

Lutz Niethammer

Konjunkturen und Konkurrenzen kollektiver Identität. Ideologie, Infrastruktur und Gedächtnis in der Zeitgeschichte¹

Einleitung: Jedesmal eine andere Identität

Wer von Ihnen die ganze Reihe von Vorlesungen gehört hat, mit denen die Jenaer Historiker ihr neues Institut vorstellen, mag sich vielleicht gewundert haben, warum der titelgebende Begriff »Identität« zwar in den Vorträgen verwendet worden ist, aber nie in den darin zitierten Quellen vorkam. Der Grund ist einfach: Identität als kollektive Kategorie hat es in den von ihnen behandelten Epochen noch nicht gegeben. Meine Kollegen haben das medial Vertraute zur Herausarbeitung des historisch Differenten benutzt und den schwarzen Peter einer näheren Erläuterung unseres Leitbegriffs ganz ans Ende, in die Zeitgeschichte verschoben und da wird es kritisch.

Von der Sache her gehört sie da auch hin, denn Identität ist heute geradezu das Leitbeispiel jener »Plastikwörter«, die Uwe Pörksen als das Wechselgeld der Medien- und Expertengesellschaft analysiert hat. Sie entziehen den Sachen und Erfahrungen ihren spezifischen Sinn und suchen ihn auf einer abgehobenen, der Steuerung und dem interfraktionellen Verkehr, den Expertenkonferenzen, Talkshows und Zeitungskommentaren zugänglichen Ebene wieder neu zu stiften. Es gibt nur wenig, was heute nicht unter den Identitätsbegriff gepackt werden kann: vor allem natürlich die Biografie, fast alle Lebenskrisen, aber auch das Design, das ein multinationales Unternehmen wiedererkennbar machen soll; nicht nur die Zugehörigkeit zu allen möglichen Kollektiven und Institutionen, sondern auch diese selbst, von der lokalen über die regionale und nationale bis zur kontinentalen Ebene. Als ich begann, mich in dieses semantische Feld einzuarbeiten, meldeten die Zeitungen gerade eine neue kollektive Identität, nämlich die zwischen Kindern, die aus der Teilung von Genmaterial entstehen, und als ich damit aufhörte, gratulierte der französische Nationalistenführer Le Pen Schirinowski zu seinem Wahlerfolg mit den Worten: dies sei eine große

1 Antrittsvorlesung an der Friedrich-Schiller-Universität Jena im Sommersemester 1994.

Stunde für die Würde und Identität der Völker Europas. Ich will in sieben Schritten versuchen, die Semantik kollektiver Identität historisch zu erschließen.

1. Eine begriffsgeschichtliche Legende

Man kann es verstehen, daß Odo Marquard, der Ende der 70er Jahre dabei half, das Modewort Identität von links nach rechts zu transportieren, sich beim Eindringen in die Begriffsgeschichte zum »Lektürekaspar« erklärte und in den Ruf ausbrach: »Ich lese meinen Reader nicht! Nein, meinen Reader les' ich nicht!« Was ihn schreckte, war eine kanonische begriffsgeschichtliche Legende, die kurz das Folgende besagt.

Identität ist ein Fremdwort, das im 18. Jahrhundert aus dem Französischen übernommen wurde und das auf eine mittellateinische Neubildung zurückgeht. Von da ist es im Englischen und Französischen seit dem 16. Jahrhundert nachweisbar. Im Deutschen bleibt es bis ins 20. Jahrhundert ein fachsprachlicher Terminus der Erkenntnistheorie und der Logik. In die Sozialwissenschaften ist es nach dem Zweiten Weltkrieg übernommen worden und hat dabei seine Herkunftsgeschichte weitgehend abgestoßen, außer in dem allgemeinsten Sinn, daß ein sozialer Akteur trotz seiner unterschiedlichen Erfahrungen und Zugehörigkeiten, ja Verhaltensweisen quer durch unterschiedliche Lebensabschnitte hindurch in der Regel das Bewußtsein behält, derselbe zu sein. Wir sollten das nicht vorschnell in den Jargon der Eigentlichkeit eindeutschen und sagen, Identität meine, wer einer sei und ob er sich treu bleibe. Zunächst wird der Begriff nämlich für eine Leerstelle in der amerikanischen Rollensoziologie der Vorkriegszeit eingeführt, und gerade nicht dafür, daß einer sich treu bleibt, sondern daß er in seinen sozialen Rollen deutlich unterschiedliche Masken trägt und daß diese Masken (wie im Lateinischen *persona*) im jeweiligen Zusammenhang seine Person außmachen. Erst auf den zweiten Blick - nämlich rückblickend - kann man erkennen, daß diese unterschiedlichen sozialen Personen auf eine andere Weise auch wieder ein und dieselbe Person sind.

Die Leerstelle in der Zeitachse der Rollentheorie hat nun die amerikanische Sozialpsychologie vor allem in zwei Schulen seit den 40er Jahren mit dem Etikett Identität bezeichnet und theoretisch zu füllen gesucht: der symbolische Interaktionismus im Gefolge von George Herbert Mead um Anselm Strauss und Erving Goffman und die nach Freuds Tod von seiner Tochter Anna geförderte Ich-Psychologie durch Erik Erikson, der den Begriff seit 1946 als lebensgeschichtliches Konzept international etablierte. Charakteristisch für die daraus entstandenen Identitätsvorstellungen ist, daß sie (1) von Individuen in ihrer Auseinandersetzung mit den an sie von Anderen,

Gruppen, Institutionen gerichteten Erwartungen ausgehen, (2) tragen sie dabei in das Individuum eine analytische Unterscheidung hinein, nämlich zwischen der immer schon gegebenen Prägung durch Veranlagungen oder internalisierte Vorerfahrungen als Instanz der eigenen Kontinuität, Unverwechselbarkeit und Spontaneität, und dem Selbstreflexionsvermögen in bezug auf jeweilige gesellschaftliche Erwartungen, in denen sich das Subjekt als Objekt wahrnimmt. Aus dieser Spannung zwischen »Ich« und »Mich« eröffnet sich (3) für das Selbstbewußtsein ein reflexiver Spielraum, in dem gesellschaftliche Anpassung und Selbstbestimmung ausbalanciert werden können. Eine solche balancierte Identität ist (4) ein lebenslanger Prozeß, in dem zwei dynamische Faktoren interagieren, nämlich der eigene Lebenszyklus mit seinen typischen Krisen auf der einen Seite und der Wandel der Gesellschaft oder die Geschichtlichkeit der jeweils relevanten Gruppen mit ihren Krisen auf der anderen.

Die Ich-Psychologie hat nun in den 50er Jahren dieses Balancevermögen des Selbstbewußtseins als Identität oder Ich-Stärke zur gesellschaftlichen Norm öffentlicher Gesundheit und demokratischer Selbstbestimmung im modernen Wandel erhoben, bis ein New Yorker Freudianer, der mit den psychischen Spätfolgen von Auschwitz-Überlebenden konfrontiert war, 1963 aufschrie: »Die Ermordung von wievielen seiner Kinder muß ein Mensch symptomfrei ertragen können, um eine normale Konstitution zu haben?« Im selben Jahr verwies auf soziologischer Seite Erving Goffmann auf die Grenzerfahrungen der Identitätsbalance bei stigmatisierten und ausgegrenzten Gruppen, die im gesellschaftlichen Verkehr eine »Phantom-Normalität« fingieren müßten, und sich dahinter eine »Phantom-Einzigartigkeit« phantasierten. Das gelte in gewissem Sinn aber für alle, da niemand allen stereotypisierten Anforderungen an sie oder ihn genügen könne. Totale Institutionen wie Gefängnisse, Kasernen, psychiatrische Kliniken tendierten darüberhinaus dazu, durch die Übermacht ihrer sozialen Anforderungen die Ich-Identität zugunsten einer sozialen völlig aufzulösen. Adorno hatte schon ein Jahrzehnt zuvor gewarnt:

»Das Ziel der gut integrierten Persönlichkeit ist verwerflich, weil es dem Individuum die Balance der Kräfte zumutet, die in der bestehenden Gesellschaft nicht besteht und auch gar nicht bestehen sollte, weil jene Kräfte nicht gleichen Rechts sind. ... In der antagonistischen Gesellschaft sind die Menschen, jeder einzelne, unidentisch mit sich, Sozialcharakter und psychologischer in einem, und kraft solcher Spaltung a priori beschädigt.«

2. Entgrenzte Vernunft und kompensatorische Verstrickung

Gleichwohl wurden die Identitätsansätze seit den 60er Jahren bei der Kritik der westdeutschen Gesellschaft durch die Vermittlung Alexander Mitscherlichs und bei der Suche nach einem historischen Subjekt der Emanzi-

pation durch die Vermittlung Jürgen Habermas' außerordentlich wirksam, haben große Teile der Medien und der Bildungsreform beeinflusst und sind die maßgebliche Grundlage der Reformpädagogik geworden. Auch die Geschichtsdidaktik hat während ihrer kurzen Blüte ihre Leitbilder wesentlich auf die Hoffnung auf emanzipative Identität gegründet. Die historischen und gesellschaftlichen Brüche sollten in die Verantwortung der Einzelnen genommen und durch eine zur Menschheit hin offene Identitätsbalance dem Wiederholungszwang volkshafter Schicksalsverkettung gesteuert werden. So hatten die Mitscherlichs die lustlose Öffentlichkeit und die unwirtliche Umwelt der Bundesrepublik mit der Selbstbeschädigung der Identität der Deutschen durch ihre Verdrängungsleistungen nach 1945 in Zusammenhang gebracht, also ihrer Unfähigkeit zu einem trauernden Abschied von ihrer Liebe zu Hitler und zur Übernahme der Verantwortung für Auschwitz. Die 68er Generation nahm die Herausforderung dieser Verdrängung nicht direkt auf, sondern suchte sie durch Identifikation mit verdrängten alternativen Leitbildern des Widerstands, der Linken und der Dritten Welt zu ersetzen. Im folgenden Jahrzehnt wurde sie von der Abarbeitung solcher Identifikationen geprägt.

Habermas war schon 1974 ein gutes Stück auf dem Weg zur demokratischen Verantwortungsbereitschaft weiter, als er bei der Verleihung des Hegel-Preises in Stuttgart fragte: »Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?« Die im *Potentialis* gehaltene Antwort, in der er das Programm seiner späteren Theorie des kommunikativen Handelns ankündigte, war bei aller Brillanz mühsam, denn nun war die Latte erheblich höher gelegt worden. Von der letztlich beliebigen Balance zwischen personaler und sozialer Identität auf die höchste Sprosse der Vernunft und als Agens der Identität war nunmehr das praktische Handeln in einem global entgrenzten Horizont ins Auge gefaßt. Im Kern ging es darum, ein bei Hegel abgeholtes Ich-Bewußtsein mit universalisierungsfähiger, postreligiöser Ethik von der bei Hegel korrespondierenden Gruppenidentität des nationalen Verfassungsstaats abzulösen. Wenn sich politische Kollektive wie Nationalstaaten und parastaatliche Parteien als Verkörperung des Anderen, an dem sich die Ich-Identität ausbilden könne, überlebt hätten, so müßten an ihre Stelle jene Strukturen treten, in denen man sich über ein jeweiliges Problem mit jeweiligen Anderen zukunfts offen verständige. Die Gewährleistung des herrschaftsfreien Diskurses hat hier die historisch überholte Rolle von Volk, Partei und Staat übernommen, die partikularen Inhalte moderner Ideologien sind durch eine kommunikative Infrastruktur der kommenden Weltgesellschaft ersetzt. Da deren politische Institutionen indes auf sich warten ließen, hat Habermas Ende der 80er Jahre als eine Zwischenform auf diesem Wege den Westdeutschen erneut

Dolf Sternbergers 1979 geprägte liberalkonservative Formel vom »Verfassungspatriotismus« empfohlen.

Nun läßt ja eine These aus einer linkshegelianischen Schule selten lange auf eine Antwort aus einer rechtshegelianischen warten und also trat noch in den 70er Jahren die Schule Joachim Ritters mit mehreren Angeboten auf den Jahrmarkt der Identitäten. Odo Marquard nahm die Herausforderung auf und unterstellte Habermas »Verfeindungszwang«, da seine Fassung der Identität als »unterschiedstilgende Dauerveränderung ... das Bleiben, das sie braucht, aus sich heraus« verlagere. Vulgo: auch die liberale Weltrevolution produziere ihre konservativen Feinde. Die Konjunktur der Identitätsdiskussion habe kompensatorischen Charakter und reagiere gerade auf die moderne Temposteigerung des sozialen Wandels. Die dadurch ausgelösten Orientierungskrisen seien aber rein kultureller Art, weil das moderne sozialtechnische System für sich und für das materielle Wohl der Menschen Sorge. Marquard stellte Identität als Restgröße der auf den Hund gekommenen geschichtsphilosophischen Teleologie und der Metaphysik eines substantiellen Wesens dar, denn diese habe mit dem Ende Gottes ihren Grund verloren und jene habe die Heilsgeschichte nicht ersetzen können: »Das geschichtsphilosophisch intendierte Absolute im Diesseits ist semper idem: tödlich. Wer dran glaubt, muß dran glauben.« Vielleicht hätte ein Nachdenklicher hier einwerfen können, daß vorzugsweise diejenigen getötet worden waren, die nicht daran geglaubt hatten - aber die Perspektive der wirklichen Opfer war in der Identitätsphilosophie der HJ-Generation nie so Recht in den Blick gekommen. Denn schon waren wir bei Schellings Identitätsphilosophie als lächerliche »Thathandlung ..., Ich bin ich« zu sagen, und seiner Auffassung von der Geschichte als werdender Identität. In ihr sieht Marquard ein System des Vergessens (nämlich der Limitierung der Geschichte durch die Natur) und einen »schnelle(n) Marsch in die Illusionen«. Schließlich bleibt vom werdenden Ich und von der Geschichte nur noch das Wort Identität als »Schwund-Telos und Mini-Essenz«.

Sein heiterer Beitrag enthält bereits alle Grundgedanken der sog. Kompensationstheorie, mit der Marquard dann 10 Jahre später allen Ernstes die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften motivieren sollte. Hinzukommen mußte nur noch dieser Ernst und ein Inhalt, und den hatte 1976 schon Herrmann Lübbe bereitgestellt. Beispielgebend für die historisch arbeitenden Geisteswissenschaften lehrte er die »Identitätspräsentationsfunktion der Historie«: Der Mensch kann sich seine Existenz nicht aussuchen, sondern er ist in Geschichten verstrickt, die sich - notabene '45 - zu seinem Willen zufällig verhalten. Je schneller sich der Fortschritt des technisch-ökonomischen Systems in der Moderne bewegt und ihn mit einem sich beschleunigenden Vertrautheitsschwund gegenüber seiner natürlichen,

sozialen und kulturellen Umwelt bedroht, desto mehr ist er für seine Orientierung auf diese seine Geschichten als Identitätskrücke verwiesen. Insofern ist »der professionellen Historiographie ... die Aufgabe zuzuschreiben, historische Kenntnisse bereitzustellen, die es erlauben, eigene und fremde Identität zu vergegenwärtigen«. Diese Aufgabe erlischt, wenn das Systemvertrauen größer ist und mehr Identität verspricht, als die Vergegenwärtigung der eigenen Geschichtsverstrickung. So hat Lübke die Verdrängungsthese der Mitscherlichs angegriffen und das »kommunikative Beschweigen der Vergangenheit« durch die mitlebenden Generationen des Dritten Reichs in der Aufbauphase der Bundesrepublik geradezu als eine wesentliche Bedingung ihrer Demokratiegründung gepriesen. Die identitätsstiftende Historie will also mit Sinn für höhere Zwecke getan sein: wenn die Geschichtsverstrickung innere Gräben aufreissen würde und der Konsens aus dem Fortschritt kommt, soll man sie besser ruhen lassen; wenn der Fortschritt aber den Sinn nimmt und selbst Gräben aufreißt, so wächst Konsens aus der Vergegenwärtigung jener Geschichten die das Eigene vom Fremden trennen. Daß das die klassische Aufgabe der Nationalgeschichte ist, ist so selbstverständlich, daß es kommunikativ beschwiegen werden konnte.

Als das neokonservative Projekt einer nationalen Identitätsstiftung der BRD durch die Proklamierung einer geistig-moralischen Wende in seine Realisierungsphase getreten war, hat es ein anderer unter seinen Beratern Michael Stürmer, deutlicher gesagt. »Der Pluralismus der Werte und Interessen ... treibt früher oder später zum sozialen Bürgerkrieg wie am Ende der Weimarer Republik,« formulierte er 1983. Drei Jahre später verdeutlichte er seine Perspektive auf eine Geschichtspolitik: »Orientierungsverlust und Identitätssuche sind Geschwister. Wer aber meint, daß alles dies auf Politik und Zukunft keine Wirkung habe, der ignoriert, daß in geschichtslosem Land die Zukunft gewinnt, wer die Erinnerung füllt, die Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet.« Dazwischen lag jenes 1984, für das George Orwell einst als geschichtspolitische Losung des Totalitarismus angedroht hatte: »Who controls the past, controls the future!«

Zwischenbilanz: Psychosoziale Identität ist also ein Konstrukt aus der Mitte des 20. Jahrhunderts, um angesichts zunehmender und diskontinuierlicher Vergesellschaftung des Menschen seine lebensgeschichtliche Kontinuität zu Bewußtsein zu bringen und bewußt zu balancieren, wenn schon nicht steuern zu können. Die westdeutsche Rezeption nimmt auf der einen Seite dieses Projekt der Massenindividualisierung auf und versetzt es auf der anderen Seite in einen spezifischen kollektiven Zusammenhang, nämlich (1) den Kontinuitätsbruch von 1945 und die Verantwortung für das Dritte Reich sowie (2) das Schwinden verbindlicher kollektiver Be-

zugshorizonte, insbesondere den Abbruch einer haltfesten nationalen Tradition, aber auch die Erosion wertvermittelnder Lebenswelten durch die besondere Dynamik des technisch-ökonomischen Systems. Beide Projekte philosophischer Politik leiden an ihren gemeinsamen Voraussetzungen, nämlich die Bundesrepublik für prototypisch für globale Vergesellschaftstendenzen zu halten und die Leistungsfähigkeit des Bewußtseins zu überschätzen - in der Aufklärung und Individualisierung der Massen macht die Linke in der Folge wenig Fortschritte, während sich die Rechte bei der Inszenierung eines cleanen Patriotismus in Deutschland in den Angeln des nationalen Unbewußtseins verfängt.

Ist uns aber auf unserem Weg von der Leerstelle der amerikanischen Rollentheorie nach Frankfurt und von da zur Kompensation der Modernisierungsverluste durch nationale Ästhetik auch nichts wesentliches entschlüpft? Hat es weder in Europa vor den sechziger Jahren noch danach im globalen Horizont eine erwähnenswerte Thematisierung kollektiver Identität gegeben? Ein wenig Umsicht lohnt. Begriffsgeschichtlich führen mich die Spuren der Identität in die 20er Jahre, zu einem deutschen Juristen, einem ungarischen Literaturkritiker, einem englischen Schriftsteller, einem österreichischen Arzt und zu einem französischen Soziologen.

3. Demokratische Diktatur

Der Jurist ist Carl Schmitt, wohl der einflußreichste deutsche Rechts- und Politiktheoretiker der 20er und 30er Jahre (nachmals allgemein als »Kronjurist des Dritten Reiches« bezeichnet), der im Alter eine außerordentliche Faszination auf die verschwiegene Seite der westdeutschen Geistesgeschichte ausgeübt hat. Carl Schmitt erzielte seine Wirkung durch eine Neuprägung der politischen Begriffe »im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles«, d. h. gegen liberale Demokratie, Weltbürgertum und den Westen. Zu seinen frühesten Prägungen in diesem Kampf gehört 1922 in seiner Schrift *Politische Theologie* die Definition eines antiliberalen Begriffs von Demokratie als »Identität der Regierenden und Regierten«, den er in der Folge in eine Kritik des Parlamentarismus ausweitet, mit einem existentialistischen Begriff des Politischen (nämlich als Unterscheidung von Freund und Feind) unterfängt und in seiner Verfassungslehre von 1928 systematisiert. Er gewinnt diesen Begriff aus einer eigenwilligen Interpretation der *volonté générale* bei Rousseau und bezieht sich für die damals noch ungewöhnliche Wortprägung auf die logischen Untersuchungen von Husserl, wo es heißt: »Gleichheit ist das Verhältnis der Gegenstände, welche ein und derselben species unterstehen. Ist es nicht mehr erlaubt, von der Identität der species zu sprechen, von der Hinsicht, in welcher die

Gleichheit statt hat, so verliert auch die Rede von der Gleichheit ihren Boden.« Dieser Satz wird nun in die protovölkische Semantik verdeutscht: aus den Gegenständen werden Menschen, aus der Identität der Objekte wird die Homogenität des Volkes und aus der species wird eine Art. Deren Gleichartigkeit, die fünf Jahre später auch die kleine Silbenverstellung zur Artgleichheit erlaubt, konstituiert sich - in der nun hereingetragenen Welt souveräner Staaten - durch ihre Differenz gegenüber anderen Arten, ist dort also wesentlich geprägt als politische Einheit und durch ihr existentiell-dezisionistisches Vermögen, Freund und Feind zu unterscheiden. Demgegenüber treten alle innere Pluralität und alle äußere Gemeinsamkeit, d. h. Kompromiß und Menschenrechte zurück. Im Ergebnis wird Demokratie als polarer Gegensatz zu Liberalismus, Parlamentarismus und Verständigung in ihrer Nachbarschaft zur Diktatur entschleiert, wenn nur gesichert ist, daß der die politische Einheit führende Diktator Fleisch vom Fleisch der substantiellen Homogenität des Volkes ist.

Carl Schmitt hielt eine moderne Diktatur nur auf demokratischer Grundlage für möglich und die rechtliche Ausgrenzung der Fremdvölkischen für ihre erste Konsequenz. Viele Zeitgenossen aber sahen nur die süffige Formel von der demokratischen Identität der Regierenden und der Regierten und haben sie alsbald benutzt, auch wenn sie, wie Hans Kelsen oder Gerhard Leibholz, der Schmittschen Politik, die alsbald Hindenburg als Hüter der Verfassung und dann Hitler als Schützer des Rechts verherrlichte, direkt entgegenstanden oder ihre Opfer wurden. Das Dritte Reich hat aus der substantiellen Homogenität des Volkes und seiner Souveränität zur Unterscheidung von Freund und Feind in den Nürnberger Rassegesetzen die schlimmsten Entrechtungen gefolgert. In den Rassehierarchien seines KZ- und Vernichtungskosmos' wurde jegliche menschliche und rechtliche Komplexität und Subjektivität durch die Aufprägung der Abzeichen des Nicht-Identischen, den Judenstern oder das Ostarbeiter-Abzeichen, verneint und mithin auch den widerstrebendsten der wenigen Überlebenden ihre ethnische Herkunft als Restidentität auf den Leib geschrieben. Es verwundert nicht, daß Schmitt heute als politischer Klassiker von den Theoretikern des europäischen Rechtsradikalismus in Anspruch genommen wird. Gleichwohl stand Schmitts Identitäts-Formel aber auch bei der Verfassungsgebung der DDR Pate. Der damals führende ostdeutsche Verfassungsrechtler Alfons Steiniger hat 1949 das Blocksystem der DDR mit dieser Formel gerechtfertigt und zwar als einen Schritt von der liberalen Repräsentation und Rechtsstaatlichkeit zur Demokratie. Dadurch, daß der Block der Parteien nicht nur im Parlament repräsentiert sei, sondern auch proportional die Regierung stelle und der Austritt aus diesem Block verfassungswidrig sei, werde das Volk in der ganzen Breite seiner inneren Unter-

schiede an der Ausübung seiner Souveränität beteiligt. Auf der anderen Seite verlange das Identitätsprinzip, daß die Regierung a priori auf das Staatsziel einer zunehmenden Homogenisierung des Volkes festgelegt werde, diesmal im Sinne einer weitergehenden Egalisierung seiner sozialen Unterschiede.

Als nach 1968 die westdeutsche Linke den Marsch durch die Institutionen zu deren Demokratisierung antrat, trat prompt der Begriff einer »identitären Demokratie« wieder auf. Die Mitbestimmungsrechte in Wirtschaft und Wissenschaft, in Kirchen und Kommunen wurden damals in spontanen Initiativen und praktischen Zusammenhängen eingefordert. Ihre ideologische Legitimierung konnte aber anscheinend im Überlieferungsgut anti-liberaler Argumente den Rekurs auf die Identität und Homogenität der Regierenden und Regierten aus Schmittscher Tradition nicht vermeiden, weil der wiederentdeckte Marxismus es versäumt hatte, eine eigene Lehre politischer Demokratie hervorzubringen.

4. Zugerechnetes Bewußtsein

1923 erschien eine Schrift, der eine ähnlich lange und überraschende Wirkungsgeschichte beschieden sein sollte: Die Aufsatzsammlung »Geschichte und Klassenbewußtsein« von Georg Lukács, der aus dem großbürgerlichen Verdienstadel stammend sich nach literatursoziologischen Studien in Deutschland 1918 der ungarischen KP angeschlossen und ihr während der Räteherrschaft des folgenden Jahres als Unterrichtsminister gedient hatte. Jetzt lebte er als Emigrant in Wien und galt innerhalb der kommunistischen Bewegung als Linksradikaler. Später erwarb er sich zweifelhaften Ruhm als einer der Erfinder der stalinistischen Kunst- und Literaturtheorie des »sozialistischen Realismus« und auch dadurch, daß er der Kommunistischen Partei die Treue hielt, obwohl sie in gewissen Abständen seine Thesen und Handlungen aufs Korn nahm und er sich in mehreren Wellen der Selbstkritik von sich selbst distanzieren mußte. Berühmtheit erreichte »Geschichte und Klassenbewußtsein« außer durch die Wiedereinführung des Entfremdungsbegriffs in den Marxismus vor allem durch die Übertragung der spekulativen Identifizierung von Subjekt und Objekt in Hegels Jenaer Bewußtseinsphilosophie auf den real-geschichtlichen Prozeß, »der darin kulminiert, daß das Proletariat in seinem Klassenbewußtsein diese Stufe - identisches Subjekt-Objekt der Geschichte werdend - verwirklicht«. Unverkennbar ist auch Lukács' Schrift eine politische Theologie: das Proletariat wird durchgängig mit eschatologischen Metaphern verziert und schließlich wird die Rolle der engagierten Intellektuellen als seine Priester nahegelegt. Als objektives Produkt der Geschichte ist nämlich das Proleta-

riat als letzte Klasse in seiner Subjektivität beschädigt, - d. h. es denkt verkehrt, partikularistisch, unmittelbar, hat nur eine dunkle Intentionalität, aber kein klares Bewußtsein der gesellschaftlichen Totalität und Perspektiven; zugleich ist es aber berufen, den Klassencharakter der Gesellschaft revolutionär zu überwinden. Deshalb muß sein Klassenbewußtsein ihm »zugerechnet« werden, nämlich durch die besserwissenden Bildungsbürger, die für die kommunistische Sache - die unbewußte Hoffnung des Proletariats - Partei ergriffen und in seinen revolutionären Organen, den Räten, die ideologische Führung übernommen haben. Die Parteifunktionäre des Kommunismus haben sich diesen Anspruch der Intellektuellen, im direkten Kontakt mit dem Proletariat zum Geburtshelfer seiner revolutionären Identität zu werden, nicht gefallen lassen und seine Vertreter immer wieder diszipliniert: Nach mehrfachem Widerruf hat Lukács schließlich mit 82 Jahren dafür eine angemessene Lösung gefunden: 1967 ließ er seine Schrift wieder erscheinen; aber er gab ihr ein Vorwort mit, in dem er seine proletarische Identitätskonstruktion mit weiser Altersironie als ein »Überhegeln Hegels« karikierte.

Zwischenzeitlich war der messianische Identitätsbegriff von Lukács' Heidelberger Jugendfreund Ernst Bloch hochgehalten worden. In der amerikanischen Emigration war das weniger gefährlich als in der russischen, denn die Russen, die Hegel im Krieg als reaktionären Ideologen des preußischen Feudalismus enttarnt hatten, mißtrauten dem philosophischen Gehabe der westlichen Marxisten und ihrem Anspruch, die Entfremdung aufzuheben und ihr Klassenbewußtsein gegen die Moskauer Führung auszuspielen. Bloch plazierte das Ketzersymbol in seinem in den USA geschriebenen und dann in seiner Zeit als Leipziger Starphilosoph erschienenen Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* an perspektivischer Stelle. Er überschrieb nämlich den fünften und letzten Teil dieses Werkes, in dem das künftige Ziel tätiger revolutionärer Hoffnung bezeichnet wird und das mit der Sehnsucht nach einer Heimat der Zukunft endet, mit »Identität«. Als er 1949 nach Leipzig gekommen war, hatte er noch ein anderes Manuskript von Erläuterungen zu Hegel mitgebracht, das er 1951 unter dem Titel *Subjekt-Objekt* erscheinen ließ und in dem er sich positiv auf Lukács bezog. Aber 1951 war Lukács bereits wieder gestürzt worden und als er 1956 während des ungarischen Volksaufstands in das Kabinett Imre Nagy eintrat, ließen die Sowjets nach einjähriger Deportation zwar den Rentner überleben. Aber im Frontstaat DDR wurde nun mit der Hegelei aufgeräumt. Lukács kam für einige Jahre auf den Index. Bloch, gerade erst mit dem Nationalpreis ausgezeichnet, verlor seinen Lehrstuhl. Und die Deutsche Zeitschrift für Philosophie, die eine internationale Diskussion über die Hegelsche Grundlegung des Marxismus veranstaltet hatte, verlor ihren Re-

dakteur Wolfgang Harich, der als konspirativer Staatsfeind 1957 für 10 Jahre ins Zuchthaus kam.

1967 war »Geschichte und Klassenkampf« wieder in der Diskussion, im Osten wie im Westen. In der CSSR beeinflusste es die Philosophie von Karel Kosik, die zu den Wegbereitern des Prager Frühlings gehörte. In der Bundesrepublik kursierten Raubdrucke unter den linken Studenten, die nach einer revolutionären Rolle der Intellektuellen bei der Überwindung der Entfremdung und nach einem Zugang zum Proletariat suchten. Bald erschien auch eine Neuauflage des Textes, die nun in viele Sprachen übersetzt wurde. In Frankfurt wurde die Diskussion seit 1923 zusammengetragen und die Führer des SDS und die Jugend der Frankfurter Schule führten sie weiter; ein Exilungar trug sie nach England, wo sich Zelebritäten wie Eric Hobsbawm, Tom Bottomore und Arnold Hauser an ihr beteiligten, usw., usw. ...

Ich breche hier diese andere Spur des Umschlags des Identitätsbegriffs ins Kollektive und in seine Konjunktur seit den 70er Jahren ab. Für Lukács wie für Schmitt war die Konstruktion einer objektiven kollektiven Identität ein entscheidendes Vehikel der Ideologisierung der Politik geworden, um die Massen für eine revolutionär-diktatorische Perspektive zu vereinnahmen, ohne ihnen in ihrer empirischen Subjektivität eine Stimme zu geben. Diese Konstruktionen verdanken sich der in den frühen 20er Jahren aufsteigenden Welle politischer Theologie und beglaubigten sich durch fragwürdige, aber faszinierende kollektivistische Uminterpretationen der klassischen Philosophie, indem sie einen logisch-erkenntnistheoretisch definierten Identitätsbegriff in die Politik übertragen und mit existentieller Totalität aufladen.

5. Identität von oben

Zurück in die Zukunft. 1932 erschien ein utopischer Roman voll schwarzen Humors von Aldous Huxley, der aus einer der bedeutendsten Biologenfamilien Englands stammte und dessen Bruder der erste Direktor der Weltkulturorganisation UNESCO wurde. Mit allein in Deutschland 1,6 Mill. Exemplaren ist *Schöne neue Welt* vermutlich die verbreitetste Utopie überhaupt. Huxleys Handlung spielt in einer der 10 Provinzen des Weltstaats im Jahre 632 nach Ford, der nach einer Weltkatastrophe zum Gott einer gentechnologischen Wachstumsgesellschaft ausgerufen wurde; in Erinnerung an dessen Tin-Lizzy, mit der das begründet wurde, was progressive Ökonomen heute »Fordismus« nennen und was die Stabilisierung des Kapitalismus durch Massenkonsum meint, bekreuzigt man sich mit einem T über dem Bauch. Die Zeitstrecke war zu lang gegriffen, denn 1957,

als Huxley in einem Nachfolgeessay *Brave New World Revisited* den Erfolg seiner Vorhersagen überprüfte, schien ihm das meiste schon virtuell präsent.

Der Weltstaat hat die Familie, die Religion, das Gefühl und die Geschichte abgeschafft; er repräsentiert Modernisierung im extrem: die Wegwerf- und Wachstumsgesellschaft, in der alle aufs Kaufen dressiert werden, der Drogenkonsum, die Jugend bis zum Tode und die Promiskuität sind zur Pflicht geworden, alles ist auf Konsum und Glück programmiert. Der Kern aber besteht in der Produktion und Normung der Fortpflanzung aus dem Reagenzglas. Selektierten nicht-sterilisierten Frauen werden die Eierstöcke entnommen und durch künstliche Befruchtung und Genteilung werden die Kinder in identischen Dutzend- bis Hundertschaften produziert, die sich nach entsprechender biologischer und erzieherischer Konditionierung als identische work-teams auf der für ihre Nützlichkeit entsprechenden Stufe eignen. Die Einschmelzung der Ethnien und Kulturen bezahlt ihren Preis in der irreversiblen biologischen Produktion globaler Kasten, die von alpha (elitären Inkarnationen instrumenteller Rationalität) bis zu epsilon (schwarzen Kretins), die nur wie Pawlow'sche Hunde niedere Dienste verrichten, reichen. Entscheidend an dieser konsequenten biologischen Hierarchisierung einer Kasten-Weltgesellschaft ist, daß alle darauf geeicht sind, ihren Ort in der Gesellschaft zu lieben und dort - teils durch Konditionierung, teils durch mediale und pharmakologische Kompensation - glücklich zu sein. Am Portal der Brut- und Normungszentren des Weltstaats prangt der neue Sinnspruch der Welt: »Community, Identity, Stability«.

Nachdem dieser eugenische Alptraum eines Fordismus, der als seine Infrastruktur ein Kastensystem staatlich festgeschriebener Kollektividentitäten reproduziert, in den ethnischen Hierarchien der Häftlinge in den KZ-, Fremdarbeiter- und Kriegsgefangenenlagern des Dritten Reiches einen grausigen Vorgeschmack erhalten hatte, war es nach dem Zweiten Weltkrieg schwer denkbar geworden daß sich »die schöne neue Welt« - obwohl die Wissenschaft immer mehr Instrumente zu ihrer Realisierung bereitstellte - in dieser Weise realisieren würde. Im Gegenteil: die traditionellen rassischen Hierarchien in den Kolonien erhielten durch die Befreiungsbewegungen der Dritten Welt einen Stoß nach dem andern. Für die Vordenker der Entwicklungspolitik der »neuen Welt« war damit aber in den 50er und 60er Jahren das Problem nicht erledigt, es stellte sich nur in einer anderen, nämlich territorialisierten Form. Eine globale Modernisierungsstrategie im Gehäuse sog. Nationalstaaten mußte mit dem doppelten Problem umgehen, daß die meisten Staaten der Dritten Welt Zufallsrelikte des Imperialismus waren und nicht auf national-kulturellen Traditionen aufbauen konnten. Sie bedurften der Infrastruktur einer politischen Kultur und diese

mußte um der globalen Stabilität willen Gemeinschaften produzieren, die sich mit dem Staat, in den sie geraten waren, ungeachtet der weltweiten Ungleichheit identifizierten.

Die Antwort auf diese Herausforderung wurde in den 60er Jahren in einem Unterkomitee des Social Science Research Council der USA für vergleichende Politikwissenschaft gegeben, das die Begriffe politische Kultur und Identität durchsetzte. Es legte ein Forschungsprogramm über Krisen in den Entwicklungsländern auf, dessen erster Punkt lautete:

»Die erste und grundlegendste Krise ist, ein gemeinsames Identitätsgefühl hervorzubringen. Das Volk in einem neuen Staat muß sein nationales Territorium als seine wahre Heimat erkennen und sie müssen als Individuen ein Gefühl dafür bekommen, daß ihre eigenen persönlichen Identitäten z. T. durch ihre Identifikation mit ihrem räumlich abgegrenzten Land bestimmt wird. In den meisten der neuen Staaten konkurrierten traditionale Identitätsformen wie Stamm, Kaste, Ethnie und Sprache mit diesem Sinn für eine größere nationale Identität.«

Mit anderen Worten: das Bedürfnis nach einer nationalen Identität entsteht aus dem Mangel an einer nationalen Tradition. Geld rekrutiert Geist; jedenfalls gab es alsbald kein Halten mehr in bezug auf die Erforschung politischer Kultur und Identität. Und nach anderthalb Jahrzehnten schwappte die Konjunktur auch in die Bundesrepublik und nach weiteren fünf Jahren sogar in die DDR. Das wollen wir hier überspringen und lieber davor noch einmal mit der Frage innehalten: Hätte man auch so weltfremd sein können, eher die Staaten als die Völker umzubilden? In der Tat: man hätte weltfremd sein müssen, denn die Akzeptanz der Staaten war ein Gebot der globalen Stabilität. Huxleys Kastensystem war in eine Hierarchie von Territorien transformiert, die zu Gemeinschaften umgewandelt werden mußten, wenn sie sich mit ihrer inferioren Stellung im Weltmaßstab emotional abfinden sollten. *Stability, community, identity.*

Doch das Problem tauchte nicht nur in den ehemaligen Kolonien auf. An der Spitze der internationalen Pyramide hatten sich die alten Nationatstaaten europäischen Maßstabs überlebt, sie waren zu klein geworden in der Konkurrenz der Märkte und Mächte. Auch Europa brauchte nun eine Identität, wenn es in der Spitzengruppe der Weltgesellschaft mithalten wollte. Am 14. 12. 1973 verabschiedeten die neun Regierungschefs der damals erweiterten Europäischen Gemeinschaft in Kopenhagen das »Dokument über die Europäische Identität«. Als inneres Substrat erinnerten die Regierungschefs an die Gemeinsamkeit der Zivilisation, der Werte und der Interessen, an die Homogenisierung der Lebensauffassungen sowie den Willen zur europäischen Einigung. Diese Kriterien sind freilich z. B. im Verhältnis zu den USA wenig trennscharf und bedürfen schon deshalb der Präzisierung durch äußere Abgrenzung. Die Regierungschefs betonten deshalb: »...die wachsende Zusammenballung von Macht und Verantwortung in den Händen ganz weniger Großmächte verlangen, daß Europa sich zu-

sammenschließt und mehr und mehr mit einer Stimme spricht, wenn es sich Gehör verschaffen und die ihm zukommende weltpolitische Rolle spielen will.« Für ihre Außenbeziehungen entwarfen sie in zehn Punkten ein hierarchisiertes System, das von »Freundschaft« bei den europäischen Partnern und »Hilfe« bei den Assoziierten der Gemeinschaft über »Gleichberechtigung« (mit Amerika), »Gegenseitigkeit« (Sowjet-Union), »Austausch« (China) bis herab zu noch größerer »Aufmerksamkeit«, die sie den »weniger begünstigten Völkern« widmen wollen, reichte. Insgesamt sei die europäische Identität der Gemeinschaft in der Welt ein Element des Gleichgewichts und ein Pol der Zusammenarbeit. Community, Identity, Stability. Es ist hier nicht der Ort, auf die einzelnen politischen Schritte zur Europäischen Union einzugehen, die unter der Identitätsformel bis hin zu Maastricht entwickelt wurden. Für unseren semantischen Zusammenhang ist allein wichtig, daß in der europäischen Identitätsformel, mit der 1973 der Identitätsbegriff in das zwischenstaatliche Recht eingetreten ist, die begrifflichen Traditionen kollektiver Identität, die einerseits auf eine Stabilisierung der globalen Ungleichheit durch die Unterfangung politischer Räume mit einem identifikatorischen Gemeinschaftsbewußtsein ausgehen und die andererseits unter dem Leitbild der Demokratie Einheiten der Macht (auf der Grundlage substantieller Homogenität und der Abgrenzung nach außen) konstituieren, zusammenfließen.

6. Differenz von unten

Zur eingangs erwähnten begriffsgeschichtlichen Legende gehörte, daß der psychoanalytisch so prominent gewordene Begriff Identität beim Begründer der Lehre nicht oder nur in unbedeutenden Zusammenhängen vorkomme. Freud hat ihn jedoch einmal verwandt, als er nicht als Psychoanalytiker, sondern als ethnischer Migrant sprach: die meisten würden heute wohl »Ausländer« sagen. 1926 bekannte er vor seiner Wiener Loge der B'nai B'rith, daß er sich zu Juden und zum Judentum unwiderstehlich hingezogen fühle durch »viele dunkle Gefühlsmächte, umso gewaltiger, je weniger sie sich in Worten erfassen ließen, ebenso wie (durch) die klare Bewußtheit der inneren Identität, die Heimlichkeit der gleichen seelischen Konstruktion.« Nun wird man aufhorchen, wenn man beim Begründer der Psychoanalyse das unbebaute Begriffsfeld Identität mit Worten wie dunkle Gefühlsmacht, seelische Konstruktion, Innerlichkeit, Unsäglichkeit, Heimlichkeit, Gleichheit und klares Bewußtsein abgesteckt findet. Man glaubt, in ein verborgenes Zentrum vorzustößen. Und in der Tat hat uns die biografische Freud-Forschung belehrt, daß er seine Prägung in einer traditio

nell jüdischen Kindheit in einem mährischen Stedl hinter seiner großstädtischen Assimilation und internationalen Gelehrsamkeit verbarg. Erst Jahrzehnte später hat man für das Auseinandertreten und die Überschichtung der Wahrnehmungsstrukturen der primären und späterer Sozialisationsstufen den Terminus der »Kognitiven Dissonanz« erfunden, die seit den 50er Jahren zu einem Standardbefund bei Migranten der ersten Generation wurde. Gemeint ist, daß die psycho-soziale Grundausstattung eines Menschen von der Traditionskultur seiner Eltern, seine gesellschaftlichen Anpassungsleistungen aber von den Erwartungen und Angeboten der aufnehmenden Gesellschaft geprägt werden. Dieses Problem ist in der Krise Amerikas in den 60er Jahren und in den Nord-Süd-Beziehungen seither sozusagen explodiert und hat eine Vielzahl neuer defensiver Kultur-Konzepte kollektiver Identität hervorgebracht, die unter unterschiedlichen Etiketten heute weltweit gehandelt werden: Differenz, Multikulturalität, Regionalismus, roots und vor allem »Ethnicity« sind die Stichworte in den Metropolen; in der Peripherie spricht man von »kultureller Identität« (so auch die UNO) oder man benutzt die Namen der jeweils rekonstruierten Herkunftskultur wie Negritude oder der erneuerten und häufig politisierten religiösen Gemeinschaft, was von außen vor allem am islamischen Beispiel zumeist als Fundamentalismus kritisiert wird. Auch die nach der Wiedervereinigung auf den Begriff gebrachte »DDR-Identität«, in der sich Anhänger und Widersacher des SED-Regimes im Rückblick und in Auseinandersetzung mit den Westdeutschen annähern, gehört zu diesen kollektiven Mustern, in denen Identität als Differenz erfahren wird.

Das Modell der kulturellen Einschmelzung geriet in Amerika und weltweit in den Nachkriegsjahrzehnten in die Krise. Einwanderergesellschaften haben private Infrastrukturen, zu deren kollektivem Reichtum Außenstehende nur schwer Zugang erhalten. Sie bleiben außen vor, werden räumlich segregiert und auf die improvisierten Vernetzungen ihrer jeweiligen Gruppierung zurückgeworfen. Das gilt auch für die Märkte, denn in den kollektiv veranstalteten Infrastrukturen sind die Voraussetzungen des Marktes, die dieser nicht selbst hervorbringen kann, geronnen und prägen unbewußt Alltag und Kultur. D.h. sie prägen auch die Erfahrung der Differenz, nämlich an Markt, Infrastruktur und herrschender Kultur nicht teilnehmen zu können. In noch viel stärkerem Maße gilt dies im Weltmaßstab, in dem riesige und die am stärksten besiedelten Räume des Südens und neuerdings auch des Ostens aus den materiellen Strukturen der Zeit fallen oder in sie nicht aufgenommen, sondern auf ihre immateriellen Gemeinsamkeiten zurückgewiesen werden. »Ethnicity«, die heute weltweit verbreitetste Form der Identität, ist meistens keine ungebrochene Traditionalität, sondern ein

postkatastrophischer Regress, die Umwertung einer kollektiven Differenz-erfahrung der Ausgeschlossenheit.

Wenn man betont, daß die kulturelle Identität defensiver Differenz-erfahrungen und postkatastrophischer Gemeinschaftsbildungen ganz anderen Kontexten entwachsen ist als die Ideologie nationaler Homogenität und Macht, so soll sie damit nicht verniedlicht werden. Ein latentes oder offenes Gewaltpotential scheint sie überall dort auszubilden, wo sie in territorialer Gemengelage zu anderen Differenzgemeinschaften auftritt und nicht von wirkungsmächtigen gesellschaftlichen Infrastrukturen relativiert wird. Das kann man quer durch die Stammesauseinandersetzungen in den ärmsten Staaten Afrikas oder an der Aufkündigung der religiösen Toleranz in Indien studieren; näher mögen uns derzeit die postkommunistischen ethnischen Bürgerkriege im Kaukasus und auf dem Balkan liegen. Hier hat die Öffnung zum Weltmarkt schlagartig die schütterten Infrastrukturen des Sozialismus entwertet, ohne die konkurrenzfähige Märkte nicht entstehen können, und mit ihnen den Stolz, das Sicherheitsgefühl und viele Lebensgewohnheiten. Die kollektive Sicherheitsuche ist nun auf die vorkommunistischen religiösen und ethnischen Identifikationen zurückgefallen und mit der Wut über die perspektivlose Entwertung aller materiellen Strukturen aufgeladen worden. Von dieser Wut sind die Männer mehr erfüllt, die traditionell ihren Sinn stärker aus den Objektivationen der Berufsarbeit ziehen, und ihre Regression hinter die Arbeit zurück findet im Kampf die Dimension ihrer Entladung. Ein Kampf der Ohnmächtigen gegen den Weltmarkt, zu dem man sich gerade hoffnungsvoll geöffnet hat, wäre aber ein aussichtsloses und anachronistisches Schattenboxen; also wendet sich die Aggression zur in jeder Identitätssuche notwendig mitgegebenen Abgrenzung vom nächsten Fremden und entlädt sich gegen die ohnmächtigen unter den Nachbarn. Das kennen wir auch hierzulande.

7. Gedächtnislücke

Erlauben Sie mir noch eine letzte Spur kollektiver Identität aus den 20er Jahren aufzunehmen. Ich finde sie in den Arbeiten zum kollektiven Gedächtnis des französischen Soziologen und Sozialisten Maurice Halbwachs, der Mitte der 20er Jahre die heute so weit verbreitete Vorstellung einer sozialen Konstruktion des Wissens konzipierte, nämlich am Fall des Wissens über die Vergangenheit. Sinnhaftes Erinnern, sagt Halbwachs, sei immer eine Rekonstruktion, in der als solche bedeutungslose Überlieferungspartikel im individuellen Gedächtnis durch die Bezugnahme auf einen sozialen Rahmen, eine Kommunikation oder eine Gruppenzugehörigkeit jeweils neu zusammengebaut würden. Ihre Wiedererkennung in immer

neuen Zusammenhängen vermittele das »Gefühl der Identität«. In der Systematisierung seiner Gedächtniskonzeption hat Halbwachs dem Übergewicht ihrer Sinnbildungsfunktion entsprechend den Kollektiven eine eigene Subjektivität unterschoben und vom »kollektiven Gedächtnis«, »Gruppedächtnis« oder auch vom »Gedächtnis der Nation« gesprochen. In ihnen sah er Raum-, Zeit- und gruppenspezifische Vergemeinschaftungsformen des Wissens über eine je eigene Vergangenheit, die deren Kontinuität und Spezifik betone und dadurch von der Geschichte unterschieden sei, weil deren Wissen über die Vergangenheit sich von Gruppenbindungen löse, die raum-zeitlich begrenzte Geltung überschreite und den Wandel betone. Nun konnte er formulieren:

»Wir wollen nicht behaupten, daß das kollektive Gedächtnis im Unterschied zur Geschichte ... nur die Ähnlichkeiten behält. ... Es fällt uns jedoch auf, daß im Gedächtnis die Ähnlichkeiten gleichwohl in den Vordergrund treten. In dem Augenblick, in dem die Gruppe auf ihre Vergangenheit zurückblickt, fühlt sie wohl, daß sie dieselbe geblieben ist und wird sich ihrer zu jeder Zeit bewahrten Identität bewußt.«

Halbwachs hat diese Sätze Anfang der dreißiger Jahre geschrieben, aber sie wurden erst nach seinem Tod in Buchenwald im März 1945 aus seinem Nachlaß publiziert. Er blieb vergessen, bis er in den 80er Jahren plötzlich zu einem internationalen Klassiker aufstieg, vermutlich aus zwei Gründen. Erstens begann sich damals im Diskurs zwischen Natur- und Geisteswissenschaften das Gedächtnis nicht als ein leerer Speicher herauszustellen, sondern als zentrale Instanz der Vorprägung, Wahrnehmung, des Lernens und des Denkens, in dem Erinnern als ein Rekonstruieren von Latenzen anhand von Gegenwartswahrnehmungen konzipiert wird. Insofern ist das Gedächtnis des Einzelnen auf soziale Interaktionen und auf die Objektivationen des Kulturgedächtnisses - von der Schrift bis zum Symbol und vom Ritus über das Denkmal bis zum Archiv verwiesen. Zweitens erschien der Öffentlichkeit aber dieses Kulturgedächtnis zunehmend vom Furor des Verschwindens und der Entwertung durch die materielle Modernisierung bedroht, worauf eine große internationale Woge der Musealisierung, Archivierung und Rekonstruktion antwortete.

Als Teil dieser Woge wurden die kollektiven Symbolisierungen, Mnemotechniken, Erinnerungsriten und Gedenkstätten aller Art erforscht und mit den im Schwange befindlichen Identitäts- und Differenzdiskursen verwoben. Als Leitbeispiel dienten die im 5. Buch Mose gestifteten Rituale der jüdischen Erinnerung an den Bundesschluß zwischen Gott und dem Volk Israel, deren im Alltag verankertes Erinnerungsgebot der New Yorker Judaist Yosef Hayim Yerushalmi 1982 in seinem Buch »Zachor« (Erinnere Dich!) als konstitutiv für die Bewahrung jüdischer Identität trotz der Zerstreuung in die Diaspora interpretierte. Andere folgten, von denen hier nur

zwei erwähnt seien. Der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann hat das kulturelle Gedächtnis früher Hochkulturen zu einem Modell politischer Identitätsstiftung durch Mythen und Riten im Rahmen einer umfassenden Konzeption kultureller Evolution ausgearbeitet und der Pariser Historiker Pierre Nora hat - ebenfalls mit Bezug auf Halbwegs - eine monumentale Sammlung über die »Lieux de memoire« veranstaltet, die Erinnerungssymbole, -räume und -medien der französischen Nation. Während Nora jedoch glaubt, daß es sich dabei um eine Erinnerung verschwindender Gedächtnisformen handele, insofern ihr Beitrag zur nationalen Traditionsbildung von der Geschichtswissenschaft distanziert, von der europäischen Integration relativiert und von den Medien in der Bedeutungsdiffusion ihrer Bilderflut aufgelöst würden, betreibt Assmann Kulturgeschichte in politischer Absicht. Den Deutschen fehle es an kollektiver Symbol- und Wertbildung. Die Funktionen eines nationalen Gedächtnisses könnten aber nicht von der Geschichtswissenschaft übernommen werden und sie könnten auch nicht in Kontinuitätskonstruktionen bestehen, die Auschwitz als exterritoriales Ereignis beiseite ließen. Die Schwierigkeit bestehe darin, daß zwischen dem »kommunikativen Gedächtnis«, d. h. den individuellen Erfahrungen der Mitlebenden, die natürlich sehr unterschiedlich sind, und einem identitäts- und sinnstiftenden »Kulturgedächtnis«, das notwendig die Erfahrungen vereinheitlichen und der Pluralität der Werte ihre Hierarchisierung entgegenstellen muß, eine Lücke klappe.

Dieses 'floating gap', das ursprünglich von Ethnologen an der Struktur mündlich überlieferter Mythen und Chroniken in Stammeskulturen beobachtet wurde, ist unmittelbar einleuchtend für jemanden wie mich, der sich in den letzten 15 Jahren vorwiegend mit der Analyse deutscher Lebensgeschichten diesseits und jenseits der Kontinuitätsbrüche und der deutschen Spaltung beschäftigt hat. Jeder Versuch, die Erinnerungen der Einzelnen zu mehr als divergenten Erfahrungstypen zu synthetisieren und zu einem sinnhaften Identitätsmuster der nationalen Geschichtserfahrung vorzustoßen, ist zum Scheitern verurteilt oder muß von der Differenz der Erfahrungen absehen: zwischen dem Mythos und der Erfahrung klapft ein Loch. Die Nation ist keine Erfahrungskohorte, sondern ein pluraler Handlungsraum, der in seinen institutionellen Chancen der Selbstgestaltung für die politische Praxis noch immer der wichtigste ist. In der Phase der Teilung fehlte dieses wesentliche Bestimmungselement und die Erfahrungstypen und Mentalitätsmuster entwickelten sich stärker auseinander. Wer Partizipationchancen im jeweiligen Teilstaat hatte, verlor schneller sein Interesse an der Nation als diejenigen, denen solche Chancen entzogen waren. Insofern verhielten sich die Völker der DDR und der Bundesrepublik tendenziell umgekehrt zu den Proklamationen ihrer Regierungen in der nationalen

Frage. Wer den einheitsstiftenden Mythos will, muß warten, bis die Differenz der Erfahrung schweigt.

Meine Diagnose ist nun, daß wir uns spätestens seit Mitte der 80er Jahre in Deutschland im floating gap unserer Erinnerungskultur befinden, in dem immer wieder symbolische Sinngebungen versucht werden, die sich aber an der differenten Erfahrung der Mitlebenden brechen. Die Generationen derer, die im aktiven Alter die Kontinuitätsbrüche der deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert erlebt haben, traten als Akteure ab oder hätten es doch tun sollen. Die immer erneut mißratenen Versuche, durch symbolische Handlungen kollektive Identität im Westen, im Osten und nach der institutionellen Vereinigung zu stiften, deuten darauf hin, daß die Zeit des Mythos zumindest noch nicht gekommen ist. Ja, selbst die Mythen, die die Ereignisse selbst geliefert haben, wehren wir ab. Wenn je es in den letzten Jahrzehnten in Deutschland ein wirkliches Ereignis gegeben hat, war es die Nacht der Maueröffnung am 9. November 1989. Alle haben damals »Wahnsinn!« geschrien und viele haben geweint. Wir haben dieses Datum aber nicht in das Kalendarium unseres öffentlichen Gedächtnisses eingetragen. Denn niemand konnte sich dieses Ereignis als Verdienst zurechnen und außerdem fiel es auf einen Tag, an dem das kollektive Gedächtnis auch die Ausrufung zweier konkurrierender und gescheiterter deutscher Republiken, Hitlers Bürgerbräu-Putsch und das Reichspogrom verzeichnet. Das war uns zu kompliziert. Die Freude und die Trauer, den Ärger und die Scham und die Vergeblichkeit alter Hoffnungen an einem Tag zu erinnern, hätte die Bereitschaft vorausgesetzt, unsere Geschichte anzunehmen. Die haben wir nicht und deshalb reden wir ständig von nationaler Identität.

Während uns nun die Theoretiker der Identität überwiegend versichern, daß es sich bei ihr um ein Bewußtseinsphänomen handele und es außerhalb des Bewußtseins keine soziale Identität gebe, verweist schon die Unabgrenzbarkeit ihrer Sprach- und Begriffsgeschichte darauf, daß es sich vielmehr um ein Spiel zwischen bewußter Intentionalität, gesellschaftlichem Unbewußtsein und der Differenz des Andern handelt, das durch akademische Festlegungen nicht eingefangen werden kann. Jedenfalls dann, wenn Wissenschaft nicht im Elfenbeinturm verbleibt, sondern gesellschaftlich interveniert. Dieses Spiel wird bei der glitschigen Semantik unseres Plastikworts, in der sich unterschiedliche, aber wortidentische akademische Metaphern überlagern und durch Veralltäglichsung und Medialisierung austauschbar geworden sind, durch seine sozio-kulturelle Unterdeterminierung erleichtert, die aus der Übertragung von Einsichten aus der Sachlogik oder aus Hilfskonstruktionen individueller Selbstverständigung auf wesentlich komplexere gesellschaftliche Verhältnisse entsteht. Beim Reden von sozialer, kultureller, politischer, jedenfalls kollektiver Identität handelt

Frage. Wer den einheitsstiftenden Mythos will, muß warten, bis die Differenz der Erfahrung schweigt.

Meine Diagnose ist nun, daß wir uns spätestens seit Mitte der 80er Jahre in Deutschland im floating gap unserer Erinnerungskultur befinden, in dem immer wieder symbolische Sinngebungen versucht werden, die sich aber an der differenten Erfahrung der Mitlebenden brechen. Die Generationen derer, die im aktiven Alter die Kontinuitätsbrüche der deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert erlebt haben, traten als Akteure ab oder hätten es doch tun sollen. Die immer erneut mißratenen Versuche, durch symbolische Handlungen kollektive Identität im Westen, im Osten und nach der institutionellen Vereinigung zu stiften, deuten darauf hin, daß die Zeit des Mythos zumindest noch nicht gekommen ist. Ja, selbst die Mythen, die die Ereignisse selbst geliefert haben, wehren wir ab. Wenn je es in den letzten Jahrzehnten in Deutschland ein wirkliches Ereignis gegeben hat, war es die Nacht der Maueröffnung am 9. November 1989. Alle haben damals »Wahnsinn!« geschrien und viele haben geweint. Wir haben dieses Datum aber nicht in das Kalendarium unseres öffentlichen Gedächtnisses eingetragen. Denn niemand konnte sich dieses Ereignis als Verdienst zurechnen und außerdem fiel es auf einen Tag, an dem das kollektive Gedächtnis auch die Ausrufung zweier konkurrierender und gescheiterter deutscher Republiken, Hitlers Bürgerbräu-Putsch und das Reichspogrom verzeichnet. Das war uns zu kompliziert. Die Freude und die Trauer, den Ärger und die Scham und die Vergeblichkeit alter Hoffnungen an einem Tag zu erinnern, hätte die Bereitschaft vorausgesetzt, unsere Geschichte anzunehmen. Die haben wir nicht und deshalb reden wir ständig von nationaler Identität.

Während uns nun die Theoretiker der Identität überwiegend versichern, daß es sich bei ihr um ein Bewußtseinsphänomen handele und es außerhalb des Bewußtseins keine soziale Identität gebe, verweist schon die Unabgrenzbarkeit ihrer Sprach- und Begriffsgeschichte darauf, daß es sich vielmehr um ein Spiel zwischen bewußter Intentionalität, gesellschaftlichem Unbewußtsein und der Differenz des Andern handelt, das durch akademische Festlegungen nicht eingefangen werden kann. Jedenfalls dann, wenn Wissenschaft nicht im Elfenbeinturm verbleibt, sondern gesellschaftlich interveniert. Dieses Spiel wird bei der glitschigen Semantik unseres Plastikworts, in der sich unterschiedliche, aber wortidentische akademische Metaphern überlagern und durch Veralltäglichsung und Medialisierung austauschbar geworden sind, durch seine sozio-kulturelle Unterdeterminierung erleichtert, die aus der Übertragung von Einsichten aus der Sachlogik oder aus Hilfskonstruktionen individueller Selbstverständigung auf wesentlich komplexere gesellschaftliche Verhältnisse entsteht. Beim Reden von sozialer, kultureller, politischer, jedenfalls kollektiver Identität handelt

es sich also um die semantische Stimulierung eines objektiven Unbewußten, in dem die unterschiedlichsten, aber sprachlich identischen Metaphern Assoziationen in alle Richtungen auslösen, die auf dieser Ebene nicht geklärt werden können, Verständigung ausschließen, aber Bedeutung fingieren und den Diskurs in ein kurzschlüssiges Rauschen verwandeln, in dem auch das Unintendierte verstärkt wird. Das Reden von kollektiver Identität mag soziale Balancen intendieren, aber es stimuliert Differenz.

Schluß: Kumulative Konjunktoren

Ich möchte abschließend die Wechsellagen unseres Leitbegriffs in der diskursiven Geschäftigkeit dieses Jahrhunderts charakterisieren. Aus der Erforschung individueller Selbstverständigung wissen wir, daß die Thematisierung von Identität ein Mangelphänomen oder ein pathologischer Indikator ist: wie bei der ähnlich undefinierbaren Gesundheit spricht man von ihr, wenn sie fehlt oder beeinträchtigt ist, klassischerweise in Statuspassagen und Lebenskrisen. Das gilt offenbar auch für kollektive Identitätsvorstellungen. Sie werden zur Überbrückung sozialer Diskrepanzen konstruiert, wie der zwischen Regierenden und Regierten in der Demokratie oder zwischen revolutionären Intellektuellen und der Arbeiterklasse. Sie treten auf, wenn traditionelle Gruppen und ganze Völker nicht zu den sie angeblich repräsentierenden politischen Strukturen passen und diesen als eine Art kulturelle Infrastruktur angepaßt werden sollen. Das waren die Problemstellungen, in denen kollektive Identität zwischen den 20er und den 60er Jahren thematisiert wurde. In allen Fällen ging es um objektivistische Vereinnahmungen einer gesellschaftlichen Basis für politische Zwecke, und die praktischen Konsequenzen waren - vor allem in der Ausgrenzung nicht identischer Teile aus der homogenen völkischen Definition - unmittelbar schrecklich oder ein Scheitern oder beides. Das hat aber nicht verhindert, daß diese Begriffe über die Zeit ihrer Entstehung und Entwertung hinaus präsent und wirksam blieben. Nur die ersten beiden, hier also Schmitt und Lukács, die Ideologien im Sinne wissenschaftlich beglaubigter Weltanschauungen mit Totalitäts- und Mobilisierungsanspruch munitionierten, sind bereits im Zeitalter der Ideologien nach dem Ersten Weltkrieg wirksam geworden. Die drei anderen Denkansätze, für die wir erste Spuren in den 20er Jahren fanden, waren damals nur Vorahnungen.

Vermittelt über Eriksons sozialpsychologischen Identitätsbegriff der 50er Jahre kam deren Stunde erst mit der zunehmend sichtbaren Unwirksamkeit traditioneller politischer Strukturen und dem Wachstum und der wachsenden Ungleichverteilung materieller und d.h. politisch unbewußter und kulturell sinnleerer Vergesellschaftungsformen in den 60er und 70er

Jahren. Sie antworteten auf die seinerzeitige globale Krise des amerikanischen Modells (und mit Zeitverzögerung mutatis mutandis auch seiner sowjetischen Alternative) und suchten die neuen politischen Einheiten der dekolonisierten Staaten einerseits, der Europäischen Gemeinschaft andererseits mit einer kompatiblen Infrastruktur politischer Kultur, einer Identität von oben zu unterfangen. Als weit wirksamer aber hat sich die andere Antwort einer Differenz von unten erwiesen. Denn die politische Legitimation der Modernisierungsperiode durch ökonomisches Wachstum erbrachte nicht die globale »one world«, sondern nach der Maßgabe und Reichweite des in ihren Infrastrukturen akkumulierten Reichtums eine asymmetrische Zweiteilung jeder einzelnen wie auch der Weltgesellschaft. Zunächst revoltierten die aus diesen Strukturen Ausgeschlossenen mit der Ausbildung von Kulturen der Differenz, durch die die Scham der Herkunft in Stolz verwandelt und die Sinnhaftigkeit des herrschenden materiellen Modells in Zweifel gezogen werden sollte. Das war die Stunde der kulturellen Identität in der Dritten Welt und der ethnicity, des neuen Regionalismus und der Renaissance der Nationalitäten in der ersten und zweiten, ausgehend von den Minoritäten und den Migrant*innen. In einem zweiten Schritt hat seither die kulturelle Differenzierung auch auf jene übergegriffen, die vom Sockel materieller Infrastrukturen unbewußt vergemeinschaftet zugleich zur postmateriellen Sinn- und Orientierungssuche privilegiert waren und dabei an die unterschiedlichsten nicht-materiellen Identifikationen und Differenzierungen anknüpften: Geschlecht, Herkunft, Szenen, Stile. Für diese zweite und bisher weltweit bedeutendste Woge kollektiver Identität durch kulturelle Differenz ist es nun charakteristisch, daß sie in ihren materiellen Entstehungsbedingungen historisch neu waren, in ihrer kulturellen Ablösung vom Materiellen aber häufig nicht nur an ältere, ethnische, regionale, folkloristische, sprachliche oder religiöse Traditionen anknüpften, sondern auch für die Integration von Identitätsmodellen der ideologischen Phase offen waren.

Diese Tendenzen zum Unbewußten, zur Konkurrenz und Überlagerung unangearbeiteter Identifikationen und zur Abspaltung des Kulturellen von der Materialität der Gesellschaft haben sich in der dritten, noch immer anhaltenden Konjunktur kollektiver Identität seit Mitte der 80er Jahre, die ich mit dem Stichwort Gedächtnis ansprach, fortgesetzt. Zugleich enthält es durch seinen reflexiven Charakter aber auch neue Möglichkeiten, diese Tendenzen teilweise aufzubrechen oder doch aufzulockern. Denn wo ein Kulturgedächtnis ungeachtet aller politischen und gesellschaftlichen Kontinuitätsbrüche und Wanderungszwänge und ungeachtet der sich daraus ergebenden individualisierenden Erfahrungen kollektive Identität willkürlich setzen will, mißlingen in aller Regel die Symbolisierungen und mißraten

zur Karikatur angestrebter symbolischer Politik oder zur Katastrophe gewalttätiger Konflikte. Sowohl das Gelächter als auch das Erschrecken können ein kathartisches Potential haben, das die Routinen gesellschaftlicher Unbewußtmachung und kurzschlüssiger Identifikationen durchbricht. Sie können zum Selbstbewußtsein der Einzelnen beitragen und zu jener vielfachen Teilnahme führen, die aus der Einsicht in die gleichzeitige und unlösbare Zugehörigkeit zu vielen Kollektiven des Geschlechts und der Generation, des Berufs und der Überzeugung, des Orts und der Welt, der regionalen Besonderheit und der nationalen Selbstbestimmung mit ihren je spezifischen Chancen und Verantwortungen entspringt. Die Zumutung solcher multipler Identität kann die Einzelnen überfordern, sowohl in ihrer Selbstwahrnehmung wie auch in ihrer Praxis mit anderen, wie ja die Freiheit zunächst und vor allem eine Bürde ist. Aber sie ist die einzige Last, die auf die Dauer jeder wiederhaben will, dem sie abgenommen worden ist.