



Jens Hacke

Wir-Gefühle

Repräsentationsformen kollektiver Identität bei Jürgen Habermas

Größeren Kollektiven Identität zuzuschreiben ist keine einfache Operation, denn wie soll man deren Unverwechselbarkeit im Unterschied zu anderen benennen, ohne sich grober Verallgemeinerungen zu bedienen? Anders als die Identität einer Person lässt sich "kollektive Identität" auch nicht objektivieren; sie ist in viel stärkerem Maße von Zuschreibungen, geteilten Meinungen und Konstruktionsleistungen abhängig. Trotzdem haben sich in der Moderne, im Zeitalter des klassischen Nationalstaats, bestimmte Paradigmen etabliert, anhand derer die Integration von politischen Gemeinschaften, i.e. Staatsnationen, bestimmbar schien: Ethnie, Religion, Tradition, Geschichte. Es ist umstritten, inwiefern die Paradigmen des klassischen Nationalstaats heute noch Gültigkeit besitzen. Sowohl die konservative Kulturkritik der Nachkriegszeit, die die uniforme "geschichtslose Massengesellschaft" überall auf dem Vormarsch sah, als auch die Sozialtheorien seit den 1960-/70er-Jahren haben ihre Zweifel an der Relevanz beziehungsweise der Möglichkeit kollektiver Identität angemeldet. Luhmanns Denkfigur einer "Weltgesellschaft" am Anfang der 1970er-Jahre schließt die Kontinuität alter Identitätsmuster in gewisser Weise aus. Aus seiner Sicht galt es, "der Tatsache unbefangen gegenüberzutreten, dass eine Weltgesellschaft sich konstituiert hat, ohne sich auf politische und normative Integration zu stützen".¹ Die verschiedenen Theorieansätze aus dem Umfeld des westlichen Marxismus und Postmarxismus sahen in den althergebrachten Identifikationsangeboten der Religion, der kulturellen Tradition oder gar der Nation überkommene Relikte der "bürgerlichen Epoche". Erst langsam erkannte man dort hinter den Rationalitätsdefiziten "spätkapitalistischer Gesellschaften" neue kommunikative und lebensweltliche Potenziale gesellschaftlichen Zusammenhalts. Die Diskurstheorie in ihren verschiedenen Stadien seit den ersten Entwürfen zu einer "Theorie der kommunikativen Kompetenz" bei Habermas bis hin zur deliberativen Theorie der Demokratie tat sich schwer damit, außerrationale Bedingungen "unfreiwilliger Assoziation" anzuerkennen. Spätestens aber die Rezeption des überwiegend US-amerikanischen Kommunitarismus schuf eine neue Sensibilität für traditionelle und emotive Bedingtheiten, die das gesellschaftliche Leben prägen. Denn generell hat jedes Individuum mit unverfügbaren Zwängen gruppenspezifischer Zugehörigkeit zu tun, da die Identifikation mit Familie, Nation, Religion und Kultur gewissermaßen *a priori* vorgegeben und somit kontingent ist.²

Mit Blick auf Modernisierungs-, Universalisierungs- und Globalisierungsschübe bleibt also — trotz aller Anzeichen für weltgesellschaftliche Entwicklungen — zu konstatieren, dass nicht nur Herkunftsprägungen weiterhin für Identität und Differenz sorgen, sondern dass auch die Bemühungen in der nationalstaatlichen wie in der europäischen Öffentlichkeit ungebrochen sind, so etwas wie kollektive Identität über

National- beziehungsweise Zusammengehörigkeitsbewusstsein zu stiften. Dies legt zwei Ausgangsüberlegungen nahe: zum einen sind Identitätsdiskurse als Krisenzeichen begreifbar, scheint man doch erst dann anzufangen, sich über gemeinsame Vorstellungen und Leitwerte zu verständigen, wenn diese selbst in Frage stehen, umstritten oder nicht mehr herstellbar sind.³ Zum anderen kann man "kollektive Identität" von vornherein als ein zwar notwendiges, aber substanziell schwer bestimmtes Konstrukt begreifen, über das sich Gesellschaften zu verständigen haben, wenn sie Wert auf ideellen Zusammenhalt legen. Das Wort "Identitätspolitik" bringt diesen voluntaristischen Charakter zum Ausdruck.

Jüngere Forschungen in den Sozialwissenschaften und in der Kulturgeschichte haben in den letzten Jahren weite Felder erschlossen, auf denen zu verschiedenen Zeiten um die Hegemonie von Weltbildern, historischen Deutungen, Mythen und kollektiven Überzeugungen gerungen worden ist. Sie bestätigen die Vermutung, dass das Nachdenken über "kollektive Identität" mit gegenwärtigen Sehnsüchten zu tun hat: Was für die Gegenwart mit ihren Komplexitätssteigerungen und Ausdifferenzierungen ein hoffnungsloses Unterfangen scheint, wird zumindest für eine Vergangenheit, in der Weltbilder noch Bindungskraft besaßen, als prägend angenommen.⁴ Aber ist diese Sicht tatsächlich plausibel? Muss man nicht vielmehr annehmen, dass kollektive Identifikations- oder Zugehörigkeitsbedürfnisse zu einer bestimmten Gruppe generell mit der Soziabilität des Menschen verbunden sind, daher auch in der Moderne nicht verschwinden?

"Kollektive Identität" präsentiert sich vor diesem Hintergrund als maximal inklusiver Sammelbegriff, können doch alle denkbaren Faktoren Einfluss auf das wie auch immer geartete "Gemeinschaftsgefühl" einer Gesellschaft beziehungsweise der Bevölkerung eines Staates oder eines höherstufigen Kollektivs wie etwa Europa oder "der Westen" nehmen. Eben deshalb bleibt jede kollektive Identität auf Repräsentationen angewiesen, die Komplexitätsreduktionen bewirken und sie kommunizierbar halten. Indem man kollektive Identität als ein Ergebnis verschiedener Repräsentationen begreift, bewahrt man sich eine notwendige Distanz. So verstanden muss sie nicht mehr als ein "Plastikwort" (Niethammer) behandelt werden, dessen "unheimliche Konjunktur" eine womöglich gefährliche Gemeinschaftsideologie ankündigt. Der Begriff soll auch nicht dazu dienen, im Sinne der Massenpsychologie gesellschaftliche Bewusstseinszustände zu identifizieren und zu untersuchen. Er geht aber trotzdem weiter als die ihm verwandten, jedoch unter geordneten Konzepten der Erinnerungskultur und des kollektiven Gedächtnisses. Kollektive Identität scheint gegenwartswirksame Faktoren zu beinhalten: das unmittelbare Verhältnis gesellschaftlicher Gruppen untereinander, die Identifikation mit Institutionen und Symbolen sowie schwer fassbare Aspekte der Mentalität spielen eine Rolle. Im Unterschied zu dem nicht gerade präzisen Begriff der politischen Kultur verweist die "kollektive Identität" stärker auf nicht-rationale und emotionale Momente der Gemeinschaftszugehörigkeit.

Es ist darüber hinaus sinnvoll, eine Pluralität kollektiver Identitäten anzunehmen, was gerade mit Blick auf Organisations- und Repräsentationseinheiten gilt, die, wie etwa der Staat, eine integrierende Funktion ausüben. Er muss vorab verschiedene kulturelle, religiöse und soziale "Besonderheitsidentitäten" (Marquard) anerkennen und dennoch versuchen, eine höhere Ebene zur Integration gemeinsamer Werte zu schaffen. Derartige Integrationsleistungen setzen voraus, dass heterogene Werteorientierungen akzeptiert, gleichzeitig jedoch identifikatorische Klammern gefunden

respektive überzeugende Identifikationsangebote unterbreitet werden.

"Kollektive Identität" als Konstruktion und Erfahrungsmöglichkeit (damit als ideale Repräsentation einer sozialen Ordnung) aufzufassen — diese Perspektive sollte heuristisch immer noch fruchtbar sein, selbst wenn die Rede von kollektiver Identität zunächst mehr Probleme aufzurufen als Erkenntnisgewinn zu versprechen scheint.⁵ Während man früher "Gesellschaft" und "Gemeinschaft" einander gegenüberstellte, haben heute andere Termini das abgelöst, was man ehemals unter Gemeinschaftsbildung verstanden hätte: "soziale Integration", "Solidarität", "Sozialkitt von Gesellschaften", "Gemeinwohl" sind Wendungen, die eine bestimmte gesellschaftliche Attraktivität entfalten sollen.⁶ Durch sie werden zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Sets von Inhalten transportiert, die man wohl im Sinne eines übergreifenden gemeinsamen Horizonts als ideale, weil normativ bestimmte Repräsentationen sozialer Ordnungen bezeichnen kann. Versucht man diese Begriffe der politischen Theorie im Sinne eines weiten Repräsentationsbegriffs zu fassen, so handelt es sich um Identitätsprojektionen oder –präsentationen. Solche Beschreibungsformen können gar nicht anders als normativ sein, denn eine konzise Beschreibung vorherrschender Meinungen, Ideen und "geistiger" Kräfte ist immer vereinfachend und durch Ideale geleitet. Gerade deswegen zieht jeder Versuch, die kollektive Identität eines Gemeinwesens zu bestimmen, automatisch Kritik auf sich. Solche Formen der Repräsentation zielen also auf Inhaltliches. Sie streben Inklusion, Verallgemeinerbarkeit und Selbstbindung an; sie sind also keineswegs beliebig und stehen im Gegensatz zu einer Partikularvorstellung von Repräsentation, die die Eigensinnigkeit und Unabhängigkeit von jeglichen Intentionen betont.

Man muss gar nicht voraussetzen, dass diese Formen kollektiver Identität die gesellschaftliche Wirklichkeit zureichend abbilden. Es reicht die Feststellung, dass sich gesellschaftliche Akteure im Wettstreit um die Durchsetzung verschiedener Modelle kollektiv bindender Repräsentationen befinden: Aus geschichtspolitischer Warte konkurrieren verschiedene historische Mythen und gegenwartsorientierte Deutungen miteinander; auf sozialpolitischer Ebene gibt es einen Kampf um unterschiedliche Formen von Solidarität; auf kultureller Ebene rivalisieren diverse soziomoralisch, religiös und kulturell anders akzentuierte Vorstellungen eines guten Lebens. Ohne einen bestimmten Zusammenhang anzunehmen, der jeden einzelnen dieser genannten Aspekte zu einer kollektiven Repräsentation macht, also ohne eine bestimmte Totalitätsvorstellung, wäre dieses Feld kaum zu untersuchen.

Inwiefern jede Beschäftigung mit kollektiver Identität wertegeleitet ist oder sein muss, lässt sich am Beispiel des bedeutendsten Sozialphilosophen der Bundesrepublik, Jürgen Habermas, zeigen. Habermas hat sich nicht nur bemüht, eine Vorstellung von kollektiver Identität in sein Theoriegebäude zu integrieren, sondern hat sich in seinen politischen Schriften — vor allem seit den 1980er Jahren — verstärkt mit der nationalen Identität der Deutschen nach 1945 auseinandergesetzt, im Spannungsfeld zwischen Sein und Sollen. Es bietet sich an, seine Beschäftigung mit der Identitätsproblematik in drei Schritten zu analysieren: 1. eine knappe Darlegung von Habermas' Konzept einer Konstruktion "vernünftiger Identität"; 2. zwei Sonderfälle kollektiver Identität: a) die Bundesrepublik, b) Europa; 3. eine Kritik des Habermas'schen Begriffs von kollektiver Identität im Licht seiner politisch–publizistischen Interventionen.

Konstruktion vernünftiger Identität

Habermas befasst sich mit dem Problem der kollektiven Identität ausführlich in seiner Hegelpreis-Rede aus dem Jahr 1974. Der Titel dieser Rede stellt die Frage: "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?" Schon diese Formulierung weist Besonderheiten auf. Es handelt sich um eine Problemformel, mit der Habermas eigens die offensichtliche Schwierigkeit betont, ob moderne "komplexe" Gesellschaften überhaupt noch über ein spezifisches Selbstverständnis verfügen können. Habermas hebt zudem die Akteursebene hervor, da Identität in der Gesellschaft nicht etwa vorgegeben oder vorgefunden, sondern vielmehr prozessual ausgebildet wird. Die besondere Note gibt Habermas seinem Vortrag dadurch, dass es ihm ausdrücklich um eine "vernünftige Identität" geht. Was ist nun der Ausgangspunkt von Habermas' Überlegungen?

"Eine Gesellschaft", so schreibt Habermas, "hat nicht in dem trivialen Sinne eine ihr zugeschriebene Identität wie etwa ein Gegenstand, der von verschiedenen Beobachtern als derselbe Gegenstand identifiziert werden kann, auch wenn sie ihn in verschiedener Weise wahrnehmen und beschreiben. Eine Gesellschaft" — und nun kommt die entscheidende Formulierung — "bringt ihre Identität in gewisser Weise hervor; sie verdankt es der eigenen Leistung, wenn sie ihre Identität nicht verliert."⁷ Das "Identitätsproblem" begreift Habermas im Anschluss an Hegels dialektisches Kerntheorem, wonach es eine "Entzweiung" des modernen Menschen zwischen Herkunft und Zukunft gibt, zwischen individuellem Freiheitsanspruch und der Sehnsucht nach gesellschaftlicher Geborgenheit, zwischen Natur und Technik etc. Hegel versuchte noch, kraft philosophischer Einsicht diese Entzweiungen als eine sittliche Totalität zu interpretieren, die im bürgerlichen Staat ihren Ausdruck findet ("Vereinigungsphilosophie").⁸ Die antibürgerlichen Ideologien der Moderne strebten demgegenüber ganz andere, rabiate Formen kollektiver Identitätskonstruktion an, um die Widersprüche der Moderne gewaltsam zu überbrücken — sei es im Sinne einer revolutionären Klassenidentität oder im Hinblick auf ein homogenes "Rassebewusstsein". Entscheidend blieb der Anspruch auf die Ausschließlichkeit beziehungsweise die öffentliche Sanktionierung und Privilegierung einer gesteigerten Form kollektiver Identität, die darauf beruhte, dass sie Gruppierungen nach dem Freund-Feind-Schema vornahm. Im Gegensatz dazu stand das liberale Denken, dass in der Nachfolge Max Webers keinen anderen Ausweg sah, als die Pluralität von Weltanschauungen auszuhalten und einen "Polytheismus der Werte" zu akzeptieren. Die Ansprüche an wert — begründete Integration und sittliche Orientierungsleistung beschränken sich aus liberaler Sicht auf die nationalstaatliche Bereitstellung eines "liberalitätsgarantierenden Ordnungsrahmens" (Lübbe). Der Nationalstaat bleibt Erbe gemeinsamer Geschichte beziehungsweise unterschiedlicher Identitätspräsentationen, doch besteht kein Bedarf danach, diese historisch kontingente Erbmasse für alle verbindlich zu erklären oder normativ zu überhöhen.⁹ Um es auf einen Nenner zu bringen: Viele der intellektuellen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik handeln vom Umgang mit kollektiver Identität. Für Hermann Lübke stellt sich nicht die Frage, inwiefern Identität modelliert werden könnte. "Identität ist kein normativer, sondern ein deskriptiver Begriff. Handlungen werden normiert; aber wer wir zu sein haben, kann nicht Gegenstand einer Vorschrift sein. Identitätspräsentationen und Identitätsfeststellungen haben keinerlei normative Bedeutung."¹⁰ Personen und Kollektive besitzen nach Lübke eine Geschichte, über die sie identifiziert werden. Diesem nüchternen Identitätsbegriff fehlt jede Emphase einer engagierten Identifikation, wie sie für die Moderne über Nation, Klasse oder Rasse und deren historischer Herleitung charakteristisch war. "Wer einer ist, lässt sich einzig über seine Geschichte sagen; aber nur wer einer ist, kann das."¹¹ Mit diesem Paradoxon

bringt Lübbe zum Ausdruck, dass eine objektiv bestimmbare Identität — trotz verschiedener Auffassungen über sie — einer Traditionskritik vorausliegen muss. Im Sinne eines "engagierten Intellektuellen" (Michael Walzer) ist ein gewisser Grad von Identität erst einmal anzunehmen, um dann in einem weiteren Schritt ihre etwaige Krise zu diagnostizieren und ihren Gehalt zu modifizieren. Andererseits wiederum macht es Lübbes funktionale Theorie schwierig, die normative Perspektive zu finden, aus der man "die eigene Identität [...] auf ihre Angemessenheit befragen kann".¹²

Den irreduzibel kontingenten Charakter "kollektiver Identitäten" findet Habermas anstößig. Ihm geht es daher um Lernprozesse, die ein in normativer Hinsicht oft problematisches Identitätserbe in Gang bringen kann. Die Parallelexistenz von Sonderidentitäten erscheint ihm kein erstrebenswerter Zustand, gleichwohl realisiert er, dass die Festschreibung einer spezifischen wie auch immer gearteten verbindlichen Kollektividentität unter den Bedingungen der Moderne illusionär erscheint. Habermas möchte wieder beim Vermittlungsdenkler Hegel anknüpfen, sieht sich jedoch mit dem Problem konfrontiert, dass der Nationalstaat keinen begründbaren Rahmen mehr für eine wie auch immer geartete kollektive Identität bereithält. Hegels Sehnsucht nach "Vereinigung" des Entzweiten durch identitäre Aufhebung rettet Habermas aber in die Moderne.

In der Epoche einer postideologischen Moderne können wir — so Habermas — nicht mehr davon ausgehen, dass komplexe Gesellschaften "ihre Einheit noch in Form von Weltbildern konstituieren, die eine gemeinsame Identität festschreiben". Er begreift Identität von vornherein als Konstrukt. Wie ist also eine Form der Einheit zu retten? "Eine kollektive Identität", definiert Habermas, "können wir heute allenfalls in den formalen Bedingungen verankert sehen, unter denen Identitätsprojektionen erzeugt und verändert werden. Ihre kollektive Identität steht den Einzelnen nicht mehr als ein Traditionsinhalt gegenüber, an dem die eigene Identität wie an einem feststehenden Objektiven gebildet werden kann, vielmehr beteiligen sich die Individuen selbst an dem Bildungs- und Willensbildungsprozess einer gemeinsam erst zu entwerfenden Identität."¹³ Kollektive Identität als etwas zu Entwerfendes bindet Habermas an das Kriterium der Vernünftigkeit und entwickelt damit eine normative Zielperspektive. Seinen Vorstellungen von einer kommunikativen Vernunft entsprechend, bemisst sich die Zulänglichkeit der "Identitätsinhalte" an den formalen Bedingungen ihres Zustandekommens: Alle Gesellschaftsmitglieder müssen sich kollektiv-identitär in ihnen wiedererkennen und sie reziprok anerkennen können.

Habermas löst Identität aus dem engen Kontext der Traditionsgebundenheit sowie der Geschichts- und Kulturaneignung heraus. Sein dezidiert gegenwartsbezogener, auf eine universalistische Moral zielender Identitätsbegriff setzt sich zu diesem Zeitpunkt (1970er-Jahre) bewusst über herkömmliche nationalstaatliche und kulturelle Beschränkungen hinweg. Dies belegt insbesondere sein Ausblick auf "die neue Identität einer erst im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft".¹⁴ Damit nimmt er explizit den Begriff von Luhmann auf. Weltgesellschaft wird für Habermas nicht lediglich im Bezug auf systemische Imperative, sondern unter Berufung auf eine universalistische Moral denkbar. Es gelingt ihm auf diese Weise, sich eine "kollektive Identität" ohne die Begrenzung auf eine bestimmte kontingente Schicksalsgemeinschaft vorzustellen. Sie kann es sich — aus Habermas' Sicht — nicht mehr leisten, besondere Traditionsbezüge zu privilegieren und Gruppen auszuschließen, sondern ist ein inklusives Projekt, das nach Ausweitung strebt. Dahinter steht, wie man unschwer erkennen kann, die

geschichtsphilosophische Fortschrittsperspektive einer ausgreifenden, sich vollendenden europäisch geprägten Moderne. Andere Philosophen wie Richard Rorty zweifeln zwar an den selbst auferlegten Begründungspflichten einer kommunikativen Vernunft, teilen allerdings die politische Zielperspektive einer Ausweitung der liberal-demokratischen "Wir-Gemeinschaft".¹⁵ Es gibt also, wie Habermas offen sagt, richtige und falsche Identitäten. Allerdings müsste sich unter den korrekten formalen Kommunikationsbedingungen die vernünftige Identität durchsetzen.

Freilich ist Habermas klar, dass eine solche Identitätsfestschreibung schwer durchführbar ist, weshalb er den Begriff der "kollektiven Identität" überhaupt nur sehr zögerlich verwendet: "Ich will nur so viel behaupten: wenn in komplexen Gesellschaften eine kollektive Identität sich bilden würde, hätte sie die Gestalt einer inhaltlich kaum präjudizierten, von bestimmten Organisationen unabhängigen Identität einer Gemeinschaft derer, die ihr identitätsbezogenes Wissen über konkurrierende Identitätsprojektionen, also in kritischer Erinnerung der Tradition oder angeregt durch Wissenschaft, Philosophie und Kunst diskursiv und experimentell ausbilden."¹⁶ Versucht man, diese etwas schwergängige Prosa im Kontext unserer Fragestellung auszulegen, bleibt in der Tendenz festzuhalten, dass Habermas zumindest eine Überwindung der "konkurrierenden Identitätsprojektionen" anstrebt. Sein Verständnis von "Identitätsprojektion" (von Habermas als pejorativer Begriff gebraucht) gibt jedenfalls Aufschluss darüber, wie reserviert er der Idee einer Repräsentation des Ganzen gegenübersteht. Sein Kommunikationsmodell möchte — in dieser Phase — Repräsentation nicht nur im politischen Verständnis zugunsten des unmittelbaren Diskurses überwinden. Es bleibt auch im Blick auf all das, was nur Vermittelndes ist, von äußerster Skepsis geprägt — seien es kulturelle, religiöse oder nationale Symboliken, seien es Traditionen oder Rituale, deren rationale Gehalte nicht auf Anhieb ersichtlich sind. Repräsentation setzt sich stets dem Verdacht der Verzerrung aus, denn unterschiedliche Verdichtungs- bzw. Verknappungsformen lassen Raum für Instrumentalisierung.

Nation und Europa

Die Hinweise, die Habermas im Hinblick auf Identitätsbildung inner halb des Nationalstaats gibt, sind in der Hegelpreis-Rede dünn gesät. Deutlich wird in jedem Fall, dass er traditionelle Identifikationsmerkmale als überkommen ansieht. Dennoch steht Habermas vor dem Problem, dass existierende Traditionsbestände, die bisher nationale Sonderidentitäten ausgezeichnet haben, nicht so schnell von einer Universalisierung demokratischer Werte abgelöst werden, wie er sich das ursprünglich vorgestellt hat. Kompliziert wird der Fall, wenn es auf der einen Seite unproblematische "richtige" Traditionen gibt (Frankreich, USA, GB), auf der anderen Seite "falsche" und damit der politischen Kultur abträgliche Traditionsbestände wie in Deutschland, wo "es eine natürliche Allianz zwischen westlichen Lebensformen und nationalen Identifikationen nicht gegeben" habe.¹⁷ Habermas' intellektueller Einsatz für die Etablierung einer postnationalen Identität der Bundesrepublik ist bekannt; seine Leitgedanken sollen in der gebotenen Kürze noch einmal in Erinnerung gerufen werden.

Gegen die so genannten "neokonservativen Revisionisten", die in den 1980er-Jahren eine damals umstrittene Normalisierung im Umgang mit der deutschen Geschichte anstrebten, verteidigte Habermas die prägende Bedeutung des Zivilisationsbruchs Auschwitz für die Identität der Bundesrepublik. "Mit jenem ungeheuerlichen Kontinuitätsbruch haben die

Deutschen die Möglichkeit eingeblüht, ihre politische Identität auf etwas anderes zu gründen als auf die universalistischen staatsbürgerlichen Prinzipien, in deren Licht die nationalen Traditionen nicht mehr unbesehen, sondern nur noch kritisch und selbstkritisch angeeignet werden können."¹⁸ Konservative Historiker wie Michael Stürmer, Andreas Hillgruber, Hans-Peter Schwarz oder Klaus Hildebrand hatten in den 1980er-Jahren bekanntlich Stellung gegen eine einseitige Fixierung des bundesrepublikanischen Geschichtsbewusstseins auf die Zeit der NS-Diktatur 1933 — 1945 genommen. Der Pluralität historischer Traditionen sowie der Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik sollte — auch angesichts eines generationellen Wechsels — eine zusätzliche, identitätsstiftende Rolle zukommen. Dass Habermas diese eines neuen Nationalismus verdächtigen "Entsorger" der NS-Vergangenheit gleichzeitig als "NATO-Historiker" denunzierte, ist erklärungsbedürftig, hatte er die Ankunft im Westen ansonsten doch als "die große intellektuelle Leistung unserer Nachkriegszeit" gefeiert.¹⁹ Sein Vorwurf und seine stete Sorge bestanden darin, dass die Identifikation mit den Werten des Westens angesichts jener neokonservativen Strömungen immer nur oberflächlich gewesen sei und daher gefährdet bliebe.

Um diese Befürchtung zu erklären, bedarf es eines Blickes auf die erneute Thematisierung kollektiver Identität, die bei Habermas vor und nach der Wiedervereinigung 1990 eine besondere Rolle spielt. In gewissem Sinne konkretisiert sich in seinen politischen Schriften dieser Zeit die vorher entworfene Theorie kollektiver Identitätsbildung in ihrer zögerlich-skeptischen Haltung. Den "Neohistoristen" begegnet Habermas mit grundlegenden methodischen Vorbehalten, denn: "Um eine kollektive Identität formen und tragen zu können, muss der sprachlich-kulturelle Lebenszusammenhang auf eine sinnstiftende Weise vergegenwärtigt werden. Nur die narrative Konstruktion eines auf das eigene Kollektiv zugeschnittenen sinnhaften Geschehens bietet handlungsorientierte Zukunftsperspektive und deckt den Bedarf an Affirmation und Selbstbestätigung. Dem widerstreitet aber das geisteswissenschaftliche Medium der Vergegenwärtigung affirmativer Vergangenheiten. Der Wahrheitsbezug verpflichtet die Geisteswissenschaften auf Kritik; er steht im Gegensatz zur sozialintegrativen Funktion, für die der Nationalstaat die historischen Wissenschaften öffentlich in Gebrauch nahm."²⁰ Abgesehen davon, dass mit dieser Sichtweise eine stark vereinfachte Rollenzuweisung an die Historiographie im klassischen Nationalstaat verbunden ist und dass die Dichotomie Affirmation versus Kritik wenig Raum für alternative Vorstellungen offen lässt, kommt es Habermas vor allem auf den von ihm diagnostizierten "Formwandel der nationalen Identitäten" an. Dabei betont er, dass nicht nur in Deutschland "der Nationalismus als Grundlage einer kollektiven Identität [...] drastisch entwertet worden" sei, sondern dass sich auch alle übrigen europäischen Länder "auf dem Wege zu postnationalen Gesellschaften" befänden.²¹ Zwar prägten "die nationalen Überlieferungen eine Lebensform mit privilegiertem Stellenwert, wenn auch nur eine in einer Hierarchie von Lebensformen verschiedener Reichweite". Ohne die Vorstellung von einer Hierarchisierung oder das Problem der unterschiedlichen Reichweite dieser "Lebensformen" zu erörtern, erkennt Habermas in ihnen "kollektive Identitäten, die einander überlappen", aber eines Mittelpunktes, wo sie zur nationalen Identität gebündelt würden, nicht mehr bedürfen". Stattdessen bildet "die abstrakte Idee der Verallgemeinerung von Demokratie und Menschenrechten [...] das harte Material, an dem sich nun die Strahlen der nationalen Überlieferung brechen".²²

Warum dies so sein sollte und woher Habermas die Gewissheit nimmt, dass sich eine "ernüchterte politische Identität" zwingend "vom Hintergrund einer

nationalgeschichtlich zentrierten Vergangenheit" ablöse, bleibt offen. Doch scheint Habermas generell eine Vorliebe für weit angelegte, höherstufige politische Integrationsformen zu besitzen, um eine größtmögliche Verallgemeinerungs- und Inklusionsfähigkeit von Wertvorstellungen zu gewährleisten. Dementsprechend hinterließen der Fall der Mauer und die deutsche Vereinigung keinerlei Spuren in seinen Überlegungen zu einer kollektiven Identität. Wenn sich nämlich alle (europäischen) Staaten in Richtung einer postnationalen Konstellation bewegen, bleibt kein Platz für eine modifizierte nationale Identität des wiedervereinigten Deutschlands. Erstaunlich wenig Raum widmete Habermas in der Zeit der so genannten Wende der Mentalität beziehungsweise der kollektiven Identität der ehemaligen DDR-Bürger. In diesen Jahren ließ sich nämlich sehr genau studieren, dass "unsere Identität" — in Habermas' Worten — "nicht nur als etwas Vorgefundenes, sondern eben auch und gleichzeitig als unser eigenes Projekt" bezeichnet werden kann.²³

Aber mehr als die Identitätslasten und die Identifikationssehnsüchte der Bürger in den neuen Ländern beunruhigten Habermas, die Konsequenzen der Vereinigung für sein Projekt eines auf posttraditionaler Identität beruhenden republikanischen Universalismus: "Was wird in unruhigen Zeiten aus einer Mentalität, die die Bundesbürger nach 40 Jahren tatsächlich erworben hatten? Mit ihren Identitätsproblemen beschäftigen sich eher die anderen, die Politiker am Sonntag und die Intellektuellen auch unter der Woche." Als ein solcher "unter der Woche" besorgter Intellektueller fürchtete Habermas nun allenthalben regressive Formen unreflektierter, antiuniversalistischer Borniertheit — "DM-Nationalismus", "Wirtschaftsnationalismus", "Elitennationalismus" sind die scharfen Vokabeln, mit der er den Weg zur Einheit begleitet. Jede Form unreflektierter nationaler Identifikation muss bei Habermas Argwohn auslösen: "Eine nationale Identität, die sich nicht in erster Linie auf ein republikanisches, ein verfassungspatriotisches Selbstverständnis stützt, kollidiert mit den universalistischen Regeln des Zusammenlebens gleichberechtigt koexistierender Lebensformen." Diese empfindliche Reaktion sowie die bisweilen wie eingekapselt wirkende linke Trauerarbeit wäre ein ganz eigenes Untersuchungsfeld. Interessant ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt, wie sehr sich Habermas durch seine verfassungspatriotische Engführung den Blick für tatsächliche kollektividentitäre Phänomene verstellt. Auf seltsame Weise beschwörend und gleichzeitig durch keinerlei einsichtige Argumente gedeckt wirkt seine strikte Abwehr jedes emotionalen Moments der Wiedervereinigung, die doch mit einiger Plausibilität als Bestätigung des Nationalstaats lesbar gewesen wäre: "Die 'Ästhetik des Staates', die es ohnehin seit Louis Philippe aus guten Gründen nicht mehr gibt, wird keinen Aufschwung nehmen durch die Aussicht, dass neben Kohl und Waigel demnächst Thüringer und Sachsen auf den Ruinen des Reichstags die Flagge eines neuen Wirtschaftsnationalismus hissen könnten."²⁴ 1990 hat er dann auch als engagierter Intellektueller bewiesen, dass es ihm keineswegs um nostalgisch-historische Verehrung für das Grundgesetz geht; er trat nämlich für ein Referendum über eine gesamtdeutsche Verfassung ein.

Wie sehr Habermas den emotionalen Untiefen kollektiver Identität misstraut, belegt seine Verunsicherung angesichts der revolutionären Umwälzungen 1989, die er — nicht besonders sensibel — als "nachholende Revolution" beschrieben hat. "Nachholend" deswegen, weil diese Revolution keine neuen Ideen hervorgebracht habe. Habermas ist zwiespalten: zum einen möchte er ängstlich die mühsam etablierte postnationale und posttraditionale Identität der alten Bundesrepublik bewahren, zum anderen kritisiert er den von der Kohl-Regierung oktroyierten "Anschluss", der den inneren Zustand der

Bundesrepublik belasten könnte, weil die Ostdeutschen "diskursiv" unzureichend eingebunden würden. Man könnte das Problem auch so übersetzen: Angesichts der Vernünftigkeit der politischen Ordnung und Kultur der Bundesrepublik bleibt den Ostdeutschen zwar keine andere Wahl, aber einen öffentlichen Akt der reflexiven und kritischen Identifikation hätte er ihnen gern zugestanden.

Insgesamt gilt: Identifikation mit Geschichte, Identifikation, die aus irgendeinem Grund emotional behaftet war, musste Habermas verdächtig bleiben: "Jede Identität, die die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv begründet und die Menge der Situationen umschreibt, in denen die Angehörigen in einem emphatischen Sinne 'Wir' sagen können, scheint doch als etwas Unbefragtes aller Reflexion entzogen bleiben zu müssen."²⁵ Dementsprechend kann Habermas auch die Idee des Anderen, des Gegenüber oder des Fremden nicht als Konstituens kollektiver Identitätsbildung begreifen — und setzt sich somit von allen bislang üblichen definitiven Bemühungen um den Identitätsbegriff ab, in denen Grenzziehungen, Rituale, Alltagspraxen und Anerkennung (auch durch andere) herausgehobene Bedeutung besitzen.²⁶ Für ihn stand stets die Identifikation mit Werten im Vordergrund, der eine reflexivkritische Aneignung vorausging. Insofern ist es nur schlüssig, dass er den Begriff des "Verfassungspatriotismus" von Dolf Sternberger aufnahm, um mit ihm in den 1980er-Jahren die vernünftige kollektive Identifikation mit einem Ensemble von Werten zu beschreiben. Habermas hat damit nicht so sehr eine Form der "Staatsliebe" im Sinne Sternbergers vor Augen, sondern für ihn bedeutet gerade die Zuwendung zu universalen Verfassungsprinzipien (die man ja mit dem Westen teilt) einen begrifflichen Vorzug, weil sie "sich nicht mehr auf das konkrete Ganze der Nation, sondern auf abstrakte Verfahren und Prinzipien bezieht", also in vielerlei Hinsicht anschlussfähig bleibt.²⁷ "Eine liberale politische Kultur bildet nur den gemeinsamen Nenner eines Verfassungspatriotismus, der gleichzeitig den Sinn für die Vielfalt und die Integrität der verschiedenen koexistierenden Lebensformen einer multikulturellen Gesellschaft schärft. Auch in einem künftigen europäischen Bundesstaat müssen dieselben Rechtsprinzipien aus den Perspektiven verschiedener nationaler Überlieferungen, verschiedener nationaler Geschichten überliefert werden."²⁸

Mit Blick auf Europa schließlich hat Habermas in jüngster Zeit noch einmal seine Überlegungen zur Identitätsfrage aktualisiert — mit interessanten Weiterungen. Habermas' prinzipiell offener, auf Inklusion bedachter Identitätsbegriff, der auf Werteintegration abhebt, erfährt angesichts des Konflikts mit den USA vordergründig eine Modifikation. Angesichts der Proteste gegen den Irakkrieg beobachtet er, dass "die Macht der Gefühle [...] Europas Bürger gemeinsam auf die Beine gebracht" habe. Nun sei es an Europa — weil Amerikas normative Autorität durch den Irakkrieg in Trümmern liege — als Hüterin universaler Werte "seinen Einfluß bei der Gestaltung des Designs einer künftigen Weltinnenpolitik zur Geltung" zu bringen, "um den hegemonialen Unilateralismus der Vereinigten Staaten auszubalancieren".²⁹ Kollektive europäische Identität soll sich in der transatlantischen Krise zumindest in normativer Hinsicht selbst behaupten. Im Sinne des ansonsten traditionsskeptischen Habermas müssen "die Bevölkerungen" aus politischer Notwendigkeit "ihre nationalen Identitäten gewissermaßen 'aufstocken' und um eine europäische Dimension erweitern", denn es gehe nun darum, Solidarität zu entwickeln, um handlungsfähig zu werden. Habermas gesteht zwar ein, dass einer europäischen Identität etwas von Anfang an Konstruiertes anhafte. Er wirbt aber für die bewusste Aneignung bestimmter genuin europäischer historischer Traditionen —

Säkularisierung, Wohlfahrtsstaat, Mehrparteiensystem, Friedensliebe etc. Eine kollektive europäische Identität ist für Habermas nun unabdingbar: "Allein das Bewusstsein eines gemeinsamen politischen Schicksals und die überzeugende Perspektive für eine gemeinsame Zukunft können überstimmte Minderheiten von der Obstruktion eines Mehrheitswillens abhalten. Grundsätzlich müssen die Bürger einer Nation die Bürgerin einer anderen Nation als 'eine von uns' betrachten."³⁰ Oder, um es etwas plastischer zu formulieren: Wo die Kraft des besseren Arguments scheitert, soll — angesichts akuter Krisenerfahrung — nun doch ein schicksalhaftes Zusammengehörigkeitsgefühl für die nötige Mobilisierung sorgen.

Freilich hält Habermas an den wesentlichen Prämissen seiner theoretischen Konzeption fest, wenn er jede Form von "kollektiver Identität", gerade und besonders im Fall Europas, als ein Konstrukt begreift: "Heute wissen wir, dass viele politische Traditionen, die im Scheine ihrer Naturwüchsigkeit Autorität heischen, 'erfunden' worden sind. Demgegenüber hätte eine europäische Identität, die im Licht der Öffentlichkeit geboren würde, etwas Konstruiertes von Anfang an." In diesem Sinne spielen für eine europäische Identität geschichtliche Traditionen eine Rolle, doch werden sie einem Ausleseprozess unterzogen, der sie auf ihre normative "Zukunftsfähigkeit" prüft: "Historische Erfahrungen kandidieren nur für eine bewusste Aneignung, ohne die sie eine identitätsbildende Kraft nicht erlangen."³¹ Stellt man diesen Maßstab einer reflexiven Aneignung in Rechnung, dann reicht die "Macht der Gefühle" in ihrer mobilisierenden Kraft bei weitem nicht aus, um das "Manko einer fehlenden europäischen Identität" zu beheben." Zwar muss die Frage, ob es so etwas wie eine europäische Identität gibt, heute negativ beantwortet werden." Aber sie ist Habermas zufolge auch falsch gestellt, gehe es doch "um die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit die Bürger ihre staatsbürgerliche Solidarität über ihre jeweiligen nationalen Grenzen hinaus mit dem Ziel einer wechselseitigen Inklusion erweitern können" [Hervorhebung i.O].³²

Die Voraussetzungen für das Gelingen des europäischen Projekts einer gemeinsamen Identität beschreibt Habermas auf zwei Ebenen: Zum einen, wie bereits angedeutet, sind für ein europäisches Zusammengehörigkeitsgefühl die richtigen Lehren aus einer geteilten europäischen Geschichte zentral. Dazu gehört die Fähigkeit zur selbstkritischen Auseinandersetzung mit "bellizistischer Vergangenheit", also die "Domestizierung staatlicher Gewaltausübung", weiterhin die gemeinsame postkoloniale "Abstiegserfahrung" und die "reflexive Distanz zu sich", die die Europäer in die Lage versetzt, "aus der Perspektive der Besiegten sich selbst in der zweifelhaften Rolle von Siegern wahrzunehmen, die für die Gewalt einer oktroyierten und entwurzelten Modernisierung zur Rechenschaft gezogen werden".³³ Zum anderen ist für ihn der gemeinsam geteilte positive Erwartungshorizont, "eine attraktive, ja ansteckende Vision für ein künftiges Europa", unabdingbar mit dem Projekt der europäischen Identität verbunden. Ein "avantgardistisches Kerneuropa" soll mit seinen Intellektuellen vorangehen, um für "eine europaweite demokratische Meinungs- und Willensbildung" zu werben, ohne die es "auf diesem symbolträchtigen und integrationswirksamen Feld keine gemeinsamen, von allen Mitgliedstaaten der Union mitgetragenen Politiken geben" könne. Habermas ist der Überzeugung, dass im Zuge fortgesetzter Demokratisierungstrends "eine kommunikative Verflüssigung von traditionellen Pflichten und Loyalitäten" stattfinde. Dass diese Entwicklung allerdings nicht immer zum Selbstläufer wird, scheint Habermas angesichts der Rückschläge im europäischen Einigungsprozess wiederum Sorgen zu bereiten. Dementsprechend bleibt der Fortschritt stets daran gebunden, die für die Identitätsbildung so wichtige "Eigendynamik

öffentlicher Diskurse" zu ermöglichen. (Das erscheint nicht ganz widerspruchsfrei, wäre es doch die Eigenart von Eigendynamiken, keine zusätzliche Stimulanz zu benötigen.)³⁴

Das Projekt einer kollektiven europäischen Identität sieht Habermas zuallererst (trotz der benötigten normativen Ausbalancierung der Bush-Administration) in inhärenten Zwecksetzungen begründet: "Im Vordergrund steht nicht mehr die Selbstbehauptung des Kollektivs nach außen, sondern die Bewahrung einer liberalen Ordnung im Innern." Dabei ist er mit fast geschichtsphilosophisch anmutender Sicherheit davon überzeugt, dass sich allgemein "die Identifikation mit dem Staat in eine Orientierung an der Verfassung verwandelt". Fortschritt wird daran bemessen, ob "die universalistischen Verfassungsgrundsätze gewissermaßen Vorrang vor den partikularen Einbettungskontexten der jeweils eigenen nationalen Geschichte des Staates" gewinnen.³⁵ Habermas macht in seinen Beiträgen zur europäischen Einigung aber auch deutlich, dass die politische Identität und politische Bewusstseinsbildung für ihn im Vordergrund stehen. Sein Beharren auf der Verfassungsfrage, die Betonung des normativen Gegengewichts zu den USA und das Ziel der Herstellung einer transnationalen Öffentlichkeit belegen dies. Zu weiteren Aspekten europäischer Identität wie etwa der Frage der Grenzen beziehungsweise der Einbeziehung der Türkei bleiben seine Überlegungen eher blass. Auch sein Vorschlag, dass hinsichtlich der kulturellen Vielfalt Europas "die Anerkennung von Differenzen — die gegenseitige Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit — [...] zum Merkmal einer gemeinsamen Identität werden" könne, weist einmal mehr darauf hin, dass ihn die so genannten vorpolitischen kulturellen Bedingtheiten wenig interessieren. Im Rahmen seines Modernisierungsparadigmas bleiben sie zu vernachlässigende, allenfalls regressive Elemente.

Identität ohne Differenz: Zur neueren Kritik an Habermas

An Habermas' Interventionen lässt sich exemplarisch ein Grunddilemma des Identitätsbegriffs zeigen. Kollektive Identität braucht den Rekurs auf Traditions- und Wertbestände, die sich offenbar doch nicht so schnell "kommunikativ verflüssigen", wie es sich die Advokaten der reflexiven zweiten Moderne wünschen. Weil Identität Habermas zufolge ein normatives Konzept ist, kann er nicht umhin, Entwicklungstendenzen kenntlich zu machen, die im politischen Feld von einer Avantgarde verstärkt werden sollen. Gerät der Fortschritt ins Stocken, besteht die Gefahr, dass sich eine "falsche" unzeitgemäße Identität in der Mehrheit behauptet. Folglich gerät Habermas immer wieder in die Lage, die Wiederkehr lange tot geglaubter, identitätsprägender Kräfte erklären (und bekämpfen) zu müssen — z.B. die Renaissance des Nationalen in Osteuropa nach 1989 oder die weltweite Beharrungskraft des Religiösen, schlimmstenfalls im Gewand neuer Fundamentalismen.

Sicherlich wird man Habermas zugute halten müssen, er habe den Wandel identitätsbildender Elemente frühzeitig problematisiert. Auch ein entschiedener Fortschrittsskeptiker kann nicht umhin, anzuerkennen, dass es im Rahmen politischer Integrationsprozesse zu "projektiven Erzeugungen höherstufiger Subjektivitäten" kommt und dass solche Chimären ein qualitativ neues Problem darstellen.³⁶ Zudem hat Habermas scharfsichtig erkannt, dass es in komplexen Gesellschaften zum Austausch zwischen und zur Verschmelzung von tradierten Sonderidentitäten kommt. Allerdings — und hier würde eine Kritik ansetzen — muss das nicht immer so sein. Es gibt auch Gegenbewegungen, denn gerade forcierte Modernisierungsprozesse können Widerstände nicht nur provozieren, sondern sogar stärker machen, als sie

zuvor waren. Zumal die Geschichte der europäischen Einigung kann schwerlich als einliniger Prozess gedacht werden, der nur an Fortschritten und Rückschlägen gemessen werden kann. Ganz davon abgesehen, dass man selbst bei strenger normativer Orientierung an Verfassungswerten einem vereinten Europa keine unumstrittene Gestalt zu geben vermag, wäre es vorzuziehen, den Begriff der "kollektiven Identität" in seinen deskriptiven, potenziellen und normativen Auszeichnungen gleichermaßen zu gewichten. Dazu gehört auch, dass die von Habermas eher nachrangig behandelten funktionalen Zwänge der wirtschafts- und währungspolitischen Einigung sowie die Alltagserfahrung offener Grenzen womöglich größere integrative Kraft — und damit auch kollektiv-identitäre Prägung — entfalten als Verfassungs- und Demokratisierungsdebatten. In diesem Kontext sollte auch ein ehemaliger Rekonstrukteur des historischen Materialismus in Betracht ziehen, dass das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein in einem nicht unerheblichen Maße bestimmen kann.

In letzter Zeit artikulieren sich verstärkt Gegenstimmen zum Habermasianischen Projekt einer kollektiven europäischen Identität, wobei seine Kritiker nicht lediglich politisch andere Optionen vertreten, sondern vielmehr Habermas' Verständnis des Politischen grundsätzlich in Zweifel ziehen. Die englische Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe hat beispielsweise in ihrem Buch *Über das Politische* eine fundamentale Kritik an der von ihr so apostrophierten "kosmopolitischen Illusion" formuliert. Zu den kosmopolitischen Illusionisten zählt sie neben Ulrich Beck und Anthony Giddens vor allem Jürgen Habermas. Sie wirft ihm vor, in seiner überrationalisierten Konsensorientierung einer antipolitischen Vision anzuhängen und "die für das Politische konstitutive antagonistische Dimension" zu verkennen.³⁷ Für Mouffe stehen — im Gegensatz zum von ihr gescholtenen kosmopolitischen "rationalen Liberalismus" — Leidenschaften und affektive Kräfte am Ursprung der kollektiven Formen von Identifikation; keinesfalls würden "diese vermeintlich archaischen Leidenschaften [...] mit dem Stärkerwerden des Individualismus und dem Fortschritt der Rationalität verschwinden". Kollektive Identität wird für sie geradezu ein Schlüsselbegriff ihres antagonistischen Politikverständnisses, weil er klare Zuordnung, Parteinahme und damit "Gegnerschaft" (nicht mehr "Feindschaft", wie noch bei Carl Schmitt) ermöglicht. "Auf dem Gebiet der kollektiven Identitäten haben wir es immer mit der Schaffung eines 'Wir' zu tun, das nur bestehen kann, wenn auch ein 'Sie' umrissen wird", formuliert Mouffe — "jede Identität erfordert zwangsläufig die Bestätigung einer Differenz".³⁸ Ihr dynamischer Begriff des Politischen setzt Leidenschaft und Mobilisierbarkeit voraus, denn "Politisierung kann es nicht ohne konfliktvolle Darstellung der Welt mit gegnerischen Lagern geben, mit denen Menschen sich identifizieren können". Mouffe hält daran fest, Identitäten als "Ergebnis von Identifikationsprozessen" zu begreifen, die einerseits niemals vollständig fixierbar sind, andererseits aber als Vorbedingungen für politisches Handeln fungieren, nicht als projektierte normative Zielgröße.

In der deutschen Debatte hat der Verfassungsrechtler Udo Di Fabio die Frage der kollektiven Identität wieder diskutiert und ebenfalls für eine stärkere Berücksichtigung emotiver Faktoren im Politischen plädiert. "Sozialtechnologie löst keine Identitätsfragen", lautet sein Schlüsselvorwurf an die Politik und das politische Denken insgesamt.³⁹ In einem umfassenden Sinne möchte er den von Habermas exkludierten, vopolitischen kulturellen Raum wieder thematisieren, um "nach Sinn, Identität und prägender Ordnung einer Gemeinschaft zu fragen".⁴⁰ Di Fabios Überzeugung gemäß ist es deswegen unerlässlich, dass Gesellschaften auf ein gehöriges Maß an

kollektiver Identität, geteilter Werte und gemeinsamer Geschichte zurückgreifen, um sich als Gemeinschaften zu empfinden und sich als solche auch in Krisenzeiten zu bewähren. Seine Schrift sollte man allerdings nicht nur als politisch-programmatisches Manifest verstehen, sondern auch als Artikulation der theoretischen Überzeugung eines Ex-Luhmannianers, der ebenso wie Chantal Mouffe mit starken Argumenten die Position vertritt, dass auch in modernen Gesellschaften "die Notwendigkeit kollektiver Identifikation nie verschwinden [wird], da sie für die Seinsweise des Menschen konstitutiv ist".⁴¹ Beide halten daran fest, dass jedwede kollektive Identität darstellbar, also unterscheid- und verstehbar sein muss, ja sogar ganz existentiell auf Vereinfachung angewiesen ist, um überhaupt mobilisierend oder politisierend wirken zu können. Allgemein von der Repräsentationsbedürftigkeit kollektiver Identitäten auszugehen heißt allerdings nicht, eine bestimmte kollektive Identität zu privilegieren, sondern eine Pluralität kollektiver Repräsentationsformen vorauszusetzen. Wenn — wie Habermas dies favorisiert — nur noch die Verfassung als Symbolisierung einer kollektiven Identität übrig bleibt, muss die Vermittlung eines "Wir"-Gefühls auf eine Elite beschränkt bleiben.⁴²

Es ist auffällig, dass Habermas' Begriff der kollektiven Identität ein Verständnis von Repräsentation fehlt, und zwar im doppelten Sinne: zum einen interessieren ihn divergente kollektive Identitäten nicht in ihren individuellen Eigenheiten, sondern nur unter dem Aspekt einer künftigen "kommunikativen Verflüssigung", die eine spätere Konsensbildung ermöglichen soll; zum anderen misstraut er allen nicht diskursiv angelegten Kommunikationsformen, die auf Verknappung, Vereinfachung, Polarisierung oder Werbung zielen (und damit auf Repräsentation angewiesen sind) — ihre Verzerrungen machen sie ungeeignet für einen wahrheitsfähigen Diskurs. Wie vermittelt auch immer, man kann bei Habermas das Festhalten am Idealbild einer kollektiven Selbstidentifikation erkennen. Angesichts des von Carl Schmitt beschriebenen Gegensatzes von identitärer und repräsentativer Demokratie, bleibt Habermas begrifflich der Ersteren näher — so es sich denn um eine "kollektive Selbstidentifikation" mit der Vernunft handeln sollte. Dieses normativ ambitionierte Verständnis von kollektiver Identität ist in seinem umfassenden Anspruch nicht frei von illiberalen Zügen — trotz (oder gerade wegen) des Strebens nach Inklusion. Odo Marquard hat den eingeforderten Identitätsbildungsprozess — gerade aufgrund seiner kontraintentionalen Auswirkungen — frühzeitig kritisiert, denn die kollektive Identitätsbildung sei nur möglich "durch Zugehörigkeitsvollzug zum Emanzipations-Wir, dessen Besonderheit die Unbesonderheit ist, allgemein zu sein. Dabeisein ist alles. Wo aber Identität derart als unterschiedstilgende Dauerveränderung definiert wird, verlagert sich das Bleiben, das sie braucht, aus ihr heraus: Sie lebt dann faktisch von der Gegenidentität eines permanent widersetzlichen Nicht-Wir, hilfsweise von ihrer Simulation; womöglich also gehört zur 'neuen Identität' die neue Nichtidentität: ein absoluter Gegnerbedarf oder gar Verfeindungszwang."⁴³

Die Eigenbedeutung von Repräsentationen, die sich von jeder Intention oder jeder gewünschten Wirkung ablöst, vernachlässigt Habermas zugunsten "sinnfälliger Repräsentation". Bei ihm sind alle archaischen, mythischen, sakralen oder sonstwie traditionellen Äußerungsformen "in den Strudel der Reflexion" geraten und in das "Säurebad erbarmungsloser öffentlicher Diskurse" getaucht worden.⁴⁴ Die merkliche Distanz gegenüber allen emotionalen Aspekten gemeinschaftlichen Zusammenlebens schlägt sich in einem kognitivistisch verengten Verständnis von Repräsentation wieder. Solche Elemente finden in Habermas Gesellschaftstheorie keinen richtigen

Platz. Allenfalls widerwillig hat er dem Dresdener Sonderforschungsbereich "Institutionalität und Geschichtlichkeit" Ende der 1990er-Jahre zugestanden, dass Symbolisierung und Repräsentation vermutlich auch in posttraditionalem Gesellschaften eine Rolle spielen, nicht ohne dies sogleich abzuschwächen und seine Zuhörer an die symbolarme, jedoch erfolgreiche Bundesrepublik zu erinnern: "Jedenfalls dürfte die Bundesrepublik Deutschland ihre erstaunlich sozialintegrative Kraft kaum ihrer im ganzen glanzlosen symbolischen Selbstdarstellung verdanken."⁴⁵ Habermas' Kernargument lautet dabei, dass es in der späten Moderne eben "keinen allgemein geteilten Kontext mehr" gebe, "worin überlieferte symbolische Ausdrucksformen und rituelle Praktiken begründungsfrei kollektive Verbindlichkeiten erzeugen könnten". Dies ist auf einer allgemeinen Ebene sicherlich ebenso wahr, wie es für die Frage nach Mentalitäten und kollektiven Identitäten in ihren feinen Abstufungen zu kurz greift. Man könnte auch und gerade für komplexe Gesellschaften zu dem Befund kommen, dass sich nicht nur immer "feinere Unterschiede" für Abstufungen und Gruppenzugehörigkeiten ergeben, sondern dass deren jeweilige Repräsentationsformen immer wichtiger werden. Insofern hat man es hier schon lange mit Repräsentationen zu tun, die nicht im reinen Funktionalismus ihrer Wirkung aufgehen. Die Pluralität von Repräsentationen im öffentlichen Raum scheint viel diffiziler und abgestufter zu wirken, als Habermas wahrhaben will — und es gibt auch keine Anzeichen dafür, dass das menschliche Bedürfnis nach komplexen Ausdrucksformen nachlässt, die das Uneindeutige über das rein Vernünftige hinaus fassen. Diese nicht nur soziologischen Befunde sollten sozial- und politiktheoretisch dazu führen, das Phänomen der "kollektiven Identitäten" nicht nur mit der Furcht vor regressivem "Gemeinschaftskult" zu betrachten, sondern als konstanten Ordnungs- beziehungsweise Bewegungsfaktor im sozialen und politischen Leben ernst zu nehmen.

-
- ¹ Niklas Luhmann, "Die Weltgesellschaft" (1971), in: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Wiesbaden 2005, 5. Aufl., S. 63–88, hier S. 82.
- ² Vgl. zum Problem der unfreiwilligen Assoziation Michael Walzer, *Vernunft, Politik und Leidenschaft*. Defizite liberaler Theorie, Frankfurt am Main 1999, S. 11–38. – In Deutschland ist die Tatsache der "Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten" und die Alternativlosigkeit des "Anknüpfen-Müssens" besonders von Odo Marquard und Hermann Lübbe unterstrichen worden. Siehe dazu exemplarisch Odo Marquard, "Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten", in: ders., *Glück im Unglück*. Philosophische Überlegungen, München 1995, S. 62–74, sowie Hermann Lübbe, *Fortschritt als Orientierungsproblem*. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975.
- ³ Dies kann man mit Hermann Lübbe und Odo Marquard kulturphilosophisch als Modernisierungspänomen begreifen. Aktuelle Identitätsdiskussionskonjunkturen reagieren demnach auf ein Defizit: "die Konjunktur des Identitätsproblems antwortet auf den Fundamentalbefund der modernen Temposteigerung des sozialen Wandels und die dadurch ausgelösten Modernisierungskrisen. Wo immer weniger identisch bleibt, rufen immer mehr immer häufiger nach Identität: je mehr die Realität Identität entbehren muß und vermißt, desto mehr wird Identität wissenschaftlich und philosophisch zum ausdrücklichen Fundamentalthema." (Odo Marquard, "Schwundtelos und Mini-Essenz. Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion", in: ders./Karlheinz Stierle (Hrsg.), *Identität* (Poetik und Hermeneutik, Bd. 8), München 1979, S. 347–369, hier S. 352.)
- ⁴ Vgl. zum Problem der kollektiven Identität vor allem Bernhard Giesen, *Kollektive Identität*. Die Intellektuellen und die Nation 2, Frankfurt am Main 1999, sowie Lutz Niethammer, *Kollektive Identität*. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek 2000.
- ⁵ Vgl. zu dieser Perspektive auch schon die nunmehr klassische Arbeit von Peter Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 1969.
- ⁶ Man erkennt die Überschneidungen dieser Konzepte, wenn man sich mit den jeweiligen Problemgeschichten der entscheidenden Begriffe vertraut macht. Vgl. dazu etwa Kurt Bayertz (Hrsg.), *Solidarität*. Begriff und Problem, Frankfurt am Main 1998; Herfried Münkler/Harald Bluhm/Karsten Fischer (Hrsg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn*, 4 Bde.,

Berlin 2001/2002.

- 7 Jürgen Habermas, "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?" (1974), in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, S. 92–129, hier S. 92.
- 8 Vgl. dazu Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt am Main 1965; ders., Art. "Entzweiung, entzweien", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel/ Stuttgart 1972, S. 565–572.
- 9 Siehe hierzu prägnant Odo Marquard, "Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, S. 91–116.
- 10 Hermann Lübbe, "Identität und Kontingenz", in: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hrsg.), *Identität* (Poetik und Hermeneutik, Bd. 8), München 1979, S. 655–659, hier S. 657.
- 11 Hermann Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*. Analytik und Pragmatik der Historie, Basel 1977, S. 314.
- 12 Siehe Dieter Henrich, "Identität und Geschichte. Thesen über Gründe und Folgen einer unzulänglichen Zuordnung", in: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hrsg.), *Identität* (Poetik und Hermeneutik, Bd. 8), München 1979, S. 659–664, hier S. 664.
- 13 Habermas, "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?", S. 107.
- 14 Ebd., S. 117.
- 15 Vgl. Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989, S. 316ff.
- 16 Habermas, "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?", S. 121.
- 17 Jürgen Habermas, "Die Stunde der nationalen Empfindung. Republikanische Gesinnung oder Nationalbewußtsein?", in: ders., *Die nachholende Revolution*. Kleine Politische Schriften VII, Frankfurt am Main 1990, S. 157–175, hier S. 162.
- 18 Jürgen Habermas, "Nochmals: Zur Identität der Deutschen. Ein einig Volk von aufgebrauchten Wirtschaftsbürgern?", in: a.a.O., S. 205–224, hier, S. 219f.
- 19 Jürgen Habermas, "Apologetische Tendenzen", in: ders., *Eine Art Schadensabwicklung*. Kleine Politische Schriften VI, Frankfurt am Main 1987, S. 120–136, hier S. 135.
- 20 Jürgen Habermas, "Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik", in: ders., *Eine Art Schadensabwicklung*. Kleine Politische Schriften VI, Frankfurt am Main 1987, S. 159–179, hier S. 166.
- 21 Jürgen Habermas, "Die Grenzen des Neohistorismus", in: ders., *Die nachholende Revolution*. Kleine Politische Schriften VII, Frankfurt am Main 1990, S. 149–156, hier S. 152.
- 22 Habermas, "Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität", S. 173f.
- 23 Habermas, "Grenzen des Neohistorismus", S. 155.
- 24 Habermas, "Nochmals: Zur Identität der Deutschen", S. 222.
- 25 Habermas, "Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität", S. 171.
- 26 Vgl. hierzu die einleitenden Überlegungen von Giesen, *Kollektive Identität*, S. 11–23.
- 27 Habermas, "Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität", S. 173.
- 28 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1994, 4. Aufl., S. 642f.
- 29 Jürgen Habermas, "Der 15. Februar oder: Was die Europäer verbindet", in: ders., *Der gespaltene Westen*. Kleine Politische Schriften X, Frankfurt am Main 2004, S. 43–51, hier S. 44f.
- 30 Ebenda, S.46.
- 31 Ebenda, S. 49.
- 32 Jürgen Habermas, "Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich?", in: ders., *Der gespaltene Westen*. Kleine politische Schriften X, Frankfurt am Main 2004, S. 68–82, hier S. 76.
- 33 Habermas, "Der 15. Februar", S. 51.
- 34 Habermas, "Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig...", S. 77.
- 35 Ebd., S. 78.
- 36 Vgl. Jürgen Habermas, "Über das Subjekt der Geschichte. Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen", in: ders., *Kultur und Kritik*. Verstreute Aufsätze, Frankfurt am Main 1973, S. 389–398, hier S. 394.
- 37 Chantal Mouffe, *Über das Politische*. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt am Main 2007, S. 8.
- 38 Ebd., S. 12, 23f.

- ³⁹ Udo Di Fabio, *Die Kultur der Freiheit*, München 2005, S. 34.
- ⁴⁰ Ebd., S. 20.
- ⁴¹ Mouffe, *Über das Politische*, S. 40.
- ⁴² Dass Verfassungen nicht nur instrumentell, sondern auch symbolisch integrative Funktionen erfüllen, sei unbenommen. Ihnen allerdings die Aufgabe aufzubürden, in einem umfassenden Sinne kollektiv-identitätsbildend zu wirken, scheint etwas zu hoch gegriffen. Vgl. zur Problematik die instruktiven Überlegungen bei Hans Vorländer, "Integration durch Verfassung? Die symbolische Bedeutung der Verfassung im politischen Integrationsprozess", in: ders. (Hrsg.), *Integration durch Verfassung*, Wiesbaden 2002, S. 9–40.
- ⁴³ Marquard, "Schwundtelos und Mini-Essenz", S. 352.
- ⁴⁴ Jürgen Habermas, "Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Ernst Cassirer und Arnold Gehlen", in: ders., *Zeit der Übergänge*. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt am Main 2001, S. 63–82, hier S. 82.
- ⁴⁵ Ebd., S. 65.

Published 2008-12-22

Original in German

Contribution by Mittelweg 36

First published in Mittelweg 36 6/2008

© Jens Hacke / Mittelweg 36

© Eurozine