

Identität und andere Formen des kulturellen Selbst: Vernunft, Liebe und die Wurzeln der Identität

Straub, Jürgen; Chakkarath, Pradeep

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Straub, J., & Chakkarath, P. (2010). Identität und andere Formen des kulturellen Selbst: Vernunft, Liebe und die Wurzeln der Identität. *Familiendynamik: systemische Praxis und Forschung*, 35(2), 110-119. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-95276-7>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

■ JÜRGEN STRAUB | BOCHUM
 ■ PRADEEP CHAKKARATH | BOCHUM

Identität und andere Formen des kulturellen Selbst

Vernunft, Liebe und die Wurzeln der Identität

Übersicht: Für die Entwicklung der personalen Identität eines Menschen sind seine emotionalen Bindungen und seine Liebesfähigkeit mindestens so wichtig wie sein Vernunftvermögen. Nachdem diese Auffassung begründet wurde, werden weitere zentrale theoretische Aspekte des spätmodernen Identitätsbegriffs skizziert (und gegen seine postmoderne Kritik und Verabschiedung »verteidigt«). Schließlich wird ein kurzer Blick auf neuere Forschungen zu kulturellen Formen des (z.B. independenten und interdependenten) Selbst geworfen und dafür plädiert, komplexere Rekonstruktionen solcher Varianten des Selbst zu versuchen, als sie bislang vorliegen.

Schlüsselwörter: Identität, Selbst, Kulturpsychologie, Autonomie

Das gattungsspezifische Vermögen, sich selbst ernst zu nehmen, hängt für Harry Frankfurt (2007) mit zweierlei Begabungen besonders eng zusammen: der Vernunft und der Liebe. Sie seien entscheidend für das, »was wir letztendlich denken und was unser Verhalten motiviert« (ebd., S. 15). Wir dürfen ergänzen: und *wer wir im Grunde genommen und im Wesentlichen sind*, als unverwechselbare Individuen sowie als Personen, die diesen oder jenen Gruppen angehören und demzufolge auch durch eine bestimmte soziale Identität (die ein Aspekt der personalen Identität ist,¹ vgl. Tajfel, 1978) charakterisiert sind. Wer eine Person »ist«, hängt demnach vor allem davon ab, was diese Person aus nüchtern abgewogenen Vernunftgründen für wichtig, wahr, richtig oder

schön hält *und* was sie aus Gründen der Liebe *gar nicht anders kann*, als es wichtig, wahr, richtig und schön zu finden – um sodann (einigermaßen) entsprechend zu handeln und zu leben.



Vernunft und Liebe sind eine wichtige Quelle unseres Stolzes, Selbstgefühls und Selbstbewusstseins

Vernunft und Liebe, »die Direktiven von Kopf und Herz« (Frankfurt, 2007, S. 15) sind »emblematisch für unsere Menschlichkeit«, sie sind eine wichtige Quelle unseres Stolzes, Selbstgefühls und Selbstbewusstseins.² Sie haben einen gleichermaßen großen Einfluss auf die *Conditio humana* – auch wenn wir uns oft genug gegen die Zumutungen und Gebote von Kopf und Herz sträuben, weil sie zu mühsam sind, zu anstrengend, oft regelrecht unwillkommen, manchmal einfach bloß lästig.

¹ Von der personalen Identität wird die kollektive, einer (beliebig großen) Gruppe zugeschriebene Identität unterschieden. Zu dieser Differenzierung und zur Problematik des politisch vielfach instrumentalisierten (und oft missbrauchten) Konzepts der kollektiven Identität vgl. Straub (1998b, 2004), ausführlicher Niethammer (2000).

² Wir unterscheiden die Direktiven von Kopf und Herz, ohne zu verkennen, dass Rationalität und Emotionalität sich überlappen und durchdringen können.

Selbst dann jedoch erkennen wir ihre Autorität an. Ihre Forderungen behalten ihre eminente Bedeutung »selbst dann, wenn wir uns letztendlich anders entscheiden« (ebd., S. 17).

Sich ernst zu nehmen, einem Sachverhalt, einer Angelegenheit oder Frage *Bedeutung zu verleihen* heißt eben, sich mit den Dingen, dem unausrottbaren Zufall und vor allem sich selbst nicht einfach abzufinden. Wir möchten unser Handeln an guten Gründen, attraktiven Werten und akzeptablen Normen ausrichten, an achtenswerten Idealen und wünschenswerten Wünschen, kurz: wir wollen gemeinhin *richtig liegen*. Deswegen gehen wir mit uns zu Rate und beratschlagen uns mit anderen, schenken Kopf und Herz Gehör. Das Leben lässt sich freilich nicht vollständig planen und kontrollieren. *Führen und gestalten* lässt es sich – innerhalb gewisser Grenzen – allerdings schon. Diese Idee einer *partiellen, von Heteronomie durchkreuzten Autonomie sprach- und handlungsfähiger Personen* (Meyer-Drawe, 1990) ist aufs Engste mit dem theoretischen Begriff der *personalen Identität* verwoben (s. u.).

Heranwachsende Menschen sind in emotionale Bindungen verstrickt, sie pflegen intensive Beziehungen zu anderen, mögen bestimmte Orte, Dinge und Tätigkeiten und hängen regelrecht an ihnen, sie hegen Wünsche und Sehnsüchte und handeln aus Gründen der Liebe, *lange bevor* sie sich irgendwann am Maßstab »der« Vernunft zu orientieren beginnen, vernünftig zu denken und zu argumentieren lernen. Nur allmählich und *stets nur teilweise* lernen Menschen, sich von ihren persönlichen Bindungen zu distanzieren und das, was sie schätzen und mögen (oder missbilligen, verachten oder ignorieren), in der Perspektive von anderen, anhand intersubjektiver Kriterien und verallgemeinerter Interessen zu betrachten und zu beurteilen. Das heißt

noch lange nicht, dass sie, wenn sie es denn wollten, sofort ablassen könnten von dem, was ihnen lieb und teuer ist. Das Eigene als Teil des persönlichen Selbst bzw. der personalen Identität lässt sich oft nur mühsam und partiell ändern. Vieles an ihm ist und bleibt so-



Identitätstheorien widerstreiten dem Idealismus und Rationalismus

gar unbewusst, wie die Psychoanalyse zu bedenken gibt (die den Identitätsbegriff bekanntlich entscheidend geprägt hat, nicht zuletzt durch die theoretische Verknüpfung mit dem Abwehrmechanismus der *Identifizierung*). Der Einfluss der Vernunft ist diesbezüglich begrenzt.

Identitätstheorien, wie sie in der Psychologie und Psychoanalyse, der Soziologie und Anthropologie formuliert wurden (Keupp & Hohl, 2006; Straub, 1991, 2004), widerstreiten dem im Abendland seit Jahrtausenden gehegten und gepflegten Idealismus und Rationalismus, der den Menschen bis heute *vornehmlich* als Vernunftwesen begreift und dem *Logos* oftmals ein wenig zu viel zugemutet hat. Die primär emotionale Qualität der Identität, die jeden Versuch der rationalen Selbstthematisierung und Selbstgestaltung als ein nachgeordnetes Unterfangen erscheinen lässt, macht verständlich, dass Menschen ihre Identität so wichtig ist und warum sie bisweilen so sehr an ihr festhalten. Niemand stellt sich selbst, jedenfalls in den tief verwurzelten und habitualisierten Selbst-Anteilen, leichten Herzens infrage und zur Disposition. Selbstanteile, die das Denken, Fühlen, Wünschen, Wollen und Handeln einer Person maßgeblich bestimmen und ihr gesamtes praktisches Selbst- und Weltverhältnis durchdringen, lassen sich allenfalls schwer ändern. Therapeutin-

nen und Therapeuten haben es stets mit dieser Schwierigkeit zu tun. Das ist altbekannt.

Vergleichsweise »neu« ist die wachsende Einsicht in die *historische und kulturelle* Dimension des theoretischen Identitätsbegriffs, wie wir ihn hier verwenden, und des damit bezeichneten Phänomens. Das Selbst kann vielerlei Formen annehmen. Nur eine davon nennen wir zu Recht »personale Identität«. Historische und kulturelle Varianten des Selbst sind in den zuständigen Wissenschaften genau zu bestimmen. Das gilt eben auch für die »Identität«. Im Folgenden soll kurz an (einige weitere) wesentliche Aspekte der kulturellen Semantik dieses in den Sozial- und Kulturwissenschaften so erfolgreichen theoretischen Grundbegriffs erinnert werden.³ Sodann wird dafür argumentiert, diesen Begriff in seiner ganzen Komplexität beizubehalten und weiter zu entwickeln, weil er – ganz im Gegensatz zu manch vorschneller postmoderner Kritik (vgl. dazu Straub, 1991, 2000b) – nach wie vor bestens dazu geeignet ist, die Form oder Struk-



Die postmoderne Kritik am Identitätsbegriff ist verfehlt

tur des kommunikativen Selbstverhältnisses von zahlreichen Personen – keineswegs jedoch von allen Menschen überall und zu jeder Zeit – zu beschreiben.

Schließlich wird argumentiert, dass uns der gesteigerte kulturelle Austausch in Zeiten der Globalisierung dazu zwingt, Grenzen der Brauchbarkeit des Identitätsbegriffs zu reflektieren.

³ Dabei gehen wir (mit Dieter Henrich, Ernst Tugendhat u.a., vgl. Straub, 1991) davon aus, dass diese Auffassung von personaler Identität so gut wie nichts mehr mit der Bedeutung des begriffsgeschichtlich sehr viel älteren Identitätsbegriffs der Logik und Mathematik zu tun hat.

ren und auch alternative historische und kulturelle Formen personaler Selbstverhältnisse genau zu charakterisieren – viel genauer jedenfalls, als es in der kulturvergleichenden Psychologie, in der Kulturpsychologie und anderen Wissenschaften bislang geschehen ist.

Identität: kurzer historischer Rückblick und elementare theoretische Bestimmungen

Der auf das praktische Selbstverhältnis und das Selbstverständnis von Personen gemünzte Identitätsbegriff wurde als explizit sozialwissenschaftlicher Terminus erst durch die Schriften Erik H. Eriksons gebräuchlich. (Die Sache selbst wurde freilich bereits früher bedacht, s. u.) Der Psychoanalytiker entwickelte das Konzept seit den 1940er Jahren und dehnte seine Verwendung immer weiter aus. Bald schon war in seinen Schriften nicht nur von den angeblichen Identitätsproblemen des Augustinermönches Martin Luther (den Glaubenszweifel plagten, aber gewiss nicht die Nöte der Angehörigen spätmoderner Gesellschaften), von der Identität der Sioux-Indianer (die wiederum ihre eigenen Sorgen gehabt haben) oder sogar von der Identität der Menschheit die Rede (dem denkbar größten Kollektiv von Menschenwesen). Alle diese historisch und kulturell kaum spezifizierten Verwendungsweisen, insbesondere auch die umstandslose (analogisierende) Übertragung des Begriffs von der einzelnen Person auf Gruppen jedweder Größenordnung (vom Paar und der Familie über Gemeinschaften, Gesellschaften, Nationen und Kulturen bis hin zur menschlichen Gattung) tragen nicht gerade zu begrifflicher Klarheit bei (Straub, 1998b, 2004). Erikson selbst leitete eine Entwicklung ein, die aus einem relativ klaren Gedanken und einer äußerst fruchtbaren Idee schnell eine reichlich

diffuse Angelegenheit machte, sodass der mit theoretischem Anspruch formulierte Begriff schon bald als Modewort und Kampfvokabel im (politischen) Streit um Anerkennung und Selbstbehauptung desavouiert war. Dennoch stand am Anfang dieser Geschichte eine zunehmend sichtbare und verbreitete *Erfahrung* und *Erwartung*, die in innovativer, kreativer Weise auf den Begriff gebracht wurde (aktuell etwa: Keupp et al., 1999; Keupp & Hohl, 2006).

Zur mehr und mehr *allgemeinen* Signatur der sogenannten westlichen Welt des 20. Jahrhunderts gehört nämlich, was noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allenfalls einige wenige umtrieb und lediglich von einer unerschrockenen Avantgarde registriert wurde. Den im Zuge der Industrialisierung sich herausbildenden Phänomenen der Temporalisierung und Dynamisierung, der Enttraditionalisierung, Fragmentierung und Individualisierung von Lebensformen entsprach auf der Ebene der betroffenen Subjekte das irritierende Gefühl und nervöse Bewusstsein, dass im Strudel der Zeit jeder feste Halt zu zerbrechen und alle Orientierungssicherheit zu schwinden drohten. Friedrich Nietzsche etwa posaunte die Diagnose hinaus und zahllose andere bestätigten und differenzierten sie. »Gott ist tot« – er war von den Menschen getötet und zu Grabe getragen worden –, und selbst vom »Menschen als Subjekt«, dem »autonomen Vernunftwesen« zumal, schien nicht mehr allzu viel übrig zu bleiben. Nicht nur die einst – zumindest für eine Vielzahl von Menschen – einigermaßen verbindlichen Werte und Normen, sondern auch die Bedürfnisse, Wünsche und Ziele von Individuen kamen ins Schleudern und wichen einer scheinbar endlosen *Vervielfältigung von Handlungs- und Lebensoptionen*. Zwischen diesen Optionen hatten die Einzelnen (und in zunehmender Anzahl auch Vereinzelt) zu wählen. Zunächst betraf das vor allem Männer (aus der

gehobenen, bürgerlichen Schicht), im Laufe des 20. Jahrhunderts sukzessive mehr Frauen und die Angehörigen eines immer breiter werdenden Mittelstandes sowie anderer Schichten. Diese Wahl in einem Meer von Möglichkeiten brachte die Leute immer häufiger in Entscheidungsnöte – vor allem dann, wenn sie definitiv zu sein hatte (bzw. sein sollte, etwa im Fall der Eheschließung, aber durchaus auch der Berufswahl). Was zu tun war, wer man zu sein hatte und wer man sein wollte, geriet in massenhaft erlebbarer Weise ins Zwielicht. Alles wurde revisionsfähig, vieles angesichts des rasanten Wandels der spätmodernen (Welt-) Gesellschaft revisionsbedürftig. Einst feste Maßstäbe verrutschten, gewohnte Standards wurden ungültig, verlässliche Kriterien lösten sich auf. Ordnungen wurden prinzipiell instabil. Wandel war das einzig verlässlich erwartbare Ereignis geworden. Veränderungsresistenz wurde zum Zeichen der Unfähigkeit zu überleben. Mobilität und Flexibilität – in physischer und psychischer Hinsicht – setzten sich als taugliche Lösungen und viable Losungen durch. Uns Heutigen erscheint dies als Binsenweisheit. Dahinter steckt ein massiver, durch die Industrialisierung und neue Ökonomie entscheidend vorangetrie-



Alles wurde revisionsfähig,
viele ist revisionsbedürftig

bener Umbau kultureller, sozialer und psychischer Ordnungen. Mit den damit verbundenen Anforderungen waren und sind Menschen bis heute befasst.

Die Einzelnen sahen sich im Lauf des vergangenen Jahrhunderts immer häufiger *offenen Fragen* gegenüber, die die eigene Lebensführung und Lebensgestaltung betrafen. Für deren Beantwortung waren sie nunmehr selbst zuständig und verantwortlich. Keine

Tradition und bestehende Institution (etwa die Herkunftsfamilie oder eine Kirche) konnten dem aus alten Bindungen freigesetzten Individuum die ein Leben lang immer wieder zu treffende Wahl abnehmen – das war Freiheit und Bürde zugleich, ja sogar ein neuer Zwang, da das Individuum die Verantwortung für die eigene Biografie übernehmen *musste*. Die Entwicklungspsychologie des 20. Jahrhunderts sprach mit einem gewissen Recht vom Subjekt als *Produzenten der eigenen Entwicklung* und wiederholte tausendfach, dass (altersspezifische) Entwicklungsaufgaben sich zeitlebens immer wieder neu stellten. Bereits Erikson betrachtete die Identitätsbildung im Rahmen seines Stufen- oder Stadienmodells als

» Identitätsbildung
ist niemals definitiv
abschließbar

eine solche Entwicklungsaufgabe, und schon er betonte, dass diese Aufgabe in der Adoleszenz dominant sei und vor allem an ihrem Ende alle anderen Anforderungen überwölbe, aber *keineswegs ein für alle Mal zu erledigen sei*.

Identitätsbildung ist niemals definitiv abschließbar. Sie ist ein unerfüllbares Desiderat, eher Prozess als Resultat. Wer jemand ist, weiß niemand endgültig. Seit dem 19. Jahrhundert setzte sich die stetig weitere Kreise erfassende Erfahrung und Erwartung durch, dass *Kontingenz* den Verlauf eines Lebens maßgeblich mitbestimmt. Es verbreitete sich das Bewusstsein, dass etwas so, wie es ist, auch anders sein könnte – einschließlich des eigenen Selbst. Noch die eigenen Wahlen und biografischen Projekte sind durchdrungen von den zufällig vorhandenen Möglichkeiten an einem Ort und in einer Zeit sowie den eigenen Entscheidungen, die keineswegs vollkommen rational getroffen werden.

Der theoretische Identitätsbegriff, wie er in der Psychologie und Psychoanalyse, Soziologie und Anthropologie des 20. Jahrhunderts entfaltet wurde, reflektiert diesen – hier nur grob skizzierten – Tatbestand. Er entsteht unter spezifischen historischen, kulturellen und sozialen Bedingungen und bleibt in seiner Pragmatik und Semantik an sie gebunden. Wer einigermaßen weiß, wo er herkommt, hingehört und hin will, wer sich darüber im Klaren ist, was er (oder sie) möchte und was nicht, wer halbwegs verlässlich zu sagen vermag, wie das eigene System von Präferenzen und Maximen aussieht, fängt gar nicht erst an, »Selbst« und »Identität« zum Thema zu machen. Erst recht fiel es ihm oder ihr nicht ein, in der uns längst vertrauten, exzessiven Weise unaufhörlich davon zu sprechen – also am *allgemeinen* öffentlichen Identitätsdiskurs teilzuhaben und sich dabei in bestimmter Weise zu artikulieren und zu formen (mithin erst zu jenem Subjekt zu *machen*, das mit sich selbst identische Menschen angeblich immer schon sind, hat Michel Foucault in kritischer Absicht zu bedenken gegeben).

Der theoretische Identitätsbegriff, wie er im amerikanischen Pragmatismus (allerdings nur der Sache nach, da bei James Cooley, William James oder George H. Mead ausschließlich vom *self* die Rede war), im symbolischen Interaktionismus, in der Psychoanalyse und später im Rahmen anderer Ansätze entwickelt wurde, hat eine sehr spezifische Bedeutung. Er beinhaltet mehr als die triviale Einsicht, dass wir selbstverständlich alle Menschen durch die Zuschreibung dieser oder jener *qualitativen Merkmale* beschreiben können (und ihnen so eine bestimmte Art, eine Persönlichkeit, einen Charakter oder eben eine »qualitative Identität« zuschreiben können). Er bezeichnet – und das macht seine theoretische Bedeutung aus – eine sehr spezielle *Struktur* oder *Form* des praktischen Selbst- und Weltverhältnisses sowie des kommunikativen Selbst- und Weltverständnisses von Personen, die den oben angedeuteten Lebensbedingungen in spätmoder-

nen Gesellschaften ausgesetzt sind. Der Identitätsbegriff meint demgemäß gerade nicht, dass eine Person *unwideruflich so und so ist*, sondern besagt, dass sie sich *im Übergang*, in der heteronom veranlassten und partiell auch autonom bestimmten *Veränderung des eigenen Selbst konstituiert*. Identität in der Spätmoderne ist Identität im Übergang, transitorische Identität, eine offene, verflüssigte und fluide Struktur (Straub & Renn, 2002). Sie ist nichts (qua Geburt oder unveränderlicher Zugehörigkeit) *Gegebenes*, sondern etwas *Aufgegebenes*, eine *unendliche Aufgabe*. Dies hatte bereits Erikson und vor ihm die amerikanischen Pragmatisten im Sinn. Sie fokussierten das neuartige, zunehmend mehr Menschen angehende Problem, bei allem in spätmodernen Gesellschaften *unvermeidlichen* biografischen Wandel und bei aller Differenz der in verschiedenen Kontexten zu spielenden Rollen, dennoch *eine Person zu sein*. *Als Person mit sich selbst identisch sein*: diese identitätstheoretische Formel *setzt diachrone* (biografische, zeitliche) sowie *synchrone* (auf zahlreiche Rollen und Kontexte bezogene) *Differenzen voraus*. Identität ist die Einheit solcher Differenzen – nicht deren Überwindung oder Eliminierung. Dieser Begriff bezeichnet eine höchst komplexe, dynamische und fragile Struktur oder Form der Integration von Differenzen. Paul Ricœur (1996) spricht im Rahmen seiner Theorie *narrativer Identität* sehr treffend von einer *Synthesis*

» Identität ist die Einheit
ihrer Differenzen

des Heterogenen. Er hebt dabei hervor, dass das *Erzählen von Geschichten* von größter Bedeutung für die Bildung und Umbildung personaler Identität ist (und artikuliert damit eine Auffassung, die längst auch in der sogenannten narrativen Psychologie und Psychothera-

pie verbreitet ist, vgl. Zielke & Straub, 2008).

Halten wir fest: Der theoretische Begriff der Identität stellt einen ziemlich anspruchsvollen, noch keineswegs abgeschlossenen Versuch dar, die Form oder Struktur der Antwort auf eine einfach klingende Frage festzulegen. Diese auf die eigene Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einer Person gemünzte, also dreigliedrige Frage lautet: *wer bin ich, wer bin ich geworden, wer möchte ich sein?* Identitätstheorien setzen voraus, dass sich Menschen zeitlebens verändern und zahlreiche Rollen spielen, die nicht immer einfach miteinander zu vereinbaren sind. Identität bedeutet: Gleichheit, Selbigkeit oder Nämlichkeit einer Person, die im Lauf der Zeit und in verschiedenen Kontexten der Gegenwart ganz verschieden denkt, fühlt, handelt und sich in Interaktionen mit anderen verhandelt. Die Identitätsfrage taucht überhaupt nur dort auf, wo sich im Leben eines Menschen kaum etwas gleicht und nur wenig gleich bleibt. Identität ist keineswegs Beständigkeit (eines Substrats, einer Substanz).

Identitätstheorien entfalten ein ganzes Vokabular, um dieses unter bestimmten Bedingungen virulent werdende *Lebensproblem* angemessen artikulieren zu können. Wir verzichten hier darauf, dieses Vokabular genauer

» Wer bin ich,
wer bin ich geworden,
wer möchte ich sein?

vorzustellen (vgl. hierzu und zu weiterer Literatur Straub, 1991, 1996, 1998b, 2000a, 2002, 2004). Wir belassen es bei dem Hinweis, dass alle identitätstheoretischen Begriffe – allen voran *Kontinuität* und *Kohärenz* – sehr spezielle Bedeutungen besitzen, die mit der Verwendung dieser Ausdrücke in der Alltags- bzw. Bildungssprache oder

anderen wissenschaftlichen Kontexten häufig kaum noch etwas gemeinsam haben. Dies zur Kenntnis zu nehmen ist wichtig, wenn man verstehen möchte, was der Identitätsbegriff denn eigentlich besagt. In den letzten Jahrzehnten ist dieses Gebot wissenschaftlicher Sorgfalt nicht immer gebührend beachtet worden. Und so hat man im Eifer des Gefechts nicht selten Begriffe (und damit verwobene Sprachspiele und Lebensformen) kritisiert oder gar »verabschiedet«, die mit dem, was avancierte Theorien personaler Identität artikulieren, nicht allzu viel zu tun haben (Straub, 1991, 2000b, Straub & Zielke, 2005). Dies geschah besonders häufig dort, wo man »dem« Identitätsbegriff – als gäbe es lediglich einen einzigen, einheitlich definierten – *totalitäre Tendenzen oder Wirkungen* nachsagte (Straub, 2002). Das mit sich selbst identische Subjekt, so sagten manche postmodernen Kritiker, tue sich selbst Zwang und Gewalt an, es füge sich unter dem Einfluss gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die auf Identitätsbildung pochen, Verletzungen und Versehrungen zu und beschädige sein Leben und Selbst irreversibel. Diese Kritik trifft manche »Apologeten der Identität« sicherlich zu Recht. An den ausgefeilten Theorien, die hier in selektiver, elementarer und zusammenfassender Weise skizziert wurden, zielt sie jedoch vorbei. Diese Theorien unterscheiden *Identität* klar von *anderen* Formen oder Strukturen des kommunikativen Selbstverhältnisses von Personen – wobei eine davon als *Totalität* bezeichnet wird (und zwar sehr eindeutig bereits von Erikson), eine andere *Multiplizität* genannt werden kann (als Oberbegriff für psychopathologische Formen der *Fragmentierung, Diffusion, Dissoziation*). Diese alternativen Formen des kulturellen Selbst muss man vor Augen haben, um die Pragma-Semantik des Identitätsbegriffs wirklich erfassen zu können.

Identität ist in der Mitte eines Kontinuums angesiedelt, deren extreme Pole durch die besagten Begriffe Totalität und Multiplizität markiert werden können. Diese Sichtweise macht zunächst einmal klar, dass die Debatten der vergangenen Jahrzehnte erheblich darunter gelitten haben, dass der Iden-

» Identität ist in der Mitte
eines Kontinuums angesie-
delt: zwischen Totalität
und Multiplizität

titätsbegriff stets nur nach einer Seite hin – nämlich gegen das Nicht-Identische – abgegrenzt wurde. Dabei wurde nicht allein übersehen, dass alle ernst zu nehmenden Identitätstheorien das Nicht-Identische keineswegs ausschließen – oder in einer trivialisierenden Weise als bloßes Gegenteil personaler Identität begreifen und in die Pathologie multipler Persönlichkeiten abschieben. Man zwängte den Begriff nämlich auch in ein *duales, bipolares Schema* – Identität und Nicht-Identisches –, in dessen Rahmen seine Bedeutung ohnehin nicht zu erfassen ist. Wenn Begriffe bestimmt werden, operiert man notwendigerweise mit Unterscheidungen. Dabei kann es sich als falsch erweisen, sich mit einer dualen Unterscheidung zu begnügen. Der »Logik« des Identitätsbegriffs – seiner Pragma-Semantik – wird man nur gerecht, wenn man ihn in einem *Begriffsnetz* platziert, das mindestens die angeführte *triadische* Struktur besitzt: Totalität – Identität – Multiplizität.

Während *Totalität* eine geschlossene, starre Form des praktischen und kommunikativen Selbstverhältnisses von Personen bezeichnet, die dazu neigen, Anderes und Fremdes (Nicht-Identisches) aus dem eigenen Selbst gewaltsam auszuschließen und abzuwehren (Erikson, 1973), ist im Falle der *Multi-*

plizität das Orientierungsvermögen und Handlungspotenzial einer Person massiv untergraben. Die multiple Persönlichkeit ist in verschiedene Selbstanteile zerfallen, die in keinerlei Beziehung zueinander stehen (und nichts ›voneinander wissen‹, quasi selbsttätig agieren, vgl. Hacking, 2000). Das sind die Extreme auf dem Kontinuum, in dessen Mitte *Identität* angesiedelt ist. Dabei sind die Grenzen nach beiden Seiten hin fließend, also allerlei Zwischen- und Übergangsformen denkbar. Dies bedeutet auch, dass Identität eine Art prekäre, instabile und gefährdete Balance darstellt, die stets nach der einen oder anderen Seite hin *kippen* kann (eher plötzlich oder allmählich). *Identität* ist offenkundig nicht nur ein deskriptiver wissenschaftlicher Begriff, sondern auch ein normatives Konzept, das eine Art Ideal

darstellt, das von zweierlei Risiken oder Gefahren abgegrenzt wird. Totalität und Multiplizität sind nicht zuletzt normative Kontrastbegriffe, durch die Identität als etwas Erstrebenswertes (wenngleich nie Erreichbares) ausgezeichnet wird.

Es ist kaum zu übersehen: Identität ist das auf Personen bezogene theoretische Komplement zur Konzeption ei-

seiner Pragma-Semantik mit Vorstellungen einer totalitären Gesellschaft harmoniert). Bestimmte Kulturen und Gesellschaften bringen bestimmte Formen des Selbst hervor – und bedürfen ihrer (*vice versa*). Das ›gelingt‹ freilich niemals vollständig. Manche Menschen widersetzen sich sozio-kulturellen Vorgaben und Versuchen der Normierung oder Optimierung. Das gilt für Menschen in allen Kulturen und Gesellschaften.

Wichtig ist und bleibt, verschiedene Formen oder Strukturen des Selbst zu unterscheiden und dafür taugliche Begriffe zu erfinden und möglichst klar zu bestimmen. Im Fall der hier skizzierten Theorie personaler Identität wurde und wird genau dies getan. Seit gut einhundert Jahren wird vergleichsweise viel Mühe darauf verwendet, die Form des kommunikativen Selbstverhältnisses bestimmter (Typen von) Menschen möglichst genau und hinrei-



Identität ist das personale Komplement zur offenen, liberalen und demokratischen Gesellschaft

ner offenen, liberal und demokratisch verfassten Gesellschaft. Der Identitätsbegriff *passt* zu diesem Typ von Gesellschaft (wie der kultur- und sozialpsychologische Begriff der Totalität in

((Anzeige))

chend komplex zu beschreiben. Wir sind heute dabei, das dafür ausgedachte Vokabular weiter zu verfeinern und ausdifferenzieren. Dabei hilft der Blick in die Geschichte – und in andere, nicht-westliche Kulturen. Letzteres ist seit einigen Jahrzehnten von eminenter Bedeutung, weil der Austausch der Kulturen in einer globalisierten Welt intensiviert ist und die erheblich angestiegene Mobilität von immer mehr Menschen – sei sie freiwillig erfolgt oder erzwungen – immer mehr kulturell pluralisierte Gesellschaften hervorgerufen hat. Dort leben Leute zusammen, die sich in vielerlei Hinsicht unterscheiden (lassen) mögen, nicht zuletzt im Hinblick auf die Vielfalt von Formen des Selbst.

Ein abschließender Blick auf ›nicht-westliche Kulturen‹

Zu den seit ein paar Jahrzehnten besonders beliebten Unterscheidungen gehört die Differenzierung zwischen einem (angeblich primär westlichen) *independenten* und einem (angeblich primär nicht-westlichen, östlichen) *interdependenten* Selbst.⁴ Dieses in der Psychologie sehr gebräuchliche und einflussreiche Begriffspaar hängt eng mit der (ebenso verbreiteten) Differenzierung zwischen individualistischen Kulturen (der auf der Ebene der Personen eine individuozentrische/ideozentrische Orientierung entspricht) und kollektivistischen Kulturen (mit denen eine soziozentrische/allozentrische Orientierung korreliert) zusammen. Die nach wie vor einflussreichste Theorie zu kulturellen Selbstkonzepten stammt von Markus & Kitayama (1991). Sie wurde im Kontext kultur-

⁴ Auch diese Debatte krankt erheblich an der Grobheit, in der der Westen vom Nicht-Westen bzw. Osten abgegrenzt wird, als hätte man dann zweierlei einigermaßen homogene Gebilde vor Augen.

psychologischer bzw. kulturvergleichender Forschungen entwickelt, die im Zuge des jüngeren Aufstiegs der sogenannten »kulturintegrierenden Psychologie« (dazu Chakkarath, 2007; Boesch & Straub, 2006; Straub & Thomas, 2003) intensiv betrieben wurden. Die zentrale theoretische Unterscheidung von Markus & Kitayama lässt sich, wie in Tabelle 1 dargestellt, zusammenfassen:

Empirisch gestützt wurde diese Unterscheidung zunächst durch Befragungen vor allem US-amerikanischer und ostasiatischer Studenten. Auffällig ist, dass das interdependente Selbst als ein kaum verinnerlichtes, sondern lediglich in äußerlichen Aspekten des Sozialverhaltens, also an der ›Oberfläche‹ beobachtbares und erlebtes Selbst charakterisiert wird. Personen mit interdependentem Selbst gehen demnach eher in auferlegten Rollen auf, als dass sie ›tief in sich‹ wurzeln. Genauer betrachtet, erscheinen solche Personen eigentümlich ›selbstlos‹, und zwar nicht nur im Hinblick auf den diagnostizierten Mangel an einer gegen Ande-

re klar abgegrenzten und stabilen, auf Autonomie abzielenden Selbst-Struktur, sondern auch wegen ihrer – nach den zitierten Forschungen – geradezu altruistisch anmutenden Hingabe und ihrer Aufopferung für übergeordnete Gruppenziele. Markus & Kitayama haben diese Spezifität, die sie vor allem an ostasiatischen Beispielen illustrieren, aber für die meisten asiatischen Kulturen annehmen, unter anderem auf weltanschauliche Traditionen zurückgeführt. Beispielsweise betonen sie die Bedeutung, die der Buddhismus dem Mitgefühl und der Sorge für andere zuweist, oder sie heben die konfuzianische Orientierung an Pflichten und klar definierten Beziehungs- und Rollenmustern hervor (Markus, Mullally & Kitayama, 1997). Belege für ihre Theorie finden sie überdies in linguistischen Eigenheiten und kulturspezifischen sozialen Episoden. Sie weisen etwa darauf hin, dass das japanische Wort für »Selbst« (*jibun*) dem Wortursprung nach »mein Anteil (an etwas)« bedeute, dass japanische Kinder über viele Jahre mit den Geschwistern, El-

Person mit independentem Selbstkonzept	Person mit interdependentem Selbstkonzept
empfindet sich eher als separat von ihrem sozialen Kontext	empfindet sich eher als verbunden mit ihrem sozialen Kontext
hat eher eine abgegrenzte und (über Kontexte hinweg) stabile Struktur	hat eher eine flexible und (über Kontexte hinweg) variable Struktur
ist eher internal orientiert, fokussiert auf innere Aspekte (Fähigkeiten, Gedanken, Gefühle)	ist eher external orientiert, fokussiert auf äußere Aspekte (Status, Rolle, Beziehungen)
empfindet sich eher als individuell und einzigartig	empfindet sich eher als ähnlich und zugehörig
drückt sich selbst aus	drückt ihre kontextdefinierte Rolle aus
verhält sich eher unter Berücksichtigung persönlicher Maßstäbe	verhält sich eher »angemessen«, d. h. entsprechend der (kontextdefinierten) Rolle
verfolgt eher ihre eigenen Ziele	verfolgt eher die Ziele anderer
ist eher direkt, sagt, was ihr »auf dem Herzen« liegt	ist eher indirekt, »liest« die Gedanken anderer

Tab. 1: Independentes vs. interdependentes Selbstkonzept nach Markus & Kitayama (1991)

tern oder Großeltern das Bett teilen oder dass JapanerInnen auf Komplimente abwehrend reagieren.

Nun, wir wollen uns hier nicht näher mit dieser an anderen Stellen eingehend kritisierten Theorie auseinandersetzen (Chakkarath, 2006). Wir weisen jedoch darauf hin, dass bereits der Grad an Komplexität, Differenziertheit und Genauigkeit dieser Theorie kaum mit der oben skizzierten Identitätstheorie vergleichbar ist. Die eher schlichten Modelle, wie sie in der heutigen kulturvergleichenden Psychologie und Kulturpsychologie zirkulieren, sind darüber hinaus häufig stark homoge-

» Sind empirische Forschungsergebnisse orientalistische Repräsentationen?

nisierend und mit einem überzogenen Anspruch auf eine enorme Reichweite verbunden. Außerdem kontrastieren und polarisieren sie die unterschiedlichen Typen des Selbst oft so sehr und schematisch, dass sich kaum mehr komplexere Strukturen denken lassen, wie etwa das von Doi (1973) bereits vor vier Jahrzehnten analysierte Konzept *Amae*, das nach seiner Auffassung – ganz anders als es die Unterscheidung zwischen independentem und interdependentem Selbst vorsieht – eine spezifisch ›japanische‹ Konzeption der »Autonomie in Verbundenheit« bezeichnet.

Man muss bezweifeln, dass ›Japaner‹ und andere ›Asiaten‹ tatsächlich so ›selbstlos‹ sind, wie es die westlich geprägte psychologische Forschung nahe legt. In Anknüpfung an Edward Saids berühmtes Buch regt sich der Verdacht (Said, 1978), dass es sich bei einigen Forschungsergebnissen um eine *orientalistische Repräsentation* aus westlicher Feder handelt (Chakkarath, 2006, in Druck). Ausgefeilte Theorien

des Selbst, die obendrein empirisch triftige, hinreichend komplexe und differenzierte Beschreibungen liefern, finden sich dagegen bislang kaum. Allerdings arbeiten heute manche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gerade an solchen Verfeinerungen und Erweiterungen. Sie bauen dabei manchmal auf Modellen wie dem hier exemplarisch erwähnten auf. Bisweilen schlagen sie jedoch neue Wege ein. Dies gilt etwa für einen guten Teil der sogenannten indigenen Psychologien. Diese Ansätze bieten alternative Begriffe und Theorien des Selbst an, wobei sie diese nicht aus dem westlich geprägten Forschungskontext rekrutieren, sondern aus jenen kulturellen Kontexten, welche für die interessierenden Menschen jeweils maßgeblich sind.

Es versteht sich von selbst, dass indigene Psychologien des Selbst mit den relevanten kulturellen Lebensformen

und Praktiken ebenso vertraut sind wie mit den philosophischen und psychologischen Welt- und Menschenbildern, die damit aufs Engste verwoben sind. Dies gilt etwa für die indigene Rekonstruktion einer hinduistischen Konzep-

» Wir brauchen mehr indigene Psychologien des kulturellen Selbst

tion des Selbst, die wir an anderer Stelle vorgestellt haben (Chakkarath, 2005, 2006), wo u. a. der wichtige Stellenwert des *Leidens* und seines Ursprungs in, psychologisch betrachtet, ›ungesunden‹ Selbstauffassungen hervorgehoben wird.

Wer solche Analysen zur Kenntnis nimmt, stößt auf Erfahrungen, Erwartungen und Vorstellungswelten, Empfindungs- und Denkweisen, die sich in vielerlei Hinsicht von spätmodernen

WERKZEUGKASTEN

- Menschen sind jene Lebewesen, die sich in einzigartiger Weise ernst nehmen können; ihre in der Spätmoderne unaufhörlich gewordene Suche nach Identität hat mit dieser Besonderheit zu tun.
- Die Identität einer Person wurzelt vorrangig in ihrer Liebesfähigkeit sowie ihren emotionalen Bindungen – erst in zweiter Linie in ihrem Vernunftvermögen.
- Die Identitätsfrage taucht nur dort auf, wo das Leben eines Menschen erheblichen Komplexitätssteigerungen ausgesetzt und von permanentem Wandel bestimmt ist; Identität bedeutet keineswegs Konstanz oder Beständigkeit.
- Identität in der Spätmoderne ist Identität im Übergang, transitorische Identität, eine dynamische und offene, verflüssigte und fragile Struktur.
- Identität muss von anderen historischen und kulturellen Formen des Selbst unterschieden werden; dazu gehören etwa Totalität oder Multiplizität sowie zahlreiche andere, nicht-westliche Konzepte, die derzeit insbesondere indigene Ansätze thematisieren.
- Die in der kulturvergleichenden Psychologie und Kulturpsychologie beliebte Unterscheidung zwischen einem (angeblich primär westlichen) *independenten* und einem (angeblich primär nicht-westlichen, östlichen) *interdependenten* Selbst ist eine grobe Vereinfachung tatsächlicher Verhältnisse.
- Man muss bezweifeln, dass ›Japaner‹ und andere ›Asiaten‹ tatsächlich so ›selbstlos‹ sind, wie es die westlich geprägte psychologische Forschung nahe legt. Deren Ergebnisse sind häufig *orientalistische Verzerrungen* vor dem Hintergrund okzidentalistischer Selbstverständnisse.

Identitätstheorien, wie wir sie hier etwas ausführlicher erörtert haben, unterscheiden. Das gilt natürlich für alle möglichen (kulturellen) Theorien des kulturellen Selbst – auch für solche, die in einer multikulturellen Gesellschaft wie der hiesigen *gleichermaßen* relevant sein können. Relevant können diese nicht-westlichen Theorien auch für die Modifikation und Verfeinerung bestehender wissenschaftlicher Theorien des »Westens« sein. Dass unser Bewusstsein für die Vielfalt mitunter sehr komplexer Alltagstheorien und wissenschaftlicher Theorien des Selbst geschärft werden sollte, ist evident. Wer in einer durch Differenzen geprägten Welt lebt – von der Familie über zahllose Institutionen bis hin zur Gesellschaft insgesamt –, beweist Realitätsinn, wenn er davon ausgeht, dass Menschen sich auch durch die Form ihres kulturellen Selbst unterscheiden lassen – viel mehr noch und genauer, als es Wissenschaften wie die westliche Psychologie bislang gedacht haben und derzeit zu beschreiben und erklären vermögen.

→ Summary

Identity and Other Forms of Cultural Self
For the development of an individual's identity as a person, emotional attachments and the capacity for love are at least as important as the rational faculties. After the substantiation of this view, the article outlines other central theoretical aspects of the concept of identity in late modernity and »defends« them against post-modernist criticism and dismissal. In conclusion, the authors take a brief look at recent research on the (e. g. independent and interdependent) self and advocate attempts at more complex reconstructions of these variants of the self than have been essayed so far.

Keywords: identity, self, cultural psychology, autonomy

→ Bibliografie

- Boesch, E. E. (1991). *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Boesch, E., & Straub, J. (2006). Kulturpsychologie. Prinzipien, Orientierungen, Konzeptionen. In H. J. Kornadt & G. Trommsdorff (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie. Enzyklopädie der Psychologie. Serie VII. Themenbereich C »Theorie und Forschung«* (S. 25–95) Göttingen: Hogrefe.
- Chakkarath, P. (2005). What can Western psychology learn from indigenous psychologies? Lessons from Hindu psychology. In W. Friedlmeier, P. Chakkarath & B. Schwarz (Hrsg.), *Culture and human development: The importance of cross-cultural research to the social sciences* (pp. 31–51) New York: Psychology Press.
- Chakkarath, P. (2006). Wie selbstlos sind Asiaten wirklich? – Kritische und methodologische Reflexionen zur kulturvergleichenden Persönlichkeits- und Selbstkonzeptforschung. *Journal für Psychologie*, 14, 93–119.
- Chakkarath, P. (2007). Kulturpsychologie und indigene Psychologie. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 237–249) Stuttgart: Metzler.
- Chakkarath, P. (im Druck). Stereotypes in social psychology: The »West-East« differentiation as a reflection of Western traditions of thought. *Psychological Studies*, 55.
- Doi, T. (1973). *Amoe – Freiheit in Geborgenheit. Zur Struktur japanischer Psyche*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Erikson, E. H. (1973). Das Problem der Ich-Identität. In ders., *Identität und Lebenszyklus* (S. 123–224) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Frankfurt, H. (2007). Sich selbst ernst nehmen. Hrsg. von D. Sart. Mit Kommentaren von C. M. Korsgaard, M. E. Bratman & M. Dan-Cohen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hacking, I. (2000). *Multiple Persönlichkeit*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Henrich, D. (1979). Identität – Begriffe, Probleme, Grenzen. In O. Marquard & K.-H. Stierle (Hrsg.), *Identität* (S. 133–186) München: Fink.
- Keupp, H., Ahbe, Th., & Gmür, W. (1999). *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbek: Rowohlt.
- Keupp, H., & Hohl, J. (Hrsg.) (2006). *Subjekt-diskurse im gesellschaftlichen Wandel: Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*. Bielefeld: transcript.
- Markus, H., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224–253.
- Markus, H., Mullally, P., & Kitayama, S. (1997). Selfways: Diversity in modes of cultural participation. In U. Neisser & D. A. Jopling (Hrsg.), *The conceptual self in context: Culture, experience, self-understanding* (pp. 13–61). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Meyer-Drawe, K. (1990). *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*. München: Kirchheim.
- Niethammer, L. (2000). *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek: Rowohlt.
- Ricœur, P. (1996). *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Straub, J. (1991). Identitätstheorie im Übergang? Über Identitätsforschung, den Begriff der Identität und die zunehmende Beachtung des Nicht-Identischen in subjekttheoretischen Diskursen. *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau*, 14, 49–71.
- Straub, J. (1996). Identität und Sinnbildung. Ein Beitrag aus der Sicht einer handlungs- und erzähltheoretischen Sozialpsychologie. In *Jahresbericht 94/95 des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld* (S. 42–90) Bielefeld.
- Straub, J. (1998a). Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung. In ders. (Hrsg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte* (S. 81–169) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Straub, J. (1998b). Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In A. Assmann & H. Friese (Hrsg.), *Identitäten* (S. 73–104) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Straub, J. (2000a). Identität als psychologisches Deutungskonzept. In W. Greve (Hrsg.), *Psychologie des Selbst* (S. 279–301) Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Straub, J. (2000b). Identitätstheorie, Identitätsforschung und die postmoderne armchair psychology. *Zeitschrift für Qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 1, 167–194.
- Straub, J. (2002). Personale Identität: anachronistisches Selbstverhältnis im Zeichen von Zwang und Gewalt? In J. Straub & J. Renn (Hrsg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst* (S. 85–113) Frankfurt a. M.: Campus.

- Straub, J. (2004). Identität. In F. Jäger & B. Liebsch (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe* (S. 277–303) Stuttgart: Metzler.
- Straub, J., & Renn, J. (Hrsg.) (2002). *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Straub, J., & Thomas, A. (2003). Positionen, Ziele und Entwicklungslinien der kulturvergleichenden Psychologie. In A. Thomas (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie* (S. 29–80) Göttingen: Hogrefe.
- Straub, J., & Zielke, B. (2005). Autonomie, narrative Identität und die postmoderne Kritik des sozialen Konstruktivismus: »Relationales« und »dialogisches« Selbst als zeitgemäße Alternativen? In F. Jäger & J. Straub (Hrsg.), *Was ist der Mensch, was Geschichte? Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Anthropologie. Jörn Rüsen zum 65. Geburtstag* (S. 165–210) Bielefeld: transcript.
- Tajfel, H. (Hrsg.) (1978). *Differentiation between social groups. Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Zielke, B., & Straub, J. (2008). Culture, Psychotherapy and the Diasporic Self as Transitoric Identity. In K. Gergen, T. Sugiman & W. Wagner (Hrsg.), *Meaning in Action: Constructions, Narratives and Representations* (S. 49–72) Japan: Springer.



Anschrift des Verfassers

Prof. Dr. Jürgen Straub
Ruhr-Universität Bochum
Lehrstuhl für Sozialpsychologie und Sozialtheorie
Fakultät für Sozialwissenschaft,
GB 04 R. 142/143
Universitätsstr. 150
44801 Bochum
Juergen.Straub@ruhr-uni-bochum.de

Jürgen Straub lebt in Bochum, Witten und Pisa. 1994–95 war er Fellow am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, 1999–2002 Fellow am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen. Neuere Bücher: *Handbuch Interkultureller Kommunikation und Kompetenz*, hrsg. mit Arne Weidemann & Doris Weidemann (2007), *Handbuch Wie lehrt man interkulturelle Kompetenz? Theorie, Methoden und Praxis in der Hochschulausbildung*, hrsg. mit Arne Weidemann & Steffi Nothnagel (2010).



Anschrift des Verfassers

Dr. Pradeep Chakkarath
Ruhr-Universität Bochum
Sozialpsychologie und Sozialtheorie
Fakultät für Sozialwissenschaft,
GB 03 R. 41
Universitätsstr. 150
44801 Bochum
Pradeep.Chakkarath@ruhr-uni-bochum.de

Pradeep Chakkarath lebt in Bochum und Konstanz. Er ist Lehrbeauftragter an den Universitäten St. Gallen und Zürich; 2008 war er Gastprofessor am IPSOM in Kamerun. Neuere Veröffentlichungen: *The Culturalization of the Self*, hrsg. mit Jürgen Straub (2011); *Indian Thoughts on Human Psychological Development* (2010).