

## 5. *Praktischer Bezug der drei Identitätsbegriffe*

Im vorigen Kapitel habe ich mit Angehrn versucht, drei Identitätsbegriffe zu unterscheiden. Nach Angehrn kann es drei verschiedene logische Bedeutungen der Identität geben; Individualität, Qualität und Selbigkeit. Die erste Bedeutung bezieht sich auf die Struktur des 'Individuums', die Unterschiedenheit von Anderen, während die zweite und die dritte mit der Struktur der Ununterschiedenheit verknüpft sind. Aus den drei logischen Bedeutungen erschließt Angehrn sich drei Begriffe der Identität: numerische Identität, qualitative Identität und Ich-Identität. Dabei habe ich versucht klar zu machen, dass die numerische Identität nur von der Außenperspektive her festgestellt werden kann, während die qualitative Identität und die Ich-Identität auch von der Innenperspektive her erklärt werden können. Die Innenperspektive der qualitativen Identität befindet sich in der Stellungnahme zur tradierten Rollenidentität und die Innenperspektive der Ich-Identität in einer formalen Integrationsleistung.

In diesem Kapitel möchte ich mich darauf konzentrieren, hinsichtlich dieser Innenperspektive die praktischen Bedeutungen von Identitätsbegriffen herauszuarbeiten. Ich möchte die Innenperspektive von zwei Identitätsbegriffen genauer analysieren, weil ich denke, dass aus dieser die praktische Handlungsmöglichkeit der Person herzuleiten ist, die im feministischen Kontext wichtig ist. Die numerische Identität hat keine Innenperspektive, also keine selbständige praktische Bedeutung. Hingegen haben die qualitative Identität und Ich-Identität ihre eigene Innenperspektive, also eine eigene praktische Bedeutung.

Die numerische Identität wurde oft als eine Leistung verstanden wie die Selbstabgrenzung oder die Unterscheidung des Selbst von Anderen, und aus ihr wurde eine praktische Implikation abgeleitet. In Bezug auf diesen Identitätsbegriff hat man den Fehler begangen, zu behaupten, dass man durch die Unterschiedenheit von Anderen als eine moralische Person anerkannt werden kann. Dagegen möchte ich mit Angehrn die *Zusammenhangsthese* vertreten, denn die numerische Identität kann nur dann von praktischer Bedeutung sein, wenn sie sich nicht nur auf die Unterschiedenheit von Anderen, sondern auch auf die Ununterschiedenheit in sich bezieht.

Die qualitative Identität trägt ihre eigene praktische Bedeutung, weil das Individuum durch die Stellungnahme zur tradierten Rollenidentität die Möglichkeit hat, nicht nur seine Ununterschiedenheit in sich, sondern auch seine Unterschiedenheit zu Anderen zu realisieren.

Die Ich-Identität ist deswegen praktisch, weil das Individuum durch die formale Integrationsleistung seine einzigartigen Erfahrungen zu einer einheitlichen Lebensgeschichte organisieren kann. Während sich die beiden Identitätsbegriffe im praktischen Kontext auf die beiden Strukturen des 'Individuums' beziehen, ist die numerische Identität nur an die Struktur der Unterschiedenheit gebunden. Solange man an der eigenen numerischen Identität festhält und dabei seine Ununterschiedenheit in sich bzw. mit Anderen ausschließt, kann man nicht moralisch handeln, weil man sich nicht zu seiner eigenen Handlung verhalten kann (5.1).

Selbst wenn wir mit dieser *Zusammenhangsthese* die numerische Identität von den Anderen beiden Identitäten unterscheiden konnten, würde eine andere Frage noch offen bleiben, wie die beiden praktischen Identitätsleistungen voneinander zu unterscheiden sind, wenn sie sich auf diese beiden Strukturen des 'Individuums' beziehen. Wie kann die Stellungnahme zur eigenen Rollenidentität von der formalen Integrationsleistung unterschieden werden, wenn jene so wie diese immer im Zusammenhang mit den beiden Strukturen des 'Individuums' auftritt? Angehrn sagt zwar, „dass auch die möglicherweise zu zeigende Einheitlichkeit des Problemzusammenhangs nicht schon dem Begriff selber seine Univozität verleiht.(sic.)“<sup>41</sup> Aber er konnte nicht systematisch erklären, wie die praktischen Identitätsleistungen trotz dieses Zusammenhangs voneinander unterschieden werden können.

Ich bin der Meinung, dass der Schlüssel zur Erklärung der Unterschiedenheit der Identitätsbegriffe darin liegt, die Struktur der Ununterschiedenheit zu unterteilen: inhaltliche Ununterschiedenheit und formale Ununterschiedenheit. Wenn im praktischen Kontext die Ununterschiedenheit immer mit der Unterschiedenheit zusammenhängen würde, könnten sich aus dem Zusammenhang zwei Kombinationen ergeben. Das heißt, dass die Unterschiedenheit entweder im Zusammenhang mit der inhaltlichen Ununterschiedenheit des Individuums mit Anderen, oder im Zusammenhang mit der formalen Ununterschiedenheit des Individuums in sich verwirklicht werden kann. Anhand dieser zwei Kombinationsmöglichkeiten möchte ich im Abschnitt 5.2 zwei Formen der praktischen Identität ausführlich darstellen.

## **5.1 Der Zusammenhang der Unterschiedenheit mit der Ununterschiedenheit**

Hier möchte ich mit Angehrn die *Zusammenhangsthese* vertreten, dass eine Identitätsleistung nur dann für praktisch gehalten werden kann, wenn sie sich sowohl auf die Unterschiedenheit des Individuums von Anderen, als auch auf dessen Ununterschiedenheit in sich bzw. mit Anderen bezieht. Wir können aus der qualitativen Identität bzw. aus der Ich-Identität dann

eine praktische Bedeutung ableiten, weil sie aus Innenperspektiven festgestellt werden kann, aus der das Individuum nicht nur seine Ununterschiedenheit, sondern auch seine Unterschiedenheit berücksichtigt. Hingegen ist die numerische Identität nicht von praktischer Bedeutung, weil, wenn das Individuum im praktischen Kontext auf seine Unterschiedenheit von Anderen abzielt, es seine Ununterschiedenheit in sich bzw. mit Anderen ausschließen muss. In diesem Sinne möchte ich sagen, dass die numerische Identität keine eigene praktische Bedeutung hat. Auf der praktischen Ebene kann sie sich nur als ein Moment der qualitativen Identifizierung oder als Ergebnis der formalen Integrationsleistung realisieren.

Angehrn argumentiert im Exkurs „‘Persönliche Identität’ in der Sozialpsychologie“ gegen die Position von Goffman, der der numerischen Identität eine eigene praktische Bedeutung zuschreibt. Angehrn kritisiert das Konzept „persönliche Identität“ von Goffman als nicht praktisch, weil es dabei nur an der zweiten Bedeutung des ‘Individuums’, der Unterschiedenheit von Anderen, festhält und dabei seine Beziehung zur ersten Bedeutung, der Ununterschiedenheit, übersieht.

Hier müssen wir zunächst das Goffmansche Konzept der „persönlichen Identität“ verstehen. Goffman hat in seiner Sozialwissenschaft ein Subjektivitätskonzept entwickelt, in dem soziale Konformität und personale Individualität „zwei komplementäre, gleichermaßen unabdingbare Momente darstellen.“<sup>2</sup> Goffman hat die soziale Konformität (‘Asyle’), die allgemein ist, als „soziale Identität“ bezeichnet, während er das Moment der individuellen Andersheit (‘stigmatisierte’) „persönliche Identität“ genannt hat.<sup>3</sup> Aber unversehens polarisiert Goffman die beiden Momente des Subjekts in der Weise, dass sich die „soziale Identität“ hauptsächlich auf die Ununterschiedenheit des Individuums mit Anderen bezieht, während die „persönliche Identität“ nur durch die Unterschiedenheit von Anderen zu verstehen ist.<sup>4</sup> Aus dieser Auffassung schließt Angehrn, dass bei Goffman die „persönliche Identität“ das Gegenteil zur „sozialen Identität“ darstellt.

Goffman versucht die „persönliche Identität“ nicht nur aus der Außenperspektive, sondern auch aus der Innenperspektive zu erklären. Ihm zufolge ist die „persönliche Identität“ aus der Außenperspektive als ein sogenannter „Identitätsaufhänger“<sup>5</sup> zu verstehen, der in der Referenzsicherung über Fingerabdrücke, Name oder biologische Attribute festgestellt wird. Er weiß aber sehr wohl, dass diese materialistischen Unterschiede keine praktische

---

<sup>1</sup> Emil Angehrn, *Geschichte und Identität*, Berlin und New York; Walter de Gruyter 1985, S. 235.

<sup>2</sup> Ebd. S. 255.

<sup>3</sup> Vgl. E. Goffman, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1967, S.132ff.

<sup>4</sup> Vgl. Emil Angehrn (1985), S.255.

<sup>5</sup> Erwin Goffman (1967), S.73.

Dimension der Individualität darstellen. Daher versucht er, die Innenperspektive der „persönlichen Identität“ durch Biographie zu begreifen.

Aber Angehrn zufolge gelingt es Goffman nicht, die Innenperspektive zu begründen, denn ohne auf den notwendigen Zusammenhang der „persönlichen Identität“ mit der „sozialen Identität“ Rücksicht zu nehmen, betrachtet Goffman die „persönliche Identität“, also die Biographie des Individuums, nur als Ergebnis der Negationsleistung. Goffman hat die „persönliche Identität“ als „eine Stellung beziehende Entität“<sup>6</sup> erklärt. Das heißt: „Goffman selber thematisiert sie eigentlich nur als einen voluntativen Akt des Sichabsetzens vom Ganzen, als eine innere oder äußerliche Rollenverweigerung, die keinem weiteren Maßstab als dem der Distanzierung selber unterstellt ist.“<sup>7</sup>

Kann das Individuum durch diese Negationsleistung zu seiner numerischen Identität gelangen? Ich werde auf diese Frage negativ antworten. Denn in dieser Leistung wird die Ununterschiedenheit des Individuums mit Anderen („die soziale Identität“) seiner Unterschiedenheit von Anderen („die persönliche Identität“) gegenübergestellt und negiert. Wie kann das Individuum ohne Bezug auf die qualitativen Identitäten seine Biographie erreichen? Es steht fest, dass das Individuum durch diese Negationsleistung nicht zu seiner Biographie, die auf der empirischen Ebene zu erkennen ist, sondern nur zur absoluten Unterschiedenheit gelangen kann. Diese ist dann inhaltlich leer und hat mit Verantwortung nicht zu tun. Angehrn ist mit Erikson der Überzeugung, dass der „persönlichen Identität“ nur praktische Bedeutung zukommt, insofern sie sich auf „das Moment der inneren Einheit“<sup>8</sup>, auf die „soziale Identität“ bezieht. Um den Zusammenhang der „persönlichen Identität“ mit der „sozialen Identität“ herzustellen, muss man die „persönliche Identität“, die Biographie des Individuums, nicht als Ergebnis der Rollenverweigerung, sondern als ein Moment der Rollenbestimmung verstehen.

In dieser Hinsicht behauptet Angehrn, dass das Individuum seine Biographie nicht aufgrund seiner Unterschiedenheit, sondern aufgrund seiner Ununterschiedenheit „vollbringt“.<sup>9</sup> Er sagt, dass sich das betreffende Individuum dadurch individuiert, dass es „sich bereits *als* Person und auf dieser Grundlage, als *bestimmte* Person konstituiert hat und *seine eigene* Geschichte hat.“<sup>10</sup> Zur Individuierung geht es hier nicht um die Negation der Anderen, sondern um die Konstitution der eigenen Geschichte bzw. die Kenntnis der eigenen Geschichte. Die

---

<sup>6</sup>Erwin Goffman, *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt am Main, 1972, S. 304.

<sup>7</sup> Emil Angehrn (1985), S. 257.

<sup>8</sup> Ebd. S. 261.

<sup>9</sup> L. Krappmann, *Soziologische Dimension der Identität*, Stuttgart, 1969, S. 11.

<sup>10</sup> Emil Angehrn (1985), S. 252.

Einzigartigkeit ergibt sich nebensächlich aus diesen Leistungen, die sich auf die Ununterschiedenheit des Individuums beziehen. Angehrn schreibt definitiv, dass das Individuum „in nicht-delegierbarer Verantwortlichkeit sein Leben führen und handeln“ kann, aber nicht deswegen, weil es sich von anderen unterscheidet, sondern weil es *aufgrund des einheitlichen Selbstverhältnisses* seine Geschichte konstituiert. Das heißt, dass die praktische Kernbedeutung der „persönlichen Identität“ im Grunde genommen nicht in der Einzigartigkeit, sondern in der Ununterschiedenheit liegt. Auf der praktischen Ebene beweist die Biographie eines Individuums, dass es „von sich aus, aus eigenem Entschluss und eigener Verantwortung (handelt): die Autonomie oder Selbständigkeit des Einzelnen.“<sup>11</sup> Hier wird „zum entscheidenden Punkt (der praktischen Leistung - Autor) so nicht mehr das ‘Unterschiedensein von anderen’, sondern das ‘Nicht-Unterschiedensein-von-sich’“.<sup>12</sup> Daraus schließt Angehrn, dass die praktische Handlungsmöglichkeit des Individuums nicht über die Besonderheit, sondern grundsätzlich über die Einzelheit, die Ununterschiedenheit des Individuums in sich,<sup>13</sup> zu erklären ist.

Hier möchte ich darauf hinweisen, dass die eigene Geschichte der Person mit den zwei Leistungen der Ununterschiedenheit zusammenhängt. Einerseits konstituiert das Individuum seine Geschichte, indem es zu den tradierten qualitativen Identitäten eine eigene Einstellung konstituiert. In der Stellungnahme hängt die Unterschiedenheit des Individuums in der Weise mit seiner Ununterschiedenheit zusammen, dass es die ihm gegebenen qualitativen Identitäten in Anspruch nimmt und verändert. Andererseits wird die Geschichte des Individuums dann vollständig konstituiert, wenn es die selbst transformierte qualitative Identität in seine eigene Geschichte integrieren kann. Das heißt, dass man zu dem vollen Bewusstsein über seine Individualität gelangt, wenn man seine qualitativen Identitäten einheitlich zusammensetzen kann. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die praktische Bedeutung der Individualität nur indirekt durch die autonomen Leistungen wie der qualitativen Identifizierung und Syntheseleistung zu realisieren ist.

Solange die praktische Bedeutung der numerischen Identität indirekt durch diese beiden Leistungen zu realisieren ist, muss im praktischen Kontext nicht direkt nach der Unterschiedenheit, sondern nach der Ununterschiedenheit des Individuums gefragt werden,

---

<sup>11</sup> Ebd. S. 251.

<sup>12</sup> Ebd. S. 251.

<sup>13</sup> Den moraltheoretischen Zusammenhang zwischen der numerischen Identität und der Ich-Identität erklärt Angehrn dadurch, dass er die hegelsche Unterscheidung zwischen Besonderheit und Einzelheit einführt. Die „Besonderheit“ bedeutet bei Hegel die Unterschiedenheit des Individuums von anderen, während die ‚Einzelheit‘ bedeutet, dass das Individuum darin in sich reflektiert, auf sich selbst bezogen ist. Angehrn zufolge behauptet Hegel ferner, dass „auch die Unterschiedenheit von anderen noch auf seinem Selbstbezug gegründet.“

selbst wenn es um die numerische Identität geht. Tugendhat ist in dieser Hinsicht auch der Meinung, dass die Individuationsfrage kein praktisches Problem ist, wenn es schlechthin als die Frage nach der Unterschiedenheit betrachtet wird. Er erklärt:

„Wer die Einzigartigkeit zum Problem macht und auf sie *abzielt*, bringt einen sachfremden Faktor in die Wahrheitsfrage: statt dass das Ziel der Frage einzig ist, wie es sich wirklich verhält und wie es am besten stünde mit meiner Existenz und der der anderen, ginge es jetzt darum, wie ich mich von den anderen unterscheiden kann, eine Sorge um ‚Abständigkeit‘, die Heidegger, wie ich meine, mit Recht der Uneigentlichkeit zugerechnet hat.“<sup>14</sup>

Hier möchte ich den Blick darauf werfen, dass Tugendhat das *Abständigkeitsproblem* als sachfremde Frage oder als nicht praktische Identitätsfrage ansieht. Er behauptet, *im praktischen Kontext* darf das Problem der Identität nicht als die *Abständigkeitsfrage* „wie man seine Identität *gegenüber* Anderen wahren könne“ behandelt werden.<sup>15</sup> Und er hat den Grund angeführt, dass man mit seiner Abständigkeit von den Anderen die Möglichkeit des Miteinanderseins verliert. Ihm zufolge kann man diese Möglichkeit nur dann erklären, wenn man den Sinn seiner Individualität in Bezug auf die kooperative Tätigkeit mit Anderen erkennen kann.

Tugendhat sagt in Bezug auf Mead, dass es nicht die numerische Einzigartigkeit, sondern die qualitative Identifizierung ist, die uns „ein Stellungnehmen zu Möglichkeiten, *mich* zu verstehen“, gibt.<sup>16</sup> Nur durch Vermittlung der qualitativen Identifizierung kann das Individuum den Sinn seines individuellen Lebens verstehen. Also kann man ohne Anerkennung des Anderen den moralischen Sinn seines Lebens nicht verstehen. In dieser Hinsicht ist Tugendhat der Überzeugung, dass die eigentliche Erkenntnis über die eigene Existenz nur durch die qualitative Identifizierung vermittelt werden kann. Tugendhat ist daher der Meinung, dass sich das Individuationsproblem nicht aus der Wer-Frage, sondern aus der Was-Frage faktisch ergibt.<sup>17</sup>

Hier möchte ich die Schlussfolgerung ziehen, dass die numerische Identität zwar keine eigene praktische Bedeutung haben, jedoch von praktischer Bedeutung sein kann, als sie als das Ergebnis der anderen Identitätsleistungen wie qualitativer Identifizierung und formaler Integrationsleistung verstanden wird.

---

<sup>14</sup> Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1979, S. 290.

<sup>15</sup> Ebd. S. 289.

<sup>16</sup> Ebd. S. 271.

<sup>17</sup> Ebd. S. 289.

## 5.2 Zwei verschiedene Zusammenhangsweisen der Unterschiedenheit mit der Ununterschiedenheit

Mit der rekonstruierten *Zusammenhangsthese* habe ich klar gestellt, dass in jeder praktischen Leistung die beiden Strukturen des „Individuums“, die Unterschiedenheit und die Ununterschiedenheit, immer im Zusammenhang stehen müssen. Wenn jede praktische Leistung des Individuums in dem Zusammenhang der Unterschiedenheit mit der Ununterschiedenheit zu realisieren wäre, und wenn zwei Aspekte der Ununterschiedenheit, die inhaltliche Ununterschiedenheit mit Anderen und die formale Ununterschiedenheit in sich, voneinander zu trennen wären, könnten wir uns zwei verschiedene Formen des Zusammenhangs der Unterschiedenheit mit der Ununterschiedenheit vorstellen.

Daher möchte ich in diesem Abschnitt verdeutlichen, wie der jeweilige Aspekt der Ununterschiedenheit mit der Unterschiedenheit zusammenhängt, indem ich die Analyse Angehrns über Mead und Erikson als Ansatz nehme. Daraus möchte ich zwei unterschiedliche Leistungen herausarbeiten, in denen nicht nur die Unterschiedenheit des Individuums, sondern auch seine innere bzw. äußere Ununterschiedenheit zu berücksichtigen sind: die inhaltliche Transformation und die Konstitution der eigenen Geschichte. Jene ist in der praktischen Identifizierung des Individuums anhand der qualitativen Identität der Meadschen Theorie zu erklären, während die andere anhand der Syntheseleistung des Individuums bei Erikson zu finden ist.

Ich bin der Meinung, dass diese Unterscheidung von zwei Leistungen den Zugang bilden könnte, um eine Analyse der feministischen Identitätstheorie zu leisten. Denn ich denke, dass in der feministischen Identitätstheorie das Problem der inhaltlichen Bestimmung der Weiblichkeit von Frauen und das Problem der formalen Kompetenz der Einheitsleistung der Frauen jeweils eine andere Theorieperspektive ausmachen. Wenn „Feministische“ TheoretikerInnen die Identität der Frauen in Bezug auf formale Syntheseleistungen erklären, können sie ihre Aufmerksamkeit auf die formale Einheit zwischen Frauen richten. Wenn sie dabei aber von dem Problem der qualitativen Identifizierung der Frauen ausgehen, konzentrieren sie sich eher auf die inhaltliche Transformation der Weiblichkeit. In diesem Fall geht das Interesse an der qualitativen Unterscheidung der Frauen von Männern nicht verloren.

Ich bin der Meinung, dass sich in der Analyse von Angehrn einige Bruchstücke befinden, aus deren Zusammensetzung wir die Umrisse der zwei Zusammenhänge, in denen sich die zwei

Leistungen bilden, ziehen können. Daher möchte ich im Folgenden den Fokus auf seine Analyse legen, um den entscheidenden Unterschied der beiden ausführlich darzustellen.

### **5.21 Die inhaltliche Transformation in der qualitativen Identifizierung**

Angehrn hat mit Recht gesehen, dass Mead, anders als Goffman, von der qualitativen Identifizierung ausgeht, auch wenn es um die Erklärung individueller Handlungen geht. Dabei versteht Angehrn die qualitative Identifizierung bei Mead nicht als einseitige Internalisierung des faktischen Sozialen, sondern als wechselseitige Interaktion der „Unterschiedenheit des Individuums von anderen“ mit der „Ununterschiedenheit mit anderen“, oder als dynamischen Zusammenhang des „Ichs“ mit dem „Mich“.

Meines Erachtens befinden sich im Buch *Geist, Identität und Gesellschaft* von Mead eigentlich zwei unterschiedliche Erklärungsweisen über diesen Zusammenhang: Repräsentationsthese und Transformationsthese. In diesem Paragraphen möchte ich von der Behauptung ausgehen, dass man mit der Repräsentationsthese Meads den dynamischen Zusammenhang des „Ichs“ mit dem „Mich“ nicht erklären kann, weil dieser These der deterministische Begriff der Individualität zugrunde liegt. Ich bin davon überzeugt, dass man nur aus der Transformationsthese, die die Verwirklichung der Individualität in der Vorstellung einer zukünftigen Gesellschaft erklärt, eine anerkennungstheoretische Identitätstheorie entwickeln kann.

Seiner Repräsentationsthese nach hängt das „Ich“ mit dem „Mich“ in der Weise zusammen, dass das Individuum das gegebene Soziale aus seiner einzigartigen Position wiedergibt. Mead spielt in diesem Zusammenhang der Unterschiedenheit mit Ununterschiedenheit auf die Weltrepräsentation einer Monade im Sinne der Monadologie von Leibniz an:

„In anderen Worten, die organisierte Struktur jeder einzelnen Identität innerhalb des menschlichen gesellschaftlichen Erfahrungs- und Verhaltensprozesses spiegelt die organisierten Beziehungen dieses Prozesses als Ganzen wider und wird durch ihn gebildet. Jede einzelne Identitätsstruktur spiegelt aber einen andersartigen Aspekt oder eine andere Perspektive dieser Beziehungen, weil eine jede diese Beziehungen aus ihrer eigenen einzigartigen Position spiegelt.“<sup>18</sup>

Hier möchte ich darauf aufmerksam machen, dass jede einzelne Identität „die organisierten Beziehungen widerspiegelt“ oder durch sie „gebildet“ wird. Das heißt einerseits, dass jedes

---

<sup>18</sup> George H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1979, S. 245.

Individuum den „organisierten Anderen“<sup>19</sup>, das „Mich“, in sich selbst trägt. Mead sagt, „eine Person, die in sich selbst die allgemeine Reaktion der Gemeinschaft gegenüber ihren Handlungen hat, hat in dieser Hinsicht den Geist der Gemeinschaft in sich.“<sup>20</sup> Mead zufolge hat dieser Geist der Gemeinschaft andererseits die individuelle Seite, in dem Sinne, dass die Person den „organisierten Anderen“ aus seiner eigenen Position, aus der Perspektive des „Ichs“ widerspiegelt.

Ich denke jedoch, dass das Problem dieser Repräsentationsthese darin liegt, dass jedes Individuum den „organisierten Anderen“ zwar aus seiner eigenen Position widerspiegelt, aber es kann sie von sich aus nicht beeinflussen. Das heißt, dass die individuelle Repräsentation nichts Anderes als eine gegebene Aufgabe ist und daher keine Innovation hervorbringt. Diese funktionalistische Widerspiegelung ist etwas wie eine gegebene Arbeitsteilung innerhalb eines Organismus. Dies bestätigt sich an der Stelle, wo Mead schreibt:

„Die Einheit des ganzen gesellschaftlichen Prozesses ist auch die Einheit des Einzelnen, und die gesellschaftliche Kontrolle über den Einzelnen liegt in diesem gemeinsamen Prozess, der den Einzelnen in seiner *spezifischen Funktion differenziert*, während er gleichzeitig dessen Reaktion kontrolliert.“<sup>21</sup>

Hier wird klar, dass Mead die Individualität des Individuums durch die gegebene spezifische Funktion begründet. Das Individuum kann nur dann als gut bewertet werden, wenn es seine Funktion treu erfüllt. Dies verknüpft sich dennoch mit dem zweiten Problem, dass die Funktion eines Individuums im Prinzip von den anderen genau so gut geleistet werden kann, wenn sich die anderen in die Lage des Individuums hineinversetzen. Wenn eine Funktion eines Individuums im Prinzip von allen anderen geleistet werden kann, kann man nicht mehr sagen, dass es ein einzigartiger Mensch ist, der für diese Funktion Verantwortung übernehmen muss.

Um dieses Problem zu vermeiden, führt Mead in dem nächsten Schritt die essentialistischen bzw. deterministischen Begriffe wie „Eigenheiten“ oder „Erbanlagen“<sup>22</sup> in seine Theorie ein. Das heißt, dass er die Unverwechselbarkeit jedes Individuums aufgrund seiner Erbanlagen erklärt, weil diese von anderen nicht zu ersetzen sind. Und dabei unterscheidet er das gemeinsame Verstehen der Funktionen anderer von den differenzierten Funktionen. Er sagt:

---

<sup>19</sup> Ebd. S. 312.

<sup>20</sup> Ebd. S. 315.

<sup>21</sup> Ebd. S. 317.

<sup>22</sup> Ebd. S. 375.

„Ein Mitglied der Gemeinschaft gleicht nicht notwendigerweise allen anderen Mitgliedern, nur weil es sich mit ihnen identifizieren kann. Es kann anders sein. Es kann einen gemeinsamen Inhalt, gemeinsame Erfahrungen geben, ohne dass deswegen die Funktionen identisch sein müssen.“<sup>23</sup>

Hier möchte ich jedoch die Behauptung vertreten, dass auch die biologisch begründete Unverwechselbarkeit noch keine personale Individualität erklärt, weil in diesem Fall das Individuum seine Unterschiedenheit nicht als Ergebnis seiner autonomen Leistung erkennen kann. Das heißt, dass seine Unverwechselbarkeit auf der vorprogrammierten Unterschiedenheit basiert und daher keinen Einfluss auf die ganze Gemeinschaft ausübt.

Meines Erachtens befindet sich bei Mead eine nicht deterministische Erklärung über die Individualität erst an der Stelle, wo er die Werke der Künstler als Beispiele für die Verwirklichung der Individualität anführt. Dabei behauptet Mead, dass Künstler ihre Unterschiedenheit nicht nur dadurch realisieren können, dass sie ihre individuellen Werke in die Sprache der Gemeinschaft übertragen, sondern auch dadurch, dass sie die Sprache der Gemeinschaft durch ihre individuellen Werke erweitern bzw. transformieren müssen.

Ich denke, dass der Zusammenhang des „Ichs“ mit dem „Mich“ in der Transformation von zwei Seiten her erklärt werden können. Einerseits müssen Künstler ihre Individualität so transformieren, dass diese in die gemeinsame Sprache eingepasst sind. Das heißt, dass die individuellen Werke „von den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft in einem konkreten Sinn erfaßt werden“.<sup>24</sup> Mead sagt in dieser Hinsicht:

„Der Autor, der Künstler muss sein Publikum haben, es mag ein posthumes Publikum sein, aber ein Publikum muss es geben. Man muss die eigene Identität in der eigenen Schöpfung finden, so wie sie von anderen erfaßt wird. Die Leistungen des Einzelnen müssen in sich selbst gesellschaftlicher Natur sein. Soweit man eine Identität hat, muss man ein organischer Teil des Gemeinschaftslebens sein, der eigene Beitrag muss gesellschaftlicher Natur sein. Auch wenn es sich um ein Ideal handelt, das man selbst entdeckt hat, leitet sich der Wert dieses Ideals aus der Tatsache ab, dass es der ganzen Gesellschaft gehört. Man kann seiner Zeit voraus sein, aber die eigenen Schöpfungen müssen zum Leben der eigenen Gemeinschaft gehören.“<sup>25</sup>

Damit die Übertragung des individuellen Selbst auf die gemeinsame Sprache erfolgt, müssen Künstler andererseits die Sprache der Gemeinschaft so transformieren, dass diese ihr individuelles Selbst miteinschließt. Zu dieser Transformation appellieren Künstler an eine umfassendere Gemeinschaft, in der ihre von der früheren Gemeinschaft abgelehnte

---

<sup>23</sup> Ebd. S. 374.

<sup>24</sup> Ebd. S. 373.

<sup>25</sup> Ebd. S. 373.

Individualität anerkannt werden kann: Sie können bei ihrer künstlerischen Arbeit auf einen Konflikt zwischen dem gegebenen Schönheitsideal („Mich“) und einer selbst entdeckten Schönheitsvorstellung („Ich“) stoßen. In diesem Fall versuchen sie, die sozial gegebene Schönheitsvorstellung zu transformieren, indem sie sich eine umfassendere Gemeinschaft ausdenken, in der individuelle Schönheitsvorstellungen nicht ausgeschlossen werden können. Angehrn richtet hier seine Aufmerksamkeit auf diese individuelle „Transformation“<sup>26</sup> der sozialen Werte. Die Transformation enthält nicht nur das Moment der Unterschiedenheit des Individuums, sondern auch das Moment der Ununterschiedenheit, weil sie durch „Zugehörigkeit zu einer neuen Gemeinschaft“<sup>27</sup>, durch einen Entwurf „einer größeren Gemeinschaft“<sup>28</sup>, geleistet wird. In dieser Transformation ist der Konflikt zwischen der Sozialität und der Individualität aufgehoben.

Hier möchte ich betonen, dass es bei dieser Transformation, diesem dynamischen Zusammenhang um die Erneuerung eines Inhaltes oder eines Wertes geht. Jedoch konnte Angehrn dies nicht begreifen, weil er das Problem des Entwurfs einer neuen Gemeinschaft von dem Problem einer neuen Gesellschaft nicht deutlich getrennt hat. Mead selbst konnte die umfassendere Gemeinschaft, in der alle Mitglieder in ihren substantiellen Werten anerkannt werden, von der demokratischen Gesellschaft nicht unterscheiden, in der alle Mitglieder in ihren gleichen Rechten in Bezug auf ihre eigene Differenz anerkannt werden. Um den inhaltlichen Zusammenhang von dem formalen Zusammenhang zu unterscheiden, möchte ich "Gemeinschaft" von "Gesellschaft" unterscheiden.

Bei dieser Unterscheidung möchte ich mich nicht ganz auf Ferdinand Tönnies verlassen, weil er die beiden Begriffe als Gegenbegriffe der Individualität betrachtet. Wie Gvozden Flego mit Recht schreibt, versteht Tönnies die klassische Gemeinschaft als „ein - mehr oder weniger natürliches - Kollektiv, das seine Mitglieder so (ver)bindet, dass sie sich ihren persönlichen Neigungen ´entfremden´ und dem Kollektiv übergeben“.<sup>29</sup> Wie in der Tradition von Thomas Hobbes ist für Tönnies die Gesellschaft „nicht nur künstliche Vermittlung des individuellen Lebens, sondern spezifisch anti-solidarisch gedacht, nämlich als ‚Verhältnis der Indifferenz oder der Feindseligkeit.“<sup>30</sup> Wenn man diese oppositionellen Begriffe vor Augen hat, gerät

---

<sup>26</sup> Emil Angehrn (1985), S. 258.

<sup>27</sup> Ebd. S. 259.

<sup>28</sup> George H. Mead (1979), S.319

<sup>29</sup> Gvozden Flego, „Gemeinschaften ohne Gesellschaft?“ in (Hrg.) von Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main; Fischer Verlag 1993, S. 69.

<sup>30</sup> Ferdinand Tönnies, *Soziologische Studien und Kritiken*. Erste Sammlung, Jena 1925, S. 30 und Karl-Siegberg Rehberg, "Gemeinschaft und Gesellschaft -Tönnies und Wir" in *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main; Fischer 1993, S. 28.

man daher in die Verlegenheit, dass man entweder seine Gemeinsamkeit oder seine Individualität ausschließen muss.

Worauf ich mich hier verlassen möchte, ist die begriffliche Bestimmung, in der sich die Individualität und die Gemeinsamkeit des Individuums überschneiden. Axel Honneth zufolge befindet sich diese Bestimmung in einem Minimalbegriff der „Gemeinschaft“, der heute von Kommunitaristen angenommen worden ist. Honneth schreibt, dass sie in den heutigen Diskussionen unter „Gemeinschaft“ eine Form der sozialen Beziehung verstehen, „die durch die Orientierung an einem gemeinsam geteilten Gut gekennzeichnet sind, also durch den Bezug auf intersubjektiv gültig angesehene Werte“.<sup>31</sup> Diese Orientierung verhindert keine individuelle Selbstverwirklichung, sondern dient vielmehr als „bestimmte Voraussetzung der individuellen Selbstverwirklichung“.<sup>32</sup> In dieser Hinsicht vertritt auch Michael Walzer die Vorstellung, dass „soziale Gemeinschaften dann einen posttraditionalen Charakter besitzen, wenn sie selber liberale Werte verkörpern, also durch die gemeinsame Orientierung am Gut der liberalen Freiheitsrechte gekennzeichnet sind.“<sup>33</sup> Diese Überlappung gilt, Michael Walzer zufolge, auch für den Begriff der „demokratischen Gesellschaft“ der Liberalen. Die Liberalen betonen die individuellen Freiheitsrechte in der demokratischen Gesellschaft. Aber die Freiheitsrechte bei ihnen sind insofern in dem gemeinsamen Werthorizont eingebaut, als „die liberalen Grundwerte auf eine extensive demokratische Partizipation angewiesen sind, d.h. auf eine Form demokratischer Sittlichkeit“.<sup>34</sup>

Wenn man die beiden Begriffe, „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“, in dieser Weise versteht, kann man mit den Begriffen nicht nur die Individualität, sondern auch die Gemeinsamkeit des Individuums mit anderen berücksichtigen. Aber damit erklärt sich noch nicht, woran man den Unterschied zwischen beiden am besten erkennen kann. Daher möchte ich mich im nächsten Schritt der begrifflichen Unterscheidung, die Honneth trifft, zuwenden, die in seinem Aufsatz „Posttraditionale Gemeinschaften“ zu finden ist:

„Mit der ersten dieser sich überlappenden Bestimmungen wird festgelegt, worin sich alle Formen der Gemeinschaft von jenem Muster der sozialen Beziehung abheben, das wir traditionalerweise "Gesellschaft" nennen: Während sich hier die Subjekte aufeinander beziehen, indem sie wechselseitig den rechtlich festgelegten Freiheitsspielraum des jeweils

---

<sup>31</sup> Axel Honneth, "Posttraditionale Gemeinschaften" in *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main; Fischer 1993, S. 262.

<sup>32</sup> Ebd. S. 264.

<sup>33</sup> Ebd. S. 265, und Vgl. Michael Walzer, „Kommunitaristische Kritik am Liberalismus“, in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main; Campus 1993.

<sup>34</sup> Albrecht Wellmer, „Bedingungen einer demokratischen Kultur“, in *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main; Fischer 1993, S. 178.

anderen respektieren, schätzen sie dort, in der Gemeinschaft, den anderen jeweils aufgrund der Eigenschaften und Fähigkeiten, die ihm als Individuum zukommen.<sup>35</sup>

Hier möchte ich hervorheben, dass sich die beiden Begriffe nicht an der Frage, was sie jeweils von der Individualität und der Gemeinsamkeit bevorzugen, sondern an der Frage unterscheiden, in welcher Weise die Individualität mit der Gemeinsamkeit in Zusammenhang steht: die Mitglieder der Gemeinschaft bekommen ihre Individualität in ihrem substantiellen Wert anerkannt, während die Mitglieder der Gesellschaft ihre Individualität in ihrem abstrakten Recht auf die Freiheit anerkannt bekommen. Wenn die beiden Begriffe nach dieser Frage unterschieden würden, könnte man der Entscheidung Individualität oder Gemeinsamkeit entweichen. Worum es in den beiden Begriffen geht, ist die Frage danach, wie sich die Individualität jeweils in der Gemeinschaft und der Gesellschaft realisiert.

Als ein Mitglied der demokratischen Gesellschaft interessiert man sich wenig dafür, ob die eigene individuelle Vorstellung für die anderen auch gut ist. Wichtig ist ihm, dass jeder dazu gleichermaßen dazu berechtigt ist, das Recht auf Individualität ungestört beibehalten zu können. Hingegen interessiert man sich als ein Mitglied einer Gemeinschaft dafür, ob seine individuelle Vorstellung auch von den anderen für sinnvoll gehalten wird. Zusammenfassend gesagt geht es in der Gesellschaft um formale Anerkennung der Individualität der Mitglieder, während es sich in der Gemeinschaft um inhaltliche Anerkennung der Individualität handelt. Meines Erachtens bezieht sich die Transformationsthese bei Mead grundsätzlich auf den Entwurf einer umfassenderen Wertegemeinschaft, in der man sich für die inhaltliche Anerkennung der Individualität interessiert, weil Künstler zum Beispiel sich wünschen, dass ihre Werke aus der Perspektive des substantiellen Wertes ihrer Gemeinschaft für schön oder gut gehalten werden.

Ich bin der Überzeugung, dass Menschen in Konfliktsituationen im Prinzip zwei unterschiedliche Verhaltensweisen haben können. Einige können einen umfassenderen Wertehorizont entwerfen, in der ihr Werk nicht nur für sie, sondern auch für die anderen schön ist. In diesem Fall würden sie sich mit der inhaltlichen Transformation beschäftigen. Die anderen können sich eine Gesellschaft wünschen, in der sie in ihrem Recht anerkannt werden, ihren eigenen Begriff der Schönheit auszudrücken. In diesem Fall zielen sie nicht unbedingt auf die substantielle Anerkennung von anderen ab, sondern suchen nach einer gesellschaftlichen Struktur, in der ihre Vorstellungen von Schönheit als eine Möglichkeit geäußert werden können. Ich bin der Meinung, dass die formale Anerkennung des

---

<sup>35</sup> Axel Honneth, „Posttraditionale Gemeinschaften“ in *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main; Fischer 1993, S. 262-263.

Individuums in einer Gesellschaft durch Begründung der Kompetenz der inneren Syntheseleistung des Individuums gerechtfertigt werden kann, die Erikson zum Kernpunkt seines Ich-Konzeptes gemacht hat.

## **5.22 Die Konstitution der eigenen Geschichte durch formale Syntheseleistung**

In diesem Paragraphen möchte ich die These vertreten, dass ein dynamischer Zusammenhang der Unterschiedenheit mit der Ununterschiedenheit auch bei Konstitution der eigenen Geschichte zu finden ist. Diese Konstitution wird jedoch nicht von einem Interesse der inhaltlichen Zusammensetzung der Episode geleistet, sondern hat eher mit einer formalen Kompetenz, mit der „Ich-Identität“ zu tun, die Episode trotz ihres Widerspruchs in eine Lebensgeschichte zu integrieren. Das heißt, dass man sich bei der Konstitution der eigenen Geschichte nicht für die inhaltliche Kontinuität interessiert, sondern für die formale Koexistenz von einander widersprüchlichen Episoden, so wie man bei der Vorstellung einer demokratischen Gesellschaft Interesse daran hat, alle Mitglieder anhand gleicher Rechte in die Gesellschaft zu integrieren.

Um die Konstitution der eigenen Geschichte zu erklären, möchte ich von dem „Ich“-Konzept Eriksons ausgehen. In der Erikson-Analyse hat Angehrn versucht zu zeigen, dass „bei Erikson eher ein komplementärer Aspekt zur Sprache kommt“, während sich „der Übergang von Goffman zu Mead als Radikalisierung des Gedankens der Individualität verstehen lässt“.<sup>36</sup> Angehrn ist der Meinung, dass „Erikson das gegenüber dem ‚Ich‘-Konzept Meads komplementäre Moment der Individualität, das Moment der inneren Einheit ins Spiel bringt.“<sup>37</sup> Ich möchte hier behaupten, dass das formale ‚Ich‘-Konzept bei Erikson nicht nur ein Komplement der „qualitativen Identität“ bei Mead, sondern auch eine andere Realisierungsweise der Individualität ermöglicht. Um diese Behauptung zu unterstützen, möchte ich das Identitätskonzept von Erikson genauer untersuchen.

Was im Zentrum der Identitätstheorie von Erikson steht, ist „Ich-Synthese“<sup>38</sup> oder „Ich-Identität“.<sup>39</sup> Aber die Erklärung Eriksons über den Begriff bringt uns an manchen Stellen in Verwirrung. Zunächst möchte ich auf den folgenden Satz hinweisen:

---

<sup>36</sup> Emil Angehrn (1985), S. 259.

<sup>37</sup> Ebd. S. 261.

<sup>38</sup> Erik Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1976, S. 17.

<sup>39</sup> Ebd. S. 18.

„Aus der Wahrnehmung, dass seine individuelle Weise, Erfahrungen zu verarbeiten ( seine Ich-Synthese ), eine erfolgreiche Variante einer Gruppenidentität ist und im Einklang mit der Raum-Zeit und dem Lebensplan der Gruppe steht, muss das heranwachsende Kind ein belebendes Realitätsgefühl ableiten können.“<sup>40</sup>

Meiner Meinung nach enthält dieser Satz zwei Bedeutungen der Identität. Eine davon lautet, dass die „Ich-Synthese“ eine „individuelle Weise (ist), Erfahrungen zu verarbeiten“. Die andere meint, dass diese „Ich-Synthese“ „eine erfolgreiche Variante einer Gruppenidentität ist und im Einklang mit der Raum-Zeit und dem Lebensplan der Gruppe steht.“ Wenn man auf die erste Bedeutung angewiesen ist, kann man die „Ich-Synthese“ als eine Kompetenz interpretieren, den Erfahrungen eine Form zu geben. Aber wenn man die zweite Bedeutung bevorzugt, kann man die „Ich-Synthese“ als eine Art der qualitativen Identität begreifen. Wenn Erikson später sagt, dass sich das realistische Selbstgefühl aus der „Bedeutung innerhalb der betreffenden Kultur“ oder aus der „Anerkennung durch die Umwelt“<sup>41</sup> ergibt, scheint Erikson auf die zweite Bedeutung mehr Wert zu legen.

Was meint Erikson mit der „Ich-Synthese“? Ich denke, dass die begriffliche Verwirrung verschwindet, wenn man die zweite Bedeutung hinsichtlich einer späteren Stelle uminterpretiert, in der Erikson die Ich-Identität sowie das Selbstgefühl mit dem Formbegriff wie „Gleichheit“ oder „Kontinuirlichkeit“<sup>42</sup> verbindet. An der Stelle schreibt Erikson:

„Das bewusste Gefühl, eine *persönliche Identität* zu besitzen, beruht auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, dass auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen.“<sup>43</sup>

„So ist Ich-Identität unter diesem subjektiven Aspekt das Gewährwerden der Tatsache, dass in den synthetisierenden Methoden des Ichs eine Gleichheit und Kontinuirlichkeit herrscht und dass diese Methoden wirksam dazu dienen, die eigene Gleichheit und Kontinuität auch in den Augen der anderen zu gewährleisten.“<sup>44</sup>

Hier kann man deutlich sehen, dass Erikson unter Ich-Identität nicht die qualitative Identität, sondern eine Form der Gleichheit versteht. Wenn man auf diese Stelle Rücksicht nimmt, muss man die zweite Erklärung in dem vorher zitierten Satz so verstehen: Man kann seine Ich-Identität dadurch erreichen, dass man die Struktur der inneren Einheit zuerst aus der

---

<sup>40</sup> Ebd. S. 17.

<sup>41</sup> Ebd. S. 17.

<sup>42</sup> Ebd. S. 18.

<sup>43</sup> Ebd. S. 18.

<sup>44</sup> Ebd. S. 18.

Kontinuität der Gruppenidentität entwickelt und sie von den Anderen anerkannt bekommt. Also ist die Ich-Identität keine qualitative Identität, sondern eine abstrakte Einheitsleistung. Wenn man die „Ich-Identität“ Eriksons als eine Form der Einheitsleistung versteht, kann man auch die Verwirrung vermeiden, die bei seiner Erwähnung von der Genese der Ich-Identität auftaucht. Dort erklärt Erikson, dass „stillschweigende Akte der Ich-Synthese“<sup>45</sup> in der Periode der sogenannten „*psychosozialen Moratorien*“ entstehen, die zwischen Kindheit und Erwachsenenleben situiert sind. Und dann sagt er, dass man in dieser Periode in die Identitätskrise der „Rollendiffusion“<sup>46</sup> gerät und dazu gezwungen ist, „Entscheidung[en] zu treffen, die mit wachsender Beschleunigung zu immer endgültigeren Selbstdefinitionen, zu irreversiblen Rollen und so zu Festlegungen ‘fürs Leben’ führen.“<sup>47</sup>

An dieser Stelle kann man die Ich-Identität von Erikson als eine Art der qualitativen Identifizierung missverstehen, wenn man die Betonung auf den Gewinn der „irreversiblen Rollen“ legt. Richtet man jedoch die Aufmerksamkeit auf den Prozess der Selbstdefinition, kann man sofort bemerken, dass es in dieser Periode um keine qualitative Selbstbestimmung, sondern um den Gewinn der *Kompetenz* geht, alle Kindheitsidentifikationen in einer neuen Form zu *synthetisieren*. Also geht es hier nicht um die qualitative Identifizierung, sondern um die Form der inneren Einheitlichkeit und „Kontinuität“.<sup>48</sup>

Dass Erikson mit der „Ich-Identität“ eigentlich die Kompetenz der Formbildung meint, bestätigt sich auch an der Stelle, wo Erikson die Identitätsbildung von der Identifikation unterscheidet. Wenn es um die Übernahme einer tradierten Rolle durch ein Kind geht, spricht Erikson von der „Kindheitsidentifikation“. Dazu schreibt er:

„Das Schicksal der Kindheitsidentifikationen hängt wiederum davon ab, dass das Kind in ein befriedigendes Wechselspiel mit einer vertrauten und sinnvollen Hierarchie von Rollen kommt, wie sie ihm von den in der Familie zusammenlebenden Generationen vorgelebt werden.“<sup>49</sup>

Hier kann man deutlich sehen, dass Erikson unter Identifikation die qualitative Identifizierung des Kindes mit der tradierten Rolle versteht. Er unterscheidet „Identitätsbildung“ von dieser Identifikation, indem er schreibt:

---

<sup>45</sup> Ebd. S. 124.

<sup>46</sup> Ebd. S. 145.

<sup>47</sup> Ebd. S. 137.

<sup>48</sup> Ebd. S. 107

„Die Identitätsbildung schließlich beginnt dort, wo die Brauchbarkeit der Identifikationen endet. Sie entsteht dadurch, dass die Kindheitsidentifikationen teils aufgegeben, teils einander angeglichen und in einer neuen Konfiguration absorbiert werden, was wiederum von dem Prozess abhängt, durch den eine Gesellschaft (oft mittels Untergesellschaften) den jungen Menschen identifiziert, indem sie ihn als jemanden annimmt und anerkennt, der so werden mußte, wie er ist.“<sup>49</sup>

Hier kann man herauslesen, dass die Identitätsbildung nicht mit einer qualitativen Identifizierung, sondern mit der Strukturierung der bisherigen Identifikationen zu tun hat. In dieser Hinsicht sagt Erikson auch, dass die Identitätsbildung, die am Ende der Adoleszenz entsteht, „jeder einzelnen Identifikation mit den Beziehungspersonen der Vergangenheit durchaus übergeordnet“ ist. Erikson schreibt ferner, dass „sie alle wichtigen Identifikationen einschließt, aber verändert sie auch, um aus ihnen ein einzigartiges und einigermaßen zusammenhängendes Ganzes zu machen.“<sup>51</sup>

Aber es ist hier noch nicht klar, worauf Erikson die Betonung legen will. Auf das inhaltliche Ganze, das man als eine Biographie verstehen soll? Oder auf die Kompetenz, die ganze Identifikation zu strukturieren? Da bin ich der Überzeugung, dass Erikson mit der „Identitätsbildung“, im Grunde genommen, die Entstehung der Kompetenz der einheitlichen Formbildung gemeint hat und dass das inhaltliche Ganze, die Biographie, nur das jeweilige Ergebnis der einheitlichen Formbildung der Ich-Identität ist.

Um diese Behauptung zu unterstützen, möchte ich auf die Stelle hinweisen, an der Erikson die Unterscheidung von Nicolai Hartmanns zwischen der Bezeichnung „Ich“ und der Bezeichnung „Selbst“ einführt: „dass hinsichtlich des wahrnehmenden und regulierenden Verkehrs des Ichs mit seinem Selbst die Bezeichnung ‚Ich‘ für das Subjekt, die Bezeichnung ‚Selbst‘ für das Objekt reserviert werden sollte.“ Im Anschluss daran sagt Erikson, „dass die Identitätsbildung sowohl einen Selbst-Aspekt wie einen Ich-Aspekt besitzt.“<sup>52</sup> Und Erikson fährt fort, dass das „Ich“ „die organisierende Zentralinstanz im Laufe des Lebens“ darstellt, während das „Selbst“ „ein veränderliches Selbst (ist), das jeweils verlangt, mit allen zurückliegenden und in Aussicht stehenden Selbsten in Übereinstimmung gebracht zu werden.“<sup>53</sup> Das heißt, dass das Selbst „die Summe der Selbst-Vorstellungen darstellt, die aus den durchlebten Krisen der Kindheit stammen“, während das Ich die Funktion darstellt, diese Summe „zu prüfen, zu sortieren und zu integrieren“.<sup>54</sup>

---

<sup>49</sup> Ebd. S. 140

<sup>50</sup> Ebd. S. 140

<sup>51</sup> Ebd. S. 139.

<sup>52</sup> Ebd. S. 191.

<sup>53</sup> Ebd. S. 191.

<sup>54</sup> Ebd. S. 190.

„Die Funktion des Ichs besteht darin, die psychosexuellen und psychosozialen Aspekte einer bestimmten Entwicklungsstufe zu integrieren und zu gleicher Zeit die Verbindung der neu erworbenen Identitätselemente mit den schon bestehenden herzustellen.“<sup>55</sup>

Hiermit wird klar, dass Erikson mit „Ich-Identität“ gerade „die organisierende Zentralinstanz“ bezeichnet, während er Selbstvorstellungen für die Biographie und für die „Selbst-Identität“ reserviert hat.

Zum Schluss möchte ich darauf hinweisen, dass die Realisierungsweise der Individualität in dieser Integrationsleistung bei Erikson anders als die der qualitativen Identifizierung bei Mead ist. Bei der qualitativen Bestimmung hängt die Realisierung der Unterschiedenheit des Individuums mit der inhaltlichen Transformation der sozialen Ununterschiedenheit zusammen. Die transformierte soziale Identität kann von den anderen Mitgliedern auch für gut gehalten werden, weil sie durch den Entwurf einer umfassenderen Wertegemeinschaft aus zu denken ist. Im Vergleich damit realisiert sich die Individualität bei der Syntheseleistung in der Weise, dass das Individuum durch seine Einheitsleistung schließlich seine eigene Biographie konstituiert. Mit der Konstitution der Biographie, mit dieser Einheitsleistung ist jedes Individuum nicht nur als eine einzigartige Person, sondern auch - trotz seiner Veränderung - als die selbe Person begründet. Meines Erachtens gewährt diese Einheitsleistung allen Mitgliedern der demokratischen Gesellschaft die gleichen Rechte auf Individualität, weil alle Mitglieder aufgrund ihrer inneren Einheitsleistung ihre eigene Geschichte konstituieren und für sie Verantwortung übernehmen können.

Und diese Schlussfolgerung möchte ich in der folgenden Tabelle ( Tabelle 2 ) zusammenfassen.

	logische Bedeutung	praktische Leistung	Bezug auf die Struktur des Individuums bei den praktischen Leistungen
--	--------------------	---------------------	---

---

<sup>55</sup> Ebd. S. 143.

numerische Identität	Individualität	-	auf die Unterschiedenheit von Anderen
qualitative Identität	Qualität	inhaltliche Transformation	auf die inhaltliche Ununterschiedenheit mit Anderen und auf die Unterschiedenheit von Anderen
Ich-Identität	Selbigkeit	formale Integration der verschiedenen Identitäten zur eigenen Geschichte	auf die formale Ununterschiedenheit in sich und auf die Unterschiedenheit von Anderen

Tabelle 2

Ich bin der Meinung, dass die feministische Identitätsdebatte auch in diesen beiden praktischen Bedeutungen der Identität - jeweils in der inhaltlichen Transformation und in der formalen Integration der verschiedenen Identitäten zur eigenen Geschichte - analysiert werden kann. Daher möchte ich in dem folgenden Kapitel versuchen, die begriffliche Unterscheidung der praktischen Identitätsleistung auf die feministische Identitätsdebatte anzuwenden.