

2

Wir kennen uns nie ganz aus, und über Nacht sind wir andere geworden – Die kollektive Identität

Dieser Satz aus Theodor Fontanes Roman *Graf Petöfy* (¹1884, 2002, S. 859) spielt auf ein Thema an, das Konjunktur hat: die Identität. Je weniger davon Einzelne oder Gruppierungen bei sich spüren, umso energischer rufen und suchen sie nach Identität und identitätsstiftenden Maßnahmen: Personale oder Ich-Identität, Corporate Identity, nationale, ethnische und religiöse Identitäten oder die Patchwork-Identität sind Begriffe, die seit Jahrzehnten die öffentliche Debatte in der westlichen Welt prägen und Klausurtagungen von seriösen Firmen (Corporate Identity) ebenso wie Psychotherapieprozesse (Ich-Identität) oder Soziologenkongresse (Patchwork-Identität) nachhaltig beschäftigen. Was aber ist und wie erhält der Einzelne oder eine Gruppierung Identität? Ein Dutzend Überlegungen zu einem Phänomen, das aufgrund seiner schillernden Unbestimmtheit viel verspricht, ohne dass man so recht weiß, ob es diese Versprechungen zu halten imstande ist.

2.1 Identität als Paradoxon

Über Identität nachzudenken, bedeutet, sich mit etwas Alltäglichem und auf den ersten Blick Banalem zu beschäftigen. Dass jeder von uns er selbst ist und kein anderer, scheint so selbstverständlich zu sein, dass es keiner weiteren Diskussion bedarf. Und dass wir heute Abend als Herr X oder Frau Y zu Bette gehen und morgen früh als dieselben erwachen, unseren Tee kochen und den Tagesgeschäften nachkommen, bei denen uns unsere Umwelt ebenfalls als Herr X oder Frau Y behandelt, als wäre nichts dabei, kommt uns im hohen Grade normal vor und entspricht voll und ganz unseren Erwartungen.

Über Identität nachzudenken, bedeutet aber auch, sich mit einem außergewöhnlichen Phänomen abzugeben. Dass wir *eine* oder *einer* sind und uns in der Regel nicht als zwei oder noch mehr Personen erleben (wie es etwa beim Krankheitsbild der multiplen Persönlichkeit vorkommt), ist keine Selbstverständlichkeit. Und dass wir generell von Identität sprechen und unser Dasein normalerweise nicht in eine Unmenge von Ereignissen und unzusammenhängenden Augenblicken zerfällt, ist ebenso bemerkenswert.

Das Eigentümlichste an unserer Identität speist sich aber aus dem Paradoxon, dass wir uns zwar stets als dieselben erleben und definieren und dabei zugeben müssen, dass wir im Laufe unseres Lebens enorme Veränderungen hinsichtlich unseres Körpers wie auch unserer seelischen und geistigen Verfassung zu gewärtigen haben. Wir ändern uns dauernd und bleiben doch dieselben – wie soll man diesen Widerspruch sich und anderen verständlich machen?

Der französische Philosoph Paul Ricoeur wollte diese paradoxen Verhältnisse auflösen, indem er von zwei Varianten der Identität sprach: die „Idem-Identität“ (Gleichheit), die sich auf momentane Zustände und auf eventuelle Veränderungen bezieht; und die „Ipse-Identität“ (Selbstheit), die den Pol des kontinuierlichen Subjekts meint (Ricoeur 1992, S. 165 ff.). Die Ipse-Identität lässt sich als Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ einordnen, wohingegen die Idem-Identität die Frage „Was bin ich?“ beantwortet.

Wie sehr wir jedoch gewohnt sind, mit diesem Paradoxon zu leben und idem- wie ipse-Identität in eins zu setzen, verdeutlicht ein kurzer Text von Bertolt Brecht, der sich in seinen *Geschichten von Herrn Keuner* findet. Unter der Überschrift „Das Wiedersehen“ kann man lesen:

Ein Mann, der Herrn K. lange nicht gesehen hatte, begrüßte ihn mit den Worten: ‚Sie haben sich gar nicht verändert.‘ ‚Oh!‘ sagte Herr K. und erlebte (Brecht ¹1930 ff. 1967, S. 383).

2.2 Aspekte des Begriffs

Sich mit dem Thema der Identität zu befassen bedeutet auch, in etwa die Schwierigkeitsgrade und das Komplexitätsniveau abzuschätzen, die mit einer derartigen Thematik verknüpft sind. Handelt es sich um eine leicht zu bewältigende, mittelschwere oder hochkomplexe Fragestellung; und wenn Letzteres der Fall ist: Wie kann sie dennoch mit Aussicht auf Erfolg angegangen werden?

Jeder, der je schon seinen Personalausweis, seine „Identity Card“ mit kritisch-nachdenklichen Augen betrachtet hat, wird zugeben, dass dies bei ihm eigentümliche Empfindungen ausgelöst hat. Da werden ein Leben, eine Biografie, eine Individualität, ein lebendiger Körper, Bedürfnisse, Wünsche, Vorstellungen, Erinnerungen, Wertkonstellationen auf wenige Kenndaten wie Größe (gemeint ist die Länge des eigenen Körpers), Farbe der Augen (gemeint ist die Iris), Geburtsort, Name, Staatsangehörigkeit und Wohnort heruntergebrochen. Das also soll ich sein!?

Wenn wir das Thema Identität auf der Ebene unserer Identity Card abhandeln, siedeln wir es auf einem überschaubaren Komplexitätsniveau an. Sobald wir aber einige der eben erwähnten Aspekte unserer Person mitberücksichtigen, befinden wir uns in einem Hochgebirge von Diskursen, Ideen und Modellen. Identität als Konstrukt zu verstehen, das die Individualität von Personen und damit ihre Körper („nature“) ebenso wie ihre Biografie, Sozialisation und Kultureinbettung („nurture“) berücksichtigt, erfordert Bezugnahmen auf viele wissenschaftliche, künstlerische und philosophische Denkrichtungen, Schulen und Traditionen: Historiografie, Kulturwissenschaften, Philosophie, Anthropologie, Ethnologie, Medizin, Biologie, Soziologie, Psychologie und nicht zuletzt Kunst, Dichtung und Literatur sind gefragt, wenn der Topos Identität verhandelt wird. Über Identität nachzudenken und zu schreiben heißt, sich angesichts der Fülle von wissenschaftlichen, philosophischen und künstlerischen Perspektiven, unter denen man das Thema betrachten kann, von vorneherein zu bescheiden und sich mit wenigen Aspekten zufriedenzugeben.

2.3 Historischer Wandel

Ob sich wohl mittelalterliche Ritter und Knappen, Handwerker, Bauern oder deren Frauen jemals Fragen nach ihrer Identität gestellt haben? Wenn wir Historikern und Soziologen Glauben schenken dürfen: kaum (Giddens 1992). Die meisten Menschen vor Anbruch der Neuzeit empfanden Identitätsthemen und -probleme wahrscheinlich als für sie nicht relevant. Sie fühlten sich Zünften, Ständen, Sippen, Familien, Glaubensgemeinschaften sowie Ortschaften, Städten, Fürsten- oder Herzogtümern zugehörig, und dies sorgte bei ihnen für stabile Identitäts- und Rollenübernahmen. Dass dieses Erleben einer (von uns vielleicht nur imaginierten und idealisierten) Identitätsstabilität und -fraglosigkeit häufig mit Einschränkungen und Limitierungen vielfältiger Art erkaufte war, darf kritisch angemerkt werden.

Die Renaissance war nach Auffassung vieler Kulturhistoriker jene Epoche, die den Siegeszug von Individuum und Individualismus einläutete und ermöglichte. In den Stadtstaaten Mittel- und Norditaliens entdeckten Künstler, Kaufleute, Wissenschaftler, Politiker, Handwerker, Philosophen und zunehmend auch die Frauen bei sich Möglichkeiten der individuellen Gestaltung ihres Daseins, die sie von manchen tradierten Lebens- und Identitätsmustern zumindest partiell emanzipierte.

Unter Bezugnahme auf die griechische und römische Antike fanden während der Renaissance überraschend viele Menschen Geschmack an der Vorstellung, ihr Leben jenseits hergebrachter Ideen, Normen und Regeln zu führen. Ein stolzer Satz wie „Ich habe mich gesucht“, den im antiken Griechenland nur wenige freie Männer (im konkreten Fall der vorsokratische Philosoph Heraklit) zu ihrem Daseinsprogramm erheben konnten, war ab dem 14. Jahrhundert in Italien und später in anderen Ländern Europas nicht nur einigen Privilegierten vorbehalten. Pico della Mirandola (1463–1494) etwa verkündete in *Über die Würde des Menschen* (¹1496, 1988) potenziell allen seinen Zeitgenossen:

Wir (die Götter) haben dich (den Menschen) ... geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben (ebd., S. 10 f.).

Worauf Pico hier sein Augenmerk richtete, war die fast unbegrenzte Wandelbarkeit einzelner Menschen ebenso wie der gesamten Gattung Homo. Die Individualisierung von Lebensstil und Weltanschauung brachte während der Renaissance eine imposante Reihe unterschiedlicher Typen und Exemplare von Menschsein hervor, von denen nicht leicht zu sagen war, was denn ihre gemeinsamen Wesenszüge ausmachte – am ehesten noch wollten viele von ihnen *uomo universale* (ein generell und auf vielen Gebieten gebildeter Mensch) werden oder sein.

Assoziiert mit der Individualisierung der eigenen Existenz war und ist die Frage und Suche nach der eigenen wie auch nach der kollektiven Identität. Menschliches Dasein war nunmehr nicht nur gegeben, sondern auch aufgegeben, und diese Aufgabe, aus sich und dem eigenen Leben etwas Sinn- und Bedeutungsvolles zu machen und sich zu verwirklichen, gehört seither für viele essenziell zu ihrem Lebensprogramm. Die Chancen der Selbstgestaltung feiern zumindest in der westlichen Welt die einen als Zuwachs an

Freiheitsgraden, indes andere sie als Identitätsmangel des Einzelnen sowie als Normen- und Wertedefizit von Sozietäten beklagen.

Einer, der den Individualisierungsschub der Renaissance begrüßt und die damit verbundenen Chancen entschieden umgesetzt hat, war Michel de Montaigne. Von ihm lesen wir hinsichtlich seiner Identität in den *Essais* durchaus modern anmutende Gedanken, die sich keinem fixen und konformistischen Identitätszwang beugen und beinahe schon den Begriff der Patchwork-Identität (Keupp et al. 2002) nahelegen:

Es gibt nichts Zutreffendes, Eindeutiges und Stichhaltiges, das ich über mich sagen, gar ohne Wenn und Aber in einem einzigen Wort ausdrücken könnte. ... Wir bestehen alle nur aus buntscheckigen Fetzen, die so locker und lose aneinander hängen, dass jeder von ihnen jeden Augenblick flattert, wie er will; daher gibt es ebenso viele Unterschiede zwischen uns und uns selbst wie zwischen uns und den anderen (de Montaigne ¹1580, 1998, S. 167 f.).

Die Fragen, wer der Einzelne ist oder werden kann und was das Wesen einer Gruppe von Menschen oder der Menschheit allgemein ausmacht, sind – obgleich bereits in der Antike von Dichtern und Philosophen gestellt – seit der Renaissance besonders virulent. Eine nochmalige Zuspitzung erfuhren sie während der Aufklärungsepoche im 18. Jahrhundert, als in Europa erste systematische Anthropologien formuliert wurden. Damals deklarierte Immanuel Kant sogar, dass die Frage, wer oder was denn der Mensch (und davon ausgehend Identitäten von Individuen oder Gruppen) sei, im Zentrum aller philosophischen Bemühungen stehe.

Verstand sich Anthropologie im 18. Jahrhundert als philosophische Disziplin (ergänzt um pädagogisch-psychologische Aussagen), erfuhr sie im 19. Jahrhundert durch die Evolutionstheorie von Charles Darwin eine biologische Ausrichtung. Die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich sowie seine enge Verwandtschaft mit anderen Primaten ließ die Formel von Immanuel Kant, der Mensch sei Bürger zweier Welten (der Natur und der Kultur), vor allem hinsichtlich seiner Naturhaftigkeit als nachvollziehbar erscheinen. Die Identitätsprofile von Menschen kennen seither unlegbar biologische Züge, und Versuche, Identitätsbeschreibung losgelöst vom Körper des Menschen zu unternehmen, erscheinen daher inzwischen als aussichtslose Mogelpackung.

Im 19. und 20. Jahrhundert weitete sich die Anthropologie, und neben der Philosophie entdeckten viele wissenschaftliche Disziplinen (u. a. Soziologie, Psychologie, Psychoanalyse, Jura, Pädagogik, Komparatistik, Ethnologie, Historiografie, Medizin, Literatur- und Kunstwissenschaften, Politologie,

Religionswissenschaften) ihr anthropologisches Faible. Sie schufen eine Fülle von Überlegungen und wissenschaftlichen Aussagen über das Wesen des Menschen, die zum Teil in zustimmungswürdige, zum Teil in interpretationsbedürftige anthropologische Formeln gegossen wurden: Der Mensch – das nicht festgestellte Tier (Friedrich Nietzsche) – ein Mängelwesen (Arnold Gehlen) – nicht Herr im eigenen Haus (Sigmund Freud) – die Zukunft des Menschen (Jean-Paul Sartre) – ein Irrläufer der Evolution (Arthur Koestler) – ein Text, der gelesen werden kann (Clifford Geertz).

Es verwundert nicht, dass angesichts solcher Beschreibungen viele bei der Suche nach der individuellen Identität in ernsthafte Schwierigkeiten geraten sind. Befragten sie Anthropologen, innerhalb welcher kulturellen und biopsychosozialen Rahmenbedingungen sich Identität bildet, erhielten sie nicht selten widersprüchliche oder gar keine Antworten. Und blättern sie in den Schriften Friedrich Nietzsches, dem querdenkenden Nachfahren Montaignes im 19. Jahrhundert, um zu erfahren, was Identität denn sei, stolperten sie womöglich über jene Stelle, an der Nietzsche die Idee von der einen, expliziten und stabilen Identität radikal infrage stellte:

Die Annahme des *einen Subjekts* ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist es ebenso gut erlaubt, eine Vielfalt von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewusstsein zugrunde liegt (Nietzsche 1999, S. 473; Hervorh. im Orig.)?

2.4 Identitätsstiftende Funktion von Institutionen

Neben Anthropologen und Philosophen wirken Angehörige anderer wissenschaftlicher oder sonstiger Einrichtungen und Regelsysteme ebenfalls überfordert, wenn sie beschreiben sollen, was die dauerhafte Identität des Individuums ausmacht und wie sie entsteht. Dies liegt auch daran, dass ehemals identitätsstiftende Institutionen wie Schulen, Gewerkschaften, Parteien, Verbände, Kirchen, Akademien sowie militärische, politische und wirtschaftliche Organisationen im 20. Jahrhundert ihre Bindewirkung und Prägekraft eingebüßt haben. Von ihren Repräsentanten ebenso wie von Rat-suchenden werden ihre Identitätsangebote daher kritischer als früher beurteilt und nicht selten als wenig überzeugend zur Seite geschoben.

In mancherlei Hinsicht hatten diese Institutionen zumindest partiell jene identitätsvermittelnde Rolle eingenommen, die man früher in Bezug auf

Zünfte, Stände, Sippen, Familien, Klöster, Glaubensgemeinschaften und Fürsten- oder Herzogtümer des Mittelalters imaginiert. Mitglieder einer Kirche, Gewerkschaft, Partei oder militärischen Einheit konnten sich etwa als Katholik, Sozialdemokrat oder Lohnarbeiter begreifen und daraus verbindliche, Orientierung verheißende Identitätsaspekte (ihre berufliche oder weltanschauliche Identität) für sich ableiten.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts und verstärkt noch in den letzten Jahrzehnten ereignete sich in der westlichen Welt ein deutlicher Wandel weg von diesen geschlossenen, Sicherheiten bietenden Strukturen und Institutionen hin zu offeneren sozialen Systemen, die im Hinblick auf Identitätsfragen unüberschaubar, verwirrend, bisweilen sogar beliebig und wenig Halt gebend wirkten und wirken.

2.5 Das Ende Gottes – ein „Risikofaktor“

Als Ursache dieser Entwicklung mag man an Nietzsches Diagnose vom Tod Gottes denken. Mit seinem Ableben – so hatte der Philosoph es prognostiziert – fehle der Schlussstein, der den Bogen von Sinn, Wert und Bedeutung der Welt über Generationen der Menschheitsgeschichte hinweg zusammengehalten hat. Das Ende Gottes, so Nietzsche, werde zu massiven und die Fundamente der Kultur umwälzenden Erschütterungen führen, die lange über das persönliche Leben des Diagnosestellers hinaus spürbar bleiben.

Gott bedeutete über den letztgültigen Sinnaspekt hinaus auch die Identität schlechthin. Er galt als zeitlos (ewig), als das Umfassende von Geist und Materie, als grundsätzlichster Anfang und absolutes Ende, als den Kosmos begründende Ursache und als sein eigentliches Ziel, als allwissend und allmächtig, als transzendente Heimat, als „der, der ich bin“ (so heißt es von Gott im Alten Testament). Ausgehend vom Verlust dieses Urmodells von Identität meinte der Philosoph Odo Marquard, dass man die inflationäre Zunahme des Identitätsthemas im letzten Jahrhundert ebenso wie die Schwierigkeiten vieler Menschen bei ihrer Identitätssuche auf dieses Ende Gottes zurückführen und als nicht immer geglückte Kompensation dieser Lücke verstehen könne:

Durch seinen Identitätsverlust wird Gott ... selber zur Identitäts-Gefährdung; durch sein Ende hört er auf, Identitätsgarant zu sein. Das provoziert den Versuch einer innerweltlichen Rettung der Identität. ... Man kann das die Emanzipation der Identität nennen; sie ist das Identitätsspensum der Neuzeit (Marquard 1979, S. 355 f.).

2.6 Philosophische Annäherung

Wie hängen die Identität Einzelner und die sie umgebenden Menschen, Ideologien, historischen und kulturellen Einflüsse zusammen? Gibt es jenseits kollektiver und autoritativ-normativ anmutender Identitätsangebote und Rollensegmente so etwas wie eine emanzipierte, aufgeklärte, kritisch-skeptische personale oder Ich-Identität? In welchem Verhältnis stehen Ich-Identität und kollektive Identitäten zueinander? Und sind die Vorstellungen einer kontinuierlichen und kohärenten Identität des Einzelnen wie von Gruppierungen in Zeiten der Moderne und Postmoderne überhaupt noch realitätsadäquat?

Beginnen wir mit dem Terminus Identität, der sich vom lateinischen Wort „idem“ (dasselbe, derselbe) ableitet. Dabei bemerkt man, dass hier die ersten Probleme auftauchen. Wann dürfen wir sagen, dass zwei Dinge oder Lebewesen gleich (identisch) sind? Bekannt geworden ist in dieser Hinsicht die Legende vom Schiff des Theseus, von der Plutarch in seinem *Das Leben des Theseus* berichtet hat:

Das Schiff, auf dem Theseus mit den Jünglingen losgesegelt und auch sicher zurückgekehrt ist, wurde von den Athenern bis zur Zeit des Demetrios Phaleros aufbewahrt. Von Zeit zu Zeit entfernten sie alte Planken und ersetzten sie durch neue intakte. Das Schiff wurde für die Philosophen zur ständigen Veranschaulichung und Streitfrage der Weiterentwicklung; denn die einen behaupteten, das Boot sei nach wie vor dasselbe geblieben, die anderen hingegen, es sei nicht mehr dasselbe (Plutarch).

Manche Philosophen meinen, dass es Identität lediglich bei Begriffen in der abstrakten Sphäre gibt. Sobald wir uns im Konkreten bewegen, stoßen wir dauernd auf eventuell geringste, aber eben doch auf Unterschiede. Zwei geometrische Punkte, Dreiecke oder Kreise können zwar identisch gedacht und vorgestellt werden; sobald sie jedoch auf dem Papier oder Bildschirm konkret gemalt oder konstruiert werden, differieren sie, wenn auch nur minimal. Analoges gilt für das Schiff des Theseus, von dem man sich zwar abstrakt denken kann, dass es stets dasselbe bleibt – allein, die konkreten neuen Planken lehren uns etwas anderes.

Dass es Identität im streng logisch-philosophischen Sinne nur im Bereich des abstrakten Denkens als Vorstellung oder Idee gibt, hat bereits Goethe in seinen *Maximen und Reflexionen* erwähnt. Ihm galten Empirie und sinnliche Anschauung um ein Vielfaches mehr als die Sphäre des bloß Abstrakten, und er wusste, dass man im Reich des Konkreten immer auf Individuelles, nie aber auf Identisches stößt:

Nur im Höchsten und im Gemeinsten trifft Idee und Erscheinung zusammen; auf allen mittleren Stufen des Betrachtens und Erfahrens trennen sie sich. Das Höchste ist das Anschauen des Verschiedenen als identisch; das Gemeinste ist die Tat, das aktive Verbinden des Getrennten zur Identität (Goethe 1981, S. 366).

2.7 Identität und Leiblichkeit

2.7.1 Organische Wandlungsprozesse

Ebenfalls komplex stellt sich das Verhältnis von Individualität und Identität beim Körper des Menschen dar. Der menschliche Organismus bedeutet Zeit seines Lebens ein dauerndes Werden und Vergehen; das Absterben von Körperzellen sowie ihr Ersatz durch nachwachsende Zellverbände erinnert an die Planken von Theseus' Schiff – die Intensität des Wechsels allerdings ist um Zehnerpotenzen höher. Obwohl sich unser Organismus bemüht, die abgestorbenen Zellen durch gleichartige zu ersetzen, gelingt ihm dies auf morphologischer wie funktioneller Ebene immer nur annähernd. Stets entstehen individuelle, aber keine vollständig identischen Nachwuchszellen.

Auch makroskopisch lässt sich am menschlichen Körper über seine Lebenszeit hinweg unzweifelhaft ein Wandel konstatieren (Wachstums-, Reifungs- und Alterungsprozesse). Vergleichen wir Fotografien von uns aus Kindheit, Jugend, Adoleszenz, Mitte unseres Lebens oder aus unserer Greisenzeit, sind die biologischen Unterschiede eklatant – und dennoch bekennen wir meistens unumwunden und im Brustton der Überzeugung, dass es sich stets um eine und dieselbe Person (nämlich um uns selbst) handelt. Heraklit hatte recht, wenn er meinte: „Wir steigen in denselben Fluss und doch nicht in denselben, wir sind es und wir sind es nicht.“ Auch Platon spielte im *Symposion* auf jenes Paradoxon an, dass Menschen sich körperlich wie seelisch und geistig enorm verändern und dennoch von sich als einer identischen Größe reden:

Bezeichnet man doch auch jedes einzelne Geschöpf während seiner Lebenszeit als das nämliche, wie man z. B. von einem Knaben als von derselben Person spricht bis ins Greisenalter; seine Stoffmasse ist in beständigem Wechsel, und doch bezeichnet man ihn als denselben, während er tatsächlich sich beständig erneuert und das Alte verliert ... (Platon 1988, S. 54).

Berücksichtigt man die natürliche Mauserung unseres Organismus sowie dessen Alterungsvorgänge, erstaunt es, dass wir dennoch problemlos von

uns als einem identischen Wesen sprechen. Genau genommen dürften wir lediglich den dauernden Wandel als das eigentlich Konstante an uns und als unsere Identität bezeichnen. Wer sich damit nicht anzufreunden vermag, dem bedeuten manchmal bereits kleinste Veränderungen am Körper (Haarschnitt, Bartwachstum, Fingernägel, Tätowierungen, Verlust eines Zahnes) eine Dämpfung oder Steigerung seines Identitätserlebens (z. B. im Hinblick auf Potenz, Virilität, Weiblichkeit).

2.7.2 Den Körper „modulierende“ Interventionen

Nicht selten werden umgekehrt Strategien der Modulation am eigenen Körper zur Lösung von Identitätsfragen und -unebenheiten eingesetzt. Die Medizin der letzten Jahrzehnte hat es vielen Menschen ermöglicht, an ihren Organen jenseits natürlicher Mauserungs- und Alterungsprozesse weitreichende Veränderungen vornehmen zu lassen, die tief greifende Manipulationen nicht nur am Körper, sondern eventuell auch hinsichtlich des Identitätserlebens bedeuten. Zu denken ist an die Versorgung mit Ersatzteilen (Gelenke, Gliedmaßen, Kunstherzen), Herz- und Gehirnschrittmachern (z. B. bei Morbus Parkinson) sowie biologischen Organteilen (Transplantationen unterschiedlichster Organe, Implantation tierischen Gewebes wie Herzklappen von Schweinen, Stammzelltherapie), wenn dies die zugrunde liegenden Krankheiten erforderlich machen.

Außerdem lassen immer mehr Menschen (ästhetisch)-chirurgische Eingriffe über sich ergehen, die vom Lifting der Gesichtshaut (Botulinustoxin) über die Verkleinerung oder Vergrößerung der Brüste bis hin zur Entfernung von Bauchschürzen (Korrekturmaßnahme bei Gewichtsverlust, z. B. nach bariatrischer Intervention bei Adipositas permagna) reichen und zu erkennen geben, dass wir im Zeitalter des Biodesign angekommen sind. Nach solchen medizinischen Interventionen muss damit gerechnet werden, dass nicht wenige Betroffene mit ernsthaften Identitätsfragen oder -störungen zu kämpfen haben. Die einen müssen Fremdes (Organteile, Mechanik, eventuell tierisches Material wie zum Beispiel Herzklappen von Schweinen), das dem eigenen Körper dessen Überleben sichert, als sinnvoll, nötig und zu sich gehörig integrieren. Und die anderen haben eine neue Identität als „Prothesengott“ (ein Ausdruck von Sigmund Freud) zu erlernen, wobei sie mit narzisstischen Kränkungen aller Art zurande kommen müssen.

Oder sie sind zum Beispiel als ehemals adipöse Menschen mit der ungewohnten Situation des verringerten Körpervolumens konfrontiert, was

aufseiten ihrer Umwelt postwendend andere und zum Teil überraschende Identitätszuschreibungen an sie provoziert: Sie gelten nun nicht mehr (nur) als dick, dumm, dumpf und indolent – so sehr solche Attribuierungen auch einem puren Vorurteilsdenken entsprungen sind –, sondern müssen neue Identitätsaspekte als sie charakterisierend akzeptieren.

2.7.3 Identitätsgefühl und biologisch-körperliche Faktoren

Ein wesentliches Fundament dessen, was Menschen als ihre Identität erleben, stellt ihr Körper dar, im deutschen Sprachgebrauch meist als Leib bezeichnet. Wie sehr dieser das Identitätsempfinden von Individuen mit determiniert, hat vor über hundert Jahren Alfred Adler in seiner *Studie über Minderwertigkeit von Organen* (1907, 1977) angedeutet. Darin beschrieb er das oft zu beobachtende Phänomen, dass Menschen ihre hereditären oder erworbenen Organschäden entweder mittels biologischer oder aber mittels psychosozialer Kompensationsleistungen auszugleichen versuchen. Ein Teil dessen, was Adler später als Charakter, Gangart oder Lebensstil eines Individuums bezeichnet hat, kann als kompensatorische Antwort auf derlei Organminderwertigkeiten verstanden werden.

Überträgt man Adlers Überlegungen auf das Thema Identität, lässt sich postulieren, dass neben dem Charakter eines Menschen auch seine Identität von biologisch-körperlichen Verhältnissen mitgeprägt ist. Beurteilt man etwa das Identitätserleben des ehemaligen Kaisers Wilhelm II., muss man dessen verkrüppelten linken Arm, eine seit seiner Geburt relevante Organminderwertigkeit, als wesentlichen Identitätsfaktor bedenken (fragil-männliche Identität). Seine diesbezüglichen Kompensationsbewegungen waren leider eindimensional: Säbelrasseln bis zum Ersten Weltkrieg.

Über eine ebenfalls instabile männliche Identität verfügte Jean-Paul Sartre, wobei auch für ihn körperliche Minderwertigkeit ausschlaggebend gewesen sein dürfte: Er war klein gewachsen (nur etwa 1,50 m groß) und schielte massiv. Der Identitätsstachel fragwürdiger Männlichkeit trieb ihn kompensatorisch in verschiedene, verglichen mit Wilhelm II. sozial und kulturell jedoch bedeutend wertvollere Richtungen: Er bewies sich seine Männlichkeit durch Tausende von Manuskriptseiten, als deren Verfasser er fungierte; daneben unterhielt Sartre Dutzende von Frauenliebschaften, wobei die Fragen nach seiner männlichen Identität als Motiv und Antrieb auch hierfür eine wichtige Rolle gespielt haben dürften.

2.7.4 Körperschema und Körperbild

In den letzten Jahren hat es sich eingebürgert, vom Leib hinsichtlich seiner identitätsstiftenden Eigenschaften als von einem Körperselbst zu sprechen. Dieses wird durch das Zusammenspiel von Körperschema und Körperbild generiert. Ersteres ermöglicht es uns, hinsichtlich der Stellung unserer Gelenke ebenso wie hinsichtlich der Aktivitäten unserer inneren Organe ein Gespür zu entwickeln, ohne dass dieses in der Regel bewusst wird. Das Empfinden unseres Körpers (Körperschema) sorgt dafür, dass wir uns im Raum ohne bewusste Überlegungen bewegen können. Es entsteht durch Koordination diverser Anteile unseres Nervensystems wie Propriozeption (Empfinden der Gelenkstellung und des Muskeltonus), Viszerozeption (Empfinden der Funktion innerer Organe) und anderer Sinnesqualitäten (z. B. Gleichgewichtssinn).

Neben dem Körperschema spielt das Körperbild für das Identitätserleben eines Individuums eine gewichtige Rolle. Darunter versteht man die Summe der subjektiven Erlebnisse, Erinnerungen und Werturteile im Hinblick auf den eigenen Körper sowie die Berücksichtigung all jener Einschätzungen, die die jeweilige Umwelt (Erzieher, Freunde, Partner, Kollegen, Zeitgeist) bezüglich des eigenen Leibes abgegeben hat. Die Kultur ebenso wie der soziale Nexus und die eigene Biografie schreiben sich als auf- oder entwertende Kommentare in den Leib ein und bedingen unser Körperbild entscheidend mit.

Körperschema und Körperbild ergeben das Körperselbst, das die Basis für leibhaftige Identitätsempfindungen bildet und bereits kleinen Kindern vermittelt, dass sie und wie sie sind. Im günstigen Fall erleben Menschen keine relevanten Dissonanzen zwischen ihrem Körperschema einerseits und dem kulturell und biografisch vermittelten Körperbild auf der anderen Seite. Sie verfügen über ein mehr oder minder stabiles und fragloses Körperselbst, das zu keinen merklichen Identitätsstörungen bei ihnen Anlass gibt.

Fast konträr dazu stellen sich die Verhältnisse etwa bei Anorexia nervosa dar. Diese Erkrankung ist durch eine mächtige Dissonanz von Körperschema und Körperbild charakterisiert, wobei Letzteres den Betroffenen vorgaukelt, dass ihr Leib zu plump, dick oder behäbig sei und deshalb einer Restriktion (z. B. radikale Gewichtsabnahme) unterworfen werden müsse. Parallel dazu sind bei den Erkrankten regelhaft massive Probleme hinsichtlich ihrer Identität zu beobachten, die von Fragen ihrer Autonomie (Abgrenzung von den Eltern, meist von den Müttern) bis hin zur Geschlechtsidentität (weibliche Rolle, fraulicher Körper mit sekundären Geschlechtsmerkmalen, Sexualität) reichen.

Eine ähnlich drastische Diskrepanz von Körperschema und -bild ist bei Patienten mit Autodestruktionserkrankung festzustellen. Diese erleben einzelne Organe (z. B. Vagina, Uterus, Mammae) oder Körpergliedmaßen nur bedingt als zu sich gehörig – ein Erleben, das in der Regel auf biografische Ursachen (meist Missbrauchserfahrungen) zurückzuführen ist, selbst wenn dieselben den Betroffenen nicht immer erinnerlich sind. Ausgehend von den lebensgeschichtlichen Traumatisierungen werden von ihnen die desintegrierten „Leibinseln“ nicht nur gemieden, sondern häufig auch attackiert (Selbstschädigung).

Diese Patienten verfügen ebenfalls über eine nur poröse Identität, die sich als heftige Selbstwertkrisen, Zweifel an der Existenz der eigenen Person (Depersonalisation) oder als dissoziative Störungen (z. B. in Form der multiplen Persönlichkeitsstörung) manifestieren kann. Daneben treten bei ihnen gehäuft Suchterkrankungen sowie affektive Störungen (Angst, Panik, Depression) auf, die wie Betäubungsversuche angesichts einer zerrinnend oder zerklüftet empfundenen Identität imponieren.

2.7.5 Geschlechtliche Identität

Gehen wir von den pathologischen Zuständen des Identitätserlebens über zu den scheinbar klareren und überschaubaren Verhältnissen der Geschlechtsidentität. Hierbei, so möchte man meinen, bewegen sich die Identitätsforscher auf sicherem Terrain, das lediglich eine Alternative kennt und zulässt: Entweder sind Menschen weiblich oder männlich, und dementsprechend weisen sie eine weibliche oder männliche Identität auf.

Der Teufel steckt bei dieser Thematik jedoch nicht nur im Detail, sondern auch im Prinzip. Je intensiver sich Spezialisten in den letzten Jahren um eine Klärung von Geschlechtsidentitätsfragen bemühen, umso vielschichtiger und komplexer stellen sich manche Zusammenhänge des Männlich- oder Weiblichseins dar. Dies beginnt schon bei der Tatsache, dass es neben der Zuordnung von männlich und weiblich ein inzwischen medizinisch wie auch juristisch definiertes „drittes Geschlecht“ gibt, das mit dem Begriff der Intersexualität („middlesex“) bezeichnet wird.

Unter Intersexualität versteht man Menschen mit nicht eindeutigem Körpergeschlecht, wobei chromosomale Variationen (Turner-Syndrom; Klinefelter-Syndrom) ebenso wie gonadale (fehlende oder lediglich partiell ausgebildete Gonaden), hormonelle (deutlich veränderte Konzentration der Geschlechtshormone) oder anatomische Variationen (zu kleiner Penis, zu große Klitoris etc.) dafür ursächlich infrage kommen. Oftmals liegen mehrere dieser Variationen parallel vor (z. B. bei Androgenresistenz).

Von Intersexualität abzugrenzen sind Phänomene von Transgender und Transsexualität. Bei Transsexualität handelt es sich biologisch um eine eindeutige Geschlechtszugehörigkeit, die Betroffenen empfinden sich jedoch einem anderen sozialen Geschlecht zugehörig als dem bei der Geburt festgestellten biologischen. Dieses Inkongruenzerleben führt bei transsexuellen Menschen oft zum Wunsch nach Geschlechtsangleichung, die seit den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hormonell wie chirurgisch durchgeführt wird. In der Bundesrepublik Deutschland wurde Anfang der 80er Jahre das Transsexuellengesetz verabschiedet, das die Verfahren zur Namens- und Personenstandsänderung und somit auch zur Identitätsänderung regelt.

Seit etwa drei Jahrzehnten verfügen Staaten der westlichen Welt über einigermaßen verlässliche Zahlen hinsichtlich des Vorkommens von Transsexualität. Die Amsterdamer Gender Clinic, die in Europa über die am längsten zurückreichende Erfahrung im Hinblick auf Interventionen bei transsexuellen Menschen verfügt, spricht von einem unter 10.000 Männern und einer unter 30.000 Frauen, die von Transsexualität betroffen sind. Viele Sexualmediziner gehen heute davon aus, dass eine pränatale Prägung des Gehirns (die bei uns allen zur Geschlechtsidentität und eventuell zur sexuellen Orientierung – Hetero-, Homo-, Bisexualität – mit beiträgt) als wahrscheinlichste Ursache der Transsexualität anzusehen ist.

Als Transgender bezeichnen sich hingegen Menschen, die jenseits der sozial, gesellschaftlich und kulturell vermittelten Geschlechterrollen (Gender) und damit auch jenseits der mit dem weiblichen oder männlichen Geschlecht tradierten Identitätszuschreibungen leben wollen. Darunter finden sich transsexuelle Individuen ebenso wie Menschen mit homo-, bi-, hetero- oder pansexueller Orientierung.

Entscheidender als die gelebte Sexualität ist für Transgender ihre Kritik an der Heteronormativität, also an der meist unausgesprochenen, aber in vielen Kulturen und Gesellschaften dominanten Ansicht der Majorität, dass Identitätszuschreibungen der binären Matrix von männlich und weiblich zu unterliegen haben. Judith Butler, eine der entschiedensten philosophischen Verfechterinnen von Transgenderpositionen, fragte schon vor 25 Jahren entsprechend kritisch und bohrend:

In welchem Maße werden die Identität, die innere Kohärenz ... der Person durch die *Regulierungsverfahren* der Geschlechter-Ausbildung und -Teilung konstituiert? Inwiefern stellt Identität eher ein normatives Ideal als ein deskriptives Merkmal der Erfahrung dar? (Butler ¹1990, 2014, S. 37 f.; Hervorh. im Orig.)

Die Geschlechtsidentität ist in Bezug auf die Biologie (nature) ebenso wie auf psychologische, pädagogische, interpersonelle, gesellschaftliche und kulturelle Einflüsse (nurture) als komplexes Phänomen zu begreifen. Am ehesten wird man diesem gerecht, wenn man weder materiell-biologische (prä- und postnatale Prägungen, hormonelle und genetische Ausstattung) noch psychosoziale und soziokulturelle Dimensionen als alleinige Ursachen ansieht. Bedenkt man daneben, dass wir im 21. Jahrhundert die Alternative „nature or nurture“ in vielen Bereichen des menschlichen Daseins durch die Formel „nature and nurture“ ersetzen (z. B. aufgrund diverser epigenetischer Effekte), imponiert das Thema der geschlechtlichen Identität nochmals diffiziler und vielschichtiger.

2.8 Tiefen- und sozialpsychologische Theorien

Beim Problem der Geschlechtsidentität sowie bei der lange schon kontrovers ausgetragenen Debatte um Nature- und Nurture-Einflüsse auf das Wesen und die Entwicklung von Individuen liegt es nahe, endlich auch psychoanalytische, entwicklungs- und sozialpsychologische Aspekte der Identitätsgenese ins Spiel zu bringen. Sigmund Freud hat sich in seinen Schriften explizit wenig um den Begriff der Identität gekümmert – der Terminus hatte für ihn zu seiner Zeit noch keine große Bedeutung im wissenschaftlichen oder öffentlichen Diskurs erlangt. An einer in diesem Zusammenhang oft zitierten Stelle aus *Das Unbehagen in der Kultur* spricht er von Selbst oder Ich, beschreibt damit aber inhaltlich jenes Phänomen, das wir Identität nennen:

Normalerweise ist uns nichts gesicherter als das Gefühl unseres Selbst, unser eigenes Ich. Dies Ich erscheint uns selbständig, einheitlich, gegen alles andere gut abgesetzt (Freud 1966, S. 423).

Sehr viel mehr Zitate lassen sich in den Werken Freuds kaum finden, die sich der Thematik der Identität in einem direkten Sinne zuwenden. Auf seine vielfältigen indirekten Beiträge und Anregungen dazu kommen wir an anderen Stellen des Buches zu sprechen.

George Herbert Mead

George Herbert Mead (1863–1931), ein Zeitgenosse Freuds, der sich in den USA als Philosoph und Soziologe einen Namen gemacht hatte, befasste sich hingegen explizit mit Fragen der Identität.

Seine Überlegungen zur Identitätsthematik führte Mead in dem postum als Mitschrift von Vorlesungen erschienenen Buch *Geist, Identität und Gesellschaft* (¹1934, 2013) aus. Der amerikanischsprachige Titel lautet *Mind, Self and Society*, wobei die Übersetzer zu Recht auf die Problematik hingewiesen haben, „mind“ mit Geist (im Englischen und Amerikanischen auch als Seele gemeint) und „self“ mit Identität (statt mit Persönlichkeit oder Selbst) zu übersetzen.

Als Sozialpsychologe legte Mead großen Wert auf die Feststellung, dass es für das Identitätserleben des Einzelnen keineswegs ausreichend sei, dass und wie dieser selbstbezogen und solipsistisch seinen Körper empfindet. Immer bewegen sich Individuen innerhalb einer Sozietät, und erst die dauernde Bezugnahme zwischen dem Einzelnen und seiner Umwelt erzeuge jenes Gefühl für das eigene Ich, das man als Selbst oder Identität bezeichnet:

Die organisierte Gemeinschaft oder gesellschaftliche Gruppe, die dem Einzelnen seine einheitliche Identität gibt, kann ‚der (das) verallgemeinerte Andere‘ genannt werden. Die Haltung dieses verallgemeinerten Anderen ist diejenige der ganzen Gemeinschaft (ebd., S. 196).

Dieser verallgemeinerte Andere existiert lange schon, bevor das jeweilige Individuum auf den Plan tritt. Eltern, Vorfahren, der Clan, die Sippe, der Stamm, das Volk sowie ihre kulturellen Traditionen und Gepflogenheiten bestehen bereits seit Äonen, wenn sich der Einzelne daran macht, irgendwann nach seiner Geburt „ich“ sagen und eigene Akzente setzen zu wollen. Bevor Derartiges geschieht, hat jeder von uns Hekatomben von Meinungen, Erwartungen, Vorstellungen, Ansichten, Gesetzmäßigkeiten, Wünschen, Imperativen, Regeln, Usancen, Normen, Werten und Tabus der Umwelt, des verallgemeinerten Anderen, assimiliert und als Zeitgeist und Kultur sowie als öffentliches und privates Leben inkorporiert.

Die Allgemeinheit respektive der verallgemeinerte Andere haben sich in uns quasi sedimentiert und eine unauslöschliche Spur hinterlassen, die unser zukünftiges Dasein stets mitbestimmen wird. Diesen Anteil eines Individuums bezeichnete Mead als „social me“ (in der Übersetzung als ICH in Majuskeln), also als einen Part des zukünftigen Selbst (Identität). Ohne diesen Teil, der bei der Namensgebung und Geschlechtszuweisung des Neugeborenen beginnt und außerordentlich weit in seine Sozialisation und Kultureinbettung hineinreicht, gäbe es bei ihm niemals Vernunft, Sprache, Denkvermögen, Intellektualität und Selbstbewusstsein und damit auch keine Kulturfähigkeit.

Neben dem und bisweilen in Kontraposition zum „me“ entwickelt und regt sich im Menschen allmählich und zunehmend ein eigenständiges und spontan agierendes und reagierendes Ich, das Mead „personal I“ (Ich) nannte. Das „I“ kommentiert und reflektiert das „me“ – wobei bezüglich des „me“ anzumerken ist, dass es sich dabei nicht um einen Singular, sondern einen Plural handelt. Das Ich hat demnach jeweils viele ICHE (unterschiedlichste Erwartungen, Verhaltensweisen, Rollenangebote etc.) zu integrieren und muss auf sie alle reagieren:

Beide Aspekte, ‚Ich‘ und ‚ICH‘, sind für den vollen Ausdruck der Identität absolut notwendig. Man muss die Haltung der anderen in einer Gruppe einnehmen, um einer Gemeinschaft anzugehören; man muss diese äußere gesellschaftliche Welt einsetzen, ... um denken zu können. ... Andererseits reagiert der Einzelne ständig auf die gesellschaftlichen Haltungen und ändert in diesem kooperativen Prozess ... jene Gemeinschaft ... Wir bezeichnen eine Person als konventionelles Wesen; ihre Ideen entsprechen genau denjenigen ihrer Nachbarn; sie ist unter diesen Umständen kaum mehr als ein ‚ICH‘. ... Im Gegensatz dazu steht die Person, die eine ausgeprägte Persönlichkeit besitzt und auf die organisierte Haltung so reagiert, dass ein bedeutender Unterschied zu verzeichnen ist. Bei einer solchen Person ist das ‚Ich‘ die wichtigere Phase der Erfahrung. Diese beiden ständig auftretenden Phasen sind die entscheidenden Phasen der Identität (ebd., S. 243).

Mead hat an einigen Stellen seines Textes auf Unterschiede respektive Parallelen seiner Theorie zu den Ansichten Sigmund Freuds hingewiesen. Das „me“ weise in mancherlei Gesichtspunkten Ähnlichkeit mit dem Über-Ich der psychoanalytischen Instanzenlehre auf (Zensor, Gewissen, Werte, Normen). Das „I“ muss dementsprechend Aufgaben übernehmen, die in der Psychoanalyse das Ich wie auch das Es charakterisieren (Spontaneität, Subjektivität, aber auch Reflexions- und Urteilsvermögen).

Eine Differenz zu Freuds Psychologie lässt sich daran erkennen, dass Mead das „me“ (Gesellschaft, Kultur) als primäre und ursprüngliche Größe begreift; das Individuum gelangt nur über die Entwicklung eines möglichst kräftigen „I“ zu autonomen Anteilen seiner Identität. Nicht selten jedoch stellt sich das Ich in Auseinandersetzung mit dem ICH als schwach und unterlegen heraus, und der Einzelne bleibt hinsichtlich seiner Identität in Konventionen und kollektiven Klischees stecken.

Freud hingegen gestand dem Neugeborenen eine umfassende (imaginäre und subjektive) Größe und Bedeutsamkeit zu, die er primären Narzissmus nannte. Die Entwicklung des Kindes verläuft entgegengesetzt zu Meads

Vorstellungen als eine Reduktion der originären grandiosen Subjekthaftigkeit. Sein ursprüngliches Allmachts- und Lustgefühl tauscht das Individuum nach und nach gegen das kargere Realitätsprinzip ein, das ihm vielfältige Verzichtleistungen (Triebverzicht) abverlangt. Letztlich dominieren Gesellschaft, Umwelt und Kultur (ähnlich wie bei Mead) den Einzelnen, der sich Freud zufolge seinen Erwachsenenstatus und damit seine persönliche Identität mit einem merklichen *Unbehagen in der Kultur* (1930) erkaufen muss.

Erik Homburger Erikson

In deutlich größerer Übereinstimmung mit dem psychoanalytischen Entwicklungsmodell (psychosexuelle Entwicklung) als Mead formulierte Erik Homburger Erikson (1902–1994) seine Überlegungen zu Wachstum und Reifung von Menschen, die unter den Titeln *Kindheit und Gesellschaft* (1950) sowie *Identität und Lebenszyklus* (1959, 1981) bekannt geworden sind. Darin findet sich der Begriff der Ich-Identität, der im Laufe der Jahre zum regelrechten Schlagwort der Identitätsdebatte mutierte.

Ausgangspunkt dieser Texte war für Erikson die von Sigmund Freud dargelegte psychosexuelle Libidotheorie: polymorph-perverse/orale/anale/phallische Phase; Latenzperiode; genitale Phase (Pubertät). Diese von Freud vornehmlich biologisch interpretierten Phasen verstand Erikson unter Hinzuziehung anthropologischer, ethnologischer und sozialwissenschaftlicher Forschungsergebnisse als psychosoziale und soziokulturelle Entwicklungsstufen, die der Einzelne erklimmen muss, um schlussendlich mit einer stabilen Ich-Identität belohnt zu werden. Über die von Freud postulierten Phasen hinaus formulierte Erikson weitere Entwicklungsstufen, sodass die individuelle Evolution des Menschen nicht mit seiner Pubertät (wie bei Freud) endet, sondern sich bis ins hohe Alter fortsetzt.

Das Kind wächst Eriksons Auffassung nach Schritt für Schritt in die Gesellschaft hinein, indem es soziale Fähigkeiten und Fertigkeiten erwirbt und im Rahmen dieser Entwicklung sein ethisches Potenzial steigert. Die erste soziale Leistung des Kindes besteht darin, auf dem Hintergrund einer verlässlichen Pflege durch mütterliche Bezugspersonen Vertrauen in seine mitmenschliche Umwelt zu gewinnen. Hier entwickelt sich die Basis seines späteren Identitätsgefühls, nämlich die Überzeugung, grundsätzlich „in Ordnung“ zu sein. Gelingt die Kooperation zwischen Mutter und Kind auf dieser fundamentalen Entwicklungsstufe nicht oder nur partiell, kommt es eventuell zum Ur-Misstrauen, das die folgenden Reifungsschritte beeinträchtigt.

Die zweite Phase erfordert den Erwerb von Autonomie durch das spielerisch-probatorische Festhalten und Loslassen von Mutter und Kind. Dies

gelingt nur bei stabilen Erziehungs- und Beziehungsstrukturen, die zu Schutzwällen gegen Zweifel und Scham werden können. Überwiegen die letzteren Affekte, entsteht keine Autonomie, sondern Pseudoautonomie in Form von Selbstbezogenheit und Trotz.

Die dritte basale Fähigkeit auf dem Weg der Identitätsentwicklung besteht darin, eigene Initiativen ergreifen und entfalten zu können, ohne Schuldgefühle zu erleben. Das dabei günstigenfalls induzierte Gefühl von Potenz, Kraft und Können lässt das Kind Misserfolge schnell vergessen und erstrebenswerte Ziele sicher ins Auge fassen.

Daran schließt sich in den meisten Kulturen das Schulleben an. Das Kind verlässt den engeren Kreis der Familie und expandiert in eine größere Gemeinschaft, wobei es Kompetenzen des Werkzeuggebrauchs und händige Fertigkeiten (Schreiben) einübt. In diesem Zeitabschnitt geht es um Leistungserbringung, Aufmerksamkeit, Ausdauer und Fleiß. Ist das Kind auf Expansion und Leistung nicht gut vorbereitet, stellen sich eventuelle Empfindungen der Unzulänglichkeit und Minderwertigkeit ein, die es in die Familie zurückdrängen.

Mit Eintritt der sexuellen Reife (Genitalität bei Freud) in der Pubertät geht die Kindheit zu Ende, und die Jugendzeit beginnt. Es handelt sich dabei oft um eine krisenhafte Periode, die die Betroffenen mit Idealisierung (Idole und Ideale als Garanten ihrer Identität) oder auch Entwertung bis hin zur Rollen- und Identitätskonfusion beantworten. Auf der nächsten Stufe finden sich junge Erwachsene bereit zu Intimität sowie verlässlichen Bindungen und Partnerschaften, was die Hingabe in der Sexualität mit einschließt. Freuds Begriff der Genitalität wandelte Erikson dabei um zur umfassenden Liebesfähigkeit inklusive Verantwortungsübernahme.

Als vorletzte Reifungsleistung findet sich bei Erikson die zeugende Fähigkeit (Generativität), die neben der Zeugung von Nachkommenschaft auch Produktivität und Schöpfungsumfasst. Individuen, die die eben erläuterten Phasen annähernd befriedigend durchlaufen und bewältigen, gelangen schließlich zum Ziel der Ich-Integrität (achte Phase), die mit persönlicher Sinnfindung im Leben und der Einordnung der eigenen Person und Biografie in einen umfassenderen Zusammenhang (z. B. Menschheit, Kultur) einhergeht.

Als Kristallisationspunkte seiner Entwicklungslehre galten Erikson die Begriffe Ich-Identität und Ich-Integrität. Daneben finden sich bei ihm Termini wie Identifizierung (eine, aber beileibe nicht die ausschließliche Voraussetzung für Identität), Identitätskrise, Identitäts- und Rollendiffusion, Identitätsbildung, Identitätsgefühl. Die meisten dieser Begriffe erfahren bei

Erikson aus dem Zusammenhang heraus eine Erklärung oder Definition. Zum schillernd-zentralen Terminus Identität merkte er an:

Es wird sich einmal um ein bewusstes Gefühl der individuellen Identität, ein andermal um das unbewusste Streben nach einer Kontinuität des persönlichen Charakters zu handeln scheinen; einmal wird die Identität als ein Kriterium der stillschweigenden Akte der Ich-Synthese, dann wieder als das Festhalten an einer inneren Solidarität mit den Idealen und der Identität einer Gruppe erscheinen (Erikson ¹1959, 1981, S. 124 f.).

Zeitgenössische Sozialwissenschaftler wie Hans Joas (geboren 1948) oder Heiner Keupp (geboren 1943), die sich in ihren Forschungsarbeiten seit langem schon mit der Identitätsthematik beschäftigen, anerkennen die bahnbrechenden Leistungen Eriksons sowie die fruchtbaren Forschungsanstöße, die sein Konzept der Ich-Identität für Soziologie, Psychologie und Kulturwissenschaften bis heute bedeuten. Gleichzeitig betonen sie, dass in den letzten Jahrzehnten neue Formen der Identität (Patchwork- oder virtuelle Identitäten) auftauchten, „für die das Eriksonsche Identitätskonzept mit seiner Betonung von Kontinuität, Kohärenz und Identität als eines in der Adoleszenz zu akkumulierenden Besitzstandes persönlicher Sicherheiten und Klarheiten zunehmend seine Passform verlor ...“ (Keupp 1996, S. 382).

2.9 Gibt es die eine Identität? – Entwicklungen in der Postmoderne

Die neuen Identitätsspielarten, begonnen bei Patchwork- bis hin zu den diversen virtuellen Identitäten, gehorchen verschiedenen Intentionen und Stoßrichtungen. So wird etwa infrage gestellt, ob der Wunsch nach und die Verwirklichung lediglich *einer* Identität für den Einzelnen ein erstrebenswertes und realistisches Ziel bedeutet. Meist ohne explizite Rückbesinnung auf Montaigne folgen nicht wenige seinem Diktum, dass Menschen in ihrem Dasein mehrere oder viele (Teil-)Identitäten ausbrüten und sich Festlegungen auf die eine und angeblich wahre Identität als illusorisches Unterfangen erweisen. Vor allem bei virtuellen Identitäten im Cyberspace lässt sich oftmals nicht so ohne Weiteres beurteilen, wo das „echte (analoge) Selbst“ endet und die spielerisch (digital) modulierten Selbstanteile beginnen (Law 2013; Lemma 2015, S. 391–412; Turkle 1998).

Auch haftet der weit verbreiteten Gewohnheit, ein Individuum auf ein oder wenige charakteristische Merkmale fixieren zu wollen, etwas unzweifelhaft

Autoritatives und Vorurteilsgeprägtes an. Dieses Motiv hat schon Max Frisch im Roman *Stiller* (¹1954, 2004) beredt zum Ausdruck gebracht. Darin versucht der Bildhauer Anatol Stiller mit aller Macht, seine Identität hinter sich zu lassen. Zurückgekehrt von einem längeren USA-Aufenthalt, wehrt er sich entschieden gegen die ihn und seine Identität festlegende Umwelt. Schon der erste Satz des Textes gibt das Motto der zugespitzten Identitätsproblematik zu erkennen: „Ich bin nicht Stiller!“

Zwischen diesem ersten Satz und dem Eingeständnis einige Hundert Seiten später („Ich kann nicht Nicht-Stiller sein, ich muss meine Identität, ich muss mich, auch wenn es mir schwerfällt, annehmen“) liegen für den Bildhauer große innere Kämpfe und Erkenntnisleistungen. Die Verantwortung für Stillers Identitätskrise liegt durchaus nicht nur bei ihm – auch seine Umwelt trägt dazu bei, indem sie sich von ihm ein fixes Bild gemacht hat, wer er denn sei, und nicht gewillt ist, Abstriche davon vorzunehmen. Dieses sich ein Bild des Gegenübers gemacht zu haben bedeutet nicht selten das Ende von Verstehensbemühungen und legt den anderen auf einige wenige Attribute fest, ohne ihm die Gelegenheit zu Veränderung und Metamorphose offenzuhalten.

Die Emanzipation von normativen Identitätszuschreibungen durch unsere Mitmenschen und die umgebende Kultur ist eine nachvollziehbare und in mancherlei Hinsicht unterstützungswerte Haltung vieler Individuen. Im Zeitalter der Postmoderne allerdings (während der vergangenen drei bis vier Jahrzehnte) wurde aus diesem von vielen erstrebten Freiraum der Identitätsentwicklung eine Beliebigkeit passagerer Identitätspartikel sowie geborgter, verliehener und flugs wieder gewechselter Identitätsklischees, die für die meisten Betroffenen zur Überforderung geriet und kaum zur Entwicklung ihrer Persönlichkeit beigetragen hat.

Der Epochenbegriff Postmoderne wurde – obwohl bereits früher von Historikern gebraucht – vor allem mit Jean-François Lyotards *Das postmoderne Wissen* (¹1979, 2012) weit verbreitet. In diesem Buch sprach Lyotard vom Ende der großen Erzählungen – womit er philosophisch-historische Erklärungssysteme (Idealismus, Historismus) ebenso wie die Ideologien der Neuzeit (Religionen, Marxismus, Liberalismus) meinte. Parallel mit dem Ende dieser einst stabilen und von der Majorität gern gehörten und geglaubten Erzählungen wurden in der Postmoderne die eindeutigen, umfassenden und übergreifenden Identitätsangebote obsolet. Individuen sind seither mit einer Vielzahl von heterogenen Begriffen, Modellen und Mini-Erzählungen sowie Mini-Essenzen (Odo Marquard) konfrontiert, aus denen sie sich wie in einem Setzkasten ihre Identitäten basteln und sie kaleidoskopartig komponieren und revidieren können.

So entstehen und vergehen neben Patchworkidentitäten in letzter Zeit vor allem virtuelle Identitäten, deren digitale Profile (auf Facebook und Twitter oder als die Konsumenten abbildende Algorithmen bei Google und Amazon) mit der analogen Wirklichkeit in vielen Fällen nur geringe Übereinstimmungen aufweisen. Die Verfechter dieser Art von Identitätsgenerierung betonen den Freiraum und die Emanzipationsmöglichkeiten, die sich hinsichtlich der Gestaltung oder Repräsentation des eigenen Selbst ergeben. Skeptiker hingegen heben darauf ab, dass sich die analoge Realität des Einzelnen eventuell in digitalen Spielen und Cyberwelten auflöst und im World Wide Web verliert, ohne je von dort als erfahrungs- und (selbst-)erkenntnisgesättigte oder -geläuterte Idee und Vorstellung einer eigenen (echten?) Identität zurückzukehren. Man kann nachvollziehen, dass sich angesichts dieser Situation des dauernden Wechsels, Neuerfindens und Revidierens von Identitäten (im Hinblick auf Beruf, Freizeitverhalten, Partnerschaften, sexuelle Neigungen, Wohnort, Einrichtungsgegenstände, Freundschaften etc.) nicht wenige Menschen als „erschöpftes Selbst“ erleben – ein Begriff, den der französische Soziologe Alain Ehrenberg in seinem Buch *Das erschöpfte Selbst* (1998, 2004) in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellte.

Der französische Titel des Buches *La Fatigue d'être soi* (die Müdigkeit, man selbst zu sein) verdeutlicht noch besser als der deutsche Titel die Ursachen für diese Art von Erschöpfung: Es ist dies eben jene Aufgabe möglichst authentischer Identitätssuche und möglichst häufiger neuartig-origineller Identitätsgenerierung, von der sich seit Jahrzehnten vor allem emanzipiert, aufgeklärt und individuell leben wollende Menschen in der westlichen Welt herausgefordert und oftmals überfordert sehen.

Wie aber anders umgehen mit der postmodernen Beliebigkeit als mit Identitätshüllen, die von außen wie die Beschriftung von Parfum-Flacons imponieren (Paris – London – Mailand – New York), und die sich innerlich meist hohl, leer und nichtssagend anfühlen? Und wie der „ontologischen Bodenlosigkeit“ entrinnen – eine Diagnose, die der polnisch-englische Soziologe Zygmunt Bauman (geboren 1925) für die postmodernen Lebensverhältnisse und die daraus oft resultierenden Identitätsfraktionen gestellt hat. Von ihm stammen dementsprechende Beschreibungen von Augenblicksidentitäten sowie von „Identitäten bis auf Weiteres“. Im Artikel „Wir sind wie Landstreicher“ (Süddeutsche Zeitung vom 16./17. November 1993) schreibt er:

Die Postmoderne ist der Punkt, wo das moderne Freisetzen aller gebundenen Identität zum Abschluss kommt. Es ist jetzt ... leicht, Identität zu wählen, aber nicht mehr möglich, sie festzuhalten. ... Die Postmoderne ist jener

Zustand der Beliebigkeit, von dem sich nun zeigt, dass er unheilbar ist. Nichts ist unmöglich, geschweige denn unvorstellbar. Alles, was ist, ist bis auf weiteres. Nichts, was war, ist für die Gegenwart verbindlich, während die Gegenwart nur wenig über die Zukunft vermag. Heutzutage scheint alles sich gegen ferne Ziele, lebenslange Entwürfe, dauerhafte Bindungen, ewige Bündnisse und unwandelbare Identitäten zu verschwören (Bauman 1993, zit. n. Keupp und Höfer 1997, S. 24 f.).

Es ist kein Wunder, dass vor diesem Hintergrund der Postmoderne viele Menschen nach vergeblichen Anläufen der Identitätssuche entweder als erschöpftes Selbst ihre Bemühungen um adäquate Identitäten einstellen oder aber sich in Ersatz- und Passageridentitäten flüchten, die für eine kurze Weile eine Art von Biografie und Lebensinhalt vorzeichnen.

2.10 Seelische Erkrankungen als Identitätsstifter

Ein probates und einfaches Mittel, sich eine programmverheißende Identität zu erobern, eröffnet sich demjenigen, der aus Zufall oder aber lebensgeschichtlich bedingt mit Krankheit geschlagen ist. Krankheiten münden in der Regel in diagnostische und therapeutische Prozesse, und wenn diese für den Betroffenen einen günstigen Verlauf nehmen, kann er mit einer Restitutio ad integrum und einem neuen Status von Gesundheit rechnen. Damit fällt Krankheit für ihn als identitätsstiftendes Momentum aus.

Handelt es sich beim Erkrankten jedoch um ein identitätssuchendes Individuum, kann er Krankheit mitsamt den damit verbundenen Diagnose- und Therapieprozeduren als eine Möglichkeit der Identitätsgenerierung begreifen. Als geeignet für derartige Dynamiken erweisen sich Diagnosen wie Borderlinestörung, Mobbingopfer, Burn-out- und Schmerzpatient sowie Bulimia nervosa. Dies sind potenziell chronische Erkrankungen, bei denen identitätsbedürftige Patienten ihre Krankheit häufig in den Mittelpunkt ihrer Existenz stellen und sie zur Basis ihrer Identität machen.

Wie fragwürdig derartige Strategien der Selbstsuche sind, die nicht selten im Selbstverlust enden, kann man etwa in *Hungriges Herz – Mein Leben mit der Bulimie* (2015) nachlesen. Die Autorin Sara Schätzl war einige Jahre lang der Liebling des Münchner Boulevards, bevor sie sich aufgrund von Depression und Essstörung in Kliniken behandeln lassen musste. Ihr Dasein war ein bloßes Lifestyle-Produkt; sie selbst erlebte sich als Kunstfigur, die sie in ihrem Buch analog dem Meadschen ICH als SIE (in Majuskeln) bezeichnet:

„SIE wahrte die perfekte Fassade, SIE strahlte um die Wette, SIE führte ein scheinbar glamouröses Leben.“

Ähnliche Effekte in Bezug auf behelfsmäßige Identitäten lassen sich erzielen, wenn harmlose, nichtssagende Verhaltensweisen von Menschen zum angeblich alles entscheidenden Inhalt und Kristallisationskern ihrer Selbstwerdung und Identitätsgenese hochstilisiert werden. Beispiele dafür sind Freizeitaktivitäten wie Autorennsport, Fallschirmspringen oder Apnoe-Tauchen, Mitgliedschaften in Klubs und Assoziationen (The World's finest Clubs, Havanna-Zigarillo-Bar) oder Jobs wie Mode-Models, Beauty- und Lifestyle-Kosmetikerin etc. Diese Aktivitäten sind für sich genommen zeitraubende Harmlosigkeiten und tragen als solche kaum zu einer soliden Persönlichkeitsentwicklung bei.

Die eben angeführten Strategien lassen sich unter die von Erich Fromm verwendete Formel vom „Homo consumens“ subsumieren. Fromm wollte damit einen Menschentypus des 20. Jahrhunderts charakterisieren, der sich durch maßlosen Hunger nach immer mehr Konsum auszeichnet und mittels seines unersättlichen Konsumverhaltens innere Leere und damit verbundene depressive Verstimmungen kompensiert. Inzwischen haben sich in der westlichen Welt Massenkonsum und -Events derart etabliert, dass Menschen damit nicht nur ihre eventuellen depressiven Anwendungen bekämpfen, sondern darüber hinaus Konsum- und Eventverhalten als identitätsstiftend erleben.

So definiert die Zugehörigkeit zu bestimmten Peergroups ein damit assoziiertes Konsum- und Eventverhalten. Gruppenidentitäten setzen sich nicht selten aus der positiven oder negativen Bewertung von Gütern und/oder Events zusammen, und die Gruppenmitglieder tun in der Regel gut daran, sich diesen Bewertungen anzuschließen, wenn sie denn ihren Verbleib in den jeweiligen Gruppierungen sichern wollen.

Daneben bietet der Konsum von Gütern und Events für Einzelne Möglichkeiten, ihr Selbstbild und damit wichtige Facetten ihrer Identität nach außen kundzutun. Produkte wie Kleidung, Möbel, Parfums, Uhren, Schmuck, Automobile sind weltanschaulich aufgeladen und ideologisch bedeutsam, und in dieser Funktion signalisieren sie Lebensformen, Image, sozialen Status und nicht zuletzt die Identität respektive den Identitätswunsch oder -entwurf des Betreffenden. Diese leben damit dem Motto gemäß: „Ich konsumiere, also bin ich und also weiß ich, wer und wie ich bin.“

Literatur

- Adler A (1977) Studie über Minderwertigkeit von Organen. Fischer, Frankfurt a. M. (Erstveröffentlichung 1907)
- Brecht B (1967) Geschichten von Herrn Keuner. Gesammelte Werke, Bd 12. Suhrkamp, Frankfurt a. M. (Erstveröffentlichung 1930 ff)
- Butler J (2014) Das Unbehagen der Geschlechter. Suhrkamp, Frankfurt a. M. (Erstveröffentlichung 1990)
- Ehrenberg A (2004) Das erschöpfte Selbst. Suhrkamp, Frankfurt a. M. (Erstveröffentlichung 1998)
- Erikson HE (1981) Identität und Lebenszyklus. Suhrkamp, Frankfurt a. M. (Erstveröffentlichung 1959)
- Fontane T (2002) Graf Petöfy. Sämtliche Romane, Erzählungen, Gedichte, Bd 1. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (Erstveröffentlichung 1884)
- Freud S (1966) Das Unbehagen in der Kultur. Gesammelte Werke, Bd 14. Fischer, Frankfurt a. M. (Erstveröffentlichung 1930).
- Frisch M (2004) Stiller. Suhrkamp, Frankfurt a. M. (Erstveröffentlichung 1954)
- Giddens A (1992) Modernity and self-identity – self and society in the late modern age. Polity Press, Oxford
- Goethe JW (1981) Maximen und Reflexionen. Werke HA Bd 12. C. H. Beck, München
- Keupp H (1996) Bedrohte und befreite Identitäten in der Risikogesellschaft. In: Barkhaus A et al (Hrsg) Identität – Leiblichkeit – Normativität. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Keupp H, Höfer R (1997) Identitätsarbeit heute. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Keupp H, Ahbe T, Gmür W et al (2002) Identitäts-Konstruktionen – Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg
- Law A (2013) Implosion – what the web has really done to culture and communications. LID Publishing, London
- Lemma A (2015) Psychoanalyse in Zeiten der technologischen Kultur – Überlegungen zum Schicksal des Körpers im virtuellen Raum. *Psyche* 69:391–412
- Lyotard J-F (2012) Das postmoderne Wissen. Passagen, Wien (Erstveröffentlichung 1979)
- Marquard O (1979) Identität – Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion. In: Marquard O, Stierle K (Hrsg) Identität. Fink, München
- Mead GH (2013) Geist, Identität und Gesellschaft. Suhrkamp, Frankfurt a. M. (Erstveröffentlichung 1934)
- Mirandola P della (1988) Über die Würde des Menschen. Manesse, Zürich (Erstveröffentlichung 1496)

- Montaigne M de (1998) *Essais*. Eichborn, Frankfurt a. M. (Erstveröffentlichung 1580)
- Nietzsche F (1999) *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*. KSA 11. dtv, München
- Platon (1988) *Symposion (Gastmahl)*. Sämtliche Dialoge, Bd 3. Meiner, Hamburg
- Plutarch (o.J.) *Des Plutarchs von Charoneia vergleichende Lebensbeschreibungen*. Abschnitt 1: Theseus. Keil, Magdeburg. Bayerische Staatsbibliothek digital reader. <http://www.digitale-sammlungen.de>
- Ricoeur P (1992) *Oneself as another*. The University of Chicago Press, Chicago
- Schätzl S (2015) *Hungriges Herz – Mein Leben mit der Bulimie*. Schwarzkopf & Schwarzkopf, Berlin
- Turkle S (1998) *Leben im Netz – Identität in Zeiten des Internet*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg

Identität

Über die allmähliche Verfertigung unseres Ichs durch
das Leben

Danzer, G.

2017, XII, 312 S., Hardcover

ISBN: 978-3-662-53220-1