

Morus Markard

Wenn jede(r) an sich denkt, ist an alle gedacht. Zum Problem der Verallgemeinerbarkeit von Interessen / Handlungen zwischen kollektiver Identität und Universalismus*

„Das sich der Intuition Überlassen
ist in unserer Zeit
der furchtbarsten Interessengegensätze
mehr als gefährlich.“
Bertolt Brecht (GA 21, 181)

Vorbemerkung

Ausgangspunkt für die Problematisierung von Interessen(begründungen) bzw. von deren Verallgemeinerbarkeit ist das römische Recht insofern, als dieses schon das Verhältnis von öffentlichem und privatem Interesse bzw. von Staats- oder Gemeinwohl und Vermögensvorteil des einzelnen artikuliert. Interesse kann direkt materiell begründet sein, aber sich auch um soziale Wertschätzung, Anerkennung, Ehre, Stolz etc. drehen. Jedenfalls ist der Interessenbegriff seit dem Mittelalter auch so konnotiert. Damit liegt auf der Hand, dass „Interessen“ ideologisch verschleiert werden können (etwa in der Rede vom „Gemeinwohl“); so spricht Marx von der „gesetzliche(n) Lüge der konstitutionellen Staaten, dass der Staat das Interesse des Volks oder dass das Volk das Staatsinteresse ist. Im Inhalt wird sich diese Lüge enthüllen“ (1843, 268). Neben Staat / Gesellschaft und Individuum ist eine dritte Ebene mitzudenken, nämlich die Ebene gesellschaftlicher Gruppierungen, deren Interessenartikulation im Verhältnis zu Gesellschaft und Staat umkämpft ist – und etwa folgendes Ergebnis haben kann: Die „Organisation der Proletarier zur Klasse ... erzwingt die Anerkennung einzelner Interessen der Arbeiter in Gesetzesform“ (Marx & Engels 1848, 471).

1. Einleitung

In einer Zeit, in welcher der Markt für das Allgemeine steht, Interessen postmodern und identitätspolitisch sich partikularisieren, „Sozialismus“ für „Scheitern“ steht, es wahrhaftig „nicht um die Machtfrage“ (Steiger-

* Dieser Aufsatz basiert auf einem Beitrag für die Festschrift für Robert Steigerwald

wald 2003, 104) geht, gilt *emanzipatorisches* Allgemein-Interesse als (utopische) Phrase. „Verallgemeinerte Handlungsfähigkeit“ auch?

Mein Interesse besteht darin, der Frage nachzugehen, ob und wie unter Bezug auf das Ziel gesellschaftlicher Emanzipation Interessen (und damit verbundene Handlungen) *verallgemeinerbar* begründet werden können. In meiner Beschäftigung damit stieß ich schnell auf die Frage, in welchem Verhältnis Interessen zu Begriffen oder Sachverhalten wie „Kollektiv“, „Identität“ und eben „Emanzipation“ stehen. Ich hege natürlich nicht die Illusion, für damit in Verbindung stehende Probleme schlüssige Lösungen parat zu haben. Ich hoffe eher, einige Fallen und Schwierigkeiten benennen zu können, die sich ergeben, wenn man mit Begriffen wie Interessen, Kollektiv, Identität, Solidarität und Emanzipation umgeht.

Beispiele für Versuche, Interessen *verallgemeinernd* zu fassen, sind die drei berühmten kategorischen Imperative:

Der erste ist der von Kant (1788): „Handle so, dass die *Maxime* deines Handelns jederzeit zugleich als *Princip* einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könnte.“ („Kritik der praktischen Vernunft“, § 7, S. 140);

der zweite ist der von Marx, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (1844, 385), oder – so Marx mit Engels – Verhältnisse zu schaffen, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (1848, 482);

der dritte ist der von Adorno: „Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung“. Bzw.: „Jede Debatte über Erziehungsideale ist nichtig und gleichgültig diesem einen gegenüber, dass Auschwitz nicht sich wiederhole.“ (1966, 674).

Allen drei Imperativen ist allerdings weder eigen, dass sie umstandslos operationalisierbar wären, noch, dass mit ihrer Realisierung nicht mehr Interessen von irgendwem verletzt würden: Wer an Zuständen interessiert ist, in denen Macht vor Recht geht, wer davon profitiert, dass andere verächtliche Wesen sind, wer die Welt juden- und zigeunerfrei haben will, dürfte sich in *seinen* Interessen durch diese Imperative sehr wohl negativ tangiert fühlen.

Gibt es also ‚bloß subjektive‘, aber keine objektiven Interessen? Fallen sie ineinander in jener „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“, die ja „an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen“ treten soll (ebd.)? Deren ‚Abschaffung‘ indes dürfte kaum konfliktfrei ablaufen, was sich schon daraus ergibt, dass die „Kommunisten ihre Theorie in dem einen Ausdruck: *Aufhebung des Privateigentums, zusammenfassen*“ können, und zwar jenes Eigentums, das „auf der Ausbeutung der einen durch die andern beruht“ (a.a.O., 475). Hier sind also massive Interessen (‚Pfründe‘) im Spiel, *gegen* de-

ren Vertreter es geht (und deren gesellschaftliche Grundlagen längerfristig zu beseitigen wären).

2. *Universalismus / Partikularismus: Dimensionen zur Beurteilung von Identitätspolitik*

Meine Überlegungen zur Frage der Interessen will ich unter Bezug auf Hobsbawms (1998) Kritik an *Identitätspolitik* weiter entwickeln, die er im Zusammenhang mit dem *Ethnizitätsproblem* entwickelt hat.¹ Hobsbawm beginnt mit einem Zitat aus einem Interview, in dem der Interviewte sagt: „Ich komme aus Lothringen, meine Kultur ist deutsch, meine Nationalität französisch, und ich denke in unserem nationalen Dialekt.“ Ähnlich beschreibt Ulrich Treichel in seinem Roman „Von Leib und Seele“ (1998) so eindringlich wie komisch seine eigene „Identitäts“findung als Kind von Heimatvertriebenen, die es nach Westfalen verschlagen hatte, *nach* Westfalen und *zu* den Westfalen, „verschlossene(n) und mißgünstige(n), dem Gelderwerb und dem Alkohol ergebene(n) Wesen“. Am Ende vieler Erzählungen, Vorteile und Erfahrungen habe er als Kind in den 50er Jahren

nur eines (begriffen): daß DER POLE (der nur von DEM RUSSEN unterboten wurde, M.M.) für meine Eltern in ihrer alten Heimat ungefähr das gewesen sein muss, was sie und ihre Kinder für die Westfalen in ihrer neuen Heimat sind. Und so habe ich mich, der ich aufgrund meines Geburtsortes ein WESTFALE genannt werden könnte, in Wahrheit mehr als ein Pole denn als ein Deutscher oder gar Westfale gefühlt.“ (a.a.O., 11)

Zu den im zitierten Interview und in Treichels Roman auftretenden multiplen, diachronen und synchronen Bezügen (der Herkunft) meint nun Hobsbawm, diese hätten historisch „nur dann zu Identitätsproblemen“ geführt, „wenn die Menschen davon abgehalten wurden, multiple, kombinierte Identitäten zu praktizieren, die für die meisten von uns natürlich sind“ (a.a.O., 25). Ähnlich argumentiert Hall (1999), wenn er auf die Hybridität vorfindlicher Kulturen verweist, also darauf, dass reine Ethnien eine Fiktion sind.

Neben anderen von ihm erwähnten Aspekten sieht Hobsbawm die Gründe für das Hervortreten von Identitätspolitiken im Aufbrechen von überkommenen Autoritätsstrukturen und von ‚affektiven‘ sozialen Einheiten wie Nation oder Klasse und in dadurch ausgelöstem Suchen nach Zugehörigkeiten. Er nennt folgende Charakteristika kollektiver – Identitätspolitik fundierender – Identitäten:

¹ Was den Boom des damit verknüpften Identitätskonzeptes angeht (vgl. Markard 2003), ist es im politikwissenschaftlichen Zusammenhang ähnlich wie im psychologischen: In der „Encyclopedia of the Social Sciences“ kam das Stichwort „Identität“ vor 30 Jahren nicht vor.

- Sie sind stark negativ, d.h. in einem *bestimmten* Merkmal gegen andere definiert, wohingegen sie sich bezüglich anderer Merkmale mit den anderen in vieler Hinsicht überschneiden.
- Von den vielen möglichen und multiplen Identitäten wird *eine* als dominierend definiert (26).

Diese Charakteristika sieht Hobsbawm als das „partikularistische“ Moment von Identitätspolitik (27). Es werde Menschen eine Wahl, eine Entscheidung aufgezwungen; wie bzw. welche, sei historisch variabel.² Hobsbawms Frage ist nun: „Was hat das alles mit der Linken zu tun?“ Wenig – meint er, denn linke Bewegungen seien historisch quasi Gegenentwürfe zu Identitätspolitiken, „Koalitionen oder Gruppenzusammenschlüsse, die jedoch nicht durch gruppenspezifische, sondern große universalistische Ziele zusammengehalten wurden“ (ebd.), wie Demokratie, Republik, Sozialismus, Kommunismus. Die Überzeugung von der Bedeutung der Arbeiter in der sozialistischen Bewegung, so Hobsbawm, sei nicht partikularistisch begründet worden, sondern mit der Stellung der Arbeiter bezüglich der Produktion(smittel), deren Befreiung von privater Verfügung als wesentliches Moment der Befreiung *der* Gesellschaft gesehen wurde – bzw. mit Marx & Engels so, dass mit der Aufhebung der Arbeiter als Klasse *alle* Klassen aufgehoben würden (1845/6, 70), da die unmittelbaren Produzenten keine *Sonderinteressen* mehr hätten. Das heißt: Sozialismus ist gefasst als die Beseitigung der Grundlagen *exkludierender* partikularer Interessen – und damit als Voraussetzung der erwähnten Möglichkeit, dass die freie Entwicklung eines jeden die Voraussetzung der freien Entwicklung aller sei. Proletarische Identitätspolitik, etwa bestimmter Arbeiterfraktionen, hingegen, so Hobsbawm, habe die Arbeiterbewegung immer gespalten. Er resümiert: „Das politische Projekt der Linken ist universalistisch: es richtet sich an *alle* menschlichen Wesen.“ Dagegen: „Identitätspolitik richtet sich niemals an alle, sondern nur an Mitglieder einer bestimmten Gruppe.“ (1998, 27)

Die Pointe liegt nun darin, dass für die im genannten Sinne universalistische Linke identitätspolitische Bewegungen quasi exemplarisch für eine im Partikularismus (noch) befangene Gegenwehr von Repressionsopfern stehen, mit denen sie sich gleichwohl – eben zur Unterstützung des grundsätzlich verallgemeinerbaren Kampfes gegen Repression – solidarisiert, während für diese partikularistische, identitätspolitische Gegenwehr die Linke nur in bestimmten Situationen, nur transitorisch, nur ein möglicher Verbündeter ist. Die universalistischen, auf Befreiung und Emanzipation weisenden Ziele der Linken, meint Hobsbawm, hätten die-

² So wurde etwa vielen Juden die Identifikation mit ihrem Jude-Sein von den Nazis aufgezwungen – Viktor Klemperers Tagebücher sind ein beeindruckendes Beispiel dafür: „Hitler ist der bedeutendste Förderer des Zionismus, Hitler hat buchstäblich das ‚Volk der Juden‘, das ‚Weltjudentum‘, den Juden geschaffen.“ (1995, 695)

sen zeitweiligen Bezug identitätspolitischer Bewegung auf die Linke erleichtert. Auf jeden Fall sei das Verhältnis von Identitätspolitik zur universalistischen Linken ein bloß instrumentelles.

Ich möchte Hobsbawms Überlegungen für meine Frage nach dem Verhältnis ‚subjektiver‘ und ‚objektiver‘ Interessen folgendermaßen aufgreifen: als die Notwendigkeit, vorfindliche (identitätspolitische) Bewegungen auf das darin enthaltene *Verhältnis* von Partikularismus und Universalismus zu analysieren – im Bewusstsein dessen, dass sich in diesem Verhältnis auch Veränderungen *in* Bewegungen ergeben können, wie dies Meyer-Siebert & Schmalstieg (2001) am Beispiel der Frauenbewegung herausgearbeitet haben. Meyer-Siebert & Schmalstieg setzen sich u.a. mit einem ‚Neofeminismus‘ auseinander, den Gabriele Bruns in der „Frankfurter Rundschau“ vom 9.12. 2000 ausgerufen habe. Darin werde der feministische Anspruch auf Humanisierung der Gesellschaft, also der Anspruch, dass die Brechung patriarchaler Verhältnisse zwar zuvörderst, aber keineswegs *alleine* im Interesse der Frauen sei, dass er also ein *allgemeines* Ziel sei, in die bloß individuelle Durchsetzung von Frauen *in den* Verhältnissen verkorkst. Für diese Vorstellungen, so führen Meyer-Siebert & Schmalstieg Bruns vor,

stehen die gesellschaftlichen Strukturen nicht in Frage, gewähren diese doch das Recht auf Gleichstellung. Die aus Unzufriedenheit und Enttäuschung entstehende Kritik der ‚heutigen Frauen‘ richte sich ausschließlich auf sie selbst, weil sie in ihrem eigenen Leben ihre Rechte nicht umsetzen.“ (326)

Interessant ist in diesem Zusammenhang m.E., dass das Aufgeben einer universalistischen Emanzipationsperspektive unter der Dominanz des Marktes die identitätspolitische Orientierung dann weiter so zersetzt, dass die identitätspolitische *Partikularisierung* letztlich zur individuellen *Atomisierung* führt: Das Private *er-* und *zersetzt* das Politische. Aus der freien Entwicklung eines und einer jeden wird die Entwicklung einiger auf Kosten der anderen, der freie Gebrauch der Ellenbogen aller gegen alle und damit allerdings auch die Voraussetzung blauer Flecken aller. Das *dazu* gehörige Universelle ist – der Markt, der eben das hat, was „die Partei“ zu lange zu haben meinte, nämlich: *immer Recht*.

Ich komme damit zu einem ersten Resümee: Partikularismus und Universalismus sind wesentliche *analytische* Dimensionen zur Beurteilung des emanzipatorischen Gehalt von Politik bzw. politischen Bewegungen, wobei identitätspolitische Bewegungen eine Tendenz zu partikularistischen Vorstellungen besitzen. Anders formuliert: Es ist jeweils zu analysieren, inwieweit einer Identitätspolitik eine Ambivalenz zwischen universalistischer Emanzipation und partikularer Exklusion eigen ist.

3. Ambivalenz und Historizität von Identitätspolitik

Den Umstand, dass, wie Marx formulierte, die „Menschen ihre eigene Geschichte (machen), aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten; sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (1852, 115), muss man in einer historischen Betrachtung von Identitätspolitik folgendermaßen in Rechnung stellen. Zu diesen nicht frei gewählten Umständen kann die Überlagerung ökonomischer Ausbeutung durch die totale Negation der Anerkennung des Menschseins der Ausgebeuteten gehören – prototypisch in der kolonialen Ausbeutung. Einschlägig dafür sind die Analysen Frantz Fanons (1961), wonach die afrikanischen ‚Eingeborenen‘ den Kolonialisatoren als die Negation aller Werte erschienen. Sie wurden entmenschlicht, vertiert, in zoologischer Sprache verhandelt: „Tatsächlich ist die Sprache des Kolonialherren, wenn er vom Kolonisierten spricht, eine zoologische Sprache“. Der Kolonisierte wird „vertiert“. (a.a.O., 34f). Auf diese totale Negation sei, so Fanon, mit der *Gewinnung* einer Selbstanerkennung zu *reagieren*, einer Selbstanerkennung, Selbstvergewisserung in der Situation der totalen Defensive (vgl. auch Fanon 1952).³

Damit ist verbunden, dass diese Kämpfe weniger als *ökonomische*, also als *Verteilungs-*, denn als *Anerkennungs-* oder eben *Identitätskämpfe* in Erscheinung treten. Der Umstand, dass damit politisch-ökonomische Erklärungsansätze von Ungleichheit tendenziell in den Hintergrund treten können, bedeutet allerdings keineswegs, dass sie damit auch ihre analytische Relevanz einbüßten. Fanon (1961) stellt in dem von ihm analysierten Zusammenhang kolonialer Ausbeutung und Unterdrückung fest, dass in dieser historischen Lage – und angesichts der Barbarei des französischen Kolonialismus in Algerien – eine *gewaltsame* Praxis, die gewaltsame Reaktion auf die primäre Gewalt der Kolonialisatoren, mobilisierend und integrierend wirke:

Die gewalttätige Praxis wirkt integrierend, weil sich jeder zum gewalttätigen Glied der großen Kette, der großen gewalttätigen Organisation macht, die als Reaktion auf die primäre Gewalt des Kolonisierten aufgestanden ist. (a.a.O., 72)

Im Vorwort zu Fanons Buch „Die Verdammten dieser Erde“ meint Sartre (1981, 15):

Täuschen wir uns nicht! Gerade durch diese blinde Wut, durch diesen Groll und diese Verbitterung, durch ihr permanentes Verlangen, uns zu töten, ...

³ So hebt auch Geisen (2004) hervor, dass in den unterschiedlichen Formen von Identitätspolitik tatsächlich vorhandene bzw. vorgestellte individuelle und kollektive Identitäten zur Grundlage und zum Gegenstand politischer Prozesse gemacht werden.

sind sie Menschen. ... Wenn auch noch blind und abstrakt, ist doch der Hass ihr einziges Gut.

Jean Améry (1966) bezieht sich auf Fanon, wenn er schildert, wie er im KZ „in offener Revolte den Vorarbeiter Juszek ... ins Gesicht“ zurück-schlug:

(M)eine Würde saß als Faustschlag an seinem Kiefer – und dass dann am Ende ich, der körperlich viel Schwächere, es war, der unterlag und heillose Prügel bekam, hatte keine Bedeutung mehr. .. Was ich später im Buch von Frantz Fanon ... gelesen hatte, nahm ich damals vorweg, als ich meine Würde durch einen Faustschlag in ein Menschenantlitz verwirklichte. (142)

Das, was man an Fanons Argumentation als Identitätspolitik bezeichnen kann (er tut das m.W. selber nicht), ergibt sich historisch aus einer ausbeutungs**basieren** und kulturell *blasieren* Verweigerung, Negation der Anerkennung der Schwarzen durch die weißen Kolonialisatoren als „ihresgleichen“, damit aus der historisch spezifischen Verletzung eines elementaren *universalistischen* Prinzips der Gleichheit. Diese Verletzung wird aus einer existenziellen Defensive heraus quasi partikularistisch bekämpft, wobei dieser Partikularismus – wiewohl historisch wohl notwendig – eigentlich nur transitorisch sein kann, wenn er nicht zur abstrakten Negation der Negation der eigenen Anerkennung gerinnen will. Insofern kann Holloway (2002, 86) feststellen: „Identität ist die Antithese gegenseitiger Anerkennung.“

Anerkennung ist per se ein universalistischer Gedanke, der unter bestimmten historischen Bedingungen und durch ökonomische Ausbeutungs-Verhältnisse desavouiert wird. Fanon selber spricht dezidiert (1961, 188) die „universale Dimension“ der nationalen Befreiungsbewegung an, wenn er eine „grundsätzliche Neuordnung der Beziehungen zwischen den Menschen“ – allerdings im Zuge der Entwicklung eines Nationalbewusstseins – reflektiert: „Innerhalb des Nationalbewusstseins entwickelt und belebt sich das internationale Bewusstsein. Und diese doppelte Entwicklung ist letztlich der Nährboden jeglicher Kultur.“ Dem entspricht es, dass für Fanon „Rasse“ die dominante Kategorie ist, *solange* der Kolonialismus dominiert, während mit dem Erreichen der nationalen Unabhängigkeit die soziale, also Klassenfrage in den Vordergrund treten müsse (ebd., 140ff).⁴

Diese „doppelte Entwicklung“ bzw. deren Reflexion ist ein Regulativ gegen eine *unmittelbarkeitsfixierte* Identifikation mit dem Gegebenen, welche die kategoriale Differenz zwischen Gesellschaft und Subjekt, zwischen „Kollektiv“ und Individuum suspendiert. „In Interaktionsprozessen können ethnische oder nationale Strategien eine Rolle spielen, aber sie dürfen nicht mit psychologischen Besonderheiten verwechselt werden“. (Staeuble 2002, 107) Die für jedwede kritische Psychologie

⁴ Zur Rezeption des fanonschen Werkes vgl. Hansen (1999, Sp. 133f u. 139ff).

zentrale Kritik der Personalisierung überindividueller – „kollektiver“, gesellschaftlicher – Sachverhalte bedeutet in unserem Zusammenhang die Kritik partikularistischer Befangenheiten, die in blinden Identifikationen so zum Ausdruck sich bringen, als wären ethnische oder nationale Strategien Ausdruck entsprechenden kollektiven psychischen Seins.

4. Exkurs zur Kritischen Psychologie: Das „kollektive Subjekt“ als die Kollektivierung des „abstrakt-isolierten Individuums“?

In der Entwicklung der Kritischen Psychologie zur Subjektwissenschaft hat die *kategoriale Differenz zwischen Kollektiv und Subjekt*, damit die Kritik an der – tendenziell mörderischen – Halluzination eines kollektiven Subjekts, eine wichtige Rolle gespielt. Eines der theoretischen Ausgangsprobleme der sich entwickelnden Kritischen Psychologie war die (traditionell-) psychologische Fiktion des abstrakt-isolierten Individuums, die Holzkamp (1972, 100) früh kritisierte:

Es ist charakteristisch für die bestehende Psychologie, dass sie das Einzelindividuum unbefragt als das ‚Konkrete‘ bestimmt und demgegenüber Konzeptionen wie ‚Gesellschaft‘ als Resultat generalisierender Abstraktion ansieht, die an den Verhaltensweisen ‚konkreter‘ Einzelindividuen ansetzt, so dass ‚Gesellschaft‘ als etwas bloß Gedachtes erscheint, das im Verhalten von Einzelindividuen seine einzige Grundlage hat. Es wird nicht gesehen, dass diese Auffassung von ‚konkret‘ und ‚abstrakt‘ in bezug auf den Menschen Ergebnis einer Blickverkürzung ist, die aus der bürgerlichen Ideologie des ‚Individuums‘ und der ‚Persönlichkeit‘ resultiert. Aus der totalisierenden Sicht Marxscher Denkweisen wird deutlich, dass das Einzelindividuum keineswegs eine schlichte ‚konkrete‘ Vorfindlichkeit darstellt, sondern dass das Konzept des Einzelindividuums vielmehr außerordentlich abstrakt, nämlich das Ergebnis von Abstraktionen von der konkreten historisch-gesellschaftlichen Lage des Menschen ist. (100)

Das so isolierte Einzelindividuum fasst Holzkamp deshalb mit Marx' 6. Feuerbach-These als ein „abstrakt-isoliert-menschliches Individuum“. Damit weist er die Vorstellung zurück, dass sich Mensch und Gesellschaft als zwei unabhängige Wesenheiten gegenüberstehen, und macht dagegen geltend:

Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind die Form, in der sich notwendigerweise menschliches Leben realisiert, wobei konkrete lebendige Menschen immer in einer besonderen historischen Form solcher Verhältnisse stehen und das Absehen von dieser besonderen historischen Form eben zum abstrakt-isolierten menschlichen Individuum als bloßem Gedankending führen muss. (a.a.O., 101)

Demgegenüber ist die kritisch-psychologische Kategorie der Handlungsfähigkeit der Begriff, mit dem die gesamtgesellschaftlich vermittelte Verfügung über die eigenen Lebensbedingungen, die (lebenspraktische)

Vermittlung der individuellen mit der gesellschaftlichen Reproduktion, zum Ausdruck gebracht und darüber subjektiv eingreifende Praxis befördert und in ihren Widersprüchen begriffen werden soll. Dies ist das Ergebnis des Bemühens darum, die reale Gesellschaftlichkeit des eben nur *gedacht* abstrakt-isolierten Individuums kategorial, theoretisch und empirisch geltend zu machen und damit die *vorfindliche* Trennung von Gesellschaft und Individuum als historisch-konkrete Verkürzung der menschlichen Möglichkeit subjektiver Bestimmung im Mensch-Welt-Zusammenhang zu begreifen – eine Verkürzung, die im historischen Maßstab allerdings nur in kollektiver Aktion aufzuheben ist. So weit, so gut. Indes: Dieses Bemühen, die gesellschaftliche Dimension individueller Existenz psychologisch fruchtbar zu machen, lief Gefahr, die Differenz subjektiver und objektiver Notwendigkeiten zu unterschätzen bzw. zu kontaminieren, Individuen zu kollektivieren bzw. Kollektive zu „be-seelen“ („kollektives Subjekt“), womit das Kollektiv zu einer fremden, normativen Macht wird, zu einem quasi wieder externalisierten Über-Ich.

In seinem Aufsatz „Kritische und phänomenologische Psychologie“ (1984) hat Holzkamp dieses Problem der „kategorialen Unausgeführtseinheit der Vermittlungen zwischen gesamtgesellschaftlichem Prozess und individueller Subjektivität“ (24 ff) u.a. an der Redeweise von „gesellschaftlichen Subjekten“ selbstkritisch thematisiert: Soweit man

‚gesellschaftliche Subjekte‘ nicht als abstrahierende Kenzeichen der gemeinsamen Aktivitäten von individuellen Subjekten in gleicher gesellschaftlicher Lage, zur Verbesserung ihrer Lebensbedingungen etc. begreift, sondern als eigenständigen ‚Träger‘ der gesellschaftlichen Bewegung hypostasiert und mystifiziert, der die individuellen Subjekte sich nur als ‚unselbständige Teilmomente‘ assoziieren können, wird das ‚gesellschaftliche Subjekt‘ den individuellen Subjekten quasi als eine ‚fremde Macht‘ außerhalb ihrer selbst gegenübergestellt. Damit werden sie als individuelle Subjekte nur soweit bzw. in den Aspekten erkannt und anerkannt, wie bzw. in welchen sie unmittelbar in Partizipation am gesellschaftlichen Subjekt aktiv sind, sich am gemeinsamen Kampf beteiligen o.ä. ... So wäre auch in dieser Wendung diesmal im Namen ‚gesellschaftlicher Subjekte‘ über das Subjektsein des Individuums schon verfügt, also die Unreduzierbarkeit ‚je meiner‘ subjektiven Welt- und Selbsterfahrung (in der allein die erste und letzte Rechtfertigung meiner Beteiligung am politischen Kampf liegen kann) verleugnet (27; Herv. entfernt, M.M.).

5. „Anerkennung“ im Banne „Kollektive Identität“

Je stärker (und länger) das *identitätspolitische* Moment politischer Aktivitäten das Streben nach Anerkennung beherrscht, desto weniger wird das universalistisch-emanzipatorische Moment zum Tragen kommen: Der Kampf um Anerkennung wird reaktionär desavouiert. Das ist m.E.

der Kern der umfangreichen Analyse Niethammers (2000) zur kollektiven Identität. Niethammer argumentiert, dass aus folgendem Grunde „kollektiver Identität die Tendenz zum Fundamentalismus und zur Gewalt inhärent“ sei (625): Wenn in politischen Auseinandersetzungen aus der Feststellung eines „Wir“ „kollektive Identität“ werde, müssten Interessen nicht mehr argumentativ ausgewiesen werden, sondern sie ergäben sich als bloße Setzung der Identitätsbehauptung, als Letztheit, die ihre potenzielle Begrenzung gar nicht mehr zu reflektieren brauche – so, als wäre die Sache so klar wie bei den – *ohne jeden Rechtsanspruch* – extrem ausgebeuteten und rassistisch ausgegrenzten Schwarzen, wie bei Fanon geschildert. Niethammer spricht von einem „unsagbar Wesentlichen“ (ebd.), das letzten Endes seine theoretische Vagheit mit praktischer Aus- und Abgrenzung kompensiere, und setzt dagegen die Notwendigkeit, klar von Interessen zu reden und diese dann auszuweisen. Das ist eine Überlegung, die auch nicht dadurch zu erledigen ist, dass Niethammer in seiner Analyse m.E. die Artikulations- und Handlungsprobleme derer, die – auch hier und heute – in institutionell regulierten gesellschaftlichen Auseinandersetzungen systematisch zu kurz kommen, unterschätzt. Insofern erscheint mir in der Alternative ‚auf Konflikt angelegte Identitätspolitik vs. demokratische Verständigung‘, die ich in Niethammers Argumentation sehe (etwa 630f), durchaus ‚sagbar‘ Wesentliches verdeckt: auch in *nicht-identitärer* Interessenartikulation sich bewegende Versuche, die materiellen Grundlagen für die Nichteinlösung des formalen Gleichheitsversprechens zu benennen und zu ändern, können an herrschafts- und interessenvermittelte Grenzen von Konsensbemühungen stoßen. Indes: Die Lösung ist dann eben die Artikulation dieses Problems der herrschafts- und interessenvermittelte Grenzen von Konsensbemühungen, nicht aber die jeweilige Neuauflage von Identitätspolitik – oder mit Holloway (2002, 82) formuliert: „Die Unterscheidung des politischen Charakters einer Bewegung kann nicht auf der Basis von Identität getroffen werden.“

Reitz (2003) sieht in der Wirkmächtigkeit durchaus gehegter Differenzen im Modus von Ethnien eine Seite neoliberaler Regulierungsdominanz: Bei klarer Gleichverteilung des Reichtums von unten nach oben etabliere sich „ein kaum mehr universalistisch eingebetteter Pluralismus“ (96), den Grünzweig/Maihofer (zit. nach Reitz, ebd.) bezüglich der USA folgendermaßen beschreiben:

Das Amerika der 80er Jahre entwickelte sich als ein Konglomerat besonderer Interessengruppen, die versuchten, ihren Anteil am nationalen Reichtum zu vergrößern und ihre eigene Geschichte von Amerika zu hören. ... Frauen, Katholiken, Juden, Schwarze, Latinos, Asiaten, geborene Amerikaner, Schwule, Lesben, sind nur einige der Gruppen, die zunehmend auf ihrer Differenz insistieren. (Übersetzung von mir, M.M.)

Die darin enthaltene Abschottung vom bzw. die Verweigerung gegenüber dem ‚gesellschaftlichen Ganzen‘ ist ein Problem, das auch den Kommunitarismus beschäftigt, in dessen Banne Taylor (1989, 111) dieses Problem reaktionär aufgreift: Er will nämlich Individualismus bzw. ethnische Partikularisierung der Gesellschaft mit der *Ausweitung* oder Verallgemeinerung des Identitären aufs ‚nationale Ganze‘ bekämpfen: über den „Patriotismus“, und zwar so,

dass der Patriotismus auf einer Identifizierung mit anderen in einem bestimmten gemeinsamen Unternehmen beruht. Ich widme mich nicht der Verteidigung von einfach irgend jemandem, sondern ich fühle das Band der Solidarität mit meinen *Landsleuten* (Herv. M.M.) in unserem gemeinsamen Unternehmen, dem gemeinsamen Ausdruck unserer Würde. Der Patriotismus liegt irgendwo zwischen Freundschaft oder Familiengefühl einerseits und altruistischer Hingabe andererseits.

Es geht Taylor um die Frage von „Identität und Gemeinschaft“, den „möglichen Ort von Wir-Identitäten gegenüber bloß konvergenten Ich-Identitäten“ (116). Halten wir fest, dass dieser gefühlte Patriotismus wie jeder ordinäre Nationalismus Klassengegensätze übergreift und überspielt, dass er nach dem Modus unmittelbarer sozialer Beziehungen sich definiert, die andere ausschließen, und dass er altruistische Hingabe erfordert, also der Bezug auf eigene Interessen zweifelhaft ist (s.u.).

6. (Kollektive) Identität als problematische Kategorie

Zu meiner weiteren Argumentation ist es erforderlich, dass ich meine Auseinandersetzung mit dem Identitätskonzept selber in die weitere Argumentation einführe (vgl. Markard 2003). Damit will ich folgende These fundieren: Die von mir bisher beschriebene *Uneindeutigkeit* von Identitätspolitik, die in deren möglicher Transzendierbarkeit in Richtung Universalismus liegt, wird durch den Begriff „Identität“ selber in Richtung auf reaktionäre Vereindeutigung konterkariert, weil der Identitätsbegriff verfestigt, verdinglicht, *ontologisiert*, was in Identitätspolitik praktisch noch flüssig ist. Das heißt auch: Was Identitätspolitik jeweils konstituiert, kann, wie ich zunächst an einem Beispiel erläutern will, mit dem Begriff „Identität“ nicht vernünftig analysiert werden.

Als (auch) in der PDS eine Debatte ums Nationale in Deutschland geführt wurde, wurde die seinerzeitige PDS-Vorsitzende Gabi Zimmer in der „taz“ vom 28./29.10. 2000 mit der Bemerkung zitiert, sie – als ehemalige Ossa – sei „auf der Suche nach einer neuen Identität“ auf die „nationale Identität“ gestoßen. In der „Frankfurter Rundschau“ vom 27. 12. 2000 verteidigte sie ihre Identifizierung: „Es gab auch jene Spezies von Bedenkenträgern, die auf mich zukamen und sagten, ich solle doch lieber von Gesellschaft reden. Denen habe ich gesagt: Tut mir leid, mit mir nicht. Ich lebe schließlich in diesem Land, ob mir das nun gefällt oder

nicht! Es ist letztlich auch ein Kampf um die Würde und um die Herzen der Leute, den die Linke führen muss.“⁵

Zum dritten mal in meinem Beitrag taucht die „Würde“ auf: Améry verteidigte seine *menschliche* Würde mit einer Handlung, dem Faustschlag in das Gesicht eines ihm körperlich Überlegenen, für Taylor ist Solidarität mit seinen *Landsleuten* Ausdruck der so nur ihnen gemeinsamen *nationalen* Würde – wie bei Zimmer. In der DDR-Sprache ging es um *Hirne* und Herzen der Menschen. Nunmehr – bei Zimmer – um *Würde* und Herzen. Hirn fehlt. Hirn ist durch Würde ersetzt. Würde man indes wieder Würde durch Hirn ersetzen, würde man wissen, dass die Würde des Menschen mit seiner Nation nicht das Geringste zu tun hat, jedenfalls nicht nach der Idee demokratischer Verfassungen. Es ist die Würde des *Menschen*, die unantastbar sein soll, nicht die des *deutschen* (oder US-amerikanischen) Menschen. Wo Nation, Würde und Identität eine Trias bilden, ist dieser Aufklärungseffekt dahin – und Sozialismus verkommt zu Kommunitarismus Taylorscher Prägung.

„Identität“ ist ein boomendes Konzept, mit dem gesellschaftliche Probleme in psychologische transformiert werden – und dies bei aktiver (oder in Kauf genommener oder unbemerkter) Eliminierung oder Ontologisierung gesellschaftlicher Widersprüche bzw. bei deren Verlagerung in das mit sich um Identität ringende („Identitätsarbeit“ [Keupp 1998] leistende, s.u.) Individuum hinein. Mein wissenschaftliches Problem ist dabei nicht, *dass* Menschen nach Identitäten suchen, sondern dass (bzw. soweit) die Psychologie ein derartiges in gesellschaftlichen Widersprüchen fundiertes Problem terminologisch auch noch abpolstert, ontologisiert, normalisiert und verschärft – und die betreffenden gesellschaftlichen Widersprüche ausblendet. Dass Menschen Identitäten suchen und reichlich angeboten kriegen (vgl. Keupp 1996) bis hin zum Marken-T-Shirt mit riesigem Firmenaufdruck, dass manche meinen, sich etwa mit der Kritischen Psychologie o.ä. *identifizieren* zu müssen (statt diese als analytisches Werkzeug zu benutzen), ist natürlich ein nicht zu leugnendes und psychologisch *relevantes Phänomen*. Das heißt aber noch lange nicht, dass damit „Identität“ auch eine taugliche analytische Kategorie wäre. Mit Horkheimer gesagt, enthält die „kritische Anerkennung der das gesellschaftliche Leben beherrschenden Kategorien ... zugleich ihre Verurteilung“ (1937, 225). In diesem Sinne geht es mir keineswegs darum, ein Phänomen zu leugnen, seine Relevanz in Frage zu stellen, sondern darum, *die faktische Relevanz eines Phänomens und der mit ihm verbundenen Kategorie theoretisch zu kritisieren und eine Praxis zu stützen, die dem Phänomen seine Relevanz nimmt*.

⁵ Der Vollständigkeit halber sei angemerkt: Der „*jungen welt*“ hat Zimmer (in der Ausgabe vom 07.04.2003) anvertraut, dass sich bei ihr nunmehr eine „europäische Identität“ herausbilde – als (typisch defensive) Reaktion auf Rumsfelds Invektive gegenüber dem „alten“ Europa übrigens.

Das problematische und je zu klärende Verhältnis von Ökonomie, Politik und Psychologie wird im Identitätsbegriff psychologisierend eher vernebelt als erhellt. Er dient dazu, politisch-*inhaltliche Probleme in psychologisches Gefasel* aufzulösen. Das *Identitätskonzept bedient eine Denkweise, in der eine subjektiv-tätige bis reflexiv-skeptische Einfindung und Einpassung der Individuen in die sich dynamisch wandelnden kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmend ist*. Identität ist der psychologische Begriff, der derzeit konzeptionell die aktive, die Subjekte einbeziehende Herstellung bürgerlicher *Hegemonie* in verschleiender Form bedient.

Unsere Identität ist das Ergebnis vielfältiger Erfahrungen ... Um meinen Platz im gesellschaftlichen Leben zu bestimmen, muss ich lernen, meine Identität zu entziffern, denn die widersprüchlichen Erscheinungen der modernen Gesellschaft haben sich in der Widersprüchlichkeit vieler Züge meiner Persönlichkeitsstruktur niedergeschlagen. (Cohn-Bendit, zit. n. Bittermann [1994, 10]).

Da ist sie, die Identität als der Platz in der Gesellschaft, deren Widersprüche man in sich selber auszutragen hat.

Das ist m.E. ein wesentlicher Unterschied zum traditionellen Rollenkonzept, dem gegenüber mir hallische Verwendungen des Identitätskonzepts unscharf zu sein scheinen. Was Hall (1999) an hybriden Identitäten ausführt, ließe sich zwanglos in „Rollen“ übersetzen, mit dem analytischen Vorteil, dass die Frage, mit was man sich den identifiziert oder nicht, analytisch *offen* bleibt. Im Übrigen war „Identität“ (als „Selbst“) früher die rollentheoriegebundene theoretische Notwendigkeit, eine Instanz zu denken, welche die verschiedenen Rollen ,koordiniert, aber gerade *nicht* in ihnen aufgeht.

Das englische Wort „identity“ lässt sich mit „Persönlichkeit“ übersetzen. In seiner Funktionskritik des Persönlichkeitsbegriffs hatte Holzkamp (1985) u.a. darauf abgehoben, dass „Persönlichkeit“ ein psychologisches Konzept ist, mit dem Menschen klassifizierbar und dingfest, kontrollierbar gemacht werden sollen – und zwar unter Abstraktion von konkreten Handlungsbegründungen und -widersprüchen. Diese Funktion erfüllt das modernere, weil postmoderne, Identitätskonzept derzeit besser: Die Individuen besorgen ihre Identifizierbarkeit nämlich selber; in tagtäglicher Identitätsarbeit (Keupp 1998) nehmen sie den Kontrolleuren und Diagnostikern die Arbeit in gewisser Weise ab. Die außerdem eher flexibel gedachte Selbstklassifikation und autonome Platzanweisung ist selbstreflexive Kontrolliertheit. Wer an seiner Identität arbeitet, denkt kaum daran, das von ihm selber bediente und reproduzierte System der Platzzuweisung selbst in Frage zu stellen.– *Die allgemeine Suche nach Identität ist, so meine These, die systemfunktionale und defensive Reaktion auf die Verallgemeinerung individueller Marginalisierung bei neoliberalen Zuständen* – ein wesentliches Phänomen in der Tat, das aber

nicht in den Begriffen analysiert werden kann, die es gerade verschleiern. Die Stilisierung der „Identität“ zu einer wesentlichen Daseins-Kategorie dient also der psychologisierenden Universalisierung inhumaner Zustände, in denen der Identitätsarbeiter sein Sein und seine Interessen definiert, statt dagegen vorzugehen, kritisch zu handeln.

Die zentralen Probleme des Mensch-Welt-Zusammenhangs, die mit „Identität“ eben vernebelt werden, können auf der Grundlage der Kategorie „restriktiver / verallgemeinerter Handlungsfähigkeit“ deshalb besser analysiert werden, weil darin das oben skizzierte *Verhältnis* gesellschaftlicher und individueller Reproduktion, das im Identitätsbegriff schon spezifisch formiert ist, anders thematisiert werden kann.

Mit dieser Argumentation unterscheide ich mich von S. Hall (2000), der zwar „Identität“ kritisiert, dann aber die Hartleibigkeit und Zähigkeit des Konzeptes feststellt und schließlich doch mit der Begründung daran festhält, welches das Konzept auf bedeutsame Probleme verweise und nicht einfach wegfallen könne. Nur: diese bedeutsamen Probleme gibt es länger als das Identitätskonzept (das, wie gesagt, vor 30 Jahre keine Rolle spielte), und dieses Konzept formiert diese bedeutsamen Fragen eben in der von mir aufgewiesenen problematischen Weise.

7. Interessengegründete Solidarität statt ontologisierenden Identitätsge- tues

Abschließend möchte ich auf zwei Punkte eingehen, die mit meiner Kritik von Identität und Identitätspolitik zusammenhängen: nämlich erstens, wie die darin enthaltenen Vorstellungen die Artikulation von *Interessen* tangieren, und zweitens – und damit natürlich zusammenhängend – was sie für Solidaritätsbegründungen bedeuten.

Beginnen will ich mit dem zweiten Aspekt und mich dabei auf Durkheims (1902) Unterscheidung von *mechanischer* und *organischer* Solidarität und die auf Tönnies (1887) zurückgehenden Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft beziehen. Gemeinschaften sind danach kleine überschaubare, familien- oder sippenhafte Gruppierungen gegenseitiger Unterstützung und (nicht zu unterschätzen) Kontrolle (bevor die davon Betroffenen – mit Marx & Engels – dem „Idiotismus des Landlebens“ [1848, 466]) entkommen konnten oder können).

Regis Debray teilt übrigens folgende kleine Begebenheit mit, in der deutlich wird, wie bei entsprechenden Lebensverhältnissen die ganze Welt als Sammlung von Dörfern aufgefasst wird.: „Als die bolivianischen Guerillas den Bauern von Muyopampa 1967 erklärten, die müssten Vietnam unterstützen, da haben die gedacht, Vietnam sei ein Nachbarort, und haben sich gewundert, dass sie von dem Dorf nichts gewusst haben.“ (zit. n. Marvakis 1995, 67)

Die Mitglieder dieser „Gemeinschaften“ sind (sich) durch eine Art innerer Gemeinsamkeit / Ähnlichkeit verbunden. „Gesellschaften“ dage-

gen sind große, anonyme Einheiten mit eher formellen und äußeren Bezügen. Dies wirft generell das Problem gesellschaftlicher Bindungskräfte auf, die Durkheim soziale Solidarität nennt, und auf die ich hier nur unter einem Aspekt eingehen will: Wenn sich diese Solidarität aus *Ähnlichkeiten der Individuen* ergibt, redet Durkheim von „mechanischer Solidarität“, wenn sie sich – Resultat der Arbeitsteilung – bei Verschiedenheit der Individuen ergibt, nennt er sie „organische Solidarität“.

Nun diskutiere ich hier natürlich nicht allgemein soziale Bindungskräfte, sondern Solidarität als Kampfsolidarität für bestimmte Interessen gegen andere Interessen. Aber: Mir scheint, dass eine nicht universalistisch, sondern identitär begründete Solidarität letztlich im Banne mechanischer Solidarität bleibt. Wenn etwa Taylor, wie zitiert, seine Vorstellung eines „Patriotismus“ darlegt, dann ist die mechanische Solidarität identitätspsychologisch zu einem Großraum aufgeblasen, als wäre die USA ein Kaff.⁶

Die mich interessierende Frage ist die: kann ich überhaupt identitätspolitisch meine Solidarität mit kubanischen Kindern begründen, etwa bezüglich einer Aktion, dass diese Kinder genug Milch haben? Ich bin ja selber weder Kubaner, wohne nun wirklich völlig ‚woanders‘, bin kein Kind, und außerdem habe ich Milch, wenn ich sie überhaupt will, soviel ich will. Ich habe keine *unmittelbaren* Gemeinsamkeiten mit kubanischen Hungerleidern jüngsten Alters – oder in den Worten eines meiner verstorbenen Verwandten: „Watt jonn mich de Nejere an?“⁷

Es ist aber nach allem Gesagten unsinnig, Interesse nur so aufzufassen, dass man diese allein individuumszentriert oder auf unmittelbare Gruppenbeziehungen zentriert begreifen kann. Denn das würde bedeuten, dass man *Interesse und „Betroffenheit“ nur auf unmittelbar sich und seine Nächsten fixierte, dass praktisch jeder nur noch über sich selber und seine unmittelbar Nächsten vernünftig nachdenken könnte oder sollte*. Das wiederum würde bedeuten, dass mein Interesse mein ein und alles wäre, und dass das Interesse aller anderen ihr ein und alles wäre, was hieße, dass keiner für den anderen sich interessierte, dass das mich Interessierende das für den / die anderen Uninteressante wäre.

Es geht um die Frage der – historischen – *Definition*, was Solidarität mit eigenen Interessen zu tun hat, und wie ich je meine Interessen definiere. Ein ähnliches Problem ist das von *Egoismus* und *Altruismus*, also Handeln im Interesse von anderen. Altruismus wird unter verschiedenen Blickwinkeln problematisiert: Ist nicht letztlich Altruismus doch u.U. kaschierter Egoismus, weil ‚ich mich‘ als Altruist deswegen gut fühle, „Altruismus“ also selbstwertdienlich ist? Haug (1972, 583) hat die

⁶ Wenn Bush die Freiheit der Iraker zu verteidigen vorgibt, missbraucht er *universalistische* – „organische“ – Vorstellungen für eine *globalistische*, Herrschafts- und Geschäftsinteressen kaschierende Lüge.

⁷ Für Nicht-Rheinländer: „Was gehen mich die Neger an?“

Nichtverallgemeinerbarkeit von Altruismus an folgender Anzeige vorgeführt: „Dame, mehr Freude am Geben als am Nehmen, sucht ebensolchen Partner“. Horkheimer (1936) hat in seiner Schrift „Egoismus und Freiheitsbewegung“ die Verhältnisse reflektiert, unter denen die *Vertretung eigener Interessen auf Kosten anderer geht*, insofern die Vertretung eigener Interessen im negativen Sinne *egoistisch* ist. Die Frage ist also, unter welchen Bedingungen die Vertretung eigener Interessen überhaupt ein Problem ist – denn eine Gesellschaft, in der keiner seine Interessen verträte, kann ja wohl auch nicht das Interesse aller sein – jedenfalls nicht in der Perspektive, in der die freie Entwicklung eines jeden die Voraussetzung der freien Entwicklung – und damit der freien Interessenentfaltung – aller ist. In der Kritischen Psychologie schließlich kollidiert der Altruismus mit Holzkamps „Apriori“, dass „der Mensch sich nicht bewusst schaden kann“ (1983, 350). Jede Handlung, so Holzkamp (ebd.), ist

soweit ich sie bewusst und ‚begründet‘ vollziehe, für mich ‚funktional‘; aus dem inhaltlichen Bedürfnisbezug von Handlungsgründen bestimmt sich mithin unser Funktionalitätsbegriff in seiner subjektwissenschaftlichen Spezifikation.

Handlungsvorsätze bzw. Handlungen sind in Prämissen als subjektiven Weltakzentuierungen und nach Maßgabe individueller „(auf Weltverfügung / Lebensqualität gerichteten) Lebensinteressen“ (Holzkamp 1995, 838) begründet. Interessen ergeben sich nicht von selber, auch nicht unmittelbar aus *identitären* Gemeinsamkeiten, sondern sie sind – potenziell unabhängig davon, auch – universalistisch – und damit *zwangsläufig* – argumentativ. Dass sich Menschen im Hinblick auf ihre Interessen *täuschen* können, ist damit natürlich nicht ausgeschlossen – im Gegenteil, nur unter der universalistischen Voraussetzung ist diese Frage erst vernünftig stell- und diskutierbar – und zwischen Erfahrung und Theorie zu unterscheiden.

Gegen die Tendenz identitären oder identitätspolitischen Denkens mit der ihm inhärenten Ontologisierung, Interessen und Solidarität auf eine Weise einzuengen, die universalistische Solidaritätsbegründungen, welche für die Linke unverzichtbar sind, mindestens behindern, wäre mit Holzkamp „Interesse“ als der *funktionale oder den Inhaltsbezug von individuellen Handlungsbegründungen* zu fassen, die unter den genannten Gesichtspunkten – zwischen Partikularismus und Universalismus, also auf Verallgemeinerbarkeit hin – zu analysieren sind: eine Analyse, die im Ergebnis je offen, von dem Begriffspaar „restriktive – verallgemeinerte Handlungsfähigkeit“ im je eigenen Interesse kategorial veranlasst ist.

Literatur

- Adorno, T.W. (1966). Erziehung nach Auschwitz, GS 10.2, 674-690
- Améry, J. (1966, 1977). *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart
- Bittermann, K. (1994). Wie die Identität unter die Deutschen kam. In: ders. (Hg.), *Identität und Wahn. Übereinen nationalen Minderwertigkeitskomplex*. Berlin, 7-30
- Durkheim, E. (1902, 1988). „Über soziale Arbeitsteilung“. *Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt/M.
- Fanon, F. (1961, 1981). *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt/M.
- ders. (1952 1980). *Schwarze Haut – weiße Masken*. Frankfurt/M.
- Geisen, T. (2004). Identitätspolitik. In: Haug, W.F. (Hg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 6/I. Hamburg, Sp. 671-680
- Hall, S. 1999. Kulturelle Identität und Rassismus (Interview). In: Burgmer, C. (Hg.), *Rassismus in der Diskussion*. Antifa Edition (hrsg. von J. Mecklenburg). Berlin, 146-171
- ders. 2000. Who needs identity? In: du Gay, P. et al. (Eds.), *Identity: a Reader*, London, 15-30
- Hansen, W.W. (1999). Fanonismus. In: Haug, W.F. (Hg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 4. Hamburg, Sp. 129-142
- Haug, W.F. (1972) Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der Politischen Ökonomie. In: *Das Argument* 74, 561-585
- Hobsbawm, E. (1998). Identitätspolitik und die Linke. In: *Perspektiven* Nr. 33, Mai, 25-28 (ursprünglich 1996 in *New Left*)
- Holloway, J. (2002). *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*. Münster
- Holzcamp, K. (1970). Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen kritisch-emanzipatorischer Psychologie. In: ders., *Kritische Psychologie. Vorbereitende Arbeiten*. Frankfurt/M., 1972, 75-146
- ders. (1983). *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt/M.
- ders. (1984). Kritische Psychologie und phänomenologische Psychologie. Der Weg der Kritischen Psychologie zur Subjektwissenschaft. In: *Forum Kritische Psychologie* 14, 5-55
- ders. (1985). „Persönlichkeit“ – Zur Funktionskritik eines Begriffs. Nachdruck in: Ders., *Schriften I: Ausgrenzung, Normierung, Widerstand*. Hamburg, 1997, 43-53
- ders. (1995). Alltägliche Lebensführung als subjektwissenschaftliches Grundkonzept. In: *Das Argument* 212, 817-846
- Horkheimer, M. (1936). Egoismus und Freiheitsbewegung, In: ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt/M, 1992, 43-122
- ders. (1937) Traditionelle und kritische Theorie. In: ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt/M, 1992, 205-259
- Kant, I. (1788). Kritik der praktischen Vernunft. Werke, Band IV: Darmstadt 1956, 103-302
- Keupp, H. (1996). Wer erzählt mir, wer ich bin? Identitätsofferten auf dem Markt der Narrationen. *Psychologie und Gesellschaftskritik* (4), 39-62
- ders. (1998). Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung. In: Keupp, H. & Höfer, R. (Hg.), *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung heute*. Frankfurt/M., 11-39
- Klemperer, V. (1995). Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten Tag. Tagebücher 1933 – 1941, Berlin
- Markard, M. (2003). Warum ich als Kritischer Psychologe keinen Grund sehe, mich positiv auf das Identitäts-Konzept einzulassen – oder: eine funktionskritische Polemik zum Identitätsboom. In: Steinhardt, G, & Birbaumer, A. (Hg.), *Der flexibilisierte Mensch. Subjektivität und Solidarität im Wandel*. Heidelberg, 75-85

- Marvakis, A. (1995): Der weiße Elefant und andere nationale Tiere. Zu einigen entwicklungspsychologischen Voraussetzungen nationaler Orientierungen. In: *Forum Kritische Psychologie* 35, 67-86
- Marx, K. (1843). Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts. Marx-Engels Werke (MEW) 1, 203-333
- ders. (1844) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. Marx-Engels Werke (MEW) 1, 378-391
- ders.. (1852). Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Marx-Engels Werke (MEW) 8, 111-207
- Marx, K. & Engels, F. (1845/6). Die deutsche Ideologie. Marx-Engels Werke (MEW) 3, 9-530
- dies.. (1848). Manifest der Kommunistischen Partei. Marx-Engels Werke (MEW) 4, 459-493
- Meyer-Siebert, J., & Schmalstieg, C. (2001). (Weibliche) Existenz als Tätig-Sein in der Welt. In: *Das Argument* 241, 325-337
- Niethammer, L. (2000). *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Frankfurt/M.
- Reitz, T. (2003). Die Sorge um sich und niemand anderen. Foucault als Vordenker neoliberale Vergesellschaftung. In: *Das Argument* 249, 82-97
- Sartre, J.-P. (1981). Vorwort. In: Fanon, 1961 / 1981, 7-25
- Staeuble, I. (2002). Wider den eurozentrischen Blick: ein kulturpsychologisches Programm für Immigrationsgesellschaften. In: Hildebrand-Nilshon et. al (Hg.), *Kultur (in) der Psychologie*. Heidelberg, 97-110
- Steigerwald, R. (2003). Rezension von: Decker/Hecker, *Das Proletariat*. In: *Marxistische Blätter*, H. 4, 102-104
- Taylor, Ch. (1989). Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. Zit. nach der deutschen Übersetzung: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Honneth, A. (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M., 103-130
- Tönnies (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt 199
- Treichel, U. (1998). *Von Leib und Seele*. Frankfurt/M.