

## Identitäts-Bildung und die Offenheit der Person

**Zusammenfassung.** Im Beitrag werden Kernelemente eines komplexen Konzepts personaler Identität vorgestellt. Dabei wird deutlich, dass identitätstheoretische Begriffe – etwa ‚Kontinuität‘ oder ‚Kohärenz‘ – kontraintuitive, teilweise paradoxe Bedeutungen besitzen, die mit dem alltagsweltlichen Sprachgebrauch kaum etwas gemeinsam haben. Zu den wichtigsten Aspekten der hier vertretenen Konzeption gehört, dass die Identität einer Person mit ihrer *Offenheit für Erfahrungen* einhergeht (Erfahrungen des Neuen, Anderen und Fremden sowie der Selbsttranszendenz). Das zeichnet diese spezifische Form oder Struktur der Selbst- und Weltbeziehung einer Person gegenüber alternativen Formen aus (namentlich gegenüber der ‚Totalität‘ und ‚Multiplizität‘). Offenheit ist – wie die partielle, limitierte Autonomie sprach- und handlungsfähiger Subjekte – ein logisches, psycho- und soziologisches Implikat des Identitätsbegriffs. Abschließend werden – sehr kurz und selektiv – Beziehungen dieses Konzepts zu nach wie vor aktuellen Vorstellungen der Bildung einer Person angedeutet, sodass sich am Ende auch der eigenwillige Ausdruck der Identitäts-Bildung erschließt.

**Schlüsselwörter.** Identitätstheorie, Bildung, Offenheit, Autonomie, personale Identität

### *Identitäts-Bildung and open-mindedness*

**Abstract.** This contribution presents key elements of a complex concept of personal identity. It shows how central terms of identity theory – such as ‘continuity’ or ‘coherence’ – have counter-intuitive, partly paradoxical meanings that have little in common with their use in everyday language. Among the most important aspects of the concept as it is employed here is the fact that personal identity entails the idea of *open-mindedness* (openness to experiences of the new, the other and strange as well as that of self-transcendence). This is what distinguishes this specific form or structure of a person’s relation to the self and to the world from other forms (namely those of ‘totality’ and ‘multiplicity’). Such open-mindedness is – like

the partial and limited autonomy of subjects who are able to act and speak – a logical, psycho- and sociological implicature of the concept of identity. Finally, this paper – briefly and selectively – sets this concept into relation with such notions of *Bildung* that are still effective and relevant today so that, in the end, the somewhat idiosyncratic term of *Identitäts-Bildung* is made sense of.

**Keywords.** Identity theory, *Bildung*, open-mindedness, autonomy, personal identity

## 1 Ausgangspunkt und erste Annäherung

*Not that I would not, if I could, be both handsome and fat and well-dressed, and a great athlete, and make a million a year, be a wit, a bon-vivant, and a lady-killer, as well as a philosopher; a philanthropist, statesman, warrior and African explorer, as well as a 'tone poet' and saint. But the thing is simply impossible. (James [1892] 1984, S. 174)*

Wer die mit einem Bindestrich zusammengefügte Wörter *Identitäts-Bildung* liest, mag spontan mit einem missmutigen Seufzer reagieren und voller Skepsis fragen: Warum in aller Welt müssen hier gleich zwei der in den heutigen Sozial- und Kulturwissenschaften besonders umstrittenen Begriffe aneinandergereiht werden? Und wenn schon: Was hat die Entwicklung personaler Identität mit Bildung zu tun, und was überhaupt bedeutet es denn, dass Subjekte mit sich identisch sind, sein oder werden sollen? Ist es damit nicht längst vorbei, wo zumal in den spät- oder postmodernen Gesellschaften unserer Tage jede und jeder Einzelne doch vielerlei ist und sich obendrein beinahe unentwegt wandelt? Ist es unter den Lebensbedingungen, die hoch dynamische und vielfältig differenzierte Gesellschaften bieten, nicht falsch (und außerdem sogar moralisch fragwürdig und politisch verdächtig), eine Person als Einheit und Selbstheit zu begreifen, wo sie doch – so ist häufig zu lesen – viele Gesichter und mannigfache Identitäten (oder Teilidentitäten) besitze? Ist die Bezeichnung ‚Identität‘ nicht allzu einengend, wie ein zu streng geschnürtes Korsett, wo doch die meisten ‚von uns‘ sich völlig frei bewegen wollen, dabei schnell mal die Richtung wechseln und am besten möglichst alles zugleich sein (und haben) wollen – selbst wenn sich vieles davon kaum miteinander verträgt, wie es das eingangs angeführte Zitat von William James andeutet? Ist der Identitätsbegriff nicht viel zu rigide, einfach überholt, hoffnungslos antiquiert?

Nein, das ist er nicht. Das ist die im vorliegenden Essay zu entfaltende und zu begründende Antwort. Ein hinreichend komplexes Konzept personaler Identität hat nichts an Aktualität eingebüßt. Dieses sehr abstrakte theoretische Konstrukt ist – anders als seine trivialisierten Verwandten, die oft denselben Namen tragen (und von denen es wahrlich genügend gibt) – für empirische Forschungen unerlässlich. Es ist auch in seiner normativen, ethischen und politischen Semantik und Pragmatik noch immer überzeugend. Wir haben guten Grund, an ihm festzuhalten. Es passt zu sehr vielen Personen unserer Zeit (keineswegs jedoch zu allen). Es gestattet triftige Beschreibungen ihres praktischen Selbst- und Weltverhältnisses und symbolischen Selbst- und Weltverständnisses. Identitätstheoretisches Denken hilft, diese Personen in ihrer Struktur und Dynamik besser zu verstehen. Es ermöglicht uns, verstehend zu erklären, wie sie ‚ticken‘ und warum sie zu einem bestimmten Zeitpunkt just so sind, wie sie nun einmal sind (mithin so denken, fühlen und handeln, wie sie es gerade tun). Identität ist nicht anachronistisch, sondern hoch aktuell. Mit der einschnürenden Enge einer monolithischen Einheit, in die dieser Begriff das Leben der Einzelnen angeblich einzwängt, hat er nichts zu schaffen. Dasselbe gilt für den Bildungsbegriff. Auch er ist keineswegs völlig überholt.

Allerdings muss man aus dem Sammelsurium kursierender Alternativen die besonders beachtenswerten Angebote auswählen. Was eine nach wie vor attraktive Vorstellung von Bildung angeht, begnüge ich mich mit äußerst knappen Hinweisen (im letzten Abschnitt). Den Identitätsbegriff werde ich dagegen (in Anlehnung an frühere Ausführungen, z. B. Straub 2012) ein wenig genauer unter die Lupe nehmen (im nächsten, mehrfach gegliederten Abschnitt). Dabei akzentuiere ich Aspekte, die für die ‚Offenheit einer Person‘ wesentlich sind.<sup>1</sup> Meine Vorgehensweise ist also höchst selektiv, für die hier verfolgten Zwecke jedoch tauglich. Die folgenden Erläuterungen sollen insbesondere verständlich machen, was es bedeutet, ein gegenüber Neuem und Fremdem offener Mensch zu sein – und weshalb diese Eigenschaft zu den konstitutiven Kernelementen eines theoretisch avancierten Identitätsbegriffs zählt – wie übrigens auch die mit dem Identitätsbegriff ebenfalls verschwisterte, regulative Idee der *partiellen Autonomie* sprachbegabter, handlungsfähiger Subjekte. Identität und Offenheit gehören pragmatisch und semantisch zusammen. Offenheit ist ein logisches, vor allem ein *psycho-* und *sozio-*logisches Implikat des hier fokussierten Konzepts ‚personale Identität‘.

1 Ausführlich widme ich mich dem interdisziplinären identitätstheoretischen Denken in folgenden Monographien: Straub (2016, S. 139–166; 2019a; 2019b; 2019c).

Dieser Punkt besitzt in unserer Gegenwart größte Bedeutung. Er ist auch für die Erziehungs- und Bildungswissenschaften sowie die Debatten im *heiEDUCATION Journal* wichtig. Nicht zuletzt wegen ihrer kulturellen Pluralität und der allgegenwärtigen, überaus störungsanfälligen Dynamik interkultureller Kommunikation sind viele zeitgenössische Gesellschaften auf Personen angewiesen, die sich gegenüber Anderen und Fremden wie auch ganz allgemein gegenüber der Entstehung von Neuem und Überraschendem offen zeigen. Im „Zeitalter der Kontingenz“ (Joas 2012, S. 206) sind Personen gefragt, die diese Offenheit entwickeln, relativ angstfrei aushalten und langfristig aufrechterhalten können. Das ist leichter gesagt als getan. Offenheit macht verletzlich. Diese Haltung strengt an, zehrt an den Kräften, weil sie mit der Bereitschaft einhergeht, Eigenes zur Disposition zu stellen, sich auf Andere und Fremde einzulassen, die einen womöglich nicht in Ruhe lassen, sondern fordern und herausfordern, zum Wandel des eigenen Selbst animieren und drängen. Offenheit für neue Erfahrungen: Diese habitualisierte Haltung oder Disposition, diese Fähigkeit und Fertigkeit ist das Ergebnis eines niemals abgeschlossenen Bildungsprozesses (und zugleich seine Voraussetzung). Sie ist in bestimmten Verhältnissen funktional. Eine derartige Funktionalität bedeutet allerdings nicht, Identität sei eine Selbst- oder Subjektivitätsform für angepasste und willfähige, durch die anonyme Macht einer Gesellschaft völlig normierte und den hegemonialen sozialen Normen gehorsam Folge leistende Individuen. Obwohl jede personale Identität von sozialer Anerkennung abhängig ist, ist Identität kein bloßes Produkt autoritärer Unterordnung. Identität im hier gemeinten Sinn ist sowohl ein Resultat gelungener sozialer Integration und gesellschaftlicher Inklusion, als auch die Basis einer partiell autonomen Personalität. Identität ermöglicht es selbständigen, selbstbestimmten Einzelnen, nach eigenem Urteil auch „Nein!“ sagen und sich gesellschaftlichen Geboten sowie sozialem Druck aus eigener Kraft widersetzen oder entziehen zu können. Zu wissen und zu spüren, wer man ist und sein möchte, ist eine gute Grundlage dafür, eigene Überzeugungen und Orientierungen auszubilden sowie einigermaßen eigenständig zu handeln und zu leben – auch wenn das anderen ‚gegen den Strich gehen‘ und den (mehr oder weniger) allgemeinen Erwartungen zuwiderlaufen sollte.

## 2 Identität

### 2.1 Die Identitätsfrage

Die Identitätsfrage stellt sich nur dann, wenn erhebliche und fortwährende Differenzierungen des Selbst in einer dynamisch sich wandelnden sozialen Welt just diese Frage aufdrängen: „Wer bin ich (geworden), wer möchte ich, wer

könnte ich morgen sein?“. Sie wird nur dort virulent, wo die Antwort nicht mehr nahe liegt oder gar vorgegeben ist. Diese zu finden und immer wieder neu und anders zu formulieren, ist den Subjekten selbst aufgegeben. Häufig fällt die Antwort schwer und bleibt von hartnäckigen Zweifeln durchzogen. Alle Ausführungen zur Identitätsfrage sind prinzipiell vorläufig. Neue Erfahrungen verlangen neue Antworten. Es ist evident: Der Identitätsbegriff ist eine Problemanzeige. Er verweist auf die empirisch vielfach diagnostizierten Verunsicherungen und Unsicherheiten, auf die Orientierungsnöte und Sinnkrisen, die für eine im 20. Jahrhundert rapide gewachsene Anzahl an Menschen typisch, ja notorisch geworden sind (vgl. Berger, Berger, Kellner 1975; Eagleton 2008; Giddens 1991, 1997; Keupp, Ahbe, Gmür 1999; Keupp, Hohl 2006; Taylor 1994, 1995; Willems, Hahn 1999). Zu diesen Menschen zählten in der zweiten Hälfte des vergangenen Säkulums nicht mehr nur einige Männer aus höheren sozialen Schichten, sondern zunehmend auch Frauen und Angehörige (potentiell) aller Klassen und soziokulturellen Milieus (vgl. Beck, Beck-Gernsheim 1994). Die Herkunft und andere Zugehörigkeiten legten nicht mehr in früherem Maße fest, wer jemand zu sein oder zu werden hatte. Soziale Rollen vervielfältigten sich rapide und konnten zunehmend von allen möglichen Individuen übernommen werden (zum Beispiel immer mehr auch unabhängig vom Geschlecht, das bekanntlich von einer Naturtatsache zu einer ziemlich beweglichen sozialen Konstruktion mutierte). Im Übrigen löste sich der Identitätsbegriff – nachdem er in der Mitte des 20. Jahrhunderts schwerpunktmäßig auf Entwicklungsaufgaben speziell in der Adoleszenz gemünzt worden war – von dieser Bindung an ein bestimmtes Lebensalter immer mehr ab (vgl. Erikson 1973). Identitäts-Bildung gilt längst als Lebensaufgabe, vor deren Bewältigung selbst Menschen im hohen Lebensalter nicht mehr verschont bleiben. Dieser fortwährende Vorgang erfordert Selbst-Veränderungen. Nur in Transitionen, in Übergängen und dem dabei vollzogenen Wandel eines Selbst kann sich dieses erhalten. So lautet die paradoxe Prämisse einer dynamischen Konzeption personaler Identität, die das Sein als *unablässiges Werden* denkt.

Bekanntlich haben sich die Bedingungen, unter denen die Identitätsfrage gedeiht (und funktional ist), in den letzten Jahrzehnten in vielen Gegenden der Welt ausgebreitet. Das hat dazu geführt, dass der ‚legitime‘ Anwendungsbereich auch des Identitätsbegriffs weiter geworden ist. Dennoch bleiben seine spezifische Pragma-Semantik, mithin seine sozio-kulturelle Relationalität und begrenzte Reichweite zu berücksichtigen. Unter Identitätsproblemen oder -krisen hat auch heute noch lediglich ein Teil der Menschheit zu leiden. Die praktischen Sorgen der Mehrheit sind anderer Art. Wer täglich Hunger leidet, stellt keine Identitätsfrage. Auch andere Gründe lassen diese Anfrage müßig und überflüssig erscheinen. Grundsätzlich gilt: Identität ist keine anthropologische

Universalie. Auch unter den Angehörigen moderner Gesellschaften finden sich Personen, deren Selbst keineswegs im Sinne des hier behandelten Identitätsbegriffs strukturiert ist.<sup>2</sup>

Der Identitätsbegriff hat seine Wurzeln in industrialisierten Gesellschaften der westlichen Welt des späten 19. Jahrhunderts. Auf sie bezogen erhielt er seinen spezifischen Sinn. Demgemäß ist es schlicht falsch, diesen Begriff auf alle möglichen Personen in der Vergangenheit und Gegenwart anzuwenden. Wer von Identität in der hier analysierten Bedeutung spricht, bewegt sich in spät- oder postmodernen Gesellschaften, die in den Sozial- und Kulturwissenschaften insbesondere durch folgende, längst zu Schlagwörtern gewordene diagnostische Prozessbegriffe charakterisiert werden: Temporalisierung, Dynamisierung, Beschleunigung, Arbeitsteilung im Zuge der wissenschafts- und technikbasierten Industrialisierung, (funktionale und soziale) Differenzierung, Mobilisierung, Flexibilisierung, kulturelle Pluralisierung, Deontologisierung, Enttraditionalisierung und Individualisierung (vgl. Beck 1986; Beck, Beck-Gernsheim 1994; Beck, Giddens, Lash 1996; Berger 1996; Giddens 1997). Identität in diesem Sinne ist nicht zuletzt Ausdruck eines erheblich gewachsenen Kontingenzbewusstseins (vgl. Joas 2012, S. 206; Rorty 1989).

## 2.2 Eine erste elementare theoretische Unterscheidung

Im Folgenden wird an wesentliche Bedeutungen erinnert, die der Identitätsbegriff in einem weitläufigen interdisziplinären Feld angenommen hat, in dem man auf Beiträge insbesondere aus der Psychoanalyse, dem Pragmatismus, dem symbolischen Interaktionismus, der Hermeneutik oder auch der Analytischen Philosophie trifft. Wer von personaler Identität spricht, redet von einer praktisch konstituierten und mit symbolischen Mitteln – stets unter bestimmten Aspekten – artikulierten Einheit, die diachrone und synchrone Differenzen umfasst und wegen weiterer zu erwartender Differenzierungen des Selbst unweigerlich transitorisch verfasst ist (vgl. Straub, Renn 2002). Identitätstheorien beziehen sich auf diese Einheit als eine genau beschreibbare *Form* oder *Struktur* (siehe unten). Davon lässt sich die *qualitative* Identität im Sinne inhaltlicher Bestimmungen eines Subjekts (z. B. durch charakteristische Eigenschaften, Werte, Grundüberzeugungen, Einstellungen, Orientierungen, Interessen, geliebte Tätigkeiten oder Objekte usw.) unterscheiden. Die qualitative Identität

2 Kulturvergleichende Theorien des Selbst verkomplizieren die Debatte über Identität erheblich; ich werde diesen Strang des Diskurses hier vernachlässigen (vgl. Straub, Chakkarath 2010).

eines Menschen umfasst Merkmale, die sein Leben und Handeln prägen und kennzeichnen, also etwa seine Sportbegeisterung, seine Liebe zur Musik, seine religiösen Überzeugungen und politischen Einstellungen, das Verhältnis zu seiner Familie oder seinem Freundeskreis, die Beziehungen zu weiteren signifikanten Anderen. Zur qualitativen Identität gehören gemeinhin der Beruf und die bevorzugten Freizeitbeschäftigungen, allerlei Leidenschaften und Abneigungen sowie subjektiv bedeutsame Erlebnisse in einer bewegten Lebensgeschichte. Solche Qualifizierungen vermitteln eine konkrete, anschauliche Vorstellung von der betreffenden Person und ihrer Welt. Es versteht sich von selbst, dass diese recht konkrete Vorstellung, dieses fein zisierte Bild auf Selbstauskünfte dieser Person angewiesen ist. Antworten auf die Identitätsfrage geben, wie gesagt, zuallererst die Subjekte selbst. Ohne die Perspektive der ersten Person geht hier gar nichts. Dies bedeutet allerdings nicht, dass Selbstartikulationen nicht auf die Mitwirkung und Anerkennung anderer angewiesen wären. Wie die Person selbst, so gehen auch deren Selbstthematizierungen aus einer sozialen Praxis hervor und bleiben untrennbar auf sie bezogen. Wer sein Selbst zur Sprache bringt oder in anderen symbolischen Medien artikuliert, tut das stets mit und neben anderen – oder auch gegen sie. Er (oder sie) spricht und handelt als soziales Lebewesen, vielleicht inmitten einer (nicht zuletzt therapeutischen) Kultur, in der regelmäßige, mitunter überaus ausgefeilte Selbst-Artikulationen zu einer ganz normalen Praxis geworden sind.

Eine dezidiert identitätstheoretische Perspektive nimmt ein, wer von allen inhaltlichen Qualifizierungen einer Person absieht und Identität als Problem der Bildung und Bewahrung einer einheitlichen Form oder Struktur betrachtet. Einige Konstituenten dieses komplexen theoretischen Konstrukts werden in den nächsten Abschnitten behandelt. Dabei versteht es sich von selbst, dass beides wichtig ist: der Begriff der qualitativen Identität sowie die nun anstehenden, formal- oder strukturtheoretischen Bestimmungen sind gleichermaßen unverzichtbar. Hat man diese elementare Unterscheidung getroffen, wird allerdings schnell deutlich, dass die *theoretischen* Herausforderungen und Aufgaben dort warten, wo es um die präzise Explikation des Begriffs ‚Identität‘ als einer Form oder Struktur der kommunikativen Selbst- und Weltbeziehung einer Person geht.

### 2.3 Autonomie, Selbsttranszendenz, Offenheit

Das Konzept der personalen Identität ist pragma-semantisch an den Begriff des Erlebnis- und insbesondere des Handlungspotentials gebunden (vgl. Straub 2019b, wo auch der hier verwendete Begriff der partiellen, limitierten Autonomie

erläutert wird). Speziell das Handlungspotential wurzelt in sogenannten Selbstwirksamkeitserfahrungen. Es zielt letztlich – in ontogenetischen Entwicklungsphasen ab der Adoleszenz – auf jene Selbständigkeit, welche eine gewisse, niemals vollständige Unabhängigkeit des Individuums von jenen (materiellen, sozialen und kulturellen) Bedingungen einschließt, unter denen es aufgewachsen ist und gegenwärtig lebt. Selbständigkeit und Selbstbestimmung sind stets bedingt und begrenzt (vgl. Honneth 1993); sie sind im konkreten Fall eine persönliche Angelegenheit, in der inter- und intraindividuelle Vergleiche die Maßstäbe liefern für die (notwendigerweise grobe) Einschätzung der jeweils erreichten Qualität und des erlangten Grades an partieller Autonomie.

Die lebensgeschichtliche Verwirklichung dieses Projekts einer sukzessiven Bildung partieller Autonomie ist nun allerdings nur dann möglich, wenn und solange es einer Person gelingt, eine durch Selbsttransformationen konstituierte und durch anhaltenden Wandel gekennzeichnete psychische Struktur *zu sein* und diese Struktur in vielfältigen Übergängen auszudifferenzieren und *just dadurch zu erhalten*. Wer sein Leben und Handeln selbst bestimmen will, muss einigermaßen klar spüren und sagen können, wer er (oder sie) ist und sein möchte. Und er muss sich auf Änderungen einlassen und einstellen können. Die als Identität bezeichnete dynamische Struktur der kommunikativen Selbst- und Weltbeziehung eines Individuums ist offen für die Erfahrung von Neuem und damit für verschiedene Modi kreativer Selbsttranszendenz. Hans Joas (1997) entwickelt diesen Begriff als Antwort auf die Frage, wie im Leben eines Menschen starke Bindungen an orientierungsstiftende, handlungsleitende Werte entstehen. Dies geschehe eben in besonders bewegenden, berührenden, vielleicht erschütternden Erlebnissen der Selbsttranszendenz. Personen können – zum Beispiel – starke affektive Erfahrungen in der Natur machen, als religiös Gläubige von der Nähe des Heiligen ergriffen werden oder mit offenen Ohren eine Musik hören, die sie emotional mitreißt und in eine andere, vielleicht imaginäre Welt führt. Nicht allein die Natur, die Religion oder die ästhetischen Felder der Kunst bieten vielfältige Chancen, das eigene Selbst zu transzendieren. Personen können ihre bisherigen Selbst-Grenzen auch dann überschreiten (transzendieren) und nachhaltig verschieben, wenn sie der liebende Blick eines anderen Menschen in unbekannte Gefilde versetzt oder erotische Begegnungen Grenzerfahrungen ganz eigener Art mit sich bringen. Auch an sportliche Tätigkeiten, die körperliche Grenzen spürbar werden lassen und ausweiten, gar überwinden, kann man denken. Solche Beispiele gibt es zuhauf. Wir alle kennen irgendwelche Erfahrungen der Selbsttranszendenz und dürfen bestätigen, dass sie entscheidend dafür sein können, dass uns bestimmte ‚Dinge‘ außerordentlich wichtig, eben besonders wertvoll geworden sind. Sie bedeuten uns fortan viel, manchmal, in herausgehobenen Ausnahmesituationen jedenfalls,



beinahe alles. Sie bilden Werte, an denen wir uns, unser Leben und Handeln, langfristig ausrichten und orientieren. Wir wollen das so – mitunter nach reiflicher Überlegung, oft ganz spontan und weil wir ‚einfach gar nicht anders können‘ – und betrachten eine derartige, mit Wertbindungen verflochtene Praxis und Lebensführung als Teil unserer autonomen Personalität. Das Gemeinsame an diesen höchst unterschiedlichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz ist: sie führen Neues mit sich, tragen zur weiteren Öffnung unseres Selbst bei, machen es empfänglich und bereit für Veränderungen (und überhaupt für den Modus einer transitorischen, in Übergängen und Veränderungen sich vollziehenden Existenz). Die (kulturgeschichtlich und psychohistorisch) kaum zu überschätzende Funktion der Öffnung der psychischen Struktur einer Person – insbesondere gegenüber Anderen und Fremden – ist dem modernen Identitätsbegriff von Beginn an eingeschrieben. Offenheit verlangt Aufgeschlossenheit für Andere(s) und sogar Fremde(s). Sie erfordert die Bereitschaft zu Selbstveränderungen sowie eine Portion jenes – eine gewisse Selbstsicherheit voraussetzenden – Mutes, welcher es Menschen gestattet, sich anderen gegenüber verletzlich und nicht zuletzt veränderungsbereit zu zeigen. Offenheit ist ein Kernelement personaler Identität.

In der Persönlichkeits- und differentiellen Psychologie bezeichnet das Konzept der Offenheit (für Erfahrungen) ein Persönlichkeitsmerkmal, das – wie Extraversion (Geselligkeit), Verträglichkeit (Rücksichtnahme, Kooperationsbereitschaft, Empathie), Gewissenhaftigkeit (Perfektionismus) und Neurotizismus (emotionale Labilität, Verletzlichkeit) – eine der fünf Hauptdimensionen einer Persönlichkeit darstellt (nach dem faktorenanalytischen „Fünf-Faktoren-Modell“, das in jedem Lehrbuch unter dem Stichwort „Big Five“ dargestellt wird; vgl. z. B. Asendorpf, Neyer 2012). Die meisten Menschen bewegen sich, was das Merkmal der Offenheit angeht, in einem mittleren Bereich. Extreme Werte sind, wie bei jeder statistischen Normalverteilung, selten. Menschen, deren Offenheit für Erfahrungen besonders ausgeprägt ist, werden zum Beispiel durch folgende Adjektive charakterisiert:<sup>3</sup> einfallsreich, originell, erfinderisch, phantasievoll; intellektuell neugierig, offen für neue Ideen; interessiert an Ästhetischem wie Kunst, Musik und Poesie; Vorliebe für Abwechslung (statt Routine), Neigung zu neuen Aktivitäten, neuen Reisezielen, neuem Essen usw.; aufmerksam für eigene und fremde Emotionen. Am anderen Ende der normalverteilten Skala trifft man auf Merkmale wie konservativ, konventionell, routiniert, uninteressiert, wenig einführend usw. Das ist natürlich eine etwas grobe und allgemein gehaltene Liste. Sie enthält jedoch Merkmale, die zum hier empfohlenen theoretischen

3 Siehe dazu in aller Kürze auch die Wikipedia-Einträge: [https://de.wikipedia.org/wiki/Offenheit\\_\(Psychologie\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Offenheit_(Psychologie)); [https://de.wikipedia.org/wiki/Big\\_Five\\_\(Psychologie\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Big_Five_(Psychologie)) [30.04.2019].

Identitätsbegriff (und auch zur Idee der Bildung) passen. Dazu gehören vor allem Eigenschaften, die es mit sich bringen, dass sich Personen Neuem und Ambivalentem, insbesondere herausfordernden Anderen und Fremden wirklich so aussetzen, dass sie aus den existentiell bedeutsamen Erfahrungen, auf die sie sich einlassen, verändert hervorgehen.

Das wusste auch der psychoanalytische Ich-Psychologe Erik Homburger Erikson sehr genau; sowohl eigene Lebenserfahrungen als auch seine klinischen Erfahrungen im therapeutischen Setting verschafften ihm diese bleibende Einsicht. Dem einflussreichen Psychoanalytiker verdanken sich die Popularisierung des Lexems ‚Identität‘ sowie wichtige Beiträge zur Bestimmung des komplexen Konzepts. Er nämlich war es, der seine Pragma-Semantik nachhaltig festschrieb, indem er sie in einem *triadisch* gegliederten Begriffsfeld entfaltete, in welchem der Metapher der Offenheit eine Schlüsselstellung zukommt. Von der Sache her findet sich diese Auffassung bereits in älteren Schriften, namentlich etwa bei amerikanischen Pragmatisten. Den Identitätsbegriff selbst prägte jedoch erst Erikson in maßgeblicher Weise. Schauen wir uns seine triadische Begriffsbestimmung genauer an. Dazu muss man sich drei Konzepte vergegenwärtigen, die alternative Formen oder Strukturen der kommunikativen Selbst- und Weltbeziehung einer Person bezeichnen. Dabei stößt man erneut auf die konträren Begriffe ‚Geschlossenheit‘ und ‚Offenheit‘.<sup>4</sup>

## 2.4 Die Trias von Identität, Totalität, Multiplizität

Die Pragmatik und Semantik des hier behandelten Begriffs geht *gerade nicht* in der spannungsreichen Dualität zwischen Identität und Nicht-Identischem auf. Diese ebenso gängige wie verfehlte *binäre Kodierung* und *dualistische Konstruktion* hat die gesamte Identitäts-Diskussion über Jahrzehnte hinweg in Sackgassen geführt. Meistens nahm man nämlich an, dass sich der umstrittene

4 Dass ‚Offenheit‘ ein theoretisch wichtiges Thema der Sozial- und Gesellschaftstheorie ist, zeigen viele einschlägige Beiträge, darunter auch systemtheoretische Arbeiten wie die von Armin Nassehi (2003). Seine Studien über „Geschlossenheit und Offenheit“ sind allerdings in wesentlichen Punkten ganz anders angelegt als die hier unternommene Untersuchung personaler Identität. Der passionierte Systemtheoretiker begreift Offenheit und Geschlossenheit nämlich gerade nicht als alternative, konträre Merkmale, die man sozialen (oder psychischen) Systemen zu- oder absprechen könnte: „Es geht also nicht darum, offene von geschlossenen Systemen zu unterscheiden, sondern darum, *Offenheit als Funktion von Geschlossenheit anzusehen*“ (ebd., S. 83). Diese dezidiert systemtheoretische Perspektive und Terminologie, die die Geschlossenheit radikal selbstreferentieller, autopoietischer Systeme und der diese Systeme (und sich selbst) beobachtenden, konstruktivistischen Systemtheorie als unabdingbare Voraussetzung ihrer Offenheit rekonstruiert, lässt sich mit der hier vertretenen nicht vereinbaren.

Kandidat im Lichte seines – *eines einzigen!* – Gegenstücks bestimmen ließe. Identität erschien demgemäß als pures Gegenteil des Nicht-Identischen (oder der Differenz). Diese binäre Logik greift indes zu kurz. Das Unterscheiden muss hier mindestens *triadisch* angelegt werden, wenn die Bedeutung des Begriffs ‚personale Identität‘ angemessen erfasst werden soll. Dann wird auch deutlich, dass der sozialwissenschaftliche (insbesondere sozialpsychologische) Identitätsbegriff keineswegs ein bloßes Gegenstück zu Differenz darstellt. Identität ist vielmehr – auf eine Formel gebracht – die *Einheit ihrer Differenzen*. Sie enthält mithin Nicht-Identisches. Diese abstrakten Formulierungen werden verständlicher, wenn man sich die triadischen Unterscheidungen ansieht, mit denen das identitätstheoretische Denken notwendigerweise operiert. Seine dreigliedrige Anlage besitzt die Form eines Kontinuums, dessen Enden durch die Begriffe Totalität einerseits, Multiplizität (Diffusion, Dissoziation, Fragmentierung) andererseits abgesteckt sind. Der theoretische Identitätsbegriff liegt also zwischen diesen Extremen. Er ist in der Mitte des Kontinuums platziert, was in praktischer Hinsicht bedeutet: er besetzt eine Position, in der sich die Extreme vermeiden lassen.

Nur wenn man *auf beide Seiten* des Kontinuums blickt, versteht man, was im Zentrum liegt und bereits von Erikson (1973) exakt dort angesiedelt wurde. Er nahm in seinen Definitionen stets beide kontrastive Vergleichshorizonte, eben die Gegenhorizonte Totalität und Multiplizität, in Anspruch, um den Identitätsbegriff zu klären. Er hatte also eine Trias von soziokulturellen und psychosozialen Optionen der Strukturierung kommunikativer Selbst- und Weltbeziehungen vor Augen, wenn er von Identität sprach. Er unterschied Identität einerseits vom Nicht-Identischen in Gestalt einer Multiplizität, welche die Erlebnis-, Orientierungs- und Handlungsfähigkeit einer Person massiv untergräbt (zersetzt und zerstört). Der im Umgang mit dem Leid seiner Analysanden und Patientinnen erfahrene Therapeut sah hier im Übermaß sogenannte *dystone* Kräfte walten, die die leib-seelische Integrität einer Person massiv bedrohen und zu einem zerrissenen Selbst führen können. Störungen des Zeitsinns etwa (z. B. Erinnerungsstörungen oder die Unfähigkeit, bestimmte Ereignisse zu antizipieren und sich in der Zeit zu orientieren) betrachtete er als typische Symptome dieses Syndroms. Die Grenzen zwischen Identität und dissoziativer, fragmentierter Multiplizität sind freilich fließend. Keine Identität ist jemals frei von dystonen Kräften und diffusen Tendenzen. Das Nicht-Identische ist demnach nicht einfach nur ein Gegenbegriff, sondern – paradoxerweise – auch ein integraler Bestandteil personaler Identität. Diese ist als integrative Einheit ihrer Differenzen eine dynamische und unabschließbare, permanent von Spannungen, Konflikten und Krisen bedrohte und zeitweise regelrecht von ihnen ‚bewohnte‘ *Synthese des Heterogenen* (vgl. Ricœur 1996; Straub 2012).

Andererseits grenzte Erikson den Identitätsbegriff von einer Totalität ab, welche just jenes gewaltförmige, Gewalt nach ‚innen‘ und ‚außen‘ freisetzende Zwangsgehäuse symbolisiert, das manche (postmodernen, poststrukturalistischen) Kritiker/innen moderner Identitätstheorien – grotesker Weise – pauschal als Identität missverstehen und bezeichnen (vgl. dazu Straub 2019c).<sup>5</sup> Totalität ist eine geschlossene, starr auf ihre eigene Reproduktion, möglichst rigide Verfestigung und unnachgiebige Behauptung hin angelegte Struktur. Nichts von draußen, jedenfalls nichts Anderes und Fremdes, darf hinein, nichts von drinnen hinaus, jedenfalls nicht mit dem Anderen und Fremden in Kontakt und in ko-modifikativen *Austausch* kommen, weil dann unvermeidliche Vermischungen und ‚Verunreinigungen‘ drohen. Totalität beschränkt den Austausch nach Möglichkeit auf die auto-reproduktive ‚Anrufung‘ des identifikatorisch besetzten Eigenen und Vertrauten. Sie versagt, vermeidet und versperrt Kommunikation im engeren Sinne, sobald es um die Einbeziehung des Neuen, Anderen und Fremden geht. Sie zieht scharfe Grenzen und errichtet hohe Barrieren. Kommunikationshürden und Kontaktsperren charakterisieren diese Struktur. Totalität steht für Veränderungsresistenz, Abwehr und Exklusion des Neuen und Fremden. Diese Form der kommunikativen Selbst- und Weltbeziehung pocht auf eindeutige, klare Grenzen, die nicht überschritten und verschoben werden dürfen (vgl. Erikson 1973, S. 156; Straub 2019b).<sup>6</sup>

Nimmt man noch die beiden Zwischen- oder Übergangsstufen der *adaptiven Diffusion* (deren Erforschung sich vor allem James Marcia verdankt) sowie der *adaptiven Rigidität* hinzu, lässt sich das oben Ausgeführte in ein übersichtliches Schema bringen (Abb. 1). Diese Darstellung veranschaulicht noch einmal, dass zwischen allen Positionen fließende Übergänge bestehen. Sie kann überdies verdeutlichen, dass es hier nicht darum geht, eine Person eindeutig oder gar ein für alle Mal auf einer der markierten Positionen zu verorten. Wir alle bewegen uns vielmehr nahezu unentwegt auf diesem Kontinuum, ohne jemals völlig zur Ruhe zu kommen. Und wir alle wissen (zumindest implizit, also aus eigener, jedoch nicht eigens reflektierter Erfahrung), dass es zur Aufrechterhaltung der psychosozialen Gesundheit, der seelischen Integrität und Handlungsfähigkeit des Selbst zumindest vorübergehend notwendig (oder jedenfalls subjektiv unvermeidlich) sein kann, sich um die Positionen der adaptiven Rigidität oder

5 Selbstverständlich kann man (eigen- oder fremdinitiierte) Identitätszuschreibungen auch als oktroyierte Identitäts*zumutungen* erleben, unter denen man leidet (vgl. Böhme 1996, S. 334). Ebenso können Personen jedoch durch Identitätsdiffusion und -verlust Schaden an Leib und Seele nehmen, selbst in den Zeiten eines durch möglichst unverbindliche Bindungen charakterisierten „flexiblen Menschen“ (Marcia et al. 1993; Sennett 2000).

6 Interessante Begegnungen mit totalitär strukturierten Selbst- und Weltbeziehungen macht man auch bei der Lektüre des hoch aktuellen Buches von Lantermann (2016).

adaptiven Dissoziation herum zu bewegen. In bestimmten Lebenslagen und Situationen mag das psychisch funktional sein. Wir alle ‚schotten uns schon mal ab‘ und ‚igeln uns ein‘, zeigen uns gegenüber allen Erfahrungen des Neuen, erst recht gegenüber verunsichernden Alteritäts- und Fremdheitserfahrungen also keineswegs offen. Ebenso wie wir uns (absichtlich oder unwillkürlich) verschließen können, mögen wir von dissoziativen Erlebnissen bedrängt und bedroht werden und dann um die Erlebnis- und Handlungsfähigkeit unseres ansonsten leidlich integrierten Selbst fürchten.

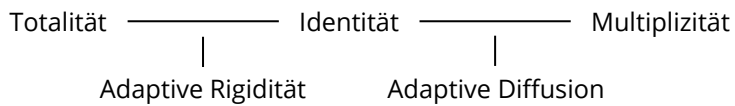


Abb. 1: Schematisches Kontinuum struktureller kommunikativer Selbst- und Weltbeziehungen

Identität fungiert als Modus einer praktischen Selbstverwirklichung, die Andere(s) und Fremde(s) als eine wenigstens im Prinzip willkommene Herausforderung des Eigenen anerkennt. Die Struktur namens ‚Identität‘ verschließt sich dem bzw. den Anderen und Fremden nicht, sondern bedarf ihrer sogar – gerade auch deswegen, weil diese Anderen und Fremden das Eigene über die Grenzen des bloß Subjektiven hinausführen und somit den Horizont und das Orientierungsvermögen, das Erlebnis- und Handlungspotential einer Person bereichern können. Das geschieht häufig nicht ohne Mühe, Furcht und Angst und wird womöglich von bleibender Sorge begleitet. Es wird im Fall der Identität aber dennoch nicht einfach psychisch abgewehrt und praktisch vermieden.

Offenkundig sind die Begriffe ‚Identität‘ und ‚Totalität‘ Idealtypen – leider nicht die ‚Multiplizität‘, die *tatsächlich* zum vollständigen Zerfall von Persönlichkeitsstrukturen und zur kompletten Zerstörung des Erlebnis-, Orientierungs- und Handlungspotentials führen kann. Man denke an die Schizophrenie, die multiple Persönlichkeit sowie andere pathologische, mit massivem Leid einhergehende Dissoziationsstörungen. Identität liegt, wie dargelegt, in der Mitte des Kontinuums. Diese theoretische Topologie legt die Pragma-Semantik des fraglichen Begriffs in wissenschaftlichen Kontexten eindeutig fest. Je nach Zeitgeist und realen empirischen Lebensbedingungen geht es in identitätstheoretischen Debatten das eine Mal um die Risiken einer Annäherung an den äußeren Pol der Totalität, das andere Mal um die Gefahren einer rückhaltlosen Hingabe an die extreme ‚Option‘ der dissoziierten Multiplizität oder Fragmentierung. In psychologischer Perspektive besitzen übrigens beide Möglichkeiten ihre (manchmal) durchaus verlockenden Seiten, stellen sie doch kurzfristige (Schein-)Lösungen

für womöglich drängende Probleme in Aussicht – wie hoch der Preis, den eine totalitäre Strukturierung des Selbst ebenso wie seine Diffusion, Dissoziation, Fragmentierung oder Multiplizierung früher oder später haben werden, auch sein mag.

Identität ist eine Aufgabe und Aspiration, eine Art unerfüllbare Sehnsucht, die der Selbst-Bildung von Personen Form und Richtung verleiht. Den kontingenten Verlauf dieses Bildungsprozesses sind Menschen, wenn sie sich im Rahmen der normativen kulturellen Semantik eines offenen, differenzierten und dynamischen Selbst bewegen, zu gestalten bestrebt. Dabei stoßen sie, wie sehr sie ihrem Ziel näher kommen mögen, unweigerlich an ihre Grenzen: Der *Selbstentzug* gehört unumgänglich zu jenem Selbst, welches Theorien transitorischer Identität seit etwa einem Jahrhundert auf den Begriff zu bringen bemüht sind (vgl. Straub, Renn 2002). Die Psychoanalyse und der Pragmatismus wussten und sagten das von Anfang an.

## 2.5 Kontinuität, Konsistenz, Kohärenz

Fragt man sich, wie Identität als Selbstheit, als dynamische und fragile Einheit einer Person genauer verstanden werden kann, sind drei, vor allem zwei (keineswegs einheitlich verwendete) Begriffe entscheidend. Sie alle besitzen kontraintuitive, nicht auf Anhieb verständliche Bedeutungen. Sie unterstreichen erneut, dass Identität als integrative Struktur von Differenzen bzw. als Synthese des Heterogenen spezifiziert ist. Identitätstheoretische Grundbegriffe sind allesamt keine Bezeichnungen von Zuständen, sondern Prozessbegriffe, die sich auf das prinzipiell nur vorläufige und instabile Ergebnis von praxischen,<sup>7</sup> symbolischen oder mentalen Handlungen des Subjekts beziehen (zu denen auch die an Deutungsleistungen gebundene Wahrnehmung und emotionale Verarbeitung von Widerfahrnissen zählen). Die um Identität bemühte Person muss für die Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz ihres Lebenszusammenhangs sorgen. Zu diesem Zweck dient ihr eine große, noch kaum registrierte und erforschte Fülle bewusster und unbewusster Verhaltensweisen.

Manche von ihnen richten sich auf die Relationierung, Integration bzw. Synthese des *zeitlich* Differenten, folglich auf *Kontinuität*. Dieser wichtige identitätstheore-

7 Von *praxischen* im Unterschied zu symbolischen, mentalen oder imaginativen Handlungen spricht Ernst Boesch (1991), um hervorzuheben, dass Handlungen an von ‚außen‘ beobachtbare Körperbewegungen gebunden, aber auch unsichtbar sein können, sich dann also ganz im ‚Inneren‘ einer Person abspielen mögen (wie etwa im Fall des Kopfrechnens).

tische Begriff besagt also keineswegs – wie häufig unterstellt wird –, ein Mensch bliebe sich im Laufe seines Lebens dadurch gleich (*semper idem*), dass sich in diesem Leben nichts geändert hat, weder heute noch morgen etwas ändern wird. Kontinuität gibt es vielmehr nur unter der theoretischen und empirischen Voraussetzung lebensgeschichtlichen Wandels. Dieser Begriff bezeichnet eine spezifische, an Aktivitäten des Subjekts gebundene Form der Synthese oder Integration temporaler Differenzen. Kontinuität ist an permanente *Akte der Selbst-Kontinuierung* in einem prinzipiell zeitlich strukturierten, beweglichen, anfälligen und vergänglichen Leben gebunden. Erst diese Aktivität schafft etwas Zusammenhängendes (lat.: *continuans*), mithin einen Zusammenhang, der nicht an sich gegeben ist oder ohne das Zutun eines Subjektes zustande käme. Es ist die Person selbst, die sich *als sich veränderndes Subjekt* erlebt und wahrnimmt, sodann aber solche Unterschiede in der Zeit aufspürt, artikuliert, reflektiert und relationiert – und zwar stets aus der Perspektive einer sich wandelnden Gegenwart (also immer wieder neu und anders). Die Person bildet jenen Zusammenhang, welcher identitätstheoretisch als Kontinuität bezeichnet wird. Sie integriert dabei lebensgeschichtliche Erinnerungen, heutige Erlebnisse und Eindrücke sowie Erwartungen einer imaginierten, erhofften oder befürchteten Zukunft. Selbstverständlich können dabei bleibende ‚Lebenselemente‘ wichtig sein (etwa die eigene Muttersprache, die angestammte Heimat oder das langjährige Zuhause, oder auch die immer gleichen Handlungen in Gestalt von Gewohnheiten, Routinen, Ritualen). Abgesehen davon, dass sich vieles ändert und in besagtem Sinn zu bearbeiten ist, muss auch das Bleibende als etwas Wiederkehrendes artikuliert, aktiv bewahrt und in einen emotional erlebten, kognitiv repräsentierten und/oder symbolisch artikulierten Zeit-Zusammenhang eingebunden werden.<sup>8</sup>

Eine besonders wichtige, jedoch nicht die einzige Form der aktiven Selbst-Kontinuierung bildet das Erzählen von (Selbst-)Geschichten. Erzählungen thematisieren Veränderungen, beschreiben und erklären sie *uno actu* auf eigene Art. Selbst-Erzählungen plausibilisieren Veränderungen, ohne Kontingenz

8 Die Rolle des so wichtigen emotionalen Erlebens von Identität (und damit: von Kontinuität und Kohärenz) ist bis heute nicht zufriedenstellend geklärt. Es ist kein Zufall (und durchaus ein Zeichen einer phänomenologisch sensitiven, geglückten Begriffsbildung), dass viele Autorinnen und Autoren unterschiedlicher theoretischer Provenienz vom Identitätsgefühl sprechen (oder von schmerzlichen Gefühlen der Zusammenhanglosigkeit oder Sinnlosigkeit, die eine an Identitätsproblemen leidende Person mit dem eigenen Leben verbinden mag). Wie man jedoch solche Zusammenhänge – z. B. die als Kontinuität bezeichneten zeitlichen Relationen eines Selbst – empfindet, spürt oder fühlt, und wie einem ein derartiges Gefühl abhandeln kann (und was alle diese psychologischen Redeweisen bedeuten), wissen wir bis heute nicht genau (trotz hilfreicher Studien, z. B. aus der Feder von Ronald Laing 1972).

zu eliminieren, und sie machen verständlich, warum ein Subjekt trotz seines lebensgeschichtlichen Wandels womöglich dieselbe, mit sich identische Person ist. Seit einiger Zeit spricht man unter besonderer Berücksichtigung der Zeitlichkeit entwerfenden und Zeit gestaltenden Funktion der Erzählung von *narrativer* Identität. Mittlerweile stellt die narrative Dimension der temporal komplexen Identität den in verschiedenen Disziplinen wohl am besten untersuchten Aspekt personaler Identität dar (vgl. Brockmeier, Carbaugh 2001; Brockmeier 2015; Bruner 1990; McAdams 1993; Ricœur 1996; Straub 1998, 2019a, 2019b).

*Konsistenz* bezieht sich auf die logische Stimmigkeit von Satzsystemen, also auf die Widerspruchsfreiheit in den sprachlichen Selbstthematizierungen eines Subjekts. Wenngleich auch dies nicht unbedeutend für die personale Identität sein mag (für ihre Artikulation, Kommunikation, Anerkennung durch Andere etc.), sind Menschen keine ‚logischen Automaten‘, mithin an ungetrübter Konsistenz weder immer sonderlich interessiert noch in ihrem Selbstgefühl und Selbstbewusstsein zu jedem Zeitpunkt stark davon abhängig. Wir sind gemeinhin, was die strikt logischen Ansprüche an uns und unsere Selbstartikulation angeht, recht generös. Das soll nicht heißen, dass krasse Widersprüche (in unserer bekanntlich etwas rationalistischen Kultur) völlig einerlei und dem Individuum und seinen Mitmenschen schlicht gleichgültig sein könnten. Starke interindividuelle Variationen sind hier üblich. Durch die Beachtung logischer Konsistenzanforderungen ist dem praktischen Widerstreit und den seelischen Spannungen, die eine Person fortwährend durchdringen und sogar ausmachen, allerdings nicht beizukommen.

Viel wichtiger für die Theorie personaler Identität ist der Begriff der *Kohärenz*. Damit ist ein stimmiger Zusammenhang – auch das lateinische Wort *cohaerens* lässt sich mit „zusammenhängend“ übersetzen – bzw. die Verträglichkeit von sozialen Positionen, Rollen und Optionen gemeint, die ein Mensch in verschiedenen Lebensbereichen und Handlungsfeldern (beruflichen und privaten) in der Gegenwart einnimmt (z. B. als alleinerziehender Vater, Bundesaußenminister, Homosexueller nach einem späten *coming out*, Vorsitzender des Rotary Clubs, professioneller Hochseesegler, Techno-Fan usw.). Mit solchen Rollen und Optionen sind Handlungs- und Lebensorientierungen verknüpft, die sich auch als Maximen im Sinne Immanuel Kants rekonstruieren lassen (vgl. Straub 2019b), und die besser oder schlechter zueinander passen können. Das ist keine rein logische Angelegenheit. Offenkundig ist das Kriterium der Kohärenz, wie angedeutet, nicht auf die strikt logische Vereinbarkeit von sprachlichen Äußerungen reduzierbar, sondern vielmehr auf die Verträglichkeit von soziokulturellen, institutionellen oder informellen Vorstellungen gemünzt. Es richtet die Aufmerksamkeit auf das, was in einem Leben so alles zusam-



mengehören und zueinander passen kann – und was nicht (welche Orientierungen bzw. Maximen in kohärenter Weise in ein System integriert werden können und welche nicht). Ein Beispiel: Ein strenger Katholik, ein Priester gar, kann sich im Unterschied zu einem Außenminister ein *coming out* nicht leisten, ohne massive Kohärenz- und damit Identitätsprobleme zu bekommen (von den veritablen Schwierigkeiten mit seiner Kirche einmal ganz abgesehen). Für einen Bundesaußenminister oder ein Vorstandsmitglied eines Wirtschaftskonzerns ist eine homosexuelle Orientierung und Lebenspraxis in einigen Ländern heute zumindest kein prinzipielles Problem mehr, das die betreffende Person mit kulturellen und sozialen Forderungen nach Kohärenz konfrontierte. Völlig unabhängig davon ist natürlich die womöglich fortbestehende Stigmatisierung und Diskriminierung, denen Homosexuelle ausgesetzt sein mögen – auch wenn sie Bundesminister oder Talkshow-Moderatorin, Bundesligafußballer oder Professorin sind. Der hier wichtige Punkt ist allein: Die besagte sexuelle Orientierung und Lebenspraxis verträgt sich heute – vor Recht und Gesetz und nach weit verbreiteter Auffassung – ohne Weiteres mit den exemplarisch angeführten Berufsrollen (nicht aber mit dem katholischen Priesteramt). Es ist leicht zu sehen, dass die Kriterien, anhand derer wir Kohärenz bemessen, soziokulturell höchst variabel sind und sich historisch erheblich wandeln. Sie sind im Übrigen offen für die Kreativität innovativ denkender und provokativ handelnder Individuen, die ‚Dinge‘ zusammenbringen, die andere bislang für völlig unvereinbar hielten (etwa das askriptive Merkmal des weiblichen Geschlechts mit der soziokulturellen Position und institutionellen Rolle eines katholischen Bischofs. Wer weiß, ob es in der katholischen Kirche irgendwann Bischöfinnen geben wird, eine Päpstin gar?).

Identität hängt von Kontinuität und Kohärenz unmittelbar ab. Und sie ist mit der Idee personaler Autonomie sowie mit der Vorstellung einer offenen, für Neues empfänglichen Person eng verbunden. Es sollte zu erkennen sein: Das hier vertretene, theoretische Konzept personaler Identität hat seine Passform auch in unserer spät- oder postmodernen Zeit keineswegs verloren. Es besitzt nach wie vor ein deskriptives und hermeneutisches, analytisches und explanatives Potential, über das konkurrierende Kandidaten, soweit sie überhaupt vorhanden sind, bislang nicht verfügen. Man redet keiner selbstverliebten Überheblichkeit das Wort, wenn man mutmaßt, dass identitätstheoretische Begriffe zu den besonders ausgefeilten und interessanten Ideen zählen, die Menschen zur Verfügung stehen, um sich und die anderen zu verstehen – auch solchen Menschen, deren kommunikative Selbst- und Weltbeziehungen im Sinne der Totalität oder der Multiplizität strukturiert sind (oder einer sonstigen Variante, auch einer bislang in den zuständigen Wissenschaften noch gar nicht bekannten, beschriebenen und begriffenen). Das hier behandelte Konzept personaler Identität ist zwar

mitnichten universal, es ist kein Bestandteil einer allgemeinen Anthropologie (wie ja bereits die selbst nicht universal verbreitete oder anwendbare Unterscheidung zwischen Totalität, Identität und Multiplizität anzeigt). Es ist aber ein aus den Wissenschaften kommender Vorschlag, den Menschen – gewiss nicht alle, aber viele und vielleicht zunehmend mehr Menschen – ernst nehmen und erörtern können. Dabei könnten sie durchaus zu dem Schluss kommen, dass es sich – aus den angeführten und einigen weiteren Gründen – durchaus lohnen kann, sich auf das regulative Ideal der *Identitäts-Bildung* einzulassen.

### 3 Bildung

In der Pädagogik genoss der Bildungsbegriff schon vor drei Jahrzehnten eine unübersehbare Renaissance (vgl. Hansmann, Marotzki 1989). Seine Wiederbelebung sollte neben Potentialen eines erneuerten Konzepts auch dessen Grenzen ausloten (z. B. Meyer-Drawe 1998). Einflussreiche Autorinnen und Autoren – in Deutschland etwa Wolfgang Klafki, Rainer Kokemohr, Christoph Koller, Winfried Marotzki, Käte Meyer-Drawe, Helmut Peukert oder sehr frühzeitig bereits Klaus Mollenhauer – empfahlen und empfehlen teilweise bis heute, am althergebrachten Begriff als einem nach wie vor unverzichtbaren Grundbegriff der Erziehungswissenschaften festzuhalten (z. B. Dietrich, Müller 1999; Klafki 1991; Koller, Kokemohr 1994; Meyer-Drawe 1998, 1999a, 1999b). Sie sichten und erneuern in ihren einschlägigen Schriften – jede und jeder auf eigene Weise – Traditionsbestände. Willkürlich herausgegriffene Beispiele: Koller (1999) sucht in seiner kritischen Lektüre einschlägiger Schriften von Wilhelm von Humboldt und Theodor W. Adorno, sodann vor allem in seiner affirmativen Auslegung von Jean-François Lyotards (1987) „philosophischem Buch“ nach wichtigen Elementen einer noch heute brauchbaren Bildungstheorie.<sup>9</sup> Meyer-Drawe hält in ihren – auch begriffs- und ideengeschichtlich angelegten – Überlegungen an Bildung als einem historisch und kulturell situierten Problemfeld fest, verweist dabei jedoch beharrlich auf die anhaltende Schwierigkeit, die pädagogische Bildungstheorie und Bildungsforschung mit der Einsicht in die „Generalität unserer Leiblichkeit“ zu verbinden (Meyer-Drawe 1999a, S. 150), also mit der nach wie vor aufdringlichen Erfahrung unserer Vergänglichkeit, Hinfälligkeit und Anfälligkeit. Außerdem sei es nötig – das meinen wohl die meisten der ambitionierten

9 Sein eigener Vorschlag, den Bildungsbegriff in Anlehnung an Lyotards sprachphilosophisches Konzept des ‚Widerstreits‘ neu zu bestimmen und Bildungsvorgänge im Rahmen einer textwissenschaftlichen Biographieforschung auf sehr spezielle Weise zu erkunden, macht allerdings deutlich, dass man den Neuanfang auch allzu eng anlegen kann (zur Kritik siehe Straub 2002).

Bildungstheoretiker/innen –, den allzu idealistischen Überschwang eines Konzepts einzudämmen, das über kurz oder lang eine ziemlich aktive, übermäßig harmonische Person in ihrer vermeintlichen Ganzheit modelliere, ohne den Grenzen jedes Bildungsgeschehens sowie den niemals eliminierbaren Konflikten und Krisen, den Brüchen und Zerwürfnissen *in* der Person hinreichend gerecht zu werden (vgl. auch Thompson 2009). Niemand sei ohne Widerspruch und Widerstreit. Ich habe oben ausgeführt, dass der Identitätsbegriff genau diese Einsicht in die innere Differenziertheit und Heterogenität stark macht und dabei jede Selbst- und Weltbeziehung als ein von Ungereimtheiten und Verwerfungen, von Intransparenz und Selbstentzug durchzogenes Spannungsfeld begreift. Genau darauf heben seit mehreren Jahrzehnten auch viele Bildungstheoretiker/innen und Bildungsforscher/innen ab. Kokemohr etwa betrachtet Bildung ganz in diesem Sinne als einen – mit Humboldt sprachtheoretisch konzeptualisierten – „Prozess des in je konkreten Lebensverhältnissen nie zu einem Ende kommenden Auf- und Umbaus von Welt-Selbstverhältnissen“ (2017, S. 173). Mit anderen Worten: „Bildungsprozesse prägen unser Leben vom Säuglings- bis ins hohe Alter“ (ebd., S. 175). Ein Telos wie Wahrheit oder Vollendung, völlige Selbsttransparenz oder Vollkommenheit sei da nicht mehr auszumachen. Die Bildungstheorie begreife das Selbst und die Welt als „selbstreflexiv uneinholbar“ (ebd., S. 174), und das sei gut und richtig so, verweise doch gerade diese Auffassung auf eine wichtige Selbsterfahrung oder Selbstbegegnung des Menschen, der freilich gleichwohl *versucht*, sich in der Selbstartikulation und Selbstreflexion näher zu kommen, sich zu verstehen und zu erklären (vgl. auch Kokemohr 2007). Daran halte ich mich im Folgenden, um lediglich noch einen einzigen Aspekt hervorzuheben, der für die Offenheit einer Person und überhaupt ihre Identitäts-Bildung von großer Bedeutung ist.

Bildungserfahrungen machen leibliche Subjekte. Solche einschneidenden, existentiellen Erfahrungen erschüttern und verändern eine Person – also nicht bloß diesen oder jenen Aspekt oder marginalen Teil dieser Person. Sie lassen sich insbesondere nicht als ausschließlich kognitive Entwicklung verbuchen, als Anhäufung expliziten Wissens (das man sich aneignen, bei Bedarf erinnern und nutzen kann). Vielmehr greifen Bildungserfahrungen tief in die Welt der Gefühle, der Begehren, Wünsche und Sehnsüchte, der Grundüberzeugungen, Haltungen, Einstellungen, Orientierungen, Ziele und Motive, der Gewohnheiten, kurz: in die Grundlagen der vermeintlich unverbrüchlichen Lebensführung eines Menschen sowie seines Selbst- und Lebensgefühls ein. Ein anspruchsvoller Begriff der Bildung befasst sich sehr umfassend und zugleich differenziert mit *allen* (aktiven

und pathischen<sup>10)</sup> Dimensionen, in denen sich menschliches Leben, Erleben und Handeln vollzieht. Genau deswegen passt er so gut zu einem Identitätskonzept, das ebenso mehrdimensional und inklusiv ist (also kognitive, emotionale, motivationale und volitionale sowie praktische Dimensionen der psychosozialen Welt einer Person einbezieht). Wer von *Identitäts-Bildung* spricht, meint also mehr als ein Lernen, das lediglich dosierte Wissenszuwächse, den Erwerb einzelner Fähigkeiten oder Fertigkeiten oder erfahrungsbasierte Veränderungen isolierter Verhaltensweisen mit sich bringt. Bei der Bildung einer Person oder Persönlichkeit (und ihrer Identität) geht es um Transformationen von Grundstrukturen ihrer Selbst- und Weltbeziehung. Die Bildung und Umbildung personaler Identität betrifft nicht nur oberflächliche Eigenheiten und akzidentelle Merkmale, sondern eine Gesamtgestalt, einen mehr oder minder komplexen Zusammenhang aus aufeinander verweisenden, interdependenten Bestandteilen (die sich niemals isolieren und ohne Auswirkung auf die Gesamtgestalt, zu der sie gehören, ändern lassen).

Aus der Perspektive der ersten Person geht Bildung – wie etwa Kokemohrs (z. B. 2007, 2017) Theorie unterstellt – damit einher, dass ich mich selbst in Frage stellen lasse und hinterfrage, dass ich meine Selbst-Ordnung zur Disposition stelle und schließlich kreativ umgestalte (unter dem Einfluss und der vielleicht mäeutischen Mitwirkung anderer, wobei das alles keineswegs bewusst, absichtlich und planmäßig geschehen muss). Diese Selbst-Ordnung entstand (auch) im Zuge der Abwehr von Angst. Sie reproduziert(e) sich fortan stets auch zu diesem Zweck, *ad infinitum*, obwohl die Abwehr von Angst wahrlich nicht ihr einziger Zweck ist. Das macht es so schwer, sich zu öffnen, die Ordnung des eigenen Selbst hinterfragen zu lassen und proaktiv zu de-konstruieren, vielleicht zu demontieren und neu zu entwerfen. Selbst-Transformationen wecken (alte, abgewehrte) Ängste. Die Bereitschaft und die Chance zur Identitäts-Bildung im angegebenen Sinn hängen, wie angedeutet, auch deswegen nicht allein von personalen Strukturen und Kompetenzen ab. Bildungsvorgänge und Identitätstransformationen sind ebenso auf förderliche soziale Bedingungen, insbesondere auf unterstützende Mitmenschen angewiesen, die es einer Person erlauben oder erleichtern, jene allzu schnell als Schwäche erlebten Verunsicherungen des eigenen Selbst zuzulassen und auszuhalten. An diese von anderen gewährte Möglichkeit ist die Bildung und Umbildung personaler Identität in aller Regel gebunden.

10 Das griechische Verb παθεῖν (*pathein*) steht hier nicht nur für das Leiden, sondern für alles, was Menschen im Sinne eines Widerfahrnisses erleiden können. Was uns widerfährt oder zustößt, geschieht ohne unser Zutun. Es bildet den Gegenpol zum Handeln (wie die Passivität zur Aktivität).

Bildung hat eine Chance und ereignet sich vor allem dort, wo man Schwäche zulassen und zeigen kann, ohne Stärke zu provozieren (man erkennt die Variation des häufig zitierten Satzes aus Adornos *Minima Moralia*). Bildung setzt Verletzlichkeit voraus und bringt nicht selten (auch) Verletzungen mit sich. Sie vollzieht sich leichter, wenn solche Verletzungen einer (Vertrautheit und Sicherheit gewährenden) Selbst-Ordnung erlitten und geduldet werden können, ohne vom Subjekt primär als bedrohlich und zerstörerisch erlebt werden zu müssen. Das gelingt bekanntlich eher, wenn andere dafür Sorge tragen und Unterstützung anbieten.<sup>11</sup> Erfahrungen der Selbsttranszendenz und die damit verwobene Erweiterung des Vorstellungs-, Gefühls- und Handlungsraums einer Person können freilich auch an besonders beglückende, ergreifende oder berauschende, außerordentliche und ekstatische Erlebnisse gebunden sein, die Dezentrierungen personaler Identität und ihre Restrukturierung ganz leicht und völlig mühelos erscheinen lassen.

Vielleicht hilft am Ende noch folgender Hinweis zur Verdeutlichung des Ausgeführten: Ein theoretischer Begriff des Lernens, der zum skizzierten Bildungsbegriff recht gut passt, ist Klaus Holzkamps (1990) Konzept des *expansiven* Lernens. Auch diesem Autor geht es um existentiell bedeutsame Erfahrungen und die radikale Umstrukturierung einer Person, die – aus subjektiv guten Gründen – um die Ausweitung ihres Erlebnis- und Handlungspotentials ringt. Zu diesem Zweck muss sie sich dem Neuen, Unvertrauten und Verunsichernden gegenüber aufgeschlossen zeigen, sie muss sich *öffnen* und *intentional handelnd lernen* (vgl. im Einzelnen Holzkamps Buch sowie meine Auslegung in Straub 2010). So wichtig Holzkamps Augenmerk für intentionale Lernhandlungen im vorliegenden Zusammenhang auch ist, so ergänzungsbedürftig ist seine Perspektive. Bildungsvorgänge kündigen sich nämlich, wie ausgeführt, oftmals in Gestalt von Widerfahrnissen an und sind ohne solche überwältigenden, heteronomen Momente gar nicht denkbar. Das Wichtigste, das eine Person dabei tun kann, ist, sich auf solche Widerfahrnisse einzulassen, sich dem Geschehen auszusetzen und sich mit ihm auseinanderzusetzen. Ansonsten würde versäumt, was erfahren und gelernt und zum Motor der Identitäts-Bildung werden kann. Ganz ohne Mitwirkung eines Subjekts geht es jedoch selbst dort nicht, wo Widerfahrnissen die initiale oder entscheidende Rolle zukommt. Lern- und Bildungsvorgänge im hier gemeinten Sinn setzen aktive, antwortende Subjekte voraus, Personen, die ihre Mitsprache- und Mitgestaltungsmöglichkeiten wahrnehmen

11 Solche wohlwollend begleiteten, von fähigen Mitmenschen unterstützten, partiellen und temporären Selbst-Entgrenzungen gehören zweifellos ins Zentrum von Psychotherapien und markieren wesentliche Ziele dieser am Wohl der Klient/innen, Patient/innen oder Analysand/innen orientierten außeralltäglichen Praxis.

(vgl. Waldenfels 1994, 1999). Identitäts-Bildung ist, wie oben ausgeführt, nicht zuletzt an nachträgliche Akte der (z. B. narrativen) Konstruktion von Kontinuität gebunden. Andere Tätigkeiten des „sich interpretierenden Tieres“ (Taylor 1985) können diesbezüglich ebenso wichtig sein. Festzuhalten ist: Ganz automatisch und wie von selbst bildet sich kein Selbst, vollzieht sich keinerlei „Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden“ (Kokemohr 2007).

Kokemohr konturiert seine bildungstheoretischen Überlegungen unter anderem *am Beispiel* der Begegnung mit anderen, insbesondere mit unvertrauten, verunsichernden Fremden. Dabei will er erkunden, wie solche Begegnungen beschaffen sein müssen, wenn sie nicht in die altbekannte Abschließung und Abschottung des Eigenen sowie die Ausgrenzung und Ausschließung des fremden Anderen münden sollen (in die Totalität, können wir nun auch sagen). Es liegt auf der Hand, dass ein solcher Bildungsprozess „nicht das Fremde in seiner originalen Unzugänglichkeit zugänglich machen“ oder den Widerstreit zwischen heterogenen Lebensformen, Denk-, Fühl- und Handlungsweisen einfach „aufheben“ kann (ebd., S. 22):

Er kann nur einen refigurierenden Entwurf ermöglichen, der eingedenk der originalen Unzugänglichkeit des [Fremden und] in den Diskursen nicht Gesagten eben diesem Ungesagten Sagbares abzugewinnen, Sagbares gleichsam in Unsagbares hinein zu entwerfen versucht.

Das klingt ziemlich abstrakt – und das ist es auch. Was Kokemohrs ein wenig rätselhaft formulierte Gleichwohl andeutet und ganz am Ende des Essays noch einmal aufblitzen lässt, ist die Einsicht, dass Bildung auf Seiten der involvierten, sich bildenden und sich bilden lassenden Person auf jeden Fall *eines* voraussetzt: eine in wesentlichen Hinsichten offene Strukturierung ihrer kommunikativen Selbst- und Weltbeziehung. Ich habe dargelegt, dass diese Struktur oder Form einen passenden Namen trägt, an dem wir bis auf weiteres festhalten dürfen, solange wir ihn nur richtig ausbuchstabieren: *personale Identität*.

## Literatur

- Asendorpf, Jens und Neyer, Franz J. (2012). *Psychologie der Persönlichkeit*. Berlin / New York: Springer, 5. Aufl.
- Beck, Ulrich (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Beck, Ulrich und Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994). *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Beck, Ulrich; Giddens, Anthony und Lash, Scott (1996). *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Berger, Peter L. (1996). *Individualisierung. Statusunsicherheit und Erfahrungsvielfalt*. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Berger, Peter L.; Berger, Brigitte und Kellner, Hansfried (1975). *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt am Main / New York: Campus [amerik. EA 1973]
- Boesch, Ernst E. (1991). *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. Berlin: Springer
- Böhme, Gernot (1996). *Selbstsein und derselbe sein. Über ethische und sozialtheoretische Voraussetzungen von Identität*. In: A. Barkhaus; M. Mayer; N. Roughley und D. Thürnau (Hrsg.): *Identität, Leiblichkeit und Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 370–379
- Brockmeier, Jens (2015). *Beyond the Archive. Memory, Narrative, and the Autobiographical Process*. Oxford: Oxford UP
- Brockmeier, Jens und Carbaugh, Donald (Hrsg.) (2001). *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*. Amsterdam: Benjamins
- Brubaker, Roger und Cooper, Frederick (2000). *Beyond 'Identity'*. In: *Theory and Society*, 29, S. 1–47
- Bruner, Jerome S. (1990). *Acts of Meaning*. Cambridge: Harvard UP
- Dietrich, Cornelia und Müller, Hans-Rüdiger (Hrsg.) (1999). *Bildung und Emanzipation. Klaus Mollenhauer weiterdenken*. Weinheim / München: Juventa
- Eagleton, Terry (2008). *Der Sinn des Lebens*. Berlin: Ullstein [engl. EA 2007]
- Erikson, Erik H. (1973). *Das Problem der Ich-Identität*. In: E. H. Erikson: *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 123–224 [amerik. EA 1959]
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity
- Giddens, Anthony (1997). *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [engl. EA 1990]
- Hansmann, Otto und Marotzki, Winfried (Hrsg.) (1989). *Diskurs Bildungstheorie II: Problemgeschichtliche Orientierungen. Rekonstruktion der Bildungstheorie unter Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag

- Holzkamp, Klaus (1993). Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung. Frankfurt am Main: Campus
- Honneth, Axel (1993). Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik. In: C. Menke und M. Seel (Hrsg.): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 149–163
- James, William (1984). Psychology: Briefer Course. Cambridge: Harvard UP [EA 1892]
- Joas, Hans (1983). Einleitung. In: George H. Mead. Gesammelte Aufsätze, Band 1. Hrsg. von Hans Joas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–18
- Joas, Hans (1997). Die Entstehung der Werte. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Joas, Hans (2012). Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg im Breisgau: Herder
- Keupp, Heiner; Ahbe, Thomas und Gmür, Wolfgang (1999). Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek: Rowohlt
- Keupp, Heiner und Hohl, Joachim (Hrsg.) (2006). Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne. Bielefeld: transcript
- Klafki, Wolfgang (1991). Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik. Weinheim / Basel: Beltz, 2. erw. Aufl.
- Kokemohr, Rainer (2007). Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden. In: H.-C. Koller; W. Marotzki und O. Sanders (Hrsg.): Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrung. Beiträge zu einer Theorie transformatorischer Bildungsprozesse. Bielefeld: transcript, S. 13–68
- Kokemohr, Rainer (2017). Der Bildungsvorhalt im Bildungsprozess. In: C. Thompson und S. Schenk (Hrsg.): Zwischenwelten der Pädagogik. Paderborn: Schöningh, S. 173–194
- Koller, Hans-Christoph (1999). Bildung und Widerstreit. Zur Struktur biographischer Bildungsprozesse in der (Post-)Moderne. München: Fink
- Koller, Hans-Christoph und Kokemohr, Rainer (1994) (Hrsg.). Lebensgeschichte als Text. Zur biographischen Artikulation problematischer Bildungsprozesse. Weinheim: Deutscher Studien Verlag
- Laing, Ronald D. (1972). Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn. Köln: Kiepenheuer & Witsch [amerik. EA 1960]
- Lantermann, Ernst-Dieter (2016). Die radikalisierte Gesellschaft. Von der Logik des Fanatismus. München: Blessing
- Liotard, Jean-François (1987). Der Widerstreit. München: Fink [franz. EA 1983]
- Marcia, James E.; Waterman, Alan S.; Matteson, David R.; Archer, Sally und Orlofsky, Jacob L. (Hrsg.) (1993). Ego Identity. A Handbook for Psychosocial Research. New York: Springer
- McAdams, Dan P. (1993). The Stories We Live by: Personal Myths and the Making of the Self. New York: William Morrow



- Meyer-Drawe, Käte (1998). Bildung als Selbstgestaltung. Grenzen und Möglichkeiten einer modernen Idee. In: M. Faßler; M. Lohmann und E. Müller (Hrsg.): *Bildung, Welt, Verantwortung*. Festschrift 50 Jahre Evangelisches Studienwerk Villigst. Gießen: Focus, S. 123–143
- Meyer-Drawe, Käte (1999a). Die Not der Lebenskunst. Phänomenologische Überlegungen zur Bildung als Gestaltung exzentrischer Lebensverhältnisse: Fünf Überlegungen. In: C. Dietrich und H.-R. Müller (Hrsg.): *Bildung und Emanzipation. Klaus Mollenhauer weiterdenken*. Weinheim / München: Juventa, S. 147–154
- Meyer-Drawe, Käte (1999b). Zum metaphorischen Gehalt von „Bildung“ und „Erziehung“. In: *Zeitschrift für pädagogische Forschung*, 45, S. 161–175
- Nassehi, Armin (2003). *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Ricœur, Paul (1996). *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink [franz. EA 1990]
- Rorty, Richard (1989). *Kontingenz, Ironie, Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [amerik. EA 1989]
- Sennett, Richard (2000). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin Verlag [amerik. EA 1998]
- Straub, Jürgen (Hrsg.) (1998). *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Straub, Jürgen (2002). Was ist ein Widerstreit, und was Bildung? *Bildungstheorie und Bildungsforschung auf neuen Wegen*. (Zu: Hans-Christoph Koller: *Bildung und Widerstreit. Zur Struktur biographischer Bildungsprozesse in der [Post-]Moderne*. München: Fink 1999). In: *Handlung, Kultur, Interpretation: Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*, 11 (1), S. 154–190
- Straub, Jürgen (2010). *Lerntheoretische Grundlagen [interkultureller Kompetenz]*. In: A. Weidemann; J. Straub und S. Nothnagel (Hrsg.): *Wie lehrt man interkulturelle Kompetenz? Theorie, Methoden und Praxis in der Hochschulausbildung*. Bielefeld: transcript, S. 31–98
- Straub, Jürgen (2012). *Identität*. In: R. Konersmann (Hrsg.): *Handbuch der Kulturphilosophie*. Stuttgart / Weimar: Metzler, S. 334–339
- Straub, Jürgen (2016). *Religiöser Glaube und säkulare Lebensformen im Dialog: Personale Identität und Kontingenz in pluralistischen Gesellschaften*. Ernst-E.-Boesch-Preis für Kulturpsychologie 2015. Gießen: Psychosozial
- Straub, Jürgen (2019a). *Das erzählte Selbst. Konturen einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität. Teilband I: Historische und aktuelle Sondierungen. Ausgewählte Schriften*. Gießen: Psychosozial (im Druck)
- Straub, Jürgen (2019b). *Das erzählte Selbst. Konturen einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität. Teilband II: Begriffsanalysen und pragma-semantische Verortungen der Identität. Ausgewählte Schriften*. Gießen: Psychosozial (im Druck)

- Straub, Jürgen (2019c). Das erzählte Selbst. Konturen einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität. Teilband III: Zeitdiagnostische Klärungen und Korrekturen postmoderner Kritik. Ausgewählte Schriften. Gießen: Psychosozial (im Druck)
- Straub, Jürgen und Chakkarath, Pradeep (2010). Identität und andere Formen des kulturellen Selbst. In: Familiendynamik, 36 (2), S. 110–119
- Straub, Jürgen und Renn, Joachim (Hrsg.) (2002). Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst. Frankfurt am Main / New York: Campus
- Taylor, Charles (1985). Self-Interpreting Animals. In: C. Tylor: Human Agency and Language. Philosophical Papers 1. Cambridge: Cambridge UP, S. 45–76
- Taylor, Charles (1994). Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main: Suhrkamp [amerik. EA 1989]
- Taylor, Charles (1995). Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp [amerik. EA 1991]
- Thompson, Christiane (2009). Bildung und die Grenzen der Erfahrung. Randgänge der Bildungsphilosophie. Paderborn: Schöningh
- Waldenfels, Bernhard (1994). Response und Responsivität in der Psychologie. In: Journal für Psychologie, 2 (2), S. 71–80
- Waldenfels, Bernhard (1999). Symbolik, Kreativität und Responsivität. In: J. Straub und H. Werbik (Hrsg.): Handlungstheorie. Begriff und Erklärung des Handelns im interdisziplinären Diskurs. Frankfurt am Main: Campus, S. 243–260
- Willems, Herbert und Hahn, Alois (Hrsg.) (1999). Identität und Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp

## Der Autor

**Prof. Dr. Jürgen Straub.** Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie, Fakultät für Sozialwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum; aktuelle Forschungsschwerpunkte u. a.: Selbstoptimierung, Religionspsychologie und Religionskritik, Interkulturalität  
[juergen.straub@rub.de](mailto:juergen.straub@rub.de)