

Alex Sutter

Kollektive Identität – des Kaisers neue Kleider?

Erschienen in: Widerspruch Nr. 41 / 2001, S. 179-183

Nach all den nationalistisch motivierten Massenmorden im 20. Jahrhundert steht heute jede Reflexion über „kollektive Identität“ vor der Aufgabe zu analysieren, weshalb ethnische oder nationale Identitätspolitik mit grausamer Regelmässigkeit in Kriege und soziale Katastrophen hineinführen. Dabei sollte man sich nicht scheuen, die Begriffskonstruktion auf elementare Weise in Frage zu stellen. In der Individualpsychologie meint „Identität“ nach Erik H. Erikson den unaufhörlichen Prozess der Selbstvergewisserung eines Ichs angesichts vielfältiger Formen eines permanent drohenden Selbstverlustes. Sozialpsychologisch gesehen ist diese Selbstvergewisserung nur möglich im Spiegel der Anderen. Das Reden über „kollektive Identität“ beruht auf einer metaphorischen Übertragung des psychologischen Begriffs der Ich-Identität auf die kollektive Ebene. Doch das Kollektiv hat kein Ich, das bestrebt wäre, seine Identität zu finden. Das Kollektiv ist überhaupt kein Subjekt mit einem auf sich bezogenen Bewusstsein und einem einheitlichen Willen, sondern ein Netzwerk aus Interaktionen. Die an den Interaktionen beteiligten Subjekte machen sich Bilder über das von ihnen gewobene Netzwerk. Die „kollektive Identität“ gehört zu diesem Bilderarsenal. Der Ausdruck symbolisiert den Zusammenhalt, die Beständigkeit und die Grenzen der sozialen Gruppe, in die sich das lose ausfädelnde und vielfältig überlappende Netzwerk unversehens verwandelt hat. Eine kritische Theorie der kollektiven Identität müsste bei dieser populären Mythologie ansetzen, die sich seit den Sechzigerjahren zunehmend im Kontext von ethno- und neonationalistischen Bewegungen artikuliert. Wie gehen drei Wissenschaftler/innen aus Deutschland – eine junge Philosophin, ein erfahrener Zeithistoriker und ein etablierter Soziologe – rund zehn Jahre nach der deutschen Wiedervereinigung mit dem Konzept um?

Obwohl ihr Buch ambitiös mit „Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen“¹ betitelt ist, scheint Carolin Emcke die oben skizzierte Problematik zu ignorieren. Die Autorin will hoch hinaus und beginnt, ohne das in den Sumpf gebaute theoretische Fundament besichtigt zu haben. Ihr Bestreben ist es, eine „Theorie zur Entstehung und Anerkennung kollektiver Identitäten“ (S.199) beizusteuern. Zwar ist Emcke zeitgemäss, wenn sie die Gefahren eines starken, verdinglichenden Begriffs kollektiver Identität aufzeigt und in eine überzeugende Kritik an den Ansätzen von Charles Taylor und Will Kymlicka umzusetzen weiss (vgl. dazu A. Sutter in Widerspruch, Heft 39). In ihrem abgeschwächten Konzept versteht sie unter kollektiven Identitäten „bewegliche Gebilde, die sich gegen und an traditionellen, ererbten Überzeugungen, aber auch an Praktiken der Diskriminierung bilden und subversiv weiterbilden“ (S.341). Nirgends geht sie jedoch so weit, den objektivierenden Erklärungsanspruch des Konzepts in Frage zu stellen. Emcke verwendet den Begriff vielmehr gleichbedeutend mit „kulturellen Lebensformen“ oder mit sozialen Gruppen, welche ihren Angehörigen handlungsleitende „Muster alltäglicher Orientierung“ (S.206) bieten.

Emckes wichtigstes Anliegen ist es, die Unterscheidung von zwei Arten kollektiver Identität zu begründen, nämlich der gewollten, sich selbst bestimmenden kollektiven Identitäten und der ungewollten, von aussen erzwungenen kollektiven Identitäten. Emcke bezeichnet diese Unterscheidung als eine „Typologie“, was eine bewusste Stilisierung nahelegt. Doch sie geht damit um, als handelte es sich um zwei einander ausschliessende Grundformen der Entstehung und Reproduktion von Gruppen – also um Realtypen und nicht um Idealtypen im Sinne von Max Weber.

Am einen Pol halluziniert Emcke unproblematische Gruppen, welche ihre Identität über eine Gemeinsamkeit von Zielen, Bedeutungen und Praktiken definieren und sich dieser prozessualen Identität in gegenseitigen Anerkennungsbeziehungen mit ähnlichen Gruppen vergewissern. Am gegenüberliegenden Pol sind jene Problemgruppen versammelt, deren Identität bis in den Kern durch

Ausgrenzung und Missachtung von Seiten mächtiger Mehrheiten mitgeprägt ist. In ihrer etwas abgehobenen Sichtweise verkennt Emcke, dass soziale Gruppen gewöhnlich beide Pole in sich vereinigen, wenn auch in unterschiedlichen Mischverhältnissen: Die einen bauen ihre Identitätspolitik eher auf der Opfererfahrung, die anderen auf der souveränen Siegermentalität, – jedoch alle spielen mit der Ambivalenz und wissen ihre Selbstbilder den wechselnden Umständen anzupassen.

Emcke macht aus diesem Schillern zwei essentielle Grundtypen. Für den zweiten Typus formuliert sie eine normative These: Weil Opfergruppen chronische moralische Verletzungen in Form von Erniedrigungen und Diskriminierungen erdulden mussten, sollte Anerkennung in ihrem Falle nicht unmittelbar auf ihre Identität abzielen, sondern auf die Anerkennung des erlittenen Unrechts und der daraus abgeleiteten Kompensationsansprüche. Dieser Gedanke ist interessant; er liesse sich auch unter der Voraussetzung einer Überwindung der zugrundeliegenden abstrakten Dichotomie fruchtbar machen, und zwar als Argument für einen Anspruch auf differenzierte Ausgleichsrechte für Angehörige von allen in irgendeiner relevanten Hinsicht benachteiligten Minderheiten – gleichgültig, ob der Ausgleich vergangene oder gegenwärtige Benachteiligungen betrifft. Ein solcher Ansatz könnte ohne den Bezug auf eine „kollektive Identität“ auskommen. In der Theorie von Emcke hingegen bleibt das Denkschema von kollektiver Identität und Anerkennung leider ein inflationär verwendetes, letztlich unreflektiertes rhetorisches Hilfsmittel.

Diese Feststellung ist Wasser auf die Mühlen von Lutz Niethammer, der auf 680 Seiten² in unzähligen Variationen seine ketzerische These zu belegen sucht, der Ausdruck „kollektive Identität“ sei gar kein inhaltlich bestimmbarer Begriff, sondern ein fast beliebig formbares „Plastikwort“ (S.33f.), das immer dort auftaucht, wo ein soziokulturelles Problem gleichzeitig signalisiert und verdeckt wird. Dies geschieht seit den Sechzigerjahren in rapide zunehmender Häufigkeit, wie der Autor mit Titelzählungen in den Beständen von grossen Bibliotheken in Europa, Nord- und Südamerika belegt. Angesichts dieses quantitativen Befunds und der erstaunlichen Belesenheit von Niethammer lässt seine trockene Feststellung aufhorchen, es sei ihm bisher noch keine „halbwegs tragfähige Theorie *kollektiver* Identität“ (S.55) begegnet.

Niethammer verblüfft mit einer Umkehrung der gängigen, auch im vorliegenden Text eingangs skizzierten ideengeschichtlichen Rekonstruktion, wonach die Idee der „kollektiven Identität“ ihre Entstehung der Übertragung von Erik H. Eriksons individualpsychologischem Identitätskonzept auf kollektive Phänomene nach dem Zweiten Weltkrieg verdanke. Vielmehr sei der Identitätsbegriff bereits nach dem Ersten Weltkrieg sporadisch – und zwar ausschliesslich – auf kollektive Phänomene bezogen worden, Jahrzehnte vor seiner Domestizierung als psychologisches Konzept durch Erikson. In dieser Frühphase der Begriffsverwendung möchte der Ideenhistoriker jenen Funktionen des Gebrauchs von „kollektiver Identität“ auf die Spur kommen, die auch heute noch aktuell sind.

Im Hauptteil seines Werkes interpretiert Niethammer in sechs Fallstudien scheinbar zufällig gewählte Formulierungen bei Carl Schmitt, Georg Lukács, C.G. Jung, Sigmund Freud, Erik H. Erikson, Maurice Halbwachs und Aldous Huxley. Die Textauslegungen sind gewitzt und gekonnt, unterhaltsam und gelehrt zugleich, und sie vergegenwärtigen auf spannende Weise die biographischen und zeitgeschichtlichen Kontexte der jeweiligen Autoren. Nur schade, dass Niethammer auf den letzten 200 Seiten seines allseits wuchernden Textes, die dem Wortgebrauch in den USA und vor allem in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg gewidmet sind, nur stellenweise – etwa in der Interpretation eines Sloterdijk-Vortrags von 1989 – an die Qualitäten des Hauptteils anzuknüpfen vermag.

Welches sind nun die Ergebnisse von Niethammers archäologischer „Spurensuche im semantischen Feld kollektiver Identität“ (S.413)? Zuerst einmal fällt die Diskrepanz zum traditionellen philosophischen Begriff von Identität auf, der logischen Tautologie $A = A$, welche „mit geradezu technischer Präzision etwas Gleiches oder besser noch Einheitliches“ signalisiert. Hingegen enthält die Metapher „kollektive Identität“ erst einmal eine verwirrende Bedeutungsvielfalt. So dient der

Ausdruck „der Definition von völkischer Demokratie (Schmitt), revolutionärem Bewusstsein (Lukács), barbarischer Regression (Jung), jüdischer Ethnizität (Freud), beliebiger Traditionalität (Halbwachs) und programmierter Ungleichheit (Huxley)“ (S.415). Niethammer fasst die mit diesen Bedeutungen verbundenen Argumentationsfiguren in drei Funktionen zusammen: a) politische Vereinheitlichung und Dominanzstreben durch Ausgrenzung (in der nationalistischen und der leninistischen Spielart), b) defensive Gruppenabgrenzung durch kulturelle Verschiedenheit und c) kulturkritisches Gegenbild zur Zivilisation (vgl. S.454ff.). Arg verkürzt lautet die Diagnose wie folgt: Die magische Identitätsformel dient der Abgrenzung von Gruppen als Orientierungsersatz in der geschichtlichen Situation religiösen Sinnschwundes und eines soziokulturellen Traditionsverfalls. Mit dieser postreligiösen Ersatzbildung wird „etwas unsagbar Wesentliches zugleich betont und verborgen“ (S.625). Es handelt sich um einen Mystizismus, der wegen der Ab- und Ausgrenzungsfunktion „auf Konflikt hin angelegt ist“ (ebd.), mit einer zwangsläufigen „Tendenz zum Fundamentalismus und zur Gewalt“ (ebd.). Kollektive Identität verknüpfe nämlich potentiell immer Kultur mit Gewalt unter Umgehung des Rechts, so Niethammer. Es gebe keinen Schutz „vor dem unbewussten Hinübergleiten aus der harmlos scheinenden Forderung nach kultureller oder politischer Identität in die Legitimation von Gewalt“ (S.626). Dies treffe für nationale und postnationale Identitätsdiskurse gleichermassen zu. Selbst das Zurückschrauben der Identitätsrhetorik in der Formel „multipler Identitäten“ ist für den Historiker ein zwar „richtiger Schritt, aber in die falsche Richtung“ (S.627), weil man sich der Illusion hingibt, mit der in diesem Konzept enthaltenen Vervielfältigung kollektiver Identitäten deren ideologisches Potential bändigen zu können.

Auf den letzten Seiten seines Werkes macht Niethammer „mit einem ohnmächtigen Schmunzeln“ den Vorschlag, „kollektive Identität aus unserem Wortschatz einfach [zu] streichen“ (S.627): „Wenn wir aufhörten, unsere Geschichte, unsere Interessen, unsere Gegensätze und unsere Gewalt in emphatischen Identitätsformeln zu verbergen, könnte es uns vielleicht leichter fallen, nüchterner und politischer zu denken und uns mit anderen im Handeln zu verständigen.“ (S.628) Es ist Niethammer klar, dass sein Vorschlag nicht auf fruchtbaren Boden fallen wird. Zu stark ist die anhaltende Konjunktur der Identitätsdiskurse, nicht nur in der Politik, auch in der Sozialwissenschaft.

Den Fallbeispielen aus dem letzten, gegenwartsbezogenen Teil von Niethammers Wälzer lassen sich beliebige weitere hinzufügen, beispielsweise jenes des Soziologieprofessors Klaus Eder, der in seiner Studie „Kulturelle Identität zwischen Tradition und Utopie“³ die Hypothese zu belegen versucht, „dass die in der nationalen Identität enthaltene historische Erfahrung die kollektive Identität sozialer Bewegung[en] bestimmt“ (S.66). Das Buch von Eder, dessen empirische Befunde in die Achtzigerjahre zurückreichen, ist ein exemplarisches Beispiel für eine unlösbare Verstrickung des postkritischen Bewusstseins mit dem Identitätsdiskurs. Wo er auch hinschaut, erblickt Eder das „Identitätsproblem“, welches zur „Identitätssuche“ zwingt. Zu Beginn (S.22) lässt er durchblicken, dass das Identitätsproblem darin bestehe, eine Gesellschaft von unabhängigen Individuen zwanglos zusammenzuhalten – für einen Soziologen eine etwas dünne Ausgangsthese – und dass es in Form der nationalen Identität bereits einmal bewältigt war. In der postnationalen Situation sei das Identitätsproblem wiederum akut und unausweichlich. Eder plädiert für eine „reflexive Form kollektiver Identitätsbildung“ (S.77), welche sich auf ihre Geschichte bezieht und Identitätspolitik in der Tradition der Aufklärung ermöglichen soll. Im Gegensatz zu ethnisierenden und fundamentalistischen Varianten setzt die reflexive Identitätspolitik auf „interkulturelle Identitätskommunikation“ (S.140). Gemeint ist der kommunikative Austausch über kollektive Identitäten zwischen Angehörigen von Gruppen, die für sich verschiedene Identitäten reklamieren. Solche Kommunikation führe zu Selbstrelativierung und im gelungenen Falle zu wechselseitiger Anerkennung. Symptomatisch ist, dass Eder diesen idyllischen Identitätsdialog mit einer Polemik gegen die Ablehnung des Diskurses über kollektive Identität in Teilen der neuen sozialen Bewegungen verknüpft. Eder interpretiert diese ablehnende Haltung als Auswirkung der Individualisierung, nämlich als Konsequenz der Ersatzsuche „nach personaler Identität“. Diese habe ein „pathogenisches Potential“, denn sie bedeute das „Ende von interkultureller Identitätskommunikation“ (S.140). Wer – wie etwa Nietham-

mer in seinem Schlussplädoyer – zum Abschied von der Semantik kollektiver Identität aufrufe, müsste folgerichtig als sozialer Brandstifter erscheinen, denn eine solche Verweigerung blockiert in der Sicht von Eder den friedlichen Austausch über kollektive Identitäten und müsste mittelbar zu gewalttätigen Entladungen führen. Hier zeigt sich, wie nahtlos der Übergang von der Sozialwissenschaft in die Mythologie verläuft. Dagegen halte ich es mit Niethammer, der im letzten Satz seines Buches an die Kraft des Erkennens erinnert: „Vielleicht sollten wir des Kaisers neue Kleider mit einem befreienden Gelächter erkennen, bevor er die Grenzen befestigen lässt und zum Krieg bläst.“ (S.631f.)

¹ Emcke, Carolin, 2000: Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen. Frankfurt a.M./New York

² Niethammer, Lutz 2000: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek bei Hamburg

³ Eder, Klaus 2000: Kulturelle Identität zwischen Tradition und Utopie. Soziale Bewegungen als Ort gesellschaftlicher Lernprozesse. Frankfurt a.M./New York