

Das Problem der kollektiven Identität. Konzeptionelle Annäherungen

von *Wolfgang Luutz*

Schlagwörter

Kollektivbewusstsein, Wir-Bewusstsein, ideologisierte kollektive Leitbilder, kollektive Mentalitäten, Loyalität, Substantialisierung, Verdinglichung

Keywords

Collective consciousness, we-consciousness, ideological models of group, collective identity, collective dispositions, loyalty, substantialisation, reification

Es soll hier um den Begriff der kollektiven Identität in einer transdisziplinär-sozialphilosophischen Perspektive gehen. Das ist eine der sozialwissenschaftlichen Kategorien, deren Konjunktur man gerade an den permanenten Versuchen ihrer Verabschiedung ablesen kann¹.

Dabei werden in der einschlägigen Literatur gewichtige Gründe für die Distanz gegenüber dem Begriffskonzept der kollektiven Identität in Anschlag gebracht. Exemplarisch sei dafür die Argumentation des deutschen Politikwissenschaftlers Wolf-Dieter Narr herangezogen. Er beklagt: die inhaltliche Vagheit, ja Beliebbarkeit – dass es sich jeder begrifflichen Bestimmung entziehe², die homogenisierenden und substanzhaften Konnotationen – dass ihm notwendig eine, alle Differenzen auslöschende, essentialistische Tendenz innewohne, die zu geschichtsmächtigem Missbrauch geradezu einlade³.

Solche Argumente sind sicherlich nicht von der Hand zu weisen. Dennoch will ich hier nicht in den Chor der Gegnerinnen und Gegner einstimmen. Mir geht es

in meinem Beitrag nicht um eine ideologiekritische Dekonstruktion, sondern eine problembezogene Rekonstruktion des Begriffskonzepts kollektiver Identität. Die genannten Gründe für seine Verabschiedung sollen dabei als produktive Herausforderung betrachtet werden. Zwei Fragen werde ich in den Mittelpunkt stellen:

Was ist sinnvoll unter ‚kollektiver Identität‘ zu verstehen? Und ‚sinnvoll‘ heißt für mich nicht zuletzt zu analysieren, welche relevanten geistes- und sozialwissenschaftlichen Problemstellungen mit diesem Begriff bis heute verknüpft sind. Das wird Gegenstand des ersten Abschnitts sein.

Wie lässt sich die immer wieder beklagte Gefahr der Substantialisierung, die als Damoklesschwert über dem Ansatz schwebt, abwenden? Noch zugespitzter formuliert, lautet die Frage, wie man der Verdinglichungsfallge entgehen kann, ohne beobachtbare Verdinglichungstendenzen im Feld des Sozialen einfach als falsches Bewusstsein abzutun. Mit dieser Frage werde ich mich im zweiten Teil des Aufsatzes beschäftigen.

1 Zu diesen Versuchen der Verabschiedung vgl. etwa NIETHAMMER 2000; BRUBAKER/ FREDERICK 2000, 1–47. Andere ‚veraltete‘ Begriffe, die man im ausgehenden 20. Jahrhundert bereits ins Museum für Sozialgeschichte abgeschoben hatte, gegenwärtig aber

wieder fröhliche Urstände feiern, wären etwa ‚Raum‘, ‚Territorium‘, ‚Familie‘, ‚Ethnizität‘.

2 NARR 1999, 102.

3 NARR 1999, 123.

Bedeutungsgehalte von ‚kollektiver Identität‘

Beginnen möchte ich mit der Frage, ob sich sinnvolle Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚kollektive Identität‘ im sozialwissenschaftlichen Diskurs herausarbeiten lassen⁴.

Es ist sicher vermessen, in einem kurzen Beitrag auch nur annähernd einen Überblick über aktuell relevante Forschungsansätze in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen geben zu wollen, die sich mit dem Prozess kollektiver Identitätsbildung beschäftigen. Dass dieser Begriff ungeachtet seiner Vagheit in der Gegenwart einer inflationären Verwendung unterliegt, wird ja nicht nur von den Gegnern des Konzepts konstatiert⁵, sondern auch von dessen Befürwortern eingeräumt. So leiten Aleida Assmann und Heidrun Friese den von ihnen herausgegebenen Sammelband zu „Erinnerung, Geschichte und Identität 3“ mit der kritischen Bemerkung ein, dass sich in den letzten Jahren „das Wort ‚Identität‘ in unserer Alltagssprache geradezu epidemisch ausgebreitet“ habe⁶. In jedem Fall ist also eine Arbeit am Begriff erforderlich.

Ich werde mich der Problemlösung auf einem scheinbaren Umweg, über die Rekonstruktion von Émile Durkheims Konzept des Kollektivbewusstseins, nähern. Worin könnten die Vorzüge eines solchen Vorgehens bestehen?

Zum einen liegt ein ausgearbeitetes Begriffskonzept vor, was dem Vorwurf der Inhaltsleere und Unbestimmtheit viel von seiner Überzeugungskraft nehmen dürfte.

Zum zweiten kann durch die Konzentration auf die Bewusstseins-, die Vorstellungsebene von vornherein ein Grundzug moderner Identitätsforschung, die Betonung des Konstrukt-Charakters der kollektiven Identitätsbildung, konzeptionell eingeholt werden.

Allerdings handelt es sich zum dritten um ein Begriffskonzept, das selbst dem Vorwurf einer Hypostasierung sozialer Realitäten unterlag⁷, aus dessen kritischer Rezeption man aber vielleicht gerade deshalb Denkanstöße gewinnen kann, wie man dieser Gefahr entgeht.

Um Durkheims Begriff ‚Kollektivbewusstsein‘ zu erschließen, greife ich vor allem auf seine moralsoziologische Schrift „Erziehung, Moral und Gesellschaft“⁸ sowie sein religionssoziologisches Hauptwerk „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“⁹ zurück. Ergänzend ziehe ich seine Studie „Über soziale Arbeitsteilung“¹⁰ und seine methodologische Abhandlung „Die Regeln der soziologischen Methode“¹¹ heran.

Stark vereinfacht, lassen sich meines Erachtens bei Durkheim vier Bedeutungen von Kollektivbewusstsein unterscheiden, die für unser Problem relevant sind.

Kollektivbewusstsein im Sinne eines Wir-Bewusstseins

Durkheim betrachtet den Menschen als individuelles und soziales Wesen gleichermaßen. Menschliche Handlungsziele haben für ihn dementsprechend immer einen doppelten Bezug, sie sind ausgerichtet einerseits auf die individuelle Existenzsicherung, andererseits auf die Reproduktion sozialer Beziehungen. Zwar seien beide Arten von Zielen für das menschliche Leben relevant, allerdings verleihe erst die zweite Gruppe von

Zielen den menschlichen Handlungen eine moralische Qualität. Im Kollektivbewusstsein drücke sich die gesellschaftliche Existenz des Menschen, die Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Gruppen, aus. „Moralisch handeln“, fasst Durkheim zusammen, „heißt, in Hinblick auf ein Kollektivinteresse handeln“¹². Man könnte in freier Auslegung dieses Ansatzes auch von ‚Wir-Bewusstsein‘ sprechen.

4 Vorgesprochen wird, die normative Frage, ob und wenn ja welche kollektive Identität ‚sein soll‘, zunächst zugunsten der deskriptiven Frage, welche sozialen Erscheinungen mit dem Begriff erfasst werden können, zurückzustellen. Mit anderen Worten: Ich bevorzuge ein Konzept, das nicht mit so starken normativen Implikationen behaftet ist wie etwa ein modernisierungstheoretisch unterlegtes Modell der Unterscheidung traditionale – posttraditionale Vergemeinschaftungsformen (HITZLER 1998).

5 NARR 1999, 102.

6 ASSMANN / FRIESE 1999, 11.

7 Im Vorwort zu ‚Die Regeln der soziologischen Methode‘ geht Durkheim direkt auf solche Vorwürfe ein: „Obwohl wir zu wieder-

holten Malen erklärt hatten, dass für uns das Bewusstsein, sowohl das individuelle als auch das soziale, keinerlei Substanzcharakter habe, sondern lediglich ein mehr oder minder systematischer Zusammenhang von Phänomenen sui generis sei, zieh man uns des Realismus und Ontologismus“ (DURKHEIM 1991, 88).

8 DURKHEIM 1984.

9 DURKHEIM 1994.

10 DURKHEIM 1992.

11 DURKHEIM 1991.

12 DURKHEIM 1984, 1117.

Was kann man dabei aus Durkheims Analyseansatz lernen, welche Anknüpfungspunkte für die heutige Identitäts-Debatte ergeben sich aus meiner Sicht? Ausgegangen wird bei ihm von einem Ineinandergreifen von individuell-psychischen und kollektiv-sozialen Prozessen. Trotz Veränderungen der Wir-Ich-Beziehungen im Zuge der Individualisierung¹³, eine Tendenz, die von Durkheim im Übrigen selbst schon inhaltlich in den Blick genommen wurde¹⁴, behalten die auf soziale Gruppen bezogenen Selbstbilder aus seiner Sicht ihre identitätssichernde und verhaltensmobilisierende Kraft. Diese seien „genauso wirklich und wirksam [...] wie die Kraft, die die physische Welt bewegt“¹⁵. Dieser Gedanke ist in der kommunitaristischen Debatte des ausgehenden 20. Jahrhunderts wieder neu akzentuiert worden, umgesetzt etwa in Konzepte des ‚gebundenen Selbst‘¹⁶ oder ‚sozialer Verantwortung‘¹⁷.

Eine weitere Akzentsetzung: Der Begriff des Kollektivbewusstseins umfasst nach Durkheim mehr als rationales Wissen um soziale Zusammenhänge. Entscheidend sei die Bewertung, die Idee, die sich die Menschen von ihren Taten machten: „Sie ist eine Angelegenheit der Meinung, und die Meinung ist eine kollektive Angelegenheit. Es ist das Gefühl einer Gruppe“¹⁸. Diese kollektiven Gefühle gehörten zu dem, was „das Wesentlichste im Kollektivbewusstsein“ sei, zu großen Teilen dessen Wirksamkeit ausmache¹⁹. Solche ‚Kollektivgefühle‘ entfalten Durkheim zufolge eine eigentümliche Dynamik, die sich darin äußere, dass „Gemütsbewegungen und Leidenschaften losbrechen, die manchmal ganz verschieden von denen sind, die die [...] Individuen empfunden hätten, wenn dieselben Ereignisse jeden einzelnen getroffen hätten“²⁰.

Dabei ist das Kollektivbewusstsein, so Durkheim, jedoch nichts Statisches, ein für alle Mal Gegebenes. Das heißt, die historischen Veränderungen des Kollektivbewusstseins sind für ihn selbst eine soziologische Tatsache²¹. Solche sozialen Wandlungsprozesse, etwa die Tendenz zur Säkularisierung oder die Tendenz zur Ausweitung über den Ort hinaus, werden in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen gerückt²².

Von Bedeutung ist aus meiner Sicht auch die folgende, dem Durkheim-Ansatz eigene, Akzentsetzung: Das Kollektivbewusstsein fixiert in normativer Perspektive nicht nur ein soziales Sein, sondern wie wir sein wollen. Es geht um das, was in der modernen Identitätsforschung ‚prospektive Konstruktion kollektiver Identität‘ genannt wird²³. Das heißt, die kollektiven Selbstbilder haben den Charakter von Zukunftsentwürfen. „Die Individuen müssen“, so Durkheim, „bewegt werden, große Kollektivziele, denen sie sich widmen können, zu verfolgen“²⁴. Gerade weil überkommene Verhaltensvorschriften an Kraft verlieren würden, müsse man versuchen, „den Glauben an ein gemeinsames Ideal zu erwecken“²⁵. Es seien neue „Ideen der Gerechtigkeit, der Solidarität“ auszuarbeiten²⁶.

Für hervorhebenswert halte ich ferner, dass das Kollektivbewusstsein nach Durkheim mehr oder weniger disparate Elemente durch eine stimmige Erzählung miteinander verknüpft. Zwar wird der für die zeitgenössische Identitätsdebatte zentrale Begriff der Narration von Durkheim noch nicht verwendet, aber er untersucht bezogen auf frühe (totemistische) Formen von Religion die Bedeutung von Abstammungsmythen für den Zusammenhalt der Gruppe²⁷. Als funktionales Äquivalent für solche Mythen in modernen Gesellschaften werden von ihm gemeinschaftsstiftende politische Ideen ins Spiel gebracht²⁸.

Nicht zuletzt möchte ich darauf aufmerksam machen, dass Durkheims Interesse für das Phänomen des Kollektivbewusstseins selbst bestimmte soziale Hintergründe hat, die von ihm unter dem Stichwort ‚Anomie‘ zusammengefasst werden²⁹. Er konstatiert tiefgreifende „Veränderungen [...] in der Struktur unserer Gesellschaft“, die zu einer Erschütterung und Entwertung überkommener sozialer Verhaltensregulative geführt hätten³⁰. Mit anderen Worten: Den Problemhintergrund für Durkheims Konzeptualisierung des Kollektivbewusstseins stellen sozial-moralische Krisenprozesse dar.

Nun sind die Lösungen, die Durkheim für diese Krise anbietet, in heutiger Perspektive sicher überprüfungsbedürftig. Auf den (begrenzten) Wert seines Lö-

13 ELIAS 1991.

14 So arbeitet Durkheim als Hauptaxiom des Moralbewusstseins in der modernen Gesellschaft heraus, dass „die Person heilig ist“ (DURKHEIM 1984, 153–154).

15 DURKHEIM 1984, 139.

16 SANDEL 1994.

17 ETZIONI 1999.

18 DURKHEIM 1984, 138.

19 DURKHEIM 1984, 139.

20 DURKHEIM 1984, 113.

21 Vgl. dazu etwa seine Antrittsvorlesung an der Pariser Sorbonne 1902: DURKHEIM 1984, 37–55.

22 Es ist hier nicht der Platz, diese von Durkheim konstatierten Wandlungsprozesse des Kollektivbewusstseins im Einzelnen nachzuzeichnen. Vgl. dazu neben seiner Schrift zur Moralerziehung (DURKHEIM 1984) besonders seine Untersuchung „Über die soziale Arbeitsteilung“ (DURKHEIM 1992).

23 LEHNER et al. 1995; LUUTZ 2002, 32; 143–154.

24 DURKHEIM 1984, 149.

25 DURKHEIM 1984, 149.

26 DURKHEIM 1984, 149.

27 DURKHEIM 1994, 143–195.

28 DURKHEIM 1984, 149–150.

29 DURKHEIM 1992, 421–480.

30 DURKHEIM 1992, 479.

sungsansatzes wird an späterer Stelle noch einzugehen sein. Aber was bleibt, ist aus meiner Sicht die Problemstellung, die unter gegenwärtigen Bedingungen sogar noch an Brisanz gewinnt. Es geht um die Frage nach dem ‚sozialen Band‘, dem ‚sozialen Kitt‘, oder weniger metaphorisch formuliert, um die Suche nach Formen der Sozialintegration, die den ‚modernen‘ (zeitgenössischen) Gesellschaften angemessen sind. Auf diese Fragen müssen die Sozialwissenschaften immer wieder neue Antworten finden. Eine normativ überschüssige Gesellschaftstheorie, etwa in Form bestimmter Modernisierungstheorien, verhindert, dass solche Fragen als

empirisch offene Fragen überhaupt noch gestellt werden. Verbunden damit ist häufig eine gewisse Ignoranz bezogen auf bestimmte Phänomene kollektiver Identitätsbildung in der Gegenwart.

Was ist gemeint? Stichworte wären hier etwa die Renaissance von Ethnizität, das Erstarren regionalistischer Bewegungen oder die Wiederentdeckung des Orts. Auch die Etablierung bestimmter kultureller Szenen wäre hier zu nennen³¹. Jedenfalls macht man es sich meines Erachtens, vorsichtig formuliert, zu einfach, wenn man all diese Phänomene unter das Werturteil ‚anti-moderne regressive Tendenzen‘ subsumiert.

Kollektivbewusstsein im Sinne von – durch Eliten produzierten – ideologisierten Selbstbildern der Gruppe

In einer zweiten Bedeutung geht es um die ‚Erfindung‘ affirmativer Selbstbilder der jeweiligen Gruppe durch privilegierte Vertreter. In diesem Zusammenhang kommt bei Durkheim eine distanzierte Verwendung ins Spiel. Durkheim warnt die Soziologen davor, bei der Untersuchung des tatsächlich gelebten Kollektivbewusstseins bei solchen sozialen Oberflächenerscheinungen stehen zu bleiben. Statt die Realitäten des Kollektivbewusstseins zu analysieren, kritisiert er, bleibe man häufig „in der Ideologie stecken“³². Wichtig für die Soziologie sei aber nicht in erster Linie, zu wissen, welche Ideen bestimmte (Vor-)Denker über die jeweilige Gesellschaft hätten, sondern „die Auffassung, die sich die Gruppe darüber bildet; nur diese Auffassung ist tatsächlich sozial wirksam“³³. Hingegen seien die ideologischen Denkformen „ohne Methode und Kritik entstanden und darum jedes wissenschaftlichen Wertes bar. Sie müssen daher beiseite geschoben werden“³⁴. Allerdings gestalte sich die Emanzipation der Soziologie von diesen Ideen schwierig, da sie eng mit den in der Gesellschaft vorherrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen verknüpft seien. Dementsprechend werde jede „Meinung, die ihnen zuwiderläuft, [...] feindselig behandelt“³⁵.

Diese Warnungen sind sicherlich auch für heutige Debatten von Bedeutung. Zu denken wäre etwa an die Idee einer ‚europäischen Identität‘, an deren Ausmalung

gegenwärtig nicht nur von den politischen Funktionseliten intensiv gearbeitet wird. Auch die Postmoderne-Erzählung über ein ‚radikal dezentriertes Selbst, das sich immer wieder neu erfindet‘ – vorzugsweise durch den kulturellen und medialen Mainstream kolportiert – würde ich dazu rechnen. Das ‚Ende der großen Erzählungen‘ ist jedenfalls nicht in Sicht, und diese sind nach wie vor das Geschäft von Eliten.

Allerdings ist eine gewisse Umorientierung in der kritischen Forschungsperspektive zu beobachten: Die alten Werkzeuge der Ideologiekritik werden zwar nicht gänzlich beiseitegelegt, aber transformiert in diskursanalytische Instrumentarien. Im Mittelpunkt des Interesses steht jetzt die Analyse der diskursiven Verfahren und Techniken kollektiver Identitätsproduktion. In diesem Zusammenhang kommt die ‚Identitätspolitik‘ der politischen Klasse und ihrer intellektuellen Handlanger, etwa in Form einer bestimmten Kultur- und Erinnerungspolitik, in den Blick.

Damit wird allerdings auch Durkheims Unterscheidung zwischen Kollektivbewusstsein in den beiden bisher erörterten Bedeutungen (alltäglich gelebtes Wir-Bewusstsein – ideologisierte kollektive Selbstbilder) durchlässig. Eine sozialwissenschaftlich interessante Fragestellung wäre dann zum Beispiel, wie ‚politische Programmregionen‘ zu ‚Wahrnehmungs- und Identitätsregionen‘³⁶ werden. Es geht um die ‚Veralltäglichung‘ der durch charis-

31 Ein kleiner Beleg dafür sei mir gestattet: Leipzig ist jedes Jahr zu Pfingsten ‚schwarz‘. Hier trifft sich die Wave-Gothic-Szene Deutschlands.

32 DURKHEIM 1991, 119.

33 DURKHEIM 1991, 92.

34 DURKHEIM 1991, 90.

35 DURKHEIM 1991, 129.

36 BLOTEVOGEL 1996.

matische Politiker entworfenen Leitbilder, ihre Umsetzung in lebensweltlich relevante Selbstbilder und Handlungsorientierungen von ‚Jedermann (-frau)‘³⁷.

Eine theoretische Konsequenz, die sich aus dem Vorangestellten meines Erachtens ergibt, ist, dass die gän-

gige Unterscheidung von ‚historisch gewachsenen‘ und ‚gemachten‘ Gemeinschaften für moderne Gesellschaften einiges an Wert verliert.

Kollektivbewusstsein im Sinne von ‚kollektiven Mentalitäten‘

Ich komme nun zu einer dritten Bedeutung von Kollektivbewusstsein im Sinne von ‚kollektiven Mentalitäten‘. Durkheim verwendet stattdessen auch partiell synonyme Ausdrücke wie ‚Kollektivcharakter‘, ‚Kollektivpersönlichkeit‘ oder ‚kollektiver Physiognomie‘³⁸. Gemeint sind damit bei Durkheim relativ stabile psychische Strukturen und Verhaltensdispositionen, in denen sich historisch-soziale Existenzbedingungen niederschlagen. Charakteristisch für solche Kollektivphänomene sei, dass sie, obwohl sie aus dem Aufeinandereinwirken individueller Bewusstseinszustände hervorgingen, dennoch nicht mit dem Tod bestimmter Individuen absterben, sondern sich generationsübergreifend erhalten würden³⁹. „Die Mentalität der Gruppen“, fasst Durkheim an anderer Stelle zusammen, „ist nicht die der Einzelnen; sie hat ihre eigenen Gesetze“⁴⁰.

Solchen Vorstellungen begegnet man, zumal wenn sie wie in nationalistischen Diskursen zur Vorstellung eines überzeitlichen Volksgeistes verdichtet werden, im zeitgenössischen sozialwissenschaftlichen Diskurs eher mit Misstrauen oder gar Spott. Kritisiert werden dabei sowohl die Essentialisierungen, die diesem Verständnis eigen sind, als auch die ihm zugrunde liegenden Homogenitätsannahmen, die modernen pluralistischen Gesellschaften in keiner Weise mehr entsprechen.

Ich plädiere dennoch für einen produktiven Umgang mit Durkheims Begrifflichkeit, was die Rekonstruktion des Problemhintergrunds einschließt. Es geht darum, dass ohne ein gewisses Maß an intersubjektiver Verhaltensstabilisierung, basierend auf der sozialen Typisierung des anderen, menschliche Kooperation und Kommunikation unmöglich wäre⁴¹. Ich wage hier zudem die starke These, dass keine empirisch unterlegte kultur-

bzw. sozialwissenschaftliche Untersuchung ohne die Idee gruppentypischer Denk- und Verhaltensweisen auskommt.

Wie kann dieser Ansatz produktiv aufgegriffen, dabei aber zugleich ‚verflüssigt‘ werden? An welche Ansätze könnte man in diesem Zusammenhang anschließen?

Durkheims Begriffskonzept wird zum Beispiel in der Kulturosoziologie Pierre Bourdieus aufgegriffen und in den Habitus-Ansatz überführt⁴². Wenn Bourdieu von Habitus spricht, sind damit keine ‚natürlichen‘ Eigenschaften menschlicher Individuen gemeint. Vielmehr geht es ihm um (klassenspezifische) Verhaltensdispositionen, die durch die Stellung der Individuen im sozialen Feld bedingt sind. Die Positionen der einzelnen Menschen sind nach seiner Auffassung ihrerseits vom Besitz an Kapital, worunter er akkumulierte soziale Güter versteht, abhängig. Dabei ließen sich je nach Umfang des Kapitals (Besitz, Nichtbesitz) und Art des Kapitals (ökonomisches, kulturelles, soziales und symbolisches Kapital) verschiedene soziale Klassen herauskristallisieren. Bourdieu geht nun von einer Dialektik von (Klassen-)Position und Disposition aus. Den Habitus bestimmt er treffend als inkorporiertes Kapital. Das heißt, in Form des Habitus würden objektive Lage-Merkmale in subjektive Einstellungen, in tiefsitzende Einstellungsmuster und Wahrnehmungsschemata, überführt. Solche Dispositionen seien dem Menschen weder im vollem Umfang bewusst noch könne er gänzlich frei (im Sinne einer willkürlichen Wahl) über sie verfügen. Allerdings ist der Habitus, folgt man Bourdieu, als Produkt sozialer Lageunterschiede noch nicht hinreichend bestimmt. Er sei nämlich als strukturierte wie strukturierende Struk-

37 Solchen Fragestellungen sind wir im Rahmen eines empirischen Forschungsprojekts über den „Südraum Leipzig“, der sich als ‚Leipziger Neuseeland‘ neu erfinden wollte, nachgegangen: FACH/ LUUTZ 2005. Im zweiten Teil des Beitrags wird punktuell auf bestimmte Untersuchungsergebnisse eingegangen.

38 DURKHEIM 1984, 114.

39 DURKHEIM 1984, 113–114.

40 DURKHEIM 1984.

41 Vgl. zur Notwendigkeit sozialer Typisierung des anderen auch Simmels Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich? (SIMMEL 1992, 42–62).

42 BOURDIEU 1994.

tur gleichermaßen zu betrachten, d. h. er fungiere seinerseits als Erzeugungsprinzip bestimmter objektiver Praxisformen. Soziale Positionsunterschiede würden auf diese Weise in den Raum distinkter Lebensstile überführt⁴³.

Wichtig ist in unserem Zusammenhang weiterhin Bourdieus Auffassung, dass in diesen Produktionsprozess von Praxisformen Deutungen durch die jeweiligen Akteure eingehen. Die Auseinandersetzung um die ‚angemessene‘ Klassifikation, die ‚richtige‘ Benennung stelle, betont er immer wieder, selbst ein wesentliches soziales Kampffeld dar. Zudem ist für ihn klar, dass die Definitionsmacht hinsichtlich solcher Deutungen nicht gleichmäßig unter den Mitgliedern der Gesellschaft verteilt ist⁴⁴.

Aus meiner Sicht berücksichtigen aktuelle psychologische Konzepte alltäglicher Identitätsarbeit diese von Bourdieu herausgestellte unterschiedliche Ausstattung der Menschen mit kulturellem und symbolischem Kapital hingegen zu wenig. Es ist sicher richtig, dass die Menschen in der heutigen Zeit tagtäglich zur Identitätsarbeit ‚verdamm‘ sind, um vor dem Hintergrund einschneidender sozialer Wandlungsprozesse und auseinanderdriftender Lebensbereiche ihre ‚Patchwork-Identität‘⁴⁵ zu stabilisieren. Aber dabei darf nicht vergessen werden, dass es, um im Bilde zu bleiben, in diesem Produktionsprozess des Selbst ‚(Identitäts-)Vorarbeiter‘ und ‚(Identitäts-)Manager‘ gibt.

Einen anderen Anschluss an das Konzept kollektiver Mentalität wählt der deutsche Philosoph Dieter Henrich. Er geht ausgehend von einer hermeneutisch-geistesgeschichtlichen Perspektive der Frage nach, durch welche geistigen Elemente die ‚deutsche Identität‘ gekennzeichnet ist⁴⁶. Henrich unterscheidet hierbei zunächst zwischen einer Binnen- und einer Außenperspektive. Besonders sichtbar werden solche Mentalitäten aus seiner Sicht in der Außenperspektive. Zwar, räumt er ein, könnten sich bei Fremdzuschreibungen leicht Banalitäten und mit ihnen verbundene Klischees einstellen. Dennoch hätten Völker und Kulturen wirklich Eigenschaften, die über eine längere Zeit bei allem Wandel charakteristisch für sie blieben. Diese Außenperspektive greife nun aber auf Umwegen auch in die Binnenwahrnehmung ein. Gegen Habermas‘ rein prozeduralistische Auffassung eines „Verfassungspatriotismus“ wendet er ein, dass die „Identität“ eines republikanischen Staates nur zum Teil von Prozessen innerhalb der Institutionen herzuleiten sei. Es bedürfe deren Verwurzelung in den

subjektiven Einstellungen der Teilnehmer. Daher müsse dem prozeduralen Ansatz der Rationalität eine ganz andere Stütze zur Seite gestellt werden. Die Lösung liegt für Henrich in einem weiteren Identitätssinn, von ihm ‚Identitätsbalance‘ genannt. Es sei die Identität, die sich herausbilde, wenn das Individuum unter Wahrung seiner personalen Identität in gänzlich neue Lebensverhältnisse hineingerissen werde. In die Identitätsbalance würden Selbstbeschreibungen eingehen, die die Individuen sozial-großräumig verorten. Gerade bei der Umorientierung der Identitätsbalance könnten Gehalte kollektiver Erinnerung eine Ressource für Kontinuität und Orientierung sein. Solche Gehalte seien in der Binnenwahrnehmung der Individuen mit dem verbunden, was für sie die Kultur, das Volk, die Nation ausmache⁴⁷.

Sind aber solche Auffassungen angesichts der anti-substantialistischen Wende in der modernen Kultur- und Identitätsforschung nicht als antiquiert zu bezeichnen? Ich möchte Kritikern zu bedenken geben, dass bei allem Bemühen um ein modernes Forschungsdesign die Selbstwahrnehmungen der Teilnehmer in der wissenschaftlichen Analyse nicht verloren gehen dürfen. Inwieweit auch unter heutigen Bedingungen in der alltäglichen Identitätsarbeit Muster der Kultur, der Region oder der Nation als Identitätsbausteine genutzt werden, muss zumindest als empirisch offene Frage behandelt werden. Zudem sollte der prozedurale Ansatz den Blick nicht nur auf die Identitätsarbeit einzelner Menschen richten, sondern relational-interaktionistisch erweitert werden. Es mag eine Binsenweisheit sein, muss aber in diesem Zusammenhang noch einmal betont werden: Bei der alltäglichen Identitätsarbeit liegt nicht alles in der Hand des Einzelnen. In die Identitätskonstruktion gehen neben Selbst- immer auch Fremdbilder ein. Ergebnisse soziologischer Stigmaforschung⁴⁸ und historischer Stereotypenforschung⁴⁹, in denen die Wechselwirkungen von Auto- und Heterostereotypisierung thematisiert werden, sollten daher mit herangezogen werden.

In einer wiederum ganz anderen Weise werden kollektive Mentalitäten von Michel Foucault im Rahmen seiner Machttheorie thematisiert. Foucault ist ja vor allem durch seine Untersuchungen zur Disziplinarmacht⁵⁰ einem breiteren Publikum bekannt geworden. In seinen letzten Lebensjahren wendet er sich unter der Überschrift ‚Gouvernementalität‘ jedoch verstärkt neuen Machttechniken zu, die in das Innere des Menschen eingehen, den Körper und die Seele ergreifen⁵¹. Solche Machttechniken seien produktiv, ja konstitutiv für indi-

43 BOURDIEU 1994, 171–399.

44 BOURDIEU 1985, 9–45.

45 KEUPP et al. 1999.

46 HENRICH 1993.

47 HENRICH 1993, 12–68.

48 GOFFMANN / HAUG 2010.

49 HAHN 2002.

50 FOUCAULT 1994.

51 FOUCAULT 2005, 148–174.

viduelle Subjekte. Nicht die Unterdrückung von Subjektivität, sondern die Produktion des Selbst stehe im Mittelpunkt. Es kommt also die Verflechtung von Macht und Subjektivität in den Blick. Dafür führt Foucault den Begriff der Gouvernamentalität ein, der Regieren (*gouverner*) und Denkweise (*mentalité*) semantisch miteinander verbindet. Wie Thomas Lemke, Susanne Krasmann und Ulrich Bröckling diesen Ansatz in soziologisch-gesellschaftstheoretischer Perspektive deuten, bilden hier nicht (wie im Falle der Disziplinarmacht und der an Recht gebundenen Macht) Vorschriften oder Verbote, sondern das (empirisch) Normale den Ausgangspunkt der Verhaltenslenkung. Infolge der Vorherrschaft solcher ‚Normalitätsdispositive‘ komme es zu einer Umstellung in den Machttechnologien von repressiver Außensteuerung auf Selbststeuerung. Genauer: Die Lenkung der Individuen gehe mit ihrer Selbstführung (‚Selbstregierung‘) einher⁵².

Wird Foucaults Gouvernamentalitätsansatz machtkritisch gewendet, bedeutet das aber auch: Im Rahmen des Normalisierungsdiskurses werden bestimmte Aktivitätsmatrizen als quasi alternativlose Subjektivitätsformen dargestellt. Die ‚Selbstregierung‘ erweist sich als ‚Selbstzurichtung‘. Man agiert als ‚Unternehmer seiner selbst‘, um den Erfordernissen des ‚flexibilisierten‘ kapitalistischen Arbeitsmarktes gerecht zu werden. Nach Lemke et al. ist dieses Konzept der Selbsttechnologien eng mit dem Neoliberalismus als politischem Projekt, insbesondere dessen Forderung nach (mehr) individueller Eigenverantwortung, verbunden: Entscheidend sei „die Durchsetzung einer ‚autonomen‘ Subjektivität als gesellschaftliches Leitbild, wobei die eingeklagte Selbstverantwortung in der Ausrichtung des eigenen Lebens an betriebswirtschaftlichen Effizienzkriterien und unternehmerischen Kalkülen besteht“⁵³.

Kollektivbewusstsein im Sinne von Gruppensolidarität

Eine vierte Bedeutung von Kollektivbewusstsein akzentuiert die ‚Erträge‘ kollektiver Identifizierung. Es geht um eine soziale Handlungsmobilisierung, die aus der Ausrichtung individueller Handlungen auf kollektive Ziele erwächst. Von Durkheim werden diese Phänomene wesentlich mit dem Begriff der Solidarität erfasst⁵⁴. Im heutigen moralphilosophischen Diskurs wird neben dem Begriff der Solidarität⁵⁵ häufig auch der Begriff der (Gruppen-)Loyalität verwendet⁵⁶. Darunter sollen hier allgemein Treuepflichten gegenüber einem bestimmten Kreis von Menschen, Verbindlichkeiten im Rahmen von konkreten sozialen Beziehungen, verstanden werden⁵⁷.

Von Durkheim wird der Solidaritätsbegriff für moderne Gesellschaften vor allem in zwei Richtungen ausdifferenziert:

- Bezogen auf die politische Gemeinschaft verfolgt er die Idee eines wesentlich ‚friedlichen Patriotismus‘, das heißt, er plädiert für eine Identifikation der Bür-

ger mit dem politischen Gemeinwesen, die nicht mit einer Abgrenzung vom feindlichen Außen erkaufte wird, sondern sich nach innen richtet. Damit, so Durkheims Hoffnung, könne die Antinomie von Kosmopolitismus und Patriotismus überwunden werden⁵⁸.

- Bezüglich moderner arbeitsteilig organisierter Gesellschaften bringt er das Konzept ‚organischer Solidarität‘, die, anders als die ‚mechanischen Solidarität‘, nicht auf Homogenität, sondern auf Verschiedenheit der Individuen beruht, ins Spiel⁵⁹. Es handele sich um Solidarbeziehungen im Rahmen von korporativ organisierten Berufsgruppen⁶⁰.

Unter heutigen Bedingungen der Pluralisierung der sozialen Beziehungen wäre sein Solidaritäts- bzw. Loyalitätsansatz sicherlich weiter aufzufächern und ausdifferenzieren. Aber auch in einer solchen modifizierten Form bleibt der Loyalitätsansatz, der mit der Annahme besonderer kollektiver Identitäten untrennbar

52 LEMKE et al. 2000, 7–40.

53 LEMKE et al. 2000, 30.

54 Vgl. dazu besonders Durkheims Studie ‚Über soziale Arbeitsteilung‘ (DURKHEIM 1992).

55 BAYERTZ 1998.

56 FLETCHER 1994; KERSTING 1998; LUUTZ 2014.

57 LUUTZ 2014, 126–132.

58 DURKHEIM 1984, 126–127.

59 DURKHEIM 1992, 162–287.

60 Ungeachtet aller Unkenrufe über das Ende der industriegesellschaftlichen Institution der Gewerkschaft haben die Bahnreisenden, Kita-Nutzer und Postkunden in der Bundesrepublik Deutschland 2015 die Wirksamkeit solcher Solidaritätsverbände zu spüren bekommen.

verbunden ist, im zeitgenössischen Diskurs stark umkämpft.

Um welche Streitfragen geht es?

- Umstritten in *moralphilosophischer Perspektive* ist etwa die Frage nach dem moralischen Wert bzw. Unwert partikularer Loyalitäten. Ist Loyalität eine Tugend oder eine moralische Gefahr, so bringt Alasdair MacIntyre diese Frage auf den Punkt⁶¹.
- In *soziologischer Perspektive* kommen bestimmte Erosionsprozesse überkommener sozialer Bindungen in den Blick. Wird Loyalität durch gegenwärtige soziale Wandlungsprozesse der Boden entzogen, erweist sie sich gar als eine Falle im flexiblen Kapitalismus, wie Richard Sennett meint⁶²? Oder ist dieses Bild überzeichnet, stehen diesen Auflösungstendenzen Prozesse der Restrukturierung, der Reorganisation sozialer Bindungen gegenüber?

- In *kulturanthropologischer* und sozialisationstheoretischer Perspektive ist man sich über den Stellenwert solcher Loyalitätsbindungen uneins. Ist das Identitätskonstrukt in der ‚Moderne‘ Ergebnis freier Entscheidungen von sich immer wieder neu erfindenden menschlichen Individuen⁶³ oder gibt es auch unter heutigen Bedingungen, wie Richard Geertz annimmt, ‚primordiale Loyalitäten‘, die individuelle Lebensentwürfe vorstrukturieren⁶⁴?

Ich will diesen Fragen hier aus Platzgründen nicht weiter nachgehen. Es ist jedenfalls, das sollte deutlich geworden sein, mit der Abwehr solcher Fragen nicht getan. Erst vor dem Hintergrund eines hinreichend ausdifferenzierten Konzepts kollektiver Identität lassen sich fortbestehende, sich wandelnde, auflösende Loyalitätsbeziehungen überhaupt empirisch-analytisch wie normativ-kritisch in den Blick nehmen.

Auswege aus der Substantialismus-Falle

Ich komme jetzt zur zweiten Frage, ob und wenn ja, wie man dem Substantialismus-Vorwurf, der immer wieder gegen Konzepte kollektiver Identität erhoben wird, entgegen kann.

Zunächst muss man wissen, dass sich Durkheim schon zu Lebzeiten mit dem Einwand konfrontiert sah, sein soziologisches Konzept führe zu einer unzulässigen Hypostasierung sozialer Phänomene⁶⁵. Festgemacht wird dieser Vorwurf insbesondere an Durkheims methodischer Forderung, man müsse die Gesellschaft als ein Wesen besonderer Art, das nicht zurückführbar sei auf individuelle psychische Akte, begreifen⁶⁶. Dieser Substantialismus-Vorwurf wird noch verstärkt durch den Kollektivismus-Vorwurf. Zugrunde liege eine problematische Wertentscheidung, die darauf hinauslaufe, dass die soziale Gruppe höher geschätzt werde als das Individuum. Ein solches Gesellschaftsverständnis sei den heutigen – modern-liberalen – Gesellschaften nicht mehr angemessen⁶⁷.

Wie sollte man mit diesen Vorwürfen umgehen, mit Hilfe welcher Argumente könnte man sie unter Umständen entkräften? Meine Gegenargumentation wird mehrstufig angelegt sein:

- Ich beabsichtige zunächst zu zeigen, dass die Vorwürfe zum Teil auf einem Missverständnis, nämlich auf einer Vermengung zweier zu unterscheidender Fragestellungen, beruhen.
- Weiterhin werde ich eine bestimmte, in der Literatur angebotene, ‚sprachhygienische‘ Problemlösung, die auf Ersetzung des Begriffskonzepts der kollektiven Identität durch ‚prozessuale‘ Begriffe hinausläuft, argumentativ zurückweisen.
- Dem soll sich mein Lösungsvorschlag, der nicht auf die bloße Abwehr, sondern auf einen offensiven Umgang mit dem Substantialismus- bzw. Verdinglichungsvorwurf hinausläuft, anschließen. Techniken der Verdinglichung sind, so die These, als unerlässliches Moment kollektiver Identitätskonstruktionen zu betrachten.
- Abschließend will ich in Form eines kleinen Exkurses zumindest andeutungsweise darstellen, was man mit einem solchen neu konzipierten Verdinglichungskonzept anfangen kann, wenn es um die empirische Untersuchung raumbezogener Formen kollektiver Identität geht.

61 MACINTYRE 1994.

62 SENNETT 2006.

63 FLUSSER 1994.

64 GEERTZ 1973.

65 DURKHEIM 1991, 88. Vgl. dazu auch die Anmerkung 8.

66 DURKHEIM 1984, 100–128.

67 Ein solcher Vorwurf ist in der Kommunitarismus-Debatte der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts immer wieder erhoben worden vgl. HONNETH 1994.

Zunächst möchte ich mich um eine gewisse Versachlichung der Auseinandersetzung bemühen. Ich folge dabei einem Vorschlag des kanadischen Politikwissenschaftlers und Philosophen Charles Taylor, den er in die aufgeheizte Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus eingebracht hat. Er ist der Auffassung, dass man in den sozialwissenschaftlichen Analysen zwei Gruppen von Fragestellungen unterscheiden muss, die oft miteinander verwechselt werden, nämlich ontologische und axiologische:

- *Die ontologische Ebene:* Hier gehe es um die Frage, welches die bestimmenden Faktoren seien, um die gesellschaftliche Seinsform begreifen und erklären zu können. Als Alternative böten sich *Atomismus* und *Holismus* an. Während Atomisten sich auf das gesellschaftskonstitutive Handeln von Individuen konzentrierten, würden Holisten die besondere Qualität gesellschaftlicher Strukturen bzw. Güter in den Mittelpunkt ihres Erklärungsansatzes rücken.
- *Die axiologische Ebene:* Dabei stehe der Aspekt der Parteinahme, also die Frage, ob letzten Endes individuelle Rechte und Freiheiten oder kollektive Güter Vorrang hätten, im Vordergrund. Hierbei gebe es eine ganze Palette von Positionen, wobei als Pole auf der Skala *Individualismus* und *Kollektivismus* anzusehen seien⁶⁸.

Was folgt aus dieser Unterscheidung? Man argumentiere, so Taylor, zu kurzschlüssig, wenn man ein holistisches Konzept (z. B. ein bestimmtes Konzept kollektiver Identität – WL) allein wegen vorgegeblicher kollektivistischer Prämissen ablehne. Das heißt, es wird von ihm bestritten, dass es eine untrennbare Verbindung zwischen Holismus und Kollektivismus gibt. Taylor selbst sieht sich als Fortsetzer einer durch Humboldt und andere begründeten Tradition, die er als ‚holistischen Individualismus‘ bezeichnet⁶⁹. Und es gibt aus meiner Sicht gute Gründe, den Durkheim-Ansatz genau in dieser Weise zu deuten. So bekennt sich Durkheim in seiner moralsoziologischen Schrift, in der er sein holistisches methodisches Postulat von der Gesellschaft als ‚Wesen *sui generis*‘ formuliert, zugleich zum Hauptaxiom moderner Moral, dass „die menschliche Person heilig“ sei, sie ein „Recht auf Respekt“ habe⁷⁰.

Eine andere Antwort auf das Substantialismus-Problem besteht darin, den missverständlichen und diskreditierten Begriff der kollektiven Identität durch den weniger angreifbaren ‚prozessualen‘ Begriff der Identifikation zu ersetzen. Ein solcher Weg ist etwa im Rahmen

eines Leipziger Sonderforschungsbereichs zu regionenbezogenen Identifikationsprozessen beschränkt worden⁷¹. Man könnte diesen Weg, der aus meiner Sicht in Teilen auf eine Scheinlösung hinausläuft, als ‚sprachhygienische Lösung‘ bezeichnen.

Auf den ersten Blick scheinen die Vorteile dieser Begriffsstrategie auf der Hand zu liegen: Mit der Konzentration auf die Untersuchung von Identifikationsprozessen entgeht man dem Vorwurf der Hypostasierung, kann also dem Anschein besser entgegenreten, dass man soziale Entitäten losgelöst vom sinnhaften Handeln der Individuen untersucht. Bei dieser Sprachregelung bleibt das Subjekt, das solche Identifikationen vornimmt, das menschliche Individuum, klar erkennbar. Zugleich wird auf den dynamischen Charakter dieses Prozesses, der immer offen ist für Umdeutungen und Brüche, abgestellt. Zudem wird die Vielzahl sich überschneidender Identifikationen in der heutigen Zeit, für die sich Metaphern wie ‚hybride Identität‘ oder ‚Patchwork-Identität‘⁷² eingebürgert haben, konzeptionell berücksichtigt.

Ich will nicht bestreiten, dass durch ein solches prozessualistisches Forschungsdesign in der Identitätsforschung neue Akzente gesetzt werden konnten. Dennoch ist aus meiner Sicht zu fragen: Lässt sich der in den Mittelpunkt gerückte Identifikationsprozess als solcher, getrennt von den kulturellen Voraussetzungen und sozialen Einbindungen analysieren? Zählt zu den Resultaten dieses Prozesses nur die Ausprägung individueller mentaler Dispositionen oder kommt es infolge der Kette von Identifikationen nicht auch zu bestimmten sozialen Restrukturierungen? Der Begriff der (regionenbezogenen) Identifikation lenkt meines Erachtens die Aufmerksamkeit sehr stark auf die intraindividuellen Vorgänge. Sozialwissenschaftlich relevant sind aber darüber hinaus weitere Fragen, etwa: Wie sind diese psychischen Prozesse sozial motiviert? Welche sozialen Kontexte fungieren als Identifikationsanreize? Welche historisch-kulturell überkommenen Identitätsmuster werden in diesem Prozess aufgegriffen, umgedeutet oder negiert? Wer fungiert als Identitätsmanager, das heißt, von welchen Akteuren werden welche Identifikationsangebote mit welchen Zielen produziert?

Meine These lautet daher: Wenn es um die Untersuchung von *historischen Kontexten* und *kulturellen Mustern* der Identifikation geht, kommt man um den Begriff der kollektiven Identität nicht herum. Das wird bereits deutlich, wenn wir darüber nachdenken, was es eigentlich heißt, sich (als jemand) zu identifizieren. Sich zum Beispiel als Sachse (oder als Leipziger, Berliner etc.) zu

68 TAYLOR 1994, 103–104.

69 TAYLOR 1994, 108.

70 DURKHEIM 1994, 153–154.

71 WOLLERSHEIM et al. 1998.

72 KEUPP et al. 1999.

identifizieren, setzt nämlich immer schon eine Vorstellung des typischen Sachsen voraus. So individuell variierend diese Vorstellungen auch sein mögen, immer gehen sozial überlieferte, kollektiv geteilte Narrationsmuster ein. Die Identitätsarbeit der Individuen schöpft aus einem kulturellen Reservoir. Und was für die Selbstbilder gilt, gilt erst recht für die Fremdbilder. Man nimmt sich nicht nur in bestimmter Weise wahr, sondern wird auch seinerseits als diese*r oder jene*r identifiziert. Gerade bei der Wahrnehmung aus der Außenperspektive spielen tradierte soziale Verallgemeinerungen eine Rolle. Nur werden bei Konzentration auf die individuellen Konstruktionsprozesse solche Zuschreibungen konzeptionell bedingt ausgeblendet.

Die bisherigen Überlegungen betrafen den Stellenwert kollektiver Identitätskonstrukte als Voraussetzung, Bedingung individueller Identifikationen. Kollektive Identitäten sind aber auch das Ergebnis von Identifikationsprozessen. Sich identifizieren heißt nämlich nicht zuletzt, sich *mit jemandem* zu identifizieren. Dieser andere wird als meinesgleichen, als jemand, mit dem ich mich emotional verbunden fühle, wahrgenommen. Also gerade wenn man nach den *sozialen Auswirkungen* solcher Identifikationsprozesse fragt, kommt der Begriff der kollektiven Identität ins Spiel. Ein ‚Ertrag‘ besteht im Bewusstwerden der Zusammengehörigkeit und einer darauf aufbauenden Stabilisierung sozialer Beziehungen, ein anderer in der sozialen Handlungsmobilisierung, erfasst unter Stichworten wie ‚Solidarität‘ oder ‚Loyalität‘. Genau das aber ist es, was man mit Durkheim als Leistung kollektiver Identitätskonstrukte herausstellen kann.

Also: Solche ‚sprachhygienischen‘ Regelungen, die auf Ersetzung des ‚substantialistischen‘ Begriffs der kollektiven Identität durch den ‚prozessualen‘ Begriff der Identifikation hinauslaufen, können forschungsstrategisch sinnvoll sein, um gewisse Missverständnisse auszuschließen und ein Thema unter widrigen Umständen (sprich: der in der medialen Öffentlichkeit und der Wissenschaftlergemeinschaft vorherrschenden Meinung) bearbeitbar zu halten. Die vorgeschlagenen Ersatzbegriffe befreien uns jedoch nicht von den – dem Begriffskonzept kollektiver Identität zugrunde liegenden – wissenschaftlichen Problemen. Zudem handelt man sich mit ihnen neue Theorielasten ein⁷³. Kontraproduktiv wäre es, wenn man aus Sorge, dass die diskursive Polizei einschreiten könnte, solche Fragen von sich aus gar nicht mehr aufzuwerfen wagt.

Ich plädiere aber noch für einen anderen Weg, nämlich mit dem Substantialismusvorwurf produktiv-offensiv umzugehen. Das heißt, wir sollten nicht bei der Abwehr von Verdinglichungsvorgängen stehen bleiben, sondern prüfen, ob sie (in begrifflich-reflektierter Form) in das theoretische Framework ‚kollektive Identität‘ eingebaut werden können.

Begonnen werden soll mit einer kurzen Begriffsklärung: Im Kontext der aktuellen Debatte um das Für und Wider kollektiver Identität tauchen immer wieder die Termini ‚Substantialisierung‘, ‚Essentialisierung‘, ‚Verdinglichung‘, ‚Hypostasierung‘ auf. Um dem Eindruck entgegenzutreten, dass diese Begriffe im Vagen belassen und noch dazu fahrlässig miteinander vermengt werden, will ich mein eigenes Vorverständnis explizit machen.

Allerdings verzichte ich aus Platzgründen darauf, einen Überblick über die zugrunde liegenden philosophischen Positionen des Essentialismus und Substantialismus zu geben⁷⁴. Mir geht es an dieser Stelle ausschließlich darum, wie solche philosophischen Auffassungen in vermittelter Form in sozialwissenschaftlichen Ansätzen zur Beschreibung und Erklärung von Prozessen sozialer Einheitsbildung wirksam werden. Um dieses besondere Forschungsinteresse auch terminologisch sichtbar zu machen, werde ich im Folgenden nicht von Substantialismus (Essentialismus), sondern von Substantialisierung (Essentialisierung) sprechen.

Zunächst sei hervorgehoben, dass diese Begriffe in der heutigen Debatte zumeist in kritischer Absicht gebraucht werden. Im Mittelpunkt steht die Entlarvung verbreiteter Auffassungen über die ‚Natur‘ der sozialen Sphäre als falsches Bewusstsein. Am klarsten tritt diese kritische Stoßrichtung im Begriff der Hypostasierung hervor. Gemeint ist damit bekanntlich, dass etwas Subjektiv-Gedanklichem fälschlicherweise eine selbständige Existenz zugesprochen wird, es verdinglicht, zu einer außerhalb menschlicher Subjekte liegenden Sache verklärt wird.

Eine ähnliche Intention liegt dem Gebrauch von ‚Substantialisierung‘ zugrunde, nur dass hier nicht der Begriff der Hypostase, sondern der Begriff der Substanz als Negativfolie fungiert. Kritisch in den Blick kommt zum einen die Annahme, dass es im Rahmen der Gesellschaftsbetrachtung etwas Grundlegendes, *Sich-selbstgenügendes* unabhängig von der menschlichen Tätigkeit gibt. An dieser Stelle ergeben sich im Übrigen auch fließende Übergänge zum Begriff der Essentialisierung, zu-

73 Dabei geht es etwa um die unreflektierte Übernahme atomistischer Prämissen durch die Identitätsforschung, die in der Vorstellung eines ‚entbundenen Selbst‘ ihren Niederschlag gefunden haben (vgl. dazu in kritischer Perspektive SANDEL 1994, 18–35). Darin zeigt sich im Übrigen, dass man dem Damoklesschwert der Substantialisierung nicht entgehen kann. Allenfalls eine Ver-

lagerung substantialistischer Annahmen hin zum Individuum wird vorgenommen, wobei als Substanzen beispielsweise rationale Eigeninteressen, Fähigkeiten zur Imagination oder tiefsitzende Triebstrukturen fungieren.

74 Vgl. dazu RITTER 1972, 751–753; RITTER / GRÜNDER 1998, 495–553.

mindest dann, wenn als Substanz der sozialen Einheit eine (geistige) Essenz, etwa der ‚Volksgeist‘, postuliert wird. Der Vorwurf der ‚Substantialisierung‘ umfasst jedoch noch zwei weitere Aspekte: Zum einen wird die dem Substanzverständnis immanente Annahme *unveränderlicher* Wesenheiten, die zu einer statisch-ahistorischen Betrachtung sozialer Phänomene führt, kritisch angesprochen. Zum anderen wird angemerkt, dass es, insoweit die Substanz als ein *homogenes* Ganzes betrachtet wird, notwendigerweise zu Auslöschung von Heterogenität im Bereich des Sozialen kommt.

Nun zum Begriff der Verdinglichung und seinem Verhältnis zu den bisher eingeführten Begriffen: Vor allem die enge Verzahnung mit dem Begriff der Hypostasierung fällt ins Auge. Hypostasierung meint ja nichts anderes als die (falsche) Verdinglichung individuell-geistiger Prozesse. Der Begriff der Verdinglichung lässt sich jedoch auch mit dem der Essentialisierung verbinden. Zwar wird das Wesen in den meisten essentialistischen Ansätzen im Kern als geistiges Wesen gedacht, aber es erscheint, so wird in manchen Auffassungen angenommen, an der Oberfläche als Ding und kommt so zu einer wahrnehmbaren Existenz. Nicht zuletzt gibt es Überschneidungen mit dem Begriff der Substantialisierung. Das gilt zumindest dann, wenn – im Sinne der Substanztheorie von Aristoteles⁷⁵ – konkrete Dinge als ‚primäre Substanzen‘ betrachtet werden. Zudem besitzen die Dinge – anders als die flüchtigen menschlichen Gedanken – den Anschein einer gewissen Beständigkeit und eines vom Menschen unabhängigen ‚natürlichen‘ Daseins. Insofern schlagen sich im herkömmlichen Dingverständnis substantialistische Prämissen nieder. Von Karl Marx werden gerade diese Dinganmutungen sozialer Prozesse, nämlich der Schein der Natürlichkeit, der Unveränderlichkeit sowie der Losgelöstheit vom menschlichen Tun, im Rahmen seiner Untersuchungen zum Fetischcharakter der Ware kritisch in den Blick genommen⁷⁶.

Mein Gebrauch der Begriffe Substantialisierung und Verdinglichung geht aber über diese hier skizzierte ideologiekritische (Beobachter-)Perspektive hinaus. Dabei will ich wiederum an Durkheims religionssoziologische Auffassung, seine Analyse ‚ursprünglicher‘ totemistischer Religionen, anknüpfen. Durkheim zeigt, dass es erst durch die Bindung kollektiver Gefühle an Dinge, also indem das Kollektivbewusstsein symbolisch-ding-

haft repräsentiert wird, zu einer gewissen Verstetigung sinnhaft-geistiger Phänomene kommt. Das Totem ist Symbol der Einheit der Gruppe. Diese gewinnt dadurch nicht nur eine für die Individuen wahrnehmbare Existenz, sondern stellt sich als objektive Macht über den Individuen dar, die mit bestimmten Sollforderungen einhergeht⁷⁷. Mit eigenen Worten formuliert: Ohne diese Verdinglichung kann das Kollektivbewusstsein seine verhaltensregulierende und soziale Beziehungen stabilisierende Funktion nicht erfüllen. Die zeitgenössischen Debatten um ‚Kollektivsymbole‘ haben von daher ihren Ausgangspunkt genommen⁷⁸.

Ziehen wir eine Zwischenbilanz: Von Durkheim wird die Verdinglichung nicht wie bei Marx als falsches Bewusstsein (Stichwort ‚Fetisch‘) analysiert, sondern als notwendiger Aspekt im Reproduktionsprozess von Gruppenidentität bestimmt⁷⁹. Diesen Gedanken möchte ich stark machen. Vor diesem Hintergrund beschreibt der Begriff Verdinglichung, aufgefasst als besondere Form der Substantialisierung, keine (statische) Scheinform des (sozialen) Seins, sondern einen Mechanismus, eine Technik kollektiver Identitätskonstruktion.

Ich komme nun, wie angekündigt, zum letzten Argumentationsschritt: Um den heuristischen Wert eines solchen Verdinglichungskonzepts für die (empirisch untersetzte) Identitätsforschung zu verdeutlichen, sei mir ein kleiner Exkurs gestattet.

Meine These lautet: Wenn man dieses Konzept zugrunde legt, finden auch räumliche Phänomene ihren angemessenen Platz in den sozialwissenschaftlichen Untersuchungen zum Konstruktionsprozess kollektiver Identität. Nachdem im ausgehenden 20. Jahrhundert Thesen über eine Entgrenzung, Enträumlichung des Sozialen dominierten⁸⁰, wird inzwischen vielerorts der Raum wiederentdeckt. Entsprechende Schlagwörter wie ‚*spacial turn*‘⁸¹ oder ‚*topographical turn*‘⁸² waren schnell zur Hand. Der Raum wird in neueren Forschung jedoch nicht mehr vorrangig aufgefasst als physischer Behälter der Identität, sondern als symbolischer Anker kollektiver Identitätskonstruktion⁸³. Dankenswerterweise hat diese neue Akzentsetzung auch im Forschungsprogramm des Exzellenzclusters Topoi ihren Niederschlag gefunden.

Warum erweisen sich räumliche Phänomene als ein unerlässliches Moment kollektiver Identitätsbildung? Und in welcher Weise wird Räumliches in diesem Kon-

75 Vgl. RITTER / GRÜNDER 1998, 495–553.

76 MARX 1972, 85–98.

77 DURKHEIM 1994, 143–326.

78 Dieses Begriffskonzept wurde etwa in diversen historischen und kulturwissenschaftlichen Untersuchungen zu ‚Erinnerungs-orten‘ fruchtbar gemacht (NORA 2005).

79 Dabei räume ich ein, dass die vielfältigen Beziehungen zwischen Dingwelt und sozialer Welt mit dem Totemkonzept allein nicht hinreichend zu erfassen sind. Aber Durkheims Ansatz eröff-

net doch einen Weg, dem Begreifen dieser Zusammenhänge ein Stück näher zu kommen.

80 Vgl. etwa BECK 1997; WILLKE 2001.

81 SCHROER 2006.

82 WEIGEL 2002.

83 Dabei schließe ich ausdrücklich nicht aus, dass die Gehäusemetapher für die alltägliche Verortung des individuellen Selbst im Rahmen von Beziehungen wie für politische Konstruktionsprozesse von Gruppenidentität weiterhin von Bedeutung ist.

struktionsprozess in Anspruch genommen? Im Bewusstsein, keine erschöpfende Antwort auf diese Fragen geben zu können, konzentriere ich mich auf eine aus meiner Sicht wesentliche Ebene, die ‚Arbeit‘ der Repräsentation. Es geht um die sprachlich-symbolische Manifestation kollektiver Identitäten in Form von Raumvorstellungen, Raumbildern, räumlichen Artefakten etc.⁸⁴. Um den Unterschied zu objektivistischen Herangehensweisen zu verdeutlichen, spreche ich nicht von *dem* Raum, sondern von ‚Räumlichkeit‘ bzw. ‚Ver-räumlichung‘.

Bei der Beantwortung der oben aufgeworfenen Fragen lässt sich an Simmels Raumsoziologie anknüpfen. Simmel sieht sehr deutlich die Gefahr der Hypostasierung der Raumvorstellungen zu einer selbständigen Wesenheit. Er wendet sich dagegen, die an der Oberfläche sichtbare räumliche Verfasstheit vieler sozialer Konstellationen mit deren positiv wirksamen Ursachen zu verwechseln. Der Raum bleibt aus seiner Sicht „immer die an sich wirkungslose Form, in deren Modifikationen die realen Energien sich zwar offenbaren, aber nur, wie die Sprache Gedankenprozesse ausdrückt, die allerdings *in* Worten, aber nicht *durch* Worte verlaufen“⁸⁵.

Simmel resümiert: „Nicht der Raum, sondern die von der Seele her erfolgende Gliederung und Zusammenfassung seiner Teile hat gesellschaftliche Bedeutung“⁸⁶. Trotz dieser Warnschilder sind Raumphänomene für Simmel soziologisch aber von Interesse. Wir besäßen nämlich in der Räumlichkeit oft die klarste Dokumentierung realer sozialer Kräfte und Formierungen. Zudem konstatiert er, dass soziale Prozesse, zum Beispiel der Mechanismus der sozialen Begrenzung, durch ihre Verräumlichung eine besondere Anschaulichkeit und zugleich Festigkeit erhalten. „Jede Grenze“, so Simmel, „ist ein seelisches, näher: ein soziologisches Geschehen; aber durch dessen Investierung in einer Linie im Raum gewinnt das Gegenseitigkeitsverhältnis nach seinen positiven und negativen Seiten eine Klarheit und Sicherheit – freilich oft auch eine Erstarrung [...]“⁸⁷.

Halten wir fest: Mit Simmel lässt sich als ‚Leistung‘ der Verräumlichung sozialer Phänomene herausstellen, dass es auf diese Weise gelingt, etwas Unsinnliches (etwa kollektive Bedeutungsgehalte) vor Augen zu führen, äußerlich sichtbar zu machen. Zugleich ist damit der Schein der Faktizität, der unmittelbaren Gegebenheit dieser sozialen Einheiten verbunden. Es handelt sich um

Evidenzen, die mit der Dinganmutung des Raums zu tun haben⁸⁸. Allerdings schlagen sich darin nicht vorrangig wissenschaftliche Raumkonzepte, sondern aus der Alltagswelt entnommene gewöhnliche Raumvorstellungen nieder. Von besonderer Bedeutung für die alltäglich-dinghafte Raumwahrnehmung sind ‚Raumeigenschaften‘, die am Modell des menschlichen Körpers orientiert sind, etwa:

- Ausdehnung (groß – klein);
- Grenze (innen – außen);
- Lage (im Verhältnis zu anderen);
- Gliederung (in Teile)⁸⁹.

Wie solche alltäglichen Verräumlichungen sozialkonstitutiv wirksam werden, wurde von uns im Rahmen eines Forschungsprojekts zum ‚Südraum Leipzig‘ untersucht. Darauf sei abschließend kurz Bezug genommen⁹⁰: Als theoretische Folie der Analyse diente das politikwissenschaftliche Konzept flexibler problembezogener Regionalisierung⁹¹. Das Fallbeispiel des Regionalentwicklungsprojekts ‚Südraum Leipzig‘ wurde gewählt, weil es sich um eine territoriale Grenzen (Ländergrenzen) überschreitende Problemregion (Stichwort: altindustrielle Braunkohlen- und Chemieregion) mit defizitären Identitätsstrukturen (‚Krisenregion‘) handelte, die sich im Untersuchungszeitraum (1990–1999) auf dem Weg der (wirtschaftlichen und mentalen) Restrukturierung befand. Eine Frage, die wir in den Mittelpunkt der Untersuchung stellten, lautete, unter welchen Bedingungen sich ein solches politisch initiiertes Regionalentwicklungsprojekt verstetigt, das heißt, sich in alltäglichen Wahrnehmungs- und Identitätsmustern der Bewohner vor Ort niederschlägt. Die Annahme war: Auch wenn eine solche problembezogene Regionalisierung nicht auf überkommene Identitätsmuster setzen kann, muss das Problem (und die Problemlösung) doch, soll es in die alltägliche Wahrnehmung eingehen, zumindest territorial markiert werden. Es bedarf einer gewissen Stabilisierung des Vorstellungsgegenstands ‚Südraum Leipzig‘.

Ganz in diesem Sinne lässt sich in den Diskursen über den ‚Südraum Leipzig‘ eine Vielzahl solcher räumlich-territorialer Bestimmungen nachweisen. Schon die Bezeichnung ‚Südraum Leipzig‘ enthält die Lage (im Süden Leipzigs) als zentrales Bestimmungselement. Auch der später als Alternative eingeführte Name ‚Leipziger

84 Vgl. dazu auch LUUTZ 2005b; LUUTZ 2007.

85 SIMMEL 1992, 687–688.

86 SIMMEL 1992, 688.

87 SIMMEL 1992, 699.

88 LEFEBVRE 2006.

89 Hier ergeben sich gewisse Übereinstimmungen mit Simmels Annahme über „Grundqualitäten der Raumform, mit de-

nen Gestaltungen des Gemeinschaftslebens“ rechnen müssten (SIMMEL 1992, 690–698); allerdings teile ich nicht seinen Begründungsansatz.

90 LUUTZ 2005a, 15–68.

91 BENZ et al. 1999.

Neuseenland‘ behält den Bezug auf Leipzig bei, ergänzt um den räumlichen Marker ‚Seen(land)‘. Allerdings wurde der Raum, was seine Ausdehnung betrifft, von den befragten Akteuren durchaus recht unterschiedlich gefasst. Dieser Befund scheint für die Relevanz des Modells flexibler netzwerkartiger Regionalisierung, das in der Politikwissenschaft als Alternative zum Konzept territorialer Reorganisation ins Spiel gebracht wurde⁹², zu entsprechen. Gegen diese Deutung spricht aber, dass sich die verschiedenen räumlichen Bestimmungen in einem Kernbereich überlappen. Insofern entsteht für die Bewohner vor Ort sehr wohl das Bild einer Region, wenn auch einer Region mit ausgefransten Rändern. Zudem werden solche territorialen Bestimmungen durch eine ganze Palette räumlicher Grenzziehungen untermauert. Das ‚Eigene‘, die Besonderheit des regionalen Selbst, wird nicht zuletzt mittels des Ins-Verhältnis-Setzens zu einem Räumlich-Anderen sichtbar gemacht. Dabei hat dieses Andere überwiegend nicht den Stellenwert eines feindlichen Außen. Einzig das Verhältnis zum übermächtigen Nachbarn, der Stadt Leipzig, wird von den Akteuren zuweilen im Sinne eines Konkurrenzverhältnisses gedeutet. Insgesamt dominiert jedoch eine vergleichend-kontrastive Absetzung von anderen Regionen. Auf diese Weise werden die Stärken (und Defizite) der Region herausgestellt. Die zuweilen vorgenommenen Vergleiche mit ‚historisch gewachsenen‘ Regionen wie dem Erzgebirge und der Lausitz haben zudem den Nebeneffekt, dass der Südraum ebenfalls als ‚quasi-natürliche‘ eherne Einheit erscheint.

Solche Techniken räumlicher Verortung und territorialer Vermessung werden ergänzt durch eine entsprechende raumbezogene Symbolpolitik. So findet im Untersuchungszeitraum beispielsweise eine intensive Logodebatte statt. Mit dem Logo will man die Einheit des Raums symbolisch präsentieren. Insbesondere geht es um die Überbrückung innerregionaler Differenzen. Verknüpft damit ist die Suche nach einem neuen Namen, der für die Zukunft der Region steht. Der schließlich gefundene Name ‚Leipziger Neuseenland‘ wird von den Akteuren vor Ort schnell in Besitz genommen. Zudem werden materielle Objekte präsentiert, von denen man annimmt, dass sie geeignet sind, den Raum als Ganzes zu repräsentieren. Insbesondere die neu entstehenden Seen werden von den befragten Akteuren in diesem Zusammenhang immer wieder genannt. Aber auch technische Bauwerke wie das Kraftwerk Lippendorf mit seinen weithin sichtbaren Kühltürmen spielen als Symbole der Region eine Rolle.

Eine Besonderheit des ‚Südraums Leipzig‘ besteht zudem in der starken Personalisierung des Identitätskonstrukts. Das heißt, der Raum verschmilzt in der Wahrnehmung mit einer Person an der Spitze der politischen Hierarchie. Als Symbol der Einheit des Raums fungiert im Untersuchungszeitraum vor allem der damalige Regierungspräsident Walter Christian Steinbach. Er vermag diese Rolle auszufüllen, weil er nicht nur aus Rötha im Leipziger Südraum stammt, sondern auch in der politischen Umbruchperiode 1989/90 eine exponierte Position innehatte und nach der ‚Wende‘ als Präsident des Regierungsbezirks Leipzig wichtige Weichenstellungen für die wirtschaftliche und mentale Restrukturierung des Raums vornahm. Vor allem die Umpolung der Identität von einer defizitären Identität (‚geschundene Braunkohlenregion‘) auf eine positive Identität (‚Leipziger Neuseenland‘) ist untrennbar mit seinem Namen verbunden.

Ferner wird eine bewusstseinsmäßige Stabilisierung des Regionskonstrukts dadurch erreicht, dass man den Raum (mit seinen neu entstehenden Seen) den Besuchern immer wieder (vor-)zeigt. Professionelle Tourismusunternehmen springen auf diesen Zug auf und bieten ‚Südraumtouren‘ an. Die Region wird also auch durch solche vielfach nachgefragten Exkursionen zu einer – der Dingwahrnehmung analogen – Vorstellungseinheit.

Ein substantialisierender Umgang mit dem Regionskonstrukt lässt sich auch insofern beobachten, als die Region nicht nur bestimmten sozialen Akteuren ‚Raum gibt‘, sondern in den Darstellungen selbst einen Akteursstatus – vorzugsweise den eines kämpfenden Subjekts – gewinnt. Beispielsweise erfährt man, dass der Südraum im Wettbewerb der Regionen angetreten, er in diesem Wettbewerb einen Titel errungen und sich dabei gegen andere Regionen durchgesetzt hat.

Zur Verstetigung des Raumkonstrukts trägt nicht zuletzt ein intensiver Geschichtsdiskurs bei, der von den Kultur- und Heimatvereinen vor Ort mitgetragen wird. Die behauptete besondere Identität des ‚Südraums Leipzig‘ wird in die Vergangenheit hinein verlängert und bekommt auf diese Weise den Schein einer ehernen Existenz. Insbesondere auf die reiche Bergbau- und Industriegeschichte der Region mit ihren vielfältigen technischen Innovationen wird immer wieder aufmerksam gemacht. Sogar die Frühgeschichte wird bemüht, um das Objekt ‚Südraum Leipzig‘ zu stabilisieren. Verwiesen wird auf ‚7000 Jahre Kulturgeschichte‘ im Südraum, die durch archäologische Ausgrabungen schrittweise zutage gefördert werde⁹³.

92 BENZ et al. 1999, 11–58.

93 Zu den Untersuchungsergebnissen vgl. ausführlicher LUUTZ 2005a, 15–68.

Fazit

Durch die Untersuchung konnte der Nachweis erbracht werden, dass ein politisch initiiertes Regionalentwicklungskonzept, sofern es auf Verstetigung und Veralltäglichsung angelegt ist, nicht ohne eine Substantialisierung der konstruierten sozialen Einheit auskommt. Techniken der Verdinglichung, speziell auch in Form der Verräumlichung, gehen als wesentliches Moment

in den Produktions- und Reproduktionsprozess kollektiver Identitäten ein. Gerade prozessuale Ansätze kollektiver Identitätskonstruktion sollten solche Mechanismen ernst nehmen. Bleibt man hingegen bei der ideologiekritischen Dekonstruktion dieser Techniken stehen, könnte sich das als ‚Kampf gegen Windmühlen‘ erweisen.

Referenzen

- ASSMANN / FRIESE 1999** A. ASSMANN / H. FRIESE (Hrsg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3* (Frankfurt a. M. 1999).
- BAYERTZ 1998** K. BAYERTZ (Hrsg.), *Solidarität. Begriff und Problem* (Frankfurt a. M. 1998).
- BECK 1997** U. BECK, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus. Antworten auf die Globalisierung* (Frankfurt a. M. 1997).
- BENZ et al. 1999** A. BENZ / D. FÜRST / H. KILPER / D. REHFELD, *Regionalisierung. Theorie – Praxis – Perspektiven* (Opladen 1999). doi: <https://doi.org/10.1007/978-3-663-11286-0>.
- BLOTEVOGEL 1996** H. H. BLOTEVOGEL, *Auf dem Weg zu einer Theorie der „Regionalität“*. Die Region als Forschungsgegenstand der Geographie. In: G. Brunn (Hrsg.), *Region und Regionsbildung in Europa* (Baden-Baden 1996) 44–68.
- BOURDIEU 1985** P. BOURDIEU, *Sozialer Raum und „Klassen“* (Frankfurt a. M. 1985).
- BOURDIEU 1994** P. BOURDIEU, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Frankfurt a. M. 1994).
- BRUBAKER / FREDERICK 2000** R. BRUBAKER / C. FREDERICK, *Beyond „identity“*. *Theory and Society* 29, 2000, 1–47. doi: <https://doi.org/10.1023/A:1007068714468>.
- DURKHEIM 1984** É. DURKHEIM, *Erziehung, Moral und Gesellschaft* (Frankfurt a. M. 1984).
- DURKHEIM 1991** É. DURKHEIM, *Die Regeln der soziologischen Methode²* (übers. u. hrsg. R. König) (Frankfurt a. M. 1991).
- DURKHEIM 1992** É. DURKHEIM, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (Frankfurt a. M. 1992).
- DURKHEIM 1994** É. DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt a. M. 1994).
- ELIAS 1991** N. ELIAS, *Die Gesellschaft der Individuen* (Frankfurt a. M. 1991).
- ETZIONI 1999** A. ETZIONI, *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie* (Berlin 1999).
- FACH / LUUTZ 2005** W. FACH / W. LUUTZ (Hrsg.), *Region und Vision. Regionalpolitische Leitbilder im Vergleich. Kulturwissenschaftliche Regionenforschung 3* (Leipzig 2005).
- FLETCHER 1994** G. P. FLETCHER, *Loyalität. Über die Moral von Beziehungen* (Frankfurt a. M. 1994).
- FLUSSER 1994** V. FLUSSER, *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung. Schriften Bd. 3* (Bensheim, Düsseldorf 1994).
- FOUCAULT 1994** M. FOUCAULT, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (Frankfurt a. M. 1994).
- FOUCAULT 2005** M. FOUCAULT, *Analytik der Macht* (Frankfurt a. M. 2005).
- GEERTZ 1973** C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures* (New York 1973).
- GOFFMANN / HAUG 2010** E. GOFFMANN / F. HAUG, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität* (Frankfurt a. M. 2010).
- HAHN 2002** H. H. HAHN (Hrsg.), *Stereotyp. Identität und Geschichte* (Frankfurt a. M. 2002).
- HENRICH 1993** D. HENRICH, *Nach dem Ende der Teilung. Über Identität und Intellektualität in Deutschland* (Frankfurt a. M. 1993).
- HITZLER 1998** R. HITZLER, *Posttraditionale Vergemeinschaftung. Über neue Formen der Sozialbindung*. *Initial* 9, 1998, 81–89.
- HONNETH 1994** A. HONNETH (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (Frankfurt a. M., New York 1994).

- KERSTING 1998** W. KERSTING, Internationale Solidarität. In: BAYERTZ 1998, 411–429.
- KEUPP et al. 1999** H. KEUPP / TH. AHBE / W. GMÜR / R. HÖFER / B. MITZSCHERLICH / W. KRAUS / F. STRAUS (Hrsg.), Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne (Reinbek bei Hamburg 1999).
- LEFEBVRE 2006** H. LEFEBVRE, Die Produktion des Raums. In: J. Dünner / S. Günzel (Hrsg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften (Frankfurt a. M. 2006) 330–342.
- LEHNER et al. 1995** F. LEHNER / F. SCHMIDT-BLEEK / H. KILPER (Hrsg.), Regiovision. Neue Strategien für alte Industrieregionen (München, Mering 1995).
- LEMKE et al. 2000** T. LEMKE / S. KRASMAN / U. BRÖCKLING, Gouvernamentalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung. In: U. Bröckling / S. Krasmann / T. Lemke (Hrsg.), Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen (Frankfurt a. M. 2000) 7–40.
- LUUTZ 2002** W. LUUTZ, Region als Programm. Zur Konstruktion „sächsischer Identität“ im politischen Diskurs (Baden-Baden 2002).
- LUUTZ 2005a** W. LUUTZ, Identitätspolitische versus instrumentell-strategische Konzepte der Regionalentwicklung. Ein Vergleich der Regionalprojekte „Südraum Leipzig“ und „Torgau-Oschatz-Döbeln“. In: FACH / LUUTZ 2005, 15–68.
- LUUTZ 2005b** W. LUUTZ, Raum, Macht, Einheit. Sozialphilosophische und politiktheoretische Reflexionen (München 2005).
- LUUTZ 2007** W. LUUTZ, Vom „Containerraum“ zur „entgrenzten Welt“. Raumbilder als sozialwissenschaftliche Leitbilder. *Social Geography* 2, 2007, 29–45. doi: <http://dx.doi.org/10.5194/sg-2-29-2007>.
- LUUTZ 2014** W. LUUTZ, Loyalitätsmoral. Umriss einer Ethik parteilicher Verpflichtungen (Hamburg 2014).
- MACINTYRE 1994** A. MACINTYRE, Ist Patriotismus eine Tugend? In: HONNETH 1994, 84–102.
- MARX 1972** K. MARX, Das Kapital. Erster Band. Marx-Engels-Werke Bd. 23 (Berlin 1972).
- NARR 1999** W.-D. NARR, Identität als globale Gefahr. Zum Unwesen eines leeren Wesensbegriffs und seinen angestrebten Befindlichkeiten. In: W. Reese-Schäfer (Hrsg.), Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung (Opladen 1999) 101–128. doi: https://doi.org/10.1007/978-3-663-10324-0_5.
- NIETHAMMER 2000** L. NIETHAMMER, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur (Hamburg 2000).
- NORA 2005** P. NORA (Hrsg.), Erinnerungsorte Frankreichs (München 2005).
- RITTER 1972** Historisches Wörterbuch der Philosophie 2 (Basel, Stuttgart 1972), s. v. Essentialismus (J. RITTER).
- RITTER / GRÜNDER 1998** Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (Basel, Stuttgart 1998), s. v. Substanz (J. RITTER / K. GRÜNDER).
- SANDEL 1994** M. SANDEL, Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: HONNETH 1994, 18–35.
- SCHROER 2006** M. SCHROER, Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums (Frankfurt a. M. 2006).
- SENNETT 2006** R. SENNETT, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus (Berlin 2006).
- SIMMEL 1992** G. SIMMEL, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Frankfurt a. M. 1992).
- TAYLOR 1994** CH. TAYLOR, Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: HONNETH 1994, 103–130.
- WEIGEL 2002** S. WEIGEL, Zum topographical turn. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften. *KulturPoetik* 2, 2002, 151–165. <https://www.jstor.org/stable/40621671>.
- WILLKE 2001** H. WILLKE, Atopia. Studien zu einer atopischen Gesellschaft (Frankfurt a. M. 2001).
- WOLLERSHEIM et al. 1998** H.-W. WOLLERSHEIM / S. TZSCHASCHEL / M. MIDDELL (Hrsg.), Region und Identifikation. Leipziger Studien zur Erforschung von regionenbezogenen Identifikationsprozessen 1 (Leipzig 1998).

Autor

Wolfgang Lutz, Dr. phil. (Leipzig 1983), Habilitation (Leipzig 1991), ist Privatdozent für Sozialphilosophie am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen auf dem Gebiet der Theorie des sozialen Raums, der politischen Philosophie und der Sozialethik.

Wolfgang Lutz
w.lutz@t-online.de

Zusammenfassung

Das Problem der kollektiven Identität. Konzeptionelle Annäherungen

Das Anliegen dieses Beitrags besteht in der problembezogenen Rekonstruktion des Konzepts kollektiver Identität. Folgende Fragen stehen im Mittelpunkt: Was ist sinnvollerweise unter ‚kollektiver Identität‘ zu verstehen? Wie kann der Gefahr der Substantialisierung, die diesem Ansatz innewohnt, begegnet werden? In Anschluss an Durkheims Konzept des Kollektivbewusstseins werden vier Grundbedeutungen von ‚kollektiver Identität‘ unterschieden:

1. Wir-Bewusstsein,
2. ideologisierte kollektive Selbstbilder,
3. gruppentypische Dispositionen und
4. Gruppenloyalitäten.

Plädiert wird für einen offensiven Umgang mit dem Substantialismus-Vorwurf. Prozesse der Verdinglichung, etwa in Form einer Verräumlichung, sind als Techniken der Stabilisierung kollektiver Identitätskonstruktion zu begreifen.

Abstract

The problem of collective identity. Conceptual approaches

The subject of this paper is the problem-oriented reconstruction of the concept of collective identity. Two questions are central: What does ‘collective identity’ mean? How it is possible to defy the danger of substantialisation, which is connected with different approaches of collective identity? Based on Durkheims concept of collective consciousness four meanings of ‘collective identity’ are distinguished:

1. We-consciousness,
2. ideological models of group identity,
3. collective dispositions,
4. group loyalty.

This paper is a case for an offensive reintegration of the idea of substantialisation in the theoretical framework. Processes of reification, especially in form of spatial arrangements, are understood as necessary procedures to stabilize any constructs of collective identity.