Andreas E. Schmidt

Kultur ist Emanation

Vorbemerkung – Absolute Ideale der Wissenschaft vom Menschen

Konzeptionalisierungen aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, besonders die Konzepte von Descartes, Hobbes und Locke, bestimmen bis in die heutigen Tage hinein die vorstellbaren Dimensionen des Menschseins und der Gesellschaftsverhältnisse.

Als 1651 der Leviathan von Thomas Hobbes (Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil) veröffentlicht wurde, installierte sich damit ein Denksystem, das maßgeblich wurde zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gesellschaft. Die Vorstellungen von Ordnung und Unordnung, von Kultur- und Naturzuständen wurden hierüber figuriert. Die Annahme, der Mensch habe sich mittels Vernunft vom Naturzustand, in dem der Eine des Anderen Feind sei, zum Kulturzustand erhoben, erzeugte die tief verankerte Idee, die Gesellschaft sei ein Schutzmechanismus vor den Unwägbarkeiten des Einzelnen.[1] Demnach werde die Gefahr, die vom Einzelnen ausgehe, durch die Struktur, die über Macht befestigt werde, eingedämmt. Herrschaftsverhältnisse wurden auf diese Weise neuzeitlich legitimiert. Diese Verhältnisse waren nach Hobbes keineswegs durch Unfreiheit gekennzeichnet: Mit der These, ein freier Mensch sei jemand, der physisch nicht daran gehindert werde, seine intrinsischen Kräfte einzusetzen, legitimierte Hobbes die Monarchie und entwickelte eine Gegenposition zu den demokratischen Autoren, die Freiheit als Fehlen von Abhängigkeit definierten. Hobbes stritt also ab, »daß die bloße Tatsache, in der Abhängigkeit vom Willen an-

---

[1] Eine kritische Würdigung der aktuellen Positionen zu Thomas Hobbes, insbesondere zu der Lesart von Wolfgang Kersting, der die Legitimität und Rationalität der Neuzeit aus dem Leviathan ableitet und Hobbes als Begründer einer philosophischen Friedenswissenschaft feiert, bietet Thomas Schneider (Schneider 2003). Eine pointierte Darstellung Kerstings zu dem Werk von Thomas Hobbes findet sich in »Thomas Hobbes. Wissenschaftliche Friedensphilosophie und vertragliche Staatsbegründung« (Kersting 1999).

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

derer leben zu müssen, für die Beschränkung der Freiheit eines freien Menschen irgendeine Rolle spielt« (Skinner 2008: 100). Auf diese Weise konnte Hobbes Furcht und Freiheit zusammen denken.[2] Im Gegensatz zu Hobbes verstand John Locke den Naturzustand als harmonische Koexistenz vernunftbegabter Einzelner. Nach Locke sei der Mensch von Natur aus frei, denn das Bewusstsein von den Dingen erlange er erst durch die Erfahrung und lerne also erst durch die Aneignung der Wirklichkeit, die eigenen Ich-Ideen zu erkennen.[3] Dieses Lernen führe mithin zum Erkennen des Selbst und somit erst zu der Möglichkeit, Unfreiheit zu erkennen. »So wird der Übergang vom Naturzustand der Dissoziation vernunftbegabter Individuen zur politischen Gemeinschaft gekennzeichnet durch den Gesellschaftsvertrag« (Schneider 1995: 516).

Die Idee, dass sich im Gemeinwesen immer die Einzelinteressen niederschlagen und damit unhintergehbar sind, geht einher mit dem ebenfalls bis heute stark diskutierten und wirkmächtigen Werk des französischen Philosophen René Descartes, auf das Hobbes und Locke Bezug nehmen. Descartes unterschied in den Meditationes de prima philosophia (1641) und in den Principia philosophiae (1644) zwei Substanzen: res extensa, die materiellen Substanzen, deren vorherrschendes Attribut die Ausdehnung sei, und res cogitans, die immateriellen Substanzen, deren wesentliches Attribut das Denken sei.[4] In der Philosophie Descartes' nimmt der Mensch eine Sonderstellung ein, da er die Verbindung von materieller und immaterieller

---

[2] »Die politische Wirklichkeit von Herrschaft ist als eine durch Aneignung wie als eine durch Einsetzung entstandene in ihrer Konstitution auf die psychische Wirklichkeit der Furcht angewiesen, und die Absolutheit ihrer Geltung relativiert die Faktizität ihrer Genese so wenig, daß sie vielmehr umgekehrt als Verabsolutierung des faktischen Moments der Furcht sich darstellt. Souveränität ist die Absolution unmittelbarer Angst zur Furcht als deren Sozialform« (Schneider 2003: 61).

[3] Der Begriff der personalen Identität geht auf John Locke zurück (Müller 2011: 21).

[4] Über die Voraussetzungen und Begründungen für die von Descartes vorgenommene Trennung gibt Perler Auskunft. Descartes diene diese Unterscheidung einmal zur Begründung, dass die menschliche Seele unsterblich sei und zum anderen sei sie eine Voraussetzung für die von Descartes vertretene anti-aristotelische Physik (Perler 1999: 81).

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

Substanz, von Körper und Geist, darstellt. Das Ich tritt hier als denkende Substanz auf: »Mit der Bestimmung des ›ich‹ als einer Substanz, die denkend existiert, legt Descartes den Grundstein eines neuen philosophischen Paradigmas, der Subjekt- oder Bewußtseinsphilosophie« (Röska-Hardy 2000: 259), die ihre metaphysische Vertiefung bei Kant (Kant 1983: 167) erfuhr. Schmid spricht mit Verweis auf Baier[5] von einer »Cartesianischen Gehirnwäsche«, weil die ego-Fixierung im Werk Descartes dazu geführt habe, dass Intentionalität immerzu individualistisch verkürzt werde, da »wir stets mehr oder weniger stillschweigend davon ausgehen, daß alle Intentionalität letztlich ›jemandes‹ Intentionalität ist, also ein einzelnes Subjekt haben muß« (Schmid 2012: 37). Den Kollektivismus erkennt er im Wesentlichen als bloße Spielart des Individualismus, da das dort ausgerufene Kollektivsubjekt nur eine Verschiebung des Individuums ins Große darstelle.[6]
Das Mechanistische im Denken von Thomas Hobbes, das Empiristische bei John Locke und die materialistisch-rationalistische Theorie von René Descartes waren die Folge und das Ergebnis radikaler Veränderungen im Weltverständnis. Im Laufe der Zeit wurden diese Sichtweisen durch Parallel- und Anschlussuntersuchungen derart wirkmächtig, dass sie sich als absolute, ja gar als totale Konzepte zur Beschreibung des Menschen bis in die Gegenwart hinein behaupten konnten. Im Anschluss an Stephen Toulmin (Toulmin 1981: 70)[7] kann von absoluten Idealen der Wissenschaft vom Menschen gesprochen werden, die kaum noch als kreierte Konzepte er-

---

[5] Schmid bezieht sich auf die Paul Carus Lectures »The Commons of the Mind« (1995) der neuseeländischen Moralphilosophin Annette C. Baier: »Since Descartes, it has seemed natural for philosophers to take reason to be complete in each individual human reasoner« (Baier 1997: 2). Baier stellt in den drei Vorlesungen zu »reasoning, intending, moral reflection« (Baier 1997: 1) heraus, dass Denken und Begründen keine individuellen Akte sind, sondern erst aus der Gemeinschaft erwachsen.

[6] Auch die nicht-intentionalistischen Positionen operieren laut Schmid mit dieser verkürzten Sichtweise (Schmid 2012: 38).

[7] Toulmin diskutiert hier die Position von Robin George Collingwood, die dieser 1940 in »An Essay on Metaphysics« (Collingwood 1998) entworfen hat. Ausführlich hierzu auch (Toulmin 1978: 69-107).

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

kennbar sind. Analysen zur Ich-Identität, zum Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft und zu Bewusstseins- und Vergemeinschaftungsformen sind durch diese Ideale maßgeblich geformt.[8]

Ich-Identität und Rolle

Helmut Dubiel führt in dem Artikel »Ich-Identität« im Historischen Wörterbuch für Philosophie aus, dass sich der Begriff der Ich-Identität aus »Aporien der Rollentheorie« (Dubiel 1976: 148) entwickelt habe. Ausgangspunkt sei die Frage gewesen, wie es dem Einzelnen gelingen könne, angesichts der rollenspezifischen Zumutungen ein konsistentes und zugleich differenziertes Ich zu entwickeln und zu entfalten.
Was mit dem Empirismus des John Locke einsetzte, war in der westlichen Philosophie seither stets deutungsstark. Es sollte erklärt und bestimmt werden, wie sich Ich-Identität ausbildet und wie der Einzelne hierfür die Wirkung gesellschaftlicher Prozesse inhibiert bzw. zu inhibieren versucht.[9] Mit dem Auftritt der Soziologie als Wissenschaft erhielten diese Prozesse eine neue Qualität, da sie nun wissenschaftsstrukturierend wirkten. Das Primat des Sozialen nährte sich aus der Vorstellung, dass es als anthropologisch konstant angesehen wurde. So erschien das Soziale in den »Regeln der soziologischen Methode« von Émile Durkheim als fundamental, wenn er einen soziologischen Tatbestand als »jede mehr oder weniger festgelegte Art des Handelns definiert, die die Fähigkeit besitzt, auf den Einzelnen einen Zwang auszuüben; oder auch, die im Bereiche einer gegebenen Gesellschaft allgemein auftritt, wobei sie ein von ihren individuellen Äußerungen unabhängiges Eigenleben besitzt« (Durkheim 1961: 114). Auch der deutsche Begründer der Soziologie Georg Simmel leitete den Begriff der Vergesell-

[8] Über die Entstehung der neuzeitlich gültigen Identitätsvorstellungen und ihre Bedeutung bis in die Philosophie des 20. Jahrhunderts legte Charles Taylor eine umfangreiche Monographie vor (Taylor 1994).

[9] Eine kritische Zusammenfassung der Literatur zur Identitätsproblematik liefern u. a. Abels (Abels 2006) und Müller (Müller 2011). Die Literatur zu dieser Fragestellung ist jedoch so umfangreich und so differenziert, dass eine umfassende Darstellung hier nicht realisierbar ist.

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

schaftung aus einer »Verklammerung der menschlichen Existenz mit Rollen« (Gerhardt 1971: 30) ab. Uta Gerhardt beschreibt die Beziehung, die Rolle und Individualität bei Simmel einnehmen, folgendermaßen: »Individualität jenseits der Vergesellschaftung ist ebenso wenig möglich wie gesellschaftliche Vorgänge jenseits des Handelns einzelner Personen in ihren Rollen« (Gerhardt 1971: 40).[10]

In Nordamerika entwickelte sich, ausgehend von dem Mitbegründer der nordamerikanischen Soziologie und Vertreter des Pragmatismus William James, eine Sichtweise, die später als symbolischer Interaktionismus bezeichnet, ebenfalls Ich-Identität und Rollenerwartungen korrelierte.[11] Charles Horton Cooley unterschied zwischen dem individuellen und dem sozialen Bewusstsein und vermittelte diese durch die von ihm entwickelte Konstruktion des Spiegelselbst, wonach ein jeder, wie beim Blick in den Spiegel, sich eine Vorstellung von sich selbst aus der Perspektive eines anderen machen könne und würde. Die Selbstidee, die durch das Spiegelselbst erzeugt werde, zeige die soziale Bedingtheit der Identität an. Sie enthalte drei Hauptelemente: »The imagination of our appearance to the other person; the imagination of his judgement of that appearance, and some of self-feeling, such as pride or modification« (Cooley 1972: 231).[12] Im Anschluss an Cooley beschäftigte sich George Herbert Mead mit der Frage, wie Identität entsteht und wie sie sich verselbstständigt, so dass der Einzelne sich quasi von außen, d. h. als Objekt erkennt. Im Gegensatz zu der weit verbreiteten Vorstellung, dass Identität mit dem Organismus identisch sei, wollte Mead aufzeigen,

---

[10] In der hier zitierten Arbeit von Uta Gerhardt aus dem Jahr 1971, in der die Literatur zur Rollentheorie und Rollenanalyse erstmals umfassend gewürdigt wurde, wird dieser Zusammenhang näher ausgeführt.

[11] Eine hilfreiche Gesamtdarstellung, insbesondere über die Entstehung und die Geschichte des symbolischen Interaktionismus liefert Helle (Helle 2001).

[12] »Die Dualismen zwischen Natur und Kultur, zwischen Zwang und Freiheit, zwischen Körper und Geist haben für Cooley ihre Wurzeln in der falschen cartesianischen Methode der Einklammerung der empirischen Welt. (…) Die Entwicklung des Individuums ist hingegen als ein Prozeß zu sehen, durch den sich gleichzeitig die Individualität des einzelnen und die allgemeinen Handlungsorientierungen der sozialen Welt entwickeln« (Schubert 1995: 128).

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

dass Identität als eine gesellschaftliche Struktur gedacht werden müsse, die aus der gesellschaftlichen Erfahrung jedes Einzelnen, mithin der symbolischen Interaktion mit Anderen, erwachse (Mead 1973: 182). Die Anderen treten bei Mead als der signifikant Andere und der verallgemeinerte Andere auf. Während der signifikant Andere immer eine spezifische Person meint, die nicht ersetzbar und nicht mit anderen identifizierbar ist, bezeichnen die verallgemeinerten Anderen diejenigen, denen die Gesellschaft eine einheitliche Identität gibt, die das Verhalten der Individuen im Sinne der Gesellschaft beeinflussen und auf diese Weise auch sich selbst erhalten. Dem Einzelnen begegnet der verallgemeinerte Andere doch nicht nur von außen, als andere Person, sondern es wird damit auch eine Haltung markiert, die der Einzelne zu sich selbst einnimmt: »… nur indem er die Haltung des verallgemeinerten Anderen gegenüber sich selbst auf die eine oder andere Weise einnimmt, kann er überhaupt denken; nur so kann Denken – oder die nach innen verlegte Übermittlung von Gesten, die das Denken ausmacht – stattfinden« (Mead 1973: 198). In Meads Konzeption treten zwei Modi von Gesellschaft auf: die kreatürliche Gesellschaft, die aus dem bezüglichen Handeln von Subjekten entsteht und als soziale oder politische Arbeit auftritt, sowie die hegemoniale Gesellschaft, die in der Verlängerung und Verdichtung dieser zahlreichen Kreationen Wirkmechanismen vertieft und damit Rollenverhalten konstituiert. Das Soziale ist folglich nicht die andere Seite des Ichs, sondern dem Ich immanent. Es bildet als soziale Identität mit der personalen Identität die Ich-Identität aus. Die Ich-Identität ist mithin als sich wechselseitig gestaltender Prozess von Gesellschaft und Einzelnem zu denken: Der Einzelne reagiert auf die Gesellschaft und zugleich führt jede seiner Reaktionen zu Veränderungen in der Gesellschaft (Mead 1973: 246).[13] Während Mead mit seinen Konzepten zu Lebzeiten in der nordamerikanischen Soziologie eher eine Außenseiterrolle einnahm, war es die nordame-

[13] Eben dies wurde in der Nachfolge Meads von Anselm Strauss intendiert, wenn dieser ausführte, dass Identitäten immer persönliche und soziale Geschichten implizieren (Strauss 1968: 178), da persönliche Identitäten immer mit Gruppenidentitäten vermischt seien, die wiederum auf einer gesellschaftlich historischen Vergangenheit beruhten (Strauss 1968: 188).

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

rikanische Kulturanthropologie, welche die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Person und Gesellschaft in den Mittelpunkt ihres Forschungsinteresses stellte (Luckmann 1974: XV).

Eine Rollentheorie auf der Basis des von Mead formulierten Interaktionsmodells konzipierte als erster der nordamerikanische Anthropologe Ralph Linton in seinem Buch »The Study of Man« aus dem Jahr 1936. 1945 präzisierte er diese in der Abhandlung »The Cultural Background of Personality«.[14] Aufbauend auf dem von Mead beschriebenen »role taking«[15], also dem Erlernen sozialer Interaktionen durch die Imitation bestehender sozialer Rollen, beschreibt Linton die einzunehmende Rolle als Strukturmerkmal von Gesellschaft, die selbst wieder Sache der Kultur sei. Das Organisationssystem einer Gesellschaft erhalte sich eben dadurch aufrecht, dass es dem Einzelnen Kulturmuster vermittle, die den jeweiligen gesellschaftlichen Positionen zugeordnet seien (Linton 1974: 24). Linton geht davon aus, dass der Restbestand an Individualität erst dann abgerufen werden könne, »nachdem Gesellschaft und Kultur ihr Äußerstes getan haben« (Linton 1974: 25). Kulturmuster entwickeln sich laut Linton entlang von Idealmustern, d. h. entlang der Abstraktionen, die von den Mitgliedern einer Gesellschaft entwickelt worden sind. Die Kulturmuster wiederum sind als Kulturkonstrukte zu denken, mithin als eine begrenzte Reihe von Variationen, die dem Einzelnen zur Verfügung stehen. Je nach der Stellung, die der Einzelne im Prestigesystem der Gesellschaft einnimmt (Status), stehen ihm Kulturmuster zur Verfügung, über die er (eingeschränkt) variabel verfügen kann, um seinem Status gerecht zu werden. Die Rolle definiert Linton entsprechend als die »Gesamtsumme der Kultur-

---

[14] »The Study of Man« erschien 1979 auf dem deutschen Buchmarkt mit dem Titel »Mensch, Kultur, Gesellschaft« (Linton 1979). Die deutsche Ausgabe des Nachfolgewerks »The Cultural Background of Personality« wurde bereits fünf Jahre früher, 1974, mit dem Titel »Gesellschaft, Kultur und Individuum« (Linton 1974) veröffentlicht. Linton war ein Schüler des Ethnologen Franz Boas. Im Mittelpunkt seiner Forschungen stand der Zusammenhang von Kultur- und Persönlichkeitsentwicklung (Stagl 2006: 49).

[15] Das »role taking« behandelt ausführlich Schimank (Schimank 2002). Die gesellschaftliche Entwicklung deutet Schimank als eine Zunahme des »role making«.

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

muster (…), die mit einem bestimmten Status verknüpft sind« (Linton 1974: 66). Der Status jedes Einzelnen wiederum ist, je nach Raum und Zeit, variabel: der Bankdirektor, der um 18 Uhr in seinem Zuhause weniger Bankdirektor als Ehemann, Vater, Nachbar … ist, demnach eine andere Stellung im Prestigesystem der Gesellschaft einnimmt, welche stets mit anderen Kulturmustern verbunden ist. Die Vermittlungsarbeit zwischen den Stati leistet jeder Einzelne, indem er Statuspositionen »aktiviert«.

> »Die Tatsache, daß die verschiedenen Statuspositionen des Individuums zu verschiedenen Zeiten aktiviert werden, verhindert einen Frontalzusammenstoß zwischen den mit ihnen verbundenen Rollen. Es kommt höchstens vor, daß das sichtbare Verhalten, welches ein Teil der mit einem bestimmten Status verknüpften Rolle ist, die Resultate des sichtbaren Verhaltens, welches Teil einer Rolle ist, aufhebt« (Linton 1974: 68).

Diese Form des Rollenpluralismus ist laut Talcott Parsons jeder menschlichen Gesellschaft immanent. Die Vielgestaltigkeit der vom Einzelnen einzunehmenden Rollen generiert dann als neues Erkenntnisproblem die Frage, wie sich die Stellung des Einzelnen im menschlichen Gefüge bestimmt. Parsons leitet die Stellung jedes Einzelnen aus dem Grad der Geltung oder der Fähigkeit, Einfluss auszuüben, ab: »Einfluß muß durch Überredung ausgeübt werden, so daß das Gegenüber überzeugt sein muß, eine Entscheidung im Sinne des Beeinflussenden sei eine Handlung im Interesse des kollektiven Systems, dem beide sich verbunden fühlen« (Parsons 2003: 23). Die kulturelle Legitimation sei dieser Einflussnahme übergeordnet. Diese stützt sich auf Wertverpflichtungen, die der Einzelne anerkennt und im eigenen Handeln verwirklicht. Gerade hierin, in der Verallgemeinerung der Wertsysteme, erkennt Parsons einen zentralen Faktor im Modernisierungsprozess (Parsons 2003: 24).[16] Parsons machte das Konzept Lintons insofern für die eigene Theorie – die Systemtheorie – fruchtbar und erwei-

[16] Zur integrativen Funktion des Kulturellen siehe auch Parsons »Gesellschaften – Evolutionäre und komparative Perspektiven« (Parsons 1975: 50-53). Die Vermittlung von gesellschaftlichem Anspruch und Selbstverwirklichung bei Parsons diskutiert ausführlich Hans Joas in seiner Abhandlung »Zur Kreativität des Handelns« (Joas 1996: 19-33).

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

terte es, indem er den Schwerpunkt auf die Variabilität des menschlichen Verhaltens legte. Er beschreibt Pattern Variables, also Handlungsalternativen, immer jedoch vor dem Hintergrund des Systemerhalts.[17] Während Parsons vor allem auf die Stabilität und die Stabilisierung des Systems abhob, sah Robert K. Merton (Merton 1957), ein ehemaliger Schüler Parsons', die an den Einzelnen herangetragenen Erwartungen als sehr viel konfliktträchtiger an. Merton verwies auf die Diskrepanz von gesellschaftlich legitimierten Mitteln zur Zielerreichung einerseits und der Verfügbarkeit über diese Mittel andererseits. Gerade diese Diskrepanz könne den Zusammenbruch der kulturellen Struktur nach sich ziehen. Jedes Individuum verfüge über ein Bündel verschiedener Stati (status set) und jeder Status verfüge über ein Bündel verschiedener Rollen (role set). Der Einzelne müsse in den daraus abzuleitenden, an ihn gerichteten Anforderungen seinen Platz finden.

Eine herausragende Stellung in der nordamerikanischen Diskussion über den Zusammenhang von Identität und Rollenerwartungen nehmen die Arbeiten des kanadischen Soziologen Erving Goffman ein. Goffman, der als Schüler von Anselm Strauss in der Tradition des symbolischen Interaktionismus stand, untersuchte in seinen zahlreichen Monografien die Konstruktion und Funktionsweise von Gesellschaft, die er aus der »Ko-Präsenz menschlicher Akteure« (Knoblauch 2006: 158) ableitete. In dem 1963 erstmals erschienenen Buch »Stigma – Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität« diskutierte Goffman auf der Basis einer definierten Differenz zwischen den Diskreditierten, das sind die wegen körperlicher oder geistiger Beschädigung Stigmatisierten, und den Normalen Modi der Identitätsausformung. Um die Vermittlung von Gesellschaft und Einzelnem beschreiben zu können, operierte Goffman mit einer modifizierten Fassung der Terminologie Meads. Soziale Identität differenzierte Goffman

[17] Korte (Korte 1995: 179f.) stellt die Pattern Variables, die Parsons und Shils 1962 in »Howard a General Theory of Action« ausführlich diskutierten (Parsons, Shils 1962: bes. 77 und 248), kurz und anschaulich vor: Affektivität und affektive Neutralität; Selbstorientierung und Kollektivorientierung; Universalismus und Partikularismus; Zuweisung und Leistungsorientierung; diffuses Verhalten und spezifisches Verhalten.

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

in aktuale soziale Identität (das im Handeln realisierte Ich) und virtuelle Identität (das zugeschriebene Ich). Auch persönliche Identität verstand Goffman als einen Prozess, der sich in zweifache Richtung entfaltet: horizontal ist sie an der Einzigartigkeit des sichtbaren Bildes orientiert, das jede Person für andere Personen liefert, und vertikal ist sie an die nur dem Einzelnen zugehörige Lebensgeschichte gebunden (Goffman 2003a: 74). Im weiteren Verlauf der Studie verliert sich die klare Trennung in Stigmatisierte und Normale und wird von einer Sichtweise abgelöst, die die Existenz vorbehaltlos existierender Normaler bestreitet. Nicht nur die gesellschaftlich Ausgeschlossenen oder Auffälligen müssen soziale und persönliche Identität zu vermitteln versuchen, sondern jeder Mensch muss eine solche Vermittlungsarbeit leisten. Damit beschreibt Goffman den Übergang von der Rollenübernahme zur Rollengestaltung: »role taking« zu »role making«. Er zeigt auf, dass Gesellschaft das Normale durch das Stereotypisieren und das Profilieren normativer Erwartungen erzeugt (Goffman 2003a: 68), und dass die hierbei sich ausbildenden Identitätsnormen an jeden die Forderung herantragen, sein Ich zu managen. Stigma-Management als Vermittlungsarbeit von sozialer (virtueller) Identität und persönlicher Identität muss laut Goffman deshalb jeder erbringen, weil »jedes Individuum an beiden Rollen partizipiert« (Goffman 2003a: 170). Demnach sind normal und stigmatisiert weniger als bestimmten Personen zugewiesene Positionen denn als Perspektiven zu verstehen, die in sozialen Situationen durch die Wirkmacht gesellschaftlicher Normen ausgehandelt werden. Stigma-Management ist mithin ein allgemeiner Bestandteil der Gesellschaft, denn dort wo Identitätsnormen bestehen, ist der Einzelne immer zum Management aufgerufen (Goffman 2003a: 160f.). Goffman verzahnt also Identität und Rolle unlösbar miteinander: indem der Einzelne Identitätsarbeit leistet, ist er in einen »Zwei-Rollen-Prozeß« (Goffman 2003a: 170) eingebunden.

Die nordamerikanische Position zum Identitäts-Rolle-Komplex, hier exerziert am symbolischen Interaktionismus, der Kommunikation – also das Ich – als Ausgangspunkt von Gesellschaft – hier Rolle – ansieht, ist gekennzeichnet von einer Selbstmächtigkeit der Gesellschaft, die den Einzelnen zur Rollenübernahme oder Gestaltung von Rollen nötigt. Das Kol-

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

lektive tritt also hier als Variation des Individuellen auf, wobei jedoch das Individuelle selbst bereits jegliche Authentizität verloren hat. Das Ideologische, oder um mit Roland Barthes (Barthes 1987) zu sprechen, der Mythos der Gesellschaft überlagert und bestimmt die Bedeutung des Individuellen. Im Vorwort zu der deutschen Ausgabe (1969) des vier Jahre vor »Stigma« erstmals erschienenen Buches »The Presentation of Self in Everyday Life«[18] (1959) von Goffman hob der deutsche Soziologe Ralf Dahrendorf hervor, dass soziale Rollen als bloße Konstruktion der Wissenschaft gedacht werden können, oder – wie bei Goffman – als ein Stück unserer Existenz (Dahrendorf 2003: VIIf.). Die Freiheit, die im Handeln des Einzelnen gegenwärtig sei, werde bei Goffman zur Verpflichtung des Einzelnen, den eigenen Platz in der Gesellschaft kontinuierlich auszuhandeln. Diese Aktivierung des Einzelnen, und damit auch der sozialen Rolle, konzipierte Dahrendorf 1959 in »Homo sociologicus« nicht ohne dies unmittelbar zu problematisieren. Dahrendorf erkannte im Einzelnen ein in Rollen eingebundenes und durch Rollen geformtes Individuum.[19] Dieser vom Soziologen konstruierte Mensch absentiere jedoch alle Individualität und moralische Verantwortung. Die Soziologie habe den Menschen zum homo sociologicus entfremdet (Dahrendorf 1959: 58): er trete hervor als »die Entfremdung des Menschen zum Schauspieler auf der Bühne der Gesellschaft« (Dahrendorf 1959: 35). Die Macht der Rolle entfalte sich laut Dahrendorf zwar quasi-objektiv, d. h. als »unabhängige Komplexe von Verhaltensvorschriften« (Dahrendorf 1959: 22), trotzdem müsse jedoch die

[18] Die deutsche Übersetzung trägt den unglücklich gewählten, weil doppeldeutigen Titel »Wir alle spielen Theater« (Goffman 2003b).

[19] Die anthropologische Dimension dieser Ausführungen diskutiert Dahrendorf im Anhang, welcher der vierten Auflage des »Homo Sociologicus« unter dem Titel »Soziologie und menschliche Natur« hinzugefügt wurde (Dahrendorf 2006).

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

Soziologie bereit und fähig dazu sein, das Freiheitsstreben des Einzelnen[20] immerzu zu berücksichtigen:

> »Das Bewußtsein des ganzen Menschen und seines Anspruches auf Freiheit muß als Hintergrund jeden Satz, den er (der Soziologe, AES) spricht oder schreibt, bestimmen: die Gesellschaft muß ihm stets nicht nur als Tatsache, sondern als Ärgernis gegenwärtig sein …« (Dahrendorf 1959: 62).

Diese Spannung, die sich zwischen Entfaltung und Formung des Einzelnen aufbaut, beschreibt präzise, was der Rollentheorie, insbesondere der nordamerikanischen Rollentheorie, als Erkenntnisziel immanent war: das Verhältnis von sozialer Normierung und sozialer Differenzierung (Popitz 1967: 8f.) zu plausibilisieren.[21] Die Intersubjektivität als Herstellungsmodus von Identität führt in Konsequenz zu einer nicht auflösbaren Verquickung von Identitätshandeln und Rollenhandeln. Das Rollenhandeln wirkt als eigenständige Struktur machtvoll auf die Identitätskonstruktion ein. Sie reguliert die Selbstentwürfe der Einzelnen und degradiert diese zu Verwaltern von Rollenerwartungen und Rollendramaturgien.[22] Deutlich lässt sich

---

[20] Diese Position richtet sich implizit gegen die Sichtweise Adornos aus dem Jahr 1955, wie er sie in dem Aufsatz »Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie« formulierte: »Im Unbewußten sedimentiert sich, was immer im Subjekt nicht mitkommt, was die Zeche von Fortschritt und Aufklärung zu bezahlen hat« (Adorno 1981: 113).

[21] Ausführlich hierzu auch Gerhardt (Gerhardt 1971: 292ff.).

[22] Schimank unterscheidet in »Handeln und Strukturen« (Schimank 2002) vier Handlungsmodi. Der Homo sociologicus richte sein Handeln an sozialen Normen aus, der Homo oeconomicus wird kulturmaterialistisch als derjenige definiert, der mit seinem Handeln die Maximierung des eigenen Nutzens beabsichtigt. Der »emotional man« handele aufgrund von Emotionen und der Identitätsbehaupter wolle mit seinen Handlungen sich selbst und anderen dokumentieren, wie er sich selbst sieht. Schimank führt aus, dass sich emotionales oder identitätsbehauptendes Handeln »weder im Homo Sociologicus noch im Homo Oeconomicus unterbringen« (Schimank 2002: 21) lassen. Wird jedoch Intersubjektivität als Handlungsmodus für Identität zu Grunde gelegt, dann erscheint das identitätsbehauptende Handeln lediglich als Revers des Rollenhandelns. Es wird durch das Rollenhandeln affiziert.

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

erkennen, wie der Empirismus eines John Locke[23] und die Vertragslogik von Locke und Hobbes[24] in den Denkfiguren des symbolischen Interaktionismus ihren Niederschlag gefunden haben. Wenn das Erkennen des Ichs dem Erkennen der Wirklichkeit nachgeordnet ist, kann das Ich nie ohne die Wirklichkeit gedacht werden, d. h. Identitätshandeln nie ohne quasi-objektives Rollenhandeln erkannt werden. Die nordamerikanische Kulturanthropologie, ausgehend von dem Empiriker Franz Boas[25], orientierte sich stark an diesen Denkmodellen.
In der europäischen, insbesondere der deutschen Kulturanthropologie ist der Bezug zu Descartes' Körper-Geist Dualismus wesentlich stärker sichtbar.

> »Seit dem späten 17. Jahrhundert wird die cartesische Physik zur bestimmenden Lehrmeinung in den Schulphilosophien des Kontinents – mit der Folge, dass auf der Grundlage einer mechanischen Naturphilosophie das anthropologische Denken in ein enges systematisches Gerüst eingespannt wurde« (Hartung 2008: 37).

So entwickelte Herder in den »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« ein pyramidales Modell der Naturordnung, an deren Spitze der Mensch steht. Gerade durch den Mangel an angeborenen Befähigungen das Leben zu meistern, erhebe sich der Mensch über die anderen Lebewesen, denn das Schöpferische sei angesichts seiner Halbfertigkeit eine notwendige Seinsbeschaffenheit des Menschen. Er sei der erste Freigelassene der Schöpfung[26] und sei deshalb dazu aufgerufen, durch den Ge-

---

[23] Der selbst eine Erweiterung des Cartesianismus ist, wie u. a. Kannetzky deutlich macht (Kannetzky 2005: 119-128).

[24] »… durch einen Herrschaftsvertrag, durch den die Gehorsamspflichten der Bürger gegenüber der Staatsgewalt begründet werden, …« (Offe 2003: 438).

[25] Eine aufschlussreiche Darstellung der Lebensleistung von Franz Boas geben Pöhl, Tilg in dem von ihnen herausgegebenen Sammelband zu Franz Boas (Pöhl, Tilg 2009).

[26] »Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung; er stehet aufrecht. Die Wage des Guten und Bösen, des Falschen und Wahren hängt an ihm: er kann forschen, er kann wählen« (Herder o. J. [ca. 1930]: 160).

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

brauch seiner Vernunft sich zu vervollkommnen. Die schöpferische Freiheit ist eine Erfindung der Neuzeit, da es keinen, dem Menschen zugewiesenen Platz mehr gibt. Sein Platz ist sozusagen in ihm selbst, in der Vermittlung von Geist und Körper:

> »Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß sich das Verhältnis zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß sich das Verhältnis zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, vom Zeitlichen und Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese« (Kierkegaard 2009: 666)

Mit den Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts (u. a. Lamarck), insbesondere mit der Veröffentlichung der Bücher von Charles Darwin »The Origin of Species« 1859 und »The Descent of Man« 1871 wurden die Diskussionen um die schöpferische Potenz des Menschen und um die besondere Stellung des Menschen im Verhältnis zu den anderen Lebewesen aufs Neue entfacht.[27] Gegen die aus der Evolutionstheorie abgeleitete Sichtweise, die schöpferische Kraft des Menschen sei reaktiv, also eine schöpferische Kraft zweiter Ordnung, da sie stets nur auf Druck von außen reagiere, formierte sich am Ende des 19. Jahrhunderts eine Denkrichtung, welche die wertschöpfende Kraft des Menschen in den Vordergrund rückte. So ergebe sich, laut Dilthey, aus dem Leben der Wertbegriff (Dilthey 1970: 362) und Henri Bergson, der wirkmächtigste Vertreter der sogenannten Lebensphilosophie, stellte in seinem Hauptwerk »Schöpferische Evolution« das Bewusstsein als treibendes Prinzip der Evolution vor (Bergson 2013: 210).[28] Dem Menschen gebühre hierbei ein privilegierter Platz gegenüber den Tieren, da ihm ein Wollen inhärent sei, denn »woanders als beim Menschen sah sich das Bewußtsein in eine Sackgasse getrieben; mit dem Menschen allein hat es

---

[27] Die Bedeutung Darwins für philosophische und kulturwissenschaftliche Konzepte, insbesondere die Konzepte von Plessner und Dux, diskutiert Steenblock in dem Aufsatz »*Darwinizing Culture* – Über Natur und Kultur« (Steenblock 2014).

[28] Evolution »besagt das Sich-Herausdrehen *(e-volvere)* einer Realität aus einem sie potentiell enthaltenden Sachverhalt« (Brague 2013: XXXIII).

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.

seinen Weg fortgesetzt« (Bergson 2013: 301). Der Mensch habe die automatische Ordnung der Natur durch »eine Vielheit elementarer Willenskräfte« (Bergson 2013: 266) ersetzt. Das dem Menschen eigene Vitale ergebe sich aus der Dialektik von Intuition und Intellekt. Joachim Fischer bezeichnete die Lebensphilosophie als Richtung innerhalb der Philosophie, die sich mit der »Eigenphänomenalität des Lebendigen« (Fischer 2008: 27) beschäftigt habe. Damit wurde sie zum Wegbereiter und Vorläufer der seit den späten 1920er Jahren konzeptionell gefassten Philosophischen Anthropologie.[29]

Die Philosophische Anthropologie ist aufs Engste mit den Namen ihrer Begründer Max Scheler und Helmuth Plessner verknüpft. Beide lehrten im Jahr 1928 an der Kölner Universität, Scheler als langjähriger Ordinarius für Philosophie und Plessner ab 1926 als außerplanmäßiger Professor, als sie ihre, die Philosophische Anthropologie begründenden und strukturierenden Werke veröffentlichten: Scheler »Die Stellung des Menschen im Kosmos« und Plessner »Die Stufen des Organischen und der Mensch«.[30] Ausgangspunkt der Philosophischen Anthropologie war der Mensch-Tier-Vergleich, oder – mit Joachim Fischer – »die Vorordnung der philosophischen Biologie (der Vergleich der Lebenstypen) vor einer Philosophie der Kulturen (dem Vergleich verschiedener kultureller Lebensformen)« (Fischer 2015: 278).[31] Der Mensch sei, so Max Scheler, dadurch gekennzeichnet, dass in ihm etwas wirke, was sich jeden Werdens, jeder Evolution entziehe, und zugleich als Wesenstatsache des Menschen figuriere: der Geist (Lessing 2014: 265). Der Geist komme der Aufgabe nach, »idee- und wertan-

---

[29] Ähnlich äußert sich zum Einfluss der Lebensphilosophie auf die Entstehung der Philosophischen Anthropologie Anke Thyen (Thyen 2007: 46-48). Im Besonderen den Bezug zwischen Bergson und Plessner beleuchtet Heide Delitz. Beide teilten demnach den Bezug auf die Kreativität des Menschen, zum einen in Hinblick auf zeitliche Perspektiven (Bergson) und zum anderen in Hinblick auf räumliche Perspektiven (Plessner) (Delitz 2015: 214).

[30] Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologie an der Kölner Universität siehe die Gesamtdarstellung von Joachim Fischer (Fischer 2008: 23-93).

[31] Der Mensch, d. h. das Leben des Menschen sei über den Umweg der Natur zu verstehen, nicht aus sich selbst heraus.

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.