SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Das dialogische Selbst: interkulturelle Kommunikation "in" der Person?

Zielke, Barbara

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Zielke, B. (2006). Das dialogische Selbst: interkulturelle Kommunikation "in" der Person? *Journal für Psychologie*, *14*(1), 50-75. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-17077

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:
This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Das *dialogische Selbst:* Interkulturelle Kommunikation „in“ der Person?

Barbara Zielke

Zusammenfassung

Das *dialogische Selbst* wird nicht nur als viel versprechende Alternative zu traditionellen psychologischen Theorien des Selbst gehandelt, sondern auch als adäquate begriffliche Fassung eines spezifisch „diasporischen Selbst“, die sich in der empirischen Akkulturationsforschung gewinnbringend einsetzen lässt. Die Übertragung der Bachtinschen Konzepte „Dialogizität“ und „Vielstimmigkeit“ in ein psychologisches Modell des Selbst rückt allerdings die These der radikalen „Dezentrierung“ des Selbst so stark in den Vordergrund, dass der eigens eingeführte Gegenbegriff einer „synthetisierenden“ Instanz des Selbst zur Farce gerät. Wirft man einen Blick auf empirische Forschungsarbeiten aus dem Bereich der Akkulturationsforschung, die sich auf das Konzept des *dialogischen Selbst* stützen, wird dagegen deutlich, dass sich die Annahme einer kohärenten Identität der Forschungspartner bisweilen auch dort performativ durchsetzt, wo sie – wieder mit Verweis auf die Dezentrierung und Hybridität des Selbst – theoretisch in Frage gestellt wird. Von dieser Diskrepanz ausgehend werden Vorschläge für die Überarbeitung des Theoriekonzeptes unterbreitet, die die Frage nach der Möglichkeit einer – zumindest angestrebten – Einheit des *dialogischen Selbst* mit der Reflexion der Spannung zwischen semiotisch-postmoderner Theorie und der praktischen Lebenssituation von Migranten verbindet.

Schlagwörter

Dialogizität, narrative Identität, embodiment, dialogisches Selbst, Dezentrierung, Theorie-Praxis-Differenz.

Summary

The dialogical self. Intercultural communication ‚within‘ the person?

The *dialogical self* is seen not only as a promising alternative which exceeds traditional psychological conceptualizations of the self, but also as adequate model for a specific „diasporic self“ which may be fruitfully employed in empirical accul-

J. f. Psych., 14, 1 (2006), 50–75, ISSN 0942-2285
© Vandenhoeck & Ruprecht 2006

turation research. By application of the Bakhtinian notions of „dialogicality“ and „multivoicedness“ the idea of the „decentralization“ of the self becomes so dominant that the counter idea of a synthesizing force seems hardly plausible. A short glance to some empirical studies working with the model of the *dialogical self*, however, reveals that a coherent identity of some kind is attributed to the research partner by the theorist and researcher, even though the theory itself, pointing to decentralization and hybridity of cultural identity, excludes the idea of a unifying force. Starting from this discrepancy, proposals for a reconceptualization of the theoretical concept are made. In doing so, the question of the aspired unity of the self is reflected with regard to the tension between semiotic-postmodern theory and the practical everyday situation of migrants.

Keywords

Dialogicality, narrative identity, embodiment, dialogical self, decentralization, theory-practice-gap.

I) Die These des kulturell konstruierten Selbst. Deskriptive Behauptung oder normative Forderung?

Der theoretische und empirische Anspruch neuerer Theorien des Selbst

Theorien des Selbst suchen nach Möglichkeiten, formal zu bestimmen, wie das Selbstverhältnis von Menschen beschaffen ist oder sein kann. Einige neuere psychologische Theorien des Selbst haben sich explizit zum Anspruch gesetzt, das Verhältnis von Kultur und Selbst mit Blick auf moderne, funktional und kulturell differenzierte, oder sogar „postmoderne“ Gesellschaften zu thematisieren. Dazu zähle ich erstens das sozialkonstruktionistische, explizit als Konzeption des „postmodernen Menschen“ eingeführte Modell des *relationalen Selbst* aus der Feder des US-amerikanischen Sozialpsychologen Kenneth J. Gergen (Gergen 1991, 1994, 1999/2002); zweitens hat seit einigen Jahren auch die umfangreicher werdende psychologische Theoriebildung zum *dialogischen Selbst*, zuerst ausgearbeitet durch die niederländischen Kulturpsychologen Hubert Hermans und Harry Kempen, immer mehr an Einfluss gewonnen (Hermans u. Kempen 1993; Hermans 1996, 2001; Josephs 2002 u. a.). Drittens existieren mittlerweile zahlreiche Ansätze zur formaltheoretischen Bestimmung einer „narrativen Identität“, für die ebenfalls

charakteristisch ist, dass sie das Selbstverhältnis des modernen Menschen, sowohl formal als auch inhaltlich, als flexible, kulturelle Konstruktion verstehen (vgl. Sarbin 1986; Bruner 1987, 1990; Boesch 1991; Straub 1999; Brockmeier 2000, 2003).[1]

Für die beiden erstgenannten Ansätze, das *relationale Selbst* und das *dialogische Selbst*, gilt, dass die je angebotene Konzeptualisierung der Struktur des Selbst durch empirische Beobachtungen der sich verändernden, immer stärker durch mediale und auch interkulturelle Kommunikationsanforderungen geprägten globalen Situation angestoßen wurde: Während Gergen in seiner Theorie besonders auf Informationstechnologie und neue Medien hinweist und an die damit verbundenen Kommunikationsmöglichkeiten über kulturelle Grenzen hinweg die These von der „sozialen Bevölkerung" des Selbst durch die Perspektiven und Lebensstile anderer bindet (1991, 1994), beziehen sich Hermans und Kempen ganz explizit auf die Lebensumstände und die gesteigerten Flexibilitätsanforderungen, die Menschen mit Migrationshintergrund oder andere in der Diaspora lebende Personen betreffen (vgl. Hermans u. Kempen 1993, 1998; Hermans 2001; Bathia u. Ram 2001; Bathia 2002 u. a.). Mit Blick auf globalisierte Gesellschaften schreibt Hermans: „Like a society, the self is involved in oppositions, agreements, disagreements, contradictions, negotiations and integrations" (2002, 148) – und genau dies, so die Schlussfolgerung, sollte eine zeitgemäße Theorie des Selbst auch begrifflich fassen. Die Theorie des *dialogischen Selbst* beansprucht, dies zu leisten. Sie soll, ungeachtet ihrer vielfältigen theoretischen und metatheoretischen Bezüge, auch empirische Rekonstruktion derjenigen Ausprägungen oder Veränderungen des Selbst sein, die den realen Lebensverhältnissen von Individuen in der globalisierten Welt, einer Welt der „mixing and moving cultures", entspricht (Hermans u. Kempen 1998).

Auch andere Theoretiker eines „postmodernen Selbst", wie etwa Kenneth Gergen (1991), David Sennet (1998), Heiner Keupp (1999), Wolfgang Welsch (1993), weisen im Zuge der Präsentation ihrer Theorie auf neue, (post-)moderne Lebensverhältnisse hin. Es ist allerdings die Frage, wie der Zusammenhang zwischen Theorie und Empirie definiert ist, welcher Status also den empirischen „Beispielen" zugesprochen wird: Gelten die Illustrationen der Theorie, etwa der Verweis auf Charakteristika postmodernen Lebens, als methodisch kontrollierte, in wissenschaftlicher Absicht vorgenommene empirische Rekonstruktion derselben „aus den Daten" – oder eben nur als deren Illustrationen? Für Gergen, der in seinem Buch über das *relationale Selbst* auf die Bedeutung neuer Kommunikations- und Lebensweisen hinweist, gilt schon aufgrund der

[1] Die Entwürfe einer (Theorie der) „narrativen Identität" sind so vielfältig, dass nicht, wie im Falle des *dialogical self* und des *relational self* von einem konkreten Modell gesprochen werden kann. Für unterschiedliche Konzepte in der Psychologie vgl. neben den genannten auch: Gergen u. Gergen (1988), Gergen (1994).

konstruktionistischen Auffassung, derzufolge Theorien empirische Realität nicht abbilden können, das letztere: Empirische Beispiele können einen Diskurs illustrieren oder zu neuen, wirklichkeitskonstitutiven Diskursen anregen, von der Rekonstruktion des kollektiv gebildeten Handlungssinns oder der Motive der beteiligten Akteure aber kann nicht die Rede sein (Gergen 1991, 2002; vgl. Zielke 2004). Die Theoretiker des *dialogischen Selbst*, die sich zwar ebenfalls auf konstruktionistische Grundsätze beziehen und stützen (vgl. Hermans, Kempen u. van Loon 1992), leiten daraus nicht die anti-empiristische wissenschaftspragmatische Einstellung ab, die aus Gergens metatheoretischen Reflexionen bekannt ist. Im Zeichen des *dialogischen Selbst* werden durchaus „empirische“ Forschungen durchgeführt, die beanspruchen, theoretisch Entworfenes empirisch zu rekonstruieren (vgl. z. B. Hermans 1999[2]).

„Dezentrierung“ und die Frage nach Einheit und Differenz des Selbst

Die Entwürfe des *relationalen* und des *dialogischen Selbst* sowie andere „postmodern“ orientierte Identitätstheorien vereint aber auch das Bestreben, ein Gegenmodell zur modernen Konstruktion des mit sich selbst identischen, autonomen, souveränen oder „starken“ Subjekts anzubieten. Man wendet sich ganz ausdrücklich gegen ein Subjekt, das als rationaler Kontrolleur des eigenen Handelns und als selbstbestimmter Akteur und schließlich als unabhängiger Konstrukteur der eigenen Identität auftritt. So rekonstruiert etwa Gergen in historisch-kritischer Perspektive, „wie sich die gegenwärtigen Überzeugungen von der geschlossenen Einheit des Individuums im Verlauf der westlichen Geschichte entwickelt haben“ (2002, 131) und erläutert die moralisch-praktische Problematik der modernen „Ideologie des Selbst“ (ebd., 151). In ähnlicher Weise betonen auch Hermans und Kempen, dass sie mit dem *dialogischen Selbst* ein neues Konzept vorlegen wollen, das die „kulturell bedingten Gren-

[2] Hermans führte eine Fragebogenerhebung mit offenen Fragen zum „dialogischen Denken“ durch. Aufgrund der Ergebnisse, so Hermans, ließen sich einige Elemente der Theorie des *dialogical self*, die zu allgemein gehalten oder aber falsch seien, korrigieren oder immerhin in ein differenzierteres Bild überführen (1999, 82f.). Damit ist die Möglichkeit, dass Theorien empirische Wirklichkeit in irgendeiner Weise repräsentieren oder aus deren Rekonstruktion abgeleitet werden, zumindest nicht ausgeschlossen. Dies gilt in noch stärkerem Maße auch für jene empirischen Forschungen zum kulturellen Selbst, die sich vorrangig das Ziel setzen, die unterschiedlichen Ausprägung des Selbst und damit zusammenhängender psychologischer Konstrukte relational zu bestimmten „Kulturen“ oder kulturellen Gegebenheiten empirisch zu rekonstruieren (ein bekanntes Beispiel lieferten Markus u. Kitayama 1991). Auf diese letztgenannte Variante der Erforschung des kulturellen Selbst gehe ich hier nicht ein.

zen von Individualismus und Rationalismus“ transzendiert (Hermans et al. 1992, 29; vgl. Hermans 1996, 2001).

Halten wir also fest, dass in den genannten neueren Ansätzen solche Bestimmungen des personalen Selbst favorisiert werden, die dieses ganz explizit „schwächen“. Sie tun dies, indem sie auf ganz bestimmte Weise die Verwobenheit des Selbst mit den sich immer stärker verändernden kulturellen Kontexten zum Thema machen und darauf hinweisen, dass gleichsam als Resultat dieser Verwobenheit in einem hohen Maße „differente“ Aspekte „im“ Selbst „Raum“ finden müssen. Dies hat zur Folge, dass das Handeln und Erleben der Person immer stärker von vielen, sich widersprechenden Positionen und Ansprüchen „durchkreuzt“ erscheint – und ihr weder autonome Lebensführung noch die einheitliche und eindeutige Beantwortung der „Identitätsfrage“, also der Frage ‚wer bin ich?‘, ohne weiteres zugesprochen werden können. Halten wir ebenfalls fest, dass die Behauptung der wachsenden Dezentrierung und Fragmentiertheit des Selbst zwar mit Verweis auf empirische Lebensformen oder Existenzweisen vorgebracht, aber in den seltensten Fällen nur als deskriptives Modell verstanden wird. Vielmehr ist gerade die „Dezentrierungsthese“ in der Regel an den normativen Anspruch der Kritik des „modernen Subjekts und damit verbundener Zuschreibungen an das Selbst gebunden.

Vorrangig scheinen bei den wissenschaftlichen Bemühung um ein kultursensibles, psychologisch brauchbares Modell des Selbst drei Fragen, die analytisch unterschieden werden können – je nach dem, welcher Aspekt des „Identitätsproblems“ fokussiert wird. Erstens steht die Frage nach *Autonomie* oder *Heteronomie*, Unabhängigkeit oder Fremdsteuerung des Selbst im Zentrum, damit zusammenhängend wird die Vorstellung, dass „individuelle“ Anteile des Selbst von den durch „kulturelle Kontexte“ bestimmten Aspekten getrennt werden könnten kritisiert. Zweitens wird die Unterscheidung zwischen eher individuozentrierten *„independenten“* und eher am Zusammensein mit anderen orientierten *„interdependenten“* Selbstkonstruktionen hervorgehoben. Drittens führt die Auffassung, dass die Selbstkonstrukte von Personen weit stärker von den Sichtweisen, Perspektiven, Ansichten, Eigenheiten anderer durchdrungen und besetzt sein können, als es das „westliche“ Modell suggeriert, auch unvermeidlich zur Frage nach der *Einheit* oder eben der *Differenz* des Selbst. Wenn nämlich „interdependente Selbstkonstrukte“ solche Aspekte des Selbst enthalten und ins Zentrum rücken, die „man mit anderen, einem nahe stehenden Personen teilt“ (Kühnen u. Hannover 2003, 213), so stellt sich im Falle eines gut ausgeprägten „interdependenten“ Selbst irgendwann die Frage, ob die Anteile des eigenen Selbst, die andere Personen repräsentieren, neben der Autonomie und Individualität nicht auch die Einheit dieses Selbst gefährden.

Der Frage nach der möglichen oder notwendigen Einheit eines kulturell konstruierten, kultursensibel beschriebenen Selbst will ich nun ausführlicher nachgehen. Dabei bietet sich die Konzentration auf das *dialogische Selbst* aus verschiedenen Gründen an: Zunächst fordert der explizit geäußerte Anspruch

der Autoren, als theoretisches Modell und gleichzeitig als qualitativ-empirische Rekonstruktion des Selbst die Besonderheiten des (post-)modernen Selbstverhältnisses auf neue Weise zu fassen, eine genauere Untersuchung geradezu heraus. Dann besticht das Modell durch seine theoretische Elaboriertheit und Vielseitigkeit. Und last, not least hat sich das *dialogische Selbst* mittlerweile als ein populäres Modell für die Beschreibung und Erforschung spezifischer Identitätsprobleme der Angehörigen multiethnischer Regionen etabliert. Es wird von Vertretern der *post-colonial studies*, etwa von Homi Bhabha oder Edward Said, ebenso gerne verwendet wie von kulturpsychologischen oder kulturvergleichend arbeitenden Autorinnen und Autoren, die zum Selbst im kulturellen Kontext empirische Forschungen betreiben, so etwa Jaan Valsiner und Sunil Bathia.

Im Editorial der Zeitschrift *Culture & Psychology* bringt Valsiner den hohen Anspruch, der mittlerweile an die Forschungen und Diskurse zum *dialogical self* geknüpft wird, zum Ausdruck: „Indeed, through the discussions around the dialogicality of the self, cultural psychology may arrive at a general concept of the self that trancends the differences of Western and Eastern thought ... The dialogical nature of the self may be the basic tool for human adaptation under changing circumstances“ (Valsiner 2004, 17).

II) Das dialogische Selbst: theoretische Bestimmung des Selbst als „multiplicity of I-Positions“

Hermans und Kempen schlagen mit dem Modell des *dialogischen Selbst* eine psychologische und auch philosophisch anspruchsvolle Alternative zu bislang in der Psychologie gängigen Theorien des Selbst vor, die sie dem psychologischen Fachpublikum 1993 in einer einschlägigen Buchpublikation präsentieren. Bereits im Vorwort des Buches wenden sie sich explizit gegen das, wie sie sagen, „typisch westliche“ und „modernistische“ Verständnis des Selbst. Dieses charakterisieren sie als „zentriert“, als individualistisch und solipsistisch, als Produkt eines vereinzelten Ich, welches im Sinne größtmöglicher sozialer Unabhängigkeit selbstbestimmt handelt und in allen unterschiedlichen Kontexten mit sich selbst identisch ist. Die von den beiden Psychologen im Laufe der Abhandlung vorgestellte Alternative nähert sich in verschiedener Hinsicht dem extremen Kontrastpunkt zu einer solchen Auffassung des Selbst an. Das *dialogische Selbst* setzt auf Differenz und Vielheit zuungunsten von Identität, Autonomie und Einheit. Dabei stehen zwei Grundgedanken im Vordergrund, die im *dialogischen Selbst* verknüpft werden sollen: die Konzeption einer „narrativen Identität“ und das Bachtinsche Konzept der Dialogizität.

Narrativität – William James revisited

Erzählen gilt den Autoren in Anlehnung an die narrative Psychologie Theodore Sarbins (1986) oder Jerome Bruners (1987) als grundlegender Modus der Wirklichkeitskonstruktion, der über eine eigene narrative Form der Sinnbildung funktioniert. Narrationen sind ein wichtiges Medium für das Selbst (Hermans, Kempen u. van Loon 1992, 27). Dabei geht es nicht etwa nur um ihre Funktion als Modus der Selbst*darstellung*, sondern um eine besondere Art und Weise, das eigene Selbst zu konstruieren und zu generieren. Eine Besonderheit narrativer Identitätskonstruktionen besteht bekanntlich darin, dass der *„storyteller"* sich zugleich als Ich-Erzähler und als Protagonist der Erzählung konstruiert. Diese aus der Erzählforschung bekannte Unterscheidung zwischen erzählendem und erzähltem Ich betonen auch Hermans und Kempen: Sogar jene Theorien des Selbst, die an sich gar nicht mit Narrativität als zentralem Begriff arbeiten, könnten ihrer Ansicht nach mit Hilfe dieser Metapher besser verstanden werden. Besonders die Jamessche Variante der Trennung zwischen „I" und „Me" lässt sich auf gewinnbringende Weise in die Trennung zwischen dem erzählenden und dem erzählten Ich übersetzen: ‚James' original distinction between the *I* and the *Me* can be reformulated in narrative terms by seeing the *I* as author and the *Me* as actor" (Hermans, Kempen und van Loon 1992, 27).[3]

Bis hier scheinen die Autoren auf mehr oder weniger auf einer Linie mit anderen Theoretikern, die den Narrationsbegriff für die Erforschung und die begriffliche Fassung personaler Selbstverhältnisse fruchtbar machen wollen. Zur konstruktionistischen Auslegung dieser Trennung gelangen sie, indem sie in poststrukturalistischer Manier nach der „Dezentrierung" („decentralization") der Selbsterzählung verlangen (Hermans u. Kempen 1993, 31 ff.): Zwar gestatte es die Erzählung, differente Ereignisse, Erfahrungen und Handlungen und eben auch gegensätzliche Stimmen oder Perspektiven, die sich im Laufe eines Lebens einstellen, in eine kohärente Geschichte zu integrieren. Dies sehen auch dieAutoren als Charakteristikum erzählter Selbstpräsentationen an (1993, 22 ff.). In den Minimalanforderungen von Kohärenz und Konsistenz, die Selbst*erzählungen* bekanntlich erfüllen müssen (vgl. zusammenfassend Straub 2000), sehen Hermans und Kempen allerdings eine Begrenzung des narrativen Modells. Schließlich geht es ihnen darum, das kohärente Selbst als moderne Illusion entlarven. Diese Illusion, der auch die herkömmlichen Theorien narrativer Identität noch zum Opfer fallen, suggeriert, dass an jede Form personaler Identität gewisse Kohärenzforderungen gestellt werden müssten, insofern etwa

[3] Auch Sarbin (1986) argumentierte bereits, das *I* könne als Autor, das *Me* als Aktor, als Protagonist einer Erzählung, verstanden werden.

von „Identität“ nur die Rede sei kann, wenn es möglich ist, die unterschiedlichen Fragmente oder Anteile der Persönlichkeit in irgendeiner Weise reflexiv aufeinander zu beziehen, in „Einklang“ zu bringen oder zu integrieren – etwa durch deren sinnvolle Unterbringung in einer „guten Geschichte“. In der Theorie des *dialogischen Selbst* wird die Annahme der Notwendigkeit Kohärenz stiftender Kräfte im Selbst an vielen Stellen desavouiert und zum Zwang erklärt (Hermans u. Kempen 1993, Kap. 3; de Peuter 1998, 44 u. a.). Um diese Lesart der narrativen Identität auch theoretisch fundieren zu können, um also ein narrativ strukturierten Selbst vorzustellen, das zugleich „dezentriert“ ist, muss die „einfache“ Variante narrativer Identität (etwa im Sinne Sarbins oder Bruners) noch erweitert werden (Hermans u. Kempen 1993, S. 46). Zu diesem Zweck greifen Hermans und Kempen auf die Arbeiten des russischen Literaturkritikers Mikhail Bachtin zurück. Währen die narrative Struktur des Selbst ganz allgemein den konstruierten Charakter unseres Welt- und Selbstverhältnisses verdeutlichen soll, steht das von Bachtin vorgestellte Dialogizitätsprinzip für die *dezentrierten* Qualitäten des Selbst.

Dialogizität: Bachtin und der polyphone Roman

The word in language is half someone else’s.
Bachtin, 1929/1981

Bachtin betonte bei seiner Lektüre von Dostojewskis Romanen, die er in den 20er Jahren als die brillianteste Innovation literarischer Form empfand und an denen er das Prinzip des dialogischen Wortes verdeutlichte, dass nicht allein ein einzelner Autor „hinter“ dem Werk steht, sondern dass immer mehrere Autoren an einer Erzählung beteiligt sind, das können z. B. die Figuren des Romans selbst sein. Damit entsteht ein *„polyphones“*, vielstimmiges“ Opus, das nicht mehr einem Autor zuzuordnen ist. Der Roman ist für Bachtin das paradigmatische literarische Genre, in welchem man stets und typischerweise auf eine solche Polyphonie unterschiedlicher „Erzähl*stimmen*“ trifft, auf unterschiedliche, sogar widersprüchliche und antiauktoriale Erzählungen in dem einen Roman.

Den Gedanken der widerstreitender Autorschaften innerhalb einer Erzählung greifen Hermans und Kempen auf: In ihrem Modell haben solche unterschiedlichen Erzählstimmen, die sich aus einem Selbstnarrativ heraushören lassen, die Funktion eigenständiger „*I-position*s“ innerhalb des Selbst, welche die Lebensgeschichte oder die Identität eines Individuums je unterschiedlich entwerfen oder konstruieren. Wie im polyphonen Roman ist es nicht einmal notwendig, dass die unterschiedlichen Einzelerzählungen aufeinander Bezug nehmen, noch ist gegeben, dass der tatsächlich Erzählende alle Geschichten „kennt“ und interne Widersprüche oder Ähnlichkeiten rekonstruieren und

diskutieren könnte. Betont wird, dass unterschiedliche *I-position*s innerhalb eines Selbst „nebeneinander“ („juxtaposed“) existieren und dabei jede für sich „relativ autonom“ agieren können (Hermans u. Kempen 1993, z. B. 46).

Es geht also nicht nur darum, dass eine Person in ihrer Selbst-Erzählung „sich selbst“ in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich auftreten lässt. Diese Intention schreiben die Autoren den bekannten Ansätzen narrativer Identität zu, so etwa Sarbins Konzeption des „self narrative“, möchten selbst aber darüber hinausgehen. Während in jener „einfachen“ Konstellation Autor/in, Erzähl-Ich und Akteur/in noch irgendwie ineinander überführbar sein müssen, ist dies in der „polyphonen Erzählung“ nicht mehr der Fall: Hier wird nicht nur die narrative Konstellation von „I“ als erzählendem Ich und „Me“ als erzähltem Ich pluralisiert, sondern auch die Einheit von Person, erzähltem Ich und Erzähl-Ich aufgebrochen. Damit erscheint das (immer noch so genannte) Individuum tatsächlich nicht mehr als ein- und dieselbe Person, sondern die innovative Neukonzeption des Selbst als *polyphon* „ermöglicht es ein und dem selben Individuum, in einer Vielzahl von Welten zu leben, wobei jede Welt ihren eigenen Autor hat, der eine Geschichte erzählt, die relativ unabhängig von der der anderen Autoren ist“ (Hermans u. Kempen 1993, S. 46; meine Übers.). Wenngleich die Autonomie dieser Einzelstimmen durch das Wort „relativ“ abgeschwächt wird, streichen die Autoren gerade die Differenz und zuweilen auch Diskrepanz zwischen den unterschiedlichen *I-position*s „in“ der Person immer wieder eigens heraus: „[T]he I in one position can agree, disagree, understand, misunderstand, oppose, contradict, question, and even ridicule the I in another position“ (Hermans, Kempen u. van Loon 1992, 29).

Mit Hilfe Bachtins betonen die Erfinder des *dialogical self* die Fragmentiertheit des Selbst, seine Konstitutiertheit und Konstruiertheit durch polyphone Dialoge, die nicht mehr durch eine übergreifende (Erzähl-)Position zusammengehalten werden. Das „Selbst“ (im Sinne etwa des die eigene Identität entwerfenden „storytellers“) scheint sich in dieser Beschreibung völlig aufzulösen. Es besteht allenfalls noch als Raum, in dem die unterschiedlichen Stimmen erklingen. „The self functions as a space where the I observes the Me“, schreiben Hermans und Kempen (1993, 46). Das narrativ strukturierte polyphone Selbst steht im Zeichen einer dezentrierten, perspektivischen, substanzlosen Existenz – figuriert durch mehrere, sich untereinander fremde, möglicherweise zueinander inkommensurable Erzählungen, die den einen „Erzähler“ nur noch als Spielfeld benötigen, in dem sie sich zueinander positionieren können. Das Selbst ist hier allenfalls die Bühne für autonom und eigenwillig inszenierte Ichwerdungsdramen – wobei der, der inszeniert zusammenfällt mit dem, der – immer wieder anders – inzeniert wird.[4] Damit ist freilich noch nicht alles

[4] Auch Gergen beschreibt übrigens die „innere Polyphonie“ des *relational self* mit Bezug auf Bachtins Konzeption. Diese, so meint er, zeigt, dass unsere Existenz zutiefst dialogisch ist,

gesagt: Gleichwohl nämlich, fahren die Autoren fort, soll das Selbst explizit als „*dialogischer* Erzähler“ verstanden werden, sollen unterschiedliche „positionings“ ein bestimmtes, dialogisches Verhältnis zueinander haben. Gerade die konfligierenden „Stimmen“ oder Erzählpositionen sollen Beleg sein für die in einem fundamentalen Sinn dialogische Verfasstheit des menschlichen Selbstverhältnisses. Aber welche Art von dialogischem Verhältnis ist hier gemeint – und zwischen wem oder was besteht es? Was ist Dialogizität im polyphonen Roman und was bedeutet sie für die psychologische Konzeptualisierung des Selbst als dialogisch?

Blicken wir in einen der wichtigsten Quellentexte, in die Schrift „Probleme der Poetik Dostojewskijs“ (Bachtin 1929/1971). Hier führt Bachtin im Rahmen einer Typologie des Prosaworts neben dem denotativen, deskriptiven Wort (des auktorialen Erzählers) und dem Objektwort (also der Rede der dargestellten Person) einen dritten Typus ein: das „Wort mit Ausrichtung auf ein fremdes Wort“ oder „das zweistimmige Wort“ (Bachtin 1971, 222 f.). Das dialogische Wort stört die identifizierende Bedeutungstheorie, die Bachtin dem Saussureschen Zeichenbinarismus zuschreibt, insofern es immer auf etwas Fremdes, implizit Mitgemeintes verweist. Das dialogische Wort wehrt sich gegen eine vereinheitlichende, fixierende Lektüre, gegen die Festlegung auf eine Bedeutung – der Prozess der Bedeutungskonstitution wird unabschließbar. In der poetischen Sprache, insbesondere der Sprache des Romans, sieht Bachtin die Ästhetik der Dialogizität verwirklicht; hier steigt die Sprache aus dem „Herrschaftsraum der einen Wahrheit“ heraus und gelangt zu einem befreiteren Sprachspiel auf der Grenze „zweier Bewusstseine“, schreibt die Literaturkritikerin Renate Lachmann (1982, 51 f.).

Für die Übersetzung des Bachtinschen Begriffs in die Sprache der Psychologie ist freilich zu beachten, dass sich dieser Dialogizitätsbegriff auf die Dimension der (poetischen) Sprache bezieht (vgl. Lachmann 1982, S. 62), nicht auf konkrete Dialoge zwischen fiktiven Stimmen oder Erzählern (dies sehen auch Hermans und Kempen, z. B. 1993, 43)[5]. Bachtins Dialogizität bezeichnet die Beziehung zwischen sprachlichen Ausdrücken, nicht zwischen Sprecherinnen und Sprechern. Es geht nicht um Dialoge zwischen fiktiven oder realen Erzählerinnen. Wenn es eine dialogische Verbindung zwischen den einzelnen

---

da die Kluft zwischen Selbst und Anderen im polyphonen Dialog aufgehoben ist: „Self and other are locked together in the generation of meaning“ (Gergen 1999, 131).

[5] Hermans (2001) meint allerdings, dass Dialogizität zwar weit über einen „face-to-face“-Dialog zwischen Personen hinausgehe, alles, was zu einem solchen gehöre, aber beinhalte (2001, 262; vgl. auch Markova 1997). Diese Lesart des Bachtinschen Begriffs muss man keinesfalls teilen (vgl. etwa die Beiträge in Lachmann 1982); was das *dialogische Selbst* betrifft, so könnte sie ein Grund dafür sein, warum in diesem Modell manchmal gerade die theoretischen Implikationen der *sozio-pragmatischen* Basis realer Dialoge zwischen Menschen, ob im Forschungsprozess oder im Alltag, unausgeführt bleiben.

„Stimmen“ gibt, so ist diese der fundamentaleren Ebene der Dialogizität des Wortes geschuldet: Jede sprachliche Äußerung, so Bachtin, ist als von Grund auf dialogisch und kommunikativ strukturierter Akt zu verstehen. Jeder Text ist somit von den Konfliktfeldern sich teils bündelnder, teils konkurrierender Stimmen geprägt. Bachtin führte seine Argumentation selbst dahingehend weiter, dass der Dialogizitätsbegriff – in diesem fundamentalen Sinne – sich nicht etwa allein auf ein literarisches Genre beziehe, sondern auf einen essenziellen Anteil der Struktur des Selbst bzw. des Daseins schlechthin: „To be means to comunicate dialogically“, schreibt er später, und: „when dialogue ends, everything ends“ (Bachtin 1971, 252).

Schon in Bachtins eigenen Arbeiten führt diese Text- und Sprachkonzeption also zur Abkehr von einem individualistischen, „psychologischen“ Subjektbegriff, der den Autor (und den Leser) als textexterne, autonom sinnstiftende Instanz begreift. Das sprechende, zeichenhandelnde Subjekt ist nie nur eines, sondern konstituiert sich als Stimme im Wort des anderen. Auch das Selbst kann – genau wie ein Wort, eine Äußerung, ein Text – seine Identität (seine Bedeutung) niemals autonom bestimmen, sondern es existiert nur in „dialogischer Existenz“, auf der Schnittstelle soziokultureller Diskurse und Beziehungen (vgl. Todorov 1984).

Dialogisches Denken im Zeichen der Differenz

Obgleich die Autoren des *dialogischen Selbst* der leichtfertigen Verabschiedung des Selbst nicht das Wort reden möchten, wird ein pluralistisch-postmodernes Verständnis des Selbst, welches letztlich in einer Vielfalt an Positionen aufgeht, in der Theorie des *dialogische Selbst* an vielen Stellen ebenso unbekümmert (und zugleich normativ) propagiert, wie es bei explizit gegen das personale Selbst gerichteten „postmodernen“ Positionen der Fall ist.[6] Zwar stellen Hermans u. Kempen gegen Ende des Buches die Frage der *Synthese* unterschiedlicher Aspekte oder Varianten des Selbst, führen die Schreibweise „*S*elf“ dafür ein und betonen aus psychologischer Sicht die Notwendigkeit dieser Perspektive. Die Erklärung, *wie* eine solche Synthese, die ausdrücklich *nicht* im Sinne eines übergreifend informierten, „allwissender Erzählers“ gemeint ist, aber irgendwie doch *synthetisierend* wirken können muss (88 ff.), innerhalb des Selbst Wirkung zeigt, gerät eher zu einer Problemdefinition als zu einer Erklärung. So heißt es zunächst: “The Self can certainly be considered an *I-position*, too, but it is of special nature. It has the capacity to juxtapose and interrelate the other position that neither apart nor in their incidental relation-

[6] Und wie es etwa bei Kamper (1984) als „Auflösung der Ich-Identität“ propagiert wird; ebenso bei Gergen: „The fully saturated self becomes no self at all“ (1991, 6).

ships can achieve any synthesis of the self as a whole“ (92). Etwas später wird davon einiges wieder zurück genommen: es möge zwar ein „zentripetales“ *Streben* nach Synthese geben, die „zentrifugal“ wirkenden Kräfte im Selbst seien allerdings die grundlegenderen: „The Self is always threatended by the dominant aspect of dialogue“ (95).

Wenngleich Hermans und Kempen die Existenz einer „zentripetalen“, auf Integration von Differenz gerichteten Orientierung des Selbst nicht leugnen, so zögern sie doch, die auf Einheit und Kohärenz des Selbst gerichteten Mechanismen genauer zu beschreiben und ihnen damit in ihrem Modell eine positive Funktion zuzusprechen. Es wird auch kaum erklärt, warum es diese Syntheseleistung geben muss, was sie für das Individuum und seine Möglichkeiten zu handeln bedeutet, wogegen die Vorzüge der Dezentrierung und Flexibilität oder Hybridität des dialogischen Selbst ausführlich erläutert werden. Problematisch für einen psychologischen Ansatz ist darüber hinaus, dass im Dunkeln bleibt, welche psychische Instanz diese Synthese leisten soll. Am Ende des Abwägens und Resümierens darüber, wie begrifflich auf das offensichtlich vorhandene Streben nach Einheit Bezug genommen werden soll, steht wieder die Rede der „relativen Autonomie“ der widerstreitenden Stimmen im Selbst, die der einenden Synthese entgegen wirken sollen: „In sum, the Self represents a metaposition that is actively oriented to synthesize the self as a whole. In this process, the different characters never give up their relative autonomy and, therefore, resist any final unification“ (Hermans u. Kempen 1993, 97). Es versteht sich von selbst, dass die zentrale Frage hier nur verschoben wurde – es sei denn, der Ausdruck „relative Autonomie“ könnte für sich stehen.

Für die ‚Träger‘ eines solchen Selbst, bedeutet die Aufnahme widersprüchlicher (oder logisch unvereinbarer) Fragmente, die nicht miteinander verbunden sind, die Aufgabe des Anspruchs auf autonome Lebensführung und auf jegliche Kontinuität zugunsten der Möglichkeit, „sich selbst“ – im Bachtinschen Sinne karnivalesk – immer wieder auf ganz unterschiedliche, auch widersprüchliche Weise neu konstruieren zu können. Es ist damit auch nicht mehr notwendig, dass eine Person „sich selbst“ (denn wer sollte das dann sein?) in unterschiedlichen kulturellen Kontexten wiedererkennt (Hermans u. Kempen 1993, 44 ff.). Auch der Bezug auf William James’ Identitätstheorie führt letztendlich nicht zu mehr als einem Lippenbekenntnis bezüglich der reflexiven, subjektiven Interpretation des Selbst durch das Ich, welche die unterschiedlichen Selbstpräsentationen in einer Erzählung aufeinander beziehbar machen könnte. Denn den Autoren liegt eben die „polyphonische Übersetzung“ der Jamesschen Auffassung am Herzen, wenn sie wieder und wieder betonen: „There is no overarching I organizing the constituents of the Me“. Das kohärente Selbst macht die Bühne frei für eine dezentrierte, heterogene „Vielheit an Positionen“ (Hermans u. Kempen 1993, 47; vgl. Hermans 1996, 33; Hermans 2001).

Hier kann kritisch angemerkt werden, dass die Autoren nicht darauf eingehen, dass auch „herkömmliche“ und „moderne“ Theorien narrativer Identität durchaus differenzaffin und im Sinne postmodernen Vielstimmigkeit argumentieren können, indem auch sie die „Einheit“ des narrativ strukturierten Selbst stets nur als eine Einheit von Differenzen verstehen (Ricoeur 1989). Straub (2002, 94) betont die „*differentielle* Verfasstheit der Struktur der kommunikativen Selbstbeziehung“ (Herv. i. O.); Renn und Straub (2002, 17) verweisen darauf, dass auch bei Anerkennung der Differenzanforderungen, die sich aus den veränderten Lebensverhältnissen in funktional und kulturell differenzierten Gesellschaften ergeben, die Vorstellung einer zumindest angestrebten Einheit der Person nicht aufgegeben werden müsse – wenn auch diese Einheit allein als „praktische Realisierung“, nicht als tatsächlich abgeschlossene Identität zu verstehen sei. Für einen mit einem solchen Selbst ausgestatteten Akteur nehmen Renn und Straub (2002), ebenso wie Hermans und Kempen dies tun, in Anspruch, dass dessen Handlungen in den Differenzerfahrungen des eigenen Selbst verwurzelt sein können, dass sie von Ambitionen, Perspektiven, Zielantizipationen und -bewertungen anderer und natürlich durch einen kulturellen Kanon narrativer Modelle besetzt sind (vgl. Brockmeier 2000; Brockmeier u. Harré 2001). Natürlich entspringt die narrativ entworfene Identität dieses Akteurs nicht allein seiner eigenen Intentionalität. Gleichwohl können die Theorien narrativer Identität auf ein Wiedererkennen der Person als diese selbst in unterschiedlichen kulturellen Kontexten bestehen, wie in der reflektierten Bezugnahme auf die „Einheit der Person als Einheit von Differenzen“ (Ricoeur 1989) zum Ausdruck kommt. Dieses Zugeständnis an Kohärenz und Kontinuität der Person muss daher nicht als Rückwendung zum authentischen und selbstidentischen „starken Subjekt“ gelesen werden, sondern verweist auf die höchst flexible, stets nur „aspirierte“ (Renn u. Straub 2002) damit per definitionem fragile Form moderner Identität.

Auch im dialogischen, polyphonen narrativen Selbst, so der zweite Kritikpunkt, muss es einen Unterschied geben (können) zwischen pathologischem, kakophonischem Stimmengewirr auf der einen und dem, was die Autoren als „dialogical thinking“ bezeichnen, auf der anderen Seite (vgl. Lysaker u. Lysaker 2002; Straub u. Zielke 2005 u. a.). Wodurch sind die polyphonen „subselves“, die ja auch jede für sich flüchtig und inkonsistent agieren, wirklich in der Lage, dialogisch aufeinander zu verweisen? Muss ein dialogisches Miteinander nicht *irgendeine* Form von antwortendem Verstehen voraussetzen? Oder suggeriert das, was uns hier als Übersetzung des Bachtinschen Prinzips in die Psychologie des Selbst vorgestellt wird, eher ein Stimmengewirr, eine Multiphrenie im Sinne Gergens (1991) und damit ein Selbst, in dem vielfältige, inkommensurable Perspektiven einfach *neben einander* – eben „juxtaposed“ (z. B. Hermans 1996) existieren?

Leiblichkeit und die räumliche Struktur des Selbst

Einen Weg, die Einheit des Selbst zu retten, scheint es bei Hermans und Kempen allerdings doch zu geben, und zwar dann, wenn sie die leibliche Einbindung der menschlichen Kognition und Selbstkonstruktion betonen (z. B. Hermans, Kempen u. van Loon 1993, 25; vgl. auch Gardiner 1998). So wird die Vielfalt des *dialogischen Selbst* durch „Stimmen“ oder „Positionen“ angezeigt, die sich „im Raum bewegen“. Dieser imaginäre Raum dehnt sich zwischen einer Vielzahl an Positionen und Konstellationen von Positionen aus. Es ist nicht zufällig, so Hermans, dass sich das *dialogische Selbst* am besten mit Hilfe solcher „spatial terms“ (wie etwa „position“, aber auch „voice“) beschreiben lässt (1996, 44). Das *dialogische Selbst* ist nicht als nur diachron entworfene narrative Konstruktion, sondern als räumlich organisiert gedacht; der ständig ablaufende innere Dialog ist – aufgrund der Vielstimmigkeit – als Raum vorstellbar, in dem die unterschiedlichen *I-position*s sich zueinander positionieren.

Gerät hier, wie die Autoren behaupten, vermittelt über den Hinweis auf die räumliche Organisation des *dialogischen Selbst*, tatsächlich die leibliche Verfasstheit der Person in den Blick? Es hat zunächst durchaus den Anschein: Die Autoren vertreten mit Verve die Auffassung, dass kognitive Funktionen des Menschen „embodied“ sind, dass unser Denken und Sprechen nicht allein durch die Konstruktionsleistung des einzelnen kognitiven Systems, aber auch nicht nur im Spiel der Zeichen, sondern stets auch durch die leibliche Verankerung des Menschen in der Welt geformt werden: „Just what and how things can be meaningful for us is shaped by our patterns of bodily movement, our spatial and temporal orientation to the world and our interaction with the objects in the world“ (Hermans, Kempen u. van Loon 1992, 25). Diese leibliche Verankerung des Denkens und Entwerfens, führen sie weiter aus, muss sich auch auf unsere Konstruktion des Selbst auswirken. Nach diesem viel versprechenden Ausblick bleibt eine tiefer gehende Diskussion der „Leiblichkeit“ und besonders auch der leiblichen Verankerung sozialen oder kulturellen Wissens über das Selbst allerdings aus. Die „embodiment-These“, hier angeführt als (weiterer) Widerpart der Begründung des Selbst im Zeichen des „kartesianischen Subjektes“, wird auch nicht auf die Frage bezogen, ob die Person über ihr leibliches „in-der-Welt-Sein“ (im Sinne Merleau-Pontys gesprochen, der auch zitiert wird), nicht doch als Interpretin untereinander fremder „Stimmen“ und Positionen auftritt oder wie das Verhältnis zwischen Person, Selbst und Leib aussieht.

Hermans (2001) gibt in einem kurzen Abschnitt über „prelinguistic and embodied dialogues“ Aufschluss darüber, was die Theoretiker des *dialogischen Selbst* am Leib interessiert: Die Suche nach einer Beschreibung dialogischen Miteinanders, die nicht auf die Voraussetzung eines reflexiven Subjektes und

der diesem Subjekt möglichen Form der Anerkennung anderer angewiesen ist. Rezipiert werden entwicklungspsychologische Ansätze, die etwa demonstriert haben, wie die Wahrnehmungserfahrung des Säuglings ihm dialogische Kommunikation ermöglicht (Rochat 2000, Fogel 1993); die Imitationsfähigkeit des Säuglings von Geburt an gilt Hermans ebenfalls als Gewähr für dialogische Kommunikation zwischen Mutter und Kind (Hermans 2001, 260).

Keine Beachtung findet allerdings die Leibgebundenheit von Wahrnehmung und Kognition, also die leiblich verankerte Qualität des *Wissens*, mittels derer Individuen sich selbst und ihre Welt (z. B. narrativ) konstruieren. Wie legen Individuen kulturelle Narrative für sich aus und machen sie zu ihrem Entwurf? Um das Verhältnis zwischen kulturellen Regeln und Normen und ihrer Auslegung durch die Akteure jenseits des Dualismus von Determiniertheit oder Autonomie zu bestimmen, könnte man durchaus auf „praktisches, „inkoporiertes", implizites Wissen zurückgreifen (vgl. Bourdieu 1976, 1999; Gergen 1994; Renn 2004, 2006). *Diese* Bezugnahme auf das leibliche Element des konstruierten Selbst könnte auch hier lohnend sein: Ob und in welcher Weise kann das leibliche im-Raum-Sein oder in-der-Welt-Sein des (erzählenden) Ichs auch eine gemeinsame, vermittelnde Basis für die kulturell differenten, polyphon agierenden Stimmen sein? Und ließe sich darüber möglicherweise eine Form der „Synthese" oder Integration denken, die nicht rationalistisch oder kognitivsitisch gedacht ist?[7]

[7] Davon abgesehen lässt die Rede vom „embodied self" auch Überlegungen erwarten, die über den diskursiven Bereich hinausgehen. Die Bedeutung von Objekten (vgl. Josephs 2002), die Bedeutung der Interaktion mit anderen und mit Dingen könnte durch den Leibbezug eine andere Dimension gewinnen. Die „embodied nature" des Selbst stellt eine andere Art von Erfahrungen, die das Selbst formen und bilden, in Aussicht, als die Beispiele, mit denen Hermans in der Regel aufwartet: in seinen Forschungen geht es etwa um „dialogical thinking" (Hermans 1996), um die „Bewertung" der Zeitdimension von Lebensereignissen (Hermans 2001) oder die „Positionierung" von Beziehungen im persönlichen „position-repertoire" einer Person (Hermans 2001). Rekonstruiert wird all dies als Aspekt des kognitiven Selbstkonstrukts von Personen (erhoben über offene Frageverfahren, in denen die Versuchspersonen ihre Antwort auf ein Problem oder ihre Beziehung zu anderen Personen reflektieren und zu Papier bringen bzw. auf Band sprechen sollen).

III) Das „diasporische Selbst“: Was bringt die Anwendung des Konzeptes in der empirischen Akkulturationsforschung?

„Heteroglossia“ als Modell gelingender Akkulturation

Die skizzierten Zweifel tun der Popularität des *dialogical self* im Bereich der Akkulturationsforschung keineswegs Abbruch. Vielmehr finden sich in den Forschungen und Diskursen, die sich mit den Folgen interkultureller Konflikt- und Differenzerfahrungen für das Selbst befassen, überzeugende Argumente für die (wissenschaftliche) Konstruktion eines „diasporic self“ (Bathia u. Ram 2001). Diese will ich zunächst näher spezifizieren, dann gehe ich auch hier auf Kritikpunkte ein.

Plausiblerweise ist es just das Konzept der „Stimme“ bzw. der „Heteroglossia“ oder „Vielstimmigkeit“, spezieller noch das Moment oder die Möglichkeit der Formierung einer neuen, bislang unbekannten Stimme „in“ ein- und derselben Person, das für die Beschreibung von Akkulturations- und Migrationsprozessen fruchtbar erscheint. So zeigt etwa der Akkulturationsforscher Sunil Bathia, dass es für die Angehörigen diasporischer Gemeinschaften, die irgendwann einmal aus den postkolonialen Ländern in die USA, nach Kanada oder nach Europa gekommen sind, existenziell wichtig sein kann, ihre kulturelle Identität als dialogische oder vielstimmige, diasporische Identität zu konstruieren. Der Umgang mit den unterschiedlichen Teilen der eigenen Herkunft, schreiben Bathia und Ram, wird erst möglich durch „ständige dialogische Verhandlungen, zwischen gleichzeitig agierenden *I-position*s“, etwa zwischen der Position des Marginalisierten, des Assimilierten oder Assimilationsbestrebten, oder aber des die Separation von der Aufnahmegesellschaft anstrebenden Migranten (2002, 55).

Hier wird ein Vorzug dieses dialogischen Modells für kulturvergleichende und kulturpsychologische Forschungen deutlich und es wird zugleich deutlich, dass dieser nicht nur im deskriptiven Sinne wirksam ist: Das *dialogische Selbst* bietet die begriffliche Möglichkeit, „zwischen“ den Kulturen lebenden Menschen, also insbesondere Menschen mit Migrationshintergrund, einen inneren Status des Konflikts zwischen den manchmal inkommensurablen kulturellen Identitäten zuzusprechen, der möglicherweise ein Leben lang andauern kann, ohne diesen Zustand in der Bezeichnung bereits zu pathologisieren. Diese begriffliche Lösung erlaubt nicht nur die differenziertere und treffendere wissenschaftliche Beschreibung des „diasporischen Selbst“, sondern ist durchaus normativ wirksam: Sprache schafft Wirklichkeit – und es ist wichtig, dass mit dem *dialogischen Selbst* als Modell funktionierender oder gelingender

Identität die von kulturellen Identitätskonflikten Betroffenen von dem normativen Druck befreit sind, Widersprüche zwischen differenten kulturellen Identitäten schnellstmöglich zugunsten der einen und zuungunsten der anderen kulturellen Identität zu unterdrücken, um als integre Personen angesehen zu werden. Sicherlich fordern die meisten Alltagssituationen in vielen Fällen dennoch, dies zu tun – aber aus pragmatischen bzw. pragmatisch begründbaren Motiven heraus. Der Selbstentwurf einer fragilen, kontingenten, möglicherweise auch widersprüchlichen und heterogenen kulturellen Identität, die sich nicht in allen Situationen auf denselben Begriff bringen lassen muss, kann erhalten bleiben. In diesem Sinne gelingt es dem *dialogical self*, den „Multikulturalismus" mit seinen Problemen und seinen Chancen „in" die Person hineinzuholen.[8]

Für den Theoretiker heißt das, dass der postmoderne, differenzaffine Entwurf eines fragmentierten, von vielen unterschiedlichen kultureller Identitäten bestimmten Selbst in ein für konkrete Personen „lebbares" Modell umgeformt werden muss. Dass darin ein gewisses Dilemma besteht und die Theorie des öfteren an ihre Grenzen stößt, verwundert kaum. Ich möchte im Folgenden die Diskussion einiger mit diesem Dilemma verbundenen Fragen vertiefen und zugleich den implizit und explizit geäußerten Anspruch prüfen, demzufolge dieses Modell die Erfahrungen von Menschen, die in kulturell „hybriden" Kontexten leben, gleichsam rekonstruktiv beschreibe (Hermans 2001; Bathia 2002; Bathia u. Ram 2001; Valsiner, Skinner u. Holland 2001). Dafür werde ich zwei empirische Forschungskontexte kurz skizzieren, in denen das *dialogische Selbst* und der Bachtinsche Dialogizitätsbegriff in je unterschiedlicher Weise als theoretische Folie und methodologisches Prinzip verwendet werden.

Das vielstimmige Selbst im multikulturellen Kontext: zwei Beispiele

Beispiel 1

In einem 2001 erschienenen Aufsatz mit dem Titel „Discerning the dialogical self. A theoretical and methodological examination of a Nepali adolescent's narrative" illustrieren Debra Skinner, Dorothee Holland und Jaan Valsiner die Polyphonie des *dialogischen Selbst* anhand einer Fallanalyse. Analysiert wird der Text eines Interviews, welches im Rahmen einer großangelegten ethnographischen Felduntersuchung in einem ländlichen Gebiet Nepals, Naudada, mit einem jugendlichen Bewohner der Gegend durchgeführt wurde. In dieser

[8] Auch Machtdifferenzen oder Fragen der kulturellen Definitionsmacht können anhand des dialogischen Selbst diskutiert werden, insofern die „relative Autonomie" der „Stimmen" im Selbst dazu führen kann, dass manche von ihnen andere unterdrücken oder übertönen können (vgl. z. B. Hermans 2001).

Region leben unterschiedliche Kasten und ethnische Gruppen, es handelt sich also um eine stark von kulturellen Unterschieden geprägte Lebenswelt; inhaltlich ging es bei dem Langzeitprojekt um entwicklungspsychologische Fragen zu Identitätsentwicklung und Selbst. Um ihre Arbeit mit der Bachtinschen Analysetechnik in diesem Kontext zu erläutern, präsentieren die Forscher in besagtem Aufsatz, auf welchen ich mich nun hauptsächlich beziehe, die „vielstimmige Erzählung“ eines 16-jährigen männlichen Jugendlichen namens Hari, der Angehöriger der *Sunar* Kaste/ethnischen Gruppe ist. Die Forscherin, die das Interview durchführt, Debra Skinner, kennt diesen Jungen schon seit etwa sechs Jahren, sie hat ihn im Rahmen dieser Langzeitstudie immer wider getroffen und qua Interview befragt. Das zuletzt geführte Interview wird nun einer „Bakhtinian Analysis“ unterzogen, deren Ziel es ist zu zeigen, dass der Erzähler – Hari – seine Lebensgeschichte aus ganz unterschiedlichen *I-Positions* heraus erzählt und ein „multi-voiced narrative“ im Bachtinschen Sinne entsteht (Skinner, Valsiner u. Holland 2001).

Wer mit Texten zum *dialogischen Selbst* schon etwas Lektüreerfahrung sammeln konnte, kennt bereits manches rhetorische Mittel, mit dem angezeigt wird, dass hier die Rede von einem pluralen und fragmentierten Selbst ist und die selbstverständliche Annahme eines kohärente Selbst, als ideologisches Konstrukt, als Illusion und als Zwang entlarvt werden soll. So ist es in den theoretischen Arbeiten etwa üblich, sobald von den Hoffnungen, Wünschen, Ängsten, Vorstellungen und Absichten eines Subjektes, die Rede ist, alle Bezeichnungen dieses „Subjektes“ entweder zu vermeiden, oder, wenn sie nötig werden sollten, in Anführungszeichen zu setzen, das gilt häufig auch für Personal- und Possesivpronomina[9]. Es kann schließlich nur die Rede sein von „seinen“ Wünschen oder „ihren“ Ängsten – da beides nur aus der perspektivischen Sicht einer spontan agierenden, flüchtigen *I-position* Geltung hat und sich nicht etwa in einem eindeutigen Sinne auf die gerade sprechende Person bezieht. Diese ist schließlich nur räumlich figurierter Schauplatz widerstreitender Positionen. Entsprechend beginnt auch die Analyse des nun interessierenden *polyphonic narrative* mit der „Bachtinschen Frage“, die ungefähr lautet: „Who is doing the talking in this interview?“, wer fungiert als „primary speaker and author?“ Man rechnet also auch in der empirischen Forschungssituation ganz im Sinne des *dialogischen Selbst* mit mehreren potenziellen Autoren und fragt demgemäß: „welcher spricht (gerade)?“ Auf diese selbstgestellte Frage ist die Antwort zwar zunächst eindeutig „Hari“, auf die Frage nach der Rolle des Zuhörenden „Debra Skinner“, allerdings mit dem Hinweis, dass dies nur die „Ausgangsposition“ sei, dass der Erzähler Hari seine Erzählposition

[9] Diese „Technik“ widerum metonymisch einsetzend, sprechen Said (1999) oder Bhatia (2002) von „hyphenated selves“.

und damit auch seine Identität als Ich-Erzähler im Lauf des Interviews mehrfach verändern werde (Skinner, Valsiner u. Holland 2001, § 18).

In der präsentierten Erzählung ist tatsächlich von unterschiedlichen Sichtweisen des Erzählers einiges zu lesen. Dafür ein Beispiel: Der Erzähler, Hari, positioniert sich zunächst im Rahmen der durch das Kastensystem bestimmten „Welt" (indem er sagt: „I am a Sunar", und andere Figuren ebenfalls unter Anwendung der durch die Kasten vorgegebenen Hierarchie darstellt: „Sunars are just a little higher that Babu Ram's caste" usw.). Daneben existiert noch eine weitere Stimme des Erzählers, so die Interpretation, die eine Welt konstruiert, in der die Bestimmung des sozialen Status über Kastenränge keine nennenswerte Rolle spielt, sondern sozialer Status und Ansehen über Leistung und Bildung zugewiesen werden. Rekonstruieren lässt sich diese Stimme z. B. aus Äußerungen wie dieser, in der sich der Erzähler, Hari, unter Verweis auf seinen Bildungsstand als gleichberechtigter Gegenüber der Angehörigen höherer Kasten figuriert: „Later when I become a doctor, an important person and bring money, I will say to these people: Here, please, have some tea, please take a cigarette" (Skinner, Valsiner u. Holland 2001, § 20–21). Mit diesem und weiteren ähnlichen Beispielen wird illustriert, dass in der Erzählung des Jugendlichen unterschiedliche Visionen der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft und damit auch unterschiedliche und widersprüchliche fiktive Welten, vorkommen, die man als unterschiedliche *I-position*s bezeichnen kann.

Diese stellt die „Bakhtinian Analysis" in durchaus nachvollziehbarer Weise heraus, u. a. über die Analyse der rhetorischen Mittel (wie etwa indirekter oder direkter Rede), durch die einzelne Stimmen figuriert werden. In der Analyse sollte stets das gleichberechtigte „Nebeneinander" der konfligierenden Stimmen betont werden, jede der Lesarten soll in der Interpretation gleichberechtigt Raum erhalten. Keinesfalls soll nach einem Haupterzählstrang oder der zentralen Identität des Erzählers gesucht werden. Wer allerdings erwartet hat, dass dieses methodologische Prinzip sich auch im Text der Interpretation der Autoren durchhielte, der irrt. So werden etwa die polyphonen „positionings" und Stimmen in der Interpretation mühelos zugeordnet – nämlich dem Erzähler, Hari: Es ist völlig klar, dass eben *Hari* hier aktiv konstruiert: *er* „positioniert" sich, stellt seine Welt und sich selbst einmal so und einmal anders dar. *Er* sieht und figuriert sich einmal „als Partizipent der Welt des Kastensystems", dann wieder „konstruiert" er „eine Welt, ... in welcher das Kastensystem kritisiert wird" (vgl. Skinner, Valsiner u. Holland 2001, § 23). Es wird zwar immer wieder das theoretische Diktum wiederholt, demzufolge die unterschiedlichen „Stimmen" eher unverbunden Weise „nebeneinander" stehen („juxtapose"), ohne dass sie Bezug aufeinander nehmen müssen („engage in conversation"; § 22). In der Interpretation zeigt sich jedoch *ein Erzähler*, dem alle Stimmen zugeordnet werden.

Die praktische Einstellung der Forschenden scheint also nicht immer gemäß ihrer theoretischen Einstellung zu „funktionieren“. So geht es in vielen der präsentierten Beispiele, die in der Interpretation stets dem Erzähler zugeordnet werden, allem Anschein nach eher um die Variation der Identität des „erzählten“, nicht aber des „erzählenden“ Ichs, und dies steht nicht ganz in Einklang mit dem Terminus *I-position*. In der Interpretation zumindest changiert die *I-position* des erzählenden Ich (Hari) nicht wirklich erkennbar etwa mit den einzelnen in der Erzählung konstruierten „Welten“, indem etwa zwischen „Hari as Sunar“, „Hari as student“, „Hari as envisioner of an educated future“ unterschieden würde, um damit wenigstens anzudeuten, dass hier auch für die Interpreten spürbar unabhängige Autoren am Werk sein sollen. Der Eindruck könnte fast entstehen, als würden die Forschenden gerade das in der Theorie hervorgehobene Postulat der Dezentriertheit des Selbst *nolens volens* revidieren, sobald sie als Interviewer einem leiblich präsenten Forschungssubjekt gegenüber sitzen, welches nun s*eine* Geschichte präsentiert, die zwar durchdrungen von den Perspektiven, Einflüssen, Anschauungen anderer und in sich durchaus widersprüchlich ist, aber doch als subjektiv sinnvolle Verbindung und Integration dieser differenten Perspektiven, Einflüsse und Anschauungen, als *seine* Geschichte eben, präsentiert wird. Wenn dies zutrifft, sollte allerdings die theoretische Einstellung der Forschenden so verändert werden, dass sie auch diesen Aspekt ihrer praktischen Einstellung einholt. Wieso eigentlich hatte die Forscherin in der Erhebungssituation offensichtlich kein Problem, in allen Fällen die Person Hari als „Raum“ für die unterschiedlichen *I-position*s die Fragen und Antworten zu identifizieren? Die weiter oben angemahnten Überlegungen dazu, was der Leib als gemeinsamer „Raum“ der widerstreitenden *I-position*s eigentlich *ist*, und was er mit dem *Selbst* zu tun hat, könnten hier vielleicht Erhellendes beitragen (vgl. z. B. Harré 2000).[10]

Das alles soll nicht missverstanden werden als Absage an die Fruchtbarkeit von aus der Literaturwissenschaft entlehnten Konzepten für die sozialwissenschaftliche Forschung. Es ist aber doch offensichtlich, dass einiges, was im theoretischen Bereich von Gewicht war (insbesondere die Dezentrierung des Selbst als Effekt der Polyphonie unterschiedlicher Identitäten) im empirischen Beispiel tendenziell ausgespart blieb. Oder anders gesagt: Augenscheinlich verändert sich die Auffassung bezüglich der dezentrierten Struktur des Selbst performativ, sobald man in realen, pragmatisch strukturierten, interaktiven Forschungskontexten steckt. Die Autoren machen in ihrer Interpretation schließlich selbst immer wieder deutlich, dass Hari eine beträchtliche (identi-

[10] Wir sollten auch nicht vergessen, dass die Forscherin in diesem Fall, wie erwähnt, denselben Jungen seit sechs Jahren kennt, wie es im Forschungsbericht heißt, ihn ausgesucht hat, um erneut Interviews durchzuführen, und das wohl in nicht ganz so subjektloser Perspektive getan hat, wie die, mit der man im Bachtinschen Sinne Texte analysiert (vgl. Skinner, Valsiner u. Holland 2001, § 30).

tätsstiftende) *synthetisierende Sinnbildungsleistung* vollbringt, indem er aus einer vielstimmigen, „heteroglossic world“ *eine* sinnvolle Geschichte macht, bei der weder er sich in unlösbare Widersprüche verstrickt, noch der Zuhörer vollends den Faden verliert (Skinner et al. ebd., § 28). Diese Einsicht sollte auf die Theorie rückbezogen werden – und zwar in dem Sinne, dass synthetisierende, vereinende, „zentripetal“ wirkende Momente ebenso Gewicht erhalten wie die Erfahrung der Dezentrierung, die den Akteur oder Erzähler immer wieder an die Kontingenz und Fragilität seines Selbstentwurfs erinnert.

Beispiel 2

Die Akkulturationsforscher Sunil Bathia und Anjali Ram bestätigen in ihrer Analyse der psychosozialen Situation von Frauen, die aus unterschiedlichen Teilen Indiens in die USA eingewandert sind, den Anspruch Hermans’ und Kempens, dass das *dialogische Selbst* speziell die Erfahrungen von Menschen mit Mitrationshintergrund besonders gut beschreibe (Bathia u. Ram 2001). Allerdings setzen sie, knapp zehn Jahre nach dem ersten Erscheinen des ursprünglichen Textes von Hermans u. Kempen, neue Akzente – diese will ich hier hervorheben.

Bathia und Ram (z. B. 2001, 297 ff.) sehen den entscheidenden Vorteil dieses Modells darin, dass es den Brückenschlag zwischen zwei Aufgaben aufzeigt, denen moderne Identität gerecht werden muss: Das *dialogische Selbst*, so die Autoren, vereinigt das Bewusstsein für die Kontingenz der eigenen kulturellen Identität mit der Fähigkeit, gerade in kulturell differenten Kontexten auf einen kohärenten „Strang“, auf das Widererkennen des eigenen Selbst auch in fremden Situationen zu bestehen. Demzufolge würden in Hermans’ und Kempens Text im Grunde „zwei völlig unterschiedliche Perspektiven auf das Selbst“ angestrebt, nämlich eine „self-ful“ und eine „self-less perspective“ (Bathia u. Ram 2001, 198). Die „self-ful perspective“ ist laut Bathia und Ram dringend notwendig, um die Multiplizität der *I-position*s einzubinden und zusammen zu halten. Gäbe es diese Minimalbestimmung an kohärenter Verbindung der differenten *I-position*s nicht, käme also nur die „self-less perspective“ zum Zuge, wäre auch ein „diasporisches Selbst“ in größter Not. Bathia und Ram legen weiter dar, dass gerade die empirische Rekonstruktion der Spezifika des „diasporischen Selbst“ zeige, dass es notwendig sei zu spezifizieren, unter welchen Bedingungen ein Individuum in der Lage ist, Anforderungen wie Diskontinuität, Instabilität usw. „auszuhalten“ bzw. das Pendeln zwischen Diskontinuitätsanforderungen und den Kontinuitätsanforderungen auszutarieren, und wann ihm dies nicht mehr möglich ist (ebd., 300).

In einer resümierenden Schlussbemerkung verteidigen die Autoren, das *dialogische Selbst* gegen diesen Vorwurf und konstatieren Hermans, er „navigiere zwischen modernem und postmodernem“ Denken und behalte beide Perspektiven auf das Selbst im Blick: die der Auflösung und die der Erhaltung

(ebd., 307). Ob man nun dieser wohlwollenden Zuschreibung einer reflektierten und gut gelungenen Verbindung beider Perspektiven zustimmt (wie es Bathia und Ram tun), oder den Vorschlag von Bathia und Ram eher als notwendigen zusätzlichen Akzent und als kritische Weiterentwicklung des *dialogischen Selbst* versteht – es wird auch hier wieder deutlich, dass das theoretische Modell einige der praktisch relevanten oder auch lebensweltlich selbstverständlichen Annahmen bezüglich der Einheit des Selbst nicht klar genug auf den Begriff bringt. Wurden bei Hermans und Kempen „Kontinuitätsanforderungen“ bzw. „Zentrierungs“-wünsche des Selbst noch als Zwang beschrieben, so erscheint es in der Lesart von Bathia und Ram notwendig, Minimalforderungen bezüglich der Kontinuität und Kohärenz des Selbst zu stellen, um überhaupt im Bewusstsein eines „dialogischen Selbst“ leben und die Chancen eines vielstimmigen Daseins nutzen zu können. Es kann nicht das Ziel des *dialogischen Selbst* sein, die Situation von Menschen mit Migrationshintergrund, die oft mit widersprüchlichen, z. T. heftig umkämpften Identitätsangeboten und -anforderungen zurechtkommen müssen, als demokratisch oder herrschaftsfrei zu stilisieren (vgl. u. a. Bathia und Ram 2002, 303 ff.).

IV) Resümee

Hermans und Kempen beanspruchen mit ihrem Modell, das Selbst zwischen Dezentrierung und Synthese zu zeichnen. Um dies zu leisten, muss der ausführlichen Beschreibung der dezentrierenden Kräfte (Stimmen, *I-position*s, Kontingenz, Hybridität u. a.) eine angemessene Entsprechung für die „synthetisierende Instanz“ gegenüber gestellt werden.

Diesem Ungleichgewicht entsprechend, werden die spezifischen Sinnbildungs- und Integrationsleistungen der narrativen Identität durch die polarisierende Trennung zwischen „postmoderner Vielfalt“ und dem modernen „Zwang zur Kohärenz“ zu eindeutig auf die Seite der Einheit geschlagen. Es wird vernachlässigt, dass bereits das Modell einer diachronen, narrativen Identität Raum für Differenzen „in“ einem Selbst bietet (Straub u. Zielke 2005). Liest man die Formulierungen Hermans’ und Kempens genau, ist ihr Modell manchen heute einflussreichen Varianten „narrativer Identität“ ähnlicher als die aufwendige „Pluralisierung“ des narrativen Modells durch eine Polyphonie von (Erzähl-)Stimmen suggeriert.

Ähnlich wie in vergleichbaren „postmodernen“ Entwürfen läuft die Betonung der Dezentriertheit des Selbst Gefahr, leidvolle Erfahrungen des Identitätsverlustes als demokratisch und postmodern zu stilisieren. Darüber hinaus wäre die „Dezentrierungsthese“ möglicherweise kaum noch haltbar, wenn die im theoretischen Modell in Anspruch genommene, jedoch unausgeführte These der leiblichen Basis des Selbstverhältnisses mehr Gewicht erhielte.

Der Bachtinsche Dialogizitätsbegriff muss vorsichtiger auf die Übertragbarkeit der Intertextualität/Dialogizität von Äußerungen auf die dialogische Co-Existenz von Menschen/Positionen/Stimmen überprüft werden. Zudem sollte die Fokussierung des Dialogizitätsbegriffs zur Frage nach minimalen Kriterien für eine dialogische Co-Existenz führen und den Unterschied zur Inkommensurabilität radikal unterschiedlicher, einfach „nebeneinander" stehender Perspektiven ausweisen.

Es ist plausibel, dass das *dialogische Selbst* für die rekonstruktive Beschreibung und auch für die Erklärung identitätsrelevanter Probleme von Menschen, die in der Diaspora leben oder anderweitig mit kultureller Differenz konfrontiert sind, geeignet scheint. Das Konzept unterschiedlicher Stimmen ermöglicht eine Vision des „diasporischen Selbst", die Identitätskonflikte erlaubt, ohne diese schon bei der Benennung zu pathologisieren. Gleichwohl verweist auch der Anspruch des *dialogischen Selbst*, ein „passendes" Modell für die psychosoziale Situation von Menschen mit Migrationserfahrungen zu bieten, auf die Notwendigkeit spezifischer Veränderungen des Konzeptes:

Es wird deutlich, dass gerade die rekonstruktive Beschreibung der *Erfahrung* von Differenz den Bezug auf die Einheit des Selbst nicht nur begrifflich einfordert, sondern dass der Wunsch nach einer kohärenten Identität auch für die Artikulation der Differenzerfahrungen und für deren positive Aufnahme in den eigenen, hybriden Selbstentwurf unabdinglich ist. Dies haben Bathia und Ram am Beispiel der nordamerikanisch-indischen Immigrantinnen vor Augen geführt.

Darüber hinaus muss gerade angesichts des Drucks radikal gegensätzlicher Forderungen an das Selbst gefragt werden können, wann ein Individuum in der Lage, wann es überhaupt bloß gut beraten ist, von der Aspiration der kohärenten „self-ful perspective" abzusehen und sich selbst als ambivalente, polyphone Konstruktion zu verstehen. Ein Modell, das diesen Erfahrungen Raum geben will, darf sich also nicht damit begnügen, Differenz und Auflösung normativ anzupreisen, es muss nach empirisch rekonstruierbaren, möglicherweise kommunikativ validierbaren Manifestationen des *dialogischen Selbst* im Kampf um den Dialog der unterschiedlichen Identitäten suchen.

Last not least hat sich gezeigt, dass die Notwendigkeit, von einer kohärenten, wieder erkennbaren Identität auszugehen, im Umgang mit konkreten Forschungspartnern performativ wirksam wird. Die Hypostasierung der Abwesenheit des mit sich selbst identischen Erzählers (oder: kohärent handlungsfähigen Subjekts) lässt sich eben im „handlungsentlasteten" Raum des Theoretisierens leichter durchhalten, wird aber performativ abgeschwächt oder relativiert, sobald dieselben Theoretiker mit konkreten Forschungspartnern zusammen arbeiten oder auch nur über empirische Fälle reden. Offensichtlich tut auch die Reflexion des Verhältnisses zwischen metatheoretischem Bedeutungs-Relativismus und dem pragmatischem Realismus der Forschungssituation not und könnte die theoretische Konzeption des *dialogische Selbst* weiter bringen.

Literatur

Bachtin, Michail (1971/1929): Problems of Dostojewsky's Poetics. Ann Arbor, MI: Ardis.

Bathia, Sunil (2002): Acculturation, Dialogical Voices and the Construction of the Diasporic Self, Theory & Psychology, 12 (1), S. 55–77.

Bathia, Sunil, Ram, A. (2001): Locating the dialogical self in the age of transnational migrations, border crossing and diasporas, Culture & Psychology, 7, 297–309.

Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1999): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Brockmeier, Jens (2000): Autobiographical time. Narrative Inquiry, 10 (1), 51–73.

Brockmeier, Jens (2003): Die Zeit meines Lebens. Journal für Psychologie, 11, 4–32.

Brockmeier, Jens u. Rom Harré (2001): Narrative. Problems and promises of an alternative paradigm. In dies. (Hg.), Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture (39–59). Amsterdam: John Benjamins.

Bruner, Jerome S. (1987): Life as a Narrative. Social research, 54, 11–34.

Bruner, Jerome S. (1990): Acts of Meaning. Cambridge: Harvard University Press.

Butler, Judith (1998): Haß spricht. Zur Politik der Performativen, Berlin: Berlin Verlag.

Cromby, John (2004): Between Constructionism and Neuroscience. The Societal Coconstitution of Embodied Subjectivity. Theory & Psychology, 14 (6), 797–821.

Gardiner, Michael u. Michael Mayerfeld Bell (Hg.) (1998): Bakhtin and the Human Sciences. London: Sage.

Gergen, Kenneth J. (1991): The Saturated Self. Dilemmas of identity on contemporary life. Basic Books.

Gergen, Kenneth J. (1994): Realities and Relationships. Soundings in social construction. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.

Gergen, Kenneth J. (1999): Invitation to Social Construction. London: Sage (dt. 2002: Konstruierte Wirklichkeiten. Stuttgart: Kohlhammer. Mit einem Vorwort von Hans Westmeyer).

Hermans, Hubert J. M. (1996): Voicing the Self. From Informatin Processing to Dialogical Interchange. Psychological Bulletin, 119 (1), 31–50.

Hermans, Hubert J. M. (1999): Dialogical Thinking and Self-innovation. Culture & Psychology, 5 (1), 67–87.

Hermans, Hubert J. M. (2001): The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positoning. Culture & Psychology, 7 (3), 243–281.

Hermans, Hubert J. M. (2002): The dialogical self as a society of mind. Editorial. Theory & Psychology, 12, 147–160.

Hermans, Hubert J. M. u. Harry J. G. Kempen (1993): The dialogical self. Meaning as Movement. San Diego, CA: Academic Press.

Hermans, Hubert J. M., Harry J. G. Kempen u. Rens J. P. van Loon (1992): The dialogical self. Beyond Individualism and Rationalism. American Psychologist, 47 (1), 23–33.

Hermans, Hubert u. Harry C. Kempen (1998): Moving Cultures: The Perilous Problems of Cultural Dichotomies in a Globalizing Society. American Psychologist, 53, 1111–1120.

James, William (1890): Principles of Psychology, Bd. I. London: Macmillan.

Josephs, Ingrid (2002): The Hopi in me. The construction of a voice in the Dialogical Self from a Cultural Psychological Perspective. Theory & Psychology, 12 (2), 161–173.

Keupp, Heiner (1997): Diskursarena Identität. In: Keupp, Heiner u. Höfer, Renate (Hg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt/M: Suhrkamp, 11–39.

Keupp, Heiner u. a. (Hg.) (2002): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek: Rowohlt.

Kühnen, Ulrich u. Bettina Hannover (2003): Kultur, Selbstkonzept und Kognition. Zeitschrift für Psychologie, 211,4, S. 212–224.

Peuter, Jennifer de (1998): The Dialogics of Narrative Identity. In Michael Gardiner u. Michael Mayerfeld Bell (Hg.): Bakhtin and the Human Sciences (30–48). London: Sage.

Renn, Joachim (2004): Perspektiven einer sprachpragmatischen Kulturtheorie. In Jürgen Straub und Friedrich Jäger (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 2 (430–448). Stuttgart: Metzler.

Renn, Joachim (2006): Übersetzungsverhältnisse. Grundzüge einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie. Weilerswist: Velbrück.

Renn, Joachim u. Jürgen Straub (2002): Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse. In Jürgen Straub u. Joachim Renn (Hg.), Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst (10–31). Frankfurt/Main: Campus.

Ricoeur, Paul (1989): Zeit und Erzählung, Bd. 1: Zeit und historische Erzählung. München: Fink.

Said, Edward W. (1999): Am falschen Ort. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag.

Sarbin, Theodore R. (1986): Narrative Psychology. The storied nature of human conduct. New York: Praeger.

Shotter, John (2003): ‚Real Presences': Meaning as Living Movement in a Participatory world. Theory & Psychology, 13 (4), 435–468.

Skinner, Debra, Jaan Valsiner u. Dorothy Holland (2001): Discerning the Dialogical Self: A Theoretical and Methodological Examination of a Nepali Adolescent's Narrative [34 paragraphs]. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research [On-line Journal], 2(3).

Straub, Jürgen (2000): Identitätstheorie, Identitätsforschung und die postmoderne „armchair psychology". Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung, 1, 167–194.

Straub, Jürgen (2002): Personale Identität. In Jürgen Straub u. Joachim Renn (Hg.), Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst (85–114). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Straub, Jürgen u. Barbara Zielke (2005): Autonomie, narrative Identität und die postmoderne Kritik des sozialen Konstruktionismus. „Relationales" und „dialogisches" Selbst als zeitgemäße Alternativen? In Friedrich Jäger u. Jürgen Straub (Hg.), Was ist der Mensch, was Geschichte? (165–210) Bielefeld: transcript.

Todorov, Tsvetan (1984): Mikhail Bakhtin. The Dialogical Principle. Manchester: Manchester University Press.

Valsiner, Jaan (2004): Editorial. Three Years Later: Culture in Psychology – Between Social Positioning and Producing New Knowledge. Culture & Psychology, 10 (1), 5–27.

Welsch,Wolfgang (1991): Subjektsein heute. Überlegungen zur Transformation des Subjekts. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 39, 347–365.

Wittgenstein, Ludwig (1995): Philosophische Untersuchungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp (Original 1956).

Zielke, Barbara (2004): Kognition und soziale Praxis. Der soziale Konstruktionismus und die Perspektiven einer postkognitivistischen Psychologie. Bielefeld: transcript.

Zielke, Barbara (2006): Sozialer Konstruktionismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dr. Barbara Zielke, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Institut für Psychologie I, Lehrstuhl II, Kochstr. 4, D-91054 Erlangen.
barbara.zielke@phil.uni-erlangen.de

Arbeitsschwerpunkte: Kulturpsychologie, Sozialer Konstruktionismus, Psychologie interkulturellen Handelns, interkulturelle Kommunikation in der Gesundheitspsychologie, Methodologie und Methodik qualitativer Sozialforschung.

Manuskriptendfassung eingegangen am 6. Januar 2006.