

4. Die begriffliche Unterscheidung der Identität

Die Aktualität des Themas „Identität“ hält bis heute an. Für die Autoren, die über das sogenannte „Projekt der Moderne“ bzw. über die objektive Vernunft der Aufklärung diskutieren, ist das Problem der Identität immer ein brisantes Thema gewesen. Auf der einen Seite haben die Kritiker dieses Projekts diagnostiziert, dass die emanzipatorische Vernunft der Moderne heutzutage nicht für gültig erklärt werden kann, weil sich ihr Gegenteil durchgesetzt hat: Zunehmende Verdinglichung und Verwaltung, Herrschaft und Macht, Zwang und Gewalt. Diese Kritiker haben dabei vom „Tod des Menschen“, „Niedergang des Subjekts“, „Schein der Personalität“, „Ende des Individuums“ oder von der „Fiktion des autonomen Ich“ gesprochen. Auf der anderen Seite haben die Verteidiger versucht, das „Projekt der Moderne“ auszuarbeiten, indem sie die Identität des Menschen zu rekonstruieren versucht haben. Zwischen diesen beiden Positionen haben sich einige Diskussionen über „Identität“ herausgebildet.

Das Problem der Identität wurde in die feministischen Debatten eingeführt, weil das Problem der Frauen-Identität für die Frauenbewegung konstitutiv ist. Wie ich im ersten Kapitel anhand der Position von Kristeva skizziert habe, haben sich drei feministische Positionen etabliert. Für die erste Generation des Feminismus stand der Begriff „Individualität“ im Mittelpunkt, die Gleichberechtigung und Anerkennung von Frauen als gleichberechtigte Individuen. Dieser Begriff wurde von der zweiten Generation als androzentrisch abgewertet, weil das Beharren auf dem Begriff „Individualität“ das Problem der „Frauenidentität“ ausgeblendet hat. Daher wollte die zweite Generation diesen Identitätsbegriff dezentrieren und Frauen mit ihrer Differenz oder in ihrer Dezentriertheit identifizieren. Aber diesmal verlor der Feminismus den Anhaltspunkt zur Erklärung der individuellen Widerstandsfähigkeit der Frauen. Schließlich entstand die dritte Strömung des Feminismus, die die Frauen sowohl in ihrer Individualität als auch in ihrer Gruppenidentität begreifen wollte, indem sie einen neuen Begriff von Identität entwarf.

Allerdings wurde der Begriff „Individualität“, der im Zentrum der ersten feministischen Generation steht, in den feministischen Diskussionen nicht einheitlich verstanden. Beispielsweise hat Julia Kristeva unter ihrem Begriff nicht nur die Separationsfähigkeit, sondern auch die

Einheitsleistung bzw. Universalisierung verstanden, während Allison Weir mit diesem nur die Separationsfähigkeit bezeichnet hat. Meiner Einschätzung nach enthält „Individualität“ zwei verschiedene Bedeutungen, die sich jeweils auf ein anderes Ausschließungsproblem beziehen; Die Kompetenz der Einheitsleistung läßt die Verschiedenheit oder die Fragmentiertheit der Frauen außer Acht, während die Separationsfähigkeit den Frauen sowohl das Moment des Verbundenseins als auch die Abhängigkeit von Anderen abspricht. Auf welche praktische Bedeutung bezieht sich der Begriff „Individuum“, Separationsfähigkeit oder Einheitskompetenz? Wenn er Einheitskompetenz bedeutet, wie unterscheiden sich die Vorstellungen der ersten von der dritten feministischen Generation? In welchem Zusammenhang stehen diese beiden Bedeutungen von „Identität“ mit Frauenidentität?

Die Unklarheit des Identitätsbegriffs gilt auch für die zweite Generation des Feminismus, die sich nicht auf „Individualität“, sondern auf „Frauenidentität“ konzentriert. Beispielsweise hat Carol Gilligan unter weiblicher Identität eine bestimmte moralische Norm der Frauen wie „Verbundensein“ oder „Zuneigung zur konkreten Bezugsperson“ verstanden, während Irigaray sie eher in einer Form des Nicht-Identischen begriffen hat. Was bedeutet der Begriff „Frauen-Identität“ in dieser feministischen Debatte? Ist er eine Verbundenheit oder ein Gespaltensein? Wenn er Gespaltensein bedeutet, wie differenziert er sich von der „Individualität“ der ersten Generation?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir verdeutlichen, auf welchen Identitätsbegriff die drei Generationen sich jeweils berufen. Meiner Einschätzung nach haben manche Autorinnen feministischer Theorien „Identität“ bzw. das Identitätsproblem auf verschiedene Weise verstanden, ohne dabei die begrifflichen Unterschiede zwischen ihnen zu kennen. Daher ist es sehr schwer, die Bedeutung von und die Kritik an der Identität in der feministischen Debatte systematisch zu ordnen. Um diese Unklarheit zu vermeiden möchte ich in diesem Kapitel meinen Blick auf die soziologische und philosophische Identitätsdebatte richten, in der Unterscheidungen des Begriffs „Identität“ vorgeschlagen worden sind.

In der soziologischen und philosophischen Debatte über Identität haben manche Autorinnen das Identitätskonzept undifferenziert verwendet und daher oft den Fehler begangen, die Debatte in eine Verwirrung unterschiedlicher Problembereiche zu führen. Tugendhat hat zuerst dieses Problem in der philosophischen Debatte erkannt und behauptet, dass die Debatte wegen der

mangelnden Unterscheidung zwischen der Frage nach der „numerischen Identität“ und der „qualitativen Identitätsfrage“¹ ein Moment der Verwirrung erhält: „Überall in der relevanten Literatur, soweit ich sie kenne, laufen die beiden Bedeutungen unerkannt und in einer für den logisch denkenden Leser ungemein beirrenden Weise durcheinander.“² Damit betont Tugendhat, dass die Individualität im Sinne der Einzigartigkeit mit der Identität im Sinne der inhaltlichen Festlegung nicht verwechselt werden darf.

Auch Dieter Henrich weist bereits darauf hin, dass einige Autoren in unterschiedlichsten theoretischen Ansätzen qualitative Identitätsprobleme mit Individualitätsproblemen verwechselt haben. Aber anders als Tugendhat hat Henrich unter „Individualität“ nicht Einzigartigkeit, sondern Selbständigkeit verstanden und argumentiert, dass die selbständige Identität von der qualitativen Identität unterschieden werden sollte. Er sagt, „beliebig viele Einzelne können auf gleiche Art und Weise selbständig sein. Verhält es sich so, so können sie als Einzelne durch ihre ‚Identität‘ nicht unterschieden sein. Beachtet man diese Differenz nicht, so kommt in die Erörterung unter dem Problemtitle ‚Identität‘ eine Konfusion, die wirklich heillos ist.“³

Nach meiner Einschätzung ist es u. a. Emil Angehrn gelungen, anhand der Diskussionen über „Identität“ drei Bedeutungen von „Identifizieren“ systematisch zu unterscheiden. Anders als die anderen Autoren, die von der Unterscheidung zwischen „Individualität“ und „qualitativer Identität“ ausgehen, erkennt er die Doppeldeutigkeit des Begriffs „Individualität“ und schließt auf eine dreifache Bedeutung von „Identität“: Individualität, Qualität, Selbigkeit.⁴ Anhand dieser Unterscheidung skizziert er drei begrifflich-logische Identitätsbegriffe: numerische Identität, qualitative Identität, Ich-Identität.

Ich möchte mich in diesem Kapitel darauf konzentrieren, diese drei Identitätsbegriffe Angehrns zu differenzieren, damit ich im nächsten Kapitel aus ihnen drei praktische Kompetenzen ableiten kann: Individuationsleistung, qualitative Identitätsbestimmung und Einheitsleistung.⁵

¹ Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1979, S. 282ff.

² Ebd. S. 285.

³ Dieter Henrich, „Identitäts-Begriffe, Probleme, Grenzen“, in Marquard, O. und Stierle, K. (Hg.), *Identität*, München; Fink 1979, S. 136.

⁴ Emil Angehrn, *Geschichte und Identität*, Berlin; Walter de Gruyter 1985, S. 235.

⁵ Angehrn holt die logischen Bedeutungen der Identität auf der Ebene der Geschichte ein: Historische Individualität, Historische Identität und geschichtliche Kontinuität. Meines Erachtens sind diese Identitäten auf der Ebene der praktischen Handlung mit drei verschiedenen Leistungen zu verbinden, die oben genannt worden sind.

4.1 Numerische Identität

Anders als andere Autoren, macht Angehrn auf die doppelte Bedeutung des Begriffs „Individuum“ aufmerksam. Das Wort „Individuum“ stammt von dem griechischen Wort „atomon“, das dadurch definiert ist, dass es ungeteilt in sich und unterschieden von Anderen ist. Aus ihm schließt Angehrn auf zwei Bedeutungen von „Identität“, nämlich Selbigkeit, die Ununterschiedenheit in sich, und Individualität, die Unterschiedenheit von Anderen.

Die doppelte Bedeutung des „Individuums“, das Nicht-Unterschiedensein in sich und das Unterschiedensein von Anderen, wurde in der frühen Geschichte der Philosophie nicht in gleicher Weise beachtet. Lediglich die Bedeutung der Unterschiedenheit von Anderen hat das allgemeine Interesse auf sich gezogen. Angehrn schreibt in dieser Hinsicht, „obwohl die ‚Einfachheit‘ oder ‚Ungeteiltheit‘ etymologisch primär ist, hat sich die philosophische Diskussion (zumindest hinsichtlich der logisch-ontologischen Bestimmungen des Individuums) doch zunächst stärker des zweiten Aspekts angenommen.“ Das heißt, dass in der Debatte der frühen Philosophie über das „Individuum“ oft nur das zweite Problem, das Individualitätsproblem, „wie und wodurch eines von anderen unterschieden sei“,⁶ zur Kernfrage wurde.

Vor allem wird dieses Individualitätsproblem in der scholastischen Tradition behandelt. In dieser Tradition wurde die Materie für das Prinzip der Individuation, also für das Prinzip der Unterschiedenheit des Individuums von Anderen, gehalten, während die Formen, die Begriffe, als Prinzip der Ununterschiedenheit, d.h. der Universalität verstanden wurden. Aber indem sich die Scholastiker darauf konzentrierten, die Individualität des Individuums nur in ihrer unbestimmbaren Materie zu begründen, waren sie gezwungen, die begriffliche Wesensbestimmung der Individualität aus ihrem theoretischen Interesse auszuschließen. Und damit begegneten sie auf der erkenntnistheoretischen Ebene dem Problem der Unsagbarkeit oder Unerkennbarkeit des Individuums. „Unsagbarkeit meint, dass die Sprache nicht fähig ist, *von diesem Individuum als solchem* etwas auszusagen.“⁷ Das heißt, dass über das Individuum nichts außer „Dieses-da (tode ti)“ aufgesagt werden kann.

⁶ Ebd. S. 239.

⁷ Ebd. S. 240.

Um dieses Problem der Unsagbarkeit bzw. Unerkennbarkeit der Individualität zu vermeiden, versuchte die Bewusstseinsphilosophie auf erkenntnistheoretischer Ebene, das Individuum in seiner inhaltlichen Konkretion zu erkennen. Leibniz erklärt in seiner Monadenlehre, dass jede Monade durch ihre einzigartige Kombination der inneren Vorstellungen des Universums zur Individualität gelange.⁸ Er behauptet, dass „der vollständige Begriff des Individuums die individuelle Repräsentation des gesamten Universums (ist), dessen Erfassung vom Standpunkt eines bestimmten Individuums aus.“⁹

Hier stellt sich jedoch die Frage, ob man diese individuelle Repräsentation der Monade in einem letzten Sinn beschreiben kann. Die Einmaligkeit der Kombination der inneren Vorstellungen des Universums kann leider nur vom Gesichtspunkt des Gottes aus vollständig begründet werden, solange sich die vollständige Wesensbeschreibung der Monade auf den infiniten Raum des Universums bzw. auf die infinite Zeit des Universums bezieht. In dieser Hinsicht kritisiert Manfred Frank die Bewusstseinsphilosophie, weil sie das Problem des Ichs nicht auf der empirischen Ebene behandeln könne, wo das Ich als „in Raum und Zeit existierend“ betrachtet werde.¹⁰ Er fährt fort zu sagen, dass die Bewusstseinsphilosophie das Ich zwar „als Subjektivität überhaupt“ erklären und es „vom Gesamt des gegenständlich Existierenden (‘Vorhandenen’)“ unterscheiden, aber es nicht als Individualität begründen könne, die „in seiner Unterscheidung von anderen Wesen (besteht), deren Seinsweise ebenfalls die Subjektivität ist.“¹¹

In dieser Hinsicht kritisiert P. F. Strawson, dass auf der empirischen Ebene der Bewusstseinstheorie wie der Monadenlehre keine Antwort auf den Einwand gegeben werde, „wieso es nicht eine unbestimmte Anzahl von Individuen mit genau den gleichen vollständigen Beschreibungen, mit dem gleichen ‘Gesichtspunkt’ auf die Welt geben soll.“¹² Strawson ist daher der Überzeugung, dass das Zusammenfallen der Perspektive numerisch Verschiedener auf der empirischen Ebene nur dann zu vermeiden sei, wenn wir wieder, wie in der materialistischen

⁸ Ich möchte hier klar stellen, dass Bewusstseinsphilosophie zwar auf die Wesensbeschreibung, die Formgebung bezogen ist, aber sie interessiert sich nicht für die konkreten Inhalte des Individuums, sondern nur für die formale Möglichkeit der Einmaligkeit der Kombination der Vorstellung. Insofern betrachtet diese Theorielinie das Individuum immer noch in seiner Individualität, nicht in seiner konkreten Qualität, die Tugendhat unter ‘qualitativer Identität’ versteht.

⁹ Ebd. S. 241.

¹⁰ Manfred Frank, „Subjekt, Person, Individuum“ in Manfred Frank und Anselm Haverkamp (Hg.), *Individualität*, München; Fink 1988, S. 12.

¹¹ Ebd. S. 11.

¹² Emil Angehrn (1985), S. 241.

Tradition, Individuen als raum-zeitlich identifizierbare Entitäten auffassen, die „notwendig ein demonstratives Element in sich schließen.“¹³ Strawson zufolge ist es diese raum-zeitliche Identifizierung, die das Individuum zum numerisch Einen oder zum konkreten ‚Dieses‘ macht.

In dieser raum-zeitlichen Lokalisierung bleibt aber das Problem des Wiedererkennens des Individuums ungelöst. Denn die Referenzsicherung oder das Demonstrativ ist so einmalig, dass es in einem anderen Zeitraum nicht wiederholbar ist. Ernst Tugendhat zufolge referieren die singulären Subjektsausdrücke wie Eigennamen zwar auf einen solchen numerisch Einen, von dem etwas behauptet oder gefragt wird,¹⁴ aber sie sagen nichts über ihn aus. In diesem Sinne nennt Tugendhat solche Subjektsausdrücke „numerische Identifizierung“.¹⁵ Und er beschränkt sie in der Weise, dass bei der „numerischen Identifizierung“ das Identifizierte unter dem Gesichtspunkt seiner Individualität oder Unverwechselbarkeit und nicht unter dem Gesichtspunkt seiner spezifischen Fähigkeit in Betracht kommt.

Die Unmöglichkeit des Wiedererkennens wird in höchstem Maß problematisch, wenn es um die personale Individualität geht. Man kann dem numerisch Einen keine moralische Individualität zuschreiben, über die man für seine eigene Entscheidung Verantwortung übernimmt. Denn man kann seine Entscheidung nicht als eine Leistung erkennen, die man selbst vollbracht hat. Angehrn ist daher der Überzeugung, dass man durch die äußerlich festgestellte numerische Identität nicht auf die Frage antworten kann, „inwieweit der offensichtlich am Ding-Paradigma orientierte Identifikationsbegriff auch für die Individualität von der Person eine zureichende Bestimmung abgibt.“¹⁶

Müssen wir uns wiederum den bewusstseinsphilosophischen Erklärungen über Individualität zuwenden, um die personale Individualität zu begründen? Aber wie wir gesehen haben, ist die bewusstseinsphilosophische Individualität auf der empirischen Ebene nicht begründet worden, da sie sich auf die Vorstellungen des ganzen Universums bezieht. Daher schlägt Angehrn vor, die Individualität als die in einem eingeschränkten Zeitraum konstituierte Geschichte eines Menschen (Biographie) zu verstehen.¹⁷ Ihm zufolge ist die Biographie nicht nur einzigartig, sondern auch wiedererkennbar, weil die verschiedenen Geschichten durch die

¹³ P.F. Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*, Stuttgart 1972, S. 153.

¹⁴ Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1979, S. 391ff.

¹⁵ Ebd. S. 284.

¹⁶ E. Angehrn(1985), S. 245.

Ununterschiedenheit des Individuums in sich, durch seine innere Einheit geleistet worden sind. Hier können wir sehen, dass sich Individualität als eine Biographie nicht nur auf die zweite Bedeutung des Individuums, „die Unterschiedenheit von anderen“, sondern auch auf die erste Bedeutung, „die Ununterschiedenheit in sich“, bezieht.

Um seinen Vorschlag genauer zu verstehen, müssen wir die ‚qualitative Identität‘ sowie die ‚Ich-Identität‘ genauer betrachten, die Angehörn mit der Bedeutung der Ununterschiedenheit verbindet.

4.2 Qualitative Identität

Im Gegensatz zur „numerischen Identifizierung“, bei der es um die ‚Wer-Frage‘, also um den Unterschied einer befragten Person zu Anderen geht, hängt die „qualitative Identität“¹⁸ mit der ‚Was‘-Frage zusammen: „Was für ein Mensch bin ich?“ bzw. „Was für ein Mensch will ich sein?“¹⁹ Angehörn ist der Auffassung, dass die ‚Was‘-Frage, anders als die ‚Wer‘-Frage, unsere Aufmerksamkeit auf die inhaltliche Identifizierung der Person richtet.

Ich denke, dass das theoretische Interesse an dieser inhaltlichen Identifizierung sich mit Hilfe von Tugendhats Beispiel eines Käfersammlers erklären lässt, dass dieser sich primär für die qualitative Klassifikation des Exemplars interessiert. Tugendhat zufolge interessiert sich ein Käfersammler nicht dafür, ein Exemplar als einzigartiges zu identifizieren, sondern ihm geht es hauptsächlich um die Frage, „zu welcher Art es gehört“.²⁰ Bei dieser Fragestellung nach der Art geht es nicht um die numerische Einzigartigkeit des Exemplars, sondern um die Feststellung einer allgemeinen Eigenschaft, durch die das Exemplar als eine Art bestimmt bzw. klassifiziert wird. Hier handelt es sich um das Identifizieren „von etwas als etwas“,²¹ also um das Verstehen von etwas als einem Mitglied einer Gruppe.

Tugendhat zufolge zeigt sich das Verstehen eines Menschen als ein Gruppenmitglied in der Rollenidentifikation, die in den Sozialwissenschaften thematisiert wird. Mead erklärt die Identitätsbildung des Kindes durch den Prozess der Rollenübernahme, „wo es selbstverständlich war, dass, wenn man sich als Mutter, als Polizist usw. versteht, diese Rollen-*Prädikate* sind also

¹⁷ Darauf komme ich noch mal in 4.3

¹⁸ Ebd. S. 285.

¹⁹ Ebd. S. 234.

²⁰ Ebd. S. 234.

allgemeine Bestimmungen (sic)“.²² Straub fasst in diesem Kontext „qualitative Identität“ so zusammen, dass diese sich auf „detaillierte, inhaltlich-materiale Qualifizierungen“ bezieht, die „etwa in der Beschreibung bestimmter sozialer Rollen, die jemand in seiner Handlungs- und Lebenspraxis übernimmt oder ablehnt, bestimmter Vorbilder oder Ideale, an denen jemand sein Handeln orientiert, bestimmter Gewohnheiten, die den Alltag eines Menschen prägen, bestimmter Fähigkeiten und Fertigkeiten, bestimmte lebensgeschichtlich relevante Erfahrungen und Projekte etc.“²³ besteht.

Ob die „qualitative Identität“ aus der Innenperspektive des Betreffenden oder aus der Außenperspektive festgestellt wird, scheint umstritten zu sein. Einerseits ist Tugendhat der Meinung, dass für die „qualitative Identität“ eines Menschen die Innenperspektive konstitutiv ist, weil sie nur mit Ja/Nein Stellungnahmen des Betreffenden endgültig übernommen werden könne. Aber andererseits vertritt Goffman die Überzeugung, dass nicht nur die Feststellung ´persönlicher Identität´, die die numerische Identität ausmacht, sondern auch die Identifizierung ´sozialer Identität´, die unserer Unterscheidung nach der qualitativen Identität entspricht, Teil der Außenperspektive sei,²⁴ während die Ich-Identität eine „subjektive und reflexive Angelegenheit“,²⁵ also eine Formulierung der Innenperspektive sei.

Ich bin der Meinung, dass diese Meinungsverschiedenheit auf unterschiedliche Interessen zurückzuführen ist. Wenn man aus einem theoretischen Interesse heraus die qualitative Identität als eine gesellschaftliche Gegebenheit versteht, die in empiristische Daten zu übersetzen ist, ist die innere Stellungnahme des betreffenden Individuums nicht wichtig. Die empirischen Daten über sein soziales *Seins* sind von den anderen genausogut und oft besser als von dem Betreffenden zu beobachten. Wenn man hingegen aus einem praktischen Interesse heraus, die qualitative Identität als ein Ergebnis der praktischen Leistung des Betreffenden betrachtet, wird die innere Einstellung des Betreffenden zur sozialen Identität zum entscheidenden Punkt. Denn bei dieser praktischen Selbstidentifikation geht es hauptsächlich um die Frage, wer ich sein *will* bzw. was für ein Mensch ich sein *will*. In dieser Hinsicht kann man sagen, dass die

²¹ E. Angehrn(1985), S. 236.

²² E. Tugendhat (1979), S. 284.

²³ Jürgen Straub, „Identitätstheorie im Übergang?“ in *Soziologische Literatur Rundschau*, H 23 (1991), S. 56-7.

²⁴ E. Goffmann, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1967 (Orig.1963), S. 73ff.

²⁵ Ebd. S. 132.

Relevanzkriterien für die Beantwortung der praktischen Identitätsfrage letztlich an die Perspektive der betreffenden Subjekte gebunden sind.²⁶ Meines Erachtens ist diese Unterscheidung zwischen dem praktischen Verständnis und dem theoretischen Verständnis von qualitativer Identität zu präzisieren, wenn wir die Analyse Tugendhats über die Meadsche Stufentheorie der Identitätsbildung zum Ausgangspunkt nehmen. In dieser Analyse weist Tugendhat vor allem auf die Stelle hin, an der Mead die zwei Entwicklungsstufen der qualitativen Identität direkt beschreibt:

„Im ersten bildet sich die Identität des Einzelnen einfach durch eine Organisation der besonderen Haltungen der anderen ihm selbst gegenüber und zueinander in spezifischen gesellschaftlichen Handlungen.... Im zweiten Stadium dagegen wird die Identität nicht nur durch eine Organisation dieser besonderen individuellen Haltungen gebildet, sondern auch durch eine Organisation der gesellschaftlichen Haltungen des verallgemeinerten Anderen oder der gesellschaftlichen Gruppe als Ganzer.“²⁷

Tugendhat sieht hier einen starken Unterschied zwischen „der Fähigkeit, eine einzelne Rolle wahrzunehmen, und der Fähigkeit, in verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen verschiedene Rollen wahrzunehmen, ohne, wie man heute sagt, seine Identität zu verlieren.“²⁸ Und er verbindet jene Fähigkeit der ersten Stufe mit der Rollenidentität, während er die der zweiten Stufe mit dem „Charakter“²⁹ verknüpft.

Tugendhat zufolge ist die Rollenidentität der ersten Stufe nicht als ein praktisches Selbstbewusstsein zu verstehen, „weil noch kein Verständnis für die für Rollen konstitutiven Rechte und Pflichten vorhanden ist.“³⁰ Tugendhat zufolge kann das praktische Verständnis der Identität nur dann zustande kommen, wenn man sie als Regeln bzw. normative Erwartungen *anerkennt*, die die Mitglieder der Gruppe wechselseitig über ihr Verhalten haben.³¹ Aber in der Übernahme der Rollenidentität fehlt das Moment der Anerkennung des Betreffenden.

Tugendhat ist der Auffassung, dass die Anerkennung der qualitativen Identität als Norm nur auf der zweiten Stufe zu finden ist, auf der man sie in Bezug auf den „verallgemeinerten Anderen“,

²⁶ Jürgen Straub (1991), S. 57.

²⁷ George H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1968 (Original 1934), S. 200.

²⁸ Ernst Tugendhat (1979), S. 265.

²⁹ George H. Mead (1968), S. 201 f.

³⁰ Ernst Tugendhat (1979), S. 265.

³¹ Ebd. S. 267.

also auf die „organisierte Gemeinschaft oder gesellschaftliche(n) Gruppe“³² reflektiert. Mead hat leider selbst die Charakteridentität der zweiten Stufe nicht genauer erklärt. Zur ausführlichen Analyse des praktischen Verständnisses der qualitativen Identität richtet Tugendhat daher seine Aufmerksamkeit auf die sogenannte „Übergangsstufe“. Tugendhat behauptet, dass „es eher naheliegen (würde), den Übergang von der Rollenidentität zur Charakteridentität als eine weitere Stufung innerhalb der zweiten Stufe anzusehen.“³³ Denn in der Übergangsstufe erkennt das Kind die Rollenidentität als gesellschaftliche Norm, indem es sie mit der Ja/Nein- Stellungnahme akzeptiert oder ablehnt. Mit dieser Stellungnahme zur Rollenidentität der Zwischenstufe macht das Kind die Rollenidentität zu einer normativen Identität und erkennt diese an.

Zur Erklärung der Stellungnahme in der Übergangsstufe führt Tugendhat die Formulierung von Heidegger, „Verhalten zum eigenen Zu-Sein“,³⁴ ein. Bei Heidegger stellt das „Zu-Sein“ die sozial gegebene Rolle des Individuums dar, in der es sich befindet.³⁵ Das Zu-Sein wird vom Individuum nur dann vollständig identifiziert, wenn es sich mit Ja-Stellungnahmen zu seinem Zu-Sein verhält. Wenn es sein Zu-Sein in Bezug auf die Frage, was ich sein *will*, als gut anerkennt, identifiziert es sich mit dem Sein und bemüht sich darum, nach dessen Norm zu handeln. Wenn es hingegen das Zu-Sein als Handlungsnorm nicht anerkennt, verhält es sich zu ihm in zwei Weisen: Entweder es verneint das Sein oder gibt ihm einen neuen Sinn, indem es „aus dem Entwurf einer besseren Gesellschaft“³⁶ denkt.

Aber hier stellt sich die Frage, wie man überhaupt zu dem Sich-zu-Sichverhalten kommt. Tugendhat zufolge ist „die Ausübung von Rollen konstitutiv für die Ausbildung eines Sich-zu-Sichverhaltens, aber nicht ausreichend“.³⁷ Tugendhat fährt fort, dass das Sich-zu-Sichverhalten nur dann vollständig zustande komme, wenn man den Sinn einzelner Rollenidentitäten aus der Perspektive von „einem guten Mensch“ bewerten könne. Tugendhat ist der Meinung, dass man „ein guter Mensch“ sein kann, wenn man dazu fähig sei, „in verschiedenen und sogar widersprüchlichen Rollensystemen mit sich selbst konsistent zu bleiben“.³⁸ In dieser Hinsicht

³² George H. Mead (1968), S.196.

³³ Ernst Tugendhat (1979), S. 266.

³⁴ Ebd. S. 264.

³⁵ Ebd. S. 270.

³⁶ Ebd.S. 271, Über die Idee von Tugendhat, „Entwurf einer besseren Gesellschaft“, werde ich im nächsten Kapitel nachdenken.

³⁷ Ebd. S. 276.

³⁸ Ebd. S. 288.

verbindet Tugendhat die Fähigkeit des Sich-zu-Sichverhaltens mit der Charakteridentität der zweiten Stufe. Aber Tugendhat zufolge gibt Mead leider keine ausführliche Darstellung über die Struktur der Charakteridentität. Trotz der Unklarheit der Charakteridentität stellt Tugendhat fest, dass das praktische Selbstbewusstsein letztendlich mit der inneren Einheitsleistung des Betreffenden verbunden sei, aufgrund dessen man sich zu seinem Zu-Sein verhalten könne.

Wir können hier die Frage stellen, ob das Problem der Charakteridentität auch zum qualitativen Identitätsproblem gehört. Mead und Tugendhat würden sagen, dass sowohl das Problem der Rollenidentität, als auch das Problem der Charakteridentität als Problem der qualitativen Identität betrachtet werden sollte, weil diese beiden Probleme mit der Frage zu tun haben, „was für ein Mensch will ich sein“. Tugendhat ist der Überzeugung, dass „die Frage, was für ein Mensch ich sein will, was für einen Charakter ich haben will, eine prädikative Frage ist, die freilich nicht durch ein einziges Prädikat zu beantworten ist“.³⁹

Aber anders als Tugendhat ist Angehrn der Überzeugung, dass das Problem des einheitlichen Selbstverhältnisses (Charakteridentität) aus der qualitativen Identitätsfrage ausgesondert werden sollte, weil es letztlich nicht an das Rollenprädikat, sondern an die einheitliche Struktur der Prädikate gebunden sei. Das heißt, dass es bei der Charakteridentität nicht um die qualitative Identifizierung als solche, sondern primär um deren Struktur des „Nicht-Unterschiedenseins-von-sich“, nämlich des Individuums, geht.⁴⁰ Angehrn ist der Meinung, dass das Sichzusichverhalten nicht nur in Bezug auf die Was-Frage, sondern auch in Bezug auf die Frage, ob sie trotz der Veränderung der Identitäten dieselbe bleibe, untersucht werden müsste, um vollständig geleistet werden zu können.

4.3 Ich-Identität

Angehrn ist der Meinung, dass es neben diesen beiden Bedeutungen des „Identifizierens“ von Individualität und Qualität noch eine Bedeutung gibt, die auf die erste Bedeutung des „Individuums“, also auf die Ununterschiedenheit in sich zurückzuführen ist: die der Selbigkeit, Nämlichkeit oder auch Einheit zwischen verschiedenen qualitativen Identitäten.

³⁹ Ebd. S. 285.

⁴⁰ Emil Angehrn (1985), S. 251.

Angehrn ist der Überzeugung, dass sich die Selbigeit, anders als die ersten beiden Identitätsbedeutungen, auf *die Veränderung der Raum-Zeitlichkeit der Person* bezieht. Frey und Haußler haben auf die vielfältigen „Definitionsräume für Identität“⁴¹ aufmerksam gemacht und gewarnt, dass eine Person wegen dieser Vielfältigkeit in die Krise einer Identitätsspaltung geraten könne. Beispielsweise kann eine Frau in Bezug auf die Familie Hausfrau, in Bezug auf die Religion Katholikin und in Bezug auf die Politik Radikale sein wollen. Aber wenn die Normen aus den jeweiligen Definitionsräumen einander widersprechen, gerate sie in eine Konfusion oder Handlungshemmung. Oder sie verfällt ebenfalls in die Hemmung, wenn sie im Lauf der Zeit eine Identitätsveränderung in einem Definitionsraum erfährt. In verschiedenen Zeiträumen, jedoch in einem Definitionsraum wie dem der Religion, könnte eine Frau katholisch, buddhistisch und atheistisch sein wollen. Die zeitliche Verschiedenheit der qualitativen Identität kann für sie zur Identitätsspaltung führen. Angehrn wirft daher diese Frage auf:

„Ob etwas im Laufe seiner Veränderungen, zu verschiedenen Zeitpunkten, in verschiedenen Kontexten dasselbe bleibt; in Anwendung auf Personen und geschichtliche Prozesse führt sie zur Frage, nicht mehr *wer* jemand durch seine Geschichte wird oder wer er ist, sondern *ob* er in seinen verschiedenen Qualifikationen, Rollen etc. oder im Lauf seiner Geschichte derselbe ist.“⁴²

Diese Frage bezieht sich auf die andere Bedeutung des „Individuums“, nämlich auf die Ununterschiedenheit in sich, in der das einheitliche Selbstverhältnis wichtig ist. Aus der theoretischen Sicht „läßt sich (die Identitätsfrage) als Frage nach der *Struktur* oder *Form* des sozial und temporal konstituierten Selbstverhältnisses und Selbstverständnisses von Subjekten“ verstehen. Diese Frage verbindet sich aus der praktischen Sicht mit der Frage nach der *formalen Kompetenz oder Leistung*, die verschiedenen Qualifikationen im Hinblick auf die Einheit organisieren zu können. In dieser Hinsicht formuliert Straub die dritte Bedeutung der Identität:

„Der Identitätsbegriff bezeichnet eine spezifische Form oder Struktur, die durch verschiedene, im einzelnen explizierbare *Formelemente bzw. durch formbildende oder formhaltende Interaktions- und Kommunikationskompetenzen, Synthese- und Integrationsleistungen* des Subjekts genauer beschreibbar ist.“⁴³

⁴¹ Frey und Haußler, „Identitätskritische Lebenslagen“, in P.Frey und K.Haußler (Hg.), *Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*, Stuttgart; Enke 1987, S. 11-15.

⁴² Jürgen Straub (1991), S. 58.

⁴³ Ebd. S. 58.

Straub behauptet, dass die praktische Bestimmung des Identitätsbegriffs ursprünglich im Konzept von Erikson, „einem Kriterium der stillschweigenden Akte der Ich-Synthese“,⁴⁴ „Ich-Identität“⁴⁵ zu finden sei. Seiner Ansicht nach ist die Auffassung von Nunner-Winkler keineswegs richtig,⁴⁶ „dass Erikson mit Identität nicht eine Kompetenz bezeichnet, sondern ein Produkt, nämlich die klare inhaltliche Festlegung des Individuums“.⁴⁷ Denn Erikson unterscheidet die „Ich-Identität“ deutlich von den Rollenidentitäten und versteht jene als eine praktische Kompetenz, eine „innere Einheitlichkeit und Kontinuität aufrechtzuerhalten“. Dies zeigt sich an der Stelle, wo Erikson die zwei Identitätsbegriffe unterscheidet:

„Der Begriff ‘Identität’ drückt also insofern eine wechselseitige Beziehung aus, als er sowohl ein dauerndes inneres Sich-Selbst-Gleichsein wie ein dauerndes Teilhaben an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen umfaßt.... Es wird sich dadurch einmal um ein bewußtes Gefühl der individuellen Identität handeln, einandermal um das unbewußte Streben nach einer Kontinuität des persönlichen Charakters; einmal wird die Identität als ein Kriterium der stillschweigenden Akte der Ich-Synthese, dann wieder als das Festhalten an einer inneren Solidarität mit den Idealen und der Identität einer Gruppe erscheinen.“⁴⁸

Allerdings erklärt Gertrud Nunner-Winkler in ihrem Artikel „Das Identitätskonzept“ den Identitätsbegriff als praktische Kompetenz, indem sie die Kompetenz der Einheitsleistung von der qualitativen Identitätsbestimmung unterscheidet: Identität als formale Kompetenz und Identität als inhaltliches Engagement. Jener Begriff der formalen Kompetenz bezieht sich auf die dritte Bedeutung des Identifizierens als Einheitsleistung, während dieser mit der zweiten Bedeutung des Identifizierens als Festhalten an einer Qualität zusammenhängt.

Nunner-Winkler ist der Meinung, dass man die „balancierende Identität“ von Krappmann auch als formale Integrationsleistung der Ich-Identität verstehen könne. Krappmann zufolge bemisst sich diese Ich-Leistung oder Ich-Identität an der Fähigkeit des Individuums, in der Konfrontation

⁴⁴ E. H. Erikson, „Das Problem der Ich-Identität“, in *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1976, S. 125.

⁴⁵ Ebd. S. 17.

⁴⁶ Jürgen Straub (1991), S. 58.

⁴⁷ G. Nunner-Winkler, „Das Identitätskonzept. Eine Analyse impliziter Begriffliche und empirischer Annahmen in der Konstruktivbildung“, in *Beiträge z. Arbeitsmarkt – und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit, Hochschulexpansion und Arbeitsmarkt Nürnberg*, Nürnberg; Inst. für Arbeitsmarkt- u. Berufsforschung 1983, S. 154.

mit je widersprüchlichen Erwartungen „Konsistenz und Kontinuität“ einzuholen, indem es „interpretativ zwischen sich und den angesonnenen Erwartungen eine Distanz (herstellt), die ihm eigene Intentionen zu verdeutlichen erlaubt.“⁴⁹ In diesem Sinne kann man sagen, dass sich die balancierende Identität von Krappmann nicht auf die qualitative Festlegung, sondern auf die Fähigkeit der Kontinuitäts - oder Einheitsstiftung zwischen den Festlegungen bezieht.

Krappmann begreift die inhaltlichen Festlegungen als irreversible Rollen oder soziale Festlegungen, und argumentiert, dass diese inhaltlichen Festlegungen eine Art der „entfremdeten Identität“ oder der „Verdinglichung“ seien, weil sie auf die zeitliche Veränderung der konventionellen Identitäten keine Rücksicht nehmen können. Das heißt, dass es bei den inhaltlichen Festlegungen kein strukturelles Mittel gibt, mit dem man sie verändern und in eine Einheit bringen kann.⁵⁰ Hingegen ist die Ich-Identität bei Krappmann eine Kompetenz, in der Veränderung Kontinuität aufrechtzuerhalten. In dieser Hinsicht schreibt Nunner-Winkler, „eine solche Identitätsbehauptung vermag jedoch nur jeweils situativ zu gelingen; Identität ist keine stabile, ein für allemal erworbene Errungenschaft: Ich-Identität muß in jeder Interaktionssituation erneut hergestellt und bewährt werden.“⁵¹

Ich bin der Meinung, dass, wenn man die Identität als praktische Einheitsleistung versteht, welche die ständige Erneuerung der Identität zulässt, man die Identitätskritik der postmodernen Theoretiker wie Lacan oder Derrida für nicht gültig erklären kann. Ihre Kritik geht davon aus, dass es in der Tat hinter den einzelnen Handlungen der Subjekte keine Substanz gibt, die den einzelnen Handlungen vorausliegt. Diese Kritik betrifft nur die metaphysische Bedeutung der Identität, die unabhängig von den Interaktionen besteht. Aber wie gesagt, bedeutet der praktische Begriff der Ich-Identität keine absolute Einheit, die ein Wesen voraussetzt, sondern eine Kompetenz der Kontinuitätsstiftung, mit der man die innere Einheit erneut herstellt.

Nunner-Winkler versteht die Identität nicht als eine metaphysische, sondern als eine dynamische Einheit. Sie ist der Auffassung, „Kontinuität stiftet das Ich also dadurch, dass es gemachte Erfahrungen als Vorstufen der jetzigen Lebensform, als Schritte in einem Lernprozeß sieht, den

⁴⁸ Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1976, S. 124-5.

⁴⁹ L. Krappmann, *Soziologische Dimension der Identität*, Stuttgart 1969, S. 56ff.

⁵⁰ Hier versteht Krappmann die qualitative Identität nur als eine soziale Gegebenheit, die aus der Außenperspektive festzustellen ist. Deswegen kann er nicht sehen, dass sie durch das autonome Sichzusichverhalten des Individuums verändert werden kann.

⁵¹ G. Nunner-Winkler (1983), S. 152.

es sich selbst aneignet.“⁵² „Identität“ bedeutet hier weder die absolute Gleichheit, noch reine Reflexivität des Selbstbewusstseins, in der die Gleichsetzung tautologisch ist, noch die metaphysische Substanz, die sich hinter der Verschiedenheit verbirgt. „Identität“ ist nichts Anderes als ein durch Zeit und Raum kontinuierlich vermittelter „innerer Sinnzusammenhang“, der eine größere Flexibilität ermöglicht.

In moraltheoretischer Hinsicht hängt diese dritte Bedeutung der Identität, die Einheitsleistung, mit dem moralischen Begriff der Autonomie zusammen. Das heißt, dass die Ich-Identität den Grund für die verantwortliche Selbstbestimmung darstellt. Um der Autonomie näher zu kommen, muss man sich die Eriksonsche Unterscheidung der drei moralischen Ebenen des Selbst genauer ansehen, die anhand der Freudschen Unterscheidung zwischen Es, Über-Ich und Ich-Identität entwickelt worden sind. Erikson zufolge können zwar auf diesen drei Niveaus des Selbst jeweils andere moralische Lebensentscheidungen gefällt werden, aber nur die letzte Ebene des Selbst kann mit der Autonomie verbunden werden.

Nunner-Winkler betont bei ihrer Erikson-Interpretation, dass die drei moralischen Bedeutungsebenen von Erikson mit dem ‚Wie‘ der Selbstentscheidung, nicht mit dem ‚Was‘ zu tun haben. Das heißt, dass das jeweilige Niveau der moralischen Stufe nicht am Inhalt oder Ergebnis der Entscheidung, sondern an der Begründungsinstanz zu erkennen ist. Aus der Perspektive des ‚Wie‘ der Entscheidung interpretiert Nunner-Winkler die drei Ebenen des Selbst von Erikson in der Weise, dass eine Person bei den moralischen Entscheidungen „von unbearbeiteten Es-Impulsen gesteuert“, „von einem rigiden Über-Ich diktiert“, „oder schließlich von ich-nahen Strebungen und Bedürfnissen angeleitet werden (kann).“⁵³ Das bedeutet, dass eine Handlung auf der Ebene des Es auf seine Impulse zurückgeführt, auf der Ebene des Über-Ichs durch die Validierung der verdinglichten Norm begründet werden kann. Im Gegensatz zu den beiden, die von inneren oder äußeren Zwängen geleitet werden, ist die ich-nahe Entscheidung, die Synthese-Leistung, „autonom“.⁵⁴

Was bedeutet aber hier, autonom zu handeln? Wie kann man über die Impulse oder die gesellschaftlich tradierten Festlegungen hinausgehen und eine postkonventionelle autonome Kompetenz erreichen? Wie ist man dazu fähig, einen Abstand zu den widersprüchlichen

⁵² G. Nunner-Winkler, „Identität: Das Ich im Lebenslauf“, in *Psychologie Heute* 15, Heft 12 (1988), S. 64.

⁵³ G.Nunner-Winkler (1983), S.157.

Erwartungen herzustellen und sie in der Kontinuität zu organisieren? Nunner-Winkler, Döbert und Habermas finden die Antwort, indem sie sich fragen, „in welcher Weise der Handelnde konfligierende Erwartungen so zu berücksichtigen hat, dass Konsistenz gewährleistet ist.“⁵⁴

Nach ihrer Stufentheorie der moralischen Identitätsbildung bezieht sich die erste präkonventionelle Stufe auf die natürliche leibgebundene Identität, und in der zweiten konventionellen Stufe erreicht man eine symbolisch gestützte Rollenidentität. Das heißt, dass durch die natürliche Identität die numerische Einzigartigkeit festzustellen und durch die Übernahme der Rollenidentität oder der Normen die qualitative Identität herzustellen ist. In der Adoleszenz lernen Jugendliche schließlich „die Unterscheidung zwischen einerseits Normen und andererseits Grundsätzen, nach denen wir Normen erzeugen können.“ Anders als Normen, die auf eine bestimmte Gruppe angewiesen sind, bedeuten Grundsätze hierbei ein moralisches Verhalten: aus der Perspektive aller denken zu können. Diese universalistischen moralischen Prinzipien ermöglichen ihm die Abstraktion von den besonderen Normen, mit der er eine einheitliche Synthese leistet. Wenn Jugendliche die Kompetenz, universalistische Prinzipien zu bedenken, gelernt haben, dann erhalten sie die Fähigkeit, Einheit aus den verschiedenen Qualitäten zu beziehen.

„Solche Prinzipien können als Maßstab für die Kritik und die Rechtfertigung vorgefundener Normen dienen. Das Individuum muß seine Identität sozusagen hinter die Linien aller besonderen Rollen und Normen zurücknehmen und allein über die abstrakte Fähigkeit stabilisieren, sich in beliebigen Situationen als derjenige zu repräsentieren, der auch angesichts inkompatibler Rollenerwartungen und im Durchgang durch eine lebensgeschichtliche Folge widersprüchlicher Rollensysteme den Forderungen nach Konsistenz noch genügen kann.“⁵⁶

Damit wird klar, warum sich die Autonomie nicht aus der Negation der Anderen, sondern aus der Einheitsleistung zwischen den Anderen und dem Selbst, also aus den „stillschweigenden Akten der Ich-Synthese“ ergibt. Man kann mit der Ich-Identität Disparates und konkurrierende Ansprüche zwischen Normen und Impulsen in die Form einer integrativen Gestalt bringen, für die man allein die Verantwortung übernehmen kann.

⁵⁴ Ebd. S.157-8.

⁵⁵ Ebd. S.153.

⁵⁶ Döbert/ Habermas/ Nunner-Winkler, *Entwicklung des Ichs*, Köln; Kiepenheuer und Witsch 1980, S. 10.

Allerdings ist es umstritten, ob die autonome Integrationsleistung nur durch Heranziehung der vernünftigen universalistischen Moralprinzipien erklärbar ist. Denn meiner Meinung nach haben Carol Gilligan und Jessica Benjamin durch die Heranziehung des emotionalen Prinzips der Liebe und Julia Kristeva und Allison Weir durch die dialektische Transformation der Sprache versucht, die Klüfte bzw. die Widersprüche zwischen dem Ich und dem Anderen zu integrieren. Aber ich möchte die Auseinandersetzung mit diesem Problem auf das siebte Kapitel dieser Arbeit verschieben.

4.4 Die Beziehung zwischen den drei Identitätsbegriffen

Zum Schluß dieses Kapitels möchte ich die drei Identitätsbegriffe in folgender Tabelle anordnen. (Tabelle 1)

	logische Bedeutung	Außenperspektive	Innenperspektive
numerische Identität	Individualität	raum-zeitlich lokalisierte Einzigartigkeit	-
qualitative Identität	Qualität	faktische Rollenidentität	praktische Stellungnahme zu Rollenidentität
Ich-Identität	Selbigkeit	Struktur oder Form des sozial und temporal konstituierten Selbstverhältnisses	Formbildende Integrationsleistungen

Tabelle 1

Aus Außenperspektive kann die numerische Identität der Person durch raum-zeitliche Lokalisierung oder mit Subjektausdrücken festgestellt werden. Was die Außenperspektive qualitativer Identität ausmacht, ist das traditionell gegebene Rollenverhalten. Und die Ich-Identität ist aus Außenperspektive die Selbigkeit der Person in Form des sozial und temporal konstituierten Selbstverhältnisses von Subjekten.

Aber die aus Außenperspektive festgestellte Bedeutung der Identität ist nicht von praktischer Bedeutung. Denn aus Außenperspektive kann man nicht erklären, dass diese Identitäten von der Person selbst geleistet worden sind. Diese praktische Leistung kann nur durch Heranziehung der Innenperspektive begründet werden. Die Innenperspektive der numerischen Identität ist auf der empirischen Ebene nicht festzustellen. Wie wir in der Monadenlehre von Leibniz gesehen haben, kann die Einzigartigkeit nur unter der Vorstellung des unendlichen Raums und der Zeit vollständig beschrieben werden. Jedoch kann man die Innenperspektive qualitativer Identität aus der praktischen Stellungnahme zur gegebenen Rollenidentität erklären. Wie Tugendhat erklärt hat, kann man sich durch die Ja/Nein Stellungnahme mit einer Rollenidentität identifizieren, deren Norm man zu befolgen bereit ist. Die Innenperspektive der Ich-Identität besteht in der formalen Integrationsleistung. Mit dieser autonomen Leistung übernimmt man die Verantwortung für seine Handlung bzw. seine Lebensgeschichte.

Zum Schluß möchte ich meinen Blick darauf richten, dass auf der Ebene der praktischen Bedeutung die drei Identitäten aufeinander bezogen werden, insofern meint Habermas:

„Die Ich-Identität des Erwachsenen bewährt sich in der Fähigkeit, neue Identitäten aufzubauen und zugleich mit den überwundenen zu integrieren, um sich und seine Interaktion in einer unverwechselbaren Lebensgeschichte zu organisieren. Eine solche Ich-Identität ermöglicht jene Autonomisierung und zugleich Individualisierung, die in der Ichstruktur schon auf der Stufe der Rollenidentität angelegt ist.“⁵⁷

Hier weist Habermas darauf hin, dass die Einheitsleistung der Ich-Identität nicht nur mit der Autonomisierung, sondern auch mit der Individualisierung in Zusammenhang steht. Das heißt, dass die Innenperspektive der Individualität nicht durch ihre eigene Kompetenz, sondern erst durch die Syntheseleistung der Ich-Identität zu gewinnen ist. Aber wenn man den ersten Satz des

⁵⁷ Jürgen Habermas, „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“ in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1976, S. 94.

Zitater genauer ansieht, wo die Ich-Identität mit dem Aufbau neuer Identitäten verbunden wird, kann man erkennen, dass die Ich-Identität nicht nur mit der Autonomisierung oder der Individuierung, sondern auch mit der qualitativen Identifizierung zu tun hat.

Angehrn erklärt die Einheitsleistung mit der kontinuierlichen Darstellung des eigenen Lebens (Autobiographie) und zeigt, wie sich die drei Identitäten aufeinander in der Biographie beziehen. Um seine unterschiedlichen Rollenidentitäten in eine Einheit zu bringen, transformiert man die einzelnen Rollenidentitäten in der Weise, dass sie nicht in Konflikt stehen. Durch die Darstellung der verschiedenen Identitäten als seiner eigenen konstituiert man seine unverwechselbare Lebensgeschichte, für die man allein verantwortlich ist. In dieser Hinsicht sagt Angehrn, dass die praktische Bedeutung von Individualität nicht auf die Unterschiedenheit des Individuums von Anderen, sondern auf die Ununterschiedenheit des Individuums in sich zurückzuführen ist.