazu vorliegen. Lutz Niethammer (2000) hat sich einige Häufigkeiten angeschaut: „Die allermeisten der aktuell verfügbaren Buchtitel beschäftigen sich nicht mit individueller, sondern mit Variationen kollektiver Identität, und unter denen gibt es eindeutig drei Spitzenreiter: politische bzw. nationale Identität, ethnische und geschlechtliche. Die nationale stellt ein starkes Viertel, allein zur amerikanischen Identität gibt es derzeit 480 Titel, hart gefolgt von Varianten ethnischer Identität mit einem knappen Viertel, wobei die schwarze oder afro-amerikanische Identitätsproblematik mit zusammen 257 sich teilweise überlappenden Treffern nunmehr die jüdische mit 128 klar abgehängt hat und alles andere unter 'ferner liefen' rangiert ('white' 46, 'asian' 38). Bei 'gender'-Identität schwimmt der unbestimmte Metabegriff mit 246 Treffern oben.“ (ebd., S.21)

Die Frage, welcher Disziplin Identität als Konzept zuzurechnen sei — der Philosophie, der Psychologie, der Psychoanalyse, der Soziologie, der Politologie oder als einem Feld, in dem vieles wieder zusammenfließt, gar den Cultural Studies? — kann nicht so einfach beantwortet werden.

Die Diskurse von und über Identität haben sich verselbständigt und es scheint so, als wären alle einfach dadurch berechtigt, etwas darüber zu sagen, indem sie es einfach tun. Es scheint sich um ein Konzept zu handeln, bei dem es keiner fachlichen Vorkenntnis bedarf, um sich ihm zu nähern. Dadurch, dass ja anscheinend jedeR eine eigene Identität besitzt, ist auch jedeR der/die Experte/Expertin dafür. Wie kann mann/frau sich aber sicher sein, ob mann/frau eine Identität besitzt oder nicht? Ganz einfach: Da jedeR eine hat, habe ich auch eine und außerdem fühlt mann/frau es einfach! Aber wie fühlt sich denn so eine Identität an? Philip G. Zimbardo (1992) weiß hier Rat: „Ein Gefühl der Identität beinhaltet, daß das eigene Selbst als unterschiedlich von anderen Menschen wahrgenommen wird und daß andere Dinge als dem Selbst zugehörig oder ihm fremd bewertet werden. Es ist Kernstück des Gefühls, eine einzigartige Persönlichkeit zu sein.“ (ebd., S.425)

Das ist der einzige Abschnitt in seinem Einführungswerk „Psychologie“, der sich mehr oder weniger explizit mit 'Identität' beschäftigt — und das erst auf Seite 425. Ansonsten wird der Begriff einfach an anderen Stellen benützt, als wäre schon klar, was damit gemeint sei. Was aber wird in dem Satz eigentlich gesagt? Es gibt anscheinend ein 'Gefühl der Identität', das bewirkt, dass mann/frau sich von anderen Menschen verschieden fühlt und dass mann/frau weiss, was zu einem/einer gehört und was nicht. Wenn mann/frau ein Gefühl der Identität besitzt, weiss man/frau, dass mann/frau einzigartig ist. Es wird jedoch nicht erklärt, was Identität *ist*, sondern nur, was *das Gefühl der Identität bewirkt*. Dieses

leistet drei Aufgaben: Erstens kann mann/frau sich als unterschiedlich von anderen erkennen, zweitens kann mann/frau identifizieren, welche „Dinge“ zu einem/einer gehören und welche nicht (was mit diesen „Dingen“ gemeint sein soll, wird allerdings nicht expliziert) und drittens liefert es das Kerngefühl der eigenen Einzigartigkeit. Einen Satz vorher schreibt Zimbardo: „Zunehmend wird unter Psychologen die Bedeutung des *Selbstkonzeptes* und der Entwicklung eines Gefühls für das Selbst [...] anerkannt.“ (ebd.) Einen Satz später geht es um „das Selbstwertgefühl einer Person“, welches als „generalisierende wertende Einstellung dem Selbst gegenüber“ definiert wird. Als zentral stellt sich also hier das 'Selbst' heraus (dazu später), um das die verschiedensten (stabilisierenden) 'Gefühle' kreisen.

An anderer Stelle heisst es: „Ein Mensch erwirbt seine persönliche Identität, indem er sich selbst als körperliches Wesen annimmt, d.h. indem er ein realistisches Bild seiner körperlichen Erscheinung entwickelt.“ (op.cit., S.88) Was macht in diesem Satz 'Identität' aus? Anscheinend die Korrespondenz zwischen Psychischem und Körperlichem, die „Identität“, also das 'identisch sein', zwischen dem, wie wir uns 'innerlich' wahrnehmen und dem, wie wir uns 'äußerlich' (ästhetisch?) wahrnehmen. Also, wenn mann/frau sich denkt, „aha, so sehe ich aus, das bin also ich“, dann hat mann/frau eine Identität. Landen wir hier nicht neuerlich nur beim Selbst, beim Erkennen des eigenen Spiegelbildes als Kind?

Es entsteht der Eindruck, dass in einer Art 'Begriffsmixer' verschiedene Konzepte, wie Selbst, Selbstgefühl, Persönlichkeit, Individualität etc., miteinander vermischt werden und das Ergebnis ist dann so etwas wie 'Identität'. Gleichsam scheint aber Identität nichts von alledem zu sein. Womit haben wir es also zu tun, wenn wir von Identität sprechen? Die 'Definition' von Zimbardo erweist sich jedenfalls als unbefriedigend.

Der Münchener Sozialpsychologe Heiner Keupp (1998) meint, „daß die Suche nach sozialer Verortung zu einem brisanten Thema geworden ist. Indirekt läßt sich daraus eine erste Bedeutungsvariante von Identität ableiten. Dieses Konstrukt verweist auf das menschliche Grundbedürfnis nach Anerkennung und Zugehörigkeit. Es soll dem anthropologisch als 'Mängelwesen' bestimmbar Subjekt eine Selbstverortung ermöglichen.“ (ebd., S.240)

Eine erste Bedeutung von 'Identität' ist für Keupp also die Anbindung des Subjekts an Elemente der 'äußeren Welt' zum Zwecke der Stabilität (hier ergibt sich zumindest eine Parallelität zu Zimbardo), die notwendig ist wegen des „Grundbedürfnis[ses] nach Anerkennung und Zugehörigkeit“ des Menschen (im Allgemeinen). Keupp bezeichnet die 'Konstituierung des Subjekts als Mängelwesen' als anthropologische Konstante, d.h. also gleich einem Element, welches historisch unverändert blieb. Das wirft die Frage auf, warum 'Identität' nachweislich erst in der Moderne als Konzept aus der Taufe gehoben wurde (vgl. Niethammer, op.cit.). Ob das 'Grundbedürfnis nach Anerkennung und Zugehörigkeit' ein *anthropologisches* ist, werde ich noch an anderer Stelle wieder aufgreifen, und lasse diese Behauptung vorerst so stehen. Schauen wir uns an, was Keupp noch zu sagen hat: „Identität bildet ein selbstreflexives Scharnier zwischen der inneren und der äußeren Welt. Genau in dieser Funktion wird der Doppelcharakter von Identität sichtbar: Sie soll einerseits das unverwechselbar

Individuelle, aber auch das sozial Akzeptable darstellbar machen. Insofern stellt sie immer eine Kompromißbildung zwischen 'Eigensinn' und Anpassung dar.“ (ebd.)

Ein erster oberflächlicher Vergleich mit dem Begriffsinstrumentarium der Psychoanalyse bescheinigt dieser *vorerst* eine größere Präzision im Versuch, Subjektivität und das Verhältnis Subjekt–Gesellschaft zu fassen: Dort ist die Rede von Integrationsleistungen, Identifikationen/Identifizierungen, Objektbeziehungen, Widersprüchen und Verdrängung etc. Das 'Ich' erbringt die Anpassungsleistung bzw. die Integration der Anforderungen des 'Es' („das unverwechselbar Individuelle“) einerseits und jener des 'Überichs' („das sozial Akzeptable“) andererseits. Die Begriffe 'Identität' und 'Ich' decken sich *nicht* — die größere Genauigkeit der psychoanalytischen Kategorien würde ein Reden von Identität im Prinzip überflüssig machen. Das Versprechen eines Auswegs aus dem 'Identitätsdilemma' kann jedoch auch von dieser Denkrichtung nicht erwartet, geschweige denn eingelöst werden, da die Kategorie der 'Identität' inzwischen auch hier ihren Platz gefunden hat.

Zurück zu Keupp: „Identität ist also ein Projekt, das zum Ziel hat, ein individuell gewünschtes oder notwendiges 'Gefühl von Identität' zu erzeugen.“ (op.cit., S. 243) Hier bringt er uns wahrlich in eine Zwickmühle: Identität soll das Gefühl ihrer selbst erzeugen. Damit schwimmt das Bild der Identität vollends, es wird zur bloßen Tautologie.

Aus den vorangegangenen Überlegungen wird wenigstens verständlich, warum Niethammer mit Pörksen (1992) 'Identität' als „Plastikwort“ oder „semantisches Mollusk“ bezeichnet. Gehen wir dem auf den Grund.

## 1.2 Konzepte aus der Psychologie

„Wenn je eine Identitätskrise im Leben  
eines Menschen eine zentrale Rolle spielte,  
dann war es bei mir der Fall.“  
(Aussage Erik H. Eriksons in Coles, 1974, S.20,  
zitiert nach Niethammer, op.cit., S.272)

Das Konzept der Identität hat unabhängig von der Philosophie Eingang in die Psychologie gefunden und zwar einmal durch die Chicagoer Schule des symbolischen Interaktionismus nach Mead und zum zweiten über den Psychoanalytiker Erik H. Erikson. Ich werde mich nun also zuerst diesen ‘Klassikern’ widmen und anschließend noch einen zentralen Vertreter neuerer Identitätstheorie, Heiner Keupp, zu Rate ziehen.

### 1.2.1 Harmonie als Diktat (Erik Homburger Erikson)

Da über Eriksons Konzeptionen in der einschlägigen Literatur schon genug gesagt wurde (vgl. z.B. Niethammer, op.cit., S.267ff., Park, 2001, S.107ff.), verweile ich nur summarisch bei ihm, gewissermaßen als thematischer Einstieg, als ‘Aufwärmung’.

Die beiden Ansätze (Meads und Eriksons) unterscheiden sich auf verschiedenste Weise. Zum einen baut Eriksons Gebäude auf die Psychoanalyse auf,<sup>2</sup> genauer auf dem Prozess der ‘psychosexuellen Phasen’, denen er je ein Identitätsstadium zur Seite stellt (vgl. hierzu die Tabelle in Erikson, 1968, S.94). Wenn die Aufgabe einer Phase, z.B. der oralen, gelöst ist, ist auch das entsprechende Identitätsstadium erreicht. Das ganze gipfelt in der Pubertät, wo es zu einer größeren Krise kommt, die aber nach ihrer Lösung eine integrierte Gesamtidentität verspricht in Form der „Fähigkeit, [...] eine innere Einheitlichkeit und Kontinuität aufrechtzuerhalten.“ (Erikson, 1966, S.107, zitiert nach Keupp, 1998, S.240)

Zentral geht es also darum, den ‘Frieden’ zwischen den inneren Ansprüchen und den Zwängen der äußeren Gesellschaft zu schließen, also die Werte der Gesellschaft auf eine Weise zu verinnerlichen, zu eigenen Bedürfnissen zu machen, dass so gut wie keine inneren Widersprüche entstehen, bzw. dass mann/frau die Fähigkeit ausbildet, die zwingenderweise auftretenden Widersprüche dank der gestärkten Identität gut zu lösen: „Der Prozeß des Hinterfragens und der Integration kristallisiert sich um fundamentale Probleme wie die berufliche Zukunft, die Partnerbeziehungen und um religiöse und politische Standpunkte. [...] Er führt zu persönlichen Verpflichtungen in diesen

---

<sup>2</sup> Dass sich Erikson als Psychoanalytiker im Abschnitt über psychologische Konzepte findet, hat seinen Grund darin, dass er, vermittels seiner Eigenschaft als ‘nicht-orthodoxer’ Freudianer, auch für die Psychologie konsumierbar wurde und dergestalt sein sozialpsychologisch orientiertes psychodynamisches Entwicklungsstufen-Modell massenhaft in die psychologische Literatur einzuführen fand (vgl. Zimbardo, op.cit., S.7 und S.83f.; Keupp, 1998, S.240).

Bereichen und [...] ermöglicht — von einem objektiven Standpunkt aus gesehen — die produktive Integration in die Gesellschaft. [...] Subjektiv vermittelt diese Integration ein Gefühl von Loyalität und ‘Treue’ sowie [...] ein tiefes Gefühl der Verwurzelung und des Wohlbefindens, der Selbstachtung und der Zielstrebigkeit.“ (Ausschnitt aus der Zusammenfassung des Eriksonschen Forschungsprogramms nach Blasi, 1988, zitiert nach Keupp, op.cit., S.241) Wenn diese Konzeption von ‘Identitätsbildungsprozessen’ der gesellschaftlichen Realität entspräche, würden wir wohl — polemisch formuliert — in einem faschistoiden Paradies leben. Die achte und letzte Entwicklungsstufe, „Integrity vs. Despair“ ist z.B. charakterisiert durch die Dimension „Ideological Commitment vs. Confusion of Values“ (Erikson, 1968, S.94). Da die Problematisierung von ‘Ideologie’ noch nicht erbracht wurde, ist die Tragweite dieser Setzung Eriksons noch nicht erkenntlich, wir müssen somit zu einem späteren Zeitpunkt hierauf zurückverweisen. Was jedoch erkenntlich ist, ist die Werthaftigkeit, die den Begriffen zukommt: Die ideologische Anbindung ist positiv und stellt sich einer Uneindeutigkeit von Werten, die gleich als ‘Verwirrung’ klassifiziert wird, gegenüber.

Zusätzlich kritisch anzumerken ist, dass „die Leiden, der Schmerz und die Unterwerfung, die mit diesem Einpassungsprozeß gerade auch dann, wenn er gesellschaftlich als gelungen gilt, verbunden sind, nicht aufgezeigt“ (Keupp, op.cit., S.241) werden. Zur Eriksonschen Konzeption kann also gesagt werden, dass sie gewissermaßen *nicht* subjektzentriert oder individuumsbezogen ist, zumindest nicht in einem emanzipatorischen Verständnis, sondern auf eine Normierung der Einzelnen auf das gesellschaftlich Akzeptable abzielt.

Theodor W. Adorno sagt dazu: „Das Ziel der ‘gut integrierten Persönlichkeit’ ist verwerflich, weil es dem Individuum die Balance der Kräfte zumutet, die in der bestehenden Gesellschaft nicht besteht und auch gar nicht bestehen sollte, weil jene Kräfte nicht gleichen Rechts sind. [...] In der antagonistischen Gesellschaft sind die Menschen, jeder einzelne, unidentisch mit sich, Sozialcharakter und psychologischer in einem, und kraft solcher Spaltung a priori beschädigt.“ (1955, S.29, zitiert nach Niethammer, S.59)

Zum ‘Wesen’ von Identität könnte man/frau sagen, dass sie — bei Erikson — keine genuine psychische Struktur ist, sondern das *Resultat* von psychischen Prozessen, bzw. *eine* spezifische Art der psychischen Organisation, die das Subjekt prägt und auszeichnet.

### 1.2.2 Identität als Gesellschaftsstruktur (George Herbert Mead)

Mead sieht Identität zwar ebenfalls als einen Anpassungsprozess des Individuums an die Gesellschaft, bewegt sich aber in seinen Analysen auf einer abstrakteren Ebene, indem er ständig den dialektischen Prozess zwischen diesen beiden ‘Polen’ im Auge behält und nicht so sehr ‘aus der Subjektivität auftaucht’, wie Erikson das — als Psychoanalytiker — tut.

„Identität entwickelt sich; sie ist bei der Geburt anfänglich nicht vorhanden, entsteht aber innerhalb des gesellschaftlichen Erfahrungs- und Tätigkeitsprozesses, das heisst im jeweiligen Individuum als Ergebnis seiner

Beziehungen zu diesem Prozess als ganzem und zu anderen Individuen innerhalb dieses Prozesses. [...] Nach einer Analyse pflegen wir zu sagen, daß ein bestimmter Sachverhalt seinen Platz in unserer Erfahrung, in der Erfahrung unserer Identität habe. Wir neigen unvermeidlich zu einem gewissen Grad der Komplikation, um alle Erfahrungen in die einer Identität zu organisieren.“ (Mead, 1995, S.177)

Auch hier kann Identität als ein *Organisationsmodell* festgemacht werden. Verkomplizierend kommt aber die Übersetzungsproblematik hinzu, denn im Originaltitel heißt es z.B. nicht ‘Mind, *Identity* and Society’, sondern ‘Mind, *Self* and Society’. Die Ersetzung des Terminus ‘Identität’ mit ‘Selbst’ scheint auch im Text einwandfrei zu funktionieren.<sup>3</sup>

Mead verwehrt sich jedoch explizit, ‘Identität’ als „nur in der Organisation gesellschaftlicher Haltungen“ existierend zu definieren. (op.cit., S.216) Das rührt daher, dass er das Selbst in ein ‘I’ und ein ‘Me’ aufteilt, wobei das ‘Me’ das verinnerlichte Gesellschaftliche ist — genauer: die Verinnerlichung des ‘verallgemeinerten Anderen’, der als Abbild oder Substrat der im jeweiligen sozialen Feld vorhandenen Ansprüche zu verstehen ist, an welchem das individuelle Handeln ausgerichtet und gemessen wird — und das ‘I’ das je Individuelle, das sich mit den Anforderungen des ‘Me’ arrangieren muss. „Die Haltungen der anderen bilden das organisierte [...] [Me]<sup>4</sup>, und man reagiert darauf als ein [...] [I]. [...] Dank der Fähigkeit des Einzelnen, diese Haltungen der anderen einzunehmen, soweit sie organisierbar sind, wird er sich seiner Identität bewußt. Die Übernahme aller dieser organisierten Haltungen gibt ihm sein [...] [Me], das heißt die Identität, deren er sich bewußt wird.“ (op.cit., S.218) Und an anderer Stelle: „Er [der Einzelne] sieht sich selbst vom Standpunkt des einen oder des anderen Mitgliedes der Gruppe [bzw. einer bestimmten Gruppe] aus. Diese miteinander verknüpften Mitglieder geben ihm eine bestimmte Identität.“ (op.cit., S.219) „Dieser Prozeß der Verknüpfung des eigenen Organismus mit den anderen [...] machen [sic!] die Identität aus.“ (op.cit., S.222)

Identität entpuppt sich hier als Reaktion — im weitesten Sinne — auf externe Zuschreibung, mit der sich das Selbst mittels oder kraft der eigenen Einordnung abkämpfen muss. In so einem Zwangskontext scheint ‘Identität’ der Preis — im Sinne einer Anpassungsleistung — für das Leben in der Gesellschaft zu sein. ‘Identität’ ist für Mead also eine gewisse Konstante, ein ‘Gleichbleiben’, die sich im Zusammenspiel des Individuums mit der es umgebenden Gesellschaft bildet, und zwar dadurch, dass sich Zuschreibungen festlegen, dass mann/frau selbst festgelegt wird. Der Mensch ist somit gruppenabhängig — um die Zugehörigkeit zu verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, in denen er sich in seinem Leben bewegt, zu bewahren, macht er sich deren Forderungen zu eigen: Der Mensch — das ‘I’ — versucht, sich mit seiner Gesellschaftlichkeit — seinem ‘Me’ — zurechtzufinden.

Das Organisationsprinzip (ebd., s.o.) liegt also beim ‘I’ und nicht beim ‘Me’ — es ist nicht eine ‘Identität’, die organisiert, sondern diese selbst muss im

---

<sup>3</sup>Im Index (ebd., S.450) wird z.B. unter dem Eintrag „Identitätsbewußtsein“ auf „Selbstbewußtsein“ verwiesen.

<sup>4</sup>Ich gebe hier die originale Schreibweise wieder und nicht die unglückliche Übersetzung von ‘I’ mit ‘Ich’ und ‘Me’ mit ‘ICH’.

Spannungsfeld zwischen 'I' und 'Me' organisiert werden — sie ist Ergebnis von Organisation. Der Unterschied zur Eriksonschen Konzeption liegt darin, dass bei diesem 'Identität' selbst die spezifische Art von Organisation darstellt. Zusätzlich operiert Mead nicht mit psychoanalytischen Begriffen, er spricht sogar von der „phantastischen Psychologie der Schule Freuds“ (ebd., S.255), sondern bezeichnet sich selbst als Behaviorist, grenzt sich aber wiederum vom klassischen Behaviorismus eines John B. Watson ab und meint, seine Denkeinschläge würden dieser Betitelung gerechter als jene des Kontrahenten (vgl.ebd., S.40f.).

### 1.2.3 Im Sandkasten der Postmoderne (Heiner Keupp)

Eine Theorielinie der neueren Psychologie hat sich um den Münchener Forscher Heiner Keupp herausgebildet. Für ihn gilt der Eriksonsche Lebensentwurf nicht mehr, sondern durch den Eintritt der Gesellschaft in 'die Postmoderne' hat sich eine 'Fragmentierung' der „Deutungsmuster“ (Keupp) ereignet, die es notwendig macht, sich tagtäglich neu zu orientieren, definieren etc., kurz: zu erzählen. Bei Keupp heisst das dann „alltägliche Identitätsarbeit“ (vgl. Keupp, 1996, 1998): „Identität wird [...] nicht mehr als Entstehung eines inneren Kerns thematisiert, sondern als ein Prozeßgeschehen beständiger »all-täglicher [sic!] Identitätsarbeit« (Keupp & Höfer, 1997). Die Vorstellung von Identität als einer fortschreitenden und abschließbaren Kapitalbildung wird zunehmend abgelöst durch die Idee, daß es bei Identität um einen »'Projektentwurf' des eigenen Lebens« (Fend, 1991, S.21) geht oder um die Abfolge von Projekten, wahrscheinlich sogar um die gleichzeitige Verfolgung unterschiedlicher und teilweise widersprüchlicher Projekte.“ (Keupp, 1998, S.242)

Für Keupp, wie auch schon für Erikson, verspricht die Frage nach Identität Antworten auf die (angebliche) Grundfrage: „wer bin ich?“. „In diesen Antworten wird subjektiver Sinn in bezug auf die eigene Person konstruiert.“ (1996, S.41) Durch die rasanten Veränderungen, die im Zuge des kapitalistischen Neoliberalismus die Welt neu strukturieren und ständig um–strukturieren „erodieren aber auch die Deutungsmuster, die soziale Umbrüche zu normalisieren in der Lage wären.“ (ebd., S.40) „Solche Deutungsmuster liefern Normalitätsstandards [...]. Normalisierende Deutungsmuster sind als Geschichten faßbar, in denen sich Menschen erzählen, 'was Sache' ist und diese Geschichten oder 'Narrationen' beginnen die Sozialwissenschaften zunehmend als wichtige Quelle von Identitätsbildung zu entdecken. Sie thematisieren die Muster, in denen sich Menschen darstellen und begreifen. Vor allem unsere Identität läßt sich sinnvollerweise als ein Erzählmuster verstehen.“ (ebd., S.41)

Der Komplex der 'Identität' ist bei Keupp also so zu begreifen: Wir stehen angeblich alle einmal der Frage gegenüber, wer wir denn eigentlich seien. Um diese beunruhigende Frage beantworten zu können, rekurrieren wir auf in der Gesellschaft vorhandene 'normalisierende Deutungsmuster', mit deren Hilfe wir dann eine 'Normalbiographie' leben können. Diese Deutungsmuster geben uns das Gefühl (polemisch könnte ich auch sagen: die Illusion) von Konstanz und somit Sicherheit. Sie geben uns das Gefühl, dass 'etwas' gleich bleibt — über die

Zeit 'identisch' —, etwas das uns Halt gibt. In dieser Dialektik<sup>5</sup> zwischen Subjekt und Gesellschaft bzw. zwischen dem Streben nach Konstanz und zwangsläufiger Veränderung der Welt entsteht die Identität. In der 'fragmentierten Postmoderne' allerdings wissen wir nicht mehr, welches Deutungsmuster normalisierend ist oder wie lange es noch normalisierend sein wird. Aus diesem Grund ist die Situation des postmodernen Subjekts nur durch 'alltägliche Identitätsarbeit' zu meistern, mit deren Hilfe wir uns jeden Tag aufs neue unserer selbst versichern können: „Sie [die »alltägliche Identitätsarbeit« (Keupp/Höfer, 1997)] besteht hauptsächlich in der Sisyphusarbeit, nicht-identische Subjektivitätsfragmente doch noch miteinander in Übereinstimmung zu bringen oder nach einer gewissen 'Kohärenz' collagierter Selbsterfahrung zu suchen.“ (Niethammer, op.cit., S.31)

Hierzu stellen sich mir zwei Fragen: Erstens, stellt sich wirklich allen dieses ominöse Rätsel des: Wer bin ich?; und daran anschließend: Wenn dem so ist, was ist die Ursache davon? Zweitens, warum braucht mann/frau 'normalisierende Deutungsmuster' aus der Gesellschaft und kann sich nicht eigene Entwürfe kreieren? Ich beginne hier, die Antworten erst *ansatzweise* zu umreißen, da sich die zugrunde liegenden Basisproblematiken durch die verschiedensten Identitätsdiskurse ziehen und uns im Verlauf des zu diskutierenden Topos immer wieder begegnen werden. Die Beantwortung erfolgt somit punktuell über die gesamte vorliegende Arbeit hinweg.

Ich würde die Dringlichkeit der existentiellen Befragung nach dem eigenen Sein, so wie sie hier skizziert wird, vorerst anzweifeln. Keupp scheint es ja nicht um eine philosophische Suche zu gehen, sondern um eine soziale. Das 'Wer bin ich' wird in diesem Kontext zum 'Was bin ich', da es um *gesellschaftlich konstruierte* 'Deutungsmuster' geht: Mann, Frau, Ehemann/-frau, Mutter, Vater, verschiedenste Berufs'rollen' usw.usf.

Keupp rekurriert wiederholt auf ein anthropologisches Bedürfnis der Verortung bzw. Orientierung des Menschen in der Welt, da dieser ein Mängelwesen sei (vgl. Keupp, 1996, 1998). Ich möchte nun kurz auf diese 'anthropologische Konstante' eingehen, die — laut Keupp — ein „Grundbedürfnis von Anerkennung und Zugehörigkeit“ (1998, S.240) bedingt.

### ***1.2.3.1 Exkurs zu einem angeblichen 'anthropologischen Grundbedürfnis'***

Peter L. Berger und Thomas Luckmann (1980) gehen in ihrem Werk „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ auf diese Problematik ein: „Im Unterschied zu den anderen höheren Säugetieren hat er [der Mensch] keine artspezifische Umwelt, keine Umgebung, deren Struktur ihm sein eigener Instinktapparat sichert. Es gibt keine Welt des Menschen in dem Sinne, wie man von einer Welt des Hundes oder des Pferdes sprechen kann.“ (ebd., S.49) Ein Tier stellt sich nicht die Frage nach Bedeutungen von Umweltelementen.

---

<sup>5</sup>Angesichts der in der Psychologie oft anzutreffenden fälschlichen Gleichsetzung von 'Dialektik' mit 'Wechselwirkung', scheint es mir hier notwendig hervorzuheben, dass ich im klassischen Sinne meine: Die Vermittlung eines Widerspruches zwischen einer These und ihrer Antithese, der sich in einer Synthese, die weder These noch Antithese gleichzusetzen ist, aufhebt bzw. aufgehoben wird (vgl. Fellner, 1998, S.101; Störig, 2000, S.520f.).

Umweltelemente haben zwar sehr wohl Bedeutungen für Tiere, aber sie haben keinen reflexiven Zugang dazu (vgl. Holzkamp, 1985). „Verglichen mit dem Instinktapparat der anderen hohen Säugetiere kann der des Menschen als geradezu unterentwickelt bezeichnet werden.“ (Berger & Luckmann, op.cit., S.50) Hier scheinen wir in die Nähe dessen zu kommen, was Keupp vielleicht mit ‘mangelhafter anthropologischer Basisausstattung’ meint. Wagen wir uns weiter vor: „Eine biologische Natur des Menschen, die als solche sozio-kulturelle Gebilde und ihre Mannigfaltigkeit bestimmte, gibt es nicht.“ (ebd., S.51). Mann/frau könnte also sagen, dass der Mensch bezüglich der Spielarten seiner psychischen Ausgestaltung biologisch ‘nackt’ sei. Klaus Holzkamp spricht in seiner ‘Grundlegung der Psychologie’ (1985) von einem ‘Dominanzwechsel’ in der Phylogenese des Menschen. Damit meint er, dass an einem bestimmten Punkt das Darwinsche Evolutionsprinzip in seiner Bestimmung für die Entwicklung des Menschen irrelevant wurde: „Die ‘gesellschaftliche Natur’ des Menschen“ unterliegt „nach dem ‘Dominanzwechsel’ als zweitem Qualitätssprung [...], da die Umweltauseinandersetzung nicht mehr auf die genomische Information rückwirkt, als solche keiner Veränderung mehr.“ (ebd., S.239) Und an anderer Stelle: „Mit der Kontinuität der innergesellschaftlichen Grenzen unterliegenden historischen Entwicklung von *Produktionsweisen* hat sich der gesellschaftlich-historische erst endgültig vom phylogenetischen Prozeß abgelöst. Die Rückwirkung gesellschaftlicher Lebensformen auf die Phylogenese, die den Übergang zu einer solchen Kontinuität erst ermöglichte [...], wird nun für die *weitere Entwicklung gänzlich bedeutungslos*. [...] Der Mensch ‘braucht’ jetzt sozusagen das Selektionsprinzip nicht mehr, da (als Selektionsresultat) seine *biologisch unveränderte ‘Natur’ all die ungemessenen gesellschaftlichen Entwicklungspotenzen enthält*.“ (ebd., S.182f.)

Zwar hat die menschliche Psyche eine biologische Basis (das Gehirn mit seinen biologisch gesetzten Möglichkeiten und Grenzen), und Psychoanalyse sowie klinische Psychologie (sofern sie nicht biologistisch argumentiert) sagen uns, dass es auch eines gewissen Aufbaus der Psyche bedarf, um handlungsfähig zu sein (ich spreche hier z.B. von Psychose als — postuliertem — Ergebnis einer nicht geglückten ‘Ichintegration’), aber der Bereich der ‘Zeichen’ (im Sinne der Semiotik) oder ‘Bedeutungen’ (im Holzkampschen Sinn) ist dadurch noch nicht vordefiniert. All das, was lapidar mit ‘Kultur’ bezeichnet werden kann, unterliegt somit keiner biologischen Steuerung. Wäre dem nicht so, dürfte es keine Kulturunterschiede geben. Ich verlasse die Diskussion zwischen biologi(sti)schen und sozialtheoretischen Ansätzen jedoch an diesem Punkt, da es mir hier nicht um eine Grundsatzdebatte über wissenschaftliche ‘Wahrheiten’ geht, sondern um eine Offenlegung meiner Position.

Da der Mensch sich also in einem Zustand der „Weltoffenheit“ (vgl. Berger & Luckmann, op.cit., S.50) befindet, muss er sich in der Welt, die er vorfindet, orientieren. Insofern kann mann/frau behaupten, dass eine gewisse Konstanz der Kategorien, mit denen die Welt beschrieben wird, *anthropologisch* notwendig ist, *um sich orientieren zu können*<sup>6</sup>. Wenn der Mensch keine (konstruierten)

---

<sup>6</sup> „So kann man zwar sagen: der Mensch hat eine Natur. Treffender wäre jedoch: der Mensch macht sich seine eigene Natur — oder, noch einfacher: der Mensch produziert sich selbst.“ (ebd., S.52)

Sicherheiten hätte, könnte er nichts planen und wäre im Endeffekt zum Sterben verurteilt, da er eben über keine handlungsleitenden Instinkte verfügt. In diesem Licht wird die Behauptung Keupps: der Mensch als Mängelwesen<sup>7</sup> müsse sich 'selbstverorten' (1998, S.240) in gewisser Weise nachvollziehbar und sie liefert auch gleichzeitig etwas Klarheit über die Notwendigkeit der Fragestellung des 'Wer bin ich'. Im genauen Wortlaut steckt aber mehr: „Dieses Konstrukt [die Identität] verweist auf das menschliche Grundbedürfnis nach Anerkennung und Zugehörigkeit. Es soll dem anthropologisch als 'Mängelwesen' bestimmbar Subjekt eine Selbstverortung ermöglichen.“ (ebd.)

Der Ansicht des Menschen als 'Mängelwesen' kann jene des Menschen als 'Luxuswesen' oder 'luxurierendes Geschöpf' entgegengestellt werden (vgl. Slunecko, 2001, Sloterdijk, 1998, 1999). Erstere, oben schon umrissene Sichtweise, begreift den Menschen als immer schon da, als in die Welt geworfen und sich einer Umwelt gegenüber findend, eine Polarität Mensch–Welt konstituierend. Der Mensch sei nackt und der Wildheit der Welt ausgeliefert, verängstigt und nach Sicherheit lechzend, die in das Chaos, das er erblickt, ein wenig Stabilität und Ordnung bringen möge. Aus einem derart gestalteten Blick ergibt sich zwangsläufig ein Konzept des Menschen, das diesen als Mängelwesen beinhaltet, welches sich durch „Weltoffenheit“ (ebd., s.o.) auszeichnet, also als (kleines) Subjekt dem (unendlichen) Objekt Welt gegenübersteht. Slunecko (op.cit.) schlägt nun eine andere Sichtweise vor, stülpt die obige sozusagen um. Mit Heidegger (1963, 1992) kennzeichnet er den Menschen als 'weltbildend'. Dieser Unterschied in der Begrifflichkeit, der vielleicht unscheinbar sich präsentieren mag, ist äußerst wirkungskräftig, derart, dass unser Topos in völlig anderem Licht erscheint: Der Mensch ist nicht da und findet sich einer Welt gegenüber, sondern *er ist immer schon in seiner Welt*. Dieser radikal anderen Konzeption vom Mensch/Welt–Verhältnis ist es gar nicht möglich, die Welt als Objekt zu betrachten, weil „ohne den Menschen gibt es keine Welt, erst in ihm lichtet sich das Sein zur Welt hin auf; Mensch und Welt können nur zusammen auftreten.“<sup>8</sup> (Slunecko, op.cit.<sup>9</sup>; Herv.d.A.)

„Wenn wir den Begriff 'Umwelt' in bezug auf den Menschen verwenden, dann re–biologisieren wir ihn; will man die eigentliche Charakteristik des Menschen herausarbeiten, darf man seine Ek–sistenz<sup>10</sup>, sein Herausragen in die Welt, gerade nicht auf eine Stufe mit dem In–die–Umwelt–verspannt–Sein des Tieres stellen.

<sup>7</sup> Der Begriff stammt ursprünglich von Herder (vgl. Störig, op.cit., S.720).

<sup>8</sup> Oder etwas poetischer in den Worten Edward Bonds (2001): „Wir sind wie Fische, die ihren Ozean in sich tragen.“ (ebd., S.20)

<sup>9</sup> Da es sich bei dem Text von Slunecko um ein noch unveröffentlichtes und in Arbeit befindliches Opus handelt, muss die Angabe von Seitenzahlen leider entfallen. Die Veröffentlichung wird im Herbst 2002 beim Wiener Universitäts–Verlag (WUV) erfolgen.

<sup>10</sup> „Wenn Heidegger mit etymologischer Betonung — um die Grundbedeutung des Wortes ‚hinausstehen‘ (ek-stasis) wieder mitklingen zu lassen — von der *ekstatischen* Natur des Menschen und von ‚Ek-sistenz‘ spricht, so charakterisiert er den Menschen allerdings nicht so sehr als Wesen, das neben sich steht (denn hiermit ist zwar eine Differenz ausgesagt, aber noch immer nicht, *wo* der Mensch steht, wenn er neben sich steht), sondern das überhaupt aus der Umwelt herausgefallen und in die Welt hineingefallen ist, aber so, daß er niemals mehr in ihr ganz aufgehen und sich ihr einpassen wird, sondern eben aus der Umwelt herausragt und auf die Welt zuragt. In diesem Herausragen wird er aufmerksam.“ (ebd.)

Denn er ist mit dieser Welt niemals so verfügt wie ein Tier mit seiner Umwelt.“ (ebd.) Das, was für Slunecko bestimmt werden muss, ist die ‘menschliche *Lichtung*’ als der „Ort, an dem ein Wesen, dessen Aufmerksamkeit zuvor von Reizen entriegelt wurde und das ganz in seine Umwelt verspannt war, nun in ein dauerndes Verhältnis zur Welt und in ein Selbstverhältnis eintritt — an dem es ek-statisch *wird*.“ (ebd.) Mit diesem ‘Schritt’ in die *Lichtung* steigt der Mensch in sein ‘Treibhaus’ (Sloterdijk), in seine und *nur seine* Welt, in der er sich fortan anhand seiner Medien — die das ‘Treibhaus’ aber auch schon konstituierten — entwickelt, ‘luxuriert’ (ebenfalls Sloterdijk).<sup>11</sup> Allerdings ist zu bemerken, dass trotz der teilweise frappierenden Blickwechsel auch bei Slunecko entgegen dem Explizieren des Menschen als ‘Luxuswesen’ sich hie und da die alte Haltung des Mangels einschleicht: Der Mensch „ist das (aus der Umwelt heraus)gefallene Tier, das gescheiterte Tier, das nirgendwo passt, nirgendwo mehr ganz heimisch werden kann. [...] Menschen sind um ‘alles in der Welt’ bemüht, was den Überschuss ihres Herausstehens und Ausgesetzt-Seins über das Geborgen- und In-die-Umwelt-verspannt-Sein wieder einzufangen verspricht — das ist es, was immer mit den Menschen los und mit den Tieren nicht los ist.“ (ebd.) Das Verhältnis Mensch-Welt ist dennoch, wie dargelegt, ein völlig unterschiedliches zu jenem, das von Heiner Keupp eingebracht wird und wird uns auch im Verlauf der vorliegenden Arbeit des öfteren wiederbegegnen und (beg)leiten<sup>12</sup>.

### 1.2.3.2 ‘Wer erkennt mich an und wo gehöre ich hin?’

Keupp versucht, sein ‘Steckenpferd Identität’ unauffällig, aber mit einem Postulat der Unausweichlichkeit, in der Menschheitsgeschichte zu verankern. Für die hier auszubreitenden Überlegungen besteht bezüglich der Kategorien ‘Mängelwesen’ und ‘Selbstverortung’ vorläufig kein weiterer Klärungsbedarf. Anders jedoch bei der Behauptung, der Mensch habe ein Grundbedürfnis nach Anerkennung und Zugehörigkeit, aus dem sich *zwangsläufig* eine Identität ergebe. Dass der Mensch ‘natürlich’ so etwas wie Anerkennung und Zugehörigkeit brauche, klingt von einem Alltagsverständnis her einleuchtend, doch für einen wissenschaftlichen Rahmen sind diese Begriffe zu schwammig und kontextabhängig<sup>13</sup> gebraucht. Es ist z.B. unklar, ob es um Bedürfnisse von Kleinkindern<sup>14</sup> geht oder ob es sich um

<sup>11</sup> Dies ist auch der Punkt, an dem Slunecko das Heideggersche Denken hinter sich lässt, da durch dessen ‘Fundamentalontologie’ und die damit einhergehende Absolutsetzung des menschlichen Seins in einer Geschichtsleere „der phänomenologische Konstitutionsbegriff nicht hinreichend verflüssigt werden kann.“ (op.cit.) Zur Kritik der Ontologie Heideggers vgl. Adorno, 1975, S.69ff. und zu den ideologischen Implikationen, die aus der Setzung des ‘Seins zum Tode’ folgen (Dasein ist nur als ‘Sein-zum-Tode’, erst der Tod bringt das Sein in seine Dringlichkeit) vgl. Scheit, 2001, S.111ff.

<sup>12</sup> Besonders die Ansichten Michel Foucaults, Judith Butlers und Stuart Halls sind hier in höchstem Maße anschlussfähig.

<sup>13</sup> Natürlich ist jeder Begriff *per se* kontextabhängig, aber wie uns die (feministische) Wissenschaftstheorie (vgl. Harding, 1991; Singer, 1996) und die Cultural Studies gezeigt haben (vgl. Lutter & Reisenleitner, 1998), kommt es darauf an, den Kontext in dem und von dem aus mann/frau spricht, zu deklarieren.

<sup>14</sup> Fälle hospitalisierter Kinder haben gezeigt, dass alleinige Pflege und Versorgung nicht ausreicht: Ohne Zuwendung und aktive Auseinandersetzung mit dem Kind kommt es zu massiven

Konstanten über das ganze Leben hinweg handelt. Keupp formuliert die betreffende Aussage so, dass sie geradezu allgemein, universell, ubiquitär verstanden werden muss — in dieser Form ist sie jedoch nicht haltbar. Ein kleines Gedankenexperiment dazu: Wie passt seine Konzeption z.B. auf sog. ‘Eigenbrötler’, die für sich leben, beispielsweise in einer kleineren Dorfgemeinschaft, in der sie nicht als zugehörig gelten, weil zu anders und sich auch nicht als zugehörig definieren? Solche Menschen berufen sich anscheinend lediglich auf ihren ‘Individualismus’ und sehen sich evtl. gar nicht als abhängig von Anerkennung und Zugehörigkeit in bezug auf den Rest der Dorfgemeinschaft. Es ist ihnen vielleicht nur wichtig, dass sie ‘in Ruhe gelassen’ werden und sich nicht in Anerkennungskämpfen verausgaben oder positionieren müssen. Zwar mag es sein, dass sie ihre Anerkennungs- und Zugehörigkeitsbedürfnisse aus anderen Quellen oder in anderen Formen schöpfen (z.B. kann ja für das eigene Selbstbild auch eine Negativdefinition, also Nicht–Anerkennung und Nicht–Zugehörigkeit, konstitutiv sein), das müsste aber zumindest ansatzweise spezifiziert werden.

Keupp versucht, einen Zusammenhang zwischen Individuen und einer Gesellschaft auf zwingende und normierende Weise herzustellen und zwar über die Kategorie ‘Identität’. Er bindet die (notwendige) Selbstverortung an *sozial vorgefertigte* Kategorien und entwirft „die These, daß der ‘gesellschaftliche Baumarkt’ eine Reihe von vorgefertigten ‘Identitätsbausätzen’ enthält, die diese individuelle Aufgabe ‘erleichtern’.“ (Keupp, 1996, S.42) Dazu<sup>15</sup> ein Kommentar von Niethammer (op.cit.): „Wir bewegen uns hier also im Fast–food–Markt des Geistes und beobachten Alltagsarbeit am McSelbst.“ (ebd., S.30f.)

Für Keupp stellt sich die Problematik, dass es sich bei den gelieferten Deutungsmustern um ‘*vorgefertigte* Identitätsbausätze’ handelt — im Gegensatz zu *genuin individuellen* Erzählungen —, die eine Normierung mittels Selbstdisziplinierung bedienen, anscheinend überhaupt nicht. Die Antwort auf *meine* Frage, ob denn für die Selbstverortung die ‘Deutungsmuster’ *normalisierend sein müssen*, muss vorerst noch etwas aufgeschoben werden. Vorerst konnte aber gezeigt werden, dass das Postulat der Ubiquität der diskutierten Keuppschen Behauptungen so nicht haltbar ist.

---

physischen und psychischen Störungen und häufig auch zum Tod (vgl. Bowlby, 1975, Sherrod et al., 1978, Spitz & Wolf, 1946; zitiert nach Zimbardo, 1992).

<sup>15</sup>Genauer: Zur ‘alltäglichen Identitätsarbeit’.

### 1.3 Psychoanalytische Ansätze

Auch im Feld der Psychoanalyse steht beim (engeren) Thema 'Identität' Erik Homburger Erikson Pate (vgl. Bohleber, 1992a, Strotzka, 1982). Werner Bohleber (op.cit.) sieht verschiedene gute Gründe, das Identitätskonzept in der psychoanalytischen Theorie zu berücksichtigen: Erstens würden alle KlinikerInnen die Problematik der jugendlichen Identitätskrise kennen (was noch keinen Beweis für die 'Existenz' von Identität bringt); zweitens entwickle sich der Säugling in (aktiver) Reziprozität zu seiner Umgebung (hier wird auf die Rolle der Identität als Schnittstelle angespielt); drittens würden mit den identitären Integrationsprozessen Positionen Freuds wieder aufgegriffen, die auf das Streben nach Einheitlichkeit des Ichs pochen, aus welchem sich die Abspaltung des Verdrängten erklären ließe (vgl. Freud, 1920; 1923; zitiert nach Bohleber, op.cit., S.337) (hier wird nahegelegt, dass der 'Keim' für eine Identitätstheorie schon vom 'zum Denkmal gewordenen Vater' der Psychoanalyse gelegt wurde); und viertens werde durch die Wichtigkeit des Unbewussten (genauer: durch die Berücksichtigung des dort 'aufbewahrten Nicht-Identischen') in der Psychoanalyse die Gefahr abgewendet, „Individualität als Singularität hinter die Anpassung an die soziale Realität zurücktreten zu lassen und damit durch die Kategorien des Allgemeinen zu verdunkeln“ (ebd., S.337f.) (also eine Perfektionierung des Identitätskonzepts, die nur die Psychoanalyse beisteuern kann).

Das Interessante an diesen (einleitenden) Begründungen, Identität „in das psychoanalytische Strukturmodell einzubauen“ (ebd., S. 348), ist m.E., dass Bohleber hier nicht andiskutiert, *ob* das Identitätskonzept *überhaupt* gehaltvoll ist, sondern nur anführt, welche grundlegenden Beiträge die Psychoanalyse dazu beisteuern kann bzw. ganz lapidar, dass es vorerst ja sowieso klar ist, dass es so etwas wie 'Identität' gibt (siehe Punkt Eins). Seine Bemühungen gelten somit nicht einer kritischen Rezeption von 'Identität', sondern lediglich ihrer Integration.

Ich beschäftige mich im folgenden mit drei Begriffen, die — sei es im Zusammenspiel mit 'Identität', wie auch als deren genealogisch-konstituierende 'Vorgänger' — einen zentralen Stellenwert einnehmen: Identifikation, Selbst und Ichidentität.

#### 1.3.1 'Identifikation' als Grundlage von 'Identität'

Als zentral stellt sich der Begriff der 'Identifikation' heraus, der uns auch noch bei Stuart Hall (s.u., Abschnitt 1.4.1) beschäftigen wird. Identifikation steht gewissermaßen am Anfang jeder Bildung von 'Identität': „Jene endgültige Identität also, die am Ende der Adoleszenz steht, ist jeder einzelnen Identifikation mit den Beziehungspersonen der Vergangenheit durchaus übergeordnet; sie schließt alle wichtigen Identifikationen ein, aber verändert sie auch, um aus ihnen ein einzigartiges und einigermaßen zusammenhängendes Ganzes zu machen.“

(Erikson, 1966, S.139, zitiert nach Bohleber, op.cit., S.338) Erikson spricht jedoch nicht von ('reifer') 'Objektwahl' (ebd., s.u.), sondern nur von 'Identifizierungen'; es werden nicht die Objektrepräsentanzen organisiert und subsumiert, sondern die Identifikationen. Das Ganze, das mehr ist als die Summe seiner Teile, wird dann als 'Identität' bezeichnet.

Nach Strotzka (op.cit.) handelt es sich bei der Identifikation um eine „Aufrichtung eines Objekts im eigenen Ich. [...] Besondere Bedeutung hat dieses Phänomen in der Massenpsychologie [...]. Von *projektiver Identifikation* sprechen wir dann, wenn eine verbotene Tendenz nach außen projiziert wird und dann durch Identifikation mit dem Träger einer solchen Position akzeptierbar wird.“ (ebd., S.217). Besonders interessant finde ich, dass 'Identifikation' in der Psychoanalyse Anna Freuds (1936) zu den Abwehrmechanismen gerechnet wird (vgl. Strotzka, op.cit., S.217; Schuster & Springer-Kremser, 1994, S.44f.). Sie stellt dort eben keine 'reife' psychische Funktion dar, sondern ist die Vorstufe der 'Objektwahl': „Der Prozeß der Entwicklung wird durch ein schrittweises Aufgeben der ursprünglichen Objektbeziehungen aus einer primären Identifikation und durch die Übernahme einer Objektbeziehung, die auf einer Differenzierung des Objekts beruht, charakterisiert. Dadurch würde das libidinöse Bedürfnis des Einverleibens (Nehmens) durch eine reife, gebende Haltung ersetzt [...].“ (Strotzka, op.cit., S.237f.) Objektwahl setzt — *im Gegensatz zur Identifikation* — 'stabile Ich-Grenzen' voraus.

Diese ursprüngliche Rolle der Identifikation wird von den i.w.S. NachfolgerInnen Freuds so nicht beibehalten. Identifikation wird meist einfach in einem alltäglichen Sinn gebraucht, als 'Anbindung' an ein 'Objekt', sozusagen als eine Art Synonym für 'Objektwahl'. Was jedoch verschwiegen wird, ist die *Art* dieser Anbindung; sie erfolgt nämlich durch (phantasierte) Wahrnehmung von Gleichheit (= 'Identität'!) zwischen Subjekt und Objekt bzw. wird der Begriff so gebraucht, als wäre dem so. Es handelt sich um eine „Tendenz des Ichs, [...] wodurch Objekte oder deren Eigenschaften von 'außen' ins 'Innere' des betreffenden Menschen gelangen (Introjektion), um dort zu Eigenschaften dieses Menschen umgewandelt zu werden (Identifizierung).“ (Schuster & Springer-Kremser, op.cit., S.44f.) Damit unterscheidet sie sich von der Objektwahl gewaltig.

Freud selbst (1974) sieht die Identifikation als „früheste Äußerung einer Gefühlsbindung an eine andere Person“ (ebd., S.98), hinter der der Wunsch steht, „das eigene Ich *ähnlich* zu gestalten wie das andere, zum Vorbild genommene.“ (ebd., S.99; Herv.d.A.) Für ihn lässt sich „zusammenfassen, daß erstens die Identifizierung die ursprünglichste Form der Gefühlsbindung an ein Objekt ist, zweitens, daß sie auf *regressivem* Wege zum Ersatz für eine libidinöse Objektbindung wird, gleichsam durch Introjektion des Objekts ins Ich, und daß sie drittens *bei jeder neu wahrgenommenen* Gemeinsamkeit mit einer Person, die nicht Objekt der Sexualtriebe ist<sup>16</sup>, entstehen kann.“ (ebd., S.100; Herv.d.A.) Identifikation stellt sich also in ihren Diskursen als Übernahme bestimmter anderer Positionen dar, i.S.v.: Diese Positionen sind *meine*, ich denke und bin in

---

<sup>16</sup>Diese Einschränkung ist folgenreich, wie wir zu einem späteren Zeitpunkt sehen werden (siehe S.21f.)

diesem Punkt *gleich* oder *ähnlich* wie die (abgegrenzte) Gruppe oder die einzelne Person, die diese Positionen vertritt. Es geht um eine Anpassung oder Gleichschaltung zwischen ‘mir’ und ‘etwas anderem’ durch ein ‘sich zu eigen machen’ von Haltungen, Meinungen, Handlungen, die in einem Bewusstsein von scheinbarer *Identität* (!) zwischen ‘mir’ und dem äußeren Element (Einzelmensch oder Gruppe) münden.

### **1.3.1.1 Ein Ausflug mit Freud in die Massen**

Strotzka (op.cit.) erwähnte schon den Zusammenhang bzw. die Wichtigkeit des Identifikationskonzeptes bezüglich der sog. ‘Massenpsychologie’. Es scheint an der Identifikation selbst zu liegen<sup>17</sup>, dass wir nun ihre Bedeutung in der Erklärung von ‘Massenphänomenen’ skizzieren müssen, um sie als Konzept klarer in den Blick zu bekommen.

Wie so oft legt Freud (ebd.) auch hier eine Folie der Psychopathologie auf gesellschaftliche Prozesse, nämlich jene der ‘Melancholie’. In der Melancholie gelten die ‘schonungslose Selbstkritik’, ‘bittere Selbstvorwürfe’ und die ‘grausame Selbsttherabsetzung’ (S.102) eigentlich dem affektiv oder real verlustig gegangenen geliebten Objekt — sie sind Ausdruck von Rache oder Rachegehlüsten. „Der Schatten des Objekts ist auf das Ich gefallen“ (ebd.). Freud konstatiert hier einen Zerfall des Ichs in zwei Teile, von denen der eine gegen den anderen wütet. Ersterer ist jener, der durch die Introjektion des geliebten Objekts verändert wurde und nun „das verlorene Objekt einschließt. [...] Das Stück, das sich so grausam betätigt, ist uns nicht unbekannt. Es schließt das Gewissen ein, eine kritische Instanz im Ich [...]. Wir nannten sie das ‘Ichideal’.“ (ebd.) Dieses habe seinen Ursprung im primären kindlichen Narzissmus, wo „das kindliche Ich sich selbst genügte“ (ebd.). In das Ichideal würden sukzessive die Anforderungen der Umwelt aufgenommen. Da mann/frau diesen real nicht immer nachkommen könne, erlebe mann/frau wenigstens in diesem Befriedigung. (ebd.) Die Herkunft dieses Ichideals kommt aus Einflüssen des ‘Autoritären’, also hauptsächlich von den Eltern.

Im Falle der ‘Verliebtheit’ — ein nächstes Phänomen das Freud bei seinem Versuch, die Massen zu verstehen, behilflich ist — setzt sich das geliebte Objekt an die Stelle des Ichideals. Die Verliebtheit ihrerseits kann mit der Hypnose gleichgesetzt werden, in welcher sich der/die HypnotiseurIn an die Stelle des Ichideals ‘setzt’ (ebd., S.107). Die Hypnose wiederum „ist kein gutes Vergleichsobjekt mit der Massenbildung, weil sie vielmehr mit dieser identisch ist.“ (ebd.) Eine Einschränkung ergibt sich lediglich im Zahlenverhältnis, da die Hypnose nur das Verhalten des einzelnen ‘Massenindividuums’ erklärt. Nun folgt des Pudels Kern: „*Eine solche primäre*<sup>18</sup> *Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben.*“ (ebd., S.108)

---

<sup>17</sup>Freud sagt selbst, „*Identifizierungen* [seien] ungenügend bekannte, schwer darzustellende Vorgänge“. (1974, S.97)

<sup>18</sup>„Primär“ meint hier die analytische Einschränkung einer Masse mit Führer und ohne allzuviel Organisation.

Diese Wendung in der Bedeutung der Identifizierung ist im ersten Moment vielleicht nicht nachvollziehbar, da die identifikatorische Gleichsetzung („*in ihrem Ich miteinander identifiziert*“) in diesem Fall ohne das Objekt der Begierde abläuft. Wir haben von der Identifizierung gehört, dass sie in der Introjektion des verlorenen oder unerreichbaren Objekts sich selbiges aneignet, um den Verlust zu kompensieren. Wo ist nun aber in der Masse dieses Objekt? Der ‘Führer’ ist es nicht, denn der hat die Stelle des Ichideals eingenommen, die einzelnen anderen können es nicht sein, da sie sich nicht vom einzelnen Subjekt, das wir uns als Beispiel vorstellen, unterscheiden. Die Lösung liegt, so scheint es, in einem regelrechten Kunstgriff. Die Identifizierung muss wohl wirklich *zwischen* den Massenindividuen erfolgen, weil jedes von ihnen den ‘Führer’ als Ichideal in sich trägt und *genau dadurch*, durch diese geradezu intime Beziehung zur angebeteten Person zum begehrlchen Objekt wird.

Dieser Kunstgriff wurde von Freud durch ein weiteres psychopathologisches Beispiel vorbereitet, nämlich jenes, wo „die Identifizierung vom Objektverhältnis zur kopierten Person ganz absieht.“ (ebd., S.100) Das Beispiel bezieht sich auf die Situation von „Mädchen im Pensionat“ (ebd.), von denen eine einen Brief vom geheimen Geliebten erhält und daraufhin aus Eifersuchtsgründen (weswegen auch immer) einen sog. ‘hysterischen Anfall’ bekommt. Einige der anderen ‘Mädchen’ werden in diesen Anfall miteinstimmen, gleich, ob sie der betroffenen Genossin nahe stehen oder nicht, ja sie kann ihnen sogar zuwider sein<sup>19</sup>. „Der Mechanismus ist der der Identifizierung aufgrund des sich in dieselbe Lage Versetzenkönnens oder Versetzenwollens.“ (ebd.) Der Grund für dieses ‘sich in die selbe Lage versetzen’ liegt im Wunsch, ebenfalls so eine geheime Beziehung zu haben. Wir haben nun erfahren, dass ein Mensch sich einem anderen angleichen will, weil er des anderen Beziehung zu wem oder was auch immer neidet; und zwar unabhängig davon, ob er diesen anderen Menschen leiden kann oder nicht. Eine Frage, die trotz Freuds Bemühen offen bleibt ist, womit sich diejenigen identifizieren, die von den anderen ob ihrer Beziehung zum Führer beneidet werden. Diese haben — im Fall des Freudschen Massenbeispiels mit Führer — den Platz ihres Ichideals für den ‘Führer’ geräumt. Auf diese Beziehung sind die umliegenden Massenmenschen neidisch und identifizieren sich mit dieser ersten Person, um an dieser angestrebten Beziehung teilzuhaben. Somit haben wir aber zwei Lager von Menschen: Jene, die als Ichideal den Führer haben und sich *nicht* mit den anderen identifizieren müssen und jene anderen, die den Führer *nicht* als Ichideal eingesetzt haben und sich *gerade deswegen* mit jenen anderen identifizieren. Vielleicht müsste man/frau sich den ganzen Massen- bzw. Massenbildungsprozess dynamischer vorstellen, dahingehend, dass weder Identifikation noch Ichideal als solche abgeschlossen sind, daher das postulierte Subjekt mit dem replazierten Ichideal sich mit anderen identifiziert, da ihm oder ihr erscheint, dass deren Ichideal das eigene übertrifft, während das andere Subjekt, das sich bloß identifiziert, das eigene Ichideal ebenfalls mit dem ‘Führer’ ersetzen kann. Diese Ansicht auf das Phänomen der Masse, welches Freud zu analysieren bestrebt ist, könnte schlüssig klingen, wenn nicht die diversen

---

<sup>19</sup>Hier ist die Klärung der Einschränkung, die in Fußnote 15 versprochen wurde.

Unklarheiten das Unterfangen einer zufriedenstellenden Explikation des Begriffes 'Identifikation' und des Prozesses der Massenbildung vereiteln würden.

Ich fasse zusammen, was zur Identifikation wichtig erscheint: Erstens gilt sie als eine Gefühlsbindung, und zwar als die ursprünglichste Form, zweitens ist sie eine *Regression*, insofern sie ein verlorenes oder unerreichbares libidinös besetztes Objekt zu ersetzen sucht (durch Introjektion und Errichtung des Objekts im Ich) und drittens kann sie auch im Bezug auf Menschen stattfinden, die mann/frau evtl. nicht mag, die aber im Besitz einer Gefühlsbindung sind, die mann/frau für sich selbst anstrebt. Eine letztes Zitat zum Unterschied Identifizierung/Objektwahl: „Im ersten Falle ist [...] [das Objekt] das, was man *sein*, im zweiten das, was man *haben* möchte.“ (ebd., S.99) Hierin wird der 'regressive Charakter' der Identifikation am deutlichsten.

Als nächstem Terminus, dessen Explikation notwendig erscheint, da er ebenfalls Aspekte von Subjektivität zu greifen sucht, begegnen wir dem 'Selbst'.

### 1.3.2 Das 'Selbst'

„Wem ist das Ich als 'Set von Funktionen' verantwortlich, wenn es seine 'synthetisierenden Funktionen' einsetzt? Hauptsächlich dieses Problem schien Hartmann von der Notwendigkeit zu überzeugen, eine weitere 'Stufe' in der Persönlichkeitsorganisation einzuführen: 'das Selbst'.“ (Klein, 1976, S.176, zitiert nach Bohleber, S.344)

Das 'Selbst' steht somit am absoluten Anfang der jeweiligen 'Menschwerdung'. Es ist die Basis jeglicher Subjektivität und Individualität, somit auch jeglicher Handlungsfähigkeit. Für die Phase des Säuglingsalters spricht mann/frau allerdings von 'Kern-Selbst' oder 'Kern-Selbstgefühl'. „Stern [1985] unterscheidet vier unterschiedliche Selbstgefühle: das Gefühl eines auftauchenden Selbst, ein Kern-Selbstgefühl, ein Gefühl des subjektiven Selbst und ein Gefühl des sprachlichen Selbst. Diese Selbstgefühle entstehen nacheinander. Aber das vorausgehende wird nicht vom nachfolgenden ersetzt oder in dieses integriert, sondern es bleibt eigenständig das ganze Leben wirksam. Für Stern [...] ist das Selbstwertgefühl<sup>20</sup> das *primäre* Organisationsprinzip.“ (ebd., S.346f.)

Unter 'Selbst' im engeren Sinn kann mann/frau die (beginnende) Wahrnehmung der eigenen Person als einer eigenständigen Einheit verstehen, es bezeichnet den Beginn der Eigenständigkeit des menschlichen Individuums, den Beginn des 'für sich seins'<sup>21</sup>: „Das Bewußtsein des Kindes, ein getrenntes Selbst zu sein, taucht zu Beginn der zweiten Hälfte des 2. Lebensjahres auf. [...] Mit 18 bis 20 Monaten erkennt das Kind sein eigenes Spiegelbild. [...] Die Kinder fangen in dieser Zeit auch an, Pronomen für sich selbst zu benutzen.“ (Bohleber, op.cit., S.248f.)

---

<sup>20</sup>Es wird aus dem Text von Bohleber nicht klar, ob 'Selbstgefühl' und 'Selbstwertgefühl' etwas verschiedenes bezeichnen, oder ob sie, wie im Text gehandhabt, als Synonyme behandelt werden können.

<sup>21</sup>Hier ließe sich eine interessante Parallele zum Hegelschen 'Für-sich-Sein' ziehen als jener Stufe des (subjektiven) Geistes, in dem durch die Bewußtwerdung des Menschen in diesem der 'objektive Geist', die 'allgemeinen Begriffe', Wirklichkeit werden.

Was aber in der ‘Spiegelsituation’ gleichfalls passiert, ist eine Trennung, und zwar jene zwischen primärer Bezugsperson (in der Literatur meist mit ‘Mutter’ bezeichnet) und Kleinkind, die mit „schmerzlichen, selbstunsicheren und verlegenen Verhaltensweisen“ (ebd., S.349) einhergeht. In dieser Phase bzw. vor dem Spiegel — wenn es sich erkennt — erlebt sich das Kind „als ‘objektives Selbst’ und ein Stück weit von seinem subjektiven Selbstgefühl entfremdet.“ (ebd.)

Unter anderem hat Lacan (1991) auf diese Phase besonderen Wert gelegt, da seines Erachtens die Spaltung in Ideal–Ego (Spiegelbild) und Ego–Ideal eine *grundlegende* und *fortdauernde* für das Selbst (oder die Identität) sei. Die Entstehung des eigenen Selbst ist nun Voraussetzung für die Möglichkeit des Erlebens von Identität bzw. eines Identitätsgefühls: „Die Lösung der Wiederannäherungskrise [in der Pubertät] besteht darin, daß das Kind die eigene Getrenntheit akzeptiert und damit sein eigenes Identitätsgefühl konsolidiert, das sich in der Folge durch ‘selektive Identifizierungen’ (Jacobson [1964]) weiter stabilisiert und dadurch mehr an Inhalt gewinnt.“ (Bohleber, op.cit., S.350)

### 1.3.3 Die ‘Ich–Identität’

Unter Ich–Identität ist ein Gefühl der Einheitlichkeit seiner selbst zu verstehen. Damit wird nichts anderes bezeichnet, als das ‘sich gleichbleiben’ über die Zeit — das ‘Ich’ bleibt mit sich ident und garantiert somit Kontinuität. Das schließt nicht aus, dass mann/frau sich im Verlauf des eigenen Lebens grundlegend verändern kann, unter Umständen soweit, dass mann/frau sich beispielsweise denkt: ‘Eigentlich war ich damals ein ganz anderer Mensch’, sondern es bezeichnet lediglich die Gewissheit, dass mann/frau sich sicher ist, trotz aller Diskrepanzen doch immer die gleiche Person geblieben zu sein und diese auch bleiben wird. In den meisten Beschreibungen von ‘Ich–Identität’ werden jedoch — explizit wie implizit — grundlegende Ambivalenzen und Widersprüche, die sich in einer Biographie ergeben können, nicht oder nur unzureichend berücksichtigt. Vorherrschend ist, wie auch schon bei Erikson, die Postulierung einer Art ‘Harmoniediktat’, welchem die ‘Ich–Identität’ unterworfen wäre, um alle Diskrepanzen unter *einen* Hut zu bringen. „Das Gefühl des Sich–selbst–Gleichbleibens [...] ist aus dieser Sicht eine bestimmte Art Repräsentanz, eine Vorstellung, die man von sich selbst hat, eine Art, die eigene Subjektivität zu organisieren und ihr mehr Sinn zu geben, ein Eindruck von Dauerhaftigkeit, der auf Wiedererkennen oder Vertrautheit beruht — und doch ist empirisch das Sich–Gleichbleiben gewöhnlich ein eher unbeständiges Erleben [...]. In der Art, wie Termini dieser Art gebraucht oder verstanden werden, liegt die Behauptung einer Einheitlichkeit und Stabilität der Selbstrepräsentanz, welche in der Beobachtung keine Bestätigung findet.“ (Schafer, 1982, S.127, zitiert nach Bohleber, op.cit., S.343)

Um Handlungsfähigkeit zu ermöglichen, ist jedenfalls ein grundlegendes Gefühl von Kontinuität seiner selbst *absolut* notwendig. Paul Federn (1978) spricht hier von ‘Ich–Gefühl’: „Das Ich–Gefühl ist die Sensation, die man jederzeit von seiner eigenen Person hat, das Eigengefühl des Ichs von sich selbst. [...] [Es bezieht

sich] auf die Kontinuität der Person in zeitlicher, räumlicher und kausaler Hinsicht [...] d.h., wir fühlen und wissen, daß die Kontinuität unsres Ichs auch über eine Unterbrechung durch Schlaf oder Bewußtlosigkeit hinweg fort dauert.“ (ebd., S. 59, zitiert nach Bohleber, op.cit., S.358) Erst auf dieses Ich–Gefühl aufbauend kann so etwas wie ‘Ich–Identität’ entstehen. ‘Ich–Identität’ ist das Ergebnis von Synthetisierungsleistungen des Selbst bzw. des Ichs: „Die Ichidentität ist die umfassende Strukturierung von Identifizierungen und Introjektionen unter dem steuernden Prinzip der synthetischen Funktionen des Ichs.“ (Kernberg, 1976, S.28, zitiert nach Bohleber, S.341) Somit landen wir abermals bloß bei ‘Identität’. Widersprüchlichkeiten und biographische Brüche können m.E. durchaus in ein Konzept von ‘Ich–Identität’ integriert werden und nur dann erscheint mir die Beibehaltung dieses Begriffs u.U. sinnvoll. Bezüglich einer Konzeption von ‘Ich–Identität’ als einer integrierten und unter Umständen gar harmonischen Einheit seiner selbst hingegen pflichte ich ganz Schafer (ebd., s.o.) bei.

#### 1.3.4 ‘Identität’ als eigenständiges Konzept

Die Einführung der Kategorie ‘Identität’ (i.e.S.) in das psychoanalytische Theoriegebäude ist für Bohleber (op.cit.) notwendig durch Veränderungen oder Neuerungen in der Säuglingsforschung: „Die ältere psychoanalytische Entwicklungstheorie war auf die Triebentwicklung und die Entwicklung des kindlichen Selbst durch Separation und Individuation ausgerichtet. Hier verlief der Entwicklungsprozeß von einem passiv erlebten Zustand der Ungetrenntheit und Geborgenheit des Säuglings hin zu einer Ausdifferenzierung des Selbst und zur Entwicklung seiner Autonomie.“ (ebd., S.345) In der neueren empirischen Säuglingsforschung erwies sich der Säugling „von Anfang an als mit präadaptivem Verhalten versehen und als ein aktives, affektives und teilweise sich selbst regulierendes soziales Wesen. [...] Der Säugling verfügt über angeborene Muster sozialer Reaktionsbereitschaft. [...] Die sich entwickelnde Individualität des Kindes ist ein Ergebnis des Zueinanderpassens (matching) von Säugling und Umwelt.“ (ebd.)

Diese neue Sicht der Dinge eröffnete einen ‘intermediären Raum’ (Bohleber), in dem auch die Identität anzusiedeln sei. Wir begegnen also wieder der Schnittstelle zwischen Individuum und ‘Umwelt’: „Die Identität ist von ihrer Struktur her mit den im intermediären Raum angesiedelten Übergangsobjekten verwandt. Diese haben eine Mittelstellung zwischen der inneren Welt und der äußeren. Sie sind ein Teil von beiden. Genau diese Mittelstellung kommt auch der Identität zu. Sie stellt eine Balance dar zwischen äußeren Erwartungen, gesellschaftlichem Rollenverhalten und der inneren Wirklichkeit, den Phantasien und persönlichen idiosynkratischen Wünschen.“ (ebd., S.355f.)

Hier wird — nicht zum ersten Mal — das Spannungsverhältnis zwischen Subjekt und Gesellschaft eröffnet und zwar insofern, dass eine Abhängigkeit des Einzelnen bzw. der Einzelnen von seiner bzw. ihrer bedeutenden Gruppe angenommen wird, da letztere eine Art Spiegelfunktion für Ersteren hat — den Angleichungsgesetzen der Identität gehorchend. Es handelt sich gewissermaßen

auch um die Spannung zwischen 'radikaler' Individualität und kollektiver Normierung.

Bohleber merkt dazu an, dass sich das Identitätsgefühl für Erikson aus zwei Wahrnehmungen zusammensetzt: Einerseits aus jener der eigenen Kontinuität und Gleichheit über die Zeit und andererseits aus jener der Bestätigung der eigenen Kontinuität und Gleichheit durch andere. Für Lichtenstein (1977) „liegt das »Dilemma der menschlichen Identität« darin, daß diese beiden Wahrnehmungen nie gleichzeitig vorhanden sein können. »Weil ich annehme, daß diese beiden Arten, die eigene Identität zu erleben, sich gegenseitig ausschließen, d.h. man verliert die eine, wenn man die andere erlebt, spreche ich vom Dilemma der menschlichen Identität« [S.158]. »Identität als Erfahrung der reinen Aktualität des Seins bleibt unbestimmbar und unweltlich. Jede *definierbare* Identität erfordert, daß wir uns selbst als Objekte wahrnehmen, was bedeutet, die Identität mit derjenigen Identität gleichzusetzen, die uns durch soziale Rollen angeboten wird. Damit aber verlieren wir das Gefühl einer Identität als reine Aktualität des Seins. Eine psychologische Untersuchung des Problems der menschlichen Identität muß dieses Dilemma als das Grundphänomen der menschlichen Identität akzeptieren.«“ (ebd., S.166, zitiert nach Bohleber, op.cit., S.339; Herv.d.A.) Lichtenstein sieht das also so, als wäre ich in mir mit mir alleine und hätte diese eine Wahrnehmung des 'nur mit und in mir seins', also das, was er als „reine Aktualität des Seins“ bezeichnet, und würde dann — vornehmlich wohl in Interaktionen, oder auch schon wenn ich mit *in mir* herbeiphantasierten Menschen interagiere — mit einer gewissermaßen 'externen' Identität, der sozialen, zugeschriebenen, in seinen Worten: „definierbaren“ (ergo: definierten), die ich mir aber auch schon zu eigen gemacht habe, konfrontiert. Seine Argumentation bezieht sich aber auf den Vorgang, dass wir uns bzw. unsere 'Identität' als Objekt wahrnehmen und in diesem Moment nehmen wir nicht mehr unsere 'innere' oder besser gesagt: innerste 'Identität' wahr, sondern jene, „die uns durch soziale Rollen angeboten wird.“ Meiner Ansicht nach ist dieser Blick auf die Verhältnisse nicht ganz zutreffend, weil die Trennlinie zwischen dieser 'personalen' und der 'Rollen'–Identität schwer zu zeichnen ist. Wie soll feststellbar sein, wo die eine aufhört und die andere anfängt? Es scheint mir, als läge der Lichtensteinschen Auffassung eine essenzialistische Sicht auf 'Identität' zugrunde; wir hätten also auf der einen Seite die innere Identität, das 'Ich' oder 'Selbst', und auf der anderen die gesellschaftliche (die 'Rollen'–Identität) — wir erkennen die Gedanken Meads in anderer Form — und diese beiden treten, wenn sie gemeinsam aktuell sind, in Widerstreit zu einander bzw. drückt sich ein gewisser Antagonismus aus: Entweder die eine oder die andere — beide gleichzeitig, das geht nicht.

Ich würde nun einen anderen Blick auf das Psychische vorschlagen, der ohne diese essenzialistische Trennung auskommt: Einen Blick, *der diese innere Trennung zwischen personaler und gesellschaftlicher Identität von vorne herein nicht zieht*. Der Moment, wo das, was Lichtenstein als „Erfahrung der reinen Aktualität“ bezeichnet, auftritt, könnte nach m.E. als je subjektive 'Bezweifelung der vorhandenen Kategorien' bezeichnet werden. Momente, die Schütz (1974) mit Bergson Momente 'reiner Dauer' nennt: „In der 'reinen Dauer' gibt es kein Nebeneinander, kein Außereinander und keine Teilbarkeit, sondern nur eine

Kontinuität des Verfließens, eine Folge von Zuständen des Bewußtseins. Aber auch die Rede von Zuständen ist inadäquat und bezieht sich auf Phänomene der raumzeitlichen Welt, in der allein es Beharrendes: Bilder, Wahrnehmungen, Objekte gibt. Was wir aber in der Dauer erleben, ist eben nicht ein Sein, ein Festabgegrenztes und Wohl–unterschiedenes, sondern ein stetiger Übergang von einem Jetzt und So zu einem neuen Jetzt und So. Der Bewußtseinsstrom der inneren Dauer ist prinzipiell unreflektiert: die Reflexion selbst gehört als Funktion des Intellekts bereits der Raum–Zeit–Welt an.“ (ebd., S.62) Es geht also beim Psychischen um eine strukturierende Struktur, die über dem ununterscheidbaren ‘Chaos’ (ein überstrapazierter Begriff) schwebt. Die ‘strukturierende Struktur’ setze ich sinngemäß gleich mit dem was bei Lichtenstein die „Identität [...], die uns durch soziale Rollen angeboten wird“, heißt und das darunter liegende ‘Chaos’ mit seiner ‘reinen Aktualität des Seins’. Die Frage, die sich angesichts dieses Begriffsvergleichs stellt, ist, ob die Lichtensteinschen Begriffe im Vergleich zu den Schützchen nicht zu unpräzise sind. Kann mann/frau in der ‘reinen Aktualität des Seins’ bzw. im „Bewußtseinsstrom der inneren Dauer“ von so etwas wie Identität sprechen, wie eben Lichtenstein es vorschlägt? Mit der Terminologie von Schütz wohl nicht, denn jedes „Jetzt und So“ steht für sich — das Vereinende kommt erst durch die „Reflexion [...] als Funktion des Intellekts“ ins Spiel. Der ‘stetige Übergang’, der von jedem „Jetzt und So“ zum nächsten gleitet, bildet zwar so etwas wie eine Kontinuität, ist aber unreflexiv. Der ‘Identität’ von Lichtenstein und Erikson scheint somit die Annahme einer ‘Essenz von Identität’ zugrunde zu liegen. Die Diskussion essentialistischer Standpunkte wird uns im nächsten Abschnitt beschäftigen, da gerade in den Cultural Studies selbige starker Kritik unterzogen wurden. Zusammenfassend bleibt zu sagen, dass ‘Identität’ im Aufsatz Bohlebers als mediiierende Instanz zu sehen ist, die versucht, innere Ansprüche und äußere Anforderungen unter einen Hut zu bringen und zwar derart, dass das ‘Selbst’ sich trotz allem als sinnvolle Einheit erleben kann, was sich letztlich nicht substantiell von der Eriksonschen Definition unterscheidet.

#### **1.4 Die Perspektive der Cultural Studies**

„Yes its fucking political, everythings political.“  
Skunk Anansie

Die Cultural Studies sind ein ‘offenes Feld’, in welchem mann/frau gerade bezüglich der Identitätsdebatte intensive und oft einander gegenläufige Diskussionen vorfindet. Ein zentraler Topos, der in der letzten Zeit durch wiederholte und fundierte Kritiken etwas in den Hintergrund getreten ist, zumindest in der wissenschaftlichen, nicht jedoch in der ‘öffentlichen’ Diskussion, ist jener der ‘identity politics’: „Identitätspolitik ist [...] einerseits eine Chance für unterdrückte Gruppen, die eigene Unterdrückung zu erkennen, sich als politischer Akteur zu formieren und so Identitätszuschreibungen, die den eigenen Status herabwürdigen, umzuwerten und sich positiv selbst zu definieren. Andererseits wird Identitätspolitik dafür kritisiert, daß sie genau jene

Identitätskonstruktionen vergegenständliche und festschreibe, die sie eigentlich abschaffen will, daß damit die Bündnisbildung erschwert werde und daß symbolische Kämpfe mit politischen Veränderungen verwechselt würden.“ (Weiß, 1999, S.29; vgl. zur Veranschaulichung auch Min-Ha, 1996, S.153–156) Anhand der Debatte über die Vor- und Nachteile von Identitätspolitik entstanden letztlich zwei Positionen: Konzepte von *difference* als Überwindung essentialistischer Ansätze und Konzepte von *otherness*, die ihrerseits die Logik der Differenz hinter sich zu lassen beanspruchen, da in dieser wiederum eine ‘Essentialismusfalle’ gesehen wird. Diese beiden grundsätzlichen Positionen sollen im Folgenden klarer und greifbar werden.

### 1.4.1 Stuart Hall: Identität muss sein!

Für Hall (1996) besteht kein Zweifel daran, dass die Kategorie ‘Identität’ notwendig ist, um bestimmte Schlüsselfragen an die Dialektik zwischen Subjekten und Gesellschaft überhaupt stellen zu können: „Identity is such a concept — operating ‘under erasure’ in the interval between reversal and emergence; an idea which can not be thought in the old way, but without certain key questions cannot be thought at all.“<sup>22</sup> (ebd., S.2) Seine Konzeption von Identität ist allerdings durch die ‘Dekonstruktionsmühle’<sup>23</sup> geschickt worden: „Unlike those forms of critique which aim to supplant inadequate concepts with ‘truer’ ones, or which aspire to the production of positive knowledge, the deconstructive approach puts key concepts ‘under erasure’. This indicates that they are no longer servicable — ‘good to think with’ — in their originary and unreconstructed form. [...] The line which cancels them, paradoxically, permits them to go on being read.“ (ebd., S.1) Daher vertritt Hall auch kein Identitätskonzept á la Erikson: „The concept of identity deployed here is [...] not an essentialist, but a strategic and positional one.“ (ebd., S.3) Es geht nicht um einen stabilen inneren Kern, der sich entwickelt, auch nicht um ein wahres Selbst das sich unter anderen, kulturellen etc., verbirgt und eine Stabilität gewährleistet. (ebd., S.3f.) „Precisely because

---

<sup>22</sup>Das ist so sicherlich richtig, denn die Disziplinierung und Subjektivierung der Individuen ‘passiert’ genau in jener Schnittstelle, die als ‘Identität’ bezeichnet werden kann; d.h. also, dass ich für eine adäquate Analyse der Dialektik von Subjekten und ihrer Gesellschaft diese Kategorie der ‘Identität’ brauche. Was hingegen anzuzweifeln ist, ist ob ich Identität auch jenseits ihrer einordnenden und widerspruchstilgenden Funktion brauche, um Subjektivität zu beschreiben. Wenn ich sie nur umdeute, aber nicht den genuin in ihr liegenden Anspruch und Widerspruch zum Thema mache, gelange ich von einer Zustandsbeschreibung bzw. Analyse von moderner Subjektivierung zu einer Identitätsideologie, die unter dem Mantel der Emanzipation Unterdrückung fortschreibt. Dieser Punkt ist ein zentraler, der aber erst zu einem späteren Zeitpunkt seiner Klärung ein Stück näher gebracht werden wird.

<sup>23</sup>Unter Dekonstruktion (Derrida, 1981, 1988; zitiert nach Singer, 1998 bzw. Lutter & Reisenleitner, op.cit.) kann die radikale Hinterfragung von Begriffen verstanden werden — wer sagt was von welcher gesellschaftlichen Position aus: „Es geht um eine radikale Textkritik, die die eigene Position des Schreibens miteinbezieht und damit endgültig klarlegt, daß Vernunft nicht auf die symbolische Ordnung verzichten kann, um eine Methode der Wahrheitsfindung zu entwickeln, sich also nicht außerhalb des Prozesses der Signifikation befindet. [...] Dekonstruktion wird so auch zur radikalen Form der Selbstbefragung wissenschaftlicher Tätigkeit.“ (Lutter & Reisenleitner, op.cit., S.74)

identities are constructed within, not outside, discourse<sup>24</sup>, we need to understand them as produced in specific historical and institutional sites within specific discursive formations and practices, by specific enunciative strategies. Moreover, they emerge within the play of specific modalities of power, and thus are more the product of the marking of difference and exclusion, than they are the sign of an identical, naturally-constituted unity — an ‘identity’ in its traditional meaning (that means an all-inclusive sameness, seamless, without internal differentiation).“ (ebd., S.4)

Daher sind Identitäten *durch* Differenz (zum ‘Anderen’), durch die „constitutive outside“, (ebd.) gebildet.<sup>25</sup> Gerade durch die Ausschlussfähigkeit der Identitätsdiskurse kann es zu Identifikationen und Anbindungen kommen. Laclau (1990, [zitiert nach Hall, S.5]) argumentiert mit Derrida, dass eine ‘Objektivität’ sich nur konstituieren kann, wenn sie das sie Bedrohende ausschließt und sich selbst zum Maßstab macht und von dieser Position aus die anderen Elemente „markiert“ (so markiert das ‘Männliche’ als bestimmende Norm das ‘Weibliche’, die ‘Weissen’ die ‘Schwarzen’ usf.), während sie selbst als mächtigere ‘unmarkiert’ bleibt.

Die zentralen Begriffe, die hier verwendet werden und über die wir uns Klarheit verschaffen müssen, um den Hall’schen Ansatz zu begreifen, sind somit: abermals

---

<sup>24</sup>Für Hall bewegen sich Identitäten deshalb *innerhalb* von Diskursen, da für ihn die aktuellen Identitätsprojekte Fragen wie „what we might become, how have we been represented and how that bears on how we might represent ourselves“ (op.cit., S.4) beinhalten, Repräsentationen daher zentral weil konstitutiv sind und diese eben innerhalb von Diskursen entstehen.

<sup>25</sup> Ein kleines Beispiel aus der Alltagskultur bzw. Kulturindustrie, nämlich aus dem Film „Star Trek — Der erste Kontakt“: Es geht um einen historischen Erkundungsflug, der unbedingt stattfinden muss, damit Außerirdische auf die Erde aufmerksam werden und so die Entwicklung ihren Lauf nehmen kann. Dieser Erkundungsflug ist durch die „Borgs“ bedroht, die in die Vergangenheit gereist sind, um ihn zu verhindern. Die Crew der ‘Enterprise’ spricht nun (in der Vergangenheit) mit dem Ingenieur, der den Flug tätigte, um ihm die Tragweite seines Unternehmens klar zu machen:

„Beverly: Sie sind auf einem Erkundungsflug; sie haben kein Interesse an der Erde — zu primitiv. [...]

Riker: Doktor, wenn die morgen die Whorp-Signatur ihres Schiffes erkennen und Ihnen klar wird, dass Menschen jetzt schneller als das Licht fliegen können, werden sie beschließen, den Kurs zu ändern und den ersten Kontakt herstellen. [...] Das ist einer der wichtigsten Augenblicke der Menschheitsgeschichte. Doktor, sie haben den ersten Kontakt mit einer außerirdischen Rasse und wenn das geschehen ist . . . wird alles anders.

La Forge: Mit Hilfe ihrer Technologie des Whorp-Antriebes werden ganze Raumflotten gebaut und dann beginnt die Menschheit mit der Erforschung der Galaxie.

Beverly: Dadurch vereint sich die Menschheit auf eine Weise, die nicht für möglich gehalten wurde, *denn ihr wird klar, dass sie nicht alleine im Universum ist*. Armut, Krankheiten, Krieg wird es in fünfzig Jahren nicht mehr geben.“

Die Vereinigung ‘der Menschheit’ funktioniert hier also nur mittels einer ‘constitutive outside’, in diesem Falle die ‘Außerirdischen’. Die ‘constitutive outside’ wird in einer frappierenden Selbstverständlichkeit als Grundlage für die neue Situation herangezogen, in einer *völlig expliziten* ‘wenn-dann’ Schlussfolgerung: Erst *dann* kann es eine humane und postkapitalistische Welt geben (in der „Star Trek“-Zukunft gibt es nämlich auch kein Geld mehr und alle tun das, was sie wollen, üben ihren Beruf aus, um einen Beitrag für ‘die Menschheit’ zu leisten), *wenn* die Menschheit ein Gegenüber hat, an dem oder in dem sie erkennen kann, dass sie *als ganze* verschieden von diesem Gegenüber ist und somit in sich gleich (identisch). (Ähnliches findet sich auch im Blockbuster „Independence Day“.)

Identifikation (bzw. 'Anbindung'), Differenz und Diskurs. 'Diskurs' ist hier im Foucaultschen Sinne gebraucht, also als ein die Gesellschaft durchziehender und sie strukturierender Bedeutungsapparat, der Erkenntnis bestimmt. Die verschiedenen (bedeutsamen) Diskurse sind für die Identitätsdebatte deshalb relevant, da von der 'Identität', wie wir schon gesehen haben, behauptet wird, sie sei ein wie auch immer geartetes Bindeglied zwischen Subjekten und sie umgebender (und durchdringender) Gesellschaft.

'Differenz' bedeutet Unterscheidung — insofern ist ihre Relevanz bezüglich des zu diskutierenden Topos evident, da es bei der Identitätsdiskussion gerade um jene Elemente geht, die 'zu mir gehören', wo also, überspitzt formuliert, keine Unterscheidung zwischen ich und Objekt gemacht wird; auf der anderen Seite sind aber gerade zwecks der identitären Abgrenzung jene Elemente notwendig, die als nicht-ident, also: zu anders, zu unterschiedlich, eingestuft werden. Hierin liegt m.E. auch die Kernproblematik sämtlicher Konzepte, die versuchen, Differenz positiv zu formulieren (dazu später). Kommen wir nun zur 'Identifikation', die auch in Halls Überlegungen eine zentrale Rolle spielt. Identifikation steht für Hall deshalb im Zentrum von Subjektivierungsprozessen, weil Subjektivierung immer innerhalb von Diskursen stattfindet und somit Praktiken des Ausschlusses unterworfen ist.<sup>26</sup> Um Identifikation zu definieren, rekurriert Hall auf den Vater dieses Begriffs, Sigmund Freud: „Identification is [...] [Freud folgend] a process of articulation, a suturing, an over-determination not a subsumption. There is always 'too much' or 'too little' — an over-determination or a lack, but never a proper fit, a totality. Like all signifying practices, it is subject to the 'play', of *différance*. It obeys the logic of more-than-one. And since as a process it operates across difference, it entails discursive work, the binding and marking of symbolic boundaries, the production of 'frontier-effects'. It requires what is left outside, its constitutive outside, to consolidate the process.“ (op.cit., S.3)

Die Komplexität dieses Absatzes, der sich m.E. nur sehr frei an Freud anlehnt, gilt es nun aufzuschlüsseln, um die Hallschen Überlegungen fassen zu können. Identifikation ist ein Prozess der Artikulation, wörtlich übersetzt ein 'Nähen'. Diese Begrifflichkeit spielt auf den Terminus der Nahtstelle („point of suture“) an, welche für Hall 'Identität' bezeichnet. Gemeint ist die Nahtstelle zwischen subjektivierenden, 'platzanweisenden' Diskursen, die auf gesellschaftlicher Seite 'Punkte' konstruieren, an die 'wir' andocken können: „Identities are thus points of temporary attachment to the subject positions which discursive practices construct for us.“ (ebd.; S.5f.) Es handelt sich bei der Hallschen Identifikation nicht um eine 'Einbindung' oder ein 'zu-sich-rechnen' („subsumtion“) von 'Objekten', sondern um eine 'Überbetonung' („over-determination“), sei es im positiven, wie im negativen Sinne. Um 'Überbetonung' handelt es sich deswegen, weil der postulierte Prozess der Identitätsbildung durch den Blick der 'Differenz' geschieht. Alles, was wir wahrnehmen, untersuchen wir im Hinblick auf uns selber: ob es zu uns passt oder nicht, ob es uns 'gleicht' oder sich von uns unterscheidet. Die externen 'Objekte' werden durch eine

---

<sup>26</sup>Ob das auf Prozesse der Subjektivierung in jedem Fall und immer zutrifft, wird zu einem späteren Zeitpunkt noch Thema sein.

‘Dichotomisierungsbrille’ eingeteilt, wobei ihnen die totalisierte Gleichheit oder Differenz zugeschrieben wird. Diese Zuschreibung ist übertreibend, d.h. wenn es sich um ein Objekt der Identifikation handeln soll, werden die ‘nicht-identischen’ oder widersprüchlichen Anteile der Objekte ‘weggefiltert’; auf der anderen Seite, wenn es sich also um ein a priori auszuschließendes Objekt handelt, werden ‘identische’ Anteile nicht wahrgenommen. Die Dominanz liegt dann beim ‘zu großen’ Unterschied. Daher kommt Hall auch zur doppelten Bedeutung von ‘Überbetonung’, nämlich einerseits einer positiven („over-determination“) im Sinne einer Angleichung — das ‘identisch sein’ zwischen mir und einem externen Element — und andererseits einer negativen („lack“) im Sinne der Ablehnung eines externen Elements wegen zu großer Differenz.

Identifikation funktioniert *innerhalb* der Diskurse, orientiert sich dort nach der Logik der Differenz und stützt sich auf Markierungen von und Bindungen an symbolische Grenzen bzw. Trennungslinien („symbolic boundaries“). Die ‘Konsolidierung’ *dieses* Prozesses der Subjektivierung benötigt das Ausgeschlossene (das ‘Differente’), da es für das ‘Eingeschlossene’ (das ‘Identische’) *konstitutiv* ist.

Somit lassen sich zwei vorläufige zentrale Punkte festhalten: ‘Identifikation’ gehorcht den Gesetzen der Differenz und übertreibt die Wahrnehmung der Dinge sei es im Positiven wie im Negativen. Das Negative oder Ausgeschlossene hat konstitutive Funktion für das Positive bzw. Eingeschlossene.

Das Widersprüchliche lässt sich aber nicht völlig ins Abseits drängen und daher ist jede Identifikation auch von Ambivalenz geprägt. Hall spricht von Identifikation als einem *ursprünglich* ambivalenten Gefühl, da es eineN an ein schon verlorenes Objekt bindet, als Kompensation für den Verlust (durch Unmöglichkeit von Verschmelzung). Mit Laplanche und Pontalis (1985) pocht er auf die Widersprüchlichkeiten und Konflikte verschiedener Identifikationen (Hall, op.cit., S.3), was aber schon bei Freud nachzulesen ist (vgl. z.B. ders., 1974, S.98).

Halls Bemerkungen im vorliegenden Artikel enden, nach einem Umweg über Althusser, Lacan und Foucault, beim Begriff der Identifikation, wie ihn Judith Butler (1993) beschreibt. „The decisive shift [...] is »a linking of this process of ‘assuming’ a sex with the question of *identification*, and with the discursive means by which the heterosexual imperative enables certain sexed identifications and forecloses and/or disavows other identifications.«“ (S.5<sup>27</sup>; zitiert nach Hall, S.15) „In this sense, identifications belong to the imaginary; they are phantasmatic efforts of alignment, loyalty, ambiguous and cross-corporeal cohabitations, they unsettle the I; they are the sedimentation of the ‘we’ in the constitution of any I, the structuring present of alterity in the very formulation of the I. Identifications are never fully and finally made; they are incessantly reconstituted, and, as such, are subject to the volatile logic of iterability. They are that which is constantly marshalled, consolidated, retrenched, contested and, on occasion, compelled to give way.“ (Butler, op.cit., S.105).

Das erste Zitat ist an diesem Punkt unverständlich, da es noch ausstehende Denkschritte voraussetzt — dem muss natürlich Abhilfe geleistet werden. Das

---

<sup>27</sup> Diese Quellenangabe Halls ist fehlerhaft; das angeführte Zitat befindet sich auf S.3.

zweite, anschließende Zitat hingegen gibt lediglich Information über Butlers Ansatz, es beschreibt ihre Sicht auf Identifikation und kann als Teil einer Definition, die sich letztlich nicht wesentlich von der Hallschen unterscheidet, nach unserer bisherigen Denkarbeit verstanden und in diese integriert werden. Ich analysiere es in einem zweiten Schritt.

Vorerst: Butlers 'Terrain' ist die Geschlechtlichkeit, deren Konstruktion und ihre 'Einschreibung' in die Körper. Der Körper ist aber selbst schon Konstrukt, natürlich nicht im fleischlichen Sinne, als solcher ist er Tatsache die keiner Konstruktion bedarf, um 'in der Welt zu sein'. Da der Mensch aber in Symbolsystemen denkt, seine ganze Psyche symbolisch gebildet ist, wird auch der Körper, die vorfindliche Materialität, symbolisch besetzt, die natürliche Biologie von der menschlichen 'Kultur' überschrieben — daher die Formulierung, etwas werde 'in den Körper eingeschrieben'. Der Mensch denkt sich also seinen Körper. Natürlich geschieht das nicht bewusst, sondern wird in unserer primären Sozialisation gelernt und automatisiert (vgl. Davies & Banks, 1993). Es ist die 'natürliche', *unausweichliche* Menschenwelt (vgl. Berger & Luckmann, 1980, S.145), in der das Kind lernt, sich zurechtzufinden, auf sich zu achten, reine von unreinen Körperstellen zu unterscheiden etc. Durch den symbolischen Aufbau des Patriarchats, in dem wir leben, erfährt 'das Mädchen' auch über die 'ganz normale' Prominenz 'des Jungen', der sich durch seinen Penis von ihr unterscheidet. Auch 'der Junge' erkennt seine Vormachtstellung und ist dementsprechend stolz auf seine Wurst<sup>28</sup>. So bilden sich durch diese radikale und erbarmungslose Dichotomie<sup>29</sup> (Meike Lauggas) in der 'normalen' gesellschaftlichen, *subjektiv-alltäglichen Praxis* schon einmal zwei Kategorien von Menschen heraus, somit auch zwei primäre Subjektkonstitutionen. „Sex not only functions as a norm, but is part of a regulatory practice that produces (through the repetition or iteration of a norm which is without origin) the bodies it governs, that is, whose regulatory force is made clear as a kind of productive power, the power to produce — demarcate, circulate, differentiate — the bodies it controls [...] 'sex' is an ideal construct which is forcibly materialized through time.“ (Butler, op.cit., S.1)

Jetzt ist es uns möglich, den Kreis zum ersten Butler-Zitat zu schließen: Wir haben eine Geschlechtermatrix, die sich in die Körper einschreibt und die mittels normativer, symbolischer und physischer Gewalt<sup>30</sup> nur bestimmte Identifikationen zulässt. Der Schlüssel zur Analyse von Subjektivität und gleichzeitig der Ort von Subjektivität liegen für Butler also an der Schnittstelle zwischen den Körperkonstruktionen und den Möglichkeiten von Identifikation, die beide gesellschaftlichen Diskursen des Ausschlusses, der Normierung, der Sanktion, in Summe spezifisch-historischen, gesellschaftlich bereitgehaltenen Möglichkeiten

---

<sup>28</sup>Ich benutze hier das Pejorativ „Wurst“, um die prinzipielle Absurdität der patriarchalen Geschlechterordnung hervorzuheben.

<sup>29</sup>Lauggas (2000) hat der institutionellen Einordnung von 'Mädchen' nachgespürt. Die Formulierung „erbarmungslose Dichotomie“ stammt jedoch aus einer mündlichen Mitteilung.

<sup>30</sup>Lauggas hat in ihrer noch unfertigen Arbeit zu Geschlechterkonstruktionen in der Medizin(geschichte) beispielsweise herausgefunden, dass uneindeutige Ausprägungen der Geschlechtsmerkmale bei Säuglingen in eine Eindeutigkeit umoperiert wurden und werden. Der Fachterminus hierzu nennt sich 'Geschlechtszuweisung'. Die heterosexistische Matrix lässt also keine 'Verwischungen' zu und beseitigt diese — wenn nötig — auch mit physischer Gewalt.

unterworfen sind. Für Stuart Hall stellt diese Sichtweise, Butler folgend, den ‘decisive shift’ (s.o.) in einer Theorie von Subjektivität dar.

Hiermit sollte auch klar geworden sein, warum auch für Butler Identifikation eine derart zentrale Position einnimmt: Identifikationen sind die Bindeglieder, die Abteile der gesellschaftlichen Dampflok, kraft derer die Menschen in die Gesellschaft eingebunden werden, sich selbst einbinden, ‘auf den Zug aufspringen’, sich definieren, definiert werden, ihre Handlungsspielräume begreifen und ihr Leben strukturieren. Da wir uns in der Analyse von gesellschaftlichen Diskursen in symbolischen Dimensionen bewegen, sind Identifikationen, wie auch die symbolischen Systeme, einem ständigen Wandel unterworfen, sie gehören einem ‘phantasmatic field’ an (s.o.) und manchmal (‘on occasion’; s.o.) ergeben sich daraus ‘neue Wege’.

Hall (op.cit.) schließt mit der Bemerkung, dass „the question, and the theoretization, of identity is a matter of considerable political significance, and is only likely to be advanced when both the necessity and the ‘impossibility’ of identities, and the suturing of the psychic and the discursive in their constitution, are fully and unambiguously acknowledged.“ (ebd., S.16)

Hall will also deshalb auf den Identitätsbegriff nicht verzichten, da er für ihn anscheinend Subjektivität am besten greift, eine moderne, fragmentierte, diskursiv erzeugte Subjektivität, die sich an der Gesellschaft reibt, sich in ihr windet und deren Friktionsflächen in Momentaufnahmen ‘Identität’ aufblitzen lassen. Auch wenn Hall das Eriksonsche Bild umwirft, modernisiert oder besser gesagt: postmodernisiert er es lediglich. Identität wird als Beschreibung von Subjektivität beibehalten, nur in revolutionierter Form, es scheint auszureichen, die Dekonstruktionsmühle anzuwerfen, um ein Konzept zu rehabilitieren oder es am Leben zu erhalten. Die Dekonstruktion von Begriffen hat aber den Zweck, die hinter ihm liegenden Diskurse sichtbar zu machen und diese in der Folge bei jedem Gebrauch des Begriffs mitzudenken, ihn somit zu entmystifizieren. Der Mythos ‘Identität’ bleibt bei Hall trotz aller Wandlungen jedoch bestehen.<sup>31</sup>

### 1.4.2 Konzeption des ‘Hybriden’ als scheinbare Nicht-Identität

Die Figur des Hybriden nimmt in den Identitätsdiskursen der Cultural Studies grob gesagt zwei Positionen ein: einerseits jene von Vermischtheit, andererseits jene von Uneindeutigkeit. Diese beiden Beschreibungen mögen sich als sehr ähnlich darstellen, aber es geht hier doch um entscheidende Unterschiede. Die Figur des Vermischten, könnte gesagt werden, sei doch auch gewissermaßen uneindeutig, da nie die Ursprungsverhältnisse klar herauszukristallisieren seien: Ein Mensch mit einem weißen und einem schwarzen Elternteil oder einE MigrantIn mit ‘fernen Wurzeln’ in einer neuen Umgebung habe ‘beides in sich’,

---

<sup>31</sup> „Es gehört zum heillosen Zustand, daß auch der ehrlichste Reformler, der in abgegriffener Sprache die Neuerung empfiehlt, durch Übernahme des eingeschliffenen Kategorienapparats und der dahinterstehenden schlechten Philosophie die Macht des Bestehenden verstärkt, die er brechen möchte. Die falsche Klarheit ist nur ein anderer Ausdruck für den Mythos. Er war immer dunkel und einleuchtend zugleich. Seit je hat er durch Vertrautheit und Enthebung sich ausgewiesen.“ (Horkheimer & Adorno, 1988, S.4)

aber wie viel von wem bzw. was? Schieben wir die Beantwortung dieser Frage noch etwas auf und tauchen zuerst in die Konzeptionen ein.

In den späten 1980er Jahren tauchten in den Cultural Studies verschiedene Ansätze auf, die beanspruchten, hegemoniale Setzungen von Kultur zu durchbrechen, indem die Aufmerksamkeit auf „die Überlagerung einer Vielzahl von Differenzen — seien sie geschlechtlicher, ethnischer, (sub)kultureller, sprachlicher, sozialer oder geopolitischer Art“ (Pritsch, 2001, S.171) — fokussiert wurde. Diese Figur wurde somit „zu einem (subkulturellen) Hoffnungsträger“ (ebd.) im Kampf gegen stabile, ‘reine’ Identitäten, die für ambivalente, vielfältige etc. Konzepte Platz schaffen und gleichzeitig die stabile Selbstdefinition marginaler Identitäten vermeiden sollte. Exemplarisch wird Homi Bhabhas ‘third space’ (1990, 1994) aufgeführt (vgl. Pritsch, op.cit., S.172ff.; Lutter & Reisenleitner, op.cit., S.128), ein Raum der Übersetzung, der keiner Seite zugehört und beide verfremdet bzw. verfremden kann. Bhabha beruft sich hier auf Walter Benjamins „Die Aufgabe des Übersetzers“ von 1977, und hierin genauer auf Momente „des Fremden, Nicht-Mitteilbaren“ (Pritsch, op.cit., S.175), die sich der Übersetzung widersetzen, aber auf „einer unbewussten Ebene bedeutungstiftend“ wirken (ebd.). Die Verstörung, die im ‘dritten Raum’ auftritt, soll laut Bhabha eine „Neuinterpretation symbolischer Welten“ (ebd., S.177) ermöglichen, ein Pochen auf die Uneindeutigkeit einer jeden Kultur. Dass sich Bhabha Anleihen von *diesem* Werk Benjamins holt, wird umso verständlicher, wenn er als Praxis für sein Konzept „insbesondere literarische Produktionen“ (ebd.) anführt. Hiermit sind schon erste Grenzen des Ansatzes gezogen, da sich wohl nur eine Minderheit der MigrantInnen den Luxus ‘literarischer Produktion’ leisten kann.

Der ‘dritte Raum’ soll es ermöglichen zu sprechen, ohne sich einer Seite zurechnen zu müssen bzw. genau diese Entscheidung eindeutig zu verweigern: „hybrid agencies find their voice in a dialectic that does not seek cultural supremacy or sovereignty. They deploy the *partial culture from which they emerge* to construct *visions of community*, and versions of *historic memory*, that give *narrative form to the minority positions* they occupy; the outside in the inside, the part in the whole.“ (Bhabha, 1996, S.58; Herv.d.A.)

‘Partielle Kulturen’ werden eingesetzt, um Visionen von Gemeinschaft, ein historisches Gedächtnis und eigene Narrative zu konstruieren: Ein neues Volk ist geboren! In der Beibehaltung gängiger Diktionen kann keine Überwindung der zu überwindenden Konzepte erreicht werden (siehe Fußnote 25). Außerdem ist die grundsätzliche Frage schon: Was bedeutet hier (und überhaupt) „Kultur“? Diskurse von Kultur, und seien sie noch so auf ‘Brüche’, ‘Uneindeutigkeiten’ etc. angelegt, lassen die grundsätzliche Existenz von Kultur unhinterfragt, sie versuchen nur, den Umgang mit ihr zu revolutionieren, zu zerbrechen, neu zu besetzen, umzudeuten. Wenn nun aber die Erkenntnis klar ist, dass ‘Kultur’ keine klaren Grenzen hat, ‘Kulturen’ an sich durchlässig sind, es darum geht, Orte festzusetzen, von denen aus gesprochen wird, bzw. überhaupt gesprochen werden kann (vgl. Spivak, 1988), so stellt sich mir die Frage, wenn mann/frau nun keine signifikante Grenze zwischen Kulturen erkennen kann, wozu soll das Festhalten an diesem Begriff nütze sein? Die Frage der Grenzziehung — sei es bezüglich Identität wie Kultur — muss *auf grundsätzlichste Art* gestellt werden. Durch die

willkürliche Setzung von Kollektivität werden Grenzen gezogen, aber diese Grenzen sind beliebig: Welcher Unterschied ist groß genug, welcher zu klein? Hat nicht letzten Endes jedeR seine/ihre eigene Kultur? Aber woraus besteht Kultur? Aus lokalen Sprachen, einem Dialekt, einem religiösen Glauben, einer Staatszugehörigkeit, einer Geschichte oder gar einer Hautfarbe? Wir werden diesen Fragen noch nachgehen.

Bhabhas Hybrid jedenfalls scheint trotz aller Subversivität kollektive Kategorien zu übernehmen, da er *zwischen* den Kulturen bleibt (anstatt z.B. jenseits ihrer vorzudringen). Indem er den 'dritten Raum' proklamiert, glaubt er, der Falle zu entgehen, da er ja expliziert, das Besondere sei das 'keiner Seite zugehören', aber er schafft es nicht, die Kategorien selbst zu transzendieren, es bleibt bei der „Lokalisierung nicht-lokalisierbarer Positionen“ (Pritsch, op.cit., S.197). Wie schon bei Hall finden wir uns nicht jenseits eines Konzepts, sondern noch immer *in ihm*, bloß dass es 'postmodernisiert' ist.

Als ein zweites Beispiel für Hybridität gilt uns Donna Haraways Cyborg-Figur (1995). Haraway postuliert zuallererst eine grundlegende Umwälzung in 'der' modernen Gesellschaft. Als feministische Wissenschaftshistorikerin spricht sie sich gegen Universalismen aus, dennoch schafft sie es, eine Theorie bzw. Thesen zu entwerfen, die von ihrem Gültigkeitsanspruch und ihrer Anwendung von einem Ort des Erdballs zum anderen springen (weisse Akademikerinnen, schwarze Autorinnen, schwarze Sozialhilfeempfängerinnen und asiatische Fabrikarbeiterinnen werden ihrem Entwurf zugerechnet). Lassen wir diesen Widerspruch noch offen. Wir seien jedenfalls vom „weißen kapitalistischen Patriarchat“ in die „Informatik der Herrschaft“ übergewechselt (ebd., S.49) und dabei habe sich schleichend, aber nunmehr klar erkenntlich, unsere körperliche und psychische Verfasstheit verändert: Wir sind zu Cyborgs geworden.<sup>32</sup>

„Die Cyborg als imaginäre Figur und als gelebte Erfahrung verändert, was am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts als Erfahrung der Frauen zu betrachten ist. Dies ist ein Kampf auf Leben und Tod, aber die Grenze, die gesellschaftliche Realität von Science Fiction trennt, ist eine optische Täuschung.“ (ebd., S.34) Nicht mehr Arbeit ist die Grundlage einer „organischen Industriegesellschaft“, sondern das Spiel, „ein tödliches Spiel“, ist jene für „ein polymorphes Informationssystem“ (ebd., S.48)

Die Autorin macht den genannten Übergang an drei Momenten oder 'entscheidenden Grenzziehungen' (ebd., S.36) fest: erstens sei die Grenze zwischen Mensch und Tier zerbrochen worden, zweitens jene „zwischen Tier-Mensch (Organismus) und Maschine“ (ebd., S.37), drittens jene „zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem“.<sup>33</sup> (ebd., S.38)

---

<sup>32</sup> „Cyborgs sind kybernetische Organismen, Hybride aus Maschine und Organismus.“ (ebd., S.33)

<sup>33</sup> „Unsere besten Maschinen sind aus Sonnenschein gemacht. Sie sind so vollkommen licht und rein, weil sie aus nichts als Signalen, elektromagnetischen Schwingungen, dem Ausschnitt eines Spektrums bestehen. Sie sind eminent beweglich, überall einsetzbar — sie verursachen immenses, menschliches Leid in Detroit und Singapur. Menschen sind nirgendwo auch nur annähernd so ungewiß (*fluid*), sondern materiell und opak. Cyborgs sind Äther — Quintessenz.“ (ebd., S.38f.). Haraway definiert Virtualität als einen 'vierten Raum' (vgl. ebd., S.21), als Ort, wo nicht „Differenzen auftreten, sondern [...] wo Differenzen erscheinen“ (ebd.), gleich dem Prisma, das die Farben eines weißen Lichtstrahls sichtbar macht.

An dieser neuen Figur lässt sich — folgt mann/frau der Autorin — die „Beschaffenheit unserer heutigen gesellschaftlichen und körperlichen Realität ablesen“ (ebd., S.34), die die von Foucault postulierte ‘Biopolitik’<sup>34</sup> übersteigt, ja diese sei „nur eine schwache Vorahnung des viel weiteren Feldes der Cyborg–Politik.“ (ebd.) Durch die zunehmende Durchlässigkeit der gängigen Gegensatzpaare kann alles, „Haushalt, Arbeitsplatz, Markt, öffentliche Sphäre, sogar der Körper [...] in nahezu unbegrenzter Weise aufgelöst und verschaltet werden“ und somit ist „die Cyborg [...] eine Art zerlegtes und neu zusammengesetztes, postmodernes kollektives und individuelles Selbst.“ (ebd., S.51)

Dieses neue Subjekt sollte sich keinen ideologischen Heilsversprechen hingeben, sondern mit dem Wissen von gesellschaftlicher Konstruiertheit von Kategorien und Realitäten entnaturalisierte Positionen beziehen: „Dieses Essay ist ein Plädoyer dafür, die Verwischung dieser Grenzen [jener zwischen „Produktion, Reproduktion und Imagination“] zu *genießen* und *Verantwortung* bei ihrer Konstruktion zu übernehmen. Es ist zugleich ein Versuch, zu einer sozialistisch–feministischen Kultur und Theorie in postmoderner, nichtnaturalisierter Weise beizutragen.“ (Haraway, op.cit., S.35)

Ziel ist es letztlich, nicht bei einer universalen (Meta-)Sprache stehenzubleiben, sondern diese zu transzendieren in den Traum „einer mächtigen, ungläubigen Vielzüngigkeit. [...] Das bedeutet zugleich den Aufbau wie die Zerstörung von Maschinen, Identitäten, Kategorien, Verhältnissen, Räumen und Geschichten.“ (ebd., S.72)

Ein erster Kritikpunkt an diesem Konzept betrifft dieselbe elitäre Haltung, die schon für Bhabha galt (ebd., s.o.), sieht doch auch Haraway das Schreiben als „die bedeutendste Technologie der Cyborgs“ (ebd., S.65). Wie das allerdings für asiatische Fabrikarbeiterinnen funktionieren soll, bleibt ‘opak’.

Ein zweiter Ansatz der Kritik bezieht sich auf Haraways Verständnis von den ‘menschlichen Objekten’, ‘Tools’ oder schlichtweg: Werkzeugen. Sie meint, dass „die entscheidenden Werkzeuge, die unsere Körper auf neue Weise herstellen, [...] die Kommunikations- und Biotechnologien“ sind und dass „die Grenzlinie,

---

<sup>34</sup> ‘Biopolitik’ oder besser gesagt: Biomacht meint bei Foucault die diskursive und reale (physische) Einschreibung gesellschaftlicher Mächte der Disziplinierung bzw. Normierung in die Subjekte: Es gibt moralische Diskurse über Gesundheit, Recht, Sexualität etc., die bei Nicht–Einhaltung Korrektivfunktionen nach sich ziehen, sprich Krankenhäuser/Psychiatrien, Gefängnisse und Erziehung (Züchtigung). „Die Akzeptabilitätsbedingungen eines Systems herausarbeiten und die Bruchlinien seines Auftauchens verfolgen — das sind die beiden korrelativen Funktionen. Es verstand sich keineswegs von selbst, daß der Wahnsinn und die Geisteskrankheit sich im institutionellen und wissenschaftlichen System der Psychiatrie überlagern; es war auch nicht vorgegeben, daß die Strafverfahren, die Einsperrung und die Besserungsdisziplinen sich in einem Strafjustizsystem zusammenfügen; ebensowenig war es vorgegeben, das sexuelle Verhalten der Individuen sich in einem Sexualität genannten Wissens- und Normalitätssystem ineinander fügen. Die Auffindung der Akzeptabilität eines Systems ist nicht zu trennen von der Auffindung der Akzeptanzschwierigkeiten: seiner Willkürlichkeit (bezogen auf Erkenntnis), seiner Gewaltbarkeit (bezogen auf Macht) — also seiner Energie. Also muß man diese Struktur in Betracht ziehen, um ihre Künstlichkeiten umso besser zu sehen.“ (1992, S.35) Die Biomacht ist die neue Stufe der Disziplinarmacht, die noch gründlicher und noch diffundierter herrscht; sie ist nicht — wie die alte Macht — Macht über den Tod, sondern Macht über das Leben, seine lebendige Produktion (vgl. Fußnote 77).

die zwischen Werkzeug und Mythos, Instrument und Konzept, historischen Systemen gesellschaftlicher Verhältnisse und historischen Anatomien möglicher Körper, die Wissensobjekte eingeschlossen, verläuft, [...] durchlässig“ sei, ergo: „Mythos und Werkzeug konstituieren sich wechselseitig.“ (ebd., S.51). Wenn wir uns an die Ausführungen zum Begriffskomplex, der Mensch sei ein ‘Mängelwesen’, erinnern, so wurde dort mit Slunecko (op.cit.) gesagt, der Mensch stehe nicht einer Welt gegenüber, sondern Mensch und Welt könnten nur gemeinsam auftreten, da der Mensch weltbildend sei, sich die Welt somit *immer schon in ihm* befinde und nicht er sich in ihr. Das klassische Bild des Menschen in der Welt sieht diesen, ‘Kultur’ produzierend, die Natur ‘kanalisierend’ oder schlicht: beherrschend. In dieses Bild von Mensch und Welt müssen wir nun noch ein entscheidendes Element aufnehmen, nämlich jenes, vermittels dessen der ‘Weltaufschluss’ bzw. die Kultur funktioniert: eben die Werkzeuge, oder, weiter formuliert, die Medien. Die gängige Herangehensweise sieht diesen Funktionskreis von ‘Kultur–Werkzeug–Natur’ derart, dass der Mensch die Werkzeuge/Medien ergreift, um Natur zu verändern. Slunecko führt nun mit McLuhan (1999) ein erweitertes Verständnis dieses Verhältnisses ein: was immer der Mensch auch ergreife, selbiges ergreife ihn auch zurück,<sup>35</sup> was ihn zu dem Schluss verleitet, „ohne Medien, keine Menschen“ (ebd.) bzw. „Menschen mitsamt ihren sozialen und kulturellen Schöpfungen sind Ausgeburten ihrer Medien.“ (ebd.) Um das zu verdeutlichen, führen wir uns ein Beispiel vor Augen: „der [...] in der innerartlichen Auseinandersetzungen mit dem Stein drohende, aber noch nicht schlagende oder werfende Vormensch (dies ist jene Stufe, die sich von den anthropoiden Verwandten abhebt, die den Schlag oder Wurf nicht zurückhalten können) widersteht den gegenläufigen Impulsen von ‘fight’ or ‘flight’, die sein Nervensystem durchströmen, und dieses gehaltene Auseinanderlaufen von Reaktionslatenzen, dieses Auseinanderlaufen von Strömungen ohne Realisierung, spannt das auf, was zur spezifischen menschlichen Bewußtseinslage wird, ein proto-reflexives Bewußtsein, ein distanziertes Bewußtsein, Bewußtsein in Distanz.“ (ebd.) Hier sehen wir das am Werk, was bei McLuhan (op.cit.) als ‘Extension’ bezeichnet wird, nämlich „die von Werkzeugen oder Medien geleistete Ausweitung und Ausdehnung menschlicher Fähigkeiten, die dabei diese Fähigkeiten quantitativ und/oder qualitativ so steigern, daß Entwicklungen einsetzen, die ohne Extension nicht möglich wären.“ (Slunecko, op.cit.)

---

<sup>35</sup> Dieses ‘Zurückergreifen’ findet seine anthropologische Premiere in der sog. ‘Zweck–Mittel–Umkehrung’ (Holzkamp, 1985, S.173f.), womit der Autor meint, dass z.B. ein Stock auch nach seinem Gebrauch für ein konkretes Ziel, vielleicht dem Herunterschlagen einer Frucht, seine ‘Orientierungsbedeutung’ behält, somit nicht wieder bloßer Stock wird, sondern Werkzeug bleibt. Das Mittel wäre also schon vor dem je spezifischen Zweck da. Dies hat weitreichende Konsequenzen hinsichtlich der Abstraktionsfähigkeit: „Beim Benutzen einer Axt ... wird nicht nur dem Ziel einer praktischen Handlung entsprochen, sondern es werden auch die Eigenschaften des Arbeitsgegenstandes wiedergespiegelt, auf den sich die Handlung richtet. Der Hieb einer Axt erprobt also untrüglich die Härte des Materials, aus dem der betreffende Arbeitsgegenstand besteht. Seine objektiven Eigenschaften werden nach Merkmalen, die im Werkzeug selbst objektiv gegeben sind, praktisch analysiert und verallgemeinert. Das Werkzeug wird damit gleichsam zum Träger der ersten, echten, bewußten und vernünftigen Abstraktion, der ersten, bewußten und vernünftigen Verallgemeinerung.“ (Leontjew, 1973, S.208f.; zitiert nach Holzkamp, 1985, S.177)

Wenn wir nun zu Haraway zurückkehren, so lässt sich die Frage formulieren, ob sie denn Recht habe, wenn sie meint, erst mit den Kommunikations- und Biotechnologien würden unsere Körper neu hergestellt (vgl. ebd., S.51). Laut den eben angerissenen Gedanken zu einer erweiterten Medientheorie muss gesagt werden: *nein*, denn jegliches Medium wirke schon re-konstituierend und konstruierend auf den Menschen zurück. Vielleicht wird diese Tatsache aber erst in einer Zeit *unübersehbar* deutlich, in der wir uns Herzmaschinen einbauen, Chips in das Gehörssystem einpflanzen, um hören zu können, Sehgeräte an unsere Sehnerven anschließen, um (wieder) zu sehen, Denken maschinell entkörpern (künstliche Intelligenz) usw.usf.

Haraways Konzept des Hybriden schafft es, sich vor Essenzialismen zu retten. Es ist das offenste und auch das selbstermächtigendste und kann uns als Gegenbeispiel dienen auf dem „Trip auf der Geisterbahn Identität“ (Niethammer, op.cit., S.634), dem wir nun, mit Eintritt in das nächste Kapitel, auf einer höheren Ebene frönen können.

---

### **1.5 Blick zurück in den Nebel**

Wir haben nun Verschiedenes darüber gehört, was denn nun 'Identität' sein könnte, von der Essenz eines Menschen, seiner inneren psychischen Struktur, einem Organisationsprinzip oder einem Resultat des Zusammenspiels von Subjekt und Gesellschaft bis zur eigenmächtig eingenommenen Position zwecks politischer Selbstbehauptung und -bestimmung.

Was klar geworden sein dürfte ist, dass wir in den verschiedensten Ansätzen *immer* auch auf Widersprüche gestoßen sind, auf Unklarheiten und blinde Flecken. An diesem Punkt scheint es notwendig, dieses schwer greifbare Etwas, das 'Identität' zu sein scheint, doch zumindest an einem Zipfel zu packen zu versuchen. Was ebenfalls inzwischen klar sein sollte ist, dass Identität, auch dort wo sie sich als individualistisches Konzept versteht, *immer* mit Kollektivität, Gemeinschaft, Gesellschaft verbunden ist. Dieser Konstellation von 'Identität *und* Gesellschaft', 'Identität *in* Gesellschaft' und/oder 'Identität *als* Gesellschaft' gilt es sich nun zu nähern, zu schauen, in welchen Diskursen Identität als relevant angesehen wird, um dann die Funktion und Position dieser Diskurse selbst aufzuzeigen.

## 2 Identität im maximalen Kontext — Horkheimer und Adornos „Dialektik der Aufklärung“

„Ohne Hoffnung ist nicht das Dasein sondern das Wissen, das im bildhaften oder mathematischen Symbol das Dasein als Schema sich zu eigen macht und perpetuiert.“  
(Horkheimer & Adorno, op.cit., S.34)

### 2.1 Die „Dialektik“: aktuell oder passé?

Im Jahre 1944 legten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno ein Werk vor, das auf einer grundlegenden Ebene versuchte, den Wahnsinn des Faschismus bzw. des Nationalsozialismus theoretisch zu erfassen. Wobei sie schlussendlich in ihrer Analyse landeten, kann nur im ersten Moment verblüffen: Der Nationalsozialismus sei eine direkte Konsequenz ‘unserer’ ‘Zivilisation’, die ‘Barbarei’ und technologische Kälte der Massenvernichtung gehe konform mit den impliziten Tendenzen und Ideologien der Aufklärung. „Was wir uns vorgesetzt hatten, war tatsächlich nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt. Wir unterschätzten die Schwierigkeiten der Darstellung, weil wir zu sehr noch dem gegenwärtigen Bewußtsein vertrauten.“ (ebd., S.1)

Von der Gegenwart und ihren Wirrnissen ausgehend, spürten sie den Skripten unserer Gesellschaft nach, bis in die Grundfesten ihrer Gedankengebäude: „die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar.“ (ebd., S.62) Als die typischsten Skripte wählten sie die Odyssee von Homer als Allegorie für die Konstitution des bürgerlichen Selbst<sup>36</sup> und die „Histoire de Juliette“ vom Marquis de Sade als Bildnis des Verhältnisses von Aufklärung und Moral.

Trotz der fundamentalen Wichtigkeit die der „Dialektik der Aufklärung“ — als einem Versuch, die Unfassbarkeit der Shoah in die Linie der ‘Zivilisationsentwicklung’ hereinzunehmen, anstatt diese, wie so oft, als

---

<sup>36</sup> „In der Tat erstrecken die Linien von Vernunft, Liberalität, Bürgerlichkeit sich unvergleichlich viel weiter, als die historische Vorstellung annimmt, die den Begriff des Bürgers erst vom Ende der mittelalterlichen Feudalität her datiert.“ (ebd., S.51)

auszublenkende ‘Ausnahmeerscheinung’ abzutun um damit gleichzeitig die Kontinuitäten des Faschismus und Nationalsozialismus bis in die Gegenwart zu verleugnen (vgl. Scheit, op.cit.) — zukommt, wurde bzw. hauptsächlich *wird* sie m.E. viel zu wenig rezipiert (bis auf die VertreterInnen der ‘kritischen Theorie’, natürlich).<sup>37</sup> Woran das liegen mag, kann ich nicht beantworten, wiewohl ich Vermutungen hege. Auf einer Seite sind die Autoren schlichtweg dermaßen erbarmungslos in ihrer Kritik, dass einem/einer die Ausweglosigkeit zur Belastung erwachsen kann, sprich, sie sind einfach zu unbequem, zu hinterfragend, zu destabilisierend. „Bei Horkheimer und Adorno sieht es so aus, daß alle positiven Bestimmungen von Emanzipation und Subjektivität, alles Ausmalen eines Bildes vom besseren Menschen zu nichts führen.“ (Ottomeyer, 1992, S.59)

Auf einer anderen Seite geben sie die Antwort darauf in ihrem Werk selbst, indem sie die Gesellschaftsteilung thematisieren, die der technisierten Wissenschaft ebenso wie der Kunst ihre Orte zuweist, an denen sie sich, schon gespalten, austoben können, ohne den mechanischen Fortgang des Fortschritts zu beeinträchtigen. Im Falle der Wissenschaft trägt es sich so zu, dass diese schon zur reinen Technikdienerin verkommen sei. „Substanz und Qualität, Tätigkeit und Leiden, Sein und Dasein zeitgemäß zu definieren, war seit Bacon ein Anliegen der Philosophie, aber die Wissenschaft kam schon ohne solche Kategorien aus.“ (ebd., S.11)

Ein drittes Moment resultiert aus dem konkreten Anlass, aus dem heraus das Werk geschrieben wurde, dem Nationalsozialismus. Mit seiner historischen Entledigung (Schlussstrich–Debatte etc.) scheint auch die „Dialektik“ archivierbar zu sein. Sie bleibt so doch nur ein Buch wie jedes andere, das kommentiert, kritisiert, weggelegt und vergessen werden kann. Und letztlich verliert es dann an ‘Aktualität’. So kommt es schließlich, dass gesagt werden kann, „wer mehr als ein halbes Jahrhundert nach ihrem Erscheinen nicht über die »Dialektik der Aufklärung« hinausgekommen ist, muss dahinter zurückfallen.“ (Kurz, 2001, S.12) Die „Dialektik“ ist unmodern geworden, da sie der Moderne zugerechnet wird (vgl. Magiros, 2001) und mit dem postmodernen Denken anscheinend nicht mithalten kann. Horkheimer und Adornos Analyse sei „bei aller schon zu verzeichnenden spätmodernen Vernunftskepsis noch zu einer Ideologiekritik“ zu zählen, „die sich auf so altbewährte Theorie–Elemente wie den Marxismus, die Psychoanalyse und die Erkenntniskritik stützt“ (ebd., S.119). Das mag wohl teilweise zutreffen, stößt mann/frau darin doch auf Konzeptionen wie den ‘Klassenkampf’ oder die Dualität Herrscher/Beherrschte, die beide seit Foucaults ‘Diffusion der Macht’ nicht mehr in dieser Simplizität gesehen werden können; weiters sprechen die Autoren wiederholt von ‘Wahrheit’ in einem absoluten Sinn,

---

<sup>37</sup> Ich werde mich hier und auch in Folge weder mit dem Phänomen des Antisemitismus beschäftigen und schon gar nicht mit der Shoah. Dieses Feld, obwohl es durch Kapitalismuskritik und den Bezug zur Kritischen Theorie geradezu hereindrängt, würde den Rahmen dessen, was im Kontext *dieser* Diplomarbeit zum Zusammenhang von kapitalistischem System und zwangsläufiger Ausgrenzung bis hin zu Vernichtung von Menschen gesagt werden kann, überschreiten. Grundkonstellationen von Kapitalismus, Nationalismus und Rassismus werden herauszuschälen versucht und die Analyse des Antisemitismus ließe sich darin einflechten bzw. gehörte sie eigentlich darin eingeflochten. Es sei hierzu aber verwiesen auf die Arbeiten Scheits (op.cit.) und Bruhns (1994), sowie natürlich auch Horkheimer & Adornos (op.cit., S.177ff.).

was ebenfalls den Charakter des Überholten verstärkt. AnhängerInnen der Postmoderne glauben aber zu oft, die Moderne sei wirklich schon vorbei und verkennen damit den Charakter des unwandelbaren Wandels unserer Gesellschaft, deren Zustände Veränderung vortäuschen, damit alles so geschieht wie bisher. Die Postmoderne scheint ein neuer Abschnitt zu sein, der das Zeitalter der Moderne abgelöst habe, doch diese Betitelung verleitet zur Annahme, die Moderne sei hiermit erledigt. Letztendlich ist die Postmoderne wohl moderner als sie möchte, denn zu vieles des Veränderten hat sich nur ein Mal im Kreis gedreht. Zusätzlich kommt hinzu, dass ja gerade die Cultural Studies, als eine ‘Paradewissenschaft’ der Postmoderne, ihre Wurzeln genau auch (u.a.) im Marxismus, der Psychoanalyse und der Erkenntnistheorie haben.

Das, was die „Dialektik“ so schwer verdaulich macht und sie auch besonders ‘alt’ erscheinen läßt, ist gerade im obigen Zitat von Ottomeyer ausgedrückt: jeglicher Kampf des Subjekts um Emanzipation, so möchte mann/frau meinen, sei sinnlos: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen.“ (Adorno, 2001, S.59) Horkheimer wie Adorno bieten *anscheinend* keine Ermächtigungsstrategien, welche ja besonders in den Cultural Studies einen zentralen Stellenwert haben. Zu berücksichtigen ist jedoch, dass sie unser Vergesellschaftungssystem analysieren, als Apparat, und dass die Subjektperspektive nur aus dem Blickwinkel der Systemfunktionalitäten eingenommen wird. Sie legen also eine Sichtweise an den Tag, die das Subjekt als Vollstrecker von ‘Systemwillen’ erblickt und entmystifizieren den Glauben, eine Kritik (mit dazugehöriger Handlung) könne letztliche Systemkonformität so einfach transzendieren. Aber Adorno sagt ja nicht: „Es gibt kein richtiges Handeln, denn im falschen Ganzen ist alles falsch“, sondern ‘nur’, dass es im falschen Ganzen kein Leben gibt, das *als Ganzes* ‘richtig’ wäre.

Die Haltung Horkheimer & Adornos ist absolut und radikal und genau darin liegt ihr großes Verdienst, denn auf dem Boden ihrer Analyse können Strategien aufgespürt werden, die mehr Chancen haben, den üblichen Fallen aus dem Weg zu gehen. Auch Kritiken, die meinen, die „Dialektik“ verharre in *reiner* Anklage, bleiben nach meinem Verständnis einer oberflächlichen Lektüre des Textes verhaftet. Das Werk ist wohl voll von Anklage, aber dem muss auch so sein, weil ja, wie gezeigt werden wird, die Kritik der *Herrschaft* im Mittelpunkt der Bemühungen liegt. Die Autoren beziehen eine politische Position und beklagen das Leid, das durch ‘die Herrschaft’ über ‘die Menschen’ kam, insofern ist ihr Standpunkt kein neutraler. Gleichzeitig wird aus ihrer radikalen Kritik aber durchaus klar, welche Wege zu beschreiten wären, die sich der Bezeichnung ‘Auswege’ als würdig erwiesen.

Horkheimer und Adorno ist es m.E. jedenfalls gelungen, Momente der westlichen ‘Zivilisation’ einzufangen, die in höchstem Maße an Gedankengänge und Theorien postmoderner WissenschaftlerInnen anschlussfähig sind. Magiros schüttet mit ihrer Kritik eine ganze Kinderhorde mit dem Schwimmbecken aus, wenn sie der Autoren Werk so einfach der Unaktualität, das ja doch noch hie und da etwas zu bieten habe, zurechnet.

Natürlich ist es immer wieder verblüffend, wenn Texte ‘entdeckt’ werden, die ‘alt’ sind und sich darin trotzdem Aktualitäten finden lassen. Nichtsdestotrotz erscheint meistens der Rest des Textes, seine theoretische Einbindung, das rahmengebende Weltbild, veraltet. Dieser Eindruck beschlich mich beim Lesen dieses Werkes nicht.

## **2.2 Aufklärung: Licht ins Dunkel**

„Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. [...] Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.“  
(Horkheimer & Adorno, op.cit., S.9)

Die implizite und explizite Bedeutung von ‘Aufklärung’ wird m.E. im Englischen, Französischen und Italienischen noch deutlicher, wo es heißt: enlightenment, les lumières, illuminismo. Es geht also um die Ausleuchtung des Unbekannten, alles muss erfasst und greifbar sein, Sicherheit soll dominieren. Sie gilt als die Überwindung des Animismus, der Mythen, der Götzenanbetung, des blinden Glaubens und setzt an deren Stelle das hell leuchtende Wissen um die Wahrheit. Das Unbekannte ist die Natur selbst, sie nimmt die Außenposition für das männliche Individuum ein, die Frau wird ersterer zugerechnet. Die Natur muss entmythologisiert werden, die Dämonen ausgetrieben und für immer verscheucht: „Die Welt wird zum Chaos und Synthesis zur Rettung.“ (ebd., S.11)

### **2.2.1 Angst und Mythos**

Horkheimer und Adorno sehen schon im Prinzip der Mythologie Parallelen zu aufklärerischen Mechanismen auftauchen: „Der Schauder, aus dem das Mana<sup>38</sup> geboren wird, war überall, wo es in der Ethnologie begegnet, zumindest von den Stammesältesten, schon sanktioniert. Das unidentische, zerfließende Mana wird von Menschen konsistent gemacht und gewaltsam materialisiert.“ (ebd., S.27) An anderer Stelle: „Der Ruf des Schreckens, mit dem das Ungewohnte erfahren wird, wird zu seinem Namen. Er fixiert die Transzendenz des Unbekannten gegenüber dem Bekannten und damit den Schauder als Heiligkeit. Die Verdoppelung der Natur in Schein und Wesen, Wirkung und Kraft, die den Mythos sowohl wie die Wissenschaft erst möglich macht, stammt aus der Angst des Menschen, deren Ausdruck zur Erklärung wird.“ (ebd., S.21)

Ein Mechanismus des Festmachens, des Organisierens der Welt ist schon erkennbar, somit wird obiges Zitat vom Chaos, dem die rettende Synthesis — wiewohl hier noch in anderer Form — gegenüber steht, bereits für die Mythologie aktuell.

Die treibende Kraft hinter dem Wunsch des ‘Weltfixierens’ ist die Angst, welche die nackten Menschen angesichts der unverständlichen Welt erfasst und die sie in Folge selber zurückerfassen wollen, um sie zu kontrollieren. „Nicht die Seele wird in die Natur verlegt, wie der Psychologismus glauben macht; Mana, der bewegende Geist, ist keine Projektion, sondern das Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden. Die Spaltung von Belebtem und Unbelebtem, die

---

<sup>38</sup> „**Mana** [*polynes.*], geheimnisvolle Kraft in Geistern, best. Menschen, Tieren und Dingen, die Außergewöhnliches bewirken soll (relig. Vorstellung bes. der Indonesier).“ (Lexikonredaktion des Bibliographischen Instituts, 1971, Band 5, S.1340)

Besetzung bestimmter Orte mit Dämonen und Gottheiten, entspringt erst aus diesem Präanimismus. In ihm ist selbst die Trennung von Subjekt und Objekt schon angelegt. Wenn der Baum nicht mehr bloß als Baum sondern als Zeugnis für ein anderes, als Sitz des Mana angesprochen wird, drückt die Sprache den Widerspruch aus, daß nämlich etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber sei, identisch und nicht identisch. Durch die Gottheit wird die Sprache aus der Tautologie zur Sprache. Der Begriff, den man gern als Merkmalseinheit des darunter Befassten definiert, war vielmehr seit Beginn das Produkt dialektischen Denkens, worin jedes nur ist, was es ist, indem es zu dem wird, was es nicht ist.“ (ebd., S.21)

Der Kunstgriff des Begriffs<sup>39</sup> jedoch macht die Welt beeinflussbar, die projizierten Geister und Götter, die das „Echo der übermächtigen Natur“ sind (s.o.), können beeinflusst werden, besänftigt, wohlgesonnen gestimmt werden. Es entsteht der Schein der Kontrolle bzw. der Kontrollierbarkeit. Die Aufklärung aber stellt die Mythologie selbst in den Raum der Natur, der Einbildung und Unwahrheit, und sie muss der absoluten Wahrheit weichen. Die Aufklärung ist das um Vielfaches bessere Projekt der Weltinbesitznahme, denn sie beansprucht, alles zu erfassen, nichts unbekannt zu lassen, die Angst für immer zu tilgen. Sie ist das Projekt der totalen Kontrolle.

---

<sup>39</sup> Mann/frau beachte den Wortstamm des ‘Greifens’ in ‘Begriff’: Der Begriff entpuppt sich so als Griff, mit welchem ein ‘Ding’ ergriffen wird. Jedem Begriff liegt somit in seinem Ursprung eine Funktionalität zu Grunde, er beschreibt also nicht ein ‘Ding’, sondern benennt eine bestimmte Funktionalität desselben.

### **2.3 Herrschaft: die 'moderne' Ausgangskonstellation**

Die Kontrolle kann aber nur in einem Kontext der Herrschaft funktionieren: Erst wenn ich etwas beherrsche, kann ich es kontrollieren. Somit tritt die Natur dem männlichen Subjekt als die Unordnung gegenüber, in deren Anblick es sein Leben behaupten muss. „Die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur der Dinge, die er im Sinn hat, ist patriarchal: der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten. Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfähigkeit gegen die Herren der Welt. Wie in allen Zwecken der bürgerlichen Wirtschaft in der Fabrik und auf dem Schlachtfeld, so steht es den Unternehmenden ohne Ansehen der Herkunft zu Gebot.“ (ebd., S.10)

Das Herrschaftsprinzip durchdringt nach seiner Durchsetzung alle Bereiche, es wirkt auf der subjektiven, wie auf der gesellschaftlichen Ebene gleichermaßen. Die Natur muss als das Gegenüber eingeteilt, kategorisiert, klassifiziert werden, damit sie der kontrollierenden und unterwerfenden Instanz dienstbar gemacht werden kann. Das Mittel erringt eine totale Prominenz: Die Instrumente sind das wichtigste, denn sie garantieren das Gelingen des Vorhabens: „Technik ist das Wesen dieses Wissens. Es zielt nicht auf Begriffe und Bilder, nicht auf das Glück der Einsicht, sondern auf Methode, Ausnutzung der Arbeit anderer, Kapital. [...] Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt.“ (ebd., S.10)

Das Leben tritt zurück hinter die Selbsterhaltung und ihr ist alles nur Objekt, Mittel zum Zweck. Das gesamte Leben wird diesem Gesetz unterworfen, dessen oberstes Leitbild die Vernunft ist, denn sie erkennt an, was sinnvoll ist und was nicht. Die Vernunft wird zum Ausdruck der Selbsterhaltung und unterwirft die Menschen und ihre Gesellschaft dem Diktat des Nützlichen. „Auf 'operation', das wirksame Verfahren, komme es an.“ (ebd., S.11) „Die Arbeitsteilung, zu der sich die Herrschaft gesellschaftlich entfaltet, dient dem beherrschten Ganzen zur Selbsterhaltung. Damit aber wird notwendig das Ganze als Ganzes, die Betätigung der ihm immanenten Vernunft, zur Vollstreckung des Partikularen. Die Herrschaft tritt dem Einzelnen als das Allgemeine gegenüber, als die Vernunft in der Wirklichkeit.“ (ebd., S.28)

#### **2.3.1 Angst und Kontrolle**

Die daraus aufstehende Subjektkonstruktion, die sich dem Heilsversprechen der Tilgung von Leid und Elend durch Elimination des Unbekannten hingibt, das durch Kontrolle und Herrschaft eingelöst werden kann, liefert sich damit vollkommen der Angst vor der Auflösung aus.<sup>40</sup> Diese Subjektivität ist in ihrem

---

<sup>40</sup> Diese Angst ist jedoch eine andere als jene erste, von der gesprochen wurde, die durch die Einteilung der Welt von den Menschen genommen werden sollte. Jetzt handelt es sich gewissermaßen um eine Angst zweiter Ebene, die erst aus dieser partikularen Subjektkonstruktion

Kern labil und schwach und umso mehr muss sie sich mit aller Gewalt aller Gefahren erwehren. Die doppelte Angst, also jene vor dem Unbekannten und jene vor der eigenen Auflösung, wird so zum treuesten Wegbegleiter des Mannes, sie hält ihn auf Trab. „Die Götter können die Furcht nicht vom Menschen nehmen, deren versteinerte Laute sie als ihre Namen tragen. Der Furcht wähnt er ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinssetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen. Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst. [...] Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“ (ebd., S.22)

### **2.3.1.1 Erstarrung und Wiederholung**

In der Selbsterhaltungsmaschine ist das bloße Leben im Keim erstickt, die Regung wird unterdrückt, diszipliniert, eingeordnet, kanalisiert. Sie wird einem Zweck zugeordnet, dann diesem untergeordnet. Das nicht Greifbare birgt schon die Gefahr in sich, welche die Angst vor der Auflösung weckt. Nur der technische Fortlauf der Dinge garantiert die reibungslose Abfolge des mechanischen Lebens, das keine Angst kennt, weil es alles erfasst. Dieses Leben ist jedoch starr: „Die Ratio, welche die Mimesis<sup>41</sup> verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote.“ (ebd., S.64)

Es ist das Wesen der Mathematik, das nun wirkt. Die absolute und kalte Logik wird zum Maß aller Dinge: „Denken verdinglicht sich zu einem selbsttätig ablaufenden, automatischen Prozeß, der Maschine nacheifernd, die er selber hervorbringt, damit sie ihn schließlich ersetzen kann.“ (ebd., S.31)

Der Wille, der alles zu erfassen trachtet, will die Zeit auflösen, die stetige Veränderung mit sich bringt. Er will Herr über die Zukunft sein, ebenso wie über die Vergangenheit. Das Gewesene wird zum Bekannten und die Zukunft zur Wiederholung. Die Aufklärung will sich „dem Prozeß von Schicksal und Vergeltung“ entziehen, „indem sie an ihm selbst Vergeltung übt.“ (ebd., S.18) Das magische Bewußtsein strebte danach, „durch Wiederholung mit dem wiederholten Dasein sich zu identifizieren und so seiner Macht sich zu entziehen.“ (ebd.) Die Wiederholung der Natur wird in einer selbst vollzogenen Wiederholung ritualisiert,<sup>42</sup> um die Illusion von Macht zu generieren, andererseits um die Ideologie, den spezifischen Geisterglauben, die Mythologie, letztlich das institutionalisierte Gesetz, zu perpetuieren. Im Mythos „gilt jedes Moment des Kreislaufs das vorausgehende ab und hilft damit, den Schuldzusammenhang als

---

entsteht.

<sup>41</sup> Mimesis ist bei Horkheimer & Adorno die Angleichung an die Natur, zum Zwecke ihrer Beherrschung: „Der Zauberer macht sich Dämonen ähnlich; um sie zu erschrecken oder zu besänftigen, gebärdet er sich schreckhaft oder sanft. (ebd., S.16)

<sup>42</sup> „Mythen wie magische Riten meinen die sich wiederholende Natur. Sie ist der Kern des Symbolischen: ein Sein oder ein Vorgang, der als ewig vorgestellt wird, weil er im Vollzug des Symbols stets wieder Ereignis werden soll. Unerschöpflichkeit, endlose Erneuerung, Permanenz des Bedeuteten sind nicht nur Attribute aller Symbole, sondern ihr eigentlicher Gehalt.“ (ebd., S.23)

Gesetz zu installieren. Dem tritt Odysseus entgegen. Das Selbst repräsentiert rationale Allgemeinheit wider die Unausweichlichkeit des Schicksals.“ (ebd., S.66) Die Aufklärung glaubt, sich der Wiederholung entziehen zu können, indem sie die Zeitschleife, in der der Mythos gefangen ist, aufbricht. Was jedoch genau im Gegenteil geschieht ist, dass die „Wiederholung unter dem Titel Gesetzlichkeit“ den Menschen in der Mitte des Kreislaufes auf umso unerbittlichere Art festhält, „durch dessen Vergegenständlichung im Naturgesetz er sich als freies Subjekt gesichert wähnt. [...] Diese trockene Weisheit reproduziert bloß die phantastische, die sie verwirft; die Sanktion des Schicksals, das durch Vergeltung unablässig wieder herstellt, was je schon war.“ (ebd., S.18) Auch in die Geschichte hält nun das Kommensurable Einzug, das Prinzip der Komparabilität dehnt sich in jede Richtung aus, unendlich. Alle Vielfalt, alle Verschiedenheit, alles Besondere wird nur mehr durch die Brille des Allgemeinen betrachtet, zum Zwecke der Einordnung. „Was anders wäre, wird gleichgemacht. [...] Bezahlt wird die Identität von allem mit allem damit, daß nichts zugleich mit sich selber identisch sein darf. Aufklärung zersetzt das Unrecht der alten Ungleichheit, das unvermittelte Herrentum, verewigt es aber zugleich in der universalen Vermittlung, dem Beziehen jeglichen Seienden auf jegliches.“ (S.18) Alles ist Teil des Inventars, gewissermaßen, und dadurch vergleichbar, gleich gemacht als bloßes Objekt eines übergeordneten Willens; andererseits ist jedes Objekt ein besonderes, aber nicht um seiner selbst Willen, sondern nur der Vollständigkeit der Inventarliste wegen. Wie in einem Laden, der unzählige Exemplare desselben Artikels hat, wobei aber doch jedes Exemplar eigens geführt und nummeriert sein muss, geht es den Objekten im Blick des Subjekts: Sie sind alle gleich und doch verschieden, und die Verschiedenheit dient der Gleichmachung. „Die bürgerliche Gesellschaft [...] macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert.“ (ebd., S.13)

#### **2.4 Individuation, Identifizierung: das grundlegendste Instrument**

Damit das Kontroll- und Herrschaftsprojekt auch gelingen kann, muss alles erfasst werden, nichts darf unbekannt bleiben und so zur Bedrohung werden. Am schönsten kommt das m.E. im folgenden Zitat zum Ausdruck: „Wenn im mathematischen Verfahren das Unbekannte zum Unbekannten einer Gleichung wird, ist es damit zum Altbekannten gestempelt, ehe noch ein Wert eingesetzt ist.“<sup>43</sup> Natur ist, vor und nach der Quantentheorie, das mathematisch zu Erfassende; selbst was nicht eingeht, Unauflöslichkeit und Irrationalität, wird von mathematischen Theoremen umstellt. In der vorwegnehmenden Identifikation der zu Ende gedachten mathematisierten Welt mit der Wahrheit meint Aufklärung von der Rückkehr des Mythischen sicher zu sein. Sie setzt Denken und Mathematik in eins.“ (ebd., S.31)

Das Unbekannte darf also nicht für sich existieren. Wenn es schon unbekannt ist, und nicht sofort sein Geheimnis preisgibt, so muss es zumindest unschädlich gemacht werden, indem *mann* es gleich nach seiner Entdeckung in Relationen

---

<sup>43</sup> Oder: „Es ist bereits bekannt, daß das Fremde unbekannt ist.“ (Mohafez, 2001, S.77)

steckt und mit Bekanntem ummantelt. Aus dem bloßen Unbekannten wird ein Unbekanntes auf Zeit.

Somit begegnet uns die Identifizierung in einer neuen Bedeutung, die den psychologischen Diskurs weit überschreitet und sie zu einem gesellschaftlichen Prinzip erhebt, das *eben nicht* 'einfach so da ist' bzw. eine genuine Organisationsstruktur des menschlichen Geistes benennt,<sup>44</sup> sondern diese als instaurierten Mechanismus einer umfassenden Ideologie bezeichnet. Sie wird in den Kontext herrschaftlicher Logik gestellt, dessen ausführendes Organ sie ist. Sie muss in Verbindung mit gesellschaftlichen und subjektiven Einordnungsfunktionen gesehen werden, die sich in vollkommener Weise verschränken: Die herrschaftliche Machtapparatur — alle den gesellschaftlichen Ablauf organisierenden Institutionen<sup>45</sup> — strukturieren das Leben der Subjekte von aussen her; die subjektive, selbstunterwerfende Machtapparatur — der Eliassche „Selbstzwang“ (vgl. 1998a, 1998b) oder der Bourdieusche Habitus (1987) etc., somit gesellschaftliches Verhalten, das uns zur Gewohnheit und Notwendigkeit geworden ist — strukturieren es von innen her. Beide Seiten beruhen genauso auf dem Prinzip des Einteilens, Kategorisierens, Identifizierens; sie sind die beiden Seiten derselben Münze. Wie wir uns der gesellschaftlich bereitgestellten Kategorien bedienen, bedient sich 'die Gesellschaft' unserer selbst vollzogenen Einteilung. Hinzu kommt noch das staatliche „Fest–stellen“ (Sützl, 2001) der jeweiligen Identität *durch* Identifikation körperlicher Merkmale *zwecks* Identifikation (Mittel und Zweck fallen zusammen): „Die Biometrik macht also dem endlosen 'Ich–sagen' ein Ende und bringt uns zum Schweigen, indem sie das interpretierbare Ich–sagen mit einem mess- und damit fest–stellbaren Ich–tun ersetzt, das bedeutungslos, dafür aber eindeutig ist.“ (ebd., S.7)

---

<sup>44</sup> „Als *biologische* und sozial erworbene *Denkprinzipien* normieren sie [Identität und Unterschied] gewissermaßen die Reflexion über die Dinge der Wirklichkeit und bestimmen somit das Objekt der Reflexion vermittels Identifizieren und Unterscheiden.“ (Schenk, 1990, S.611; Herv.d.A.)

<sup>45</sup> Es ist zu beachten, „daß der Begriff der Institution weiter gefaßt werden muß, als man es umgangssprachlich gewohnt ist: Nämlich als Übereinkunft (dieser Begriff ist aber nicht ganz passend, da er das Einverständnis aller miteinschließt, welches aber sicherlich nicht einfach vorausgesetzt werden kann), in einer bestimmten Weise auf bestimmte Gegebenheiten zu reagieren. »Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden.« (Berger und Luckmann, op.cit., S.58) Damit ist gemeint, daß — in vorinstitutionalisierten Zuständen — Menschen in ihren sich wiederholenden Handlungen einer Gewöhnung unterliegen, welche die Handlungen im Großen und Ganzen immer gleich ausschauen läßt und dem handelnden Subjekt aus der Sicht eines Betrachters eine Eigenart (im Umgang mit der entsprechenden Situation) aufdrückt. Der nächste Schritt ist, daß von diesem eingewöhnten Handlungsablauf (der ursprünglich der Zeitersparnis dient) nicht mehr abgewichen wird und zusätzlich nicht mehr abgewichen werden darf. Letzteres ist schon eine Vorstufe zur Institutionalisierung — es fehlt jedoch der Zusatz, daß es sich bei den die institutionalisierte Handlung Tätigenden um typisierte Subjekte handelt, d.h. solche, die in der erforderlichen Situation, abseits ihrer individuellen Unterschiede, in derselben Art und Weise handeln und das allen an sie Herantretenden gegenüber. Es entsteht also eine bestimmte Rolle, die zur Ausführung institutioneller Handlungen maßgeschneidert ist.“ (Hirr & Sanin, 1998, S.4f.) Unter den Begriff der 'Institution' fallen also auch Gegenstände wie Sprache, Ehe, Familie etc. (die zwei letzteren fallen bei Althusser, 2001, unter den Begriff „ideologische Staatsapparate“) bis hin zu den 'konkreten' umgangssprachlichen Institutionen, also Staaten, Ämter, Behörden, Legislative, Exekutive, usw.usf. (nach Althusser Teile des „repressiven Staatsapparates“).

Niethammer (op.cit.) sagt dazu: „Die Frage ‘wer ist wer’ [...] ist eine Leitfrage des modernen Staates und seiner Machtorgane.“ (ebd., S.50) Während Niethammers Aussage noch den herrschenden Staat und die beherrschten Untertanen vor Augen hat, sind wir schon bei der Feststellung angelangt, dass die Einordnung auf der Seite der Subjekte genauso stattfindet. Das Subjekt wird beherrscht, es beherrscht sich selbst und es beherrscht andere — das sind die drei Dimensionen auf denen Herrschaft geschieht.

Indem jeder Wahrnehmung Einteilung folgt, gelangen Horkheimer & Adorno zu der Aussage, „Macht und Erkenntnis sind synonym“ (op.cit., S.10), da jede Erkenntnis nur der Logik des Feststellens zum Zwecke des Beherrschens folgt. Das menschliche Denken unterliegt (in der westlichen Welt) völlig diesen Prinzipien und das Fazit lautet: „Denken heißt identifizieren.“ (Adorno, 1975, S.17)

### **2.4.1 Identität/Differenz: entweder — oder**

Das Projekt der Identität entspringt aus der Mitte der Einteilungslogik, es ist das Zusammenfassende, Umfassende. „Identität ist die Urform von Ideologie“, sagt Adorno (ebd., S.151), weil sie nicht bloßer Wahrnehmung entspricht, wie das vielleicht in identitätsbejahenden Diskursen nahezulegen versucht wird, sondern schon dem Willen zur Herrschaft, der sich die Welt untertan machen will.

#### **2.4.1.1 Das ideologische Subjekt**

Das Subjekt, das noch in der magischen Welt wohnt, versucht ebenfalls, die Natur zu beherrschen und zwar durch Angleichung (siehe Fußnote 40), laut Horkheimer & Adorno ist hier die Herrschaft aber noch nicht verleugnet, wie das später, in der ‘Zivilisation’, der Fall ist, wo nämlich das Herrschaftsprinzip zur absoluten und reinen Wahrheit erklärt und „der ihr verfallenen Welt zugrundelegt“ wird (op.cit., S.16). Das neue, zivilisierte Subjekt, „dem dann die bescheidenen Jagdgründe zum einheitlichen Kosmos, zum Inbegriff aller Beutemöglichkeit zusammenschrumpfen“, hat sich „fürs Ebenbild der unsichtbaren Macht erklärt.“ (ebd.) Die unsichtbare Macht ist Gott, der alles beherrscht und alles geschaffen hat und den Menschen gerade als sein Ebenbild auch erschuf. In diesem Schritt passiert etwas Entscheidendes: „Als solches Ebenbild erst erlangt der Mensch die Identität des Selbst, das sich in der Identifizierung mit anderem nicht verlieren kann, sondern sich als undurchdringliche Maske ein für allemal in Besitz nimmt. Es ist die Identität des Geistes und ihr Korrelat, die Einheit der Natur, der die Fülle der Qualitäten erliegt. Die disqualifizierte Natur wird zum chaotischen Stoff bloßer Einteilung und das allgewaltige Selbst zum bloßen Haben, zur abstrakten Identität.“ (Horkheimer & Adorno, op.cit., S.16)

Diesen Prozess der Subjektwerdung finden wir später auch bei Althusser (op.cit.; im Abschnitt „Ein Beispiel: Die religiöse Ideologie des Christentums“). Bei ihm klingt das dann so: „Sie [die religiöse Ideologie des Christentums] sagt: Ich wende mich an Dich, jenes menschliche Wesen mit dem Namen Peter (jedes Individuum

wird bei Namen genannt und zwar in einem passiven Sinn, denn es ist nie es selbst, das sich seinen Namen gibt), um Dir zu sagen, daß Gott existiert und daß Du in seiner Schuld bist. Und sie fügt hinzu: Gott spricht zu Dir mit meiner Stimme [...]. Sie sagt: Ich sage Dir, wer Du bist: Du bist Peter! Und ich sage Dir, wo Du herkommst: Du bist geschaffen vom ewigen Vater [...]. Und ich sage Dir, welches Dein Platz in der Welt ist und was Du zu tun hast! Gehorcht Du dem Gebot der 'Nächstenliebe', so wirst Du gerettet werden. Du Peter, und wirst eins werden mit dem Verklärten Leib Christi! etc. [...] Wenn die religiöse Ideologie sich an die Individuen wendet, um sie 'in Subjekte zu verwandeln', indem sie das Individuum Peter anruft, um aus ihm ein Subjekt zu machen, [...] dann müssen wir feststellen, daß diese ganze 'Prozedur', durch welche die christlichen religiösen Subjekte in Szene gesetzt werden, von einem eigenartigen Phänomen beherrscht wird: Die Existenz einer solchen Vielzahl religiöser Subjekte ist nur möglich unter der absoluten Bedingung, daß ein anderes Subjekt, ein einziges und absolutes Subjekt existiert, nämlich Gott.“ (ebd.)

Wie in der Überschrift des zitierten Abschnittes schon anklingt, handelt es sich hier um ein Beispiel, das exemplarisch für jede Ideologie gilt, also auch für die Staatsideologie, die die StaatsbürgerInnen 'anruft'.

Wir lernen hier eine erste tiefere Bedeutung von 'Subjekt' kennen, nämlich jene der Unterwerfung<sup>46</sup>. Erst über die Anerkennung der göttlichen — oder einer anderen — Macht wird das Subjekt zum Subjekt im eigentlichen Sinne, nämlich jenem, das nicht einfach ein Mensch in der Welt ist, sondern ein *menschliches Subjekt*, das sich bezüglich des eigenen Seins auf etwas beruft, im angegebenen Fall auf die Ideologie einer Religion. „Vor den Göttern besteht nur, wer sich ohne Rest unterwirft. Das Erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen. [...] Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Souveränität übers Dasein, im Blick des Herrn, im Kommando.“ (Horkheimer & Adorno, op.cit., S.15)

Durch diesen Vorgang wird das Selbst zur Einheit, es erhält einen Rahmen, an dem es sich anhalten kann, der ihm Orientierung in der Welt gibt. Die „Anerkennung des Subjekts durch sich selbst“ (Althusser, op.cit., ebd.) funktioniert also nur über den Umweg des „ABSOLUTEN SUBJEKTS“ (ebd.), *der Mensch wird über die Ideologie zum Subjekt*. Halls Einwand, den er mit Hilfe Hirsts anführt: „this something which is not a subject must already have the faculties necessary to support the recognition that will constitute it as a subject“ (Hirst, 1979, S.65; zitiert nach Hall, op.cit., S.7), finde ich schlichtweg nichtig, da es sich bei dieser Kritik um 'Wortklauberei' handelt. Hirst und Hall scheinen anzunehmen, dass das 'Pre-Subjekt' eine Art Tabula Rasa darstellt, denn es kann ja nicht als das, was es erst später sein wird, sich schon aktuell konstituieren. Sie folgen zu wörtlich dem Beispiel, das Althusser anführt (jenes des anzurufenden Subjekts mit Namen Peter) und wo er, in der Absicht, den Anrufungsmechanismus zu verdeutlichen, eine zeitliche Dimension einführt: das Subjekt ist noch pre-ideologisch, es wird angerufen, antwortet und wird dadurch ideologisch. Diese zeitliche Reihenfolge, die Hall mit den Argumenten Hirsts

---

<sup>46</sup> „**sub-icio** 3. ieci, iectus (iacio). I.1. **unter** etw. **werfen, legen, setzen, stellen**; [...] 2. **met. unterwerfen, -jochen**.“ (Stowasser, 1987, S.437)

Althusser *jenseits des Beispiels* unterjubeln will, entkräftigt letzterer selbst: „Die Existenz der Ideologie und die Anrufung der Individuen als Subjekte *ist ein und dasselbe*.“ (ebd.; Herv.d.A.)

Der entscheidende Schritt — den Althusser schon vollzogen hat — ist der vom schlichten Subjekt, dem ‘bloß denkenden Menschen’, zum ideologischen Subjekt, dem Subjekt im eigentlichen Sinne. Der immer schon denkende Mensch schafft sich eine Ideologie, die ihm die Welt erklärt und in dem Moment, wo er diese Ideologie umsetzt, sie glaubt<sup>47</sup>, transformiert er sich vom bloß denkenden Menschen zum ideologischen Subjekt, das die Ideologie weiterträgt bis sie schließlich über den immer gleichen Mechanismus eine Kollektivität ergreift. Über den Umweg des eine Ideologie erdenkenden Subjekts wird die Ideologie selbst zum Subjekt, zum ABSOLUTEN SUBJEKT. Althusser selbst bestimmt keine Genese der Ideologie, für ihn ist sie ewig und hat keine Geschichte (vgl. op.cit., Abschnitt „Die Ideologie hat keine Geschichte“), so ist es ihm möglich, den Menschen als ein „von Natur aus [...] ideologisches Tier“ zu bestimmen (ebd., Abschnitt „Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an“).

#### 2.4.1.2 *Der Wille zur Einteilung*

Wie schon oben ausgeführt, wird die Natur zum Chaos und somit zum Aufgabenfeld für den Ordnungswillen des vereinheitlichten Subjekts. Die Einteilung erfolgt nun über zwei Prinzipien: das Erkennen von Gleichheit (Identität) einerseits und das Erkennen von Verschiedenheit (Differenz/Unterschied) andererseits. Nur über diese Prinzipien ist es möglich, Kategorien zu bilden, welche dann Kant auf „zwölf reine[...] Verstandesbegriffe [...], die die Erkenntnis von Wahrnehmungsinhalten ermöglichen“ (Lexikonredaktion des Bibliographischen Instituts, op.cit., S.1122) zu verdichten sucht. „**Identität/Unterschied** ist ein Terminus zur Bezeichnung der relativ-konstanten Eigenschaften (d.s. Invarianzen) eines Dinges/Individuums; U[nterschied]. ist ein Terminus zur Bezeichnung des der I[dentität]. entgegengesetzten (=des Nicht-Identischen). I[dentität]. und U[nterschied]. dienen zur Bestimmung der Individualität von Entitäten.“ (Schenk, op.cit., ebd.) Hier haben wir nun also die Grundwerkzeuge der Aufklärung bzw. allgemeiner: der Naturbeherrschung schlechthin. In dem Augenblick, wo diese Kategorien das menschliche Bewußtsein bestimmen, wird es selber zur Einheit. Diese beiden Ebenen, Vereinheitlichung des Subjekts und Einteilung der Welt, sind unverrückbar miteinander verknüpft, Aspekte ein und desselben Schrittes. Das gilt historisch auch schon für die ‘magischen’ Subjekte und nicht erst für die späteren

---

<sup>47</sup> „[Blaise] Pascal [1623–1662] sagt ungefähr folgendes: »Kniee nieder und bewege die Lippen wie zum Gebet und Du wirst glauben«. Damit stößt er in skandalöser Weise die bestehende Ordnung der Dinge um, wie Christus bringt er nicht den Frieden, sondern die Zwietracht und sogar den Skandal, was sehr wenig christlich ist (denn wehe dem, der den Skandal ans Tageslicht bringt). Glückseliger Skandal, der ihn in jansenistischer Herausforderung eine Sprache sprechen läßt, die die Wirklichkeit beim Namen nennt.“ (Althusser, op.cit., Abschnitt „Die Ideologie ist eine ‘Darstellung’ des imaginären Verhältnisses der Individuen zu ihren wirklichen Lebensbedingungen“)

monotheistisch–ideologischen, da erstere sich auch bereits im ‘ideologischen Zustand’ befinden, ebenfalls Schöpfungsmythen anhängen. Identität als Diskurs folgt der Logik der Moderne bzw. der Aufklärung, mann/frau kann behaupten, dass sie aus diesem Zwinger nicht ausbrechen kann, da sie damit ihre eigene Basis verliere, ihre Grundfesten verlöre und sich somit auflöse. Das Problem ist aber deswegen komplexer, weil Identität selbst die Logik der Aufklärung ist. Sie ist nicht Produkt einer Maschinerie, sondern sie ist diese selbst. Daher ist jede Forderung nach Anerkennung von Differenz systembejahend, da sie es nicht schafft, das grundlegende, sie selbst konstituierende, Prinzip zu überschreiten.

### 2.4.2 Das geschmiedete Ich: die Selbstbeherrschung

Das neue Subjekt, dessen Prototyp Odysseus<sup>48</sup> ist, ist gefangen in sich selbst, kann sich weder seinem Traum hingeben, noch sich in den alten Zustand fallen lassen, denn beides würde Auflösung bedeuten: „Zwischen der Szylla des Rückfalls und der Charybdis der fessellosen Erfüllung will der herrschende Geist von Homer bis zur Moderne hindurchsteuern.“ (ebd., S.38)

Dieser Geist ist starr in sich, seine einzigen Tätigkeiten sind das Widerstehen vor der Verlockung und das Kämpfen für diese Starrheit, denn ihr Verlust wäre Untergang. Der Ruhm des Selbst, dem die Gemeinschaft jubelt, ist der Beweis für die Notwendigkeit des Verzichts auf das Glück (vgl. ebd., S.65).

Jede Verlockung ist Odysseus verdächtig, das Dasein der Lotophagen, die nur Lotosblüten essen, süßem Vergessen anheimfallen und willenlos sind, ist ihm ein Greuel und so verzichtet er auf die köstlichen Blüten (ebenso auf die Rinder des Hyperion<sup>49</sup>); Kirke, der Verführerin, darf er sich nicht überlassen (ebenso nicht Kalypso), wenn er nicht auf seinen — wiederum willenlosen — Trieb reduziert und zum Tier werden will<sup>50</sup>, so widersteht er ihr, unterwirft sie dadurch und durch den ‘olympischen Eid der Seligen’ (ebd., S.80), den er ihr abverlangt, und kann sie dann erst recht beherrschen und besitzen durch phallisches Durchdringen (vgl. ebd.), das an dem Punkt nur mehr *ihre* Unterwerfung bedeutet, da ihre Magie gebrochen ist; „und wenn er durch die Meerenge steuert, muß er den Verlust der Gefährten einkalkulieren, welche Szylla aus dem Schiff reißt.“<sup>51</sup> (ebd., S.65) Egal,

---

<sup>48</sup> Schon in den frühen sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts war Odysseus ein beliebtes Sujet der aufkommenden Hollywood–Actionfilme. Die Figur des einsamen, starken, listigen und letztlich immer siegreichen Helden hat nie an Aktualität verloren. Denken wir nur an weitere Hollywood–Produktionen: Da finden wir Herkules (bzw. Herakles), Maciste (die italienische Version des antiken Helden), später dann von Superman über Rambo bis zu den variierten Schwarzenegger–Charakteren. Die Liste ließe sich noch lange vortsetzen, doch soviel nur zur Omnipräsenz dieses Skripts. Anmerkung am Rande: Einzig Rambo I (es gibt 3 Teile) fällt etwas aus der Reihe, da der Held, eben John Rambo, am Ende des Films von der Sinnlosigkeit seines Unterfangens eingeholt wird, am Tod seiner Gefährten verzweifelt und unter Tränen kapituliert.

<sup>49</sup> Bzw. Helios’, des Sonnengottes (vgl. Schwab, 1995, S.449 ff.).

<sup>50</sup> Das ist die Magie Kirkes: sie verwandelt die Männer in Tiere.

<sup>51</sup> Was hier zusätzlich interessant ist, was aber Horkheimer und Adorno trotz der guten Pässlichkeit nicht erwähnen ist, dass Odysseus, der Herrscher über die Gefährten, selbigen zwar von der Charybdis, dem Wasserstrudel, erzählt, nicht aber von Szylla, dem im gegenüberliegenden

was ihm widerfährt, er hat sein Ziel vor Augen und kein Locken und kein Grauen kann ihn davon abbringen.

Sein 'Zustand' erscheint besonders schön in der Passage über die Sirenen, deren Ruf unwiderstehlich ist und dem jeder verfallen muss, der ihn hört. Das Hören will Odysseus sich aber nicht verwehren und so lässt er sich, „technisch aufgeklärt“ (ebd., S.66), fesseln und vergeht in der Sehnsucht nach dem Gesang, ohne sich von den Banden, die er vorweislich geschmiedet hat, lösen zu können.<sup>52</sup> Die Gefährten, die ihm zu Gebote stehen, also seiner Herrschaft unterliegen, sorgen für das mechanische Vorankommen, denn ihre Ohren sind verstopft, da keine Ablenkung sie von ihrer Arbeit abhalten soll. „Wer bestehen will, darf nicht auf die Lockung des Unwiederbringlichen hören, und er vermag es nur, indem er sie nicht zu hören vermag. Dafür hat die Gesellschaft stets gesorgt. Frisch und konzentriert müssen die Arbeitenden nach vorwärts blicken und liegenlassen, was zur Seite liegt. Den Trieb, der zur Ablenkung drängt, müssen sie verbissen in zusätzliche Anstrengung sublimieren. So werden sie praktisch.“ (Horkheimer & Adorno, op.cit., S.40) So sind beide Seiten, der beherrschte Herrscher und die doppelt beherrschten Gefolgsleute, gegenseitig abhängig und keine Seite vermag aus dem Vertrag zu scheiden, der sie erst zu dem macht, was sie sind.

Der Mannigfaltigkeit, dem Vielen, das unfassbar ist und sich der Einteilung und Beherrschung widersetzt, steht das identische Selbst gegenüber und an der Erfahrung mit diesem wird das Selbst erst hart zu sich und zur Welt, im Widerstehen und Erkennen liegt sein Überleben. „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.“ (ebd., S.40)

#### **2.4.2.1 Das Selbst als Opfer**

Die Figur des Opfers spielt für Horkheimer und Adorno eine zentrale Rolle in der Subjektkonstitution. Das Opfer ist zuallererst ein Betrug am jeweiligen Gott, da vermittels diesem versucht wird, letzteren zu beherrschen, seine Macht aufzulösen, indem es ihm dem „Primat der menschlichen Zwecke“ unterstellt (ebd., S.57). Die Götter werden „gestürzt [...] gerade durch das System der ihnen

---

Felsen wohnenden Ungeheuer, das einige von ihnen — wie schon gesagt auf einkalkulierte Weise — verschlingen wird. Der Schluss, der sich aus dieser Passage ziehen lässt ist der, dass der Herrscher einen größeren Überblick über die Beherrschten und deren Schicksal hat als die Betroffenen selbst und folglich die Gefolgschaft nur unter dieser Verschwiegenheit auch derart funktioniert.

<sup>52</sup> Sluneco (op.cit.) liefert eine ergänzende Sichtweise dieser Passage: Odysseus sei ein 'Übergangssubjekt' (mein Begriff), das zwar schon zu einer Trennung von seiner Gruppe fähig sei, aber noch nicht genügend Distanz zu sich selbst habe, wie das für den „späteren Typus des Lesers“ (ebd.) der Fall ist. Letzterer befindet sich durch die abstrakte Dimension gedruckter Sprache in einer „Grunddistanz zum Seienden“, welche eine Mentalität mit einschließt, „sich gegen die Wahrnehmung nicht schriftfähiger oraler Schwebungen und sonstiger Verführungen zu verschließen.“ (ebd.) Er hätte, „kraft der lesertypischen sozialen und psychologischen Autonomie das Wachs in den Ohren nicht mehr nötig gehabt.“ (ebd.) Weil er aber weiß, dass er zum (distanzierten) Widerstand nicht fähig ist, lässt er sich eben fesseln.

widerfahrenden Ehrung.“ (ebd.) — das ist die im Opfer verborgene List. Odysseus ist noch einen Schritt weiter, er denkt vor, kalkuliert und setzt sich in seinen Abenteuern selbst als Opfer ein, um den bekannten Mechanismus zu bedienen, während er aber in Wirklichkeit gleichzeitig auch der ‘Priester’ (ebd.) ist. Er berechnet seinen Einsatz, sich selbst, — zusätzlich hat er ja auch noch seine Gefährten, die er realiter opfern kann — und bricht damit die Macht der antiken mythologischen Gestalten. „Durch Odysseus wird einzig das Moment des Betrugs am Opfer, der innerste Grund vielleicht für den Scheincharakter des Mythos, zum Selbstbewußtsein erhoben.“ (ebd., S.58) Die Irrealität des Inhaltes des Opfers, also die Kommunikation mit dem Gott, ist spürbar und so bleibt irgendwo im Hintergrund immer der Gedanke erhalten, das Opfer könne sinnlos sein, alle Götterhuldigung Unwahrheit. Doch der oder die Geopferte wird durch die Apotheose, also dass er oder sie ‘vergottet’ (ebd.) wird, entschädigt oder zumindest geehrt, womit sich der Betrug wiederholt oder spiegelt. „Etwas von solchem Trug, der gerade die hinfällige Person zum Träger der göttlichen Substanz erhöht, ist seit je am Ich zu spüren, das sich selbst dem Opfer des Augenblicks an die Zukunft verdankt. Seine Substantialität ist Schein wie die Unsterblichkeit des Hingeschlachteten.“ (ebd.)

Ein weiterer Opferaspekt am Subjekt, eigentlich der zentrale, ergibt sich für die Autoren aus dem durchschnittlichen Verhältnis vom Menschen zu seiner eigenen Natur. Die Ablehnung des antiken Opfers kommt seiner Wiederholung gleich: Dadurch, dass die „Natur im Menschen“ (ebd., S.61) verleugnet wird — zum Zwecke der Herrschaft über die (externalisierte) Natur und andere Menschen —, gerät das Selbst seinerseits zum Opfer. „Eben diese Verleugnung, der Kern aller zivilisatorischen Rationalität, ist die Zelle der fortwuchernden Irrationalität: mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig“. (ebd., S.61f.)

Also in dem Moment, in welchem der Mensch sich als der Natur außenstehend begreift, und gerade *weil* er sich abschneidet gleichzeitig sein Beherrschungsprojekt startet, setzt sich die Spirale von Opfer und Vergeltung in Gang. Das Lebendige, das eigentlich das Zentrum der Welt ausmacht, aus dem alles entspringt und in das alles mündet, welches das ‘Primäre’ der Existenz bedeutet, ist genau das, was unterdrückt, kontrolliert, durch Herrschaft gebändigt werden soll. Das Lebendige des Menschen wird eingeschnürt, zurechtgestutzt, kleingehalten, vernichtet, letztlich *geopfert* für einen neuen Menschen, *das Subjekt*, das in aller Vielfalt starr bleibt und die Starrheit ins gesamte Universum, bis zum letzten Winkel, tragen will. „Die Widervernunft des totalitären Kapitalismus, dessen Technik, Bedürfnisse zu befriedigen, in ihrer vergegenständlichten, von Herrschaft determinierten Gestalt die Befriedigung der Bedürfnisse unmöglich macht und zur Ausrottung der Menschen treibt — diese Widervernunft ist prototypisch im Heros ausgebildet, der dem Opfer sich entzieht, indem er sich opfert. Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten: die Geschichte der Entsagung.

Jeder Entsagende gibt mehr als das Leben, das er verteidigt. Das entfaltet sich im Zusammenhang der falschen Gesellschaft. In ihr ist jeder zuviel und wird betrogen.“ (ebd., S.62)

#### 2.4.2.2 Die List und der Tausch

Das kalkulierende Denken ist die zentrale Säule der neuen Subjektivität und die List ist „Mittel eines Tausches, wo alles mit rechten Dingen zugeht, wo der Vertrag erfüllt wird und dennoch der Partner betrogen“ (ebd., S.68).

Dieses Denken kann sich nur in einer Welt bewegen, die ihm entspricht und so muss jedes begegnende Element berechnet werden können hinsichtlich seiner Gefahr oder Harmlosigkeit, seines Nutzens oder Schadens für den zweckgerichteten Willen. Um das beurteilen zu können, ist aber ein einheitliches System vonnöten, das die Dinge komparabel macht, somit erfassbar in ihrer Vielheit und Komplexität. Das „Ungleichnamige“ wird vergleichbar gemacht durch Reduktion auf „abstrakte Größen“. Fazit: „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent.“ (ebd., S.13)

Horkheimer & Adorno sehen im Tausch noch das Opferschema durchschimmern, der Tausch als „Säkularisierung des Opfers“, sozusagen (ebd., S.56). Das Gastgeschenk schwebt bei Homer zwischen Tausch und Opfer, da realiter getauscht wird, aber zum Zwecke der Abgeltung (z.B. für „verwirktes Blut“; ebd., S.55). Und in ihm kündigt sich schon das „Prinzip des Äquivalents“ (ebd., S.56) an: Beide Seiten erhalten und geben einen Gegenwert. In steigendem Ausmaß wird der Tausch zu *dem* Werkzeug, welches den Fahrenden, den *Unternehmenden*, befähigt, seine Ziele durchzusetzen, an jedem Ort zu seinem Willen zu kommen (sofern sich dort das Prinzip ebenfalls schon durchgesetzt hat). Die Feststellung dieses Sachverhalts befähigt die Autoren zu einem äußerst interessanten und weittragenden Schluss: „Der listige Einzelgänger ist schon der homo oeconomicus.“ (ebd., S.69)<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Zur Verschränkung von Subjektivität und kapitalistischer Verwertungslogik vergleiche ausführlich auch Ottomeyer, 1977 und Hirr, 2002.

### **Resumé**

Über die vergangenen Seiten hinweg wurde versucht, wie schon in der Abschnittsüberschrift angekündigt, 'Identität', nunmehr als ein Erkenntnis- und 'Weltnahme'prinzip erkennbar, in ihren maximalsten Kontext zu stellen, ihre Wurzeln bloßzulegen. Aus der Fülle des Materials, das die 'Dialektik' hierzu bietet, sollten Kristallationspunkte emergieren, die um die Begriffe Identifizierung, Identität und Selbst kreisen, um diese in Folge miteinander zu verknüpfen und zu verweben. Aus Sein wurde ideologisches Sein, das nicht mehr bloß ist, sondern nur mehr als Projekt existiert, die Gegenwart der Zukunft opfert und sich darin verhärtet, sich die 'Welt' als Natur zum Feinde macht, die unterjocht und beherrscht werden muss, so wie *mann* sich selbst beherrschen muss, um dem so gesteckten Ziel der 'Weltausleuchtung' näher zu kommen, mit dem die doppelte Angst (vor der unvorhersehbaren Natur und der Auflösung des Selbst) besiegt werden kann.

Weiters wurde eine Zusammenhangslinie zwischen Aufklärung und Faschismus *angedeutet*, insofern ersterer als Projekt die Eigenschaft totaler Kontrolle zukam (s.o., Abschnitt 2.2).

Die Positivität, die dem Konzept der 'Identität' in den verschiedensten und disparatesten Diskursen, die wir schon kennenlernten und die noch folgen, zukommt, wird nachvollziehbar in dessen fundamentaler Funktionalität für die Ideologie, dessen Herzstück sie gleichermaßen selbst ist. „In jeglicher Synthesis arbeitet der Wille zur Identität; als apriorische, ihm immanente Aufgabe des Denkens erscheint sie positiv und wünschbar: das Substrat der Synthesis sei durch diese mit dem Ich versöhnt und darum gut.“ (Horkheimer & Adorno, op.cit., S.151)

### 3 Identität und Kollektivität: eine Münze oder zwei?

#### 3.1 Fragen an das 'Identitätsorakel'

„Die Frage 'wer ist wer' [...] ist eine Leitfrage des modernen Staates und seiner Machtorgane.“  
Lutz Niethammer, op.cit., S.50

Warum hat 'die Identität' das ganze zwanzigste Jahrhundert hindurch und noch darüberhinaus eine derartige Konjunktur, dass heute kaum ein öffentlicher Diskurs ohne sie auskommt? Die Beantwortung dieser Frage gilt es nun in den Blick zu bekommen, da sie die zentrale Bedeutung des Problems anvisiert: Wie bedingt Gesellschaft Subjektivität und wie konstituiert Subjektivität Gesellschaft? Diese Fragen sind natürlich riesig und es wäre anmaßend, würde ich behaupten, in dieser Arbeit eine erschöpfende Antwort darauf zu geben, aber nichtsdestotrotz bleiben sie als Zielrichtung für die Befriedigung des formulierten Wissensmangels unverzichtbar, geht es doch darum zu klären, warum 'plötzlich' das Reden und Denken von und über Identität derart wichtig wurde und warum kein Abflauen dieser Tendenz sichtbar ist.

Über jene Frage, ob der Mensch ein gesellschaftliches Wesen sei oder nicht — die Alternative wäre, er entstünde aus sich heraus, biologisch, oder er forme sich monadisch zwar durch die Anwesenheit anderer, aber doch nur für sich behavioristisch lernend — diskutiere ich hier nicht, sondern setze als zutreffend voraus, dass der Mensch durch und durch sozial ist und nichts in seiner Biologie sein Denken bestimmt (mit Ausnahme dessen, dass diese die Möglichkeit des Denkens liefert). Somit ist die Frage nach einem lokalisierbaren 'menschlichen Wesen' als allgemeine Grundlegung irreführend, oder wie Marx sagt: „aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit *ist es das Ensemble der menschlichen Verhältnisse.*“ (2002, Hyperlink)

Diese Setzung vorgenommen (und an sie glaubend) stelle ich die eingängige Frage erneut und bescheidener: Was ist in der Gesellschaft 'passiert', dass eine Vielzahl an Subjekten (wenn nicht alle, zumindest aber die Mehrheit) sich Gedanken über sich macht, dahingehend, wo die Kohärenz im eigenen Leben, wo der eigene Ort, wo die eigene Zugehörigkeit etc. sei und wo die eigenen Aufgaben liegen?

Wir begegnen hier den Themen wieder, die wir durchgängig in den Identitätsdiskursen antrafen: Selbstverortung, Ich-Kontinuität, Integration von Widersprüchen. Nun können wir einen Rückschluss wagen: Da ich ja sagte, die

Gesellschaft bedingt Subjektivität und wir nun an dem vorläufigen Schluss angelangt sind, die Probleme oder Aufgaben im Zusammenhang mit 'Identität' seien die aufgelisteten, kann gefragt werden, was denn nun das spezifische gesellschaftlich Bedingende hier sei, das genau diese Themen so brennend macht. Also ist die Sicht auf die Dinge nicht: die Individuen machen in der Gesellschaft etwas zum Thema, sondern: 'die Gesellschaft' macht in den Individuen etwas zum Thema, was *anschließend* in 'der Gesellschaft' thematisiert wird.

„Es ist [...] kein Wunder, daß die wichtigsten Beiträge zur subjektiven Identität und zum sozialen Konstruktivismus von *Emigranten* und anderen *Wanderern zwischen den Kulturen* oder von Intellektuellen, deren kreative Spannung durch andere tiefe *Kontinuitätsbrüche in ihrem Leben* erregt wurde, kamen.“

(Niethammer, op.cit., S.53; Herv.d.A.) Niethammer stellt hier den andiskutierten Zusammenhang praktisch her: Die, welche aus ihrer 'Kultur' flüchten müssen, die in zwei 'Kulturen' aufwachsen oder ähnliches und jene, die abrupte Wechsel oder sog. 'Brüche' (ein inzwischen auch schon inflationärer Begriff) in der eigenen Biografie zu verzeichnen haben, sprechen von Identität, da sie Widersprüchliches oder Verschiedenes integrieren müssen. So kommt er auch zu dem Schluss:

„Diese Reflexivität wird [...] oft übersehen und deshalb die Gültigkeit ihrer [der Ansätze] Reichweite weit überschätzt“ (ebd.).

Auf Niethammers Skeptizismus gehe ich jetzt nicht ein, da es mir ja erst einmal um die die Subjekte bewegenden Momente geht, im Beispiel also: Erstens, jemand muss seine 'Heimat' verlassen, weil a) dort das Leben perspektivlos erscheint, b) das herrschende System (zu) repressiv ist, c) Gefahr für das eigene Leben besteht etc.; zweitens, jemand steht zwischen zwei Kulturen, weil a) die Eltern verschiedenen Nationalitäten angehören, b) ein Umzug von einem Land in ein anderes stattfand etc.; drittens jemand erlebt 'Kontinuitätsbrüche' im eigenen Leben, weil a) die berufliche Laufbahn krass unterschiedlich oder wechselhaft ist, b) die 'sexuelle Orientierung' gewechselt wurde, c) einschneidende Erlebnisse verarbeitet werden müssen etc. (die Aufzählungen könnten natürlich über die von Niethammer eröffneten Themenfelder hinaus erweitert werden).

Was ist nun das Gemeinsame an diesen Problematiken? M.E. können die bewegenden Momente zwei Kategorien zugeordnet werden: erstens gesellschaftliche *Umstände* und zweitens gesellschaftliche *Ansprüche*. Die gesellschaftlichen Umstände begegnen den Subjekten in Form konkreter Gewalt: Das politische System mit seinen Apparaten ist vorfindlich ebenso wie Kriege, Folterungen, Repression — es sind äußere Setzungen, mit denen umgegangen werden muss. Die gesellschaftlichen Ansprüche begegnen den Subjekten zusätzlich zur Form der konkreten Gewalt auch in Form symbolischer und psychischer Gewalt, sprich als Disziplinierung und Normierung — *ebenfalls* äußere Setzungen mit denen umgegangen werden muss. Gleichzeitig werden die Ansprüche jedoch auch internalisiert, sie werden zu Säulen der Subjektbildung: zu Bedürfnissen, Selbstanforderungen, gelebten Normalitäten.

### 3.2 Zum Verhältnis vom Menschen zu seiner Gesellschaft

Was nun ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit gerückt werden muss, ist die allgemeine Dimension von *Kollektivität*, die erstens unser Denken bildet (Kindheit) und zweitens unser Denken (weiter)formt und verändert. Dazu muss das Verhältnis der Individuen zu ihrer Gesellschaft zumindest ein Stück weit entschlüsselt werden, also wie macht der Mensch 'Gesellschaft' und wie macht 'Gesellschaft' den Menschen.

#### 3.2.1 Einige Überlegungen zum Realitätscharakter von 'Gesellschaft'

Es geht mir in den hier auszubreitenden Gedanken darum, kollektive Kategorien wie Staat, Ethnie, Nation, Kultur, an erster Stelle aber ganz allgemein „Gesellschaft“, auf grundlegende Weise zu hinterfragen, um in der Folge zu schauen, welche Auswirkungen auf Konzepte wie Subjekt, Subjektivität, Subjektbildung feststellbar sind. Damit will ich nicht den Begriff 'Gesellschaft' als analytische Kategorie dekonstruieren, sondern 'Gesellschaft' als je individuellen *Erfahrungsbegriff*, der sich aber auch *gerade als solcher* in wissenschaftliche Diskurse massenhaft einschleicht.

Im Allgemeinen steht in den Theorien das Subjekt der Gesellschaft *gegenüber*, es handelt sich einerseits um eine mögliche Zusammenarbeit — im Sinne von: die Gesellschaft ist zum Wohle des/der Einzelnen da, andererseits aber um ein antagonistisches Verhältnis: 'die Gesellschaft' versperrt mir den Weg, den ich einschlagen möchte. 'Die Gesellschaft' hat also ein Subjekt: sie *ist*, 'die Gesellschaft' *handelt*, 'sie' hat ein *Ziel*, einen *Willen* und das bzw. den setzt 'sie' auch *gegen* den Willen Einzelner durch.

Ich will nun einen Perspektivenschwenk vornehmen und da diese neue Perspektive evtl. etwas ungewohnt ist, trage ich sie in einem etwas saloppen Ton vor und untermauere sie erst in einem zweiten Schritt mit Theoremen bzw. setze die dann erarbeiteten Kategorien zueinander in Beziehung.

Es sind immer die *einzelnen* Subjekte selbst, die handeln, die sich in gewissen Positionen befinden und dort Entscheidungen treffen und *nicht* 'die Gesellschaft'. Was ist dann aber Gesellschaft? Ich könnte eigentlich sagen, es gibt keine Gesellschaft. Es gibt dann auch keine Nation, keine Ethnie etc., nichts Kollektives, nur Einzelmenschen. Es wäre sozusagen der verführerische Trugschluss, an Gesellschaft zu glauben, zu glauben, sie existiere wirklich, da sie als selbstevident erscheint, denn schließlich leben wir doch alle in ihr. Materiell, also *wirklich*, existiert sie jedoch nicht! Kann mann/frau sie anfassen? Hat sie schon mal jemand gesehen? Wie sieht sie denn aus? Es existieren nur *Praxen* und *Rituale*, mittels derer wir glauben, es gäbe sie wirklich. Sie ist immaterieller als der Kapitalismus, als dessen augenscheinlichste Objektivierung wir tagtäglich zumindest das Geld in den Händen halten. Gesellschaft existiert aber zuallererst *nur* im Kopf. Und weil sie bei vielen, ja allen, im Kopf existiert, *tun* auch alle so, als gäbe es sie wirklich. Weil wir das alle auch schon so gewohnt sind, ist es

höchst befremdlich zu behaupten, Gesellschaft gibt es nicht und doch ist es in gewisser Weise so. Die Menschen verteidigen diese Nicht-Existenz auch noch, entweder durch individuelle Anfeindungen oder wenn die Gesellschaft als Staat (den es in dieser Konsequenz auch nicht *wirklich* gibt) organisiert ist, durch sog. 'Institutionen', die durch vollstreckende Individuen 'wie von selbst' agieren, kraft eines inneren Programms, eines inneren Wissens um sich selbst als Teil der Gesellschaft an die die VollstreckerInnen glauben (die es aber nicht gibt). Die *Menschen treten materiell auf* und sagen: die Gesellschaft schickt mich, ich handle im Namen der Gesellschaft, in unserer Gesellschaft ist das so und so, unsere Gesellschaft verlangt etc.etc. Die westlich-kapitalistischen Gesellschaften, welche hier gemeint sind, stellen sich dar als staatlich organisierte, mitsamt ihren sämtlichen Institutionen oder, wie Althusser sagt, Staatsapparaten. Diese werden von spezifischen Individuen belebt (innerviert), welche sich als 'vom Staat' bzw. der staatsförmigen Gesellschaft autorisiert erleben, indem sie den Staat verkörpern. Und weil sie das selbst glauben, dazu meist auch noch 'verkleidet' sind, um sich abzuheben, glauben es die anderen dann auch und wenn sie sich weigern, sich diesen Menschen zu fügen, passiert ja dann auch wirklich was: mann/frau muss Geld bezahlen, weil mann/frau gegen 'die Gesellschaft' verstossen hat, oder mann/frau wird eingesperrt mit anderen Menschen, die auch gegen 'die Gesellschaft' verstoßen haben oder mann/frau wird sogar getötet.<sup>54</sup> Der Staat wird vollstreckt und somit wird die Neigung schon groß, besser gesagt: zwingend, zu glauben, es gäbe wirklich eine Gesellschaft, als sei sie ein vorfindliches 'Supersubjekt' (was sie auf ideologischer Ebene natürlich auch ist).

### 3.2.1.1 Der Glaube an 'Gesellschaft' als eigenständiges Subjekt

Warum glauben die Leute nun an etwas, das eigentlich im wahrsten Sinne des Wortes ein Hirngespinnst ist? Erstens; die immateriellen Eigenschaften der imaginierten Gesellschaft werden 'vergegenständlicht': die Rituale, Praxen, Institutionen sind *höchst* real, derart, dass wir ihr Wirken am eigenen Körper spüren können. Jedoch, wie Marx das schon für den Fetischcharakter des Geldes erkannte, „es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die *gaukelspielerische Form* eines *Verhältnisses von Dingen* annimmt. Um daher ein Gleichnis zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die *Produkte des menschlichen Kopfes* mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende *selbständige Gestalten*.“ (2000, S.85; Herv.d.A.) Berger & Luckmann (op.cit.) drücken das Verhältnis zur Wirklichkeit so aus: „die Wirklichkeit der Alltagswelt ist nicht nur voll von Objektivierungen [also

---

<sup>54</sup> Das ist Gewalt. Gewalt macht angst. Es ist also auch so, dass wir uns vor 'der Gesellschaft' fürchten, schon von Kindheit an, denn da heißt es doch auch: „wenn du das tust, dann kommt die Polizei“ oder so ähnlich. Mit erhobenem Finger, der sanften Drohgebärde, lernen wir, an das zu glauben was es eigentlich nicht gibt. Auf den konstitutiven Charakter von Gewalt komme ich noch zurück.

Vergegenständlichungen], sie ist vielmehr nur wegen dieser Objektivationen wirklich.“ (ebd., S.37)<sup>55</sup>

Hier haben wir nun schon ein Grund‘problem’ menschlicher Existenz: Der Mensch schafft sich eine Realität, die er als Natur wahrnimmt bzw. erlebt: „die Sprache täuscht uns, wenn sie uns an die Existenz von natürlichen Gegenständen wie ‘Regierten’, ‘Staaten’, ‘Wahnsinn’, ‘Religion’ etc. glauben läßt, bloß weil diese Worte sich in der Sprache wie Naturdinge behandeln lassen. Tatsächlich sind diese ‘Dinge’ nur Korrelate bestimmter Praktiken; die vorgängige Semantik ist die Inkarnation idealistischer Illusionen, ist der ‘Mythos des Alltags’ (Barthes, 1996). Gegenstände wie ‘der Staat’ oder ‘der Wahnsinn’, ‘die Religion’ usw. erklären sich einzig und allein durch die Art, wie sie in jedem Augenblick der Geschichte aus einer bestimmten Praxis ‘ausgeworfen’ werden.“ (Slunecko, op.cit.)

Der zweite Faktor, der uns an Phantasmen glauben lässt: Wir werden schlichtweg daran gewöhnt. Von klein auf lernen wir nichts anderes, es ist unsere Sicht auf die Welt, unsere Normalität! „Es [das Kind] internalisiert die Welt seiner signifikanten Anderen nicht als eine unter vielen möglichen Welten, sondern als die Welt schlechthin, die einzige vorhandene und fassbare.“ (Berger & Luckmann, op.cit., S.145) Immer ist etwas Großes da, das keineR je gesehen hat, wie bei Gott, an das aber alle glauben, weil „es ist ja so“. Schon als Kinder hören oder besser: erleben wir, dass es ‘die Gesellschaft’ gibt und dass wir *in ihr* leben. „Auf die ständigen ‘Warum-Fragen’ der Kinder wird [...] seitens der Eltern und naher Erwachsener irgendwann nur mehr mit „das ist halt so“ oder mit Achselzucken geantwortet. Das hinterläßt den Eindruck, als gäbe es darauf gar keine Antworten — wenn schon nicht einmal die Erwachsenen eine wissen — und bildet die Voraussetzung, die soziale Realität als naturgegeben wahrzunehmen.“ (Sanin, 1999, S.49; vgl. auch Berger & Luckmann, op.cit., S.114)

Mann/frau kann die Gesellschaft als solche also nicht sehen, *obwohl* mann/frau in ihr drin ist. Wenn wir schwimmen, können wir das Wasser sehen und fühlen, wenn wir stehen und gehen können wir die Luft in Form von Wind und sie in unserer Brust spüren, wenn es hell ist, sehen wir das Licht, aber die Gesellschaft, wo ist die denn? An die können wir nur *glauben*. Wir sehen viele andere Menschen, die so sind wie wir, ungefähr, jedeR macht irgendetwas und alle glauben an diese Gesellschaft und das spiegelt sich in unserem Handeln. Und weil nicht nur eineR so handelt, sondern viele, ist es auch besonders glaubwürdig, denn wenn es alle tun, dann wird es wohl stimmen. Wir versichern uns also ständig gegenseitig, dass es die Gesellschaft wirklich gibt, aber *in Wirklichkeit* gibt es nur viele einzelne Menschen, die an sie *glauben*. „Eine Nation existiert dann, wenn sich in einer Gemeinschaft eine signifikante Zahl von Menschen so betrachtet oder so verhält, als bildeten sie eine Nation.“<sup>56</sup> (Seton-Watson, 1977, S.5; zitiert nach Anderson, 1998, S.186)

---

<sup>55</sup> Zur Kritik an der dualistischen Sicht Berger & Luckmanns: hier Individuen, dort Gesellschaft/Umwelt siehe Slunecko, op.cit.

<sup>56</sup> „In der Tat sind alle Gemeinschaften, die größer sind als die dörflichen Face-to-face-Kontakte, vorgestellte Gemeinschaften.“ (Anderson, 1998, S.15)

### 3.2.2 Zum Dualismus Mensch–Gesellschaft oder: zur Einheit Mensch/Gesellschaft

Wenn ich oben sagte, in *Wirklichkeit* gäbe es keine Gesellschaft, so ist mir natürlich klar, dass das Funktionieren der Vorstellungen, welches sich in den diversen Praxen ausdrückt, de facto einer Wirklichkeit von Gesellschaft gleichgesetzt werden könnte, nach dem Motto: sie *ist* zwar nicht real, aber wir *machen* sie real. Genau in diesen Spalt von *'ist'* und *'machen'* möchte ich nun aber einen Fuß setzen, da es m.E. einen enormen Unterschied bedeutet, ob davon ausgegangen wird, die Gesellschaft sei selbst Subjekt, als Ort lokalisierbar, oder ob gesagt wird, wie ich das vorschlage, die Trennung i.S.v. Gegenüberstellung von Mensch und Gesellschaft ist ein empirisches Konstrukt, sozusagen ein Trugbild im Sinne eines 'falschen Gegenstandes' (Slunecko, op.cit.), dem die Wissenschaft, obwohl dessen (Mit-)Schöpferin, in ihrer Analyse zumeist erliegt. Es geht mir also darum, Gesellschaft und Subjekt als Einheit zu betrachten zu versuchen, diese beiden Pole gewissermaßen *zusammenfallen* zu lassen.<sup>57</sup> Dieses 'Zusammenfallen' kann über den Weg der 'Medientheorie', wie sie von McLuhan (op.cit.) gedacht und u.a. von Slunecko (op.cit.) in Richtung einer 'Medienanthropologie' weiter entwickelt wurde, vollzogen werden. McLuhan sieht Medien als 'Ausweitungen' des Menschen, also: „Ausweitungen des Körpers im Bereich der Extremitäten (Werkzeuge, Waffen) und des Sensoriums (Brillen, Teleskope, Mikroskope)“, aber „das Extensionstheorem [ist] nicht unbedingt direkt auf den Körper bezogen. *Es geht nicht darum, den Körper als Körper im physikalischen Sinn zu extendieren, sondern eine bestimmte Welt–Situation, in der sich dieser Körper befindet, zu steigern.* »Die 'Botschaft' jedes Mediums oder jeder Technik ist die Veränderung des Maßstabs, Tempos oder Schemas, die es der Situation des Menschen bringt. Die Eisenbahn hat der menschlichen Gesellschaft nicht Bewegung, Transport [...] gebracht, sondern das Ausmaß früherer menschlicher Funktionen vergrößert und damit vollkommen neue Arten von Städten und neue Arten der Arbeit und Freizeit geschaffen.« [McLuhan, 1999, S.23] Die Beispiele, die McLuhan in »Understanding Media« [1964] für diese Ausweitungen bzw. Steigerungen aneinander reiht, sind äußerst heterogen (Telefon als Ausweitung des Hörvermögens, Sprache als Ausweitung der menschlichen Intelligenz bzw. Kommunikationsmöglichkeiten, Schrift als weitere Ausweitung der Sprache, aber auch: Rad und Straße als Ausweitungen der Bewegungsfunktion; schließlich Medien im herkömmlichen Sinn, d.h. Zeichen tragende Geschehnisse und Systeme, die etwas allgemein als Ausweitungen des Nervensystems vorgestellt werden).“ (Slunecko, op.cit.; Herv.d.A.)

<sup>57</sup> Michel Foucault veröffentlichte 1972 in „Les Temps modernes“ einen Dialog mit Pierre Victor, einem „Führer der maoistischen Bewegung“ in Frankreich, „ab 1973 Sartres letzter Privatsekretär“ (Eribon, 1999, S.346), über Volkstribunale und Volksjustiz, in dem in einer Passage sehr schön das 'Querdenkerische' Foucaults zutage tritt: In der Rekapitulation seiner Position sagt Victor: „Im ersten Stadium der ideologischen Revolution bin ich für die Plünderung, für 'Ausschreitungen'. Man muß den Spieß umdrehen. Die Welt kann nicht umgestürzt werden, ohne daß dabei etwas kaputt gemacht wird.“ Die Antwort Foucaults ist so lapidar wie genial: „Vor allem muß man den Spieß kaputt machen.“ (ebd., S.351) Was sich hier zeigt, ist auch das zentrale Anliegen meiner Gedanken: wenn ich aus dem herrschenden Diskurs nicht austrete, werde ich ihn immer reproduzieren.

Wir können nun an die Ausführungen in Abschnitt 1.2.3.1, das Verhältnis des Menschen zur Welt und damit einhergehend die Kritik an der dualistischen Sicht Mensch–Umwelt betreffend, anknüpfen. Das Element, welches imstande ist, den Dualismus zu überwinden, sind die Medien. Sie liefern das Verständnis für die je spezifische Praxis, die die ‘Gegenstände’ „auswirft“ (Slunecko), welche dann als ‘natürliche’ erscheinen. Grundanliegen ist nun, die Praxis in den Blick zu bekommen und sich die Sicht nicht von den ‘falschen Gegenständen’ versperren zu lassen.

Der wichtigste Passus dieses Zitats, „*Es geht nicht darum, den Körper als Körper im physikalischen Sinn zu extendieren, sondern eine bestimmte Welt–Situation, in der sich dieser Körper befindet, zu steigern*“ (ebd., s.o.), führt uns zur zentralen Frage: können wir Vorstellungen von sich und der Welt auch als Medien bezeichnen? Es spricht nichts dagegen, da z.B. jede Vorstellung von sich als *eingebettet* in eine Kosmologie ganz klar eine Ausweitung von sich und der eigenen ‘Welt–Situation’ im Sinne McLuhans ist bzw. bestimmte Vorstellungen konstitutiv unabdingbare ‘Mittel’ sind, die größere Ideologien, also Ideengebäude, erst ermöglichen: Hinter mir steht Gott, er schuf mich und am ‘Ende der Geschichte’ werde ich wieder bei ihm anlangen. Eindeutig ist hier eine *Ausweitung* der bloßen Person gegeben: Identität — als, Adorno folgend, immer schon ideologische — ist somit Ausweitung ‘bloßen Seins’, sie ist das Medium des Herrschaftsprojekts. Ob der Mensch wirklich, wie Althusser das behauptet, „von Natur aus ein ideologisches Tier“ (ebd., Abschnitt „Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an“) ist, wäre eine spannende, noch zu klärende Frage. McLuhan sagt, „daß in seiner Funktion und praktischen Anwendung das Medium die Botschaft ist. Das soll nur heißen, daß die persönlichen und sozialen Auswirkungen jedes Mediums — das heißt jeder Ausweitung unserer eigenen Person — sich aus dem neuen Maßstab ergeben, der durch jede Ausweitung unserer eigenen Person oder durch jede neue Technik eingeführt wird“ (op.cit., S.21). Wenn nun ‘Identität’ ein Medium ist, was ist dann ihre Botschaft? Mit Horkheimer & Adorno (op.cit.) und der Unterstützung Althusser (op.cit.) haben wir ja das Subjekt, das ‘Identität’ erlangt (bzw. zu erlangen bestrebt ist), als ein ideologisches bezeichnet, *weil es unter dem Prinzip der Herrschaft — also ihrer Ideologie — nach lückenloser Einteilung der Welt strebt*. Der ‘neue Maßstab’ (ebd., s.o.) ist also das „Weltnahmeprojekt“ (Slunecko, op.cit.) und die Botschaft folglich: beherrsche dich, beherrsche die Welt.

Nun kann jegliche Sphäre von Kollektivität ihrerseits als *subjektive* Ausweitung dieses spezifischen ‘In der Welt Seins’ gesehen werden. Die zentrale These ist hier also, dass Kollektivität im Sinne dessen, was gemeinläufig als ‘Gruppenidentität’ bezeichnet wird, als *Einheit*, zuallererst im Kopf stattfindet, sie in der Realität nicht *als Gegenstand* auffindbar ist, sondern lediglich als *analytische Kategorie*, die in der Praxis fälschlicher Weise aber als realer Gegenstand behandelt wird. Das von mir anvisierte *Zusammenfallen* von subjektiver und kollektiver Dimension wird erreicht durch die Negierung der realen Existenz von ‘Gruppenidentität’; diese wird auf ihren Platz verwiesen: in die Sphäre des Imaginären und Symbolischen.

### 3.3 Kollektive Seifenblasen

„Auch wenn wir hier dahingestellt sein lassen, inwieweit die Anforderung einer Ich–Identität realistisch oder zumutbar ist und nicht nur dazu auffordert, sich auf die Komplexität seines Lebens einen selektiven Reim zu machen, muß doch die Vorstellung, menschliche Kollektive sollten identisch sein, erst einmal erstaunen.“  
(Niethammer, 2000, S.19)

In der Konsequenz des oben gesagten liefert jegliche Form von Kollektivität, als eine spezifische Art des ‘in der Welt Seins’, die Vorstellungen von sich selbst, einer Gruppe von Menschen innerhalb anderer Gruppen, und der Welt insgesamt. Mittels dieser Vorstellungen werden dann gewisse Praxen ‘ausgeworfen’, die falsche Gegenstände, wie z.B. die Nation, konstituieren. Aber auch Individualität, (kollektive) Identität, Ethnizität sind genauso ‘falsche Gegenstände’, Vorstellungen von sich, denen kein Kern zugrunde liegt. Sie bekommen den als unüberwindlich sich präsentierenden Anschein von Wahrheit durch den realen Vollzug des Imaginierten. Wenden wir uns nun einem ersten Beispiel zu: der Nation.

#### 3.3.1 Die Nation

Als kurze Vorbemerkung ist anzuführen, dass Staat und Nation nicht gleichzusetzen sind, ich mich hier aber ausschließlich der Nation zuwende, da sie gewissermaßen den ‘psychologischen Aspekt’ des Staates darstellt. Der Staat als bloße Organisationsform ist, als ein derart verallgemeinertes Konstrukt, zur selben Zeit unfassbar in seiner Abstraktheit und, wie schon ausgeführt wurde, konkret fassbar bzw. spürbar in seinen realen Institutionen. Das Konstrukt der Nation besorgt nun die je konkrete (emotionale) Anbindung der Individuen an den Staat: „In einer Zeit, da [...] fortschrittliche und kosmopolitische Intellektuelle so gerne den pathologischen Charakter des Nationalismus hervorheben, seine Verwurzelung in Angst und Haß gegenüber dem Anderen und seine Affinität zum Rassismus, sollten wir uns vor Augen führen, daß Nationen Liebe hervorrufen, nicht selten tiefe, selbstaufopfernde Liebe.“ (Anderson, op.cit., S.122) Die Nation stellt gewissermaßen das ‘persönliche Verhältnis’ (Scheit) des/der Einzelnen zum Staat dar. Dies alles ist unter keinen Umständen als ein freiwilliger Bund aufzufassen, da das je persönliche Verhältnis zum Staat, vermittels der Nation, unter der kapitalistischen ‘Verstaatlichung’ den Charakter eines ‘Zwangszusammenhanges’ (Scheit) trägt (für eine Vertiefung in das Verhältnis Staat–Nation vgl. Scheit, op.cit., S.108ff.). Insoferne erübrigt sich die Unterscheidung zwischen NationalistInnen und Nicht–NationalsitInnen als eine Gegenüberstellung von negativem und positivem Bezug auf Nation, da diese Vergesellschaftungsform als solche und gerade in ihrer Totalität zumindest ansatzweise betrachtet werden soll. Wie es auch weiter unten hinsichtlich des

Rassismus zu zeigen versucht wird, stellen NationalistInnen, im geläufigen, also negativen Sinne verstanden, nur das Extrem einer Kontinuität dar, deren Anfang vom 'normalen' positiven Bezug zur eigenen Nation gebildet wird.

Kehren wir nun zurück zu unserer psychologisch-konstruktivistischen Betrachtungsweise. Benedict Anderson (op.cit.) schlägt folgende Definition von Nation vor: „Sie ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft — vorgestellt als begrenzt und souverän.“ (ebd., S.14) 'Vorgestellt' sei sie deswegen, weil keine sich zu ihr zählende Person alle anderen zugehörigen Personen je kennen wird, diese aber doch vom je eigenen Standpunkt aus zu dieser Gemeinschaft dazuzählt (vgl. ebd.f.). 'Begrenzt' ist sie, weil die Grenzen dieser Gemeinschaft (mehr oder weniger) fixiert sind. „Keine Nation setzt sich mit der Menschheit gleich. Selbst die glühendsten Nationalisten träumen nicht von dem Tag, da alle Mitglieder der menschlichen Rasse ihrer Nation angehören werden.“ (ebd., S.15) Und „schliesslich wird die Nation als *Gemeinschaft* vorgestellt, weil sie, unabhängig von realer Ungleichheit und Ausbeutung, als 'kameradschaftlicher' *Verbund von Gleichen* [Herv.d.A.] verstanden wird.“ (ebd., S.16)

Das Phänomen der Nation, als ein höchst historisches, wird von den NationalistInnen als das Gegenteil dessen beschworen: Sie versuchen, die je eigene Nation in einem 'absoluten Ursprung' zu verankern. „Weil die Nation keinen Erzeuger hat, kann ihre Biographie nicht im Stile des Evangeliums geschrieben werden, 'herab durch die Zeit', entlang einer langen zeugungsfreudigen Kette von Erzeugern. Die einzige Alternative besteht darin, es 'hinauf durch die Zeit' zu tun — bis zum Peking-Menschen, dem Java-Menschen, König Arthur, oder wo auch immer die Leuchte der Archäologie ihr unstetes Licht hinwirft.“ (ebd., S.177; vgl. auch Wallerstein, 1990, S.96 ff.)

Balibar (1990b) nennt dieses Phänomen „retrospektive Illusion“ (ebd., S.107). Die Frage, die somit als nächstes beantwortet werden muss, ist: Wie kam es, dass Menschen begannen oder *beginnen konnten*, sich 'in Nationen zu denken'?<sup>58</sup> Die Antwort auf diese Frage muss auf zwei Ebenen beantwortet werden: einerseits bezüglich der psychischen Möglichkeit der Vorstellung, andererseits in Hinblick auf die in einer herrschaftlichen Konstellation immer durch Gewalt vollzogene Einordnung der Subjekte.

Eine Grundbedingung für die Möglichkeit des Sich-Nation-vorstellen-könnens bzw. Sich-in-Nationen-denken-könnens ist schlichtweg der Buchdruck (vgl. Anderson, op.cit., S.47 ff. und Slunecko, op.cit.).

„Unter den vielen unvorhergesehenen Auswirkungen des Buchdruckes ist das Erwachen des Nationalismus wohl die bekannteste. Die politische Vereinigung von Völkerschaften [...] war undenkbar, bevor der Druck jedes Idiom zu einem umfassenden Massenmedium machte. Der Stamm als erweiterte Form von Blutsverwandten, wird durch den Buchdruck gesprengt und durch eine Gemeinschaft von Menschen ersetzt, die einheitlich als Individuen ausgerichtet sind. Der Nationalismus trat als wirksames, neues visuelles Leitbild des

<sup>58</sup> Anderson bringt ein anschauliches Beispiel dafür, wie ein Denken ohne Kollektivitäten funktioniert: „Wir können heute die französische Aristokratie des Ancien régime als Klasse begreifen; doch selbst hat sie sich nicht als solche verstanden. Auf die Frage »Wer ist der Comte de X« hätte die normale Antwort nicht gelautet »ein Mitglied der Aristokratie«, sondern »der Graf von X«, »der Onkel der Baronne de Y« oder »ein Schützling des Duc de Z«.“ (op.cit., S.15)

gemeinsamen Schicksals und Status der Gruppe auf und war von der Geschwindigkeit der Informationsbewegung abhängig, wie sie vor der Erfindung des Buchdruckes unbekannt war.“ (McLuhan, op. cit, S.271)

Anderson (op.cit.) nimmt einen etwas anderen Blickwinkel ein, indem er sagt, der Buchdruck bzw. das Druckgewerbe hätten die „Suche nach einer neuen Möglichkeit, Sinn, Macht und Zeit sinnvoll miteinander zu verbinden“ (ebd., S.38) *beschleunigt*. Diese Suche war notwendig geworden, weil „drei grundlegende kulturelle Modelle“ (ebd., S.37) begannen, ihre Gültigkeit einzubüßen. Die Veränderungen auf ökonomischem, wissenschaftlichem und damit auch kommunikativem Feld trieben „einen Keil zwischen Kosmologie und Geschichte.“ (ebd., S.38) Das erste Modell war die Vorherrschaft des Lateinischen, welches bis dahin elitäre Zugänge verschafft hatte: „bis zur Erfindung des Buchdruckes gilt im christlichen Mittelalter der Satz »aut liberi aut libri«: wer lesen will, muß Mönch werden“ (Slunecko, op.cit.), weil nur in den Klöstern die Schriften zu finden waren *und nur dort vorfindlich sein sollten* und deswegen dort — zwangsläufig — Lateinisch (ab der Spätscholastik auch Griechisch)<sup>59</sup> gelehrt wurde. Das zweite ‘Auslaufmodell’ war der Glaube an von der Masse abgehobene Oberhäupter, die *nach einem gottgewollten System* regierten und um die sich die Untertanen gleich einer Naturwüchsigkeit scharten (Anderson, op.cit., S.37). Das letzte Modell „war eine Zeitvorstellung, in der Kosmologie und Geschichte ununterscheidbar waren, der Ursprung der Welt und des Menschen wesensmäßig identisch schienen.“ (ebd., S.38)

Durch den Buchdruck wurde Sprache vereinheitlicht und das in dieser Sprache gebannte Denken nun auf breiterer Basis zugänglich. Das Druckgewerbe ermöglichte „immer mehr Menschen [...], auf grundlegend neue Weise über sich selbst nachzudenken und sich auf andere zu beziehen.“ (ebd.)

Exemplarisch kann hierfür das literarische Genre des Romans erhalten. Dieser ist eingetaucht in eine ‘homogene und leere Zeit’, was „sich am deutlichsten in der Abwesenheit jener einleitenden, oft beim Ursprung des Menschen beginnenden Genealogien [zeigt], welche für alte Chroniken, Legenden und heilige Bücher so charakteristisch ist.“ (ebd., S.190) Es ist für uns als LeserInnen inzwischen selbstverständlich, in *dieser* Raum–Zeit–Dimension zu denken, ja es ist uns ‘natürlich’: Irgendwo, an einem bestimmten Tag, zu einem bestimmten Moment einer beliebigen Geschichte, tauchen wir als ‘SuperbeobachterInnen’ auf und begleiten die ProtagonistInnen ein Stückweit und es ist uns vollkommen klar, dass die Geschichte schon eine Vergangenheit hat und auch nach unserem Austreten aus dem Geschehen eine Zukunft haben wird. „Die Vorstellung eines sozialen Organismus, der sich bestimmbar durch eine homogene und leere Zeit bewegt, ist eine genaue Analogie zur Nation, die ebenfalls als beständige Gemeinschaft verstanden wird, die sich gleichmäßig die Geschichte hinauf (oder hinunter) bewegt. Ein Amerikaner wird niemals mehr als eine Handvoll seiner vielleicht 240 Millionen Landsleute kennenlernen oder auch nur deren Namen wissen. Er hat keine Vorstellung was sie irgendwann gerade tun. Doch er hat vollstes

---

<sup>59</sup> So kannte und kommentierte Thomas von Aquin zwar die Schriften Aristoteles’ — die im Westen erst durch die arabischen Philosophen bekannt wurden —, aber genau genommen nur deren Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische: Er war des Griechischen nicht mächtig, wofür er später von Roger Bacon verspottet wurde.

Vertrauen in ihr stetes anonymes, gleichzeitiges Handeln.“ (ebd., S.30) Dieser ‘Amerikaner’ teilt mit den anderen ‘240 Millionen’ den (größtenteils) gleichen Bewußtseinsraum bzw. dieselben Bedeutungskonstellationen.

„Schrift ermöglicht es, Sprache in einer bestimmten Dimension zu kontrollieren: mit ihrer Hilfe läßt sich Gesprochenes verbindlich aufzeichnen und wiederholen. Der Schreibende kann auch, im Gegensatz zum nur Sprechenden, in Kommunikationen mit anderen eintreten, die sich in zeitlicher und räumlicher Ferne befinden [...]. Sprache erfährt also durch Schrift eine Beherrschbarkeit und Verbreitung, wie sie in einer vorschriftlichen Kultur undenkbar wäre.“ (Slunecko, op.cit.) Diese steigende Kontrolle ermöglicht das Primat einer

„Beobachtfunktion“ vor einer genealogisch vorgelagerten „Teilhabefunktion“ (ebd.): Das „Vermögen, Denken und Fühlen zu trennen, zu agieren ohne zu reagieren, spaltete den alphabetischen Menschen ab von der Stammesgebundenheit enger Familienbindungen des Privat- und Gesellschaftslebens.“ (McLuhan, op.cit., S.266)

Zwischen Anderson und McLuhan haben wir nun jedoch ein kleines Problem: folgen wir Anderson, so hören wir, die Gesellschaft habe sich verändert und diese Veränderung sei durch den Buchdruck lediglich *beschleunigt* worden, als hätten die ‘neuen Zeiten’ gleichsam nach dieser Revolution ‘verlangt’. Folgen wir McLuhan, so hören wir, der Buchdruck sei ‘erfunden’ worden und *daraufhin* hätte sich etwas verändert. Zwischen den beiden Autoren finden wir uns plötzlich in einer Henne–Ei–Problematik wieder. Gerburg Treusch–Dieter sagte einmal in einer Vorlesung, wenn sie vor einem derartigen (geradezu klassischen) Problem stehe, frage sie immer, wo denn *der Hahn* sei. Es ist dies ein leider häufiges Problem, dem auch brillante Köpfe unterliegen: an einem bestimmten Punkt mit dem Fragen aufzuhören. Exemplarisch ist das auch bei Elias’ Theorem des Zivilisationsprozesses (1998a, 1998b), der das ‘Voranschreiten’ der ‘Zivilisation’ auf die sich steigernde und immer mehr verflechtende Interdependenz der Menschen rückführt.<sup>60</sup> Vielmehr als eine *Erklärung* liefert Elias jedoch eine *Beschreibung*. Den *Hahn* kann auch er nicht beisteuern, denn die zentrale Frage bleibt unbeantwortet: *Warum* ist die westliche Gesellschaft eine derart getriebene, woher kommt diese unglaubliche Unrast?

Die Frage nach dem ‘Hahn’ bringt uns zur zweiten Analyseebene, jener der unter einer herrschaftlichen Konstellation immer gewaltsamen Einordnung der Subjekte in Gesellschaft (s.o.). Anderson steuert schon eine Teilantwort bei: Er fragt sich, warum die Nation unter den vielfältigen Formen von Kollektivitätsvorstellungen eine derart glanzvolle Karriere aufzuweisen habe — sein Fazit: wegen des Kapitalismus. Dieser sei die treibende Kraft, welche die Erfindung des Buchdrucks zu einer Revolution werden lässt: „Als der Buchdruck das erste Mal,

---

<sup>60</sup> „Pläne und Handlungen, emotionale und rationale Regungen der einzelnen Menschen greifen beständig freundlich oder feindlich ineinander. *Diese fundamentale Verflechtung der einzelnen, menschlichen Pläne und Handlungen kann Wandlungen und Gestaltungen herbeiführen, die kein einzelner Mensch geplant oder geschafften hat. Aus ihr, aus der Interdependenz der Menschen, ergibt sich eine Ordnung von ganz spezifischer Art, eine Ordnung, die zwingender und stärker ist, als Wille und Vernunft der einzelnen Menschen, die sie bilden.* Es ist diese Verflechtungsordnung, die den Gang des geschichtlichen Wandels bestimmt; sie ist es, die dem Prozeß der Zivilisation zugrunde liegt.“ (1998b, S.325)

etwa 500 Jahre bevor er in Europa aufkam, in China erfunden wurde, daran sollte man sich in diesem Zusammenhang erinnern, übte er keinen größeren, geschweige denn revolutionären Einfluß aus — weil es dort eben keinen Kapitalismus gab.“ (op.cit., S.194)<sup>61</sup> Der Buchdruck und die damit einhergehende Reproduzierbarkeit kommen den grenzenlosen Ausbreitungstendenzen des Kapitalismus mehr als gelegen, ja sie verlangen förmlich danach (ebd., s.u. das Zitat aus dem ‘Kommunistischen Manifest’). Doch der Kapitalismus selbst hat seinen Ursprung m.E. auf einer noch höher gelegenen analytischen Ebene, er gehorcht selber einem übergeordneten Prinzip.

Es ist die Frage nach dem *Motor*, der die Dinge weitertreibt, die hier wichtig ist. Warum bleibt eine Gesellschaft nicht in einem Zustand, sondern verändert sich fortwährend? Sluneko meint mit McLuhan, jedes Medium, das der Mensch ergreift, ergreife ihn zurück.<sup>62</sup> Dadurch verändert sich seine Art des ‘in der Welt Seins’, seine Sicht der Dinge, es entstehen neue Problemstellungen, die nach einer Lösung verlangen. Es wird sozusagen ein quasi selbstläufiger Prozess in Gang gesetzt.

Das müsste dann aber ein universelles Faktum für *alle* Gesellschaften sein, da sich jegliches menschliches ‘In–der–Welt–sein’ über Medien vollzieht. Das Ausmaß an räuberischem Inbesitznehmen, Unterwerfen etc., das den westlichen Kulturen zu eigen ist, trifft aber beileibe nicht auf alle Kulturen der Welt zu. Schon Claude Lévi–Strauss (1973) unterteilte die ‘Kulturen’ in ‘heiße’ und ‘kalte’, wobei ‘heiße’ diejenigen seien, die sich ständig verändern, wie z.B. die europäische, während ‘kalte’ über verschieden lange Perioden mehr oder weniger gleich blieben, wie z.B. viele der pejorativ sog. ‘primitiven’.

Die Antwort auf die Frage, warum unsere ‘Kultur’ eine heiße sei, könnte durchaus mittels des Kapitalismus beantwortet werden: „Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel“ (Marx & Engels, 1848, Hyperlink, o.S.), heisst es im „Kommunistischen Manifest“. Die m.E. grundlegendere Antwort können wir uns jedoch bei Horkheimer & Adorno (op.cit.) holen: Es ist das Projekt der alles durchdringenden Herrschaft (welchem auch der Kapitalismus folgt), das völlige Ruhelosigkeit mit sich bringt und ständiger ‘Verbesserung’ nachjagt. Jegliche Einheit ist Organisationsprinzip und die Organisation der Welt dient im aufklärerischen Diskurs nach Horkheimer & Adorno der Ausweitung von Herrschaft. Durch die Verinnerlichung des Herrschaftsprinzips folgen die

---

<sup>61</sup> Einen fast schon naiven Einwand liefert hier Estel (1991), indem er meint, „der wirtschaftliche Aspekt der Nation als selbständiger Besonderung ist die *Autarkie*, die (wie z.B. die Zerschlagung der Donaumonarchie nach 1918 auch als Wirtschaftsraum beweist) in unversöhnliche Spannung mit der Logik des Kapitals geraten kann.“ (S.218) Er spricht zwar von einer Logik des Kapitals, scheint aber die Konsequenzen dieses Begriffs nicht auf sein Denken anzuwenden. Es muss hier in größeren, die einzelnen *Nationen als bloße Organisationsstrukturen eines übergeordneten Vergesellschaftungsprinzips* betrachtenden, Dimensionen gedacht werden. Das Prinzip der Nationalstaaten ist ja gerade die gegenseitige *Konkurrenz* und insofern ist es *völlig gleichgültig*, ob mal eine Nation zwischen anderen aufgerieben wird.

<sup>62</sup> Durch diese Setzung gelingen McLuhan (op.cit.) auch äußerst spannende Subjekt–Objekt–Umkehrungen, wie z.B. die folgende: „Der Mensch wird sozusagen zum Geschlechtsteil der Maschinenwelt, wie es die Biene für die Pflanzenwelt ist, die es ihnen möglich macht, sich zu befruchten und immer neue Formen zu entfalten.“ (ebd., S.81)

Einzelnen dem Gebot des Organisierens automatisch, da es *die* Ordnung der Welt darstellt (zum Zusammenhang von Herrschaft und kapitalistischer Logik siehe auch Abschnitt 2.4.2.2. Die List und der Tausch).

Für Slunecko stellt sich im angegebenen Text die ‘Zivilisation’ als ein — wie schon oben erwähnt — selbstläufiger Prozess dar, der durch das ‘Herausgefallen–sein’ aus der ‘Umwelt–Verschränktheit’ des Menschen erklärbar sei. Der Motor ist also der Wille zur Rückkehr,<sup>63</sup> die Aufhebung der Einsamkeit und Unsicherheit. Nach meiner Einsicht fehlt hier noch ein Zwischenglied: der Motor ist die Herrschaft selbst oder präziser: Die Herrschaft ist das *Medium* für die Rückkehr, durch sie soll jegliche Unsicherheit dauerhaft verbannt werden. „Heute, da Bacons<sup>64</sup> Utopie, daß wir ‘der Natur in der Praxis gebieten’ in tellurischem Maßstab sich erfüllt hat, wird das Wesen des Zwanges offenbar, den er der unbeherrschten zuschrieb. *Es war Herrschaft selbst*. In ihre Auflösung vermag das Wissen, in dem nach Bacon die ‘Überlegenheit des Menschen’ ohne Zweifel bestand, nun überzugehen. Angesichts solcher Möglichkeit aber wandelt im Dienst der Gegenwart Aufklärung sich zum totalen Betrug der Massen um.“ (Horkheimer & Adorno, op.cit., S.49; Herv.d.A.)

Das Dispositiv der Herrschaft bildet gewissermaßen die unterste Diskursschicht, auf der sich andere Ebenen überlagern, z.B. die kapitalistische. Vor diesem Hintergrund wird es uns möglich, die Veränderungen, die Anderson (op.cit.) für die drei zitierten Modelle postuliert (ebd., s.o.), in einen Kontext einzubetten. Gleichzeitig wird auch der Motor, der von einem medialen Wandel zum nächsten drängt, erkennbar. Die Suche nach Methoden, die die ‘Wahrheit’ zum Zwecke ihrer Beherrschung immer greifbarer machen sollen, lässt ein Medium das andere ablösen — ein Prozess, dessen Substrat das ist, was gemeinhin als ‘Zivilisation’ benannt wird. Doch dieser Prozess ist nicht einfach durch die mediale Konstitution des Menschen in Gang gesetzt, sondern vom übergeordneten *Willen des westlichen Menschen* zur Herrschaft bzw. zur lückenlosen Durchdringung der Welt *mittels* Herrschaft. Dieses ständige Vorantreiben bringt ein historisches Modell nach dem anderen ins Wanken, führt das eine in ein anderes über. Die Vorherrschaft des Lateinischen, die Naturhaftigkeit der monarchischen Gesellschaftsordnung und die Ununterscheidbarkeit von Kosmologie und Geschichte wurden vom Buchdruck und den sich mit seinem Heraufkommen verändernden Möglichkeiten, *sich zu denken*, gesprengt. Das neue Ordnungsprinzip, nach dem die westlichen Gesellschaften sich einzuteilen begannen, war jenes der Nationalstaaten und die treibende *materialistische* Kraft der Kapitalismus.

Estel (op.cit., S.218) offenbart grundlegendes ökonomisches Unwissen, wenn er meint, die „Nation–Form“ (Balibar 1990b) sei nicht auf den Kapitalismus zurückzuführen. Er argumentiert dies mit der *Autarkie* jeder einzelnen Nation, wie schon in Fußnote 59 angeführt, welche gerade durch diese in Widerspruch zur Logik des Kapitals geraten könne, was bis zur Zerstörung/Zerschlagung, in seinem Beispiel trifft es die Donaumonarchie, reiche. Das Verhältnis von

<sup>63</sup> Nicht i.S.v. Rückkehr in die tierische ‘Umwelt–Verschränktheit’, sondern in jenem von Rückkehr in eine ‘Wiederbeherbergung’ (Slunecko).

<sup>64</sup> Hier ist die Rede vom Renaissacedenker *Francis* Bacon, 1561–1626.

Nationen zueinander ist aber jenes der Konkurrenz und jede Nation bewegt sich im Spannungsfeld von Gegnerschaft und Kollaboration (vgl. Hirsch, 1996). Es mag sein, dass die Nation nicht *die* zwingende, also ideale kapitalistische Form von Organisation von Kollektivität ist, aber sie ist die historisch gewachsene. Die 'Weltwirtschaft' ist „immer schon so organisiert und hierarchisiert [...], daß es ein 'Zentrum' und eine 'Peripherie' gibt, denen unterschiedliche Akkumulations- und Ausbeutungsformen der Arbeitskraft entsprechen und deren Beziehungen durch ungleichen Tausch und durch Herrschaft gekennzeichnet sind.“ (Balibar, op.cit., b/S.110) Die Nationen „konstituieren sich gegeneinander als konkurrierende Instrumente der Herrschaft des Zentrums über die Peripherie.“ (ebd.) Die Nation hat sich durch die gewaltsame Durchsetzung der Interessen bestimmter gesellschaftlicher Schichten historisch herauskristallisiert (ebd., S.111; vgl. auch Wallerstein, 1986, 1998).

Auch wenn Estel (op.cit.) im zitierten (und umständlich verfassten) Artikel die zugrundeliegenden Herrschaftsmuster, die Subjektivität (mit)konstituieren, verkennt bzw. ausgeblendet lässt, kommt er doch zu einem Schluss, der an die hier ausgebreiteten Denkbewegungen anschlussfähig ist: „Weit davon entfernt, als Zeichen politischer bzw. charakterlicher Unreife in der Moderne zu verschwinden, wird der Nationalismus seine teils zerstörerische, teils schöpferische Kraft<sup>65</sup> behalten, solange es inner- und zwischengesellschaftliche *Konstellationen* gibt, *die Menschen* dazu *motivieren*, sich als Angehörige von nationalen Gemeinschaften mit eigenem Schicksal und eigenem Recht zu verstehen und untereinander Solidarität zu üben.“ (ebd., S.227; Herv.d.A.)

Das Zentrale in diesem Passus ist der begriffliche Komplex von internem Motiv und externer Konstellation, also: es macht Sinn oder besser: Es kann Sinn machen, sich unter diesen Bedingungen, der aktuellen Organisation von Gesellschaft, auf Kategorien wie Nation, Volk, Ethnie, Kultur etc., somit spezifische Bedeutungskonstellationen, zu beziehen, sein Leben darauf zu gründen, es 'zu seinem Leben zu machen'. Unter der Perspektive der Unausweichlichkeit der je eigenen Vergesellschaftung in den Formen von Staat und Nation (immer im Kontext kapitalistischer Verhältnisse) müsste folglich gesagt werden: Es *muss* Sinn machen.

### 3.3.2 Zu den Kategorien von 'Ethnizität' und 'Kultur' im gesellschaftlichen Gefüge

Ich will hier keine genetische Untersuchung von 'Ethnizität' (als nächster Kategorie von Kollektivität) anstellen, sondern mich eher in Diskurse hineinwagen, die vorgeben, 'Ethnizität' festmachen zu können.

„Eine Theorie der Ethnizität wird vor allem eine Theorie der *ethnischen Identität* sein müssen“, meint Reiterer (1989, S.6; Herv.d.A.) und katapultiert uns damit sogleich in die schon bekannten Nebelschwaden. Bei seinem Blick auf 'Identität'

<sup>65</sup> Bezüglich des Nationalismus oder des nationalen Ordnungsprinzips von einer „schöpferischen Kraft“ zu sprechen, kann nur in einer die realen Zwänge und Unterwerfungen verkennenden, dem Mythos des Fortschritts anhängenden, Sichtweise der Welt geschehen, die sich hinter einem sich neutral präsentierenden wissenschaftlichen Habitus versteckt.

beruft er sich auf Mario Erdheim (1988), welcher sich seinerseits ganz klassisch am Differenzdiskurs orientiert: „Identität gibt es nicht an und für sich, sie bestimmt sich immer als Differenz zum anderen, zum Fremden.“ (ebd., S.345; zitiert nach Reiterer, S.6).

Karl–Heinz Kohl (1993) definiert die Ethnologie als „Wissenschaft vom kulturell Fremden“ (ebd., S.10; zitiert nach Staffler, 1999, S.9). In dieser Definition ist eine grundlegende Trennung zwischen den Kulturen schon implizit, d.h. sie wird nicht mehr thematisiert. Es handelt sich selbst um eine ‘Kultur der Trennung’: Das ‘Fremde’ wird nicht in einem umfassenden Sinn erfasst, sondern bezieht sich schon auf das Konstrukt „die Anderen“, die ‘uns’ fremd sind im Gegensatz zu den Mitgliedern ‘unserer’ Kultur, die ‘uns’ (anscheinend) nicht fremd sind. Wenn nun zwischen einer eigenen und einer fremden *Kultur* unterschieden wird, ist diese Unterscheidung schon alles andere als neutral, sondern die Kategorien „fremde Kultur“ und „eigene, bekannte Kultur“ sind bereits unhinterfragtes Resultat der gelebten Kultur, sind somit eingespannt in aktuelle kulturelle Diskurse und geben selbst schon Werthaltungen, Ausschlüsse und Machtpositionen wieder. Eine Theorie, die am genannten Punkt ansetzt, kann nie den Anspruch auf Grundsätzlichkeit erfüllen.

Die Frage nach der Grenzziehung — sei es bezüglich der ‘Identität’ wie auch der ‘Kultur’ — muss aber auf grundsätzliche Art gestellt werden: wo beginnt das eine und wo hört es auf, wo treten wir in das andere über? Durch die willkürliche Setzung von Kollektivität werden Grenzen gezogen, aber diese Grenzen sind und bleiben beliebig. „Ethnizität bezeichnet sicherlich nicht Unterschiede zwischen Individuen, sondern *die Art, in der sie sich voneinander unterscheiden*, indem sie sich selbst und andere bestimmten sozialen Kategorien und Gruppen zurechnen. [...] Eine Theorie der Ethnizität kann daher nicht auf einer Liste ethnischer Unterscheidungskriterien aufbauen, sondern muss *sich fragen, wie solche Unterscheidungen überhaupt zustande kommen*.“ (Bauböck, 1989, S.27f.; Herv.d.A.)

Im Allgemeinen geben Diskurse über Ethnizität vor, Gruppen von Menschen als mehr oder weniger abgeschlossene identifizieren zu können oder Instrumente bereitzustellen, die dies vermögen. Eine bestimmte (variable) Anzahl von Menschen rechnet sich zu einer Menge zusammen und wird von außen ebenfalls dieser zugeteilt und verfährt ebenso mit anderen Menschenmengen. Es stellt sich die Frage, wie es sich am besten angehen lässt, den Diskursen über Ethnizität näher zu kommen. Bauböck (op.cit.) schlägt vor, sich von zwei Richtungen anzupirschen. Für ihn stellen ‘ethnische Gruppen’ ein Strukturmoment dar, d.h. dass ein System ‘Ethnizität’ generiert (ebd., S.29), was als ‘Außenaspekt’ bezeichnet wird im Gegensatz zu einem ‘Binnenaspekt’, der die Reproduktion des Kollektivs von sich selbst beschreiben soll („die Erforschung von Ethnizität wird also zwei parallele Anstrengungen unternehmen müssen“; ebd.). ‘Ethnizität’ ist eine soziale Struktur, die sich durch eine spezifische ‘Art der Grenzziehung’ zwischen sozialen Gruppen auszeichnet. Diesem Aspekt der Grenzziehung stellt Bauböck als ‘Binnenmoment’ das Element der ‘internen Kohäsion’ gegenüber, das er am Begriff der Loyalität festmacht (ebd.). Diese Unterscheidung von internem Gemeinschaftsgefühl und daraus quasi automatisch resultierender Grenzziehung findet sich schon bei Max Weber (1972, S.234ff.), der ‘Ethnizität’

jedoch nicht als ‘Strukturprinzip’ sieht, sondern als ‘natürliches’ Entwicklungsprinzip. Trotzdem ist seine Sicht auf die Problematik jener Bauböcks ähnlich, da auch bei letzterem die Teilung in einen Außen- und einen Binnenaspekt den Aspekt der Zuschreibung, also der Fremd–Bestimmung (auch im Sinne des ‘Als–fremd–bestimmt–Werdens’), zunächst ausblendet und Grenzziehung wie Loyalität nur aus dem Raum der Gruppe heraus erklärt.<sup>66</sup> Sicherlich kann diesem Ansatz nicht pauschal jegliche Gültigkeit abgesprochen werden und dies ist hier auch nicht intendiert, aber um allfälligen Unklarheiten vorzubeugen, möchte ich doch versuchen, die darin versteckten impliziten Vorannahmen in den Blick zu bekommen, die da wären, dass anscheinend *auf natürliche Weise* sich eine Menschen‘*schar* (*eine* Bedeutung von ‘εθνος’, also gr. ‘ethnos’), durch gemeinschaftliche und familiäre Beziehungen, spezifische Riten, Traditionen, Gepflogenheiten, religiöse Vorstellungen etc. als Gemeinschaft mit demselben Ursprung, derselben Vergangenheit, demselben Schicksal etc. erfährt und gleichzeitig erkennt, dass andere (bekannte) ‘Scharen’ diese ‘Eigenschaften’ nicht teilen. Hinzu kommen noch die Faktoren von Territorialität und Sprache, die im genealogischen Ursprung von Menschenverbänden wohl fundamentale waren, deren heutige Bedeutung m.E. jedoch relativiert und streng kontextbezogen gesehen werden sollten. Diese Sicht von Menschenverbänden als lediglich sich von anderen unterschiedlich wahrnehmende, sodass wir vor einem Konglomerat von ‘Ethnien’ stünden, die einfach nebeneinander existieren und sich gegenseitig voneinander abgrenzen, scheint mir nicht unbedingt falsch, wiewohl anachronistisch, da damit eine übergreifende Dimension von Gesellschaft nicht fassbar wird. Bauböck (op.cit.) unterscheidet daher drei Typen von Gesellschaft, in welchen ‘Ethnizität’ unterschiedlich ausgeprägt ist: die segmentäre Gesellschaft, die staatliche Agrargesellschaft und die Industriegesellschaft (ebd., S.30). In ersterer markiert eine bestehende Gruppe gleichzeitig die Grenze zur Umwelt, die Gruppe ist also für sich ‘Gesellschaft’, während andere Gruppen zur ‘Umwelt’ gehören (was dem oben beschriebenen Blickpunkt entspräche). In zweiterer kann eine herrschende Klasse sehr wohl ‘ethnisch vermischt’ sein, die Beherrschten aber sind „ethnisch gegliedert“ und bilden „in der Regel“ gleichzeitig politische und ökonomische Einheiten (z.B. „Dorf- und regionale Gemeinschaften“) (ebd., S.31). Letztere hingegen zeichnet sich durch eine relative ethnische Homogenisierung aus, da „die ökonomische Autarkie ethnischer Kollektive [...] zu einem Bremsklotz für das Wirtschaftssystem“ wird und daher „aufgebrochen werden“ muss, was jedoch nicht zu einem Verschwinden von ‘Ethnizität’ führt (ebd.). Sowohl in den staatlichen Agrar- wie in den Industriegesellschaften muss das Prinzip von sich ‘natürlich’ bildenden ‘Ethnien’ zugunsten eines Prinzips der System*funktionalität* aufgegeben werden. Bestimmte Menschen, die einer Gruppe zugerechnet werden, werden im Rahmen einer diese Gruppe übersteigenden Gesellschaftsordnung zu einer Minderheit gegenüber einer mit (Definitions-)Macht ausgestatteten und *herrschenden* Mehrheit, wobei nicht die Mehrheit als

<sup>66</sup> Erst in einem zweiten Schritt kommt er zum Konstrukt einer ‘reaktiven Ethnizität’ (Bauböck, op.cit., S.35), also einer solchen, die sich als Reaktion auf Diskriminierung oder Ausgrenzung bildet.

solche ‘herrscht’, sondern VertreterInnen<sup>67</sup> (oder sich als solche bezeichnende) in deren Namen und auch über diese selbst, also die Mehrheit, herrschen<sup>68</sup>. Die Mehrheit verliert als solche die ‘Eigenschaften’ einer ‘Ethnie’, wiewohl nicht ethnische Elemente. Vielmehr bilden sich „pseudoethnische Lebensformen“ (ebd., S.32), wie beispielsweise Männergruppen, ‘peer groups’ etc. Des weiteren wird der Staat Gegenstand von „projektiver Ethnizität“ (ebd.) — d.h. dass Symbole und Loyalitäten auf ‘ihn’ verlagert werden — und erst dadurch zur Nation. Definierte ‘Ethnien’ als solche bilden sich in diesem Kontext hauptsächlich ‘reaktiv’, d.h. „um die Diskriminierung in der Aufnahmegesellschaft zu kompensieren oder zu umgehen“ (ebd., S.35).

Wallerstein (1990) nimmt zu den Konstruktionen von Kollektivitäten einen radikaleren Standpunkt ein. Für ihn hängen die Kategorien „Rasse“, „Nation“ und „ethnische Gruppen“ mit strukturellen Grundzügen des kapitalistischen Wirtschaftssystems zusammen: „der Begriff der ‘Rasse’ ist auf die horizontale Arbeitsteilung in der Weltwirtschaft, auf die Antinomie von Zentrum und Peripherie bezogen. Der Begriff der ‘Nation’ ist auf den politischen Überbau dieses historischen Systems bezogen, auf die souveränen Staaten, die das internationale Staatensystem bilden und sich von ihm herleiten. Der Begriff der ‘ethnischen Gruppe’ ist auf die Entstehung von Haushaltsstrukturen bezogen, die innerhalb der Kapitalakkumulation dafür sorgen, daß beträchtliche Kontingente an nicht [oder schlecht; Anm.d.A.] entlohnter Arbeit aufrechterhalten werden.“ (ebd., S.98) Damit ist gemeint, dass das kapitalistische Zentrum, z.B. ‘der Westen’, mittels der Kategorie der ‘Rasse’ die Peripherie, z.B. Afrika, unterdrückt, ausbeutet etc. und im Zentrum ‘ethnische Gruppen’ definiert werden, die dort ausgebeutet, unterdrückt etc. werden können. „Die Ethnisierung [...] löst einen der fundamentalsten Widersprüche des Kapitalismus: sein Bestreben, die Gleichheit in der Theorie mit der Ungleichheit in der Praxis zu vereinen.“ (ebd., S.104f.) Zizek (1998) relativiert oder besser gesagt: aktualisiert diese Sichtweise, indem er feststellt, dass die Welt schon ‘durchkolonisiert’ ist und sich die Kolonisierung nun dem Zentrum zuwendet. Es sind nicht mehr die Nationalstaaten, die hinter den Unternehmen stehen, sondern die globalen Unternehmen haben sich gewissermaßen von ihrem ‘Ursprungsort’ emanzipiert und bilden nunmehr ganz autonom die „kolonisierende Macht“ (ebd., S.51), die sich mangels kolonisierbarer Länder dem beliebigen „Herkunftsland“ als neuer ‘Kolonie’ zuwendet: „auf lange Sicht werden wir nicht nur alle Bananenrepublik–Hemden tragen, sondern auch in Bananenrepubliken leben“ (ebd.) (siehe dazu bes. Kurz, 2002, aber auch spezifischer zur aktuellen Entwicklung in Argentinien: Gabetta, 2002; Beinstein, 2001; Bilbao, 2001). Insofern habe sich durch den

<sup>67</sup> Ich gebe hier zwar beide Geschlechtsformen wieder, weil es eben auch Vertreterinnen gibt, aber eigentlich immer noch in einer derart verschwindenden Zahl, dass die Definitionsmacht den Männern zugeteilt werden kann.

<sup>68</sup> Die hier eröffnete Polarität von Beherrschten und Herrschenden muss sogleich wieder eingeschränkt werden: es stimmt zwar, dass PolitikerInnen im Namen des Volkes sprechen, aber sicherlich übergehen sie jedesmal, wenn sie desgleichen tun, einige Hundert bis Tausend BürgerInnen, die sich dem Gesagten nicht anschließen würden, die also für kollektive Kategorien vereinnahmt und in deren Namen beherrscht werden, aber andererseits wird die Herrschaft der Normalität von allen, die sie in sich tragen, im täglichen Handeln durchgesetzt. Es müsste somit gesagt werden: wir leben nicht *unter* Herrschaft, sondern wir *leben* Herrschaft.

Übergang in das ‘global village’ auch die Kategorie der ‘Rasse’ quasi ‘verflüchtigt’, aber gleich dem Wasser, das beim Übergang von einem Aggregatzustand in den anderen nur seine Form verändert, nicht aber verschwindet, ist auch der Rassismus lediglich verwandelt: In neo-rassistischen Diskursen wird eben nur mehr von ‘Kultur’ gesprochen (vgl. Balibar, 1990a, S.23ff.; Singer, op.cit., S.72ff.; Horwath, 2001, S.162ff.). Einen m.E. problematischen, weil pseudoneutralen Standpunkt nimmt hier exemplarisch von Barloewen (2002, S.23) ein, wenn er der Ökonomie empfiehlt, ‘Kulturen’ nicht zu überrollen, sondern sie in ihrer Spezifität zu berücksichtigen: „die Ökonomie hat davon auszugehen, dass jede bekannte Realität kulturelle Realität ist in den prägenden Werten, wie sie in den Logiken des Denkens und Handelns zum Ausdruck kommen, ebenso in der Wahrnehmung, der menschlichen Erfahrung und folglich in den Aktionen, auch den wirtschaftlichen. [...] Der Internationalismus der Weltwirtschaft kann auf Dauer nur Erfolg haben, wenn wir uns vertieft mit der Pluralität der Weltkulturen und der geschichtlichen Welten auseinander setzen in jener ‘absoluten Gegenwart’, die sich nicht mehr auf einen Ort konzentriert, sondern auf eine Zeit, die uns alle verschlingt.“ (ebd.) Die westliche ‘Zivilisation’ habe somit nicht mehr durch ihre ‘rassistische Vormachtstellung’ das Recht, ‘mindere Rassen’ auszubeuten, sondern jede Kultur sei in der „absoluten Gegenwart“ gleichen Ranges und in ihrer Eigenart unterscheidbar, was sich ‘das Kapital’ zu Herzen nehmen sollte, wenn es „auf Dauer Erfolg haben“ möchte.<sup>69</sup> Diskurse von ‘Ethnizität’ bzw. ‘Kultur’ müssen somit in ihrer Funktion für die Ordnung unserer Gesellschaft gesehen werden. Bei der Rückbesinnung auf die subjektive Ebene landen wir folglich wieder bei dem, was weiter oben als „die in einer herrschaftlichen Konstellation immer durch Gewalt vollzogene Einordnung der Subjekte“ benannt wurde: die ‘Plätze’ sind schon verteilt und beispielsweise für ein Mitglied einer diskriminierten Minderheit wird dieser Ort, an dem es sich wiederfindet, zu seinem — und zum Ort des Schauens auf die Welt. Es findet sich in einer schon existierenden Einheit, um beim Beispiel zu bleiben: einer Ethnie, wieder — bzw. ist es immer schon darin (vgl. Abschnitt 3.2.1.1) — und macht sich einerseits zu einem Teil dieser bzw. wird durch den Vollzug der ganz

<sup>69</sup> Trotz der Umwälzungen, die sich seit dem Niedergang der Sowjetunion und dem Siegeszug des ‘Neoliberalismus’ durchsetzen, kann m.E. nicht gesagt werden, dass die Grenzen von Peripherie und Zentrum, die Wallerstein postulierte (s.o.), nunmehr verwischt seien und jeder Ort vom Zentrum zur Peripherie werden kann und umgekehrt. Auch wenn ‘wir’ nun, mit dem mehr oder weniger schleichenden Abbau des Sozialstaates, der Verschlechterung der Arbeitsbedingungen etc., zunehmend die Härte ‘unseres’ Systems zu spüren bekommen, also gesagt werden könnte, dass sich ‘das globale Unternehmen’ nunmehr seinem (beliebigen) Ursprungsland verstärkt in Form einer Kolonie zuwendet, wie Zizek das tut, wird das einem globalen Ungleichgewicht der Kräfte keinen Abbruch tun, d.h. dass es immer Länder geben wird, die von mächtigeren ausgebeutet und direkt oder indirekt beherrscht werden. Es besteht diesbezüglich kein Anlass zu glauben, dass plötzlich Italien oder Spanien zu neuen ‘Drittwehländern’ werden könnten, sondern die jetzigen ‘Drittwehländer’ werden im Kapitalismus nie die Chance bekommen, den ihnen zugewiesenen Rang zu verlassen (siehe wiederum das Beispiel von Argentinien, das sich schon auf den ganzen lateinamerikanischen Subkontinent ausbreitet). Die Grenzen zwischen Zentrum und Peripherie mögen weicher geworden sein und es mag manchen Ländern gelingen, sich ‘hoch zu arbeiten’, aber die im Kolonialismus gewachsenen Abhängigkeiten bleiben bestehen. Hieraus muss auch der Sicht Hardt & Negris (2001) Kritik erwachsen, die behaupten, der Kapitalismus habe nun, im Stadium des ‘Empires’, kein Zentrum mehr.

‘normalen’ Sozialisation dazu gemacht und macht diese andererseits zu einem Teil seiner selbst, sie wird ihm zur ‘Natur’.

### 3.4 Zur Funktion von ‘Identität’ für die Wahrnehmung der Welt

In der kapitalistischen Industriegesellschaft, die als hoch funktionalisiert, somit hoch organisiert, bezeichnet werden kann, bekommt jedeR seinen oder ihren Platz, gemäß den Regeln der Normalität, die für diesen Platz gelten, sprich jedeR bekommt die passende ‘Identität’, die mann/frau sich aber mit passenden ‘Bausteinen’ zu einer ‘Patchwork-Identität’ zusammenbasteln kann (s.o. die Ausführungen zu Keupp), um zumindest den Anschein von Freiheit und Freiwilligkeit zu wahren. Zumindest gilt das für die ‘freien’ Mitglieder der ‘demokratischen’ westlichen Gesellschaften, im Gegensatz zu ‘AusländerInnen’, ‘MigrantInnen’, ‘Zigeunern’ etc., die sich dank des alltäglichen sowie des institutionellen Rassismus (Osterkamp, 1996) in Positionen gedrängt sehen, die eine Entscheidung für oder gegen eine kollektive Dimension obsolet machen. Angehörige von sogenannten Minderheiten verfügen daher schon von vorne herein nicht über das gleiche Ausmaß an ‘Freiheit’ in der eigenen ‘Identitätskonstruktion’ — wenn überhaupt —, sondern werden durch die tägliche rassistische Zuweisung, wie aber auch schon von der spezifisch tradierten, von Rassismus geprägten Geschichte des entsprechenden Kollektivs, in oder an den bestimmten Platz ‘gezwungen’. Die Reflexion von Fremdzuschreibung und Selbstzuweisung wäre nur nachträglich möglich, also wenn die primäre Sozialisation schon durchlebt wurde.

Die ‘Normalität’ in der Auseinandersetzung mit ‘Kultur’ oder ‘kultureller Identität’ ist zunächst die — automatische — Verwendung von Kategorien, Vorstellungen und Denkart, die für diese Normalität konstitutiv sind. In unseren Breitengraden gestaltet sich die Erkenntniskette folgendermaßen: über *Identifikation* wird ein *Unterschied* festgestellt, und dieser wird *zugeordnet* und *kategorisiert* bzw. *katalogisiert*. Das somit *Identifizierte*, also Festgestellte, soll idealtypisch keinen Veränderungen mehr unterliegen, denn das würde der Einteilung zuwiderlaufen (im Begriff des Feststellens kommt das schön zum Ausdruck: Etwas wird wo *hingestellt*, an eine *Stelle*, und diese *Stelle* wird ‘*gefestet*’; es wird *fest* an eine *Stelle gestellt*). Daher sind auch Konzeptionen, die auf Uneindeutigkeit, Ambivalenz, Widersprüchlichkeit bauen, in der Regel schwer auszuhalten bzw. werden sie abgelehnt oder ausgeblendet. Die Verschiedenheit oder Fremdheit zwischen Menschen des gleichen Breitengrades wird zwar wahrgenommen, jedoch fällt sie gegenüber ‘Fremden’ hinter die Illusion einer gemeinsamen Kultur zurück. Denken wir nur an Homosexualität, Sodomie, Sodomasochismus, Gewalt, psychische Erkrankungen, physische Erkrankungen, aber auch Lebensstile usw.usf. Letztendlich kann fast jedes Element befremdlich wirken, in Abhängigkeit vom Standpunkt des Betrachters bzw. der Betrachterin, vom Standpunkt der jeweils ‘normalen Normalität’. Fast alle der genannten Bereiche werden ja auch der Erziehung unterworfen (vgl. Foucault, 1983, 1989a, 1989b) und wenn das nicht funktioniert, der Verbannung oder Verwahrung (vgl. Foucault, 1976b). Die Normalität muss gewissermaßen

'rein' gehalten werden von (ver)störenden Einflüssen, sei es von innen wie von außen.

Zygmunt Bauman (1991, 1995) analysiert nun 'die Fremden' „als diejenigen, die als die 'Unentscheidbaren' wahrgenommen werden und so die klassifikatorische Ordnung, und damit die gesellschaftliche Ordnung selbst, in Frage stellen. Sie werden als Bedrohung wahrgenommen, sie werden entweder assimiliert oder vernichtet.<sup>70</sup>“ (Singer, op.cit., S.31) Sie gehören zum Horkheimer/Adornoschen Unbekannten, dem Raum außerhalb der Ordnung, dem Unklassifizierten, Unkatalogisierten, noch nicht Ausgeleuchteten. Mit ihrem Auftreten, Sichtbar werden, schwappt die Gefahr des Chaos, der Zerstörung der Ordnung in die Ordnung darselbst hinein. Das erste, was also passieren muss, ist die Zuweisung eines Platzes, es müssen Grenzen gezogen werden. Die Grenzen sind einmal real, indem die Lebensbereiche so gut es geht getrennt werden, und einmal imaginär, eben durch *differente* 'Identitäten': 'wir' haben 'unsere' Kultur, 'sie' haben 'ihre' und die sind nun mal verschieden, da kann man nichts machen.

### 3.4.1 'Das Fremde' als Konstituens für Rassismen bzw.: kein Rassismus ohne Identität

„Die Fremden zeichnen sich durch ihre Andersheit aus, sie werden als solche bezeichnet im Unterschied zu denen, die bezeichnen: sie sind also nicht nur Fremde, weil sie dort, wo sie sind, nicht heimisch sind, oder weil sie fern ihrer Heimat sind, sondern stets auch darum, weil damit ihr Anderssein ausgesprochen wird. Und damit ist immer auch die Identität derer angesprochen, die sich den Fremden gegenüberstellen. Bei der Wahrnehmung und Bezeichnung von Fremden geht es grundsätzlich immer um die Definition einer Andersheit, die die Wir-Identität der Definierenden erst zu einer bezugsvollen Identität macht. *Jede Identifikation ist ein Akt der Unterscheidung und der Grenzziehung* und ist damit aber auch immer schon unlösbar mit dem, wovon sie sich absetzen will, verbunden. Und das bedeutet, daß wenn wir über andere reden, zugleich auch über uns selbst reden“, schreibt Mona Singer (op.cit., S.30; Herv.d.A.).

Wie kommt es nun aber zu dieser diametralen Gegenüberstellung von Bekannt/Fremd? Theorien über die Rolle 'des Fremden', sei es auf individueller Dimension, wie auf kollektiver, stammen oft aus der Psychoanalyse bzw. der Ethnopschoanalyse. Für die Explikation des i.w.S. individualpsychologischen Standpunktes berufe ich mich zuerst auf den Text „Das Fremde in uns selbst. Psychoanalytische Aspekte des Fremdenhasses“ von Mathias Hirsch (1999). „Das Fremde in jedem Menschen kann man psychoanalytisch definieren als den Niederschlag von realen Gewalt-, Mangel-, oder Verlusterfahrungen, die nicht assimiliert werden konnten bzw. von denen eine Trennung nicht möglich war; diesen Niederschlag nennt man Introjekt.“ (ebd., S.31) Das Trauma beginnt laut Hirsch jedoch eigentlich schon dann, wenn entdeckt werden muss, dass 'die Mutter' „ein anderes, fremdes Bild von einem hat.“ (ebd.) Da wir immer

<sup>70</sup> Das stimmt so natürlich nicht ganz, da es ja auch die Möglichkeit der Abschottung oder Ghettoisierung gibt. Mann/frau könnte die Abschottung/Ghettoisierung als symbolische Vernichtung betrachten, nämlich als eine optische, im Sinne eines 'Verschwinden-Lassens'.

enttäuscht werden und jede 'Mutter' nur 'genügend gut' sein kann, werden auch Versagungen — mehr und weniger traumatische — introjiziert; diese Introjekte erzeugen jedoch „eine partielle Leere“ (ebd.). Die 'Introjekte' werden „abgekapselt“ und bedrohen im Regelfall nicht „die überwiegend sichere Identität“ (ebd., S.32), können jedoch durch bestimmte Auslöser aktualisiert werden und somit Angst und Abwehrreaktionen gegenüber 'dem Fremden' hervorrufen. Hinzu kommt, dass „solche intrapsychischen Gebilde, die Introjekte, [...] Erleben und Verhalten wie ein fremdes Programm“ (ebd.) steuern. Die Milderung der traumatischen Erfahrungen gelingt z.B. durch „Identifikation mit dem Aggressor“ (ebd.) oder durch 'Projektion' (ebd.f.) „Es gibt prinzipiell zwei Auswirkungen des Introjekts, beide auf einer Identifikation mit dem Aggressor beruhend: Die Wendung gegen das eigene Selbst“, so dass „Teile des Selbst als Fremdes bekämpft [werden], insbesondere auch der eigene Körper autoaggressiv behandelt“ wird (ebd., S.35) oder die „projektive Entäußerung des Introjekts“ (ebd.), so dass die selbst erfahrenen Zustände der Demütigung, Minderwertigkeit etc. an andere weitergetragen werden. „Die Identifikation kann also [...] zwei Wege nehmen: Man gibt dem Verfolger recht und entwertet sich selbst, wie der es ja mit einem tut, oder man eifert ihm nach und findet wiederum Schwächere, auf die man das eigene Fremde und Minderwertige projiziert, um es dort zu bekämpfen — der Hauptmechanismus des Fremdenhasses.“ (ebd., S.40) Identität braucht 'das Fremde' und ist aber gleichzeitig damit unversöhnlich: „Die Identitätsbildung entsteht durch Konfrontation mit dem Fremden und mit Verwirrung; und von einem bestimmten Grad an muß man die Erschütterung durch das Fremde als traumatisch ansehen, weil eine Integration, ein Abgleichen der Bilder und ein Aufnehmen des Fremden in das Selbst nicht gelingt.“ (ebd., S.31)

Ottomeyer (1997) nimmt eine Perspektive ein, welche eine eventuell vielleicht doch nicht ganz zu vernachlässigende Rolle von 'Gesellschaft' schon etwas mehr in den Blick bekommt. Er sieht drei Bereiche, die — mittels Bedrohung oder bedrohender Impulse — als psychische Quellen des Rassismus fungieren und bei denen 'das Fremde' nur implizit und indirekt 'mitspielt': die äußere Realität, das Über-Ich und das Es. (ebd., S.112) Bezüglich der Rassismus generierenden Elemente aus der Außenwelt „sind dies vor allem reale Konkurrenzverhältnisse und ökonomische Trends. [...] In die 'Überzähligkeitsangst' (Jean-Paul Sartre) des modernen und postmodernen Subjekts, das u.a. von struktureller Arbeitslosigkeit und weltweiter 'Überbevölkerung' betroffen ist, gehen beide Aspekte ein. In ihrer globalen Standortpolitik spielen die großen Unternehmen mehr denn je Bevölkerungen gegeneinander aus.“ (ebd.) Jedoch könne 'der Kapitalismus' nicht als das Übel erkannt werden, „weil unsere Affekte sich schwer an abstrakte, kapitalistische Strukturen heften können“ (ebd., S.114) und daher werde die Bedrohung personalisiert, also z.B. anhand der Kategorie 'AusländerInnen' oder 'Fremde'.

Bezüglich der 'Bedrohungen' des 'Über-Ichs' betont Ottomeyer die Rolle eines 'überfordernden' 'Über-Ichs', gegen dessen Forderungen aggressiv reagiert wird. Er rekurriert auf die klinische Figur des 'Verwahrlosten', der zwar ein 'Über-Ich' 'habe', dieses aber vom 'Ich' abgewehrt würde, weil es „so streng, fragmentarisch und sadistisch“ (ebd., S.115) sei. Genauso sei die Aggression gegen

'AusländerInnen' (somit 'Fremde') erklärbar durch ihre (unintendierte) Erinnerung an die Gebote unseres 'Über-Ichs'. „Gegenüber denen, die im Land sind, dominiert die Betrugs- oder Simulationsvermutung. Die Kräfte, die unsere Verpflichtung aus den Über-Ich-Resten außer Kraft setzen wollen, liegen gewissermaßen auf der Lauer“ (ebd., S.116). Diese psychoanalytischen Haushaltselemente würden dem Autor nach strukturell gefördert: „Der rechte Populismus, etwa eines Jörg Haider, verbündet sich heute mit *einem Verwahrlosungstrend und einer Anti-Über-Ich-Aggression, die in die (post-)moderne Erlebnis- und Konsumgesellschaft eingebaut sind.*“ (ebd., S.116; Herv.d.A.)

Die Es-Impulse schließlich (als dritte Quelle von Rassismus) sind die triebhaften, gierigen, die in unserer 'Zivilisation' unterdrückt werden. Sie verschwinden jedoch nicht, sondern werden abgespalten und auf andere, also 'die Fremden', 'projiziert' (vgl. ebd., S.120). Die 'orale Gier' wird vom Kapitalismus ebenfalls gefördert bzw. beständig generiert, weil sie ihm notwendig ist für die Aufrechterhaltung der Konsumsphäre: „Die Stimulierung der oralen Gier ist ökonomisches Prinzip“, die in einem Gegensatz zum „Asketismus in der Produktion“ (ebd., S.121) steht. „Der Hilflose und 'Arme', um den sich Medien und Betreuer kümmern, wird um seine Mittelpunktstellung beneidet.“ Jedoch kann sich „unter Ausschluß der Fremden, so zeigt Bohleber [1992b], [...] der Ethnozentrismus oder Rassismus in eine 'präambivalente Verschmelzung' mit einem mütterlichen Objekt, symbolisiert als die nur gute eigene Nation, hineinsteigern.“ (ebd., S.122)

Ein zweiter Aspekt der 'Es-Impulse' kreist um die 'anale Thematik': „Der Säuberungswahn gehört untrennbar zum rassistischen und ethnozentrischen *Syndrom*“ (ebd., S.123; Herv.d.A.) und ein dritter um die 'phallische und ödipale Thematik': „Bei Bedarf fungieren die Vertreter der fremden Gruppen oder 'Rassen' auch als Container für bedrohliche Sexualität bzw. als gefährliche ödipale Rivalen, die es auszuschalten gilt“, wobei „die Heimat dabei als Mutter in einem ödipalen Drama anzusehen“ (ebd., S.125) ist. Den Abschluss des Komplexes der 'Es-Impulse' besorgt die 'adoleszente Thematik', wo Ottomeyer mit Rekurs auf den 'Vater' der 'Identität', Erikson, und dessen „Gegenüberstellung von 'Ich-Identität' und 'Identitätsdiffusion'“ hervorhebt, dass „in der Adoleszenz bei den Jugendlichen zahlreiche Ängste vor dem Zerfall, dem Sich-Auflösen, Nicht-Genügen von Identität“ aufkämen. Wenn nicht die von Erikson postulierte Integration von Widersprüchen gelingt, kann es „im ungünstigsten Fall [...] zur Bildung einer Art 'Dennoch-Identität' kommen, in der Zweifel und Reflexion untergepflügt und die sich abgrenzende Identität, z.B. als 'ganzer Mann', als 'Deutscher' etc. überbetont wird.“ (ebd., S.127)

Klaus Holzkamp (1995) spürt in seinem Artikel „Rassismus und das Unbewußte in psychoanalytischem und kritisch-psychologischem Verständnis“ ebenfalls psychoanalytischen Deutungsversuchen nach. Als typische Erklärungsfiguren bzw. -ansätze auf Individualebene zeigen sich ihm die jeweils mit der anderen verflochtene 'Omnipotenz-' und 'Projektionstheorie'. Erstere bezieht sich auf die sogenannten 'Omnipotenzphantasien', die aus der Zeit der frühen Symbiose zwischen Mutter und Säugling stammen und in denen alles 'zu mir Gehörige' — und nur dieses — gut, während das 'nicht zu mir Gehörige' auszustoßen ist. Das

'rassistische Subjekt' sei nun dadurch ausgezeichnet, dass es den „entbehrensreichen Entwicklungsweg zum Erwachsenwerden regressiv wegleugnet und sich unbewußt in seinen ursprünglichen Zustand der Omnipotenz rückphantasiert.“ (ebd., S.7) Das eigene Unerwünschte oder durch Erziehung Verlorene wird nun auf 'die Fremden' *projiziert* — wir sind nun somit beim zweiten Theorikomplex — und kann 'dort' verfolgt werden *oder* 'der Fremde' wird als das 'kastrierte' Subjekt gesehen bzw. erkannt — als das 'der Rassist' sich verleugnet — und muss deshalb zerstört werden *oder* auf 'den Fremden' werden die eigenen unbewußten Wünsche projiziert, was ihn zur Bedrohung macht und er muss deshalb verfolgt, zerstört etc. werden.

Berechtigterweise hat Holzkamp an dieser klinisch-individualpsychologischen Herangehensweise einiges auszusetzen, was unter der Forderung nach der historischen Eingebundenheit von Phänomenen subsummiert werden kann (ebd., S.8f.). In Hoffnung auf befriedigendere Antworten wendet er sich einer Theorieschule zu, die explizit angibt, genau diese Forderung zu erfüllen: der Ethnopschoanalyse. Mario Erdheim (1993) startet diesbezüglich bei der familialen Ebene, und hier bei der Beziehung zur Mutter, denn sie sei das anfänglich alleinig Vertraute und somit alles, was „Nicht-Mutter“ (ebd., S.166) ist, fremd und angsterzeugend. 'Das Fremde' wecke aber ambivalente Gefühle, da es auch fasziniere, und dadurch würden Beziehungen zu anderen erst möglich. Das 'Problem', das erst zur Auseinandersetzung mit 'dem Fremden' führt, also die 'Fremdenfeindlichkeit', die Aggression auf 'das Fremde', scheint schon in nuce angelegt: die 'bösen' Seiten der geliebten Mutter und des geliebten Vaters können nun nicht bei diesen verbleiben, sondern müssen auf 'den Fremden' oder 'die bzw. auch das Fremde' projiziert werden, ebenso die eigenen 'verpönten Wünsche'. (ebd., S.167) Eine ähnliche Dynamik ereignet sich laut Erdheim auf der Dimension Familie-Kultur. Durch die Ubiquität des Inzesttabus wird mann/frau ständig gezwungen, sich aus dem bekannten Kreis der Familie hinaus zu begeben, sich also kontinuierlich mit 'dem Fremden' zu beschäftigen. Dadurch entsteht 'Kultur', die jedoch, da sie aus der Auseinandersetzung mit 'dem Fremden' erwächst, immer mit 'Unheimlichkeit' behaftet bleiben wird. Nun kommt es auf die Auseinandersetzung mit diesem 'Unheimlichen' der 'Kultur' an, also ob sie produktiv gerät oder abschottend. In der Adoleszenz muss dann die 'Es-Anpassung', die mann/frau als Kind schon zur Familie hin vollziehen musste, an die 'Kultur' geleistet werden. Somit ist die Adoleszenz die Phase, die für 'Fremdenfeindlichkeit' ausschlaggebend ist, je nach dem, ob die 'Integrationsleistungen' gelingen oder nicht. (ebd., S.169f.)

Wie leicht erkennbar ist, greift auch die Ethnopschoanalyse auf dieselben Deutungsfiguren zurück wie die klinische Psychoanalyse (vgl. Holzkamp, 1995, S.14). „Aus solchen Gleichartigkeiten der Erklärungsmuster ergibt sich [...] nun auch die Vergeblichkeit aller Versuche der Ethnopschoanalyse, den eigenen programmatischen Vorsatz der Überwindung des 'therapeutischen Selbstmißverständnisses' und der 'individualpathologischen' Verkürzungen der klassischen Psychoanalyse bei der Deutung des Rassismus konsequent umzusetzen.“ (ebd., S.15) Es gelingt ihr nicht, „die Besonderheit rassistischer Erscheinungen [...] anders als in Termini *personaler Beeinträchtigung* und *reduzierter Zurechnungsfähigkeit* [zu] charakterisieren“ (ebd., S.16), wie ja auch

bei Hirsch und Ottomeyer deutlich wurde, wo z.B. letzterer von „Verwahrlosung“ oder „Syndrom“ spricht (vgl. die Hervorhebungen in den Zitaten). Laut Holzkamp liegen Ursprünge dieser Problematik der Psychoanalyse und ihrer Teildisziplinen bzw. Weiterentwicklungen in einem „Begriffsrealismus“ (ebd.), durch den *Konzeptionen*, wie z.B. das ‘Unbewusste’, der ‘Trieb’, das ‘Über-Ich’ usw. als *in Wirklichkeit* existierende Phänomene angesehen werden, die als *reale Dinge* behandelt werden könnten und nicht als vorläufige *Begriffe, Deutungsfiguren* etc. Es wird so getan, als beschreibe man/frau lediglich die Realität und in der Folge entfällt die (wissenschaftliche) Reflexion dieser Kategorien (ebd., S.16ff.): aus einem „Dies-wird-so-Gesagt“ wird ein „Dies-ist-So“ (ebd., S.18).

Eine weitere Problemgrundlegung sieht Holzkamp im ‘normalen’ — also gewöhnlich unreflektierten — Vorgehen der Psychoanalyse: Ein ‘Problem’, somit eine *Normabweichung*, wird *als solche* erkannt, im gleichen Atemzuge *pathologisiert* und die Ursache dieses ‘Problems’ in den Tiefen der Person vermutet, deren aktuelle Äußerungen, die eben das Problem darstellen, lediglich die Oberfläche bilden. Somit muss zum Zwecke einer Lösung der eröffnete Focus auf die „individualgenetische Dimension“ den wichtigen Stationen der individuellen Entwicklung zugewandt werden, die da wären „die Adoleszenzkrise als Zwischenhalt“ und der „Ödipus-Komplex (samt der vorgängigen, darin aufzulösenden Mutter-Kind-Symbiosen) als Endhaltestelle.“ (ebd., S.19). Daraus erklärt sich der Autor die Wichtigkeit des Konzeptes der ‘Regression’, die ja in psychoanalytischen Erklärungsmustern ständig auftaucht, denn da der Probleme Ursachen in der Kindheit liegen, sind die Verhaltens- oder Sichtweisen, die das gegenwärtige ‘Problem’ darstellen, eben noch dieser Zeit oder ‘Stufe’ verhaftet, somit kindlich, unzureichend etc. Das äußerlich erwachsene Individuum ist ‘im Inneren’, zumindest für jene Bereiche, die das ‘Problem’ betreffen, noch Kind bzw. wird es in Anbetracht bestimmter Situationen bzw. Konflikte wieder dazu. Zur Veranschaulichung der Regressionsfigur und der Pathologisierung (mann/frau beachte die Kursivschreibung) wieder eine Erklärungsfigur von Klaus Ottomeyer: „Wie Evelyn Heinemann [et al.] (1992) in ihrer Arbeit mit gewalttätigen Jugendlichen gezeigt hat, tendieren diese dazu, in Situationen, in denen sie andere verletzt haben, schuldig geworden sind, zunächst mit allen Mitteln an jener *primitiven Position* festzuhalten, die [Melanie] Klein als die ‘*paranoid-schizoide*’ beschrieben hat. Das Individuum projiziert die eigene Aggressivität in das Objekt, kann die eigene Ambivalenz, den Täter- oder Mittäterstatus nicht ertragen. Es ist ‘nur gut’, das Objekt ‘nur böse’. So wie *die frühe Mutter* bei Klein in zwei Teile, die gute und die böse Mutter zerfällt, wird die soziale Welt in einen nur guten Teil und einen nur bösen Teil aufgespalten. *Solange das Ich nicht die Fähigkeit entwickelt*, die aggressiven, gierigen Anteile auch als eigene wahrzunehmen, innezuhalten und hierbei einen Teil der Aggression gegen sich selbst zu wenden, d.h. die ‘*depressive Position*’ im Sinne von Klein einzunehmen, wähnt es sich in einer Welt von Verfolgern und Verschwörern. Diese Art von Weltbild ist *für Verwahrloste wie für Rassisten* charakteristisch.“ (1997, S.117; Herv.d.A.) Oder eine weitere implizit aufschlussreiche Bemerkung: „Die älteren Theorien vom ‘autoritären Charakter’, welche sich den Rassisten als einen von der (niedergehenden) patriarchalischen Familie in der Kindheit geprägten Radfahrertyp vorstellten, der nach oben buckelt und nach unten tritt, hatten den

situativen Einfluß unser aller Fähigkeit, unter Anomie und Orientierungsverlust *zu kindlicher Gehorsamsbereitschaft und Bestrafung Schwächerer zu regredieren* [...] sicherlich unterschätzt [...].“ (ebd., S.114; Herv.d.A.) Wie Ottomeyer darauf kommt, auf selbstverständliche Art von „kindlicher Gehorsamsbereitschaft“ und „Bestrafung Schwächerer“ zu sprechen, bleibt völlig unnachvollziehbar; angesichts früherer Werke des Autors (vgl. z.B. ders., 1977) enttäuschen seine neueren Publikationen leider zusehends (vgl. auch Weber, 2001).

In sämtlichen mainstream-psychologischen und psychoanalytischen Diskursen wird 'das Fremde' als gegeben vorausgesetzt, als sei es ein Phänomen, das 'in der Welt' existiert und als solches den Menschen gegenüber tritt. Aus einem dem entgegengesetzten Blickwinkel kann jedoch auch gesagt werden, dass erst durch eine bestimmte Sicht auf 'die Welt' das Fremde als solches definiert wird. Wir konnten diesen Prozess schon in Kapitel 2 sehen, wo zum Wesen der Aufklärung gesagt wurde, sie ummantle das Unbekannte mit Bekanntem, auf dass es zu einem Unbekannten auf Zeit werde; dem konnte ein Zitat von Sudabeh Mohafez im Hinblick auf 'das Fremde' gegenübergestellt werden: „Es ist bereits bekannt, daß das Fremde unbekannt ist.“ (Mohafez, op.cit., S.77) Die kritisierten Ansätze behandeln somit eine soziale Konstruktion als eine natürliche.

Die Herangehensweise Holzkamps und überhaupt der Kritischen Psychologie der Berliner Schule ist nun eine völlig andere als jene der Psychoanalyse sowie der etablierten akademischen Psychologie allgemein und zwar nach einem Standpunkt, den ich so formulieren möchte: Im inneren Konflikt spiegelt sich die äußere Herrschaft; oder nach Holzkamp: „Unsere Auffassung ist, daß psychische Probleme der verkapselte Niederschlag von realen Widersprüchen und Beschränkungen sind.“ (1984, Hyperlink, o.S.) In dieser Konsequenz geht es somit darum, den Prozess der „*Vermittlung* des gesellschaftlich-politischen Rassismus in die Lebenswelt der Individuen hinein“ (Holzkamp, 1995, S.24) zu klären. Da die individuellen Bedeutungskonstellationen gesamtgesellschaftlich vermittelt sind, müssen diese gesamtgesellschaftlichen Bedeutungen oder Bedeutungsangebote sichtbar gemacht werden. Somit gelangen wir zur Aufgabe, zu schauen, wie Rassismus auf gesellschaftlicher Ebene verankert ist, in welchen Diskursen und Institutionen er sich äußert oder verbirgt und welche *Normalität* er mitgestaltet und in der Folge zu klären, unter welchen Voraussetzungen es 'normal' oder 'vernünftig' ist, sich den in ihm kondensierten gesellschaftlichen Verhältnissen anzuschließen. In dieser Konsequenz hat unsere Analyse beim Phänomen des 'Staatsrassismus' (Foucault, 1976) bzw. jenem des 'institutionellen Rassismus' (Osterkamp, 1996, S.201ff.) zu beginnen.

### **3.4.1.1 Rassismus als gesellschaftliche Bedeutungskonstellation**

Nach den schon geleisteten Ausführungen zur Funktionalität der Einteilung von Menschengruppen im Kapitalismus bzw. in der Logik der Aufklärung, dürfte es hier keine Schwierigkeiten bereiten, der Auffassung des Konzeptes vom 'institutionellen Rassismus' zu folgen. Damit ist folglich gemeint, dass „rassistische Denk- und Handlungsweisen [...] in der Organisation des gesellschaftlichen Miteinander[s] verortet sind“ und es somit einer verkehrten

Herangehensweise entspricht, den analytischen Ausgangspunkt in den „persönlichen Einstellung[en] einzelner Individuen“ (ebd., S.201) zu verankern. Die Achse, die das Zentrum dieses Komplexes des ‘Staatsrassismus’<sup>71</sup> bildet, ist die der Machtverteilung in einem Mehrheits–Minderheits–Diskurs. Wie schon bei Bauböck beschrieben (s.o.), werden<sup>72</sup> bestimmte ‘Ethnien’ beim Übergang von der segmentären Gesellschaft zur staatlichen Agrargesellschaft, und noch klarer ersichtlich in jenem zur Industriegesellschaft, zur Minderheit gegenüber einer Mehrheit, wobei letztere die Definitionsmacht innehat. Die Einteilung von Menschen in Gruppen verlagert Probleme, Konflikte, Aggressionen etc. von einer gesellschaftlichen auf eine intergrupale, die allgemeine Herrschaft, Unterdrückung, Submission unter und die Einzwängung in die herrschenden Verhältnisse geraten aus dem Blick. Insofern hat auch der Begriff des ‘Rassismus’ als solcher eine verschleiende Funktion: „die Begriffe ‘rassisch’ und ‘ethnisch’ seien [laut Elias & Scotson, 1993] eher Symptome einer ideologischen Abwehr, welche die Aufmerksamkeit auf Nebeneffekte (wie z.B. den Unterschied der Hautfarbe) lenken und von dem zentralen Aspekt, nämlich dem der Machtunterschiede, wegführen.“ (Osterkamp, op.cit., S.203)

Die ‘Etablierten’<sup>73</sup> bewegen sich im Raum der Norm, in der diskursiven Selbstverständlichkeit eines ‘Herr–im–Hause–Standpunkts’ (Osterkamp, 1991, zitiert nach Holzkamp, op.cit., S.25), und haben somit auch die Definitionsmacht inne, die es ihnen von vorneherein erst ermöglicht, ‘AußenseiterInnen’ zu bezeichnen. Die Bezeichnung kann auf verschiedene und verflochtene Weisen umgesetzt werden. Die ‘AußenseiterInnen’ werden *stigmatisiert*, ihre „persönliche Integrität“ wird angezweifelt. Stigmatisierungen sind „Rechtfertigungen der Beeinträchtigungen der Lebensmöglichkeiten anderer“ (ebd.) und wirken nur von der mächtigeren Position zur schwächeren, da ihnen umgekehrt eben gerade die Macht fehlt. „Voraussetzung für die Wirksamkeit von Stigmatisierungen ist nach Elias und Scotson die Gleichsetzung von Macht und Verdienst im moralischen Sinne, derzufolge allen das beschieden ist, was ihnen gebührt. Der Prozeß der Stigmatisierung sei abgeschlossen, wenn es der herrschenden Klasse oder etablierten Gruppe gelungen ist, auch große Teile der von der Macht Ausgeschlossenen von ihrer menschlichen, moralischen und politischen Minderwertigkeit zu überzeugen, d.h. dazu zu bringen, ‘freiwillig’ ihre Lebensansprüche zurückzunehmen und sich mit dem ihnen beschiedenen Platz abzufinden [...], bzw. ihre Situation, um ihr den beschämenden Charakter zu nehmen, als selbstgewählt zu beschönigen [...]. Stigmatisierungen dienen somit dazu [...] soziale Empörung über die eigenen Diskriminierung in Scham ob der eigenen Minderwertigkeit umzuwandeln“. (Osterkamp, op.cit., S.203) Die Stigmata werden mittels Biologisierung oder Naturalisierung zementiert, was zur

<sup>71</sup> Mit ‘Staatsrassismus’ ist hier *nicht nur* gemeint, dass der Staat als solcher rassistisch strukturiert ist, sondern dass das Konglomerat als solches, also der Staat als Abstraktes mitsamt dem Konkreten, also den in ihm real lebenden und dort sozialisierten Menschen, nach implizit rassistischen Strukturen organisiert ist und diese vollstreckt (vgl. Foucault, 1976).

<sup>72</sup> ‘Werden’ alleine klingt etwas zu abstrakt, genauer handelt es sich um ein ‘werden gemacht’, da es hier um die wie immer gewaltsame Durchsetzung einer Gruppe gegen eine andere (oder mehrere) geht.

<sup>73</sup> Der Titel von Elias & Scotsons Untersuchung lautet „Etablierte und Außenseiter“.

Entlastung der Stigmatisierenden beiträgt: „wir haben das ja nicht erfunden, es ist einfach so, das liegt in ihrer Natur“, „das ist halt eine andere Kultur, was soll man machen“ o.ä. (vgl. auch Holzkamp, 1995, S.25)

Ein weiterer Mechanismus ist die sog. 'Pars-pro-toto-Verzerrung' (Elias & Scotson), nach deren Logik „die 'schlechtesten' Eigenschaften der 'schlechtesten' [...] Mitglieder oder Teilgruppen [der 'AußenseiterInnen'], ihrer anomischen Minorität, insgesamt der Außenseitergruppe zugeschrieben werden, während die Etablierten sich selbst eher nach dem Bilde ihrer nomischsten Teilgruppe definieren“. (Osterkamp, op.cit., S.204) Dies ist eine Logik, die auch gerne von populistischen PolitikerInnen bedient wird, für Österreich exemplarisch Jörg Haider, der sich immer wieder 'schlimme' Einzelfälle von Betrug, Kriminalität oder sog. 'Asylmissbrauch' seitens 'AusländerInnen' zutragen lässt, um an diesen *alle* 'Nicht-ÖsterreicherInnen' (wohlgemerkt: aus Nicht-EU-Staaten oder von Nicht-USA-Herkunft) zu stigmatisieren.

In einer Welt der Überzähligkeitsgesellschaft (in Abwandlung des Sartreschen Begriffs der 'Überzähligkeitsangst', vgl. Ottomeyer, 1992, S.8), in welcher der oder die Einzelne nicht zählt — in den Worten Horkheimer & Adornos: „der Einzelne wird gegenüber den ökonomischen Mächten vollends annulliert“ (op.cit., S.4) —, jedeR überflüssig ist, wenn er oder sie nicht der Norm entspricht oder nicht die entsprechende Produktivkraft aufbringt, folglich latent immer von Ausschluss, vom Herausfall bedroht ist, wird auch das beschriebene Phänomen der Stigmatisierung in seiner kollektiven Form erst möglich, denn die Teilhabe an den gesellschaftlichen Möglichkeiten hängt an der Loyalität zur Gesellschaft: „Du bist es, der uns wichtig ist, auf den es uns ankommt, und Du hast selbstverständlich das Recht, deine Interessen auf Kosten der (wertloseren) Minderheits-Angehörigen durchzusetzen. Andererseits aber hat dieses Angebot auch eine Kehrseite: Es gilt selbstverständlich nur, wenn Du dich tatsächlich der Vergünstigungen als würdig erweist, dich anständig, unauffällig, loyal benimmst, d.h. die herrschenden Machtverhältnisse nicht infrage stellst.“<sup>74</sup> (Holzkamp, 1995, S.25) Ute Osterkamp nennt das „Ausgrenzung als Preis für Dazugehörigkeit“ (op.cit., S.205).

Der Rassismus ist logische Konsequenz einer Vergesellschaftungspraxis, die alles nach Nutzen und Hindernis im Dienste blinder Funktionalität einteilt, er ist die stärker ausgeprägte Form von Normalität, die als Extremerscheinung klassifiziert und aus der Normalität ausgeschlossen wird, um diese zu sichern.

---

<sup>74</sup> Dazu ein aktuelles Beispiel: Die alternative Truppe 'Volxtheaterkaravane' nahm mit Performances an den Protesten in Genua, anlässlich des G8-Gipfels, teil. Am Rückweg nach Österreich wurden sie noch in Italien festgenommen und inhaftiert und (teilweise schwer) misshandelt. Die Außenministerin, Benita Ferrero-Waldner, deren Pflicht es ist, sich in solchen Fällen für 'ihre' StaatsbürgerInnen zu engagieren, kommentierte den Fall: „Wenn man mit einer Spielzeugpistole eine Bank überfällt, braucht man sich nicht wundern, wenn man verhaftet wird“. Die Theaterrequisiten, die die Truppe mitführte, wurden nämlich als Waffen gehandelt. Da diese SchauspielerInnen es also wagten, die österreichische Regierung, den Kapitalismus und die Weltordnung in ihren Aktionen zu kritisieren, die Ordnung zu stören, wurde ihnen die Zugehörigkeit mitsamt den Vergünstigungen schlichtweg aufgekündigt und die italienische Polizei mit inoffiziellen Informationen der österreichischen KollegInnen über diese verdächtigen Subjekte gründlich versorgt.

### 3.4.1.2 Die subjektive Dimension des Rassismus

Die Kritische Psychologie verwehrt sich, wie schon ausgeführt, gegen pathologisierende und individualisierende Sichtweisen. Nichtsdestotrotz ist ein Topos, den sich 'die Psychologie' vornimmt, nicht damit erschöpft, dass die gesellschaftlichen Bedingungen geklärt werden und gleichzeitig die motivationale Seite der Subjekte vernachlässigt wird (genausowenig wie umgekehrt). Das Zentrum der kritisch-psychologischen Subjekttheorie bildet die Handlungsfähigkeit, restriktiv vs. verallgemeinert, und damit zusammenhängend die Handlungsbegründung der Subjekte. „Die institutionell-gesellschaftlichen Verhältnisse, mit deren lebensweltlichen Spezifikationen das Subjekt konfrontiert ist, werden [...] als 'Bedeutungskonstellationen', d.h. verallgemeinerte Handlungsmöglichkeiten konzeptualisiert, zu denen sich das Subjekt bewußt 'verhalten', und sie so als 'Prämissen' seiner subjektiv begründeten Handlungen übernehmen oder zurückweisen kann.“ (Holzkamp, 1995, S.26) Somit kann auch rassistisches Handeln als 'vernünftig' gesehen werden, wenn man/frau die entsprechenden je subjektiven Prämissen kennt, derer es für die Handlungsbegründung bedarf. Was jedoch nicht heißt, einen neutralen Standpunkt beziehen zu müssen: Trotz der Verständlichkeit oder Nachvollziehbarkeit der je subjektiven Prämissen muss ich diese nicht teilen. Durch diese Herangehensweise kommt die Verantwortlichkeit der Individuen ins Blickfeld. Sie werden nicht, wie sonst in Psychologie und Psychoanalyse infantilisiert und/oder pathologisiert, sondern für voll genommen, somit auch direkt kritisierbar: „sie haben [...] die Möglichkeit, die ihnen im Mehrheits-Minderheits-Diskurs gestellten Fallen zu durchschauen, ihre eigenen Interessen klarer zu sehen, und so dem staatsrassistischen Arrangement auf verschiedenen Ebenen Widerstand zu leisten (dies eine Spezifizierung des subjektwissenschaftlichen Begriffspaars 'restriktive/verallgemeinerte Handlungsfähigkeit', bzw. 'Unmittelbarkeit/Unmittelbarkeitsüberschreitung').“ (ebd., S.28) In einem gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnis machen sich die Subjekte somit jedoch zu KomplizInnen der ungerechten Zustände und somit zu 'Feinden ihrer selbst' (Osterkamp), da das Einverständnis in die institutionell-rassistischen Zustände ja, wie schon gezeigt, mittels unausgesprochener Drohung der Begünstigungskündigung erkaufte wird, die rassistische Haltung somit den Charakter einer 'bewältigungsförmigen Selbstbehinderung' (Holzkamp) aufweist. Für Ute Osterkamp und Klaus Holzkamp verschiebt sich daher auch der psychoanalytisch postulierte Konflikt zwischen Triebimpulsen und gesellschaftlichen Sanktionen (Über-Ich) auf den konflikthaften Widerspruch zwischen prinzipiell möglicher Erweiterung je meiner Verfügungsmöglichkeiten und der Einstimmung in die herrschenden Verhältnisse und dem damit einhergehenden Verzicht auf die eigene Ermächtigung. Daraus ergeben sich neue Interpretationsmöglichkeiten der sog. 'Abwehrmechanismen'. Die 'Verdrängung ins Unbewußte' z.B. „gründet sich [...] darin, daß [...] die dargestellte 'Selbstfeindschaft' mit der bewußten, interessen gegründeten Lebensführung des Subjekts nicht vereinbar ist.“ (ebd., S.29) Ebenso kann auch die 'Projektionstheorie' reinterpretiert werden: Die Projektion 'verpönter Anteile' u.ä. auf 'die Fremden' muss nicht in der Kindheit begründet sein, sondern kann auch

als Resultante des Versuchs der Kompensation der eigenen „Bedeutungslosigkeit und Ausgeliefertheit“ (Osterkamp, op.cit., S.89) gesehen werden. Die Funktion von Projektion ist hier also die Bewältigung der „Probleme in einer Weise [...], daß das Einvernehmen mit den herrschenden Verhältnissen und damit auch die eigene Existenz nicht gefährdet wird.“ (ebd.) Die 'Identifikation mit dem Aggressor' schließlich „ist [...] gerade nicht masochistischen Tendenzen geschuldet, [...] sondern hat vielmehr die Funktion, die Aggression der Mächtigen von sich abzuwenden, indem man sich in ihre Dienste stellt, d.h. ihre Interessen gegenüber anderen durchzusetzen hilft. Die 'Dazugehörigkeit' zu denen, die das Sagen haben bzw. über die Mittel der Bedürfnisbefriedigung verfügen, impliziert immer die aktive Abgrenzung gegenüber den 'Nichtdazugehörigen' = 'Fremden'.“ (ebd.f.) Auch die 'Omnipotenztheorie' kann aus der Gegenwart erklärt werden, nämlich schlicht als Strategie der Ermächtigung in einer entmächtigten Lebenssituation, also „Verdrängung der eigenen realen Abhängigkeit von Kapital und Staat durch unbewußte Konstruktion regionaler Allmacht auf Kosten anderer, nämlich der Fremden, deren Verfolgung so quasi 'an die Stelle' der Auseinandersetzung mit den Herrschenden tritt, was die Verdrängung meiner selbstschädigenden Beteiligung an der Absicherung der Machtinstanzen, von denen ich abhängig bin, einschließt, wobei diese Verdrängung ihrerseits mittels Mythisierung der eigenen Mächtigkeit und Dämonisierung der Fremden 'unbewußt' gehalten wird“. (Holzkamp, 1995, S.33) In der Kritischen Psychologie werden Emotionen als 'Wertungen' gefasst. Sie haben Orientierungsfunktion bezüglich der eigenen Lebens- und Verfügungsinteressen im Kontext einer handelnden Lebensbewältigung, somit eine erkenntnisleitende Funktion: „sie sind die spontane Bewertung der jeweiligen Realität am Maßstab der individuellen Befindlichkeit bzw. am Maßstab der subjektiven Handlungsmöglichkeit dieser Realität gegenüber.“ (Osterkamp, op.cit., S.96) Gegenüber den eigenen Gefühlen „hat man die Alternative, sich den darin liegenden unmittelbaren Handlungsimpulsen blind zu überlassen, oder in bewußtem 'Verhalten' zur eigenen Emotionalität deren Erkenntnisgehalt für sich aufzuschließen.“ Holzkamp stülpt nun die gängigen Erklärungen zum 'Fremdenhass' um: Der 'Hass' könnte „auch sekundär zur Ermöglichung und Rechtfertigung der Gewalttaten 'erzeugt' oder 'anerzogen' worden sein“. (Holzkamp, 1995, S.34) Nicht der Hass ist die Quelle der Gewalt an anderen, sondern die Gewalt ist Resultante des *erzeugten* und *gelernten* Hasses, wobei der Hass die „emotionale Abfütterung der eigenen Komplizenschaft mit dem 'herrschenden' Rassismus“ (ebd., S.35) darstellt. Das Schlagen, Verletzen etc. anderer Menschen im face-to-face-Kontakt muss erst gelernt werden. In der Polizei- und Militärausbildung beispielsweise wurden bei Schießübungen die klassischen Zielscheiben durch menschenförmige Silhouetten ersetzt, als klar wurde, dass die Diskrepanz zwischen Übungs- und Realsituation zu groß ist und die Auszubildenden in vivo nicht fähig waren, bei Sichtkontakt andere Menschen zu erschießen (zusätzlich müssen in der Soldatenerziehung die Rekruten mit hassverzerrtem Gesicht schreiend auf lebensgroße Puppen einstechen). Der gängige emotionsbezogene Diskurs dient einer Rechtfertigungsfigur, der Hass gilt als Letztbegründung, als primärer Handlungsgrund, während das rassistische Bedeutungsangebot auf gesellschaftlicher Ebene verschleiert wird. Die tatsächliche Gewalt gegen 'AusländerInnen' stellt eine extreme Ausführung dieses gesellschaftlichen

Bedeutungsangebotes dar; die leichtere Variante ist die bloße Aggression.

„Entsprechende strategische Arrangements liegen [...] überall da vor, wo etwa ein vorgebliches Schmarotzertum der 'Ausländer', deren Leben 'auf unsere Kosten', deren Begünstigung zu 'unserem' Nachteil vorgespiegelt *oder solchen Vorspiegelungen nicht widersprochen wird* [Herv.d.A.] und damit *Prämissen* gesetzt sind, unter denen ein 'Haß' auf die Fremden vom Standpunkt der einheimischen Bevölkerung scheinbar subjektiv begründet ist“ (ebd., S.36)

Die psychoanalytische (und ethnopschoanalytische) Begründungsfigur stellt sich also derart dar, dass die Gefühle gegen bestimmte Menschen biografische Quellen haben, der 'Fremdenhass', die 'Fremdenangst', die 'Fremdenfeindlichkeit' sind Ergebnisse defizitärer Sozialisation, Reaktualisierungen kindlicher emotionaler Konstellationen, die in der Gegenwart ausgetragen werden. Die kritisch-psychologische Begründungsfigur hingegen geht von der materiellen Gegenwart aus, postuliert gesellschaftliche Bedeutungskonstellationen, die als Sinnangebote für die Subjekte 'bereit stehen' und denen mann/frau anhängen kann, wobei die Motivation, diese Angebote zu verinnerlichen, sie zu eigenen zu machen, aus der je subjektiven Widerspruchssituation resultiert, in einem herrschaftlichen Gesellschaftsverhältnis die eigenen Lebensperspektiven nur bedingt bestimmen zu können.

### **3.5 *Das Ganze ist mehr als die Summe der einzelnen Teile***

Wir konnten in diesem Kapitel sehen, wie die Schimäre der Kollektivität als realer Gegenstand das Denken von sich und über 'die Gesellschaft' prägt. Des weiteren wurde versucht aufzuzeigen, wie das gegenständliche und identitäre Denken seiner selbst in Gruppen bzw. überhaupt mittels kollektivistischer Begriffe Rassismen perpetuiert und sich an gewissermaßen 'frei flottierende' Bedeutungsangebote heftet und von diesen bedient wird, also das bildet, was wir schon im ersten Kapitel als 'Diskurse' definiert haben.

Das wichtigste, was auch im nächsten Abschnitt gegenwärtig gehalten werden sollte, ist die herausgearbeitete Qualität des Verhältnisses Individuum – Kollektivität, als solches des Einzelmenschen zu 'falschen Gegenständen'. Die Bedeutungsangebote wurden als strukturierende Strukturen erkenntlich gemacht und auf deren einordnende, die realen Verhältnisse zementierende, Qualität verwiesen. Das Erkennen eines fremdbestimmten, wiewohl innerhalb der auch als gewalttätig ausgewiesenen Sozialisationsprozesse (pseudo-)freiwillig ge- und belebten Weltbildes ist ein unabdingbares Moment für eine Dekodierung der eigenen (und nicht-eigenen) Subjektivität, deren neues Ziel es sein kann, bewußte Definitionen über sich und relevante Bedeutungsstrukturen zu formulieren und in der Folge mehr Handlungsfähigkeit zu erlangen.

## 4 Was tun mit 'Identität'?

„I am resolutely against the reduction of the ethics of alterity to a politics of identity, *pro or contra*, yours, ours, or theirs.“  
(Spivak, 1999, S.72)

Nach den bisher getätigten Ausführungen ist die Frage zu stellen: Ist mit 'Identität' denn überhaupt etwas anzufangen? Meine Antwort lautet schlicht: nein. In einer Welt, in der sich die Wahrnehmung über die Kategorisierungsmuster Differenz/Identität konstituiert, sind wir alle von dieser Logik durchdrungen, sie liegt in unserem Innersten. Habe ich ein 'unbekanntes Objekt' vor mir, drängt es mich förmlich danach, es einzuteilen, dingfest zu machen, zu sichern. Was tun mit einer geschlechtshybriden Person, der nicht anzusehen ist, ob sie nun eindeutig ein Mann oder eindeutig eine Frau ist? Die im einen Moment eher der einen Kategorie und im nächsten aber der anderen zuordenbar scheint? Das verwirrt und ständig kann mann/frau sich beobachten, wie mann/frau um sich selbst hüpfet, um sich in den Schwanz zu beißen, auf dass der Kreis geschlossen wird, das Unbekannte eingegrenzt ist. In dieser spezifischen 'Weltwahrnehmungssituation', die auch das Wahrnehmen seiner selbst mit einschließt, wird es nicht nur zum selbstverständlichen Bedürfnis, das 'Außen' zu kategorisieren, zu fixieren, sondern auch das 'Innen', die eigene Person. So wie mann/frau selbst die anderen ständig einteilt, wird mann/frau von den anderen ständig eingeteilt und in dieser allumfassenden, jede Richtung einschlagenden, überall hin diffundierenden Ausleuchtung hat mann/frau sich in der Wirkung eines 'seit jeher schon' den eigenen Platz zugewiesen, sich 'selbst verortet'. Erst wenn die Kategorien von Rissen durchzogen werden, in ihrer monolithischen Gestalt bröckeln, muss die Suche nach 'Identität' aufgenommen werden, um zur Sicherheit der Starre zurückzukommen. Ich möchte mich nun einer Frage Lawrence Grossbergs anschließen: „I want at least to rise the question of whether every struggle over power can and should be organized around and understood in terms of issues of identity.“ (1996, S.88)

### 4.1 Die Selbsteinteilung

Ich möchte nun nochmals die Dialektik der Entstehung von subjektiver Identität im Lichte der durchlaufenen Überlegungen beleuchten und nähere mich diesem Unterfangen wiederum über das Phänomen des Rassismus. Es geht mir jedoch darum, die Struktur des Identitätsbildungsprozesses zu beleuchten; die

Zuschreibung 'fremd' dient nur als Beispiel für ein strukturierendes Prinzip, das auf 'Identität' allgemein angewandt werden soll.

Ilonka Horwath (op.cit.) hat in ihrer Diplomarbeit „kategorie.rasse.aussehen. gesellschaftliche konstruktionen individueller verortung im österreichischen kontext.“ den Mechanismen der Fremd- und Selbstverortung nachgespürt. Sie führte 12 Interviews mit in Wien lebenden Menschen, die aufgrund von Hautfarbe, Gesichtszügen, etc. als 'AusländerInnen', 'Fremde' oder zumindest als 'Nicht-Weiße' *erkennbar*, jedoch in Österreich aufgewachsen sind.

Was sich m.E. sehr schön in ihrer Analyse zeigt, ist die Tendenz zur Selbstverortung *als Reaktion* auf die Fremdzuschreibung. Das äußert sich zum einen darin, dass sich die Interviewten zur Zuschreibung positionieren, also versuchen, mit ihr umzugehen, sie sich teilweise sogar anzueignen bzw. offensiv abzulehnen und andererseits ihre eigenen, jedoch *reaktiven*, Definitionen konstruieren: „Unter dem Blickwinkel der Benennung gibt es eine eklatante Differenz zwischen Selbstbezeichnungen der Interviewten und den von ihnen geschilderten Bezeichnungen von 'Außen'. Fremdbezeichnungen basieren vor allem auf einer Zuschreibung zur Kategorie 'AusländerIn' mit der sich die Betroffenen konfrontiert sehen. Dies stellt eine Herausforderung in dem Sinne dar, daß dies einerseits ihre Selbstwahrnehmung prägt, andererseits bedarf es einer intensiven Auseinandersetzung im Zusammenhang mit einer adäquaten Selbstbezeichnungs-Findung.“ (ebd., S.161)

Interessant ist dieses Gegenspiel von Zuschreibung und Selbstwahrnehmung unter dem Aspekt der letztlich erzwungenen Auseinandersetzung mit Aspekten der eigenen Person: dass etwas an sich selbst 'problematisch' sein könnte, ist eine Erkenntnis, die sich in einem explizit rassistischen Kontext vollzieht, also keine neutrale Wahrnehmung einer Eigenschaft oder eines Merkmals, sondern letztlich eine Resultante von symbolischer bzw. interaktionaler und nicht-physischer Gewalt: „*als Kind hab ich schon mit braunem Stift mein Gesicht nachgezogen — aber ab einem gewissen Alter hab ich mich der Einfachheit halber weiß gezeichnet und — ich hab irgendwie gedacht, das is unkomplizierter, ja.*“ (ebd., S.125)

An sich ist eine dunklere Hautfarbe für die Betroffenen zuerst einmal neutral; sie bildet noch keine Kategorie, noch kein *Merkmal*, das unterscheidungsrelevant ist: „erst durch eine kontinuierliche Zuschreibung von 'Außen'“ wird die Hautfarbe „als Unterscheidungskriterium aktiviert.“ (ebd., S.161) D.h. somit, dass mann/frau als BetroffeneR gezwungen wird, etwas an sich zu problematisieren, das für einen selbst a priori eigentlich kein Problem darstellt.

Der 'Zuschreibungswille' ist so leicht nicht aufzuweichen, denn auch die 'kulturelle Gleichheit' i.S.v. 'in Österreich sozialisiert', tut der Einteilungsmaschinerie keinen Abbruch: „*Des is immer das Erste, 'Wo bist du her' und ich sag dann immer aus Österreich, weil i bin einfach Österreicherin und dann, dann sagen's 'Na na na, du bist net aus Österreich', ja i mein, dann erzähl ich schon, daß mei Vater aus Indien is.*“ (ebd., S.104)

Die betroffene Frau wird in der Interaktion permanent dazu aufgefordert, ihre 'Wurzeln', die ja *augenscheinlich* nicht in Österreich liegen können, bloßzulegen, um die Vorannahme der 'rechtmäßigen' Nationsangehörigen zu bestätigen: 'so

wie du ausschaust, kannst du ja gar keine *echte* Österreicherin sein; na sag schon, wo du herkommst, gib's doch einfach zu, dass du Ausländerin bist (und *bleibst*). Die Autorin berichtet auch folgende Geschichte (mündl. Mitteilung): Bei Handwerksarbeiten hatte sie einen Arbeiter aus dem Burgenland in der Wohnung, weiters waren noch eine Mitbewohnerin aus Deutschland und ein Freund aus Wien anwesend, dessen Eltern ursprünglich aus Persien stammen und der 'somit' eine dunklere Hautfarbe hat. Sie selbst ist in Deutschland und der Steiermark aufgewachsen. Es entspann sich ein kurzes Gespräch darüber, woher mann/frau komme, worauf der Freund aus Wien irgendwann meinte: „Dann bin ich wohl der einzige Wiener hier.“ Etwas später sagte der burgenländische Arbeiter etwas zu ihm, der verstand das jedoch *akustisch* nicht und fragte darauf hin nach. Der Arbeiter wandte sich *ihr* zu und meinte: „Der versteht mich nicht.“ Die 'in ihm' wirkungsvolle '*Zuschreibungsmaschine*': dunkle Haut, ergo Ausländer, ergo kann kein Deutsch, war somit stärker als sein *Wissen* über die Wiener Herkunft dieses Menschen.

„Die Interviewten werden [...] auf die simple Binarität von Kultur oder indirekt 'Rasse' fixiert. In dieser Dynamik wird der Aspekt von Definitionsmacht relevant — die hegemoniale Norm definiert das Marginalisierte.“ (ebd., S.162).

Die eigene Auseinandersetzung mit der Verortung, das 'Sich Erzählen' kreist um die Kategorien, welche die soziale Umwelt thematisiert. Die 'Selbstverortung' entspringt somit nicht einem 'natürlichen' Bedürfnis, wie das beispielsweise Keupp nahelegt (siehe Kap.1), sondern ist der Versuch, die Zuschreibung aufzuweichen, umzudeuten. Diese Praxis folgt gewissermaßen einem Gedanken, der lauten könnte „okay, okay, ich teil mich ja ein, aber zumindest so, wie ich das will“. In dem Versuch, die starre Binarität fremd/vertraut aufzuweichen, können sicher Potentialitäten von Emanzipation gesehen werden (vgl. Mohafez, op.cit.), aber die bloße Position von Ambivalenz, die sich zwischen zwei Pole stellt und sich für keinen von beiden entscheidet oder für beide gleichzeitig oder für beide alterierend, transzendiert nicht das Kategorialsystem als solches, verlässt den Raum nicht, der fremdbestimmt vordefiniert wird. Mann/frau denkt sich nicht autonom, sondern mit externen Schablonen, die mann/frau sich aneignet, um sich einen Rest an Autonomie zurückzuerkämpfen. Mit 'autonom' meine ich hier natürlich nicht eine monadische Selbstschöpfung, die ja in einem menschlich-sozialen Kontext nicht möglich ist, sondern ich spreche eher von Selbstbestimmung. Diese geht in einem symbolisch-gewalttätigen System verloren und nötigt die Subjekte, sich mit vorgefertigten externen Kategorien auseinanderzusetzen und sich diese zwecks Selbstdefinition anzueignen: „Die Frage nach der Herkunft beziehen die Interviewten auf eine persönliche Ebene, auf ihre elterliche Herkunft verbunden mit der eigenen Sozialisation. Erst durch die wahrgenommene Fremdwahrnehmung wird diese Differenziertheit zwischen eigener und elterlicher Herkunft verwischt. Durch diese, von Außen an jemanden gerichtete Frage nach der Herkunft, die überwiegend auf Grund des 'Anderen' Aussehens gestellt wird, rückt die elterliche Herkunft in den Vordergrund.“ (Horwath, op.cit., S.163f.)

Das bedeutet, dass es für die Betroffenen — also für Menschen, deren Eltern nicht-weiß sind (bzw. das auch nur für einen Elternteil zutrifft) — natürlich eine Rolle spielt, woher diese relevanten Bezugspersonen kommen, einfach bezüglich

der biographischen Geschichte, die dadurch in das Familiensystem Eingang findet. Das bedeutet aber nicht, dass die 'fremde' Herkunft damit schon zu einem relevanten Unterscheidungskriterium wird, sondern einfach nur, dass das zur Person der Eltern dazugehört und mittels Geschichten und Erzählungen die Normalität dieser Familie prägt. „Problematisch erscheint dieses Setting lediglich, weil die mehrdimensionale Zugehörigkeit, die Gleichzeitigkeit von 'fremd und bekannt', die Untrennbarkeit von 'zugehörig und nichtzugehörig' in den Konzepten monokulturell organisierter Gesellschaften nicht denkbar sind und sein dürfen.“ (Mohafez, op.cit., S.78)

Die Betroffenen haben kaum die Möglichkeit, der ubiquitären Einteilung aus dem Weg zu gehen, wenn sie sich in einer Welt bewegen, in der diese Art der Unterscheidung bedeutsam ist. Die Zuschreibenden nehmen keine Rücksicht auf die Selbstdefinition der Zuzuschreibenden: „die Frage nach der Herkunft drängt Menschen in ein Eck, ohne daß sie gefragt werden, welche Rolle diese Wurzeln für sie spielen. In diesem Sinne versteht sich das Argument der Sozialisation: »blablabla, geboren bin ich aber in Wien« (Int.4;356) als Abwehr der Zuschreibung des 'Fremd-Seins'. Denn die interviewten Personen fühlen sich zwar nicht voll zugehörig zu 'Österreich', aber auf keinen Fall 'fremd' in diesem Land.“ (Horwath, op.cit., S.165)

Es wird versucht, die Einteilung zu befriedigen. Die Zuschreibung wird nicht als solche zurückgewiesen, indem mann/frau z.B. die Zuschreibenden mit dem Kategorialsystem, das sie einer/einem aufdrücken wollen, konfrontiert, sondern den InteraktionspartnerInnen werden eigene Kategorien angeboten.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob mit den Kategorien 'gespielt' werden kann oder ob die eigene 'Identität' festgeschrieben wird, d.h. ob mann/frau sich von einem Konstrukt, mit dem mann/frau sich selbst fixiert, abhängig macht oder ob mann/frau imstande ist, Zuschreibungen situativ auszuwählen, um sie im nächsten Moment gegen andere auszutauschen: „das Greifbar-Machen ist in gewissen Momenten notwendig, sei es als individuelle Orientierung oder um real erlebbare Machtdifferenzen zu lokalisieren und zu thematisieren. Basis dieser Verortung sind soziale Kategorien mit ihren inhärenten Dualismen. Wesentlich dabei scheint aber die Fähigkeit zu sein, mit diesen unterschiedlichen Kategorien und deren Abgrenzungen spielen zu können, die Fähigkeit zu besitzen, in Abhängigkeit zu einer Situation einen Aspekt zu fixieren und ihn in einem anderen Kontext auch in den Hintergrund zu stellen, um neue situative Allianzen einzugehen.“ (ebd., S.170)

Ein Strukturmerkmal im Diskurs über sich selbst nimmt die Konjugation 'als' ein: das „Ich als ...“ führt das Subjekt weg vom eigenen Erleben, weg von der unmittelbar biographischen Dimension hinein in die Kollektivität, in eine fremdbestimmte Dimension, die durch die scheinbar freie Wahl die Illusion subjektiver Freiheit suggeriert. Es wird das Terrain der kollektiven Identität betreten: Ich *als* Mann; Ich *als* Frau; Ich *als* ÖsterreicherIn; Ich *als* ArbeiterIn; Ich *als* Psychologin/Psychologe; Ich *als* MigrantIn usw.usf. „»Was ist mit einem konkreten Beispiel aus ihrer Kultur?« »Können Sie uns erzählen wie das ist in ... (Ihrem Land)?« Ich *als* Feministin .../ Ich, *als* asiatisch-amerikanische Frau .../ ich, *als* Frau, die Filme macht ..., *als* ... und ich, *als* ... Oft können sie ihr, die *als*,

nur *als* spricht, nur zuhören, weil Differenzen so weiterhin konsumierbar bleiben. Nicht Fremde, aber fremd.“ (Min-Ha, op.cit., S.151)

Diese Konjugation macht klar, was in diesem Text schon öfters anklang: das Reden von 'Identität' ist immer schon ein Reden über Kollektivitäten.

Den Schlüsselmechanismus im Prozess des 'sich identitär Denkens' nimmt — wie wir schon bei Freud, Hall und Butler sehen konnten (vgl. Kap.1) — die sog. 'Identifikation' ein. M.E. handelt es sich hierbei jedoch wieder nur um eine weitere Ausprägung des schon besprochenen psychoanalytischen

Begriffsrealismus (vgl. Kap.3), die ihren Weg von der wissenschaftlichen Analyse ins Alltagsdenken gefunden hat und somit, wenn Menschen diesen Begriff gebrauchen, um eigene Handlungen zu beschreiben, zur Praxis geworden ist.

Es *könnte* unterschieden werden zwischen Identifizierung als einem 'Gleich-Machen' zwischen sich oder Aspekten von sich und externen Elementen, das wäre somit die psychoanalytische Bedeutung (s.o.Kap.1), und Identifikation als jenem 'Fest-stellen' (Süzl, op.cit.), Einteilen oder 'Einteilbar-Machen'. Diese beiden Prinzipien unterscheiden sich letztlich jedoch in ihrer Struktur nicht, da es *immer*, auch im Falle des 'Fest-stellens' um ein Angleichen von einer Person oder einem Gegenstand mit einem Formalstatus oder einer Kategorie geht.

Die Vorstellungen von dem, was 'Identität' oder der Vorgang der 'Identifikation' sind oder sein könnten, folgen schlicht *einem* Denkmuster, *einer* Sicht auf die Welt, nämlich jener der Ausleuchtung, Fixierung, Verdrahtung, Erstarrung, wie sie in Kap.2 beschrieben wurde. Aus dem Faktum, dass mann/frau unterscheiden muss, um wahrnehmen zu können, leitet sich aber noch nicht eine zwingende Genealogie ab, die an dem Punkt endet, den Horkheimer und Adorno (op.cit.) diagnostizieren und an dem wir uns heute befinden. Verschiedene Begriffe verweisen auf verschiedene Handlungsbegründungen und -möglichkeiten. Aus diesem Grund ist es wichtig, das identitäre Denken auch begrifflich zu überwinden, um sich und die Welt neu zu be- und ergreifen.

## 4.2 Jenseits der Unterscheidungsmaschine

Ich möchte nun versuchen, Sichtweisen zu finden, die den verschiedenen Fallen der (kollektiven) Identität mit ihren sämtlichen Konnotationen zu entkommen vermögen. Dazu müssen verschiedene Referenzpunkte expliziert und in die Überlegungen miteinbezogen werden, die da wären: Subjekt, Gesellschaft, Kollektivität, Macht. Der handelnde Mensch sieht sich diesen Kategorien 'gegenüber' und muss Überlegungen über diese in seine Aktivität miteinbeziehen. Die zu beantwortende Frage ist nun: Ist das Versprechen einer Individualität im vollen Sinne des Wortes: als freie, *ungeteilte* Existenz, einlösbar oder zumindest als Utopie formulierbar?

### 4.2.1 Auf dem Berg des Sisyphos

Für Lawrence Grossberg (op.cit.) ist das Konzept von Identität in der Moderne verankert, ja mehr noch ist es das Denkgerüst der Moderne. Diese Sichtweise trifft sich soweit auch mit jener von Horkheimer und Adorno (vgl. Kap.2). Grossberg meint nun, dass die grundlegenden Strukturen der Moderne immer Produkte von Differenz(en) sind. Es gilt nun, das Problem zu vermeiden, mit Fragen nach Differenz zu beginnen. Ein Handeln, das eine Gegenbewegung zu — oder auch Wegbewegung von — 'modernem' Denken vollziehen will, muss die Differenzlogik hinter sich lassen, um zu einer Politik der 'otherness' (zurück) zu gelangen (vgl.ebd., S.93)

Theorieansätze der 'Otherness' brauchen zwar auch Kategorien von Differenz, aber nur auf eine schwache Weise — 'A' ist nicht 'B' oder 'C' etc. — und *nicht* als fundamental konstitutive. In einem Gefühl der 'otherness' wird das Andere als existierend erkannt, an seinem Ort, als das, was es ist, unabhängig von spezifischen Relationen. *Was* es ist, muss aber nicht in transzendenten oder essenzialistischen Begriffen formuliert und fixiert werden, sondern ist in dessen spezifischer und kontextabhängiger Macht zu beeinflussen und beeinflusst zu werden ('affect and be affected') denkbar. Der Blick der 'otherness' garantiert jedem Begriff eine unspezifische, aber spezifizierbare Positivität. Das 'moderne' Denken (im weitesten, d.h. zurückreichendsten, Sinne!) ist nicht nur binär, sondern selbst eine Art Binarität produzierende Maschine, in deren Logik konstruierte Polaritäten zu konstitutiven Differenzen werden und der oder die andere somit immer durch seine oder ihre Negativität definiert wird, (vgl. ebd., S.94) wie wir es auch schon in Kapitel 1, bei der Erörterung der Thesen Stuart Halls, sehen konnten.

Grossberg möchte nun zu einer Theorie von 'Kultur als Produktion' gelangen (im Gegensatz zur Theorie von Kultur als Produkt von Differenz). Hier können wir mit unseren Überlegungen aus Abschnitt 1.2.3.1 anknüpfen, wo ja versucht wurde, der Konzeption des Menschen als 'Mängelwesen' jene des 'Luxuswesens' gegenüberzustellen. Der Mensch ist als einziges Lebewesen in der Lage, sich seine Lebensgrundlagen selber zu *schaffen*, sie zu *schöpfen*. Das 'Herausgefallen-

Sein' des Menschen aus einer tierischen 'Umweltverschränktheit' ist *a priori* kein Unglücksfall, keine Vertreibung aus dem Paradies, sondern der eigentliche Glücksfall, das Geschenk, das keineN SchenkerIn, sondern nur Beschenkte hat. Die Realität stellt sich aber völlig anders dar: Der Mensch leidet an sich und unter sich und „anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten“, versinkt er „in eine neue Art von Barbarei“ (Horkheimer & Adorno, op.cit., S.1). Die *Möglichkeiten* werden nicht erschöpft, sondern die Ahnung derselben perpetuierend vernichtet.

Mit Grossberg wollen wir nun versuchen, diesen zirkulären Gedanken eine erste Wendung zu geben. Er meint, wir könnten uns doch, anstatt uns auf die Diskurse zu stürzen, die der Moderne entstammen und somit ihrer Logik folgen (wie wir in Kap.2 sehen konnten), sich innerhalb dieser bewegen (wie wir in Kap.1 sehen konnten), uns der 'Maschine' selbst, als diskursproduzierender Quelle, zuwenden: „*the paradox may in fact be a disguise for the operation of modern power, if we see these three aspects of individuality [s.u.] as three distinct individuating productions. In this case, the task is to locate the 'machinery' by which each of these planes of identification and belonging is produced and subsequently articulated into structures of individuality (including bodies).* (ebd., S.98; Herv.d.A.)

Die Hinwendung zu einer schöpferischen Sicht auf 'Kultur', eben 'Kultur als Produktion', wurde, laut Grossberg, bisher durch eine bestimmte Logik von Individualität, in der *unterschiedliche* Prozesse der Individuation/Individualisierung gleichgeschaltet wurden, verhindert.

Das Konzept des modernen, humanistischen Individuums fußt, dem Autor folgend, auf drei Pfeilern:

Erstens, dem Subjekt als definierender Position für die Möglichkeit und als Quelle von Erfahrung und Wissen (somit dem klassischen Feld der Philosophie, nämlich der Erkenntnistheorie, als Problem kondensiert in der Frage Kants: „Was können wir wissen?“, welcher noch weitere hinzugefügt werden könnten: „*Wie kann ich wissen?*“ oder auch „*Wer kann wie wissen?*“);

Zweitens, die/der Handelnde als eine Position der Aktivität (also der zweite große philosophische Bereich, die Ethik, mit Kant in der Frage formuliert: „Was sollen wir tun?“, wiederum erweitert durch: „*Wie kann ich was tun?*“ und „*Wer kann was tun?*“);

Drittens, das Selbst als Zeichen oder Abdruck einer 'sozialen Identität'. Hierzu passt die dritte Frage Kants: „Was können wir glauben?“ leider nicht, aber die Relation von Subjekt und Gesellschaft, um die es hier zu gehen *scheint*, ist ja auch erst nach Kant zum Gegenstand der Wissenschaften geworden: mit dem Aufkommen der Soziologie (ihrem Emergieren aus der Philosophie). Worauf Grossberg hier *genau* anspielt, wird allerdings nicht ganz klar.

Aus der Gleichung dreier unterschiedlicher Konzeptionen von Individuum/Individualität entstand das 'Paradoxon' des sich selbst individualisierenden Individuums bzw. in einer Frage formuliert, wie kann das Individuum gleichzeitig Ursache und Effekt sein, wie gleichzeitig aufstrebendes, emporragendes Subjekt und unterworfenen? (ebd., S.97f.) Dieser Widerspruch begegnete uns schon bei Stuart Hall (vgl.Kap.1). Grossberg versucht nun diese

Frage auf einer andere Ebene zu stellen: Wie und wo kann mann/frau 'Handlung' lokalisieren/plazieren? (Eine Frage, die besonders 'antihegemoniale' (mein Begriff) Theoriekonglomerate beschäftigt(e), wie z.B. Feminismus, Antirassismus, Postkolonialismus etc.)

Die 'Maschine' der Individuation/Identifizierung (s.o.) ist eine der Einteilung, wie wir schon bei Horkheimer & Adorno sehen konnten, sie folgt somit einer inhärenten Funktionslogik. Das hat für menschliche Beziehungen ganz allgemein weitreichende Auswirkungen dahingehend, wie *in* diesen gedacht wird und wie *über* diese gedacht wird: „such machines describe the nature of human subjectivity, identity and agency as *technologically produced relations which impose a particular organization and a particular conduct on the specific multiplicities operating on different planes of effects.*“ (ebd.; Herv.d.A.)

Grossberg bezeichnet 'Subjektivität' als eine — kontextuell produzierte — epistemologische Größe, somit wird die Frage nach Subjektivität von einer ontologischen zu einer epistemologischen, also erkenntnistheoretischen. Dadurch, dass jedeR eine 'Art von Subjektivität' besitzt, indem sie/er die Welt erfährt, hat 'Subjektivität' gewissermaßen einen universalen Charakter. Aber Subjektpositionen sind auch mit unterschiedlicher Macht ausgestattet, sei es hinsichtlich von Handlungs-, wie von Erkenntnismöglichkeiten.

„Thus, the question of identity is one of social power and *its articulation to, its anchorage in, the body of the population itself.* In that sense, the self as the material embodiment of identities, the material points at which codes of differences and distinction are inscribed upon the socius, exists only after the inscription of historical differences. [...] In Deleuzean terms, *the self is a product of a differentiating machine.*“ (ebd., S.99; Herv.d.A.) Wieder dürfte uns, in Erinnerung an die Ausführungen in Kapitel 2, dieser Gedanke nicht fremd sein, da ja dort schon expliziert wurde, dass die Individuation, also die Unterscheidung (*Differenz*), das grundlegendste Instrument der Aufklärung, als eines Projekts totaler Kontrolle, ist.

Die Frage, die hier den Angelpunkt bildet, ist somit jene der sozialen Macht in einer Sozietät — Macht der Artikulation und der 'Verankerung'. Diese beiden Machtaspekte sind historisch (gewachsen) und somit ist das jeweilige Selbst, das die Verkörperung dieser Mächte repräsentiert und sie lebt, selbst Produkt (oder Emergenzpunkt) historischer Differenzen.

Das Handlungsproblem muss für Grossberg nun spezifisch analysiert werden, es fällt für ihn nicht direkt mit der Frage der Macht von Subjektivitäten zusammen. „In classical modern terms, the issue of agency raises questions of the freedom of will, or how people can be responsible for their determined actions. But in broader cultural terms, questions of agency involve the possibilities of action as interventions into the processes by which reality is continually being transformed and power enacted. That is, in Marx's terms, the problem of agency is the problem of understanding how people make history in conditions not of their own making.“ (ebd., S.99) Handlung als Konzept wirft die Frage auf, wie die verschiedenen Prozesse, die realitätsbestimmend sind, beeinflusst werden können. Hier drängt sich die Parallele zu Holzkamps Konzept der Handlungsfähigkeit auf (1985), in welchem es darum geht, nicht von abstraktem Willen ('Willensfreiheit' u.ä.) zu sprechen, sondern von konkreter Einflussmöglichkeit bzw. (Selbst- oder

Mit-) Bestimmung der gesellschaftlichen Handlungsdeterminanten. Handlungsfähigkeit bezeichnet die „*Verfügung des Individuums über seine eigenen Lebensbedingungen in Teilhabe an der Verfügung über den gesellschaftlichen Prozeß*“ (ebd., S.241; vgl. auch Reimer & Schmalstieg, 2002, S.130ff.) Der je subjektive 'Weltbezug' erschließt sich dem Individuum über Bedeutungen, zu welchen es sich bewußt verhalten kann. Das Handeln ist aber in Prämissen gegründet, „also Bedingungen des Handelns wie 'je ich' sie akzentuiere, also der Weltbezug, die subjektive Akzentuierung objektiver Bedeutungen, wie sie dem Subjekt in seiner gesellschaftlichen *Lage-* und *Positionsspezifik* gegenüberreten.“ (ebd., S.131; Herv.d.A.) „Agency involves relations of participation and access, the possibilities of moving into particular sites of activity and power, and of belonging to them as to be able to enact their powers.“ (Grossberg, op.cit., S.99) Grossbergs Handlungsbegriff ist aber konkreter als der Holzkampsche, was in diesem Fall als Nachteil zu werten ist, da in ersterer Konzeption die realen Verhältnisse die bestimmende Basis bilden: die 'sites of activity and power' sind schon da, und die Aktionsmöglichkeit beschränkt sich auf die 'Zugehörigkeit' zu diesen oder die 'Fähigkeit', sie zu bedienen. Holzkamp hat natürlich die realen Verhältnisse ebenfalls immer im Blick, doch erweist sich seine Herangehensweise als die gründlichere, da abstraktere. „In that sense, marginalization is not a spatial position but a vector defining access, mobility and the possibilities of investment.“ (ebd.f.) Folgerichtig kommt Grossberg auch auf Marginalisierung als Phänomen der ungleichen Machtverteilung in der existierenden Gesellschaft zu sprechen. „The question of agency is, then, how access and investment or participation (as a structure of belonging) are distributed within particular structured terrains. At the very least, this suggests that agency as a political problem cannot be conflated with issues of cultural identity or of epistemological possibilities“ (ebd., S. 99); 'Handlung' kann also nicht an Essenzialismen festgemacht werden. „In other words, agency is not so much the 'mark of a subject, but the constituting mark of an abode'<sup>75</sup>. In Deleuzean terms, *agency is the product of a territorializing machine*.“ (ebd.; Herv.d.A.) Identität ist für den Autor somit eine Frage der Differenz und Handlung eine der Örtlichkeit.

Für Grossberg liegt im Kern des Komplexes 'Moderne' die Trennung zwischen Zeit und Raum und gleichzeitig die Einschätzung der Zeit als das wichtigere Element. (ebd., S.100) Wiederum wird die Parallele zu Horkheimer & Adorno drängend, wurde doch mit ihrer Hilfe herausgearbeitet, dass das aufklärerische Denken glaubt, sich der mythischen (ewigen) Wiederholung entziehen zu können, indem es die Zeitschleife aufbricht, in welcher es den Mythos gefangen glaubt:

---

<sup>75</sup> Anmerkung von Grossberg: „It is here that we can understand Foucault's distinction between different machines of power — societies of sovereignty and disciplinary societies — as different ways in which agency is itself constituted. In the former, agency is constructed on the materiality of the body; in the latter, through vision (surveillance) and structure (normalization). In disciplinary societies, the individual is placed into a mass space and monitored. Life is organized through enclosed environments (and capitalism is defined by processes of concentration and production). I might add a third category here — societies of disciplined mobilization — in which agency is organized through the control of mobility (and capitalism is defined by dispersion and futures/services).“ (ebd., S.105)

„Der Wille, der alles zu erfassen trachtet, will die Zeit auflösen, die stetige Veränderung mit sich bringt. Er will Herr über die Zukunft sein, ebenso wie über die Vergangenheit. Das Gewesene wird zum Bekannten und die Zukunft zur Wiederholung.“ (Abschnitt 2.3.1.1) Auch für die kollektive Kategorie der Nation wurde auf die konstitutive Wichtigkeit einer linearen Zeitdimension hingewiesen. Grossberg sieht darin — korrekterweise — ein grundlegend konstituierendes Moment für die Philosophie der Moderne, die für ihn nicht in der kartesischen Problematik der Beziehung von Individuum und Realität beginnt (diese Problematik wurde durch die Postulierung der Existenz eines selbsterkennenden Bewußtseins gelöst), sondern erst bei Kant (hierin differiert er von der Horkheimer/Adornoschen Sichtweise). Für Kant jedenfalls sei eben dieses Bewußtsein die mediiierende Position der Erfahrung: Die Zeit ist *a priori* gegeben, sie ist transzendental, somit Bedingung von Erfahrung (vgl. zur Kritik Hirschberg, 1999). Diese herausragende Stellung des Bewußtseins als Raum der Vermittlung von Gegensätzen hängt von zwei Identifizierungen ab: erstens jener von 'Gegensatz' („opposition“<sup>76</sup>) mit 'Differenz' und zweitens jener von Subjektivität mit Temporalität. „Only thus was consciousness capable of *appropriating the other to totalize and transcend chaos*. [Herv.d.A.] The unity of the subject depended upon the unity of time. When this is filtered through the post-structuralist notion of textuality, the result is the assumed temporal discontinuity of discourse or what Bhabba (1992, S.58, [zitiert nach Grossberg, op.cit., S.100]) calls the »temporal non-synchronicity of discourse«. The result is not only that identity is entirely an *historical* construction but that each of the three planes of individuation is constructed temporally: subjectivity as internal time consciousness; identity as the temporal construction of difference; and agency as the temporal displacement of difference.“ (ebd., S.100)

Die Historizität schlägt sich also in allen drei vorfindlichen Bereichen nieder: Subjektivität ist Resultante innerer Zeitlichkeit (wir erinnern uns an die Schützische Unterscheidung zwischen *durée* und Reflexion aus Kap.1), Identität als Resultante fixierter (identifizierter) Differenzen, und Handlung als eine momentane Verschiebung von Differenz (allerdings anscheinend nicht auch mit Differenz-auflösender Kraft ausgestattet).

Grossberg will die drei Ebenen der Individuation nun nach einer *räumlichen* Logik neu plazieren:

1. Subjektivität stammt von einem gewissen Ort und findet immer an einem solchen statt. Gilroy (1992, zitiert nach Grossberg, op.cit., S.101) spricht daher bezüglich Identifikationen von Zugehörigkeiten („belonging“) anstatt von Identität. „That is, subjectivity describes the points of attachment from which one experiences the world.“ (ebd., S.101) Meine Subjektivität bezeichnet also meine Zugehörigkeiten, wobei dieser Begriff ganz allgemein zu verstehen ist,

---

<sup>76</sup> Ich würde die Bedeutung von 'opposition' hier auch als 'das Gegenüberstehende' oder 'das Entgegengesetzte' (gemäß der lateinischen Bedeutung) begreifen, denn damit wird der Moment fassbar — um den es Grossberg in diesem Text ja auch geht —, in dem aus dem Gegenüber als etwas 'bloßem Anderem' eine Identität 'gemacht' wird.

ergo materielle Zugehörigkeit sowie ideologische (da ja diese beiden Begriffe meine Erfahrung der Welt bestimmen).

2. „The self, or identity more narrowly understood, can be reconceptualized in spatial terms as different modes or vectors of spatial existence.<sup>77</sup> Grossberg möchte die Diskussion von Identität mit ihrem in der Praxis fast immer essenzialistischen Grundton durch „relations among different maps of spatial existence“ (ebd.) ersetzen. (Kollektive) Identitäten bestimmen als Essenzialismen die aufsuchbaren Orte und die beschreitbaren Bahnen der mit ihnen 'belegten' Subjekte. Wenn wir nun den Blick auf die räumliche Dimension lenken, verschwinden die Essenzialismen und die Zugänge, die allerdings von den jeweils mächtigeren Positionen bestimmt werden, treten in den Vordergrund. Jedoch bringt uns diese Sichtweise schon einen Schritt näher zum Handlungsaspekt.
3. Handlung ist somit ebenfalls eine Frage von (räumlichen) Beziehungen von Orten und Räumen und den darin sich befindenden (mit unterschiedlichen Zugängen und Positionen ausgestatteten) Menschen. Nach Meaghan Morris (1988, zitiert nach Grossberg, op.cit., S.101) gibt es Orte als Ursprünge nicht a priori, sondern sie entstehen in der Einteilung eines begrenzten Feldes, womit die Machtfrage ins Spiel gebracht wird. Es geht somit um die *strukturierte* Mobilität, durch die die Menschen Zugänge zu bestimmten Orten erlangen und um die 'Wege', die es gestatten zu den Orten zu gelangen und sie wieder zu verlassen. „If such 'ways of belonging' operating on the plane of subjectivity, define kinds of persons in relation to the kinds of experience they have available, then 'ways of belonging' constitutive of agency define a distribution of acts. If subjectivity constitutes 'homes' as places of attachment, temporary addresses for people, agency constitutes strategic installations; these are the *specific places and spaces that define particular forms of agency and empower*

---

<sup>77</sup> Zur Veranschaulichung: „Thus, if we wanted to describe the complex politics of identity in contemporary American urban society, we could contrast four such vectors: first, a population largely demobilized, with little or nothing ability to move out of predefined and enclosed spaces; second, a population with highly constrained but extensive lives of mobility; third, a highly mobile population which is nevertheless excluded from certain key places; and finally, a population living in a voluntarily imposed, increasingly fortress-like space but which, from within that space, as the result of a variety of technologies, is granted an extraordinary degree of mobility.“ (ebd., S.101)

*particular populations*. In this sense, we can enquire into the conditions of possibility of agency, for agency [...] is not intrinsic either to subjects or to selves. Agency is the product of diagrams of mobility and placement which define or map the possibilities of where and how specific vectors of influence can stop and be placed.“ (ebd., S.102, Herv.d.A.)

Grossberg löst hier, wenn ich ihn recht verstehe, 'Handlung' vom je ausführenden Subjekt ab und hebt sie auf eine allgemeine und abstrakte Ebene; sie wird etwas 'suprasubjektives'. Diagramme der Mobilität und der Plazierung definieren bzw. kartographieren die Möglichkeiten, wo und wie bestimmte Einflussvektoren 'Halt machen' und plaziert werden können; Handlungen sind nun das Produkt dieser Diagramme. Soweit die Übersetzung des letzten Satzes aus obigem Zitat. Da wir uns an diesem Punkt seines Textes ja nicht mehr auf der Ebene der Kritik, sondern auf jener der Reformulierung befinden, stellt die dargebotene Definition von Handlung für den Autor einen *positiven* theoretischen Bezugspunkt dar. Die Frage, die sich mir nun stellt, ist jene der *unhinterfragten* Macht: Wer definiert diese Diagramme? Sind es Räume, die von gesellschaftlichen Institutionen oder von *Kollektivitäten* bereitgestellt werden oder im Zusammenspiel dieser entstehen, Leerstellen, die vordefiniert sind und mit bestimmten, genau für diese Leerstellen vorgesehenen Handlungen gefüllt werden sollen bzw. können? Wenn die Handlung aus den Händen der Subjekte genommen und auf die Ebene gesellschaftlicher Handlungsschablonen gelegt wird, entzieht mann/frau den Handelnden damit nicht grundlegende Möglichkeiten der Selbstbestimmung, indem letztere nur innerhalb fremdbestimmter Grenzen und unter deren Bedingungen stattfinden kann? Für Grossberg *definieren diese Räume die Formen* des 'Empowerment' bzw. von 'Handlung', die für bestimmte *Gruppen* verfügbar sind: „They [die Räume] define the forms of empowerment or agency which are available to particular groups as ways of going on and of going out.“ (ebd.) Um diese Räume können Kartographien („maps“) von Subjektivitäten und Identitäten artikuliert werden, von Sinn und Lust, Begehren und Macht. Bis dato bewegen wir uns immer noch in der *positiven* theoretischen Bestimmung. Nun seine Kritik: Eine Territorialisierungsmaschine versucht, diese Räume an sich, die in ihnen plazierbaren Handlungen, sowie die Möglichkeiten der Plazierung zu fixieren, zu katalogisieren und festzuschreiben (ebd.).

Wo jedoch ist nun der Unterschied zwischen der Grossbergschen *Analyse* des Handlungskonzeptes, dessen Inhalt, also 'die Handlung', er mit Deleuze als Produkt einer 'territorializing machine' (s.o.) herausarbeitet einerseits, und seiner *Reformulierung* andererseits, die, wie wir eben sehen konnten, Handlung erstens *kollektiviert* und zweitens nur in *vorbestimmten* gesellschaftlichen Räumen plaziert und lediglich kritisiert, dass die 'machine' die 'Kartographie' fixiert, wo sie doch aber, selbst wenn mann/frau seiner Neufassung folgt, implizit schon *a priori* kartographiert ist!?

Hier erweist sich die o.g. größere Konkretheit seines Handlungskonzeptes im Vergleich zum Holzkampschen als äußerst folgenschwer.

„This analysis [...] suggests that cultural and political identities which do not themselves correspond exactly to self and agency while always articulated together in any instance, are, nevertheless, neither equivalent nor reducible to each other. And neither is equivalent to or reducible to epistemological positions of subjectivity.“ (ebd.) Grossberg will hier also unterstreichen, dass 'kulturelle' und 'politische Identität' nicht deckungsgleich sind, auch nicht 'Selbst' und 'Handlung' entsprechen und dass sie nicht einmal — zumindest nicht erschöpfend — Positionen der Erkenntnis bestimmen. Somit meint er bewiesen zu haben, dass 'Handlung als politischem Problem' weder mit 'Mitteln der kulturellen Identität' beizukommen ist, noch mit 'Möglichkeiten der Erkenntnis' (s.o. das Zitat von S.99f.).

Abschließend plädiert Grossberg für ein Konzept der Singularität, mit dem trotzdem politische Allianzen eingegangen werden können, aber ohne den/die AndereN in eine Gleichheit aufzulösen. (ebd., S.103) Sein Schlusssatz: „In specific contexts, identity can become a marker of people's abiding in such a singular community, where the community defines an abode marking people's ways of belonging within the structured mobilities of contemporary life. That would be *an identity worth struggling to create*.“ (ebd., S.105, Herv.d.A.) Grossberg zeigt uns hier einige Auswege, fällt aber dann an manchem Punkt doch hinter unsere Analyse zurück. Er legt sein Augenmerk auf die Kategorien 'otherness', Singularität und Handlung, hierin kommt er uns entgegen. Den/die AndereN erkennen als singulären Menschen, ohne ihn oder sie gleich identitär zu fixieren, Handlung als das Moment der Veränderung von Bedingungen in ihrer Wichtigkeit hervorheben, welche die dialektische Kraft der Rückwirkung auf mögliche Bedingungen von Subjektivität (z.B. Bedeutungskonstellationen) hat, somit auf Subjektivität selbst hat — das sind vorläufige Endpunkte, die sich in das in dieser Arbeit entfaltete Theorienkonglomerat einpassen lassen und mithelfen, es einer Konkretheit näher zu bringen.

Allerdings liegt ein Problem in diesem Text darin, dass Grossberg sich, trotz allem Bemühen dies nicht zu tun, immer noch in einem Identitätsdiskurs bewegt: obschon er von 'Singularität' im Sinne einer Alternative des 'Menschen in Gleichheit aufzulösen' spricht, verbleibt er in einer Logik der Kollektivität: Er expliziert nicht, was er mit 'groups', 'populations' oder 'community' meint und konstituiert damit zwar wohl ein handelndes Subjekt, dieses ist allerdings ein *kollektives*. Es scheint fast, als schliche sich durch die Hintertür die Vorstellung eines 'revolutionären Subjekts' ein, das allerdings ein kollektives ist, wie z.B. exemplarisch im 'Proletariat' realisiert, und dem beispielsweise auch Michael Hardt und Antonio Negri (2001) mit ihrer Konzeption der 'multitude' nachhängen (vgl. auch Negri, 2001): „This [die 'multitude'] is a *new proletariat* and not a *new industrial working class*.“ (Hardt & Negri, op.cit., S.402) Hardt & Negri verstehen die 'multitude' als eine 'Vielheit', eigentlich als das Ganze, das mehr ist als die Summe seiner einzelnen Teile, „a new scenario of different rational acts — a horizon of activities, resistances, wills, and desires that refuse the hegemonic order, propose lines of flight, and forge alternative constitutive itineraries.“ (ebd., S.48) Michael Hardt begann seinen Vortrag auf der 'Platform1' der 'Documenta11' in Wien (am 20.04.2001) mit einer Szene aus dem neuen Testament, wo Jesus den Teufel nach seinem Namen fragt und der darauf

antwortet: „my name is legion, because we are many.“ Für Hardt stellt dieses Beispiel die Koinzidenz des Pluralen und des Singulären dar: „we are a multitude of intelligent monsters“; „the multitude is unrepresentable, it is the flesh of life“; „the flesh is pure potentiality.“

Die unkontrollierbare Vielheit scheint sich, wenn sie als *ein* politisches Subjekt *dingfest* gemacht werden soll, aber genau mit dem zu decken, was Foucault (1976a) mit 'Bevölkerung' bezeichnet: „Es ist ein neuer Körper: ein multipler Körper mit zahlreichen Köpfen, der, wenn nicht unendlich, zumindest nicht zwangsläufig zählbar ist.“ (ebd., Hyperlink, o.S.) Die 'Bevölkerung' im hier verstandenen Sinne ist die Gegenspielerin der Bio-Macht, ist deren 'politisches Problem' in ihrer Rolle als überlagernde Folie der Disziplinarmacht<sup>78</sup>. D.h. dass die Biomacht als Herrschaftsinstanz die 'Bevölkerung' *als Problem* erst konstituiert und somit *als Subjekt* erst konstituiert und genau diese Konstellation wiederholen Hardt & Negri (op.cit.), wenn sie die Konstellation 'Empire – Multitude' als Doppeladler symbolisieren (ebd., S.59ff.), als *einen* Körper mit zwei Facetten. Während die Autoren meinen, Foucault hinter sich gelassen zu haben, indem sie, ähnlich wie wir es schon bei Stuart Hall gesehen haben (vgl. Kap.1.4.1), seine strukturalistische Verhaftetheit bemängeln, durch die er es nicht schafft, die Dynamiken der Produktion der Biomacht zu fassen (ebd.; S.27f.), schleicht sich dieser durch die Hintertür ein und lässt seinerseits die Autoren hinter sich.

Ich finde nun, es wäre an der Zeit, die Selbstdefinition nicht mehr über den Umweg eines ABSOLUTEN SUBJEKTS zur Fremddefinition zu machen. Die Zielsetzung der Autoren ist folgende: „We need to investigate specifically how the multitude can become a *political subject* in the context of empire.“ (ebd., S.394) Meine Frage wäre folglich eine andere: wie kann die Vielfalt des lebendigen Mensch-Seins in einer Unendlichkeit *einzelner* politischer Subjekte ihr Ziel finden? Das soll nicht bedeuten, dass ich für eine Auflösung jegliches (politischen) Zusammenschlusses von Menschen bin, sondern dagegen, über die einzelnen Menschen eine Kollektivität zu stellen, hinter welcher die und der Einzelne letztlich zurücktritt oder gar verschwindet (wie das im Faschismus der Fall wäre, wo nur noch 'das Volk' existiert: „*Du bist nichts, Dein Volk ist alles!*“ [Bruhn, op.cit., S.8).

#### 4.2.2 Den Stein rollen lassen, den Ausblick tun

Sprechen, Denken und Handeln bilden eine sich bedingende Kette: Wie ich denke, so handle ich und wie ich spreche, so denke ich.<sup>79</sup> Die Sprache beherbergt den

---

<sup>78</sup> „Denn es geht hier im Gegensatz zu den Disziplinen nicht um individuelle Dressur, die sich mittels Arbeit am Körper selbst vollzöge. Es geht absolut nicht darum, sich auf einen individuellen Körper zu richten, wie es die Disziplin tut. Das Individuum soll folglich keineswegs auf der Ebene der Details, vielmehr durch globale Mechanismen gepackt werden; man soll vielmehr so handeln, daß globale Gleichgewichtszustände und Regelmäßigkeiten erzielt werden; kurz gesagt geht es also darum, das Leben und die biologischen Prozesse der Menschengattung zu erfassen und nicht deren Disziplinierung, sondern deren Regulierung sicherzustellen.“ (ebd.)

<sup>79</sup> Die Reihenfolge der Glieder dieser Kette ist nicht als fix zu verstehen. Z.B. könnte auch gesagt werden: wie ich spreche, so handle ich und wie ich spreche, so handle ich; oder: wie ich

Menschen, meint Slunecko (op.cit.), und gerade deshalb ist es wichtig, dass ein verschiedenes Denken auch eine ihm entsprechende Sprache findet.

In meinen abschließenden Überlegungen wende ich mich einem komplexen Text der indischen Autorin Gayatri Chakravorty Spivak zu, dem sie den schönen Titel „Imperative zur Neuerfindung des Planeten“ gegeben hat (1999) und der uns einem Denken nahebringt, das ein Sprechen von Identität(en) nicht mehr braucht und uns Bedeutungskonstellationen eröffnen kann, die emanzipatorisches Handeln ermöglichen.

Sie startet von der Beziehung zwischen dem migrantischen Subjekt und der internationalen Hilfe, um zu einer neuen Sichtweise des 'Planetens' — im Sinne einer neuen Verantwortung — zu kommen, die nicht auf den Begriff der 'Ethik' rekurriert, sondern auf jenen des 'Rechts': „How can we provide adequate justification for giving care, for considering the capacity to help others as a basic human right? How can we inscribe responsibility as a right rather than an obligation?“ (ebd., S.52)

'Unsere' Auffassung von Moral und Recht ist der Aufklärung geschuldet: „[...] the idea of 'perpetual peace' continually reappeared throughout modern Europe, from Bernardin de Saint Pierre to Immanuel Kant. This idea was presented as an *ideal of reason*, a 'light' that had to criticize *and also unite right and ethicality*, a presupposed transcendental of the juridical system and ideal schema of reason and ethics.“ (Hardt & Negri, op.cit., S.11; Herv.d.A.)

Die 'moderne', gewöhnlich als von Kant begründet verstandene, aufklärerische Denkweise kann jedoch Verantwortung und Recht nicht zusammen denken: „The heritage of the public use of reason — shorthand for Enlightenment—model social engineering on the left as well as the liberal—capitalist center — cannot think responsibility and right together.“ Es handelt sich um „a contradiction [...] between reason and faith“ (Spivak, op.cit., S.58; vgl. auch bes.ebd., S.64).

Auch Horkheimer benennt dies direkt, wenn er von der „Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen“ (Horkheimer & Adorno, op.cit., S.127), spricht und somit den impliziten Widerspruch von Ratio und Moral auf den Punkt bringt. Die Vernunft ist kühl und berechnend, was ja Adorno, wie wir schon gesehen haben, zu dem Schluss verleitet, Odysseus sei bereits, in seinem Äquivalentdenken und seiner Listigkeit, der Prototyp des 'homo oeconomicus' (vgl. Kap.2). Wir erinnern uns auch, dass er, von seinem Unternehmen her gezwungen, durch Szylla und Charybdis hindurchzusteuern, *vorsätzlich* einige seiner Männer opfert: Ihr Leben fällt hinter den Zweck des Herrschers zurück.

Jedoch am unsäglich deutlichsten und beispiellosesten zeigt sich die Polarität Vernunft–Moral in der industriellen Menschenvernichtung des Nationalsozialismus.

Bei Horkheimer führt diese Unvereinbarkeit in eine jeweilige Unnachvollziehbarkeit der anderen Position, in der schon vollzogenen Trennung der beiden Sphären sind sie einander unzugänglich: „Wenn einem der Zivilisation so tief innewohnenden Leiden *sein Recht in der Erkenntnis* nicht wird, vermag es auch der Einzelne *in der Erkenntnis nicht zu beschwichtigen*, wäre er auch so

gutwillig wie das Opfer selbst. Die bündig rationalen, ökonomischen und politischen Erklärungen und Gegenargumente — so Richtiges sie immer bezeichnen — vermögen es nicht, denn *die mit Herrschaft verknüpfte Rationalität liegt selbst am Grunde des Leidens.*“ (ebd., S.179; Herv.d.A.)

Spivak bringt nun, gewissermaßen als Gegenspielerin des Begriffspaares Vernunft vs. Moral die Figur des 'haq' ein: „A random sampling [...] would yield us Plotinus justifying the ethical as a beautiful resonating: »the soul must be trained — to the habit of remarking ... the works of beauty produced not by the labour of arts but by the virtue of human beings known for their goodness.« [1969, S.63] It would yield [...] Islam in my part of the world, combining right and responsibility in the tremendous concept or figure of *haq*. *Haq* is the 'para-individual structural responsibility' into which we are born — that is our true being. [...] It is my conviction, although I cannot demonstrate it now, that this robust notion of responsibility is the one practiced by most pre-capitalist high cultures of the planet.“ (ebd., S.54)

Die 'ökologische' Lebensweise, „where the opposition between the human and the natural is made indeterminate“<sup>80</sup> (ebd., S.56), ist die der 'Ureinwohner' („Aboriginal“). Gemäß der europäischen 'Erfindung' der dem Menschen außenstehenden und entgegengesetzten Natur wird aber z.B. in der von der UNESCO geförderten 'Encyclopedia of Life Support Systems' den 'UreinwohnerInnen' keine relevante Rolle für das Ökosystem zugeschrieben (vgl. ebd.).

Spivak will jedoch nicht bei einem Konzept von 'Kollektivrechten' landen, das vor der kapitalistischen Generalausbeutung schützte: „The singular/universal remains a perennial moral dilemma, an ethical conundrum. [...] But how can we loosen the bracket, how contaminate this austere landscape with the unevenness of grouped persons without falling into the abstraction of collective *rights*?“ (ebd., S.60)

Das Ziel kann nicht sein, die 'underclass immigrants' (ebd., S.62) in die kapitalistische Logik samt ihrem System zu integrieren: „Think, therefore, the planet, as the proper receiver and transmitter of imperatives“, (ebd.) denn, wie schon oben erwähnt, führt Spivak den 'Planeten' als Alternative gegen den 'Globus' ins Feld: „[...] I propose the planet to overwrite the globe. [...] The globe is on our computers, no one lives there [...]. The planet is in the species of alterity<sup>81</sup>, belonging to another system; and yet we inhabit it, on loan. It is not really amenable to a neat contrast with the globe. I cannot say 'on the other hand'. [...] I am writing [...] for a position that has this particular (non)-relationship to the global [...]: a position whose defining other is the outer as such, dis-locating a position that only seeks to control by digital quantification.“ (ebd., S.44)

---

<sup>80</sup> Also eine völlig andere, ja diametral entgegengesetzte Haltung als jene, die mit Horkheimer & Adorno (op.cit.) in Kap.2 analysiert wurde, wo ja genau die Trennung zwischen Natur und Mensch konstituierend wirkte.

<sup>81</sup> Im lateinischen Wortstamm steht 'alter' für 'der andere' (vgl. Stowasser, op.cit., S.28), was im hier relevanten Kontext für 'otherness' eingesetzt werden könnte. Im Englischen meint 'alter' jedoch 'Veränderung'. 'Alterity' ist somit zu verstehen als die unendliche Verschiedenheit, welche sich einer vereinheitlichen Identitätslogik versperrt.

Es wird leider aus dem Text nicht recht klar, was die Autorin mit 'the outer as such' meint, welches definiert, und warum es dieses Definierende geben muss, anstatt dass z.B. die Subjekte als solche, also autonom, die Angelpunkte der Definitionen sind und somit der Angleichung (oder der 'Identifizierung') in eine Kollektivität, die festschreibt und normiert, entgehen können. Was mir am ehesten plausibel erschiene, wäre 'das Nichts' als Kontrapunkt zum Subjekt zu setzen. Nehmen wir kurz die im wahrsten Sinne des Wortes planetarische Sicht ein und stellen uns unseren Planeten als vom Weltall aus gesehen vor: wir finden auf diesem runden Objekt verschiedenste Lebensformen vor und darunter eine, die sich von ihrer Natur befreit hat, sich ihre Natur selbst bestimmt. Innerhalb dieser Spezies gibt es aber bestimmte Gruppen, die sich in der Überzeugung der eigenen Überlegenheit von anderen abgrenzen und diese mittels Gewalt unterjochen, ausbeuten, töten etc. Die Berechtigung, dies zu tun, gibt es nur innerhalb der Gruppe und außerhalb dieser nur, wenn die anderen sie anerkennen. Aber eine Absolutheit in dieser Position gibt es nicht, auch wenn die AnhängerInnen der diversen komplexen Ideologien es gerne so hätten und sich in Folge auf Gott berufen oder auf Wahrheit. Resultat davon ist das Leiden des Menschen an sich selbst, der grundlegendste Widerspruch der Herrschaft des Menschen über den Menschen.

Wenn hingegen das definierende Außen das leere All ist, das Nichts, oder vielleicht noch besser: die 'volle Leere', dann sind alle Menschen gleich: gleich in ihrem Hingeworfen-Sein in dieses Leben, auf diesen Fleck, gleich unschuldig und sich in Schuld lebend, mit gleichem Recht ausgestattet, ein Leben zu leben, das sie selbst wählen und mit gleichem Recht ausgestattet, es überhaupt leben zu dürfen.

Die daraus folgernde Situation ist aber mitnichten unter moralischen Aspekten zu fassen, wie das in den verschiedenen Diskursen von und über Menschenrechte(n) und Humanismus (mann/frau denke nur an den Dönhoffschen Slogan 'Zivilisiert den Kapitalismus') der Fall ist, wo an ein Gewissen appelliert wird, welches doch das Unrecht einsehen müsste und letztlich Autoritäten, d.h. konkret: Staaten, die Instanzen darstellen, welche die Macht haben, Menschenrechte auszusprechen und sie aber auch wieder zurückzuziehen. Die Definierenden, die 'key players', haben zwar die Macht, das zu tun, was sie tun, aber sie haben, im hier explizierten Sinne, *nicht das Recht dazu*. Der fundamentale Unterschied besteht hier also in jenem des 'Recht nehmen' vs. dem des 'Recht haben'. Die hier gemeinten Rechte haben somit keine Repräsentanten, niemanden, der sie vergeben und wegnehmen könnte.

Spivak wählt nun, um sich ihrem Ziel anzunähern, den Weg der Nutzung der realdemokratischen Strukturen und jenen der Erziehung: „I am simply suggesting that, without an *education* into an epistemic transformation whose most efficient description I happen to find in *haq* [Kursiv im Original], capital [...] cannot be persistently checked and turned around to the interest of the social [...]. I am further arguing that this social practice of responsibility based on an imperative imagined as intended from alterity cannot today be related to any name grounding [...]. This is where *educating into the planetary imperative* — assuming and thus effacing an absolute and discontinuous alterity and thus comfortable with an inexhaustible diversity of epistemes — takes its place. I am further suggesting

that, rather than honoring the historical happenstance, that the rational machine of capital logic required the destruction of this understanding of the individual, and thus dismiss it as 'pre-capitalist', we might imagine it *animating and in-spiriting the abstract structures of democratic guarantees*, which are indeed a great good." (ebd., S.74; Herv.d.A.)

Der Autorin ist allerdings mehr als klar, dass dieser Weg nicht so einfach beschritten werden kann. Sie führt an, dass *die* Lehre, die aus der europäischen Philosophie der Ethik gezogen werden kann, jene ist, dass über der Institutionalisierung ethische Feinheiten ('cautions') vergessen werden: Das Subjekt wird vom 'völlig anderen' oder 'absolut anderen' ('wholly other'), vielleicht auch übersetzbar mit dem 'ABSOLUTEN SUBJEKT' Althusser's, angerufen; die dadurch zwingende Antwort ist eine Verantwortung, die an 'Vernunft' gekoppelt ist ('a responsibility bound by accountable reason'). Ethik ist eine Erfahrung des Unmöglichen und wird somit nur als Annäherung gelebt, als laufende Berechnung der eigenen Handlungen im Rahmen von (vernünftigem) Eigennutz und (moralischer) Verantwortung, welche auch die politisch-juristische Dimension umschließt.

Die relevanten Gegensatzpaare hier sind somit: 'Gerechtigkeit und Gesetz', 'Ethik und Politik' und 'Geschenk/Gabe ('gift') und Verantwortung'.<sup>82</sup> Diese konstituieren sich als 'strukturlose Strukturen', da der je erste Begriff weder erreichbar noch unerreichbar ist. Aus der Sicht von 'Gerechtigkeit' und 'Ethik' sind die aus ihnen entstehenden Handlungen Erfahrungen des Unmöglichen, 'Gesetz' und 'Politik' somit vielleicht von empirischem Skrupel geprägt, aber philosophisch ungenügend. Die jeweils zweiten Begriffe in den genannten Paaren sind Imperative für verantwortungsvolles Handeln, immer auch im Hinblick auf die angeführte Ungenügendheit. Die *copula* 'und' ist ein Zusatz, der eine unendliche Vielfalt an möglichen Verbindungen und Arten der Kombination beherbergt, da er einen Mangel ausgleicht und einen Überschuss hinzufügt. (ebd., S.82ff.)

In dieser als europäisch ausgewiesenen Konstellation wird in einem Migrationskontext Europa immer als die gebende Seite gesehen werden, der Gastfreundschaft und der nachbarschaftlichen Liebe (ebd., S.84), da ja, innerhalb des herrschenden Rahmens, alles an Moral gegeben wurde, was die Vernunft zuließ (was natürlich im Ergebnis letztlich wenig ist).

„[...] *alterity becomes a mere supplement as the ethics of alterity changes to a politics of European identity*. We must give to it a proper name within a planetary graphic, not within a continental metonymy. [...] We cannot simply feel accountability in terms of border crossings and free frontiers. We must think our individual home as written on the planet as planet [...]. In this defracted view of ethics, Space may be the name of alterity, not time, not nation, not mother [...].“ (ebd., S.86; Herv.d.A.)<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> In den Begriffen Geschenk/Gabe taucht das schon bekannte Konzept des Menschen als Luxusgeschöpf wieder auf, dessen *potentielle* Fähigkeit zur freien Schöpfung seiner Lebensumstände bereits als Geschenk (ohne SchenkendeN) bezeichnet wurde.

<sup>83</sup> In Erinnerung an die konstitutive Funktion einer Zeitdimension für die Entstehung des 'modernen' Subjekts, wie sie bei Grossberg besprochen wurde, fällt hier auf, dass Spivak genau die Kategorie der Zeit als grundlegende für eine *andere* Subjektivität fallen lässt.

Im identitären Denken wird die Verschiedenheit zur Folklore, der mit Kuriosität, aber ohne Respekt, dafür mit Toleranz, begegnet wird. Toleranz ist das Dulden der Mächtigen, sie respektiert nicht, sie gewährt und behält sich immer die Option offen, sämtliche Privilegien zurückzuziehen. Aus dieser Sicht schreibt auch Zizek (op.cit.): „die ideale Form der Ideologie dieses globalen Kapitalismus ist der Multikulturalismus“ (ebd., S.51). Aber: Das Denken soll nicht lokal bleiben, nicht 'ländlich', nicht kontinental, sondern sich dem Ganzen zuwenden, dem Planeten. Der Mensch muss, um diese Zuwendung vollziehen zu können, den Außenstandpunkt zur Natur aufgeben, sich als Natur akzeptieren, denn „eben diese Verleugnung [...] ist die Zelle der fortwuchernden Irrationalität: mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar. (Horkheimer & Adorno, op.cit., S.61f.) Diese Kontinuität seit 'der Urgeschichte der Subjektivität' aufzubrechen, ist die Aufgabe, die angegangen werden sollte, um den Kreislauf der Wiederholungen des Selben im Gewand des Verschiedenen selbst aufzubrechen.

## 5 Epilog

Niethammer (op.cit.) schreibt im Rückblick über den größten gemeinsamen Nenner der „disparaten Wurzelstrukturen des Leitbegriffs 'kollektive Identität' und das in ihm Verschlüsselte“, daß es sich dabei „um wissenschaftsförmige, magische Formeln handelte, in denen etwas unsagbar Wesentliches zugleich betont und verborgen wurde. [...] Der Strukturlosigkeit des Begriffs war nur ein einziger fester Kern mitgegeben: die Abgrenzung vom Nicht-Identischen, in welcher Bestimmung auch immer, und insofern ist er im Kern auf Konflikt hin angelegt. Im Fall des kollektiven Konflikts verflüchtigt sich jedoch die situative Vagheit subjektiver Balancen und muß mit der beinharten Notwendigkeit des Sozialen durch objektivierende Kriterien der Inklusion und Exklusion ersetzt werden. Im Zuge der Steigerung einer Konfliktdynamik werden sich dabei nur Letztbegründungen bewähren, die es im Bereich von Geschichte und Gesellschaft nicht gibt und für die deshalb auf Glaubensüberlieferungen oder scheinbar natürliche Gegebenheiten, grob gesprochen: auf Religion und Rasse, zurückgegriffen werden muß. Insofern ist kollektiver Identität die Tendenz zum Fundamentalismus und zur Gewalt inhärent.“ (ebd., S.625)

Das positive Sprechen von 'Identität', läßt, ohne dass die BedienerInnen des Diskurses, also die Menschen (das Einzelne spricht sich als Kollektives), dies beabsichtigen müssen, die Hunde von der Leine. Ich bringe noch einmal das hierzu nahtlos passende Adornosche Zitat: „Es gehört zum heillosen Zustand, daß auch der ehrlichste Reformier, der in abgegriffener Sprache die Neuerung empfiehlt, durch Übernahme des eingeschliffenen Kategorienapparates und der dahinter stehenden schlechten Philosophie die Macht des Bestehenden verstärkt, die er brechen möchte. Die falsche Klarheit ist nur ein anderer Ausdruck für den Mythos. Er war immer dunkel und einleuchtend zugleich. Seit je hat er durch Vertrautheit und Enthebung von der Arbeit des Begriffs sich ausgewiesen.“ (Horkheimer & Adorno, op.cit., S.4)

Das neblig-verschwommene Gerede von und über Identität und Identifizierung kann nicht, und sei es in noch so bester Absicht, seine eigene Grundlegung transzendieren: wer von und mit 'Identität' spricht, bedient den Diskurs, für den Niethammer sagt — und nach den in dieser Arbeit durchwanderten Gefilden können wir es nur bestätigen — ihm sei der Fundamentalismus und die Gewalt inhärent (s.o.). Die Alternative ist ein Erkennen von mehr Komplexität, oder ein Sprechen davon, „was uns alles geprägt hat [...], wie viele unterschiedliche Einflüsse auf uns eingewirkt haben, darunter auch nationale, geschlechtliche, religiöse, berufliche, um nur ein paar der durchschnittlich wichtigsten zu nennen. Wir würden merken, daß wir vor und nach grundstürzenden Ereignissen und

Krisen oft ziemlich unterschiedlich dachten oder uns in verschiedenen Zusammenhängen verschieden verhalten und könnten so das Nicht-Identische nicht nur an anderen, sondern in uns selbst wahrnehmen, und daraus erwachsen soziale Spielräume.“ (Niethammer, op.cit., S.627f.)

Der Ausweg ist gleichzeitig einfach und kompliziert — in den Worten Harald Welzers: „[...] man sollte endlich aufhören, nach Gewißheiten zu suchen. Und man sollte endlich aufhören, nach einfachen Lösungen zu suchen.“ (1999, S.113; zitiert nach Mohafez, 2001, S.89)

Es geht um ein Aushalten, Akzeptieren der Komplexität, Verschlungenheit, Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz, welches in der Erkenntnis dieses absolut sinnlosen Seins Ruhe findet. 'Absolut sinnlos' meint hier aber nicht 'völlig sinnlos' sondern sinnlos von einer — subjektiv uneinnehmbaren — absoluten Position her, die gerade in Ideologiegebäuden zu postulieren gesucht wird.

Wann kann nun von Identität geredet werden? Wenn Herrschaft benannt wird. 'Identität' kann analysiert werden, aber sie taugt nicht als Analyseinstrument. Wann kann von 'Identifikation' oder 'Identifizierung' gesprochen werden? Wenn Gewalt manifest wird: ein Mensch wird mit seiner bürokratischen Position verdeckt („identifizieren Sie sich!“, „wir haben ihn/sie identifiziert“), oder mit seiner verkollektivierten („ich erkenne ihn/sie — oder auch mich selbst — als ...“).

Der vorliegende und nun durchlaufene Text vertritt die Position einer Abkehr von Diskursen, die als falsch erkannt wurden und als solche erkannt werden konnten, in der Einsicht, dass aus Erkenntnissen auch wirkliche Konsequenzen erwachsen müssen, wenn sich etwas verändern soll. Es geht somit nicht darum, alles als falsch auszuweisen — wie das mit dem schon zitierten Satz Adornos, es gebe kein richtiges Leben im falschen, oft missverstanden wird — damit nur noch Eines übrigbleibe, sondern darum, die Linearität der Zukunft zu brechen, um dem Leben die Gegenwart zu öffnen. Dies ist noch nicht der Fall, 'Kultur als Produktion' findet nur verstümmelt statt, solange die Ideologie der Herrschaft verdeckt darin liegt. Somit sollte das menschlich Konkrete auf seine Ideologien, Verkörperungen von Wünschen, Wunschdiskurse, genauestens abgeklopft werden, auf dass letztlich eine zweite Definition (vgl. Fußnote 45) von Subjekt, und.: dieses *müsste* ein postkapitalistisches sein, sich im vollsten Sinne verwirklichen könnte: „**sub-icio** 3. ieci, iectus (iacio) [...] II. 1. **in die Höhe werfen, -heben**; 2. *met. (refl.) aufsteigen, aufstreben, aufschießen.*“ (Stowasser, op.cit., S.437)

## 6 Literatur

- Adorno, Theodor W. (1955). Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. *Sociologica*, 32, o.S. [zitiert nach Niethammer, 2000]
- Ders. (1975). *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (2001). *Minima Moralia*. FrankfurtM.: Suhrkamp. [Neuaufgabe der Originalausgabe von 1951]
- Althusser, Louis (2001). *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. [http://www.txt.de/b\\_books/texte/althusser/](http://www.txt.de/b_books/texte/althusser/); 03.08.2001.
- Balibar, Etienne (1990a). Gibt es einen 'Neo-Rassismus'?. In ders. & Wallerstein, Immanuel. *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Berlin: Argument, S.23–38.
- Ders. (1990b). Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie. In ders. & Wallerstein, Immanuel. *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Berlin: Argument, S.107–130.
- von Barloewen, Constantin (2002). Kultur als Erfordernis der „Realpolitik“. *Le Monde diplomatique*, 7(11), 23.
- Barthes, Roland (1996) *Mythen des Alltags*. Frankfurt: Suhrkamp. [zitiert nach Slunecko, 2001]
- Bauböck, Rainer (1989). Ethnizität als politisches Problem. *Störfaktor*, 12, 3/3, 6–17.
- Bauman, Zygmunt (1991). Moderne und Ambivalenz. In Bielefeld, Uli [Hrsg.]. *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?* Hamburg: Junius. [zitiert nach Singer, 1997]
- Ders. (1995). *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt/M.: Fischer. [zitiert nach Singer, 1997]
- Ders. (1996). From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity. In Hall, Stuart & du Gay, Paul. (Ed.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, S.18–36.
- Beinstein, Jorge (2001). Der unaufhaltsame Niedergang Argentinien. *Le Monde diplomatique*, 7 (7), 14–15.
- Benjamin, Walter (1977). Die Aufgabe des Übersetzers. In *Illuminationen, Ausgewählte Schriften, Band I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S.50–62. [zitiert nach Pritsch, 2001]
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1980). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt: Fischer.
- Bhabha, Homi K. (1990). The Third Space: Interview with Homi Bhabha. In Rutherford, Jonathan [Hrsg.]. *Identity, Community, Culture*,

- Difference*. London: Lawrence & Wishart, S.207–221. [zitiert nach Pritsch, 2001]
- Ders. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge. [zitiert nach Pritsch, 2001]
- Ders. (1996). Culture's In-Between. In Hall, Stuart & du Gay, Paul. (Ed.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, S.53–60.
- Bilbao, Luis (2001). Der letzte Tango in Buenos Aires. *Le Monde diplomatique*, 7 (7), 14–15.
- Bohleber, Werner (1992a). Identität und Selbst. Die Bedeutung der neueren Entwicklungsforschung für die psychoanalytische Theorie des Selbst. *Psyche*, 46/[X], 336–365.
- Ders. (1992b). Nationalismus, Fremdenhaß und Antisemitismus. Psychoanalytische Überlegungen. *Psyche*, 46/VIII, 689–709.
- Bond, Edward (2001). Die fünfte Dimension. *Le Monde diplomatique*, 7/1, 20.
- Bourdieu, Pierre (1987). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bowlby, John (1975). *Bindung. Eine Analyse der Mutter–Kind–Beziehung*. München: Kindler. [zitiert nach Zimbardo, 1992]
- Bruhn, Joachim (1994). *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*. Freiburg: ça ira.
- Butler, Judith. (1993). *Bodies That Matter*. London: Routledge.
- Coles, Robert (1974). *Erik H. Erikson. Leben und Werk*. München: Kindler. [zitiert nach Niethammer, 2000]
- Davies, Bronwyn & Banks, Chas (1993). Zum Mann werden. Die Aneignung männlicher Identitäten — eine Kindheitsperspektive. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 67/68, 5–24.
- Derrida, Jaques (1981). *Disseminations*. Chicago: The Chicago Univ. Press. [zitiert nach Singer, 1997]
- Ders. (1988). *Grammatologie*. Frankfurt: Suhrkamp. [zitiert nach Lutter & Reisenleitner, 1998]
- Elias, Norbert (1998a). *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1998b). *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft; Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. & Scotson, John L. (1993). *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [zitiert nach Osterkamp, 1996]
- Erdheim, Mario (1988). *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [zitiert nach Reiterer, 1989]
- Ders. (1993). Das Eigene und das Fremde: Über ethnische Identität. In Janssen, Mechthild M. & Prokop, Ulrike. *Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit*. Basel: Stroemfeld, S.163–182. [zitiert nach

- Holzcamp, 1995]
- Eribon, Didier (1999). *Michel Foucault*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Erikson, Erik H. (1966). *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [zitiert nach Bohleber, 1992]
- Ders. (1968). *Identity — Youth and Crisis*. New York: W.W.Norton & Company.
- Estel, Bernd (1991). Grundaspekte der Nation. Eine begrifflich–systematische Untersuchung. *Soziale Welt*, 42, 2, 209–231.
- Fellner, Markus (1998). Dialektik. In Grubitzsch, Siegfried & Weber, Klaus (Hrsg.). *Psychologische Grundbegriffe. Ein Handbuch*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, S.101–102.
- Fend, Helmut (1991). *Identitätsentwicklung in der Adoleszenz*. Bern: Hans Huber. [zitiert nach Keupp, 1998]
- Foucault, Michel (1972). Sur la justice populaire. Débat avec les maos. *Les Temps modernes*, 310a, [ohne Seitenangabe]. [Deutsch: Über die Volksjustiz. Eine Diskussion. In Ders., Geismar, Alan & Glucksmann, André (1972). *Neuer Faschismus, neue Demokratie*. Berlin: Wagenbach, S.115–143; zitiert nach Eribon, 1999]
- Ders. (1976a). Vorlesung vom 17. März 1976. [http://www.momoberlin.de/Foucault\\_Vorlesung\\_17\\_03\\_76.html](http://www.momoberlin.de/Foucault_Vorlesung_17_03_76.html); 26.06.2002. [auszugsweise abgedruckt in *Lettre internationale*, 20, 62; sowie vollständig in ders. (1999). *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; S.276–305.]
- Ders. (1976b). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1983). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1989). *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1989). *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit III*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1992). *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Freud, Anna (1936). *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. München: Kindler. [zitiert nach Schuster & Springer–Kremser, 1994]
- Freud, Sigmund (1969 [Orig.1920]). Jenseits des Lustprinzips. In *Gesammelte Werke XIII*; Frankfurt/M.: Fischer, S.1–69. [zitiert nach Bohleber, 1992]
- Ders. (1974 [Orig. 1921]). Massenpsychologie und Ich–Analyse. In Ders. *Fragen der Gesellschaft — Ursprünge der Religion. Studienausgabe, Bd.IX*, Frankfurt/M.: Fischer, S.61–134.
- Ders. (1969 [Orig.1923]). Das Ich und das Es. In *Gesammelte Werke XIII*; Frankfurt/M.: Fischer, S.235–289. [zitiert nach Bohleber, 1992]
- Gabetta, Carlos (2002). Ökonomischer GAU in Argentinien. *Le Monde diplomatique*, 8 (1), 3.
- Gilroy, Paul. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*.

- Cambridge: Harvard Univ. Press. [zitiert nach Grossberg, 1996]
- Goldschmidt, Herrmann Levin (1976). *Freiheit für den Widerspruch*. Schaffhausen: Novalis. [zitiert nach Spivak, 1999]
- Grossberg, Lawrence (1996). Identity and Cultural Studies — Is That All There Is? In Hall, Stuart & du Gay, Paul (Ed.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, S.87–107.
- Hall, Stuart (1996). Introduction: Who Needs ‘Identity’? In Hall, Stuart & du Gay, Paul. (Ed.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, S.1–17.
- Haraway, Donna (1995). *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M.: Campus.
- Harding, Sandra (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women’s Lives*. New York: Cornell University Press.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2001). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Ders. (1992). *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt: Klostermann.
- Heinemann, Evelyn, Rauchfleisch, U. & Grüttner, T. (1992). *Gewalttätige Kinder*. Frankfurt/M.: Fischer. [zitiert nach Ottomeyer, 1997]
- Hirr, Karolin (2002). *Individualisierung als zweckoptimierte subjektivierungsform in kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen. Auswirkungen auf die gegenwärtige Lebenspraxis von Jugendlichen*. Unveröff. Diplomarbeit: Univ.Wien.
- Hirr, Karolin & Sanin, Daniel (1998). *Sozialisation im Psychologiestudium*. Unveröff. Dokument: Univ. Wien.
- Hirsch, Joachim (1996). *Der nationale Wettbewerbsstaat*. Berlin: Edition ID–Archiv.
- Hirsch, Mathias (1999). Das Fremde in uns selbst. Psychoanalytische Aspekte des Fremdenhasses. *Werkblatt*, 42, 31-49.
- Hirschberg, Rainer (1999). Die Zeit gibt es nicht! *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 89/99, 107–115.
- Hirst, Paul Q. (1979). *On Law and Ideology*. Basingstoke: Macmillan. [zitiert nach Hall, 1996]
- Homer (o.J.). *Odyssee*. (o.O.: o.V.) [zitiert nach Adorno & Horkheimer, 1988]
- Holzcamp, Klaus (1984). Die Menschen sitzen nicht im Kapitalismus wie in einem Käfig. Gespräch mit Heiko Ernst und Klaus Koch. <http://www.kripsy.de/texte/kh1984b.html>; 02.02.2002 [Orig. in: *Psychologie Heute*, 1984/11, 29–37]
- Ders. (1985). *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt: Campus.
- Ders. (1995). Rassismus und das Unbewußte in psychoanalytischem und kritisch–psychologischem Verständnis. *Forum Kritische Psychologie*, 35, 4–41.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1988). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Horvath, Ilonka (2001). *kategorie.rasse.aussehen. gesellschaftliche konstruktionen individueller verortung im österreichischen kontext*.

- Unveröff. Diplomarbeit: Univ. Wien.
- Huber, Jakob & Krainz, Ewald E. (1987). Identität. In Grubitzsch, Siegfried & Rexilius, Günter (Hrsg.). *Psychologische Grundbegriffe. Mensch und Gesellschaft in der Psychologie — ein Handbuch*. Hamburg: Rowohlt, S.474–478.
- Jacobson, Edith (1964). *Das Selbst und die Welt der Objekte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. [zitiert nach Bohleber, 1992]
- Keupp, Heiner (1996). Wer erzählt mir, wer ich bin? Identitätsofferten auf dem Markt der Narrationen. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 80, 39–64.
- Ders. (1998). Identität. In Grubitzsch, Siegfried & Weber, Klaus (Hrsg.). *Psychologische Grundbegriffe. Ein Handbuch*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, S.239–245.
- Ders. & Höfer, Renate [Hrsg.]. (1997). *Identitätsarbeit heute*. Frankfurt: Suhrkamp. [zitiert nach Keupp, 1998 und Niethammer, 2000]
- Klein, George S. (1976). *Psychoanalytic Theory. An Exploration of Essentials*. New York: International University Press. [zitiert nach Bohleber, 1992]
- Kohl, Karl–Heinz. (1993). *Ethnologie — die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: Beck. [zitiert nach Staffler, 1999]
- Kurz, Robert (2001). Mudschahidins des Werts. Bomben für den Warenfetisch: die aufklärerische Linke im letzten Stadium der bürgerlichen Vernunft. Anmerkungen zu den Diskursen des — nicht nur — deutschen linken Bellizismus. *Volksstimme*, 41, 11-12.
- Ders. (2002). Argentinien als Verlierermodell. *Volksstimme*, 6./7.Februar, 12–13.
- Lacan, Jaques (1991). *Das Spiegelstadium als Bildner der Ich–Funktion*. Weinheim: Quadriga.
- Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso. [zitiert nach Hall, 1996]
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean–Bertrand (1985). *The Language of Psychoanalysis*. London: Hogarth Press. [zitiert nach Hall, 1996]
- Lauggas, Meike. (2000). *Mädchenbildung bildet Mädchen. Eine Geschichte des Begriffs und der Konstruktionen*. Wien: Milena.
- Leontjew, Aleksej N. (1973). *Probleme der Entwicklung des Psychischen*. Frankfurt/M.: Athenäum. [zitiert nach Holzkamp, 1985]
- Lévi–Strauss, Claude (1973). *Das wilde Denken*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lexikonredaktion des Bibliographischen Instituts (1971). *rororo Lexikon in neun Bänden — Duden–Lexikon Taschenbuchausgabe, Band 5*. Reinbeck: Rohwolt.
- Lutter, Christina & Reisenleitner, Markus (1998). *Cultural Studies. Eine Einführung*. Wien: Turia + Kant.
- McLuhan, Marshall (1999). *Die magischen Kanäle*. Dresden: Verlag der Kunst.
- Magiros, Angelika (2001). Horkheimer und Adornos „Dialektik der Aufklärung“ oder Foucaults „Bio–Macht“? Moderne und postmoderne Konzepte

- in der Rassismustheorie. In jour fixe initiative berlin (Hrsg.). *Wie wird man fremd?* Münster: Unrast, S.119–151.
- Marx, Karl (2000). *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*. Köln: Parkland.
- Ders. (orig.1925). Thesen zu Feuerbach. <http://www.copyriot.com/sinistra/magazine/sin00/feuerb.html>; 14.02.2002
- Ders. & Engels, Friedrich. (orig.1848). Manifest der Kommunistischen Partei. <http://machno.hbi-stuttgart.de/~sf/manifest.html>; 14.02.2002.
- Mead, George Herbert (1973). *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Minh-Ha, Trinh T. (1996). Über zulässige Grenzen: Die Politik der Identität und Differenz. In Fuchs, Brigitte & Habinger, Gabriele [Hrsg.]. *Rassismen & Feminismen: Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen*. Wien: Promedia, S.148–160.
- Mohafez, Sudabeh (2001). Über Bikulturalität, Zenos »Achilles-Paradoxie« und die Chance der Ambivalenz. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 98/99, 75–93.
- Morris, Meaghan. (1988). At Henry Parks Motel. *Cultural Studies*, 2, 1–47. [zitiert nach Grossberg, 1996]
- Niethammer, Lutz (2000). Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbeck/Hamburg: Rowohlt.
- Negri, Toni (2001). Empire — das höchste Stadium des Kapitalismus. *Le Monde diplomatique*, 7/1, 23.
- Ottomeyer, Klaus (1977). *Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen: soziales Verhalten im Kapitalismus*. Hamburg: Rohwolt.
- Ders. (1992). *Prinzip Neugier. Einführung in eine andere Sozialpsychologie*. Heidelberg: Asanger.
- Ders. (1997). Psychoanalytische Erklärungsansätze zum Rassismus. In Mecheril, Paul & Teo, Thomas. *Psychologie und Rassismus*. Hamburg: Rohwolt, S.111–131.
- Osterkamp, Ute (1995). *Rassismus als Selbstentmächtigung. Texte aus dem Arbeitszusammenhang des Projektes Rassismus/Diskriminierung*. Berlin: Argument. (Argument-Sonderband; NF 244)
- Dies. (1991). Rassismus und Alltagsdenken. *Forum Kritische Psychologie*, 28, 40–71. [zitiert nach Holzkamp, 1995]
- Park, Eri (2001). Postcolonial Critique und Identitätskonstrukte in der Psychologie. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 100, 107–131.
- Plotinus (1969). *The Enneads*. London: Faber. [zitiert nach Spivak, 1999]
- Pörksen, Uwe (1992). *Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur*. Stuttgart: Klett-Cotta. [zitiert nach Niethammer, 2000]
- Pritsch, Sylvia (2001). Auf der Suche nach dem *Third Space*: hybride (Geschlechts-) Identitäten jenseits von Fremdem und Eigenem? In jour fixe initiative berlin (Hrsg.). *Wie wird man fremd?* Münster: Unrast, S.171–206.

- Reimer, Katrin & Schmalstieg, Catharina (2002). Zum Zusammenhang von Psychologie- und Gesellschaftskritik. In initiative not a love song [Hrsg.]. *subjekt. gesellschaft — perspektiven kritischer psychologie*. München: Unrast, S.125–136.
- Reiterer, Albert F. (1989). Ethnizität und Staat. *Störfaktor*, 12, 3/3, 6–17.
- Rüsen, Jörn (1983). Zeiterfahrung und Selbstidentität — Der Ursprung des Geschichtsbewußtseins. In Ders. *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I*. Göttingen: Vandehoek & Ruprecht, S.48–57.
- Sade, Marquis de (1797). *Histoire de Juliette*. Hollande: (o.V.). [zitiert nach Adorno & Horkheimer, 1988]
- Sanin, Daniel (1999). Psychologie studieren in Wien. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 92, 45–67.
- Sartre, Jean-Paul (1960). *Drei Essays*. Frankfurt/M.: Ullstein.
- Schafer, Roy (1982). *Eine neue Sprache für die Psychoanalyse*. Stuttgart: Klett-Cotta. [zitiert nach Bohleber, 1992]
- Scheit, Gerhard (2001). *Die Meister der Krise. Über den Zusammenhang von Vernichtung und Volkswohlstand*. Freiburg: ça ira.
- Schenk, Günter (1990). Identität/Differenz. In Sandkühler, Hans Jörg [Hrsg.]. *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Band 2*, Hamburg: Felix Meiner Verlag; S.611–616.
- Schütz, Alfred (1974). Das Phänomen der inneren Dauer. Retention und Reproduktion. In Ders. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; S.62–70.
- Schuster, Peter & Springer-Kremser, Marianne (1994). Bausteine der Psychoanalyse. Eine Einführung in die Tiefenpsychologie. Wien: WUV.
- Schwab, Gustav (1995). *Die schönsten Sagen des klassischen Altertums*. Bindlach: Gondrom.
- Sherrod, Kathrin, Vietze, Peter M. & Friedman, Steven (1978). *Infancy*. Monterey: Brooks/Cole. [zitiert nach Zimbardo, 1992]
- Singer, Mona (1996). Konstruktion, Wissenschaft und Geschlecht. In Rendtorff, Barbara [Hrsg.]. *Materialität, Körper, Geschlecht. Facetten feministischer Theoriebildung (Materialienband 15)*. Frankfurt/M.: Helmer; S.69–104.
- Dies. (1997). *Fremd.Bestimmung. Zur kulturellen Verortung von Identität*. Tübingen: edition diskord.
- Sloterdijk, Peter (1998). *Sphären I. Blasen*. Frankfurt: Suhrkamp. [zitiert nach Slunecko, 2001]
- Ders. (1999). *Sphären II. Globen*. Frankfurt: Suhrkamp. [zitiert nach Slunecko, 2001]
- Slunecko, Thomas (2001). *Von der Konstruktion zur dynamischen Konstitution*. Wien: unveröff. Habilitationsschrift. [Veröff. Herbst 2002 bei WUV, Wien]
- Spitz, René A. & Wolf, K. (1946). Analytic depression. *Psychoanalytic study of children*, 2, 313–342. [zitiert nach Zimbardo, 1992]
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the Subaltern Speak? In Nelson, Cary &

- Grossberg, Lawrence [Hrsg.]. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press; S.271–313. [zitiert nach Pritsch, 2001]
- Dies. (1999). *Imperative zur Neuerfindung des Planeten — Imperatives to Re-Imagine the Planet*. Wien: Passagen.
- Staffler, Gudrun. (1999). *Migration und Ethnizität in Südtirol. Zur sozialen Konstruktion von Fremdheit und Ethnizität in einer pluriethnischen Gesellschaft*. Unveröff. Dipl.Arb.: Wien.
- Steingress, Gerald (1989). Anmerkungen zu Albert F. Reiterer: „Ethnizität und Staat“. *Störfaktor*, 12, 3/3, 6–17.
- Stern, Daniel (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books. [zitiert nach Bohleber, 1992]
- Störig, Hans Joachim (2000). *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Frankfurt/M.: Fischer. [überarbeitete Neuauflage]
- Stowasser, Josef M. (1987). *Der kleine Stowasser. Lateinisch–Deutsches Schulwörterbuch*. München: Freytag.
- Strotzka, Hans (1982). *Psychotherapie und Tiefenpsychologie*. Wien: Springer.
- Süzl, Wolfgang (2001). Vom Fest–stellen der Identität. *Biometrik und Körperlichkeit. Sinn–haft*, 10, 4–9.
- Wallerstein, Immanuel (1990). Die Konstruktion von Völkern: Rassismus, Nationalismus, Ethnizität. In Balibar, Etienne & Wallerstein, Immanuel. *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Berlin: Argument, S.87–106.
- Ders. (1986). *Das moderne Welt–System. Band I: Kapitalistische Landwirtschaft und die Entstehung der Weltwirtschaft im 16. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: Syndikat.
- Ders. (1998). *Das moderne Welt–System. Band II: Merkantilismus*. Wien: Promedia.
- Weber, Max (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft — Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Klaus (2001). Rezension kontrovers zu: „Die Haider–Show — Zur Psychopolitik der FPÖ“ von Klaus Ottomeyer. *Psychologische Revue*, 0, 96–98.
- Weiß, Anja (1999). Identitätspolitik ohne ‘passende Identität? Zum Paradox eines weißen deutschen Antirassismus. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 91, S.28–45.
- Welzer, Harald [Hrsg.] (1999). *Auf den Trümmern der Geschichte. Gespräche mit Raul Hilberg, Hans Mommsen und Zygmunt Bauman*. Tübingen: Edition diskord. [zitiert nach Mohafez, 2001]
- Zimbardo, Philip G. (1992). *Psychologie*. Berlin: Springer.
- Zizek, Slavoj (1998). Das Unbehagen im Multikulturalismus. *Das Argument*, 224, 51–63.

