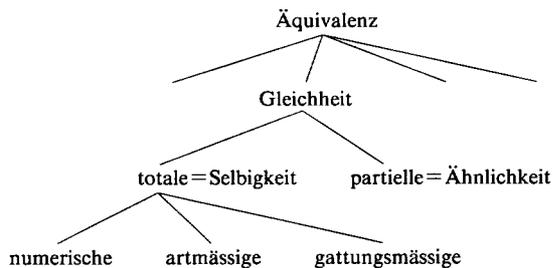


ÜBER GESELLSCHAFTLICHE IDENTITÄT

RAINER HABERMEIER

I.

Zur analytischen Einführung in das Gebiet der Identität wollen wir zuerst einige Arten und Aspekte der Identität klären. Der Ausdruck 'Identität' hat sowohl in der allgemeinen Bildungssprache als auch in der Wissenschaftssprache viele Bedeutungen. Der ursprüngliche Begriff erscheint in der formalen Logik, wo bei Aristoteles 'τὸ ταυτόν' die Selbigkeit bedeutet;¹ das spätere Griechische nominalisiert dies zu 'ἡ ταυτότης', und das späte Lateinische übersetzt es mit 'identitas'. Es handelt sich um eine ausgezeichnete Art der Gleichheit (ἰσότης, aequitas oder aequalitas), die wiederum eine Art der Äquivalenz ist, wie die moderne Formallogik lehrt:



Die numerische Selbigkeit ist die Identität in der heutigen engeren Bedeutung.

Sie ist allerdings nicht an sich, sondern die fundamentale Qualität des Gegenstandes von Bewusstseinsakten, insbesondere von Äusserungen und Handlungen, die ihn gegen andere festhalten oder (wieder) zu gewinnen suchen. Die transzendente und die spekulative Logik des Deutschen Idealismus fasst die Identität als einen Prozess von Leistungen des transzendentalen Subjektes bzw. des Geistes auf, die von einem voridentischen Ursprung aus das ungegliedert Verschiedene zu Einem synthetisieren und dieses mit anderen Einem zu einem höherstufigen Einem und dieses wiederum mit gleichstufigen Einem zu einem höheren Einem usw., bis die Identität der ursprünglichen Voridentität und aller Einem hergestellt ist. Dabei ist die Identität eines Subjektes von der eines Dinges streng abzuheben. Dieses kann zureichend

¹ Vgl. Aristoteles: Top. 103 a; Met. 5, 9. Zum Folgenden s.a. J.Ritter u. K.Gründer (Hg): Histor. Wörterbuch d. Philos., Bd.4, S.144 ff.

“von aussen”, d.i. mit raumzeitlichen Markierungen und empirischen Prädikaten, beschrieben und damit identifiziert werden, weil es auf der Stufe der seinslogischen Kategorien ist. Das Subjekt hingegen kann nicht allein von anderen Subjekten identifiziert werden (ausser sein Körper), es muss sich selbst identifizieren, und zwar in einem Prozess, an dem die Adressaten teilnehmen, indem sie sich in bestimmten Beziehungen mit dem sich Identifizierenden identifizieren. Denn die Subjektidentität ist zentrisch und kann nur “von innen” verstanden werden, indem der Verstehenswillige sich in die Identifikation eingliedert. Hegel rekonstruiert die Identität des Geistes als einen (allerdings nicht immer triadisch fortschreitenden) dialektischen Prozess: das Ansich ist Subjekt und muss sich somit objektivieren, verliert sich in seinen Objektivaten (Selbstentfremdung), gewinnt sich aus ihnen zurück, aber als vereinzelt, das den Anderen gegenübersteht (Entfremdung), und hebt schliesslich durch die Einsicht in diesen Prozess die Entfremdung in die versöhnte dialektische Einheit auf.²

Auf der idealistischen Linie wird über verschlungene Wege der Ideengeschichte der Begriff der Identität von dem Antihegelianer W.James in die Psychologie, von Ch.Cooley und G.H.Mead in die Sozialwissenschaften eingeführt.³ Meads Ich (“I”) ist die spontan-kreative Seeleninstanz, die dem Mich (“me”), der eigenen Vorstellung eines Kindes von den Ansichten und Erwartungen anderer Menschen an es, entgegentritt. Die sich mit der Reifung des Menschen aus den zunehmenden Interaktionsbeziehungen ergebende Vielfalt der Mische synthetisiert das Ich in die Instanz der Ichidentität (“self”); darin heben sich das Ich und die Mische auf. Es ist eine offen-flexible, erweiterungsfähige Identität, die in einer einheitlichen Selbst- und Weltbewertung besteht und die Eigen- mit den Fremdperspektiven integriert.

Den sozialpsychologischen Terminus der Ichidentität, der an dieser Linie anknüpft, verdanken wir E.H.Erikson.⁴ Er unterscheidet naheliegenderweise, aber wie Mead ohne Berücksichtigung der Gattungsevolution, die Identität von der Gruppenidentität. Die erstere ist die Einheit des erwachsenen Ichs, die sich erhält, indem es vielerlei Kollektiven angehört, aber sich in allen als singular-selbiges behauptet; die zweite ist die Einheit der geistigen Struktur eines Kollektivs. Die Ichidentität ist also die aktive Behauptung der Selbstkonsistenz des Individuums im Strom der verändernden Zeit sowohl der Natur als auch der Geschichte — insofern offensichtlich eher eine moderne Identität, was von jenen Identitätstheorien im wesentlichen nicht beachtet wird.

E.Goffman⁵ und mit Modifikationen J.Habermas⁶ führen eine weitere Unterscheidung ein und bestimmen die personale Identität als die singuläre des Individuums auf der Basis seiner Leibes- und Seelengeschichte (“Lebensgeschichte”), die soziale Identität, die nicht mit der gruppalen oder kollektiven Identität zu verwechseln ist, als die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv oder als die Gesamtheit aller Zugehörigkeiten eines Individuums; dies ist zugleich die mit jeder Zugehörigkeit verbundene Aufgabe der Rollen- oder Funktionskompetenz, bzw. der

² Am klarsten zeigt sich dies in der Grundstruktur der ‘Phänomenologie des Geistes’ von 1807.

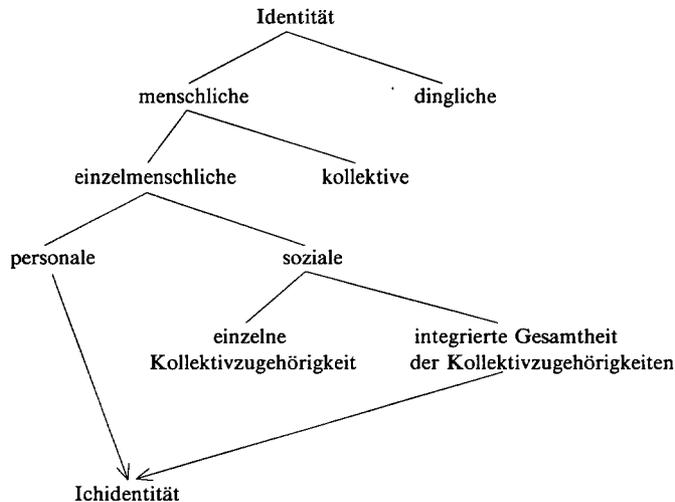
³ W.James: *The Principles of Psychology*, 1890, trennt im “Self” vom empirischen “Me”, dem “social self” der sozialen Rollen, das personal-spirituelle “I”, das, selbst unveränderlich, das flutende “Me” integriert. Die spirituelle Seele beiseite lassend, knüpft Ch.Cooley: *Human Nature and the Social Order*, 1902, am “Me” an und stellt den Begriff des “looking glass self” auf, welches das aus den Vorstellungen der Rollen-Anderen entstehende Selbst, das “Spiegelselbst”, ist. Darauf bezieht sich G.H.Mead: *Mind, Self and Society*, 1934.

⁴ *Childhood and Society*, 1950; *Identity. Youth and Crisis*, 1968.

⁵ *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1956; *Stigma*, 1967.

⁶ Stichworte zur Theorie der Sozialisation, Vorlesung 1968 (Ms.); leicht verändert in: *Kultur und Kritik*, 1973, S.195-231.

Integration aller dieser Kompetenzen. Die Ichidentität balanciert die personale Identität (Singularität) und die soziale (Normalität oder Gleichheit mit Anderen).⁷ Wir fassen ergänzend zusammen:



Die Kollektivzugehörigkeiten reichen von der familialen über die kommunalen usw. bis zur gesamtgesellschaftlichen, von der schulischen und beruflichen bis zur religiösen. Ihnen entsprechen kollektive Identitäten, die von den sozialen strukturell und inhaltlich verschieden sind. Wie, warum, wozu und in welchen Sinndimensionen ein Mensch sich z.B. als Japaner versteht, ist keinesfalls eine Kopie der zentralen, konventionell verbindlichen Teile der Identität der japanischen Nation, abgesehen davon, dass die einzelmenschliche und die kollektive Identität kategoriallogisch, semiotisch und psychologisch verschieden gebaut sind. Auch die Einmischung der Diachronie/Synchronie-Dimensionen zu Distinktionszwecken, etwa derart, dass die personale Identität diachron konstituiert, wogegen die soziale synchron sei,⁸ ist angesichts der Interdependenz der beiden zurückzuweisen. Die personale ebenso wie die soziale Identität erstrecken sich in beiden Dimensionen.

II.

Um einige weitere und genauere Unterscheidungen einzuführen, die uns wichtig erscheinen, wenden wir kurz den Blick auf die dialektische Identität zurück.

Wir müssen, wie oben gesagt, den tiefen Unterschied zwischen der Identifikation von Objekten und der von Subjekten beachten. Die technische und strategische Identifikation darf sich mit einer für ihre jeweiligen Zwecke hinreichend genauen Beschreibung der "äusseren"

⁷ Für empirische Ausarbeitungen auf diesem Niveau s. L.Krappmann: Soziologische Dimensionen der Identität, 1971; eine Einführung in jene Theorien bei H.Abels: Interaktion, Identität, Präsentation, 1997; unter dem individualistischen Aspekt jüngst B.Gillitzer: Personen. Menschen und ihre Identität. Stuttgart 2001.

⁸ Habermas' 'Stichworte' legen dies stellenweise nahe.

Merkmale, d.i. der physischen und sozialen wichtigen Eigenschaften, des Identifikanden begnügen, z.B. die polizeiliche Identifikation eines Menschen mit einer Reihe von Prädikaten über die Körpergrösse, Augenfarbe, die Namens- und Geburtsdokumente. Die kommunikative, rational-diskursive oder therapeutische Identifikation eines Einzelsubjektes oder Kollektivs⁹ hingegen erfordert auch die Äusserungen des Identifikanden selbst, also die Selbstidentifikation. Nicht nur kann allein er selbst die Aussagen über ihn in letzter Instanz bestätigen oder korrigieren sowie den Identifizierenden jene Eigenschaften mitteilen, zu deren Kenntnis diesen sich zufällig oder prinzipiell kein Zugang anbietet. Und umgekehrt erfordert die Selbstidentifikation eine Einbeziehung und Beteiligung anderer Subjekte. Allein in einem aktiven Respons, nicht in einem spiegelnden, sondern in einem bestätigenden oder kritischen Respons seitens anderer Subjekte vermag dem Subjekt die Selbstidentifikation zu gelingen.

Die Identifikation eines Subjektes ist im wesentlichen ein Prozess, der das Subjekt ändert, ja nicht selten, je tiefer die Identifikation vordringt, umso mehr strukturell verändert. Es ändert sich aber nicht nur die eine Seite. Die beiden Seiten der Identifikation, der Identifizierenden und der Zidentifizierenden, ändern sich in diesem Prozess je tiefer, um so gleichmässiger. Die Identifikation des Zidentifizierenden ist vermittelt mit einer des Identifizierenden, und umgekehrt geschieht die Selbstidentifikation durch die anderer. Im Prozess einer Identifikation oder Selbstidentifikation ändern sich die beiden Seiten entsprechend der Tiefe der Identifikation.¹⁰ Es ist die wesentliche Bewegung in der "Bildung des Geistes" (Hegel).

Die subjektive Identität, mit der allein wir uns hinfort beschäftigen werden, daher kurz: die Identität, ergibt sich aus der Identifikation und Selbstidentifikation, aber sie ist kein Ergebnis in der Art eines substantiellen Effektes, der seine Entstehung vollendet und damit abschliesst wie der ewig fortwährende Grabstein die Arbeit des Steinmetzen. Sie ist vielmehr ein Moment im Prozess der Identifikation, weil die Identität nicht nur bei Gelegenheit der Aufforderung seitens Anderer, sondern prinzipiell stets erneuert und damit geändert werden muss. Sie ist im dauernden Fluss.¹¹ Aber nicht nur ist sie im Fluss, sondern sie ist vielmehr selbst ein Fluss, ein stadiäl eingeteilter und durch Gegensätze und Krisen sich windender Fluss, also ein Prozess. Denn die Identität vollendet sich allein in der Einsicht in ihre eigene Entstehung. Vor der vollendenden Einsicht schleppt sie die Ergebnisse, Reste und Ruinen ihrer Entstehung vorbewusst mit sich als äussere und innere Merkmale: Male ihrer vergangenen, aber nicht gänzlich vergangenen Lüste und Leiden, die Aufklärung und weitere Befriedigung verlangen. Das Subjekt identifiziert sich durch seine synchronen Objektivats, u.a. in Kollektiven und kulturellen Gebilden, holt sich aus ihnen zurück und erkennt sich diachron als diesen Prozess — eventuell, so müssen wir einschränken, da weder die Zurückgewinnung aus

⁹ Der Ausdruck "Kollektivsubjekt" ist hier mit Absicht vermieden, um die alte idealistische Illusion vom objektiven oder absoluten Geist als Gross- bzw. Totalsubjekt zu vermeiden. Darauf besteht bei vielen Gelegenheiten Habermas mit guten Gründen.

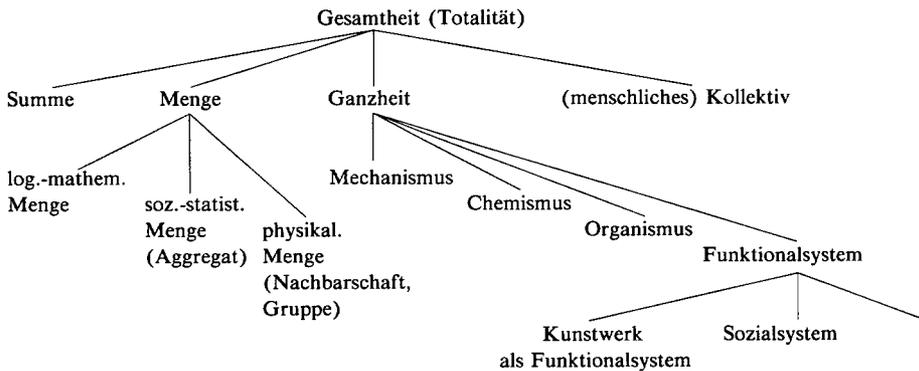
¹⁰ Ausserhalb der hegelianischen Tradition wird diese Einsicht auch in der Heidegger-Schule gepflegt, vor allem natürlich in H.-G. Gadamer's Hermeneutikphilosophie. In der Psychoanalyse ist der Zusammenhang der Selbsteinsicht und Selbstveränderung die Kernmethode der Therapie. In den letzten Jahrzehnten ist die wissenschaftstheoretische Selbstreflexion der Psychoanalyse so weit fortgeschritten, dass sie auch die therapiebedingte Änderung des Therapeuten selbst (u.a. durch Gegenübertragung) erkannt hat.

¹¹ Zu ergründen, was dem Fluss zugrunde liegen mag, hat die Ontologien von Herakleitos und Gorgias bis zur Subjektphilosophie und Heidegger herausgefordert. Wir lassen hier wegen der thematischen Beschränkung die Zeitproblematik weitgehend beiseite.

den Objektivaten noch die vollendende Selbsterkenntnis des Prozesses Bestandteile jeder Identität sind, obgleich sie als teleologische Keime jedem Geist zugeschrieben werden dürfen. Die meisten Identitäten in der bisherigen Geschichte sind auf den Stufen der Objektivaten steckengeblieben. Erst auf hohen, späten Stufen der Entwicklung erreicht die Identität die Zurückgewinnung aus den Objektivaten und schliesslich die Erkenntnis ihrer selbst als diesen Prozesses, der mit seiner Erkenntnis sich vollendet.

III.

Lassen wir nunmehr die einzelmenschliche Identität beiseite und begrenzen das Thema auf die kollektive, wobei wir zu deren gemeinhin oberster, der (gesamt-)gesellschaftlichen Identität hin fortschreiten wollen.¹² Wir unterscheiden grob einige Arten der Gesamtheiten, um den Begriff des Kollektivs zu verdeutlichen:



Eine Ganzheit hat eine spezielle integrale Struktur der Beziehungen zwischen ihren Teilen, die Bestandteile sind, so dass eine Veränderung eines Teiles von aussen die ganze Struktur verändert und die Ganzheit in eine Krise führt.¹³ Das Funktionalsystem begrenzt sich darüber hinaus selbst, integriert und steuert sich selbst; sein Medium ist informational.¹⁴ Das Kollektiv unterscheidet sich von einer Ganzheit, auch von einem Sozialsystem dadurch, dass seine Kohäsion nicht nur funktionsystemisch ist, sondern sich aus einer dreischichtigen Integration ergibt: über der funktionsystemischen liegen die normative und die identitäre Integration. Es lassen sich im Hinblick auf ihre Identität einige Typen des Kollektivs

¹² Die Menschheit oder, aggregativ noch höher: alle Lebewesen, schliesslich: der Erdball oder die Welt (Kosmos, All usw.) sind die realen Korrelate der kollektiven Identitäten in den universalistischen Religionen und Philosophien (Humanismus, Kosmopolitismus, Internationalismus), also höhere als die einer partikularen Gesellschaft. Sie haben zwar ungeheure Geschichtskräfte entfaltet, aber keine Universalgesellschaft gestiftet oder erhalten. Dazu weiteres unten.

¹³ Zur näheren Bestimmung des Mechanismus und Chemismus s. Hegel: Logik, Lehre des Begriffs, Zweiter Abschnitt: Die Objektivität.

¹⁴ Die neuere Systemtheorie, vor allem die N.Luhmanns, differenziert das semiotische Medium in Submedien entsprechend den Gesellschaftsbereichen, z.B. Geld für die Wirtschaft, legitime Macht für die Politik, Liebe für die Kommunitäten usw.

unterscheiden:

(1) Die von Naturgesetzmässigkeiten bedingte, also von Instinkten (direkten Lust/Leid-Antrieben) zusammengehaltene **Herde** hat keine kollektive Identität und bleibt hier ausser Betracht.

(2) Die hominide, archaische **Horde** wird von einem Kegel der Triebinteressen physischer und sexueller Macht erhalten; folgen wir Hegels Philosophie des Selbstbewusstseins,¹⁵ so wirkt dabei über das Zusammenspiel der Machtinteressen hinaus schon ein eigentümlich menschliches Triebinteresse, nämlich an der Macht als solcher, mit. Gewisse einzelhominide Identitäten des Selbstbewusstseins, nämlich die der Übermächtigen, erhalten sich durch die Negation des Selbstbewusstseins anderer; ein narzisstisches Triebinteresse befriedigt sich in der Macht an sich: allein durch die Unterworfenheit anderer. Die kollektive Identität der Horde ist dialektisch, indem der Einzelidentität der Übermächtigen die Nichtidentität der Ohnmächtigen gegenübersteht, die eine unnegierte Identität allein an jener der Mächtigen erfahren, die ihre Identitäten negiert. Ebenso hängt aber die der Übermächtigen, was Hegels Machttheorie als erste ans Licht bringt, von der von ihnen erzwungenen Nichtidentität der Ohnmächtigen ab. Die Hordenidentität fusst in keinem Gemeinsamen, sondern ist nur die Einheit des Gegensatzes des aufeinander bezogenen Übermacht- und Ohnmachtselfstgefühls, ist daher labil und neigt langfristig dazu umzukippen. Hegel konstruiert idealistisch als Ergebnis einen Umschlag von der Arbeit des Knechtes in das freie Denken — in der Realität der Vorgeschichte treten jedoch vermutlich viel häufiger gewaltsame Aufstände und Umstürze auf (Freuds Mord am Urvater).

(3) Das offen-inklusive **System strategischer Interaktionen**, die gewöhnlich nach abstrakt-universalen Normen verlaufen (Strassenverkehr, Markt usw.), um eine formale Gleichheit der Macht jedes Teilnehmers zu garantieren. Die archaische Machtungleichheit ist der Machtgleichheit im mittelfristigen Durchschnitt der Interaktionen gewichen, so dass jede Interaktion als flüchtiger Kompromiss innerhalb einer Serie aufgefasst wird. Ein solches System verleiht allen seinen Teilnehmern die formal gleiche Identität eines blossen Modus, z.B. der zufälligen und vorübergehenden Eigenschaft des Fahrgastes oder Supermarktkunden. Die konkrete Labilität der Horde ist zwar überwunden, aber die formale Gleichheit kann nicht verhindern, dass die reale Ungleichheit der Interaktionsbedingungen und -ergebnisse das System zu destabilisieren tendiert. Es braucht zusätzliche Garantien; eine ist die Regression zu dem archaischen Triebinteresse der physischen Macht, d.i. dem Interesse an der Vermeidung des staatlichen Zwanges zum normadäquaten Verhalten. Diese Garantie ist in letzter Instanz notwendig, jedoch kostspielig und unzureichend, also wenig effizient. Nicht nur Hegel, auch die Soziologie des späten 19. Jahrhunderts weist immer wieder darauf hin, dass eine ausreichende Sicherung des Systems auch die Garantie einschliessen muss, welche von Kollektiven gewährt wird, deren Identität eben in jener schwierig zu bestimmenden Sache ruht, die wir **Sinn** nennen.¹⁶ Das strategische System besteht auf lange Dauer nur, falls es von

¹⁵ Phänomenologie d.Geistes, IV. Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst. A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins, Herrschaft und Knechtschaft.

¹⁶ 'Sinn' hat bekanntlich viele Bedeutungen, besonders in Redensarten der Umgangssprache, die wir natürlich hier beiseite lassen. Mit 'Sinn' seien hier auch nicht die Bedeutungen gemeint, auf die sich manche Terminologien festlegen, also weder die intensionale oder extensionale Bedeutung eines Zeichens noch der (relative) Endzweck, der eine instrumentelle oder strategische Mittel-Zweck-Stufung und -verzweigung überwölbt, noch das Ziel, das sich ein Subjekt oder Kollektiv für einen Lebensabschnitt setzen. Sondern die kulturelle Bedeutung von semiotischen Bedeutungen und von Endzwecken und Zielen der Handlungen und Zeichen oder, auf höheren

der Sinnidentität von Kollektiven eingerahmt ist. Da prinzipiell seine innere und äussere Aktivität abstrakt-universalen Normen gehorcht, entwickeln sich einige Typen des Systems auf lange Dauer jedoch konträr und transeunt gegen ihre einrahmende Sinnidentität. Die späte Modernität erntet mit der ubiquitären Kommerzialisierung und sog. Globalisierung diese Nebeneffekte ihrer Marktwirtschaft, wenn diese die Kollektive von der Familie bis zur Nation mehr und mehr zersetzt.

Wie die tierische Herde lassen sich zwar die Horde und das Sozialsystem, zumindest weitgehend, von aussen, nämlich wie Naturempireme beschreiben, also mit Prädikaten, die im kategorialen Rahmen der Seinslogik geformt sind (vom Behaviorismus zur Systemtheorie sind es nur wenige Schritte). Um sie aber tiefer zu begreifen, müssen wir auf die nächsthöhere Stufe, die der Wesenslogik, steigen, die den kategorialen Rahmen für den Sinn bietet: die Beziehung (Subjekt-)Objekt-Sinn.¹⁷ Damit erreichen wir den nächsten Typus des Kollektivs.

(4) Das **Kleinkollektiv** ist nach Prinzipien gebaut, die von den natürlichen Unterschieden der Lebensalter und der Geschlechter ausgehen. Die Ungleichheit der relativ wenigen, fraglos-traditionell erfüllten Alters- und Geschlechtsrollen setzt sich jedoch nur in geringe Grade von Übermacht-Ohnmacht um. Die sozialsprachliche Grundrelation ist "ich mit dir", Paradigmen sind die Kollektive der totemischen und genetischen Verwandtschaft (Familie, Sippe, Stamm), der Nachbarschaft und Freundschaft. Die Aussenbeziehungen zu anderen Kollektiven sind grundsätzlich exklusiv: "wir gegen sie/jene", also tendenziell oben-unten.¹⁸ Dieses Wir, die kleinkollektive Identität, ist intrakollektiv vorbewusst ("ansich") und expliziert sich allein in den Aussenbeziehungen zu "unser XY (Geist, Sitte, Gewerk, Sprache)".

Dennoch benötigt es, infolge der gesellschaftlichen Triebunterdrückung und der Ungleichheit, einen Sinn; er wird strikt kollektivzentrisch in einem Gefüge natürlicher, sozialer und semiotisch objektivierter Symbole (ausgezeichneter Naturempireme, Riten und bildlicher oder narrativer Zeichen) erlebt, durchdringt und gestaltet das Leben der Mitglieder weitgehend: der Sinn im Kleinkollektiv ist lebensnah. Formelhaft zugespitzt, lässt sich sagen, dass hier die Identität mit dem elementar- bis hochreligiösen Sinn so gut wie konvergiert.¹⁹

Komplexitätsstufen, der Institutionen und Zeichengebilde, also jene Bedeutung, die sich in der Kultur, vor allem in der Religion und Kunst, indirekt auch, aber von geringer sozialer Wirkung, in den Metaphysiken darstellt: Geister und Gottheiten, Ideen und Ideale, Prinzipien und grundsätzliche Gehalte, Werte und Axiome. Der Sinn ist, ausserhalb gewisser mystischer und rauschhafter Ekstasen und Euphorien, stets durch semiotische Bedeutungen vermittelt; er ist meistens mit Zwecken und Zielen so verbunden, dass der philosophische Pragmatismus ihn nicht deutlich davon unterscheidet, so noch Heideggers "Zuhandenheit" und "Bewandtnis" in 'Sein und Zeit', Paragr. 15 ff.

¹⁷ 'Subjekt' ist eingeklammert, weil es sich seiner selbst als solchen in der wesenslogischen Beziehung nicht bewusst ist, sondern in, hinter, über oder unter dem Objekt den Sinn als verborgene, ursprüngliche oder zielhafte Einheit des Objektes und seiner selbst affektiv, praktisch oder kognitiv erstrebt.

¹⁸ Dieser Idealtypus ist natürlich dem der Gemeinschaft bei F.Tönnies in manchen Aspekten ähnlich, auch in der Neutralisierung des Unterschieds der phylo- und ontogenetischen Dimension, in wichtigen anderen Aspekten jedoch nicht, z.B. scheinen Tönnies' anthropologische Grundbegriffe heutzutage unrettbar überholt. Auch Ch. Cooleys primary group ("characterized by intimate face-to-face association and cooperation", Social Organization, 1909, Neuausgabe 1983, S.23) konvergiert damit teilweise; sie steht aber hauptsächlich in der Theorieperspektive der ontogenetischen Entwicklung des Selbsts und seiner Moral.

¹⁹ E.Durkheim: Les formes elementaires de la vie religieuse, 1912, erkennt bekanntlich als erster in der Religion die objektive Identität und sinnhafte Spiegelung der Institutionen der Gesellschaft anhand des ethnologischen Materials über den autochthon-australischen Totemismus.

Um das Kleinkollektiv zu beschreiben, muss sich der Beschreibende in es eingliedern und seinen zentralen Sinn verstehen. Von daher rühren die endlosen Auseinandersetzungen zwischen relativistischen und universalistischen Ansätzen in den Sozial- und Geisteswissenschaften, exemplarisch wieder und wieder in der Ethnologie ausgefochten.

(5) Dasselbe Erkenntnisproblem haftet am folgenden Typus. Das **herrschaftliche** Kollektiv umfasst vielerlei traditionelle Rollen in differenzierten Institutionen, deren Kernstruktur ein ausgeprägtes Verhältnis der Übermacht-Ohnmacht ist und die daher sich um eine Oligarchie als ihr Zentrum gruppieren. Die sozialsprachliche Grundrelation ist "wir unten für euch oben" bzw. "wir oben für euch unten", z.B. im Verhältnis Herrscher-Untertan. Die sozialen Aussenbeziehungen sind exklusiv und tendieren zur, eventuell gewaltsamen, Expansion, da die starke kollektivinterne Ungleichheit Aggressivität der Oberen benötigt, Aggressivität der Unteren als Reaktion verursacht und die überschüssige obere mit der gesamten unteren Aggressivität von der Oligarchie häufig von sich und dem Kollektiv weg nach aussen abgelenkt wird. Aus demselben Grund, der vermehrten Triebunterdrückung durch die starke Machtungleichheit, ist die Identität in ein von den Aussenbeziehungen entlehntes, kollektivintern gewendetes Oben-Unten entzweit: in der Spitze des Machtkegels konzentriert, tritt sie den unteren Mitgliedern, der grossen Mehrheit, objektiv als ein scheinhaftes Für-sie von oben entgegen, während die oberen, die herrschende Minderheit, sich im Hochgefühl der kollektiven Identität von unten empfortragen lässt. Das Sinnzentrum sieht die Mehrheit sozialräumlich als fern (oben), so dass es meistens vom symbolkundigen Stab der Oligarchie in einem Entwicklungsschema der zeitlichen Ferne/Nähe ausgelegt wird: typisch ist die Sequenz von vergangenem, intrauterinem bzw. familial-gentilem Ursprungsparadies — Niedergang zur Gegenwart — bevorstehende Wiederkunft des Paradieses kraft Umschwung von oben. Der herrschaftliche Sinn ist eine entstellende Rationalisierung des kleinkollektiven, in der dessen wesentliche Gehalte weiterhin durchscheinen müssen.

(6) Das **demokratische** Kollektiv braucht nicht viel näher definiert zu werden. Es ist von den Rollen und Institutionen, von den Funktionen und Sozialsystemen abstrahiert und bestimmt sich als eine Prozedur, die ohne autorität tradierten Sinn vielmehr über Sinnalternativen mit gleicher Freiheit der Mitglieder berät und entscheidet oder von Sinn unbelastete Normen (und entsprechende Institutionen oder Sozialsysteme) beschliesst. Seine sozialsprachliche Grundrelation ist wieder, wie im Kleinkollektiv, "ich mit dir" (oder "wir mit euch"), aber dies ist in einem expliziten "wir für uns" eingebettet. Seine Identität ist sinnfrei: das Wir des demokratischen Verfahrens, und somit inklusiv; wer auch immer von der Verfahrenssache betroffen ist, darf am demokratischen Verfahren als gleich Freier teilnehmen. Über die Zeit, die bei den vorigen Kollektivtypen im Sinn gestaltet wird, um die Dauer der Identität zu erhalten, bewahrt sich diese Identität, indem sich das Kollektiv demokratisch bekräftigend oder aufhebend auf seine früheren Beschlüsse bezieht. Seinem Anspruch nach soll es dezentriert sein, und damit liegt die Logik seiner Beschreibungsbegriffe nicht mehr auf der Stufe des Wesens. Seine universale Rationalität ist aber nicht der des Typus des strategischen Funktionalsystems gleich, es lässt sich nicht zureichend von aussen beschreiben, seine Ergebnisse sind nicht bei gegebenen Anfangsbedingungen strategisch-logisch abzuleiten und daher ceteris paribus empirisch vorauszusagen.

(7) Das **dialektisch-diskursive Kollektiv**²⁰ ist nicht nur demokratisch, sondern reicht hinter diese Prozedur zurück in eine metaprozedurale und machtfreie Diskussion, welche die unthematisierten (vergessenen, vorbewussten, unbewussten, tabuierten) Bedingungen seiner Demokratie zur Sprache bringt und in die demokratische Verfügung hereinzuholen trachtet. Es ist die aus dem demokratischen Prinzip folgende Steigerung oder Vollendung des demokratischen Kollektivs, dass die vom demokratischen Wir unaufgehobenen Reste seiner Objektivitate (im allgemeinen allerdings der Grossteil) im oben skizzierten Prozess der Ander- und Selbstidentifikation zur Durchsichtigkeit zu erhellen und in diesem zweiten, reflexionalen Durchlauf aufzuheben sind. Die Identität hat sich hier zu dieser Selbsterkenntnis des Prozesses der Objektivitation und Zurückholung und der Prozedur des sich gänzlich befreienden Wir geklärt. Sie ist ein dialektisches Verfahren — und mithin unabgeschlossen, denn dies Verfahren wird schwerlich je restlos vollendet sein.²¹

Der letzte Typ des Kollektivs ist sich selbst ein Prozess auf der Stufe der Begriffslogik, wo die Einheit der Theorie und Praxis aus der befreienden Einsicht in die eigene dunkle Entstehung hervorgeht. Insofern hat er nicht Identität, sondern ist er ganz seine Identität. Indem er die vorhergehenden Typen in sich aufheben soll, bezieht er alle drei Integrationsschichten der Kollektivkohärenz ein: die funktionsystemische Integration durch Triebe und Machtinteressen, die normative Integration durch Sinn und die identitäre Integration durch den Prozess der Befreiung.

IV.

Das Problembewusstsein der Identität scheint erst in der Modernität aufzutauchen. Je entwickelter eine modernen Gesellschaft und ihre Kultur, umso mehr verbreiten sich die Fragen nach dem, was wir eigentlich seien, auf allen Ebenen der kulturellen Öffentlichkeit, vom akademischen Betrieb der Geistes- und Sozialwissenschaften über die gehobene Publizistik bis in die Niederungen der Massenmedien. "Identität" und ihre Synonyme sind Schlagworte einer langdauernden Mode in der späten Modernität.²² Aber ist es eine bloße Mode und darf mithin ignoriert werden? Es liegen genug Anzeichen vor, dass diese Mode auf ein Defizit reagiert, das der tiefenstrukturellen Balance der modernen Gesellschaft zu schaffen macht. Und das seltsamerweise zugleich ein Kennzeichen dieser Gesellschaft ist. Die

²⁰ Zur Definition des Diskurses nicht in der Bedeutung des Redetextes oder der ordnungsmächtigen Latenzstruktur eines Gesprächs, sondern des Ideals einer machtfreien Diskussion, deren Teilnehmer bei der Suche nach der jeweiligen Geltung (Wahrheit, Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit, Schönheit usw.) von Äusserungen interesselos kooperieren, s. J.Habermas: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, Kap. 3; ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984, Teil IV; ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt 1991; ders.: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt 1992, bes. Teil VII.

²¹ Die Psychoanalyse und die unverfälschte Ideologiekritik haben sich niemals Illusionen über ihre Vollendung hingegeben. Hegels Version der Begriffslogik leistet sich die absolute Idee als Vollendung, aber als Preis für den Idealismus muss sie sich, doch unvollendet, in die Realität "entlassen" und diese dialektisch zum absoluten Wissen emportreiben, das ineins das reine Sein ist, aus dem der logische Prozess entspringt usw., so dass sich die Vollendung im Kreislauf der ewigen Unvollendung dahinschleppt — oder ununterbrochen jauchzend einholt, je nach Laune des Teilnehmers.

²² Dazu jüngst kritisch L.Niethammer: *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek 2000.

vormodernen Gesellschaften litten offensichtlich unter keiner inneren Identitätsproblematik, obgleich sich auf einer bestimmten Stufe Vorformen davon finden lassen. Um dies zu verdeutlichen, holen wir ein wenig aus und werfen einen lemmatischen Blick auf die Evolutionslogik der Gesellschaft,²³ wobei uns die Typologie der Kollektive als Grundlage dient. Zuerst wollen wir uns den Übergang von der vormenschlichen Aggregation zur menschlichen Gesellschaft ansehen, denn darin entsteht, was wir heutzutage Identität nennen.

Die Horde mehr oder weniger entwickelter Hominiden führt durch viele Jahrhunderttausende die schwierige Transition von dem naturevolutionären Mechanismus der "natürlichen Zuchtwahl" zum soziokulturellen Fortschritt der menschlichen Selbstbildung auf. Dabei lösen sich die Regelkreise der Reiz-Instinkt-Reaktion-Schemata in die hinsichtlich des Zieles, des Objektes, der Frequenz usw. mehr oder weniger plastischen Vorgänge Wahrnehmung-Trieb(Gefühl)-Handlung auf, und zwar im Zusammenhang mit der Entwicklung der vier anthropinen Grundmedien, welche die Wahrnehmung, die Triebe und die Handlungen von Geburt des Einzelmenschen an vermitteln. Die Grundmedien sind, wie schon der junge Hegel den Geist in Subjekt-Objekt-Vermittlungen erfasst:

(1) Die Zeichen, vor allem die Sprache, die (mögliche und reale) Gegenstände bezeichnet und (ideale) Bedeutungen bedeutet sowie den davon bedeuteten ("tieferen" oder "höheren") Sinn, der selbst wiederum mehrere Schichten umfassen kann, deren die jeweils untere die höhere bedeutet.

(2) Die Werkzeuge und Erzeugnisse (technische Systeme), welche die Menschen durch ihr instrumentelles Handeln aus Materialien der äusseren Natur machen.

(3) Die Sozialstrukturen (Institutionen und Sozialsysteme), welche die Menschen in ihrem sozialen Handeln (sinnhafter und strategischer Interaktion) errichten.

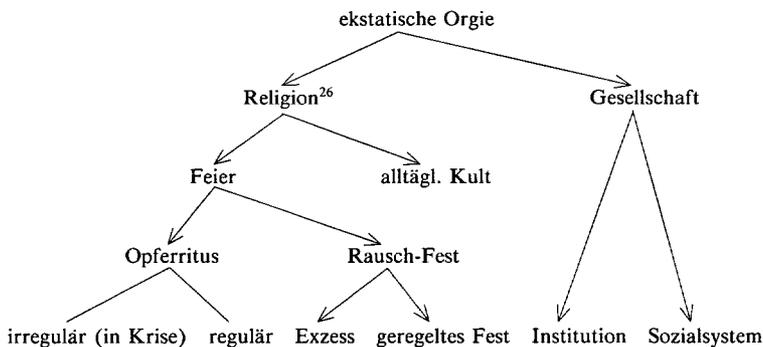
(4) Die Kultur (Riten und Symbole, welche die Spitze des Sinnes in Welt- und Selbstbildern offenbaren), welche die Menschen mit ihrem darstellenden Handeln herstellen.

Die überaus langwierige Zwischenphase, welche die Hominidenhorde zwischen die Tierheit der Primatenherde und die Menschheit der Gesellschaft schiebt, endet nicht, bevor alle vier Grundmedien vollständig entwickelt worden sind. Erst dann beginnt die Menschheit. Die endlose Verworrenheit in der empirischen Anthropologie und Ethnologie, Vorgeschichtsforschung und Archäologie, welche einmal "den Menschen" mit jenen Hominiden beginnen lässt, deren Überreste bei Peking, Steinheim usw. (seit ca. 430 000 v.) gefunden wurden, weil sie Feuer und primitive Werkzeuge hatten, ein andermal mit den Neandertalern, weil sie darüber hinaus Toten- und andere Riten vollzogen, oder ein drittesmal viel früher, nämlich mit dem aufrechten Gang, oder viel später, mit der Höhlenmalerei, verrät nur ihren Mangel an Grundlegung in der philosophischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie.

Es gibt einige Anzeichen dafür, dass der letzte Schritt von der Hominidenhorde zur Menschengesellschaft getan wurde, wobei alle Grundmedien einen starken Evolutionsschub erlebten, als die archaische Sozialstruktur, der Hordenkegel der physischen Macht und

²³ Wir folgen, mit einigen Veränderungen und, wegen des verschiedenen Themas, auch Vereinfachungen J.Habermas: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, Kap. 1 und 6; ders.: Theorie des kommunikativen Handelns, Kap. VI., bes. S.229-294.

sexuellen Anziehungskraft durch den tribalen Zusammenhang der Religion (vermutlich: zuerst Totemismus²⁴), der Institutionen (Rollengefüge der Familie, der Sippe und des Stammes), der langfristigen Organisationen und Techniksysteme (Landwirtschaft, Militär) ersetzt wurde; dabei befreite sich vermutlich auch die Sprache wieder ein grosses Stück aus ihrer Situationsbindung: von der instinktgesteuerten Geste über die Imperativ- und Absichtssymbole zu Äusserungen mit ausdifferenzierten, allen Kommunikanten identisch bedeutenden Propositionen.²⁵ Im vollendenden Fortschritt der Hominisation zur Menschheit, gleich ob er ruckweise oder allmählich war, verflachte die urrituale Orgie (A.Gehlen) oder die revolutionäre Orgie (Freud) in eine Abstufung von Dualitäten:



Die Gesellschaft der Institutionen und der von ihnen gerahmten Sozialsysteme (Wirtschaft, Militär) ist integriert (1) von den Vorteilen der gesellschaftlich ermöglichten Trieb- und Interessenbefriedigungen oder den Nachteilen der Versagungsdrohungen (letztlich prinzipiell nicht von der Kohäsion der Hominidenhorde unterschieden, also weitgehend ein Naturverhältnis, freilich auf ungleich höheren Stufen der Effizienz als die Horde), jedoch darüber hinaus (2) vom Sinn, den jeder institutionell und, indirekt, systemisch Handelnder in seinem Handeln geniesst.

²⁴ Die seit einiger Zeit kurrente Kritik in der Religionswissenschaft und der Vorgeschichtsforschung an der Totemismus-Theorie bezieht ihre Argumente aus der Ethnologie rezenter Gentilgesellschaften. Diese sind rein zeitlich ebenso weit von den frühen Gentilgesellschaften entfernt wie die Modernität und haben vermutlich in diesen zehntausend Jahren vielerlei Veränderungen, wenngleich auf derselben Evolutionsstufe, hinter sich gebracht. Des weiteren dürfen urmagische Praktiken, wie sie wahrscheinlich Neandertaler vollzogen, nicht mit religiösen Riten zusammengeworfen werden; sie sind unter anderem auch eine Vorstufe der Religion, aber eben nur eine Vorstufe. Die ältere Theorie des totemischen Anfangs der Religion beruht auf sehr indirekt belegten Hypothesen, gewiss, aber die Kritik an dieser Theorie ebenfalls auf nichts anderem.

²⁵ Habermas: Theorie d. komm. Handelns. a.a.O., S.69 ff.

²⁶ Mit der Religion beginnt, wie M.Webers Religionssoziologie annimmt (Wirtschaft und Gesellschaft, Zweiter Teil, Kap. V, Paragr. 2) die spezialistische Arbeitsteilung, noch vor der zwischen Landwirtschaft und Handwerk (deren erstes, die Metallurgie und Schmiedekunst, entwickelte sich vielleicht aus dem Schamanentum; auf dem Schmied lag in vielen Gentilgesellschaften ein ähnliches Tabu wie auf dem Zauberer). Der Schamane ist auf eine Lebensrolle der häufigsten Ekstasen, des sakralen Arkanwissens und der Magie spezialisiert, womit er vermutlich die gewöhnliche Lebensweise der späten, in ihrer Arbeitsproduktivität fortgeschrittenen Hominiden fortsetzt, denen wir die Felsmalereien, die Überreste der Vorreligion, verdanken. Genau genommen, ist seine Rolle keine Innovation, sondern konserviert Hominides.

V.

Jedes menschliche Rollen- und Funktionshandeln hat, analytisch gesehen, einen doppelten Antrieb, nämlich die direkte oder indirekte (d.i. auf ein deutliches Triebziel hin aufgeschobene und mit Erfahrungswahrscheinlichkeit bald eintretende) Triebbefriedigung und die Befriedigung in einem Sinn.²⁷ Er ist eine Vorlüste oder Vorausleiden erregende Bedeutung der Handlungen und der Bedeutungen der Äusserungen und Bilder, die letztlich auf die totale Lust der ekstatischen Orgie vor dem Ursprung der Religion und der Gesellschaft verweist. Der Sinn ist "une promesse de bonheur", um ein berühmtes Wort Stendhals über die Schönheit abzuwandeln, aber gar nicht weit abzuwandeln, denn der Sinn und die Schönheit sind in gewisser Hinsicht strukturell eng verwandt. Wie diese ist jedoch der Sinn ein Versprechen, dem niemals die volle Erfüllung folgt. Die gesellschaftlich und religiös erlaubten Feste sind mit jenen Dualisierungen verkleinert und verflacht worden, und ihre echten Reste werden allein in Ausnahmen, in Krisen und Exzessen, mehr oder weniger unwillig geduldet. Der Sinn lässt sich so in einer Kette von Verweisungen verorten:

- (1) Die gesellschaftlichen Funktionssysteme haben ihre Zwecke in den sie rahmenden Institutionen,
- ↓
- (2) die Institutionen gründen in ihrem Sinn,
- ↓
- (3) der Sinn ist ein mittelbares, aber schon vorwegnehmendes Versprechen der ausseralltäglichen Lüste und Leiden,
- ↓
- (4) die fiktiven Handlungen und Bilder der (eigenen und fremden) Schönheit und Erhabenheit, der Macht und des Schreckens sind unmittelbare, bis zu höheren Graden als der Sinn teilweise schon erfüllende Versprechen,
- ↓
- (5) der Umgang mit dem Heiligen in der Feier, insbesondere das Rausch-Fest (s.o.) und die daraus säkularisierten Ventilritten (Fest, Ferien/Feiertag, Reise, Abenteuer, Staatsaktion und öffentliche Justiz, Krieg, Sport, lizenzierter Rausch, Prestigekonsum und andere Freizeitvergnügung) gewähren gemässigte Befriedigung der institutionell unbefriedigten Triebe,
- ↓
- (6) die ekstatische Orgie der Hominiden.

Die Verweisung von der Religion und Ersatzreligion auf die ekstatische Orgie der Hominiden ist notwendigerweise, im Interesse der Gesellschaftserhaltung, tabu, aber glüht unterirdisch umso mehr. Im religiösen Sinn vollendet sich quasi offiziell die Kette der Verweisungen und suchen sich die Hoffnungen und Ängste vollkommen zu befriedigen, freilich stets vergeblich. Im Sinn liegen somit vielerlei Ambivalenzen: Vorlüste und

²⁷ Dies ist eine alte Einsicht, aber erst von T.Parsons für die Handlungstheorie kategorial aufgearbeitet, s. sein klassisches Werk 'The Structure of Social Action', 1937.

Vorausleiden, -freuden und -ängste, Erwartungen und Enttäuschungen; er setzt somit Naturverhältnisse latent fort. Der Sinn ist nur oberflächlich besehen stagnant-substantiell; vielmehr erweist er sich als labil, und, näher betrachtet, ist ein Faktor der Labilität die Teleologie des Sinnes.²⁸

Die Gesellschaft verweist ihre normenkonform handelnden Mitglieder mit dem versprechenden Sinn auf die Kultur, deren Zentrum auf allen Evolutionsstufen die Religion ist, wo der Sinn selbst thematisiert ist. Wie der ambivalente Sinn der Institutionen zur Religion als der Erfüllung seiner Versprechen trügerisch hinführt, so liegen in ihr ebensolche Ambivalenzen, Hassliebe und Lustleiden. Sie ist kollektiv die dauernde Verehrung der Gottheit und zugleich die sich wiederholende Auflehnung gegen sie wie das repetitive Symptom der einzelmenschlichen Zwangsneurose ein labiler Kompromiss aus der Triebunterdrückung und der Ersatzbefriedigung.²⁹ Da der religiöse Sinn nicht weiter verweisen darf, nämlich bei Strafe der Explosion der Gesellschaft nicht auf die hominide Ekstasenorgie, ist der thematische Sinn reflexiv, der Selbst-Sinn. Der Animismus, der schon die Welt der Hominiden beherrscht, muss hier erstmals sich zu einem Theismus verdichten: die magische Kraft oder vage, amorphe Seele werden zu einer tendentiell menschengestaltigen Einheit von Geltungen, zu einem Spirit und nach und nach mittels personaler Symbolik zu einer Gottheit. Sie ist der aus dem Tabu der Endverweisung gestaute Ursprung des Sinnes aus dem Sinn und begabt die zu vergesellschaftenden Menschen mit dem lebenstragenden Glauben an Geltungen, zuallerst an die Bedeutungen der Sprache. Der darauf folgende Abfall der Menschen von der Gottheit, in der Rebellion des sumerischen Gilgamesch, im biblischen Sündenfall und prometheischen Ungehorsam mythisiert, erinnert an jene Ambivalenzen in der Religion, ja in der Gottheit selbst, denn sie braucht den ihr entlaufenden, gegen sie rebellierenden, sündigen Menschen, um ihr Wesen, den Selbst-Sinn, zu erhalten, welche Identität allein in dem Prozess der sich objektivierenden Selbstentfremdung und der Zurückgewinnung des Objektivats durch dessen Selbsterkenntnis als des Subjekts und der vollendenden Reflexion dieses Prozesses gelingen kann (s.o. Kap. II.). So entfaltet sich das Wesen als Subjekt, und dieses als seine Reflexion seiner Entstehung.³⁰

In der Identität der Gottheit selbst liegt ihr Gegensatz. Die Durkheimsche Grundbestimmung der Religion durch den Unterschied 'sakral vs. profan', der die Zweiheit von Religion und Gesellschaft spiegelt, die am Beginn der verflachenden Entzweiungen der ekstatischen Orgie steht, muss sich in einem triadischen Prozess entfalten, um die tabuierte Verweisung auf die gesellschaftssprengende Orgie auf die bevorstehende Zukunft abzulenken. Nicht erst die zur Reinheit emporgestiegenen Geltungen in den universalistischen Religionen, sondern schon die glühenden Vorluste, die allerdings auch von den im Heiligen erscheinenden Geltungen erregt werden, fordern die Wiederkehr des verlorenen Paradieses, die Einheit der Gottheit mit sich und den Menschen. Im reflexiven Sinn liegt anstelle der Verweisung auf die

²⁸ Hegels Wesenslogik konstruiert aus den Ambivalenzen des Sinnes einen Prozess von Widersprüchen. Der Sinn ist manifest zweistellig, hat aber latent mehr Stellen: ein Gegenstand und sein Wesen, der Gegenstand ist jedoch für ein Selbstbewusstsein, und dieses spricht über den Gegenstand das Wesen zu einem anderen Selbstbewusstsein aus. Die zwei Selbstbewusstseine erscheinen aus Prinzip nicht in der Wesenslogik.

²⁹ S.Freud: Totem und Tabu, IV. 6, zeigt eindringlich am Opfer auf, dass es ein Mord des Vätergottes und ineins ein Selbstopfer der Opfernden, auf einen Stellvertreter verschoben, ist.

³⁰ Man könnte also annehmen, dass der triebpsychologische Naturalismus und der vollendete Idealismus gegensätzliche Alternativen wären. In Wahrheit sind sie aber dialektisch komplementär.

ekstatische Orgie die göttliche Identität, und in ihr die narrative Grundstruktur der Symbole als einem Fortgang, der sein Rückgang ist. Sie liegt auch jedem Mythos als Telos zugrunde, und in der Zusammenfügung der einzelnen Mythen zur Mythologie und sakralen Dichtung dämmern die Umriss der Geschichtstheologie. Sie verarbeitet zuerst die Erinnerung an das orgiastische Leben der späten Hominiden in der weltweit verbreiteten zyklischen Trias: (1) das göttliche Gute als Anfang, (2) der Fall aus dem Guten in den üblen Leben-Tod-Kreislauf, (3) die Rückkehr aus dem Übel in das Gute. Dies Schema bestimmt auch die propagandistische Akme-Historie der Imperien, deren Herrscher sich als die Gottheiten oder Heroen der Rückführung ins anbrechende Goldene Zeitalter präsentieren. Es ist die Epoche der "Klassik", der abgemessenen Einheit der Gottheit und des Staates, dessen öffentliche Selbstfeiern die Glückseligkeit dem Volke abgewogen zuteilen.³¹

Hegels Religions- und Kunstphilosophie zeigt aber, dass der Kult die Gottheit in die Vorstellungen und Handlungen der endlichen Menschen so sehr verarbeitet, dass die enttäuschten Hoffnungen auf die Gegenwart als der anbrechenden Glückseligkeit in das Durchschauen des Anthropomorphismus umschlagen und die Gottheit nur noch komisch oder satirisch zur nützlichen Selbstermunterung des trüben Alltagslebens der Menschen gebraucht wird. Mit dieser Erniedrigung bereitet sich der Übergang auf die nächsthöhere Stufe vor, wo die Gottheit die Einheit der reinen Geltungen personifiziert, d.i. die universalistische Religion in Prophetien erscheint. Wenn allerdings später die letzte bildliche Einkleidung der Geltungen fällt, gibt die Religion mit dem Verblassen des Jenseits den Stab an die Philosophie weiter, welche sich der Mühe weihet, das Absolute nicht mehr wie die Religion zu imaginieren, sondern, in der Ära der Sophistik, des Skeptizismus und des Relativismus, zu denken.³² Die in der Achsenzeit erstmals auftauchenden Universalismen erweitern mit vielen Varianten das Schema zu der bekannten 5-Stadien-Sequenz: (1) Paradies, (2) Sündenfall, (3) Elend des irdischen Lebens, das in der Gegenwart den Nadir erreicht, (4) Umkehr, (5) neues Paradies, das aber nunmehr universalistisch, also die gesamte Menschheit einbezieht, und zwar nach deren moralisch-individuellen Verdiensten und Lastern.³³

Im Kern sowohl der Religion wie der Ersatzreligionen, aber auch der Philosophie ruht die Identität, der Selbst-Sinn des Subjekt-Objekt, der die Verweisung auf die ekstatische Orgie der Hominiden in sich absorbieren und zum Verstummen bringen soll. Sie muss sich dennoch in die Geschichtstheologie entfalten, die eine Utopie am baldigen Ende der Geschichte zu verwirklichen verspricht. Hegel holt dies in eine begriffslogisch sich vollendende Geschichtsphilosophie der dialektischen Selbsteinsicht ihrer Entstehung ein, und deren materialistische Wendung von K.Marx bis E.Bloch verknüpft die durch die Politik künftig zu vollendende Selbsteinsicht der Gesellschaft mit deren Glückseligkeit.

Einen anderen Aspekt fügt aber W.Benjamin hinzu, indem er als einer der wenigen Hellsichtigen die Idee des kollektiven Rausches nicht der Konservativen Revolution und deren faschistischen Folgen überlässt. Dass die ekstatische Orgie die Menschheit braucht so nötig

³¹ Hegel: Vorlesungen über Ästhetik, Zweiter Teil, Zweiter Abschnitt: Die klassische Kunstform, in: Werke, Frankfurt 1970, Bd.14, bes. 25 ff: "Die griechische Kunst als wirkliches Dasein des klassischen Ideals".

³² So im Kern die Entwicklung der Religion bei Hegel, dem immer vor Augen steht, dass die Kunst ein Moment der Religion ist.

³³ Um die ontogenetische Entstehung des Sinnes zu erörtern, fehlt hier der Platz. Zweifellos wirkt analog zur Erinnerung an die hominide Ekstaseorgie die an die Seligkeit im Mutterleib und in der Mutter-Kind-Symbiose ebenso mit wie die Erinnerung an die Ödipuslage.

wie die materiellen Güter zur Selbsterhaltung, den Sinn und die Kultur jedoch nicht, diese wahrhaft umstürzende Einsicht lässt er am Ende der 'Einbahnstrasse' aufscheinen: "Ist doch Rausch die Erfahrung, in welcher wir allein des Allernächsten und des Allerfernsten, und nie des einen ohne des anderen, uns versichern. Das will aber sagen, dass rauschhaft mit dem Kosmos der Mensch nur in der Gemeinschaft kommunizieren kann. Es ist die drohende Verirrung der Neueren, diese Erfahrung für belanglos, für abwendbar zu halten und sie dem Einzelnen als Schwärmerei in schönen Sternennächten anheimzustellen. Nein, sie wird je und je von neuem fällig, und dann entgehen Völker und Geschlechter ihr so wenig, wie es am letzten Krieg aufs fürchterlichste sich bekundet hat, der ein Versuch zu neuer, nie erhörter Vermählung mit den kosmischen Gewalten war."³⁴ Schon jener von Beginn an fehlgeleitete und daher entsetzlich fehlgeschlagene Versuch zertrümmerte die alte Gesellschaft. Ein gelungener Versuch mag die Gesellschaft überhaupt zersprengen.

VI.

Auch die in der Kultur konzentrierte Identität erfüllt also nicht die Versprechen des Sinnes. Dennoch dauert sie an, und es reichen ihre Freuden und Ängste, um die Glaubhaftigkeit der Versprechen auf Dauer zu erhalten und damit die Kohäsion der Gesellschaft zu sichern. Die Rationalisierung der Gesellschaft ermöglicht nicht nur eine effizientere Herrschaft, sondern auch mehr Triebbefriedigungen und scheint somit die Geschichtslehren des Sinnes, die Behauptung vom Fortschritt bis zur verwirklichten Utopie, praktisch zu stützen. Andererseits verursacht die Rationalisierung im Durchschnitt unbestreitbar mehr Triebversagungen, das allgemeine Leiden nimmt zu. Für die Mehrheit der Bevölkerungen, zumal die Unterschichten, in den meisten Gesellschaften, die bisher das Licht der Geschichte erblickt haben, überwiegen die Versagungen — dies lässt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit aus den historischen Quellen erschliessen. Und zwar überwiegen die Versagungen weniger, wie die etablierte Meinung aller Evolutionismen in den Sozialwissenschaften bis zur Modernisierungstheorie weiszumachen beliebt, weil die Produktivkräfte gering entwickelt seien, sondern eher, weil die herrschenden Schichten und Oligarchien durch ihren Verschwendungskonsum, durch Luxus, Ostentationskonsum, Verwaltung und Krieg, noch mehr aber durch die auf ihre partikularen Interessen konzentrierte Allokation der Wirtschaftsmittel und die entsprechende Verbiegung der Triebstruktur der Unterschichten die Ökonomie der Knappheit aufrechterhalten.³⁵ Das schwere Leben in der alltäglichen Gesellschaft muss daher von periodischen, befristeten Aufenthalten in der Kultur, weil sie durch Regressionen viele jener Lüste anbietet oder verspricht, die der Alltag in der Gesellschaft verbietet oder vergisst. In der Kultur verdichtet sich der Sinn zu affektuellem Identität, thematisiert und vergegenständlicht sich zu den Subjektprozessen der Religion und Kunst, so dass die Welt den Menschen harmonisch umarmt. Der kulturelle Sinn schliesst die Kluft zwischen den Menschen und der Welt zur

³⁴ W. Benjamin: Einbahnstrasse, Zum Planetarium, Gesamm. Schriften, Bd IV, Frankfurt 1972, S.146 f.

³⁵ Die Theorien der heterodoxen Wirtschaftswissenschaften z.B. bei K. Galbraith, L. Kohr, J. Rifkin lassen sich heutzutage immer weniger ignorieren. Auch in der Soziologie und Philosophie, ausserhalb der Frankfurter Schule und der Postmaterialismus-Theorien, regt sich viel, seit von Nietzsche angeregt G. Bataille 1949 die 'part maudite' dem Dunkel der vorgeblichen Knappheitswirtschaft entrissen hat.

Identität der Menschen.³⁶ Er ist sich selbst erfüllender Sinn: die erscheinende Gottheit — und dennoch verspricht der Sinn auch hier diese höchste Seligkeit, um sie nicht zu erfüllen. Denn die vorgesellschaftliche Ekstasenorgie wird sich nie mehr ereignen, weder in den Festen der Kultur noch in den käuflichen Räuschen der Ventilritten.

Die gesellschaftliche Identität erstreckt sich in konzentrischen Kreisen über die Gesellschaft und deren Kultur, ihr Zentrum aber liegt im Zentrum der Kultur. Da die Gesellschaft ausser auf ihren Triebvorteilen und Triebnachteilsdrohungen auf den Vorlusten und Vorausleiden ihres Sinnes beruht, der zur Erfüllung auf den Sinn in der Kultur verweist, da auch der kulturelle Sinn selbst in seinem Zentrum, der Spitze der gesellschaftlichen Identität, die Erfüllung nur teilweise bietet und den grossen Rest in die utopische Zukunft verschiebt, so muss das "Unbehagen in der Kultur", wie Freud dies in seiner patriarchalen Weltsicht verkleinernd formuliert,³⁷ das Leiden an der eigenen Identität, eine fundamentale Triebfeder der Änderungen der Gesellschaft und ihrer Kultur werden, nicht nur der progressiven, d.i. solcher Änderungen, die das Leiden mindern, sondern auch der regressiven und destruktiven. Die Menschengeschichte, welche die Mechanik der natürlichen Zuchtwahl in der Naturgeschichte der Primaten ersetzt, ist eine endlose Kette steter Änderungen der Gesellschaft, der Kultur und der Identität, vorangetrieben vom Leiden durch die Triebversagungen. Im Unterschied zur Naturgeschichte gibt es keine Zeiten des Stillstandes in der Menschengeschichte. Diese ist eigentlich **Geschichte**, ein dauernder Fortlauf des ändernden Geschehens und meistens sogar der Veränderung, auch der Menschenseelen und ihrer Identität.³⁸ Denn auch die angeblich statischen Gentilgesellschaften ändern sich, wengleich im Durchschnitt vermutlich sehr langsam, schneller die ob ihrer Kriegslust berüchtigten traditionellen Gesellschaften. Die kommerzialen Gesellschaften im allgemeinen noch schneller, und die modernen bestimmen sich durch ihr Prinzip der permanenten Änderung. Die Modernität ist unaufhörliche Modernisierung, nicht nur ihre Entstehung verdient somit den Titel der Modernisierung, sondern ebenso ihre dem Prinzip nach endlose Weiterentwicklung.

Die Geschichte beginnt mit dem Beginn der Gesellschaft in den vier Grundmedien³⁹ und ist aufgrund des Sinnes und der kulturellen Identität von zwei wesentlichen Gegensätzen geprägt:

³⁶ Hegels Begriffslogik sieht sich dafür zuständig, und zwar im dritten Abschnitt: Die Idee.

³⁷ Freud meint in seinem bahnbrechenden Werk von 1930 mit 'Kultur' deren ältere Bedeutung, also nicht nur die Kultur, sondern auch die Gesellschaft.

³⁸ Weil es dem Hegelianismus noch gelang, die moderne Erfahrung der Geschichte in die altmetaphysische Teleologie einzufangen, wie K.Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, 1941, feststellt, verzögert sich die philosophische Konzeptualisierung dieser Erfahrung bis zur historistischen Lebensphilosophie W.Diltheys. Seinem grundlegenden Spätwerk 'Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften' von 1910 vor allem verdanken wir den philosophischen Begriff des geschichtlichen Lebens in moderner Sicht.

³⁹ Die ältere Ansicht der Fachwissenschaft, dass die Geschichte mit der schriftlichen Selbstdarstellung der Akteure beginne, macht den Beginn nicht nur von der Zufälligkeit und der entsprechenden, von Quellenfunden bestimmten Korrektur der Überlieferung abhängig, sondern privilegiert unbegründet die Schrift vor anderen Medien der Selbstdarstellung. Heutzutage ist endlich auch die mündliche Historie von der Fachwissenschaft anerkannt worden. Somit lässt sich nicht vermeiden, dass die mündliche Selbstdarstellung, z.B. in der Kultur, als Beginn der Geschichte akzeptiert wird. Besser aber man befreit die Geschichte aus der engen Perspektive, die ihr der methodische Bedarf der Fachwissenschaft nach sicheren Quellen auferlegt, und stellt sie auf das Fundament, das ihr die Geschichtsphilosophie bereitet hat: die Geschichte beginnt, wenn die Gesellschaft durch die Erreichung oder Fertigstellung der vier Grundmedien beginnt.

(1) Die Triebe, besonders die narzisstischen und aggressiven, pflegen, auf lange Dauer fast immer, über ihre institutionellen Befriedigungsgrenzen hinauszuschliessen. Sie treiben die Änderung der Grundmedien voran, also auch der Kultur und der Identität: die Änderung der Grundmedien in sich, gegeneinander und der Verhältnisse zwischen den Gesellschaften durch Austausch, Überzeugung, Einfluss, Konflikt, Macht. Sie streben letztlich danach, die mit ihnen selbst entstandene leidensvolle Kluft zwischen dem Menschen und seiner Welt zu schliessen. Dieselbe Kluft überbrückt aber mit dem Versprechen der vollkommenen Triebbefriedigungen die Identität, damit die Triebe mit dieser Jenseits- oder Zukunftsaussicht den durch die Arbeit, die Organisation und die Knechtschaft auferlegten Verzicht aushalten. Wie die Identität selbst höchst ambivalent ist, so steht sie als konservativer Wall gegen den überschäumenden Drang der unbefriedigten Triebe. Die Religion ist die konservative Kraft in der Geschichte, wie M.Weber darlegt.⁴⁰ Ihr Versprechen der absoluten Zeitdynamik soll die Zeit der Änderungen anhalten.

(2) Die fortlaufenden Änderungen, auch sofern Rationalisierungen, sind nicht das Werk einer selbstbewussten Menschheit, die den Naturzustand der Gattung überwunden hat, sondern geschehen allermeistens aus partikularen Interessen und somit antagonistisch gegen andere partikulare Interessen, so dass daraus ein Schicksal entspringt, in dem sich die Naturgeschichte der objektiven Zuchtwahl auf einer höheren Stufe fortsetzt. Gleich ob das Schicksal in der Maske von Gottheiten oder als allgemeine Übermacht, noch über den Gottheiten, erscheint, verrät es die gattungsmässige Unfreiheit der Menschheit. Erst indem es, von dem Monotheos der Geltungen übernommen, in dessen Geschichtsschema von Fall und Erlösung der Menschen rationalisiert ausgespannt wird, schafft sich die Menschheit die Gelegenheit zu einer Entwicklung dazu, dass sie ihrer Geschichte mächtig wird und sie aus Freiheit macht. Dieser Beginn kann, wie meistens, auf Irrwegen untergehen.

Die Geschichte ereignet sich unter der Last dieser Gegensätze, und wenn das darin gärende Leiden dahin getrieben wird, seine Gesellschaft und Kultur nicht nur zu ändern, sondern radikal zu verändern und seine in der Kultur gipfelnde Identität zu sprengen, weil es nicht mehr von deren Glücksversprechen zu besänftigen ist, wird die Gesellschaft von utopistischen, adventistischen oder anderen massenmanischen Sozial- und Religionsbewegungen erschüttert oder umgestürzt. Das Versprochene des Sinnes wird eingefordert und in vorgesellschaftliche Manien hierjetzt zurückgestülpt: in massenhafte Euphorien, Enthusiasmen, Rausche und Ekstasen, die alle regulären Festorgien der Gesellschaft als Abklatsch hinter sich lassen. Die von K.Jaspers sogenannte Achsenzeit vom 8. bis 2. Jahrhundert v. bringt in den entwickelten traditionellen Gesellschaften von Ostasien bis Griechenland adventistische Erlösungsreligionen, Chiliasmen, Rauschkulte und Philosophien hervor, von deren moralischem und theoretischem Universalismus in seinen Rationalisierungen wir heute noch zehren.⁴¹ K.Mannheim zeigt, dass die hauptsächlichen Ideologien der Modernität, der aus der Aufklärung hervorgehende Liberalismus, Demokratismus und Sozialismus, sogar der gegenaufklärerische Konservatismus und deren

⁴⁰ Wirtschaft und Gesellschaft, a.a.O., Paragr. 3.

⁴¹ K.Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949; zur empirisch-historischen Erforschung der Achsenzeit Sh.N.Eisenstadt (Hg): The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations, Albany 1986. Die evolutionstheoretische Frage der regelmässigen Entstehung und Erhaltung der "Vernunft", d.i. des moralischen und theoretischen Universalismus, der sich als solcher und damit seine Überlegenheit gegenüber dem partikularen Heidentum kennt, ist noch nicht zureichend beantwortet.

spätmoderner Synkretismus, die reformpolitische Soziologie, hinter der Aufklärung zurück ihren gemeinsamen Ursprung in der christlichen Utopie aufzusuchen haben, und zwar nicht im rational-anstaltlichen Kirchenchristentum, sondern in den charismatisch-chilastischen Naheschatologien.⁴²

Der Sinn, und zwar vor allem der kulturelle Sinn, und in diesem wiederum am intensivsten die Identität, das Hierjetzt unserer Selbsterfüllung, besteht in einem bebenden Gleichgewicht, das unter jenen Bedingungen beim Ansturm der Verzweiflung zerbricht und den massenmanischen Exzess freilässt. Die drei hauptsächlichen Ambivalenzen des Sinnes, die sich in den Gegensätzen der Geschichte verkörpern, (1) Leiden und Lust, d.i. Unterworfenheit und Aufstand, im religiösen Opfer konzentriert, (2) Dynamik und Konservation, d.i. Änderung und Stagnation, (3) Identität und Schicksal, d.i. Autonomie und Heteronomie, Universalität und Partikularität — verschwinden im manischen Exzess, die Geschichte steht still und öffnet sich, um den Weg zu ihrer Alternative freizugeben. Wie die vorgeschichtliche, vorgesellschaftliche Ekstasenorgie im Urritus der Hominiden ist der manische Exzess die Rauscheinheit mit der Welt, das Allsein=Nichts, und mit der Rückwendung zur gegenständlichen Welt die Rauschmacht über die mannigfaltige Welt. Aber höher als der Urritus, indem er den Sinn in sich aufhebt, kann er ein enthusiastisches Leben in den universalen Geltungen sein, weltabgewandt oder weltzugewandt, in euphorischer Liebe oder Mitleid mit jedem Lebewesen.

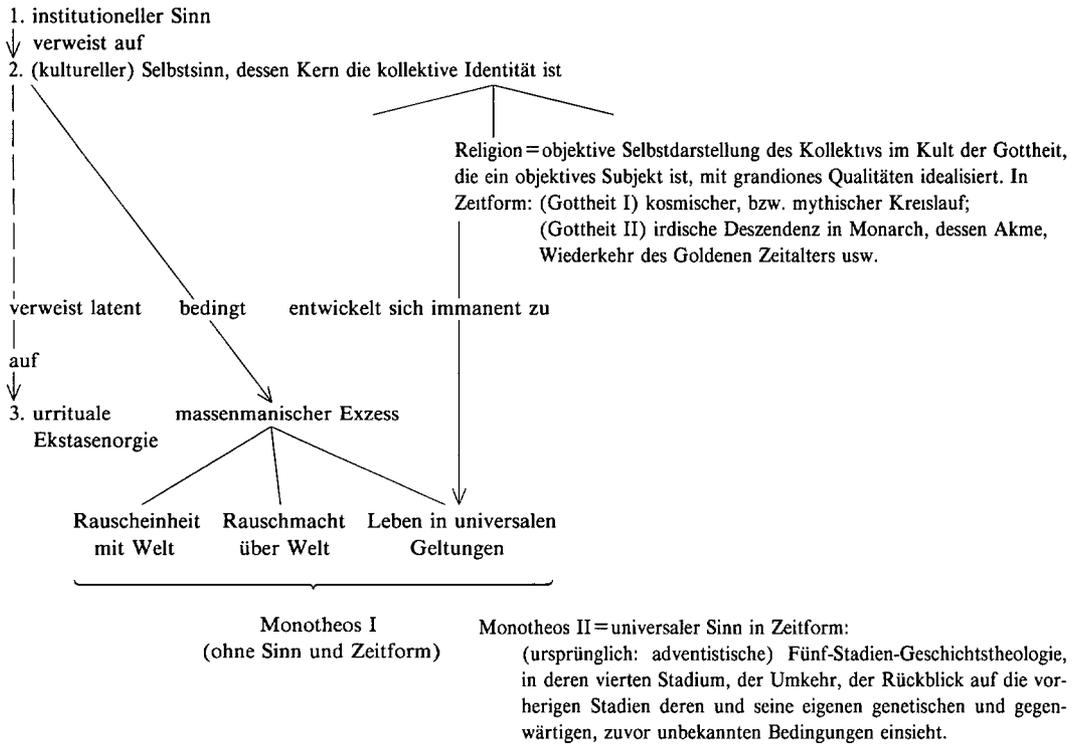
Soviele massenmanische Revolten es in der Geschichte, schon in den gentilen Gesellschaften, auch immer gibt, die allermeisten begnügen sich mit jenen zwei extremen Räuschen, der Einheit mit der Welt und der Macht über die Welt. Erst die achsenzeitlichen Bewegungen öffnen die Pforte zu dem moralischen und dem theoretischen Universalismus, dessen Propheten ein seliges Leben in den Geltungen fordern oder vorleben, dem gegenüber das alltägliche Leben in den normalen Institutionen und Sozialsystemen zu einer grauen Öde verblasst.⁴³

Wir fassen diese Bewegung in einem Schema zusammen:

Die Entwicklung vom Monotheismus I zum geschichtstheologischen Monotheismus (II) und innerhalb dessen vom Adventismus oder anderen Naheschatologien zur etablierten Ferneschatologie wird von Webers Theorie der Veralltäglichung des Charismas, d.i. der Einholung und Kleinarbeitung der heiligen Ekstase in die Institutionen und Sozialsysteme der Wirtschaft, Verwaltung und Machtpolitik, auf klassische Weise beschrieben. Was Weber weniger bemerkt, ist der Verlust der Einsicht in die Bedingtheit und Irrelevanz der Institutionen und Sozialsysteme. So tief lässt er sich auf Nietzsche nicht ein.

⁴² K.Mannheim: *Ideologie und Utopie*, 1929. Wie seine Lehrer M. und A.Weber blickt Mannheim, auf der Suche nach einem massenwirksamen Antrieb für die sozialwissenschaftlich geleitete Reformpolitik, nach einer neuen Utopie aus, um den Sozialismus der reformistischen Sozialdemokratie wieder zu beflügeln und dem zum revolutionären Kommunismus verwilderten Sozialismus das Wasser abzugraben.

⁴³ Inwiefern Prophetien sich qualitativ über die heidnische Mantik erheben, insbesondere die altisraelische Prophetie die kosmischen Zyklen deutlich zur moralischen Teleologie unter Gottes Geboten hin übersteigt, darüber hat sich die Religionsforschung noch nicht geeinigt. Zuletzt G.Minois: *Histoire de l'avenir*, Paris 1996, S.59 ff.



VII.

Die Gesellschaft ist sinnhaft-institutionell und verweist auf ihre kulturelle Identität und darüber hinaus. Sie ist, nach ihrer Entstehung, erhaltungsfunktional auf diese Verweisungen angewiesen. Es lassen sich vier gesellschaftliche Funktionen der Kultur und Identität unterscheiden; sie bedingen natürlich umgekehrt auch den Erhalt und Gehalt der Kultur durch ihre Gesellschaft:⁴⁴

- (1) die Katharsis der unbefriedigten Triebe;
- (2) die fundamental-kategoriale Ordnung der Empfindungen, Affekte und Handlungen zu einer Welt um das Selbst;
- (3) die Legitimierung der Machtungleichheiten zur Herrschaft und
- (4) die Tradition (bald unintendiert auch: Fortbildung) der Kultur selbst.

Die Kultur ersetzt die urrituale Ekstasenorgie, indem sie geregelte und eingehegte Schwachgrade davon gewährt und unausgesprochen auf die unverminderten Gipfel derart verweist, dass sie diese zugleich verspricht und mit Strafe bedroht. Diese Funktion soll, wie

⁴⁴ Welcher Art diese Bedingung ist, z.B. direkt oder indirekt kausal, funktional, strukturanalog, darüber lodern die Kontroversen seit Marx' Basis-Überbau-These bis heutzutage. Aus Platzmangel wollen wir hier nicht weiter darauf eingehen.

üblich, in lockerer Anlehnung an die aristotelische Ästhetik Katharsis genannt werden. Die kategoriale Ordnung und Festhaltung der Welt und des Selbsts ist mit der Katharsis ebenso vermittelt wie mit der Legitimierung des Übermacht-Untermacht-Verhältnisses. Die Herrschaft beruht, womit Webers komplizierte Legitimitätstheorie zusammenzufassen ist, auf zwei Sockeln: (1) auf der Übermacht (effektvoller Zwangsandrohung, falls die Drohkapazität die gegnerische ersichtlich übertrifft) und (2) zwecks Effizienzsteigerung auf der Überzeugtheit der Untermächtigen durch rechtfertigende Riten, Bilder oder Lehren, d.i. durch Kultur. Sofern die Legitimierung Rationalität beansprucht, heisst sie seit Marx Ideologie. Die Funktion der Tradierung ist reflexiv; die Kultur richtet sich dabei auf sich selbst. Es liegt in der Tradierung die Tendenz der affirmativen, aber auch der kritischen Änderung. Jahrtausende ketten zwar die Neudeutungen seitens der nachwachsenden Generationen an feste Institutionen, aber Änderungen aus anderen Sozialbereichen, auch Änderungen der Institutionen selbst, z.B. infolge Natur- oder Kriegskatastrophen, sorgen, sogar in gentilen Gesellschaften, für generationale Änderungen der Kultur.

In den vier Funktionen integriert und stabilisiert sich die Kohäsion der Gesellschaft und erhält sich indirekt deren Identität, denn ohne ihre gesellschaftlichen Funktionen würde die Kultur absterben. Die Kultur ist also keine Funktion der Gesellschaft, sondern deren Identität fungiert in den umschriebenen vier Weisen.⁴⁵ Die Kohäsion der Gesellschaft wird allerdings nicht allein durch die Kultur erreicht und erhalten, sondern zusammen mit anderen Integrationen. Im folgenden eine grobe Übersicht der Integrationen entsprechend den Handlungstypen:⁴⁶

A. Handlungs- und Operationstypen	B. Wege (soziologisch: Integrationen) zur kollektiven Kohäsion: (a) Prozedur (b) Sinnhandeln
(1) instrumentelles Handeln (2) strategisches Handeln (1) Kampf, Machthandeln (1) physisch (Gewalt) (2) kompetitiv (2) (strateg.) Kooperation (1) arbeitsgleich (2) arbeitsteilig (3) rollenhaftes Handeln, kommunikatives Handeln (4) expressives Handeln (5) darstellendes Handeln (6) Operation (1) formallogisch- mathematisch	(1) physische Macht (2) wirtschaftliche Kooperation (3) moralische (und rechtliche) Normativität (4) (kulturelle) Identität

⁴⁵ In die gesellschaftliche Identität ist die Identität des einzelnen Mitgliedes der Gesellschaft eingelagert, und es integriert und stabilisiert sich mit der einzelmenschlichen Identität dessen Psychostruktur. Psychoanalytisch gesehen, umfasst diese Identität die bewussten und selbstbewusstseinsfähigen Bereiche des Ichs und des Überichs. Auch diese Identität hat m.m. vier Funktionen; dies liegt jedoch ausserhalb unseres Themas.

⁴⁶ Zu den Handlungstypen s. J.Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, a.a.O., Bd.1, S.114 ff. Meine Änderungen dieser Typologie in: R.Habermeier: Über die Kategorien des Handelns und der Macht, Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences 40 (1999), S.1-17.

(2) semiotisch
(3) diskursiv

(5) Diskurs
(1) ethisch
(2) moralisch
(3) rechtlich

Es gibt einige Handlungs- und Operationstypen, deren kollektive Gefüge keine Integration der Gesellschaft leisten. Die übrigen erbringen also fünf Integrationen; in der Regel kombiniert jede Gesellschaft mehrere. Wie der Modernismus glaubt, wird sich die vollendete Modernität allein durch einen Typus der Integration (2), nämlich den freien Markt, erhalten. Bis zur Vollendung braucht freilich die moderne Gesellschaft noch einen Typus der Integration (1), die militärische und polizeiliche Macht eines Staates. In der Realität jedoch hat bisher jede Gesellschaft auch die Integrationen (3) und (4) benötigt. Dazu unten mehr.

Prozedurale Integrationen sind (1), (2) und (5). Ihre Inhalte sind gleichgültig, die Kohäsion besteht allein aufgrund der hervorbringenden Prozedur. Sinnhafte Integrationen sind (3) und (4); die Kohäsion besteht durch die Sinngehalte, ihre genetische Prozedur ist gleichgültig. Ob die gesellschaftliche Identität nur im Sinnhandeln bestehen oder auch prozedural, also diskursiv sein kann, werden wir ebenfalls weiter unten betrachten.

VIII.

Wenden wir uns nun zur Frage der Evolutionslogik der Gesellschaft und ihrer Identität zu. Ohne auf die komplizierte Begründung dieser Logik einzugehen,⁴⁷ unterscheiden wir fünf Evolutionsstufen, die sich auch, ausser der fünften, höchsten Stufe, in der realen Menschheitsgeschichte finden. Wir dürfen also nicht nur eine Evolutionslogik (re-) konstruieren, sondern auch eine reale Evolution entdecken:

(0) die Horde der Hominiden;

(1) die gentile oder tribale Gesellschaft ohne folgenreiche strukturelle Machtungleichheiten: die Familien und Sippen, die das Netz eines Stammes formen;

(2) die tribale oder ethnische Gesellschaft mit strukturellen Machtungleichheiten: die patriarchale Aristokratie;

(3) die traditionale Gesellschaft: der staatlich (politisch-militärisch und staatskulturell) integrierte Klassenkegel; der Staat als ethnische Militärmonarchie, feudale Militäraristokratie oder imperiale Bürokratie;

(4) die kommerziale Gesellschaft: der marktwirtschaftlich und ergänzend staatsbürokratisch integrierte Klassenkegel; nach vielerlei Anläufen (exemplarisch in der griechisch-römischen Antike) entwickelte sich die kommerziale Gesellschaft vollständig erst in der westeuropäischen Neuzeit; die vollständig entwickelte wird moderne Gesellschaft genannt;

(5) die nachkommerziale Gesellschaft, zu der alle Anläufe bisher gescheitert sind: wir dürfen ihre Möglichkeit aber aus evolutionslogischen Gründen nicht apriori ausschliessen und

⁴⁷ Vgl. J.Habermas: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, a.a.O., III.7. Geschichte und Evolution, S.200 ff, wo auch der Unterschied zwischen der Evolutionslogik und der empirischen Evolutionstheorie gezogen wird, um der einschlägigen Kritik am dogmatischen Evolutionismus zu entsprechen. Vgl. auch Anmerkung 23.

wie die Standardideologie auf jeder Evolutionsstufe behaupten, dass unsere, die moderne Gesellschaft das Optimum oder die endlich verwirklichte Sozialessenz der Menschennatur usw. sei. Die folgenden Erörterungen lassen dennoch diese oder eventuell weiter nachfolgende Gesellschaftsstufen ausser Acht.

Ebenso kurz sollen nun die Evolutionsstufen der gesellschaftlichen Identität skizziert werden:

(1) In der egalitären Gentil- oder Tribalgesellschaft umfasst die Identität nicht nur die gesamte Kultur, sondern auch alle anderen Institutionen und Funktionssysteme, da sie alle mehr oder weniger mit sakralem Sinn durchwoben sind und sich ein gänzlich profaner Lebensbereich noch nicht auf tut. Es gibt kein völlig Unwesentliches in dieser Gesellschaft.

(2) In der vermachteten Tribalgesellschaft verdünnen die Strategien der Übermacht die sakrale Identität einiger technischer und organisatorischer Bereiche bis zur Neutralität. Diese Bereiche werden nicht mehr als "speziell unser" im Sinne der Identität empfunden, so dass die Entdeckung ähnlicher Profanbereiche (oder ihrer Werkzeuge und Erzeugnisse) bei anderen Gesellschaften keine Identitätsprozesse der Ein/Ausgrenzung mittels Tabus usw. in Gang setzt. Demgemäss verdichtet sich die Identität im Ansehen der sakral erscheinenden Aristokratie.

(3) In der traditionellen Gesellschaft sind die allgemeine Differenzierung und Komplexierung so weit fortgeschritten, in Zusammenhang damit auch die Kontakte und Kenntnisse anderer Gesellschaften, dass sich nicht nur im Alltagsleben weite Bereiche der Profanität ausdehnen, die allenfalls an einem gestaffelten, mehr und mehr mediatisierten Bezug zum Sakralen hängen. Die Identität deckt nur noch einige, die triebintensiven Kerne der Kultur und Sozialgefüge und gerät allmählich unter Rechtfertigungserwartungen. Denn die krasse Machtungleichheit und die wirre Komplexität der klassengeschichteten Grossgesellschaft, die hier erstmals in der Menschheitsentwicklung auftaucht, schwächen die Zeitstatik und Zyklizität der Grundmedien, besonders der Identität und lassen das Janusgesicht des sich stets ändernden Zeitflusses erscheinen, der sich aus dem verlorenen Ursprung, dem Goldenen Zeitalter, degenerativ dahinwindet. Die Identität nimmt daher im Kern die Gestalt der partikular zentrierten Gottheiten- und Herrscherhierarchien an, die sich vor allem in der verschriftlichten Zeitform der Ursprungenerneuerung, der Wiederkehr der Akme usw. auslegt. Den verstummten Massen der unteren Klassen stehen die distante Aristokratie und deren Spitze, die Monarchie, in den kultischen und magischen Aspekten der erhabenen-schönen Sakralerscheinungen, des mit Machtostentation gesättigten Rituals und der, grossenteils von Intellektuellenstäben aus den gentilgesellschaftlichen Mythen rationalisierten, Kosmotheologie und Herrscherbiografik als Geschichtserzählung gegenüber. Die Ambivalenz des Sinn- und Identitätsverhältnisses hat sich in eine wiederhergestellte Hordenstruktur der Übermacht-Untermacht ausgestülpt, wo die Untertanen die Hassliebe auf ihre Herren und reaktiv auf sich selbst mit der Erwartung der anbrechenden Akme balancieren. Im Unterschied zur einfachen, ihrer selbst ganz vorbereiteten Identität der Gentilgesellschaft hat sich hier die Identität entzweit, verharrt in den repressiven Grundmedien und kehrt nicht zu sich zurück. Statt des Wir-Kollektivs klafft eine Wir-sie(die Herren)-Dualität, in zwei Perspektiven, die eine von unten, die andere von oben, jedoch in den Rahmen des narrativ ausgelegten Zeitschemas der Ursprungsrestitution zusammengesprengt.

Wie schon gezeigt, breiten sich in traditionellen Gesellschaften, vor allem in bürokratischen Imperien universalistische Religionen oder Metaphysiken aus, entweder um im

Machtinteresse des Imperienzentrums die tribale und ethnische Traditionsvielfalt einzuebnet und der staatsadministrativen und kommerziellen Expansion ideologische Rechnung zu tragen⁴⁸ oder aber um in Opposition gegen die imperialbürokratische Zentralisierung und kommerzielle Rationalisierung die universale Erlösung diesseitsadventistisch oder jenseitseschatologisch zu verkünden.⁴⁹ Diese Opposition wird im allgemeinen spätestens nach wenigen Generationen in eine dualistische Imperienideologie umgearbeitet; sie affirmiert die bestehenden politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Imperiums und belohnt andererseits den laikalen Gehorsam und klerikalen Rückzug in Kirchendomänen mit Jenseitsverheissungen. Dennoch erheben sich dabei zwei strukturelle Probleme:

(a) der moral-religiöse Universalismus (und der damit implizierte moral-religiöse Individualismus: innerseelische Autonomie, prozedurale Entscheidung) bleibt eine unversiegbare Quelle der tendentiellen und öfter aktuellen Opposition gegen die sozialen Machtungleichheiten, mindestens der kirchlichen Distanz gegen den säkularen Staat und die Geldwirtschaft, um bei Gelegenheit in adventistische Sozialbewegungen gegen die machtungleiche Gesellschaftsordnung zu explodieren.

(b) Der Universalismus, mit dem kommerziellen Kosmopolitismus verbunden, stellt die Identität der traditionellen Gesellschaft in Frage, da die Gesellschaft ja gegenüber anderen partikular ist.

Besonders chiliastische Ketzer- und Unterschichtbewegungen vereinigen die zwei Oppositionen gegen die partikulare und machtungleiche Ordnung. Sie erregen daher die überstaatlich vereinigte Unterdrückung seitens der Aristokratien.

(4) In der kommerziellen, wir sagen nunmehr der Einfachheit halber: modernen Gesellschaft ist die gesellschaftliche Identität prinzipiell von Widersprüchen gefurcht. Der moralische Universalismus, dessen religiöser Frühstufe M. Weber die Geburtshilfe bei der Entstehung der Modernität zuweist, fordert zusammen mit dem empirischen Individualismus, dass nach dem Sturz des traditionellen Klassenkegels die moderne Vernunft walte: die Gesellschaft wird durch die verwirklichte gleiche Freiheit jedes Individuums erstellt und erhalten. Sie braucht daher keine Legimation "von oben", d.i. aus einem autoritären Sinn (Gottheiten, Ideen usw.). Sie rechtfertigt sich aus sich selbst, sozusagen "von unten": die Wirtschaft aus dem Prinzip des freien Tausches, die Politik aus demselben Prinzip (Steuerzahler — Wahlrecht) oder aus dem demokratischen des freien und gleichen Rechts zur öffentlichen Meinungsdiskussion und zur Wahl. Auch die Institutionen entfallen damit, denn, sofern noch sinnhafte Sozialverhältnisse eingegangen werden, z.B. in Sexualbeziehungen, so allein aus freiem Tausch oder freier Wahl. Die gesellschaftliche Identität steigt somit von der Stufe des autoritären Sinnes auf die der formalen Prozeduren und kann sich im Prinzip nicht von anderen modernen Gesellschaften unterscheiden, sondern lediglich durch die unter universalen Gesichtspunkten zufälligen Vorlieben der Prozedurteilnehmer. Insofern sind partikulare Gesellschaften in der Modernität eigentlich transitorisch und sollen sich in einer absehbaren Zukunft, nach der Lösung der technischen und organisatorischen Probleme, zu der globalen Gesellschaft, zum mindesten aber zu einem globalen Netz dichter

⁴⁸ Exemplarisch dafür sind die ägyptische Aton-Religion des Amenophis IV. (vielleicht nach dem Vorbild der babylonischen Marduk-Religion seit Hammurapi), der Konfuzianismus in Ostasien, die Stoa seit dem Hellenismus.

⁴⁹ Sei es als Menschheitsbund in moralischer Innerlichkeit, sei es als Allmächtig eines moralischen Monotheos, es ist ein die staatsadministrative und geldwirtschaftliche Generalisierung überbietender Universalismus; Beispiele dafür bieten Laodse in China, Buddha in Indien, Jesus in Judäa.

Interaktionsstrukturen vereinen. Die Kultur der Modernität, die, wie die anderen Grundmedien, sowohl in Quantität als auch Qualität durch die historistische Bildung, Musealisierung und geistes- und sozialwissenschaftliche Rationalisierung angewachsen ist, hat somit fast alle ihre Kernfunktionen der Identität verloren. Vor allem für die Legitimierung der Gesellschaftsordnung ist sie überflüssig. Nur noch zur Katharsis ist sie nutzbar, weil auch die moderne Vernunft nicht alle Triebwünsche zur direkten und vollen Befriedigung zulassen oder in die permanente Unbefriedigtheit abwehren kann. Auch die zwei übrigen Funktionen, die fundamental-transzendente Konstitution und die Tradition, werden von gesellschaftlichen Funktionssystemen ohne Sinngehalte erledigt; im Bereich der individuellen Willkür, bei der Wahl der sozialen Identität seitens der flottierenden Subjektivität, mag die Kultur noch eine Rolle spielen. Die Traditionsfunktion ist von den Medien der entwickelten Zeichensysteme übernommen. Die transzendente Konstitution der Natur ist dem realistischen Populärpositivismus überlassen, den die Massenmedien aus den Naturwissenschaften und Technologien simplifizierend extrahieren; die Konstitution der Sozialität und der Psyche hat auch keinen Sinnhimmel mehr über sich, sondern hängt von den massenmedial vermittelten, sich ändernden Ergebnissen (und Moden) der Geistes- und Sozialwissenschaften ab. Der Idee der Modernität nach sollte darüber die diskutierende soziokulturelle und politische Öffentlichkeit entscheiden.

Es hat sich jedoch in der Entwicklung der Modernität immer wieder unbestreitbar erwiesen, dass dieses ursprüngliche Programm in den realen Modernisierungen nicht weit zu verwirklichen ist.

IX.

Im Hinblick auf die gesellschaftliche Identität lassen sich zwei Phasen der Modernität unterscheiden:

(a) Sie braucht entgegen ihrem Programm sinnhafte Institutionen, um in den Gesellschaftsmitgliedern den Sinn zu erzeugen und zu erhalten, den die notwendigen "nicht-vertraglichen" Bedingungen und Faktoren der Vertragssysteme (E. Durkheim) voraussetzen. Es sind dies die zuallererst die sinnhaftes Handeln unmittelbar sanktionierenden Institutionen wie Familie, Freundschaft, Nachbarschaft, Erziehungswesen, sodann die Institutionen der sinnhaften Politik und Kultur. Hegels Einsicht in das dialektische Gleichgewicht der modernen Gesellschaft, gestiftet durch die inneren und äusseren Gemeinschaften, gibt F. Tönnies an M. Weber weiter: der Markt, das Paradigma der rationellen Vergesellschaftung, erfordert als vorausgesetzten Rahmen eine intakte Vergemeinschaftung. Es ist ein zentrales Thema nicht nur der deutschen Soziologie.⁵⁰

Die moderne Kultur dieser Phase erfüllt weiterhin zwei gesellschaftliche Funktionen, nämlich die Katharsis und grossenteils die Legitimation. Deren Kern konzentriert sich in einer gesellschaftlichen Identität, die nicht transitorisch und prozedural sein will: im **Nationalbewusstsein**. In der weitläufigen und zerklüfteten Forschung über das moderne Nationalbewusstsein hat sich die Auffassung herausgeschält, dass sie mit zwei fundamentalen

⁵⁰ Ein auch heutzutage nicht überholtes Thema. Seit dem gesellschaftlichen Rationalisierungsschub der 1980er Jahre beschäftigt sich damit in den USA die Kommunitarismus-Diskussion.

Idealtypen am besten fährt.⁵¹

Die **Kulturnation** bestimmt sich durch ihre Darstellung der ethnischen Gemeinsamkeit, d.i. des Bewusstseins der eigenen Geschichte, vor allem der kulturellen und sprachlichen, so dass die rechtmässige Nationalität auf der Geburt oder der gründlichen, die Ichidentität mitstiftenden Enkulturation beruht. Diesem Typus werden in der Regel die weniger erfolgreichen, weil spät modernisierenden Grossmachtnationen zugezählt; das geläufigste Beispiel ist Deutschland, dessen Nationalismus die deutsche Expansionspolitik gegen die französische und britische ausdrücklich auf diese Weise zu rechtfertigen versuchte.

Die **Prozedurnation** hingegen bestimmt sich durch den liberalen Gesellschafts- und Staatsvertrag, den Individuen zu bestimmten, kooperativ zu verwirklichenden Zwecken für ihre rationalen Interessen aus Freiheit schliessen, oder durch den demokratischen Beschluss, den Individuen nach reiflicher Meinungsdiskussion aus Freiheit fassen. Die Nationalität ist daher prinzipiell frei und offen zugänglich: jeder mag sich unter Annahme der prozedural aufgestellten (legalen usw.) Bedingungen der schon bestehenden Nation anschliessen oder unter Ablehnung sie verlassen. Die Freiheit der Zugehörigkeit meint in der Realität vor allem die des Zuganges, also die unbegrenzte potentielle Inklusivität. Die freie Nation als partikulare ist transitorisch, wie schon oben dargelegt, über lange Frist gesehen: auf dem Wege zur globalen Gesellschaft, die eine Nation nennen deren Bedeutung verändern würde. Darin offenbart sich ihr Gehalt des neuzeitlichen Humanismus und der Aufklärung. Dementsprechend werden diesem Typus die früh modernisierten und imperialistisch-kolonialistisch erfolgreichen Nationen zugerechnet, exemplarisch Britannien für die liberale Version, Frankreich für die demokratische. Somit stehen den Kulturnationen der halb- und spätmodernisierten Gesellschaften die Prozedurnationen der voll- und frühmodernisierten gegenüber.

Diese handliche Kontrasttypik krankt jedoch daran, dass sie allzu weltfern ist. Auch die üblicherweise als prozeduralnational ausgezeichneten Identitäten enthalten vielerlei Traditionen. Die bisherige Menschheitsgeschichte hat noch keine Nation ohne ethnische Elemente erlebt.⁵² Aus dem überfliessenden Fundus der modernen Kultur konstruieren bürgerliche Intellektuelle, meistens in Zusammenarbeit mit den wirtschaftlichen und politischen Oligarchien, eine Nationalsprache und auf deren Grundlage eine legendär-historische Erzählung der politischen und kulturellen Nationalgeschichte, die sich in der Regel an dem familial-generationalen Schema des kontinuierlichen Wachstums oder an dem messianistischen der Krise und Wiedergeburt/Erlösung ausrichtet.⁵³ Die Nation soll sich

⁵¹ Den grossen politisch-theoretischen Auftakt zu der Unterscheidung der zwei Typen gibt E.Renan: *Qu'est-ce qu'est une nation?*, 1872, um die Annexion Elsass-Lothringens durch das militärisch siegreiche Preussen-Deutschland zu kritisieren (im übrigen finden sich auch bei Renan, der ja für die demokratische Prozedurnation Frankreichs gegen die ethnisch-sinnhafte Kulturnation des annexionistischen Deutschlands eintritt, Elemente der Kulturnation: vor allem *l'ame de la nation, le principe spirituel de la nation*, das nicht von der Prozedur der täglichen Abstimmung abhängt oder davon hervorgebracht wird). Exemplarisch später E.Lemberg: *Nationalismus*, Reinbek 1964; neuerdings B.Estel u. T.Mayer (Hg): *Das Prinzip Nation in der modernen Gesellschaft*, Opladen 1994. L.Greenfeld: *Nationalism*, Cambridge (USA) 1992, S.9 ff, stellt drei Idealtypen auf: individualistisch-territorial, holistisch-territorial und holistisch-ethnisch.

⁵² Auch die USA, in ihren ersten Jahrzehnten diesem Ideal relativ nahe, waren eine britisch geprägte Sklavenhaltergesellschaft.

⁵³ Dies haben kritische Geister der Modernität schon lange geahnt, aber erst mit der konstruktivistischen Schule im Postmodernismus hat es sich endlich als Gemeingut in den Politik- und Sozialwissenschaften eingebürgert; beispielhaft dafür B.Anderson: *Imagined Communities*, London 1983.

als eine erweiterte Familial- und Gentilgemeinschaft verstehen, die sich in ihren äonenlang gewachsenen oder nunmehr zu errettenden Sinnbildern vereint, zuzeiten auch in anderen einfachen Gemeinschaftsformen wie einer abwehrenden Notbruderschaft oder feierlichen Genossenschaft ihre Identität erlebt. Es gibt kein Nationalbewusstsein, das diese Sinnelemente entbehren kann.

Die nationale Identität hat allerdings die — durchaus moderne — Eigenheit, dass sich ihre Brüdermasse nicht als Untertanensockel für einen sakral-aristokratischen Vaterführer empfindet. Sie ist eine Masse Gleicher unter einem erwählten, nicht angestammten Bruderführer. Ihre politische Rede hat nicht mehr die Grundstruktur 'wir — sie' (=die Vaterführer) oder 'wir — Majestät', sondern 'wir — du', ein Du, dem sie mit entschieden weniger Distanz und Ambivalenz folgt, sogar in das bedingungslose Selbstopfer. Der oft beredete Fanatismus der Nationalisten, der sie auch in die Objektfälle der Totalitarismustheorie führt, ist die Manie, die aus der unbewussten Identifikation des Überichs und teilweise sogar des Ichs mit dem Bruderführer entspringt. Im Nationalbewusstsein kommt gewissermassen der Prozess der Identität zu den Bewusstseinen zurück. Die Identität liegt nicht mehr vorbewusst in allen eigenen Sitten, Symbolen und Gewerken wie in der Gentilgesellschaft; sie steht den Massen nicht mehr als traditionalgesellschaftliche Hierarchie der Gottheiten, Priester und Herrscher gegenüber. Sie ist das Wir-selbst in den Medien der Nationalsprache und der Sinnbilder der Nationalgeschichte geworden, als deren Gegenwart sich der führende Bruder äussert. Es ist diese scheinbar vollendete Identität, in der Nation als Sich-Absolutes, die sich im Enthusiasmus der revolutionären Befreiung vom Joch der Hierarchie, in der euphorischen Einladung an die Menschheit, aber auch in der imperialistischen Annexion und der Raserei zur Weltmacht Bahn bricht.

Dass eine solche Identität, wie schon erwähnt, kathartische und legitimative, bis zu einem gewissen Grade auch transzendente Funktionen erfüllt, liegt auf der Hand. In dieser Hinsicht ist sie mit der modernen Religion, Kunst und Bildung verwandt, steht mit ihnen in Austausch und kann sie sogar ersetzen; daher die häufige Kennzeichnung des Nationalbewusstseins als moderner Ersatzreligion.

Die Prozedurnation gibt es also in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht ohne Kultur. Als Faustregel lässt sich aufstellen: je moderner eine Nation, umso mehr versteht sie sich als prozedural. Aber stets behält sie Sinnelemente in sich. Und damit wird einer ihrer tiefsten Gegensätze dreifach akut, ähnlich dem, den schon der moral-religiöse Universalismus in der traditionellen Gesellschaft aufreißt: der Gegensatz des in jedem Sinn implizierten Oben-Unten zur Gleichheit der Prozedurteilnehmer, der Gegensatz der von jedem Sinn beanspruchten Autorität zur Freiheit der Prozedurteilnehmer und der Gegensatz des sinnhaften Binnen-Aussen der Nation zur universalen Inklusivität der Prozedursubjekte. In diesen Gegensätzen spiegeln sich zunehmend realsoziale Gegensätze: die auch in der Modernität, obzwar in anderer Weise, existenten unlegitimierten Machtungleichheiten innerhalb der brüderlichen Nation, zu deren Verschleierung die Sinnautorität fungieren soll, und die Geschlossenheit des Nationalstaates inmitten eines zunehmend friedlich-humanen Interaktionsnetzes der modernen Menschheit.

(b) Der ideale Kontrast und die reale Mischung der Kulturnation und der Prozedurnation gehören in ihren charakteristischen Ausprägungen der ersten Phase der modernen Gesellschaftsidentität an. Sie finden sich bis heute, aber werden in der zweiten Phase, in der unsere Gegenwart sich befindet, von einem anders gearteten Nationalbewusstsein

überlagert.

Jene inneren Gegensätze im Nationalbewusstsein schwächen es so weit, dass es auch gegen weiterschreitende Rationalisierung der Technik und Wirtschaft empfindlich wird. Vor allem die raschen Fortschritte der Medien-, Verkehrs- und Telekommunikationstechniken, der Organisatorik und der Marktexpansion zersetzen die Sinnbestände der Kultur und höhlen die restlichen Institutionen aus, bis sie in den Strudeln der losgelassenen Subjektivität versinken. Die Kultur büsst die letzten Spuren der latenten Sakralität ein, sie verliert ihre essentielle Erhabenheit und Distanziertheit.⁵⁴ In den letzten Jahrzehnten wird sie zuerst zum Objekt der intellektuellen Ikonoklastik, sodann zum Spielball des massenmedialen Herostratentums und schliesslich zum Material ihres eigenen Betriebs, von der hochglanzpolierten Performanz für den Ostentationskonsum bis zur schäbigsten Nachverwertung in Hollywood.

Gleicherweise wandelt sich das Nationalbewusstsein in dem Masse, wie seiner partikularen Gesellschaft die scharfen Grenzen in der Transnationalität der Verkehrsströme, der Märkte, der Arbeitsmigration und des Tourismus verschwimmen und dem Nationalstaat grosse Teile seiner realen Aussenmacht ebenso wie seiner völkerrechtlichen Souveränität zerrieben werden. Das Nationalbewusstsein wird einerseits dann Objekt des spätliberalen Herostratentums wie die Klassikerautoritäten der Nationalkultur und die Schulbuchheroen der Nationalgeschichte, bis am Ende die rituelle Selbstnegation des Nationalbewusstseins ein geläufiger Ausweis der kosmopolitischen Schickleria ist. Erfordert die späte Modernität keine nationale Identität mehr? Vielleicht überhaupt keine gesellschaftliche Identität mehr?⁵⁵ Andererseits halten aber die Massen grossenteils an einem Nationalbewusstsein fest, und nicht nur in den Massenmedien brodeln die beliebte Frage nach der nationalen Identität.

Seit der frühen Romantik, bei ihren helllichtigen und ahnungsvollen Intellektuellen und Künstlern zuerst, seit der späten Romantik auf breiter Front mehrten sich Bestrebungen, die gesellschaftliche Identität wie überhaupt die ganze Kultur zu ästhetisieren, also weder in einer objektiven Sinnautorität aufzufinden noch zur abstrakten funktional-formalen oder prozeduralen Intersubjektivität abzuschwächen. Im späten 19. Jahrhundert verdichtet sich dies zu dem Ästhetizismus der Intellektuellen; er begleitet allerdings sublimativ nur den quantitativ viel breiteren und stärkeren Prestigekonsumismus der Oligarchien. Von Nietzsche bis Simmel feiert die intellektuelle und künstlerische Subjektivität ihr stilvolles Leben.⁵⁶ Gleichzeitig bringt es Th. Veblen auf den kritischen Begriff eines Überganges von der "conspicuous leisure" der alten Oligarchie zur "conspicuous

⁵⁴ W. Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, 1935 u. 1939, sieht diesen säkularen Vorgang unter dem kunstsoziologischen Blickwinkel als Zerfall der Aura des Kunstwerkes, der mit der hochkapitalistischen Einführung der industriellen Druckerei (Zeitung und Fortsetzungsroman) und der Fotografie anhebt.

⁵⁵ J. Habermas: Die postnationale Konstellation, Frankfurt 1998, vertritt die erste Auffassung. N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1997, Kap. 5, die zweite, da eine fixierte Identität der modernen, funktional differenzierten, also multiperspektivischen und infinit-reflexiven Gesellschaft nur als Paradox möglich ist; die sozialsystemtheoretische Beschreibung der Gesellschaft hat diese kategoriallogische Aporie in sich zu verarbeiten.

⁵⁶ E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, Nachdruck Tübingen 1994, S. 931, prägt dafür die treffende Formulierung "ästhetischer Individualismus", der als "subjektive Religion der Gebildeten" die moderne Stufe des Spiritualismus ist, der den zwei objektiven religiösen Vergemeinschaftungen, der Kirche und der Sekte, gegenübersteht.

consumption" der neuen.⁵⁷

In Wahrheit reicht die Kluft zwischen dem intellektuellen Ästhetizismus und dem oligarchischen Prestigekonsumismus nicht tief, sondern liegt hauptsächlich in den Sphären ihrer Gegenstände. Während der Ästhetizismus historistisch entwurzelte oder schon musealisierte Sinngehalte zu Materialien depotenziert und in Leben oder Kunst für seine Spielerei, Experimente, Konstruktionen, Ironien und Raserei verzehrt, taucht der Prestigekonsumismus in das Bathos der monetären Preise und verbraucht ostentativ das Teuerste. Die Höhe des Tauschwertes erzeugt ihm einen sekundären Gebrauchswert, den Prestigewert; aus dem ostentativ konsumierten Reichtum, dem Luxus, entspringen für den Konsumenten Ansehen und Einfluss. Während der Ästhetizismus seinen Gipfel dadurch erstürmt, dass das ästhetische Subjekt auf einem Karussell die Welten des Sinnes, darunter auch die Nation, an sich vorüberrauschen lässt,⁵⁸ krönt sich der Prestigekonsumismus auf dem imperial-nationalen Triumphzug, der die Beutestücke zur Schau stellt. Beide kommen schon im Tourismus des Goetheschen Fausts zu einer genialen Vorfeier überein. Glaubt sich Faust erst als Gemeinschaftsschöpfer und Gründerheros eines objektiven Geistes von der verfließenden Zeit und seiner phobischen Reaktion darauf, der Raserei des sterblichen Individuums nach der unsterblichen Absolutheit, erlöst,⁵⁹ so erhellt darin das Wesen des Ästhetizismus und Prestigekonsumismus: es ist die narzisstische Konsumtion, der Verbrauch und die Interaktion nicht um der physischen Selbsterhaltung oder der sexuellen Lüste willen, sondern um der Grandiosität des Selbsts willen (von den darin meistens ebenfalls enthaltenen Legitimationsabsichten sehen wir hier ab).

Im Gefolge der Historiker J.G.Droysen und H.v.Sybel, die aus ihrer historischen Forschung schliessen, dass umgekehrt zu einer verbreiteten Ansicht jeder, vermutlich sogar ein rational gebauter Staat sich ein ethnisches Nationalbewusstsein zu verschaffen pflegt, lehrt Weber, dass politische Vergesellschaftungen, d.i. Sozialeinheiten aufgrund rationaler, zweck- oder wertrationaler Interessen, dazu neigen, sich über kurz oder lang ein Gemeinschaftsgefühl zu erzeugen und den damit erweckten Sinnbedarf aus beinahe beliebigen Traditionsquellen zu decken.⁶⁰ Die Herrschaft benötigt eben eine Legitimation, am besten in Form einer ethnischen Identität — man hört darin ein Echo der Marxschen Ideologielehre. Anschliessend gräbt sich

⁵⁷ The Theory of the Leisure Class, 1899. Sozialpsychologisch genauer erfasst die narzisstische Konsumtion, viele Jahrzehnte später und daher mit der ausgereiften Entwicklung konfrontiert, R.Sennett: The Fall of Public Man, New York 1977, besonders im Hinblick auf die ambivalent erfahrene Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit. G.Simmels 'Exkurs über den Schmuck' in dem berühmten Kapitel über das Geheimnis in seinem Hauptwerk 'Soziologie' von 1908 lässt sich so interpretieren, dass die institutionell geschwächte, in riesigen Funktionalsystemen extrem differenzierte Gesellschaft der Modernität ein solches Ausmass des sozialen Geheimnisses, d.i. der Objektivierung der subjektiven Balance des Wissenwollens und des Nichtwissenkönnens hinsichtlich Anderer, ihren Gesellschaftsmitgliedern zumutet, dass diese ihren frustrierten Exhibitions- und Voyeurnarzissmus durch ostentativen Luxus befriedigen.

⁵⁸ Vgl. W.Benjamin: Einbahnstrasse, Karussellfahrendes Kind, Gesamm. Schriften, Bd IV, Frankfurt 1972, S.114 f.

⁵⁹ Vgl. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik, Werke, Frankfurt 1971, Bd 14, S.54; auch 'Die Positivität der christlichen Religion', Bd 1, S.206 und 213.

⁶⁰ Allerdings sind dies, Weber zufolge, nicht hochrationalisierte Vergesellschaftungen. 'Wirtschaft und Gesellschaft', Zweiter Teil, Kap. IV, Paragr. 2 weist z.B. auf den Unterschied zwischen hellenischen Phylen hin, die sich trotz ihrer rational-schematischen Konstruiertheit eine starke ethnische Identität zulegten, und den römischen curiae, die einen ethnisch-religiösen Sinn "nur in geringerem Masse attrahiert haben", weil das römische Staatsleben viel rationalisierter war.

Weber zu der erstaunlichen Einsicht durch, dass das ethnische Nationalbewusstsein letztlich auf die imperiale Macht der Nation und deren Machtprestige ausgeht.⁶¹

Die Zentrik der früheren, der gentilen und traditionellen Kollektividentitäten setzt sich also in dem modernen, dem Nationalbewusstsein, fort und äussert sich auch in dem Hochgefühl über die eigene Nationalmacht, an deren Grandiosität das nationalbewusste Individuum teilhat; so bei dem Bewusstsein der Sinnnation am meisten, weniger, aber unbestreitbar auch bei dem durchschnittlichen Bewusstsein der Prozedurnation. Damit setzt sich auch die Tendenz zur universal-moralisch ungerechtfertigten Expansion der eigenen Macht über widerstrebende Personen und fremde Sachen fort, die in der Modernität bekanntlich den Titel des Kolonialismus und Imperialismus annimmt. Das moderne Nationalbewusstsein reitet, wie Weber es nüchtern beschreibt, auf dem Drachen des imperialistischen Staates.

In der zweiten Phase der modernen Gesellschaftsidentität findet sich dies natürlich weiterhin, es wandeln sich dabei jedoch sowohl sozialpsychische Motive als auch essentielle Inhalte des Nationalbewusstseins. Die spätmoderne Gesellschaft ist nach den systemruinanten Katastrophen ihrer ersten Ära, nach den imperialistischen und faschistischen Weltkriegen, zu einer anderen Struktur ihrer Produktionsweise übergegangen, teilweise sogar schon vor dem Zweiten Weltkrieg, zuerst in den USA, danach in anderen Gesellschaften, nämlich zum Fordismus und sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaat. Im Zusammenhang mit der Technokratie der dazu nötigen riesigen und hochkomplexen Funktionalsysteme in der Wirtschaft und Staatsverwaltung wandelt die Lebenswelt sich nach und nach von einem Geflecht der Institutionen zu Spielwiesen für die Subjektivität des Surpluskonsums. War früher, wie schon skizziert, die narzisstische Konsumtion, ob ästhetisch oder prestigios, den Intellektuellen und Oligarchien auf der Basis ihrer Klassenlage vorbehalten, so erlaubt, ja drängt die spätmoderne Wirtschaft heutzutage dazu auch die Massen. Der alltägliche, wie immer auch durch Standardisierung verödete und im Vergleich mit dem oligarchischen eng begrenzte, Luxus der Massen ist systemfunktional geworden. Er kauft die Überproduktion der Wirtschaft, fördert zugleich den Narzissmus der Massen und absorbiert diesen auf eine systemfunktionale Weise: privatistisch und pseudo-individualistisch. Die alltäglich-frequenten kleinen Machträusche und Grandiositätseuphorien, die z.B. das Autofahren und das Fernsehen bieten, und die ausseralltäglichen, gesteigerten, aber kalenderperiodischen, die der Ferntourismus ins Exotikum und der weihnachtliche Gourmet-Exzess gewähren, halten die Massen bei der Stange (die Wirkungen auf die Naturumwelt und die Dritte Welt lassen wir hier beiseite).

In der Einkaufszone voller Luxuswaren für die Massen ist das Nationalbewusstsein keine Kleinigkeit wie die Pizza à la Soundso, aber doch nur eine Sache unter unzähligen anderen, welche die narzisstische Konsumtion sich leistet und zum Amüsement oder Prestige verbraucht. Es gehört zu den grösseren Dingen, Services, Shows und Mitgliedschaften, die man sich zwar leistet — aber es darf in frappantem Unterschied zu den anderen nicht viel kosten. Das neue Nationalbewusstsein fordert keine Opfer mehr, niemand will mehr für seine

⁶¹ A.a.O., Paragr. 4. "Das nackte Prestige der 'Macht' wandelt sich" unter dem Einfluss der Gebildeten und Intellektuellen "unvermeidlich in andere, spezifische Formen ab, und zwar in die Idee der 'Nation'" (a.a.O., Kap. VIII, Paragr. 5). Danach hebt Weber aber das soziologisch-empirisch kaum Erfassbare des Nation-Begriffs angesichts der endlosen Varianz der Nationalbewusstseine der verschiedenen Sozialschichten in verschiedenen modernen Staaten verschiedener Zeiten hervor.

Nation sterben, seine Gesundheit riskieren oder nennenswerte Reichtümer aufbringen. Es will das Machtprestige der Nation rasch und mühelos, durch umstandslose Fernbedienung, erlangen und geniessen. Es will kaum etwas dafür tun oder opfern. Erfreute sich die frühere Nation, gleich ob sinnhafte oder prozedurale, eines Primates und erwartete von ihren Mitgliedern, auch den liberalen Individuen, bei mancherlei Gelegenheiten hohe bis extreme Opfer, so ist die heutige Nation dem Massendurchschnitt ein Rauschmittel beim freizeitlichen Fernsehen von Sportwettkämpfen oder staatlichen Katastrophenhilfen.

Wir nennen die Nation des früheren Bewusstseins **autoritativ**, die des heutigen **konsumtibel**. Und schliessen mit einer Übersicht ab, in welche die geläufigen Kontrasttypiken der einschlägigen Forschung eingeordnet sind:

