

Klaus Geiselhart

Der Wille zur Verantwortung

Transaktionale Anthropologie
und Kritik als Mediation

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Klaus Geiselhart
Der Wille zur Verantwortung

Klaus Geiselhart

Der Wille zur Verantwortung

Transaktionale Anthropologie
und Kritik als Mediation

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Erste Auflage 2021
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2021
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-251-6

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Warum sich die Mühe machen?	9
Zwischenmenschliche Dimensionen der Kritik	9
Zum Aufbau dieses Buches	16
Anmerkungen zur gendersensiblen Sprache	21
1. Die Krise der Kritik und die Rolle der Verständigung	24
1.1 Praxis, Opposition und Kritik – eine disziplinäre und ideengeschichtliche Positionierung	24
1.2 Kritik und Praxis – Opposition, Asymmetrie und Heldenmythos	29
1.3 Die Krise der Kritik	35
1.4 Kritik, Dialektik und Opposition	45
2. Verantwortung – Zwischen Zurückweisung und allzu bereitwilliger Annahme	62
2.1 Verantwortung im Zeichen der Technologiefolgen	63
2.2 Verantwortung im politischen Diskurs	67
2.3 Verantwortung nach der Verantwortungsethik	74
2.4 Verantwortlichkeiten und die soziale Kodierung von Verantwortungsbereichen	79
2.5 Die performative Beziehungshaftigkeit von Verantwortung	83
2.6 Person, Persönlichkeit und Personalität	88
2.7 Das Paradox der Verantwortung	92
2.8 Unverantwortliche Wahrheiten	98
2.9 Zwischenfazit: Das Verhältnis von Verantwortung und Rationalität	105
3. Transaktionale Anthropologie	110
3.1 Grenzen der Anthropologie	110
3.2 Transaktion	118
3.3 Transaktionale Gewalt	128
3.4 Handlungsfreiheit und Verantwortung	143
3.5 Der transaktionale Mensch	158
3.6 Charakter und Persönlichkeit in der Sozialpsychologie	181
3.7 Persönlichkeitspsychologie	190
3.8 Person und Persönlichkeit in der Sozial- und Gesellschaftstheorie	203
3.9 Zwischenfazit: Erkenntnisse einer transaktionalen Anthropologie	210

4. Kritischer Personalismus und die Grenzen der Gemeinschaft	219
4.1 Subjektivität und Realität(en)	219
4.2 Persönlichkeitsbildung als Schlüssel zur Handlungsfreiheit	221
4.3 Personalität, moralische Reife und Widerstand	222
4.4 Der Wolf im Schafspelz, oder das Rechte und das Gute	226
4.5 Gemeinschaft und die Regulierung unangemessenen Verhaltens	230
4.6 Doch welche Gemeinschaft?	234
4.7 Gemeinschaft und die Fähigkeit des Individuums zur Selbstregulierung	239
5. Methodologische Grundlagen einer Kritik als Mediation	241
5.1 Anthropologie und Positionalität	241
5.2 Von strukturellen Benachteiligungen zu Fragen der Parteilichkeit	248
5.3 Die Eigenparteilichkeit der Identitätspolitik	256
5.4 Identifizierendes versus vermittelndes Denken	259
5.5 Die Verantwortung der Forschenden	267
5.6 Zwischenfazit: Der Dissens als methodologischer Ankerpunkt einer Kritik als Mediation	269
6. Zentrale Aspekte einer Kritik als Mediation	271
6.1 Was ist Mediation?	271
6.2 Warum ist Mediation kritisch?	273
6.3 Akademische Kompetenz in der Mediation	274
6.4 Kritik als Mediation und Fragen von Macht, Herrschaft und Gewalt	276
6.5 Räume und Formen der Kritik als Mediation	280
6.6 Mediation als Bekenntnis zur Demokratie	288
7. Das Selbstverständnis eines kritischen Personalismus	291
7.1 Persönlichkeit und Verantwortung	291
7.2 Opposition: Persönlichkeit als Verhandlungsfeld des Politischen	293
7.3 Kritik als Mediation	298
7.4 Opposition und Mediation als Fluchtpunkte der Kritik	301
7.5 Erlernen von Kritik und Versöhnung	303
7.6 Kurzfazit: Kritik im transaktionalen beherbergenden Raum	305
8. Der Wille zur Verantwortung und die Freiheit	307
8.1 Persönlichkeit und Freiheit	308
8.2 Mediation und der Rechtsstaat	311

8.3	Persönlichkeitsbildung durch Mediation	314
8.4	Die Dialektik des Selbst als Rahmen der Freiheit	315
8.5	Die freie Persönlichkeit	318
8.6	Freiheit und libertärer Extremismus	319
8.7	Mediation als Antidot gegen gesellschaftliche Polarisierung	321
Literatur		325
Danksagung		346

Einleitung: Warum sich die Mühe machen?

»Wir kritisieren nicht um der Kritik willen, sondern um dauerhaftere und umfassendere Werte zu erreichen und zu fixieren.«

(Dewey 1995[1929]: 377)

»Even if something is not your own thing craftsmanship has got its own beauty, and even if it misses your own taste, you cannot escape liking it. It makes its own statement and if it is well done, you have to appreciate it.«

(Gedächtniszitat)

Warum sich die Mühe machen und über Verantwortung und Kritik nachdenken? Hat die Kritik die Rede von ›Verantwortung‹ nicht längst als Machteffekt enttarnt? Und warum Anthropologie? Widersprechen nicht auch die Ansprüche der Kritik denen der Anthropologie? Ich denke, es gibt einen versteckten Pfad durch das Dickicht dieser altbekannten Themen. Einige Abschnitte dieses Weges sind stark ausgetreten, die Verbindungspfade hingegen weitgehend verwachsen. Es ist deswegen umso schwieriger, die wichtigen Abzweigungen nicht zu verpassen. An dieser Stelle erst einmal eine kurze Wegbeschreibung, damit die Leserin oder der Leser entscheiden können, ob sie den ganzen Weg mit mir gehen wollen oder ob sie mir nur auf kurzen Abschnitten folgen.

Zwischenmenschliche Dimensionen der Kritik

Was Kritik ist und wie ein kritischer Standpunkt begründet werden kann, ist zwar eine akademische Frage, aber Kritik ist nicht nur etwas für Theoretikerinnen und Theoretiker. Kritik hat menschliche Dimensionen, die unter anderem daher rühren, dass wir als empfindsame soziale Wesen nicht immer rational argumentieren. Kritik bedeutet immer auch Konfrontation und löst damit Gefühle aus, nicht nur bei den Kritisierten, sondern auch bei den Kritikerinnen und Kritikern selbst. Wann ist es also angebracht, Kritik zu erheben?

Mit vielen Dingen, die uns widerstreben, können wir ganz ungezwungen umgehen. Sie sind uns in ihrer Widerspenstigkeit bereits vertraut geworden. Doch oftmals trifft uns ein Funke der Empörung unvermittelt und tief. Dann entsteht Wut. Doch die ungebändigte Wut zeigt uns nur

selten einen klaren Grund für ihr Widerstreben an. Wollen wir produktiv mit dieser Wut umgehen, dann müssen wir sie erst als eine Emotion betrachten und sie rationalisieren. Um eine Beschwerde formulieren zu können, müssen wir erst einmal selbst verstehen, was genau uns derart stört. Nur so kann Empörung zum Initial einer Kritik werden, die nicht nur dem Unmut Luft macht, sondern produktiv auf Veränderung abzielt. Diese *zwischenmenschliche Dimension* von Kritik ist aber bisher nur selten Thema der Theorie der Kritik.

In vielen gesellschaftlichen Bereichen bestehen soziale Konventionen, um die emotionalen Kräfte der Kritik zu zügeln, etwa für Arbeitszeugnisse oder als Regeln der Bewertung von Referaten innerhalb universitärer Seminare. Derartige Praktiken des Kritisierens erscheinen nicht ohne Grund wenig authentisch, unehrlich oder doppelzünftig. Arbeitszeugnisse bedienen sich eines Codes, der die wahre Bedeutung der Worte verschleiert. Aber auch in weniger formalisierten Fällen sind Praktiken der Kritik nicht vollständig offen. Viele Dinge bleiben unausgesprochen, sei es, um das Gegenüber nicht zu verletzen, weil wir keine Chance sehen, mit unserer Meinung anerkannt zu werden, oder aber um der bewussten Täuschung willen. Wir haben also auch keine Garantie dafür, dass man uns gegenüber immer ehrlich ist. Darum zu wissen, macht uns tendenziell misstrauisch. Jeder Mensch weiß, dass er auf die ein oder andere Weise in der Kritik steht. Er kann aber nicht unbedingt damit rechnen, dass dies auch offen geschieht. Die Frage, ob ein Gegenüber ehrlich ist, können wir nur indirekt, also über eine Interpretation des Verhaltens dieser Person ergründen. Gleichzeitig wissen wir aber, dass wir niemals die tatsächlichen Meinungen unseres Gegenübers werden aufdecken können. Diese Zusammenhänge begründen den hohen Stellenwert der *Ehrlichkeit*. Ressentiments entstehen weniger durch offene Gespräche über divergierende Meinungen – Missverständnisse einmal ausgeschlossen – als vielmehr durch die Vermutung, es könne unausgesprochene Vorbehalte oder Unehrlichkeiten geben. Aber Ehrlichkeit um jeden Preis ist auch keine Lösung. Es wäre egomanisch, würde man seine Mitmenschen über alle Regungen des eigenen Empfindens informieren. Alle noch so kleinen negativen Gefühle dem Anderen gegenüber zur Sprache zu bringen, verkennt die Verantwortung, die man vor sich selbst hat. Es gilt mit den eigenen Gefühlen umzugehen. Wo aber liegt die Schwelle, ab der etwas angesprochen werden sollte, und in welchen Fällen ist es besser, einen Ärger für sich zu behalten? Vorbehalte zu verschweigen erscheint als Unehrlichkeit und wird in der Regel als Vertrauensbruch oder gar Respektlosigkeit empfunden. Wann also sprechen und wann schweigen? Misstrauen und Ressentiments belasten Beziehungen langanhaltend und nachhaltig. Einmal etabliert, können sie nur schwer ausgeräumt werden, aber Vermittlung kann helfen, die Situation zu klären.

Die Personen aus dem engsten Kreis unserer Angehörigen und Freunde sind uns besonders wichtig. Untersuchen wir unsere Ansprüche an diese Personen, können wir der Frage nach möglichen Formen der Artikulierung von Kritik noch näher kommen. Bei uns nahestehenden Menschen ist uns Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit besonders wichtig, weil wir uns insbesondere im privaten Umfeld unbefangen und sicher fühlen wollen. Bei Freundschaften geht es nicht nur um Passung im Sinne gleicher Interessen. Wir erwarten, dass Freunde uns auch in unseren unbequemen Eigenschaften annehmen und akzeptieren können. Darüber hinaus vertrauen wir ihnen, dass sie uns im Falle unangemessenen Verhaltens dies auf eine Art und Weise zu verstehen geben, die wir auch annehmen können. Oft sind sie vielleicht sogar die einzigen, von denen wir solche Zurechtweisungen akzeptieren. Wahrscheinlich erwarten wir auch, dass sie, sofern das nötig wird, Interesse an einer ehrlichen Aussprache haben. Potenzielle Freunde beurteilen wir also auch dahingehend, ob sie die menschliche Größe haben, uns zu sagen, wenn sie etwas stört. Sind wir einigermaßen selbstkritisch, dann möchten wir wohl kaum, dass jemand lediglich versucht, durch Schmeicheleien äußerlich den Frieden zu bewahren, wo schon lange Zwietracht brodet.

Diese *erste zwischenmenschliche Dimension* von Kritik verweist damit auf eine gesellschaftstheoretisch kaum beachtete Kategorie, nämlich die der *Beziehung*. In verschiedenen Kontexten setzen sich Parteien gegenseitig in einer ihnen eigenen Weise in Bezug zueinander, nicht nur als ›Freunde‹, ›Geschäftspartner‹ oder ›politische Rivalen‹. Ihre Beziehungen werden durch die spezifischen Verhaltensweisen hervorgebracht, die sie zwischen einander etablieren. Damit fixieren sich die Parteien auf eine bestimmte Haltung der jeweils anderen gegenüber. Diese kann beispielsweise vertrauens- oder erwartungsvoll sein. Damit prägen sie auch ihre Dispositionen bezüglich gemeinsamer Angelegenheiten für die Zukunft. Eine Beziehung verändert die Beteiligten, sodass sie ohne den Anderen nicht das wären, was sie schließlich geworden sind. Beziehungen entstehen durch und zwischen den beteiligten Parteien und sind dabei mehr als die Summe der Einzelparteien, sie sind die besondere Qualität des Dazwischen. Beziehungen entstehen pfadabhängig und die gegenseitige Kritik ist ein wesentlicher Einflussfaktor für ihre Entwicklung. Kritik kann rational und offen geübt werden, sie kann zur offenen Anfeindung werden, sie kann sich als verblümter Hinweis tarnen oder aber komplett verschwiegen werden. Je nachdem welche Formen sie annimmt, bestimmt sie den Charakter einer Beziehung.

Kritik birgt immer auch die Gefahr tiefer Kränkungen und dies verweist auf ihre *zweite zwischenmenschliche Dimension*, die schon angesprochene gesellschaftliche Konventionalisierung. Es gibt kulturelle Konventionen für Kritik, die nur schwer zu ergründen sind. In der amerikanischen Einschätzung ›*there is room for improvement*‹ liege, so wird

gesagt, freundlich verpackt sehr scharfe Kritik. Im asiatischen Kontext sollte im Bereich geschäftlicher Beziehungen besser keine Kritik geübt werden, denn sie würde unweigerlich als Beleidigung empfunden. In Deutschland hingegen schätzen wir, zumindest gängigen Lippenbekenntnissen zufolge, die sachliche, angemessene und dadurch – so nehmen wir an – produktive Kritik. Während wir versuchen, Studierenden in wissenschaftlichen Seminaren derartiges Kritisieren beizubringen und derartige Kritik anzunehmen, legen wir aber in anderen Bereichen ein vollkommen anderes Verhalten an den Tag. So bestehen Gutachten, wie auch die schon erwähnten Arbeitszeugnisse, nicht selten aus Superlativen des Lobes. Dadurch verbleibt die wirkliche Einschätzung des Gutachters im Nebel und die Bewertung ist offen für verschiedenste Interpretationen. Es gibt also kontextbedingte Praktiken der Kritik, die vom Wunsch zeugen, gewisse Regeln dafür zu haben, wie wir angemessen mit der zwischenmenschlich heiklen Tatsache umgehen sollen, dass wir jemanden bewerten müssen.

Kontextspezifische Kulturen der Kritik folgen Richtlinien, die jeweils für das spezifische Anwendungsgebiet den Umgang mit den in diesem Kontext relevanten Moralvorstellungen regeln. In diesem Komplex sind in der Regel nicht nur die Verantwortlichkeiten der zu kritisierenden Person verfasst, sondern auch die Regeln der Kritik. Im Sinne von Beziehungsweisen regeln Konventionen der Kritik die spezifischen Verantwortlichkeiten sozialer *counterparts* untereinander, etwa die zwischen Studierenden und Lehrenden, Bürgern und Verwaltungsangestellten oder Tatverdächtigen und Richterinnen und Richtern. Im Falle gerichtlicher Entscheidungen wird dies deutlich: Es wird besonderes Augenmerk auf die Regelhaftigkeit des Verfahrens gelegt, denn es geht darum zu klären, ob einer angeklagten Partei Schuld zugesprochen werden kann oder nicht. Es soll geklärt werden, ob eine Person für bestimmte Folgen ihres Handelns verantwortlich gemacht werden kann. Dabei wird die Entscheidung über das Strafmaß aber nicht nur am Vergehen selbst, sondern auch an der Schuldfähigkeit und am Maß der Einsicht der oder des Angeklagten festgemacht. Zudem wird erörtert, ob nicht bestimmte Bedingungen, unter denen die Tat stattfand, als strafmildernd anerkannt werden können. Praktiken des Kritisierens umfassen demnach nicht nur das Verfahren und die Regeln, sondern auch, wie diese auf die jeweiligen Besonderheiten des Einzelfalls bezogen werden sollen. Dies verweist auf eine im Rahmen dieser Untersuchung wichtige Tatsache. Urteile über Personen sollten immer unter Betrachtung der konkreten Bedingungen des Einzelfalles gefällt werden, andernfalls werden sie möglicherweise nicht als gerecht empfunden. Es gibt kontextspezifische Praktiken der Kritik, die die spezifische Verantwortung von Personen in spezifischen Verantwortungsbereichen überprüfen. Kritik selbst ist wiederum ein Mittel, diese Praktiken auf einer höheren Ebene zu prüfen und weiterzuentwickeln.

An der Aufgabe, die Kritik übernehmen soll, orientiert sich ihre *dritte zwischenmenschliche Dimension*. Kritisieren ist eine ganz alltägliche Tätigkeit. Sie soll regulieren. Wir äußern Kritik, wenn wir unzufrieden sind, wenn uns etwas missfallen hat. Wir äußern Kritik, wenn wir wollen, dass sich bestimmte Dinge ändern. Was uns stört, soll nicht wieder vorkommen. Kritik erfüllt damit eine soziale Funktion, denn sie reglementiert, gleicht aus und trägt, wenn möglich, zu Verbesserungen bei. Dabei hat sie aber wie schon angedeutet eine gewisse zwischenmenschliche Brisanz. Sie rüttelt an Emotionen. Es ist nicht angenehm, gesagt zu bekommen, etwas nicht richtig gemacht zu haben. Es ist schmerzlich zu hören, sich wohl unangemessen verhalten oder die Erwartungen, die in einen gesetzt wurden, nicht erfüllt zu haben. Es bedarf einer gewissen menschlichen Größe, um Kritik annehmen zu können. Wird vor initial aufkommenden negativen Gefühlen kapituliert, ist es unmöglich zu erkennen, welche Chancen des Wachstums in diesen Momenten liegen. Gelingt es, aus der Kritik zu lernen, kann dies retrospektiv durchaus als zufriedenstellend erlebt werden. Zu der hierzu notwendigen Selbsterkenntnis ist in der Regel aber das Eingeständnis eines Fehlverhaltens notwendig, ebenso wie die Anerkennung der Position des Anderen und die Einsicht in die Effekte des eigenen Handelns. Es bedarf eines gewissen Empfindens von Scham oder Schuld, um sich für die Zukunft ein verändertes Verhalten vorzunehmen. Es erfordert eine selbstkritische Haltung. Um derartige ›menschliche Größe‹ zu beschreiben, ist ein Begriff von *Persönlichkeit* notwendig, der allerdings, wie auch der Begriff der Beziehung, in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften eher stiefmütterlich behandelt wird.

Es ist naheliegend, dass Kritik unter bestimmten Umständen elementar zur Entwicklung der Persönlichkeit eines Menschen beitragen kann. Kritik ist immer ein wenig aufregend, wenn nicht gar anstrengend. Menschen haben deswegen in unterschiedlichem Maße die Tendenz, Kritik zu meiden. Viele lassen sich nicht gerne in Frage stellen und kritisieren deswegen auch ihre Mitmenschen nicht gerne. Weil aber Kritik Gefühle evoziert, ist es nicht gleichgültig, wie sie geäußert wird. Kritik kann nur ihr progressives Potenzial entfalten, wenn sie nicht nur den Impuls eines feindlichen Dagegens enthält, sondern auch die Fähigkeit besitzt, diesen in einen vermittelnden Impetus zu verwandeln. Kritik fordert die Kritikerinnen und Kritiker wie auch die Kritisierten in ihren *Persönlichkeiten* heraus. Manche Personen haben Strategien entwickelt, jeglichen Ansatz von Kritik zu unterbinden. Autoritäre Persönlichkeiten versuchen gerne, Kritik mundtot zu machen. Eine übermäßig selbstbewusste Persönlichkeit kann geflissentlich alle Anzeichen von Kritik übersehen und eine unsichere Persönlichkeit kann versuchen, Kritik zu umgehen, indem sie in voreuseilendem Gehorsam gefällig handelt. Derartige Vermeidungsstrategien verhindern, dass Kritik offen ausgehandelt wird. Auch wenn

wir vielleicht Angst vor Kritik haben, so wollen wir letztlich aber doch wissen, was unsere Mitmenschen von uns denken, ob sie etwa gerne mit uns arbeiten oder privat tatsächlich gerne Zeit mit uns verbringen. Nichts ist entwürdigender, als zu erkennen, dass uns jemand schon seit langem nach dem Mund redet. Wir sind dieser Person dann offensichtlich kein Gegenüber, das es wert wäre, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Wir wissen aber auch, dass wir manche Menschen darauf hinweisen müssen, dass sie uns gegenüber gerne Kritik äußern können. Zu erkennen was angemessen ist, erfordert Achtsamkeit gegenüber den Signalen, Reaktionen und Bewertungen der Mitmenschen. *Persönlichkeitsbildung* bedeutet demnach auch, die Fähigkeit zu schärfen, soziale Situationen zu beurteilen. Persönlichkeit bedarf demnach nicht nur einer selbstkritischen Haltung, sondern auch einer offenen Haltung gegenüber anderen.

Manche Menschen aber sind sich selbst die schärfsten Kritiker.¹ Wird Selbstkritik zu tiefgreifend, kann es auch geschehen, dass sich ein Individuum in seinen aktuellen Lebensbezügen selbst behindert. Um ein gutes Leben zu führen, bedarf es auch der Fähigkeit, die Widersprüche des eigenen Lebens annehmen zu können. Ab einem bestimmten Punkt muss man sich selbst zugestehen, dass es unmöglich ist, alle moralischen Erwartungen, seien es die eigenen oder die anderer Menschen, hundertprozentig zu erfüllen. In Demut muss darauf vertraut werden, dass auch andere von dieser Voraussetzung ausgehen und kein perfektes Verhalten von sich und anderen erwarten. Es trägt maßgeblich zur Stärkung der eigenen Persönlichkeit bei, wenn man Ambiguitätstoleranz entwickelt, also die Fähigkeit, das soziale Leben in seinen Widersprüchlichkeiten annehmen zu können. Nur so kann man sich, trotz des Wissens um die eigene Fehlbarkeit, im sozialen Leben angenommen fühlen und soziale Sicherheit empfinden. Es muss vorausgesetzt werden, dass die Mitmenschen Toleranz für ein gewisses Maß an Fehlverhalten haben, so wie man selbst auch ihnen Fehler zugesteht und Respekt entgegenbringt. Man muss erst einmal in Vorleistung gehen, um sehen zu können, ob dieses Vertrauen erwidert wird. Beziehungen sind immer asymmetrisch und bedürfen deswegen eines gefestigten eigenen Standpunktes.

Aber auch einer Persönlichkeit mit gut ausgebildetem Selbstbewusstsein bleibt im sozialen Leben immer eine Restunsicherheit. Es bleibt immer eine Spannung zwischen dem, was eine Person als eine gesellschaftliche Erwartungshaltung erkennt, und dem, was sie bereit ist, tatsächlich für die Gemeinschaft zu leisten. Es gibt wohl keinen Menschen, der nicht von Zeit zu Zeit auch mit einigen etablierten Regelungen und Verfahrensweisen in Konflikt gerät. Auf der einen Seite tendiert wohl jede Person zur Anpassung, denn ihr sind die Urteile der anderen in der Regel

1 Generisches Maskulinum, da hier eine Funktion angesprochen ist, keine Person.

nicht unwichtig. Auf der anderen Seite aber fühlt sie auch wiederholt den Stachel der Empörung. Jede Person muss für sich selbst diese Grenze zwischen Anpassung und Selbstbehauptung ziehen. Wann ist es gerechtfertigt, mich zu empören? Wann ist es Zeit, offen Kritik zu üben? Bin ich zu hart mit meinen Urteilen? Muss ich im Umkehrschluss nicht auch damit rechnen, dass mir mit gleicher Härte begegnet wird? In dieser *Dialektik des Selbst* werden Individuen durch Kritik und Selbstkritik beständig zwischen Anpassung an die Gemeinschaft und Selbstbehauptung innerhalb der Gemeinschaft hin und her geworfen. In dieser Dialektik bildet jedes Individuum einen ihm eigenen *Willen zur Verantwortung* aus. Indem sie ihre Verantwortung für andere und für sich selbst bestimmen, werden Individuen zu Personen. Dabei ist im Spektrum möglicher Ausprägungen eine grenzenlose Vielfalt möglich. Gemeinschaften sind damit notwendigerweise divers.

Der Begriff der Person verweist auf die grundlegende Sozialität des menschlichen Lebens und auf die Idee einer gelingenden Vergemeinschaftung von Individuen. Aber der Prozess der Persönlichkeitsbildung muss nicht zwingend in dem Sinne gelingen, als dass die entstehenden Persönlichkeiten sich letztlich tatsächlich auch gemeinschaftsverträglich verhalten. Ein Personalismus muss sich also immer auch über die Grenzen angemessenen Verhaltens verständigen. Diese Tatsache hat der *klassischen Philosophie der Person* den Vorwurf eingebracht, sie stelle in der Formulierung der Bedingungen, unter denen sich menschliche Würde verwirklicht, immer auch die Frage, was nicht mehr als ein menschenwürdiges Leben angesehen werden kann. In konservativer Manier werde dabei häufig die Geschlossenheit von Gemeinschaften gegenseitiger Anerkennung beschworen und damit auch Ausschließungen aus dieser Anerkennungsgemeinschaft begründet. In Abgrenzung dazu formuliert ein *kritischer Personalismus* ein dreifaches Aufgabenfeld. Er betont erstens die Tatsache, dass die Möglichkeiten, wie sich individuelle Persönlichkeitsentwicklungen in einer Gemeinschaft ausprägen können, von den sozialen Bedingungen in dieser Gemeinschaft abhängig sind. Er untersucht also verschiedene Praxiszusammenhänge auf ihre persönlichkeitsprägende Wirkung. Damit erscheint Persönlichkeitsbildung als Verhandlungsfeld des Politischen. Darüber hinaus aber nimmt ein kritischer Personalismus zweitens die Verantwortung der Gemeinschaft ernst, im Sinne des Gemeinwohls auch Grenzen akzeptablen Verhaltens festlegen zu müssen. Es muss verhandelt werden, was als untragbares Verhalten justiziabel sein soll, was als pathologisch angesehen werden kann und wie solche Fälle verhandelt werden. Auch kommen Persönlichkeitsbilder in den Blick, die ihre Trägerinnen und Träger dazu neigen lassen, entgegen dem Gemeinwohl Ungerechtigkeit, Ungleichheit oder ökologische Problematiken zu befördern und, wo vorhanden, ihren gesellschaftlichen Einfluss oder ihre Stellung entsprechend auszunutzen. Zudem erscheint

Persönlichkeit als Verhandlungsfeld des Politischen in Fragen danach, welche Fähigkeiten und Dispositionen für spezifische Berufe, Stellungen oder Ämter als erforderlich oder geeignet angesehen werden sollen. Darüber hinaus erkennt der kritische Personalismus drittens die persönlichkeitsprägende Wirkung der Kritik und sieht entsprechend die Notwendigkeit, nicht nur Gegnerschaft, sondern auch einen vermittelten Impuls zu pflegen. Streit und Konflikt sind nichts Schlechtes, solange auch wieder Versöhnung stattfindet. Auseinandersetzungen sind eine Möglichkeit, Standorte deutlich zu machen. Von hier aus kann sich gegenseitiges Verständnis entwickeln. Dies gelingt allerdings nur, sofern auch wieder ein Schulterschluss der Kontrahenten stattfindet. Findet keine Annäherung statt, dann führen Konflikte zu langanhaltenden Spannungen und womöglich zu Spaltung. In individualisierten Gesellschaften aber, in denen Menschen sich scheinbar flexibel neuen sozialen Kontakten zuwenden können, scheint die Fähigkeit zur Versöhnung zu schwinden. Es lässt sich damit eine besondere Verantwortung der Kritik erkennen.

Zum Aufbau dieses Buches

Dieses Buch beschreitet einen Weg von der empirischen Forschung in die Theorie und wieder zurück. Die Motivation, es zu schreiben, hat ihren Ursprung in ethnographischen Felderfahrungen im südlichen Afrika, zahlreichen Projekten in deutschen Städten und den Erfahrungen als Nachwuchswissenschaftler in einer sozialwissenschaftlichen Disziplin. Empirische Forschung im Globalen Süden zu betreiben, führt unweigerlich zum Kontakt mit Positionen, die diese Art der Forschung vehement kritisieren. So war zu beobachten, wie einige Kolleginnen und Kollegen über die Auseinandersetzung mit identitäts- und intersektionalitätstheoretischen Argumenten, postkolonialen Theorien oder der Postdevelopmentdebatte scheiterten und sich von der empirischen Forschung abwendeten. Gründe, an dieser Arbeit festzuhalten, können hingegen sein, dass sich darin irgendwie doch eine Möglichkeit der Verständigung erkennen lässt, eine Hoffnung darauf, Brücken bauen zu können und eventuell sogar einen Beitrag hin zu einer Symmetrie in den internationalen Beziehungen leisten zu können. Genau diese Haltung aber erfordert heute mehr denn je eine Begründung und so geschieht die Bewegung von der Praxis in die Theorie in der Hoffnung, Theoretikerinnen und Theoretiker diesbezüglich auf eine vielleicht neue Art anzusprechen. Die empirische Erfahrung hat mich zu verschiedenen Theoriekomplexen geführt. Ich sehe meine Aufgabe deswegen weniger darin, diese in ihrer ganzen Breite und Tiefe darzustellen, als vielmehr zu beschreiben, wie sie im Zusammenhang meiner Erfahrungen Sinn

ergeben. Im weitesten Sinne ist dieses Buch also eine *Grounded Theory*, die nicht zuletzt dazu befähigen soll, empirisches Arbeiten verantwortungsvoll zu gestalten.

Das *erste* Kapitel beginnt damit, überbordende Effekte der Kritik zu beschreiben. Es ist weniger die Theorie der Kritik als vielmehr die praktisch gelebten Formen von Kritik, die als Ursachen für die *Krise der Kritik* angesehen werden (u.a. Latour; Nassehi; Weiß; Edlinger). Wenn Kritik hier auf dem Prüfstand steht, dann nicht, um generell diskreditiert zu werden. Vielmehr geht es darum, die Schlagseite aufzuzeigen, die die Kritik bekommen hat. Schlagseite entsteht, wenn sich Gewichte ungleichmäßig auf eine Seite verschieben. Erster Schritt ist es also, den Ort ausfindig zu machen, an dem sich zu viel Gewicht angesammelt hat. Dann muss es darum gehen, zu sehen, wo Platz für ein Gegengewicht ist. Gelingt es dann, auch der anderen Seite wieder mehr Gewicht zu verleihen, besteht Hoffnung, dass sich das Schiff wieder aufrichtet. Dazu wird Kritik in verschiedenen theoretischen Grundlegungen reflektiert. Der Blick auf den Praxisbezug kritiktheoretischer Arbeiten (u.a. Boltanski; Stahl; Celikates; Jaeggi) identifiziert einen weit verbreiteten Hang der Kritik, sich als Opposition zu verstehen. Eine genealogische Betrachtung (Röttgers) zeigt aber, dass Kritik dabei Gefahr läuft, einen zentralen Aspekt ihrer selbst zu verlieren, nämlich den der Vermittlung (Dewey).

Das *zweite* Kapitel folgt dem Begriff der Verantwortung von den Debatten der 1970er und 80er Jahre (u.a. Jonas; Apel; Habermas; Gilligan) über die Kritik an der Responsibilisierung, die sich im Zuge der konservativen Revolution entwickelte (Mounk), hin zu jüngeren Arbeiten, die Verantwortung verstärkt im Sozialen verortet sehen (u.a. Banzhaf; Buddeberg; Nida-Rümelin). Fragen der Verantwortung zeigen sich dabei als ein Kern von Kritik. Wir kritisieren das, was wir für verantwortungslos halten, und entwickeln einen jeweils individuellen Willen zur Verantwortung. Das Kapitel thematisiert die in einigen Arbeiten angedeutete theoretische Abzweigung in Richtung Personalität und Persönlichkeit, bis diese schließlich als ein Ansatzpunkt für eine anthropologische Bestimmung von Verantwortung erkennbar wird. Verantwortung geht demnach aller Sozialität voraus (Lévinas) und widerspricht der rationalistischen Suche nach Gewissheit (Dewey). Das Paradox der Verantwortung zeigt sich darin, dass jede Person, die Verantwortung übernehmen möchte, das in dem Wissen darüber tun muss, dass sie sie nicht vollständig beherrschen können. Verantwortung zeigt sich in der Bejahung des sozialen Zusammenhangs (Gilligan), in den man als Mensch geworfen wurde und in dem man beständig versucht, sich geeignet zu positionieren. Die Reflexion über den individuellen Sinn von Verantwortung ist der Zugang zu den Werthaltungen hinter unseren Überzeugungen. In der Regel glauben wir etwas oder vertreten eine Meinung, weil wir davon überzeugt sind, dass sich dadurch verantwortungsvolles Verhalten

begründen lässt. Im Falle vollkommen eigennützigen Verhaltens wird dies auch nicht selten mit derartigen Rechtfertigungen getarnt.

Das *dritte* Kapitel bildet den Kern dieser Abhandlung und formuliert eine transaktionale Anthropologie. Es beginnt mit einer Reflexion über die Grenzen und Möglichkeiten anthropologischer Perspektiven (Honneth & Joas). In einem Zwiegespräch zwischen wissenschaftlichen Erkenntnissen und phänomenologischer Introspektion wird ein Bild davon entwickelt, was es bedeutet, ein Mensch in Gemeinschaft zu sein. Das Prinzip der Transaktion (Dewey & Bentley) dient dabei als Ausgangspunkt. Es geht davon aus, dass sich die Menschen in einem sozialen Zusammenhang gegenseitig in ihrer Subjektivität hervorbringen. Sie verweisen sich gegenseitig auf individuelle Plätze. Schließlich nimmt jedes Individuum Kraft seiner Persönlichkeit eine individuelle Position in einer Gemeinschaft ein und bestimmt gleichzeitig andere Individuen in deren Positionen. Dabei sind die Individuen weder vollkommen fremd- noch vollkommen selbstbestimmt. In einer Dialektik des Selbst bemühen sie sich einerseits um Anpassung an die Gemeinschaft. Dabei geraten sie andererseits partiell immer wieder in Konflikt mit den Regeln der Gemeinschaft und entwickeln dadurch auch einen Impuls zur Selbstbehauptung.

Die Philosophie der Person (u.a. Spaemann; Quante; Frankfurt; Geertz; Wiredu) enggeführt mit einer kritischen Reflexion neurowissenschaftlicher Erkenntnisse (Searle; Libet; Roth; Singer) und Ansätzen der transaktionalen Persönlichkeitspsychologie (Allport) ergibt eine Vorstellung eingeschränkter menschlicher Autonomie. Die transaktionale Persönlichkeitspsychologie beschreibt Persönlichkeit als bestimmt durch individuelle psychophysische Voraussetzungen, Einflüsse der Umwelt und eigene kognitive Leistungen. Nur letztere öffnen die Tür einer begrenzten *agency*. Der Mensch hat die Möglichkeit, langfristig Einfluss auf seine Persönlichkeitsentwicklung zu nehmen. Die Möglichkeit zur Reflexion über das eigene Verhalten begründet die Befähigung, langfristig einen Willen zur Einflussnahme auf die Voraussetzungen des eigenen situativen Verhaltens zu festigen und zu befolgen. Der psychologische Begriff der Persönlichkeit umschreibt das Fremd- und Selbstverhältnis einer Person und die klassischen Persönlichkeitsmerkmale beziehen sich im Wesentlichen auf Sozialverhalten und soziale Kompetenzen. Eine etablierte Kategorisierung dieser Merkmale sind die sogenannten *big five*. Hierzu gehören Offenheit für neue Erfahrungen, Gewissenhaftigkeit, Extraversion, Verträglichkeit und Neurotizismus. Mit ihrer Persönlichkeit bildet eine Person also primär die individuellen Verhaltensweisen aus, mit denen sie sich sozial orientiert und der Gemeinschaft gegenüber positioniert. Damit entwickelt jede Person einen individuellen Willen zur Verantwortung durch den sie auch der gesellschaftlichen Position, die sie bekleidet, und den Rollen, die sie übernimmt, ein individuelles Gesicht gibt. Vergemeinschaftung bedeutet demnach zwingend Diversität. Damit müssen auch

Dissens und Konflikte als zwingende Elemente von Gemeinschaft anerkannt werden. Gemeinschaften sind keine ›starken‹ Gemeinschaften und eingeschränkt geteilter Werte, sondern immer ein gemeinsames Ringen darum, welche Werte aktuell Geltung erhalten und wie diese Werte interpretiert und angewendet werden sollen. Es geht also nicht im rationalistischen Sinne um die Universalität von Moral, sondern um situative Bestimmungen der Grenzen akzeptablen Verhaltens. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer Kritik als Mediation, denn der Hinweis auf Rationalität alleine wird biopsychophysisch konstituierte Menschen niemals dazu veranlassen, herrschaftsfreie, gleichberechtigte Diskurse zu führen. Kritik verstanden als Mediation kann Hilfestellung zum gegenseitigen Verständnis leisten und darüber hinaus auch kritisch über das Verfahren der Verständigung wachen. Dabei sollte sie sich um Verfahrensgerechtigkeit bemühen, indem sie versucht, wenn möglich, bestehende Asymmetrien auszugleichen.

Das *vierte* Kapitel fasst die wesentlichen Aspekte des vorangegangenen Kapitels zusammen, damit im darauffolgenden Kapitel daraus methodologische Schlüsse abgeleitet werden können. Es ergibt sich ein subjektkritisches Denken (Foucault; Butler; Dewey), dass aber auch Handlungsfreiheit konzipiert und dadurch einen Begriff moralischer Reife formulieren kann, die in der Fähigkeit einer Persönlichkeit besteht, sich im Sinne des Gemeinwohls selbst zu regulieren. In diesem Zusammenhang werden auch Fragen des Widerstandes und Möglichkeiten herrschaftsfreier Vergemeinschaftung diskutiert.

Das *fünfte* Kapitel zeigt, auf welche Weise Fragen der Positionalität im kritischen Denken, insbesondere in identitätspolitischen Ansätzen, einen zentralen methodologischen Stellenwert einnehmen (u.a. Bourdieu; Foucault & Deleuze; Spivak; Haraway). Die Unterscheidung zwischen identifizierendem und vermittelndem Denken (Dewey; Lévinas) erlaubt es, die Betrachtung von Positionalität in eine Verhandlung verschiedener Grade von Parteilichkeit zu überführen. Anstelle der Identifizierung einzelner Positionen wird gefragt, was an diesen Positionen für die jeweils anderen Beteiligten unverständlich ist. Mediation hat demnach die Aufgabe, einen gemeinsamen Verstehenshorizont herzustellen. Es wird deutlich, dass die damit verbundenen vermittelnden Ansprüche von All- und Überparteilichkeit leichter und ehrlicher vertreten werden können als die bei genauerer Betrachtung doch sehr pauschale Forderung nach Reflexion der eigenen Positionalität.

Im *sechsten* Kapitel werden zentrale Aspekte einer Kritik als Mediation vorgestellt. Dabei geht es insbesondere darum zu klären, welche besonderen Ansprüche sich für akademisches Arbeiten ergeben. Zu Mediation als Methode der Konfliktlösung in konkreten interpersonalen Situationen existiert umfangreiche Literatur, die unterschiedliche Verfahren, Anwendungsbereiche und Fallstricke beschreibt. Diese

Charakteristika von Mediation werden systematisch auf akademisches Arbeiten übertragen. Zudem wird auf Fragen von Macht, Herrschaft und Gewalt eingegangen und erklärt, warum Kritik als Mediation auch tatsächlich kritisch ist. Es werden auch unterschiedliche Anwendungsbereiche und Vorgehensweisen identifiziert.

Das *siebte* Kapitel fasst das Selbstverständnis einer Kritik als Mediation zusammen. Es zeigt sich, dass Kritik immer sowohl Opposition wie auch Mediation braucht und dass eine Kritik jeweils abschätzen sollte, welche Haltung im vorliegenden Fall angemessen ist. Dabei ist es insbesondere wichtig, die Grenzen von Mediation zu kennen.

Das *letzte* Kapitel bezieht die zentralen Aspekte des Buches auf einen breiteren gesellschafts- und sozialtheoretischen Kontext (u.a. Rawls; Sandel; Sen; Hoffmann-Riem). Fragen von Gerechtigkeit und Freiheit in der Demokratie zeigen, dass weder im kommunitaristischen Sinne ›Gemeinschaft‹ noch im libertären Sinn ›Freiheit‹ idealisiert werden sollte. Gemeinschaft und Freiheit bedingen sich gegenseitig. Dabei darf weder das eine noch das andere ein Primat über das jeweils andere erhalten. Jede Einzelperson entwickelt ihre Persönlichkeit innerhalb einer Gemeinschaft und damit auch einen individuellen Willen zur Verantwortung. Persönlichkeitsentwicklung aber kann nicht allein dem Individuum angelastet werden. Seine Fähigkeit zur reflexiven Selbstführung kann allein niemals ausreichen, die paradoxe Unmöglichkeit von Verantwortung zu erfüllen. Deswegen darf Persönlichkeit auch keinesfalls repressiv sanktioniert werden. Repression sollte allein der Rechtsstaatlichkeit obliegen. Es gibt aber ein breites Spektrum sozialen Verhaltens, das als ungerecht empfunden wird, aber nicht justiziabel ist. Werden derartige Fälle nicht beachtet, dann besteht nicht nur die Gefahr, dass Empfindungen von Unrecht andauern, sondern auch, dass sich Praktiken entwickeln, die dieses Unrecht etablieren und normalisieren. Derartige Fälle bedürfen in besonderem Maße des Versuches, sie verständigungsorientiert als unangemessenes Verhalten zu identifizieren. Unter Umständen können so auch die Grenzen der Rechtsfähigkeit angemessen angepasst werden.

Wenn erkannt wird, dass Gemeinschaft immer Diversität im Sinne einer unendlichen Vielfalt individueller Persönlichkeiten bedeutet und dass damit zwingend Dissens entsteht, dann lässt sich die Notwendigkeit von Mediation erkennen. Mediation verschreibt sich der Gemeinschaftsbildung. Dabei strebt sie aber keine Gemeinschaft an, die sich durch eine ›starke‹ identitätsstiftende affektive Bindungskraft an gemeinsame Werte auszeichnet, sondern eine Gemeinschaft der weichen Bindungen im gegenseitigen Erkennen der Andersartigkeit eines jeden Einzelnen. Weder Vergemeinschaftung noch Freiheit sind möglich, wenn individuelle Interessen, Befindlichkeiten, Ansichten und Persönlichkeiten nicht verständigungsorientiert verhandelt werden. Da dies in Assoziationen

biopsychosozialer Wesen aber nicht allein der erkennenden Rationalität überantwortet werden kann, ist eine vermittelnde Instanz notwendig. Kritik als Mediation kann hier ihren Beitrag zur Gemeinschaftsbildung leisten.

Anmerkungen zur gendersensiblen Sprache

In dieser Arbeit möchte ich dem Umstand Rechnung tragen, dass nicht alle Bezeichnungen gleichermaßen die Vorstellung männlicher wie auch weiblicher Personen evozieren. Ich werde mich also um gendersensible Sprache bemühen. Da das Binnen-I und das Gender-* nach den Rechtschreibregeln falsch sind, werde ich diese nicht einsetzen. Ich werde also meist sowohl die weibliche als auch die männliche Form ausschreiben.

Bestimmte Termini verwende ich als technische Neutren. So zeichnet sich beispielsweise der Begriff ›Akteur‹ dadurch aus, dass er allerlei Körperschaften, etwa Betriebe oder Vereine benennen kann. Diese Fähigkeit verliert er augenblicklich, wenn er gegendert wird. Einen ›Menschen‹ von einer ›Menschin‹ zu unterscheiden würde auch der Funktion des Terms »Mensch« als Gattungsbegriff widersprechen. Auch die Begriffe ›Partner‹ oder ›Gegner‹ verstehe ich als Bezugnahmen auf ein Beziehungsverhältnis, in dem das Geschlecht der Einzelpersonen nicht das wesentliche Merkmal ist. Deutlicher wird das insbesondere bei ›Ehepartnern‹. Dieser Term bezeichnet eine Einheit zwischen wie auch immer geschlechtlich gearteten Einzelpersonen. Hier jeweils ›Partnerinnen und Partner‹ einzusetzen, würde die spezifische Beziehungshaftigkeit, von der gesprochen werden soll, auseinanderreißen. Ebenso verhält es sich im Fall des ›Bürgers‹. Als technischer Terminus bezeichnet ›Bürger‹ ein spezifisches Verhältnis des Individuums zum Staat und bedarf meines Erachtens nicht des Genderns. Anders verhält es sich natürlich, wenn Menschen direkt angesprochen werden, beispielsweise wenn zu einer Veranstaltung eingeladen wird. In der Annahme, dass Frauen sich vielleicht weniger adressiert fühlen könnten, ist es in diesem Fall angemessen, ›Bürgerinnen und Bürger‹ anzuschreiben. Wiederrum aber ist das Gendern bei zusammengesetzten Substantiven wenig sinnvoll, also etwa, wenn Bürgerinnen und Bürger protestieren. Dies als ›Bürgerinnen- und Bürgerproteste‹ zu bezeichnen, spaltet die Vorstellung einer sozialen Bewegung auf unschöne Weise, schließlich haben wir es hierbei nicht mit zwei getrennt marschierenden Gruppen zu tun. Ebenso ist das Gendern von Gruppenbezeichnungen nicht zielführend, beispielsweise ›Patientinnen- und Patientenkohorte‹. Wo sich derartige Termini nicht vermeiden lassen, verwende ich das generische Maskulinum.

In diesem Buch wird viel von Individuen und deren Umgang mit sich selbst und anderen die Rede sein. Nicht selten müssen viele Relativsätze das Gesagte präzisieren. Das Vorhaben, dabei immer sowohl die weibliche wie auch die männliche Form auszuschreiben, kann demnach sehr umständlich werden. In manchen Nebensätzen werde ich deswegen vereinfachen. In der Regel stehen bestimmte Subjekte im Zentrum der Aufmerksamkeit. Diese werden in jedem Fall gegendert. Im weiteren Zusammenhang werden aber meist noch viele weitere Identitätskategorien benannt. Für diese Nebendarstellerinnen und -darsteller werde ich, wenn möglich, eine generische Form wählen, insbesondere wenn es andernfalls unschöne Wortschlangen zur Folge hätte. Es kann also vorkommen, dass in einem Abschnitt nur die Subjekte gegendert werden, die im Sinnzusammenhang aktiv sind. In einigen Fällen entscheide ich mich in dieser Arbeit aber auch bewusst für das generische Maskulinum oder Femininum. Dies geschieht etwa, wenn spezifische Sachverhalte in Beispielen exemplarisch anhand der Vorstellung einer Einzelperson verdeutlicht werden sollen. Diese Einzelperson kann naturgemäß nur entweder männlich, weiblich oder divers sein. Wenn möglich entscheide ich mich dann für die Form, die intuitiv weniger wahrscheinlich ist. Die Idee dahinter ist, einen mit diesen Termini möglicherweise einhergehenden *gender-bias* zu visibilisieren. Das ist selbstverständlich jeweils eine subjektive Einschätzung.

Ich wähle also keinen konsequenten, sondern einen willkürlichen Umgang mit den Genderformen. Überall dort, wo eine Thematik oder ein Beispiel eingeführt wird, werde ich darüber nachdenken, ob systemische Ungleichheiten bezüglich dieser Thematik zu beachten sind. Ich werde mich jeweils für die in meinen Augen angemessene Form entscheiden. Eine gendersensible Sprache soll ein Bewusstsein für bestehende Ungleichheiten schaffen. In der Regel sind es Frauen oder diverse Menschen, die sich nicht angemessen repräsentiert fühlen. Das dies nicht in jedem Fall gleichermaßen ein Moment der Benachteiligung ist, zeigt sich insbesondere dort, wo in dieser Arbeit von unrühmlichen Kategorien, wie etwa ›Psychopathinnen‹ und ›Psychopathen‹, die Rede ist. Das generische Maskulinum hat keineswegs immer den Effekt, Frauen und Menschen, die sich in keine der binären Geschlechterkategorien einordnen können, aus der Vorstellung statushoher sozialer Kategorien auszublenden. In gleichem Maße blendet das generische Maskulinum sie auch potenziell von negativ konnotierten Bezeichnungen aus. Ich verstehe Gendern deswegen nicht in allen Fällen im Sinne der Gleichberechtigung für gleichermaßen zwingend oder angemessen. Auch verkompliziert das konsequente Gendern manche Redeweisen derart, dass dies dem Lesefluss massiv abträglich ist, wie etwa in folgendem Fall: »Es zeigt sich, dass jede und jeder für sich selbst die Pflicht hat, seine oder ihre persönliche Verantwortung in Bezug auf ihre oder seine Mitarbeiterinnen und

Mitarbeiter zu bestimmen«. Darüber hinaus gibt es für manche Sinnzusammenhänge auch tatsächlich keine funktionierende Lösung. Was ist zum Beispiel das richtige persönliche Fürwort bei einem sächlichen Begriff wie dem ›Individuum‹? Wird es in ›seiner‹ oder ›ihrer‹ Freiheit beschränkt? Auch gibt es für den Fall, dass man von Berufen sprechen möchte, keine Lösung. Wenn ich vom Beruf ›Bäcker‹ spreche, dann nehme ich damit nicht einzelne Bäckerinnen oder Bäcker und auch nicht Backende in den Blick, sondern einen gesellschaftlichen Aufgaben- und Funktionszusammenhang, der sich nicht in der Tätigkeit des Backens erschöpft. Trotz all dieser Schwierigkeiten möchte ich die Leserinnen und Leser aber nicht mit Floskeln abspeisen, wie etwa der Beteuerung, dass mit den männlichen Formen selbstverständlich alle Geschlechter angesprochen seien. Ich mache es mir deswegen zur Aufgabe, im Einzelfall eine angemessene Entscheidung zu treffen.

I. Die Krise der Kritik und die Rolle der Verständigung

Derzeit scheint sich eine Atmosphäre der zunehmenden gesellschaftlichen und politischen Spaltung durchzusetzen. Ist das dem polarisierenden Einfluss von Populisten zuzuschreiben oder schwindet in einer individualisierten Gesellschaft generell die Bereitschaft oder Fähigkeit zur Verständigung über Probleme? Erscheinen die zur Vermittlung notwendigen Anstrengungen nicht mehr lohnenswert, im Bewusstsein, sich immer wieder unverbindlich neuen sozialen Kontakten zuwenden zu können? Vielleicht aber trägt auch die Kritik und die Art und Weise, wie wir es gewohnt sind, Kritik zu üben, zu diesem gesellschaftlichen Klima bei. Welche Rolle spielt die akademische Kritik für die Praxis des Kritisierens und die gesellschaftliche Praxis im Weiteren? Damit rückt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis ins Zentrum des Interesses.

I.1 Praxis, Opposition und Kritik – eine disziplinäre und ideengeschichtliche Positionierung

Das Praxis-Theorem

Der *cultural turn* wird häufig eher mit Begriffen wie ›Bedeutung‹, ›Repräsentation‹ oder ›Diskurs‹ als mit dem Begriff ›Praxis‹ in Verbindung gebracht. Andreas Reckwitz weist aber darauf hin, dass viele Theorie-debatten, die um den *cultural turn* stattfanden und -finden, nur auf der Basis eines veränderten Bezugs der Gesellschaftstheorie zur gesellschaftlichen Praxis möglich wurden. »Im Praxis-Paradigma laufen mehrere philosophische ›Revolutionen‹ des 20. Jahrhunderts zusammen. In mancher Hinsicht stellt dieses Paradigma den Hauptstrang des Cultural Turn dar« (Reckwitz 1999: 26). Zuvor sei die Rationalität des Denkens über die Betrachtung des tatsächlich stattfindenden gesellschaftlichen Lebens gestellt worden, weswegen die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften eine Reihe reifizierender Dualismen hervorgebracht hatten, etwa Struktur versus Individuum, Subjekt versus Objekt oder Körper versus Geist (Hillebrandt 2014). Schließlich fand dann eine Spaltung entlang dieser Dualismen statt und es entwickelten sich konkurrierende Denktraditionen, wie etwa die *strukturelle Anthropologie* im Gegensatz zum *Existentialismus* (Bourdieu 1996[1987]), der *funktionale Strukturalismus* entgegen der *hermeneutischen interpretativen Soziologie* (Giddens 1998) oder

ein *Objektivismus* versus einem *Subjektivismus* (Dewey 1995[1929]; Bourdieu 1976). Praxeologische Denkerinnen und Denker problematisieren, dass sich die klassischen Theorieschulen für jeweils nur eine Seite dieser Dualismen entschieden. So würden sie beispielsweise Gesellschaft nur von den Individuen her denken oder sie interessierten sich lediglich für die Struktur. Damit haben viele Theorieschulen, so das praxeologische Argument, den Bezug zur gesellschaftlichen Wirklichkeit verloren. Spätere Theorieentwicklungen hätten sich dann verstärkt auf die Eigenlogik ihrer Theorietradition verlassen und sich in Abgrenzungsbestrebungen gegenüber anderen Schulen verloren. So sei ein problematischer *Intellektualismus* entstanden. In einigen Denktraditionen seien auch bestimmte Begründungszusammenhänge absolut gesetzt, also letztbegründet allen weiteren Betrachtungen von Welt vorangestellt worden, was einen dogmatischen *Fundamentalismus* darstelle. Im Zentrum des Praxis-Theorems stehe demnach ein *Anti-Intellektualismus* oder *Anti-Fundamentalismus*, der die Überwindung dieser Dualismen in einer Umwertung des Verhältnisses von Theorie und Praxis und letztlich in einer Aufwertung der Praxis gegenüber der Theorie suche (Volbers 2015). Praxeologie möchte Gesellschaft vom Tun her erklären.

Dieses ›Primat der Praxis‹ wird von praxeologischen Denkerinnen und Denkern unterschiedlich stark gewichtet (vgl. hierzu Geiselhart, Winkler & Dünkmann 2019). In unterschiedlichem Maße wurde betont, dass Theorien immer Produkte des Denkens sind und damit immer nur eine verkürzende Interpretation von Wirklichkeit darstellen können. Es entsteht ein Wahrheitsrelativismus, der sich teilweise zu einem Relativismus oder Skeptizismus ausweitet. Praxeologische Autorinnen und Autoren sehen teilweise die Möglichkeit, diesen Relativismus durch empirische Forschung einzuschränken. Mit dem Versuch, einen direkten Bezug zwischen der gesellschaftlichen Praxis und der Theoriebildung herzustellen, geht auch eine Aufwertung empirischer Wahrnehmungsurteile einher. Empirische Forschung kann auf verschiedene Art und Weise eingesetzt werden, beispielsweise um Theorie zu begründen, sie zu reflektieren oder sie als relevant zu rechtfertigen. Darüber hinaus bedeutet das Praxistheorem aber ebenso, dass auch Wissenschaft als eine Praxis begriffen werden muss. Wissenschaftliche Wahrheiten sind immer kontextabhängig und an die situativen Bedingungen ihrer praktischen Hervorbringung gebunden. Geist kann letztlich nicht von den körperlichen und praktischen Bedingungen des Denkens getrennt werden. Mit dieser dreifachen Relativierung des Wissens hat der *cultural turn* auch viele popularisierte Denk- und Argumentationsmuster hervorgebracht.

Popularisierungen des Wahrheitsrelativismus

Seit den 1980er Jahren unterlag der Wahrheitsrelativismus einer Popularisierung, und löste sich, vor allem im Begriff des *Konstruktivismus*, vom Praxisbegriff. In konstruktivistischen Debatten wird darauf hingewiesen, dass Wissen immer eine Herstellungsleistung menschlicher Kognition (radikaler Konstruktivismus) oder ein Produkt sozialer Organisation und Vergesellschaftung (Sozialkonstruktivismus) ist. Der Verweis auf Praxis ist diesen Debatten oft nur noch implizit. In noch weiter popularisierten Darstellungen wird er oft ganz ausgelassen. Man beschränkt sich dann lediglich auf die Betonung der Gemachtheit oder Kontingenz jeglicher Wissensbestände. Nicht selten gibt diese Erkenntnis Anlass zu wissenschaftlichen Lagerkämpfen, die ich im Folgenden am Beispiel der Debatten um die *Neue Kulturgeographie* beschreiben werde. Leserinnen und Leser anderer Disziplinen werden ähnliches sicherlich auch aus ihrem akademischen Umfeld kennen. Die Neue Kulturgeographie brachte sich in den 2000er Jahren mit einem kämpferischen Vokabular gegen, wie sie sagte, »essentialisierende« Theoriebildung in der Geographie in Stellung. »Dass der Dekonstruktivismus zusammen mit dem hier ebenfalls Verwendung findenden Begriff des Diskurses zur theoretischen Basis von Cultural Turn und Postkolonialismus, ja großer Teile der Kulturwissenschaften geworden ist, kann in Anbetracht des revolutionären Gehalts kaum verwundern« (Gebhardt 2003: 14f.). In dieser Definition des *cultural turns* werden lediglich zwei Charakteristika in den Vordergrund gestellt: eine kritische gesellschaftspolitische Haltung, die auf einem Relativismus aufbaut und damit verbunden die Aufgabe der Dekonstruktion, also der Visibilisierung von Kontingenz.

Der Gedanke der Konstruiertheit von Wahrheiten ist aber keinesfalls eine neue Erkenntnis. Die Wurzeln des Konstruktivismus können bis Kant zurückverfolgt werden (Geier 2015). Bereits 1910 baut Dilthey die Geisteswissenschaften auf dem Gedanken auf, dass sowohl Geistes- als auch Naturwissenschaften den Gegenstand ihrer Untersuchung selbst hervorbringen, jedoch auf jeweils unterschiedliche Art und Weise: »dort entsteht im Verstehen ein geistiges Objekt, hier im Erkennen der physische Gegenstand« (Dilthey 1974: 97). Wenn aber der Gedanke an die Bedingtheit von Wahrheit schon derart alt ist, wie konnte er dann in der jüngeren Geschichte der deutschsprachigen Geographie noch zu derart heftigen Debatten führen? Kritikerinnen und Kritiker der neuen Kulturgeographie meinten, dass es keinesfalls etwas Neues sei, Raum als Diskurs oder Text zu betrachten. Im Gegenzug würden aber bewährte »Errungenschaften der Wirtschafts- und Sozialgeographie [...] weggewischt und einem unberechenbaren Subjektivismus geopfert« (Klüter 2005: 135). So habe der Dekonstruktivismus der Neuen Kulturgeographie einen Lieblingsfeind, den er »Essentialismus« nenne, über den zwar

eifrig geschimpft, der aber ebenso eifrig praktiziert werde. Auch wurde bemängelt, dass die breite Diskussion um den *cultural turn* einen fragwürdigen Konstruktivismus hervorgebracht hätte. Dieser habe das »Anliegen, nichts mehr von der Welt als Wahrheitsanspruch gelten zu lassen, als die Auffassung von ihrer Konstruiertheit« (Dörfler & Rothfuss 2013). Außerdem solle und dürfe sich eine konstruktivistische Perspektive nicht darin erschöpfen, Kontingenz festzustellen, weil dies insbesondere für regionale Geographien keine ausreichende Motivation sein könne (Bätzing 2011). Nur an faktischen, regionalen Beobachtungen ließen sich auch konkrete Entwicklungslinien nachzeichnen.

Es hätte sich ein »Vulgärkonstruktivismus« (Dörfler & Rothfuß 2013) etabliert. Dieser, so die Kritik, sei erstens in dem Sinne kritisch, als dass er wahllos alles dekonstruiere, zweitens in dem Sinne antiindividualistisch, als dass er dem Subjekt jegliche Handlungsfähigkeit abspreche und drittens in dem Sinne intellektualistisch, als dass er empiriefrein sei. Auch wenn dieses Zerrbild extrem verkürzend ist, so mag es doch der Wahrnehmung einiger Kritikerinnen und Kritiker der Neuen Kulturgeographie entsprechen. In deren Augen ist es »wohl kein Zufall, dass der überwiegende Teil diskursanalytischer und/oder dekonstruktivistischer Ansätze auf umfangreiche und unvoreingenommene Empirie als Felderfahrung verzichtet. Die Fixierung auf den symbolischen Überbau ›Diskurs‹ verhindert geradezu systematisch, sich mit den unangenehmen und oft paradoxen Aspekten der sozialen Wirklichkeit zu befassen« (Dörfler & Rothfuß 2013: 200). Dabei wurde der Terminus ›Poststrukturalismus‹ von beiden Seiten zum Kampfbegriff stilisiert. Für die einen wurde er zum Schimpfwort, für die anderen zum Erkenntniszentrum der neuen Bewegung.

Ich verwende den Terminus ›poststrukturalistisch‹ hier in vollem Bewusstsein all seiner fragwürdigen Konnotationen. Der Begriff ›Poststrukturalismus‹ ist unscharf; die Definitionen divergieren sehr stark. Finkelde (2013) sieht die Wurzeln des Poststrukturalismus in der strukturellen Linguistik und Anthropologie, während Harrison (2006) den Poststrukturalismus lediglich in Abgrenzung zur analytischen Philosophie bestimmt. Im Gegensatz zum logischen Positivismus würden Kontext, die Bedingungen der Möglichkeit, Geschichtlichkeit und Textualität von Wahrheit betont. In dieser Hinsicht konzentriert sich der Poststrukturalismus auf die Produktion von Bedeutung und die ›soziale Konstruktion‹ der Realität. Er entwickelt seine Stärke in Untersuchungen darüber, wie soziale Machtverhältnisse die Bedeutungen und den Stellenwert sozialer Praktiken, Objekte und Ereignisse bestimmen (Woodward, Dixon & Jones 2009: 396). Mit dieser Verortung distanziert sich der vorliegende Text von der oft geäußerten Kritik, der Poststrukturalismus wäre rein auf Diskurse und Repräsentation beschränkt und vergesse dabei die materiellen Bedingungen der Produktion von Wissen. Diese verkürzte

Auffassung des Poststrukturalismus war in der deutschsprachigen Geographie lange weit verbreitet. Sie mag auf seine popularisierten Interpretationen zutreffen, nicht aber auf zentrale Autoren wie Michel Foucault oder Judith Butler. Diese Autoren werden neben anderen auch als praxeologisch wichtige Autoren angesehen (Schmidt 2012; Schäfer 2013; Hillebrandt 2014; Reckwitz 2016). Tatsächlich richtete sich die Kritik an der Neuen Kulturgeographie nicht gegen die Autorinnen und Autoren, auf die sich die Neuen Kulturgeographinnen und -geographen beriefen (u.a. Michel Foucault; Judith Butler; Ernesto Laclau & Chantal Mouffe oder Richard Rorty). Vielmehr wurden die disziplinpolitischen Effekte, die sich im Zuge der Popularisierung und der breiten Rezeption dieser Theorien in der Geographie ergaben, kritisiert. Es habe sich eine »erkenntnistheoretische Trennmauer« zwischen den Polen Realismus und Konstruktivismus ergeben, eine »dualistische und antagonistische Spaltung der Disziplin« zwischen einer weitgehend realistisch arbeitenden *Physischen Geographie* und einer konstruktivistisch informierten *Humangeographie* (Steiner 2014a: 85, mit Verweis auf Miggelbrink). Es formierten sich Gegenbewegungen, die diverse Theoriekontexte in Stellung brachten. Mit Bezug auf Bourdieu wurde gefordert, das Primat der Praxis ernst zu nehmen und nicht nur konstruktivistisch, sondern auch konstitutionslogisch zu denken (Dörfler & Rothfuß 2013). Es wurden Forderungen nach einer Rematerialisierung der Kulturgeographie laut (Katzig & Weichhart 2009). Die Humanökologie trat an, um die Funktionsweise von Gesellschaft als System zu rekonstruieren (Meusberger & Schwan 2003) während *nicht-repräsentationale* oder *mehr-als-repräsentationale Ansätze* vor allem die Erlebnisqualitäten praktischer Tätigkeiten einschließlich ihrer politischen Implikationen betonten (Thrift 2004; Schurr & Strüver 2016). Auch Praktiken wurden verstärkt als gesellschaftskonstitutiv angesehen (Everts, Lahr-Kurten & Watson 2011). Insgesamt verbreiterte sich damit auch die Basis der Theorien, die innerhalb der kritischen Geographie diskutiert wurden. So wurde die aktuelle Neuauflage des ›*Handbuch kritische Stadtforschung*‹ (Belina, Naumann & Strüver 2018) um genau diese Theoriedebatten erweitert. Darüber hinaus konzentriert sich der Band weiterhin auf klassische kritische Ansätze, wie etwa politökonomische, neo-marxistische, gouvernementale, gendertheoretische oder politökologische Perspektiven.

Eine Diskussion pragmatistisch inspirierter Ansätze der Kritik deutet sich in der Geographie allerdings nur vage an. So wird derzeit diskutiert, inwieweit Arbeiten, die auf einer auf der ANT gründenden Assemblageforschung aufbauen, überhaupt kritisch sein können (Färber 2014; Göbel 2014). Diese basieren auf einer radikalen Kritik der Kritik (Latour 2007). ANT-Befürworterinnen und -Befürworter werfen den *Critical Urban Studies* vor, die Stadt vorschnell mit makrotheoretischen Analysekatégorien, meist neo-marxistischen Kapitalismuskritiken, zu

belegen (Göbel 2014). Damit sei der Reflex verbunden auch die Geschehnisse auf der Mikroebene entsprechend zu interpretieren. Der radikal ethnographische Ansatz der Assemblageforschung hingegen identifiziere vielfältige Formen tatsächlich formulierter Kritik in der Praxis. Hier deuten sich auch Motive von Luc Boltanskis Soziologie der Kritik an. Die Assemblageforschung baut mit ihrer Methodik letztlich auf Bruno Latours Entwurf einer symmetrischen Anthropologie (2008) und seiner Kritik der politischen Ökologie (2001) auf, die er in Anlehnung an den amerikanischen Pragmatismus entwickelte (Wilde 2013). Demnach sollte sich der zu erforschenden Wirklichkeit nicht mittels disziplinärer Analysekatégorien angenähert, sondern vielmehr den Phänomenen selbst gefolgt werden: der Entdeckung ihrer Verflechtungen in verschiedene gesellschaftliche Teilbereiche hinein und der thematischen Wandlung der Beschreibungsformeln bei diesen Transfers. In diesen Ansätzen wird das ›Primat der Praxis‹ derzeit am konsequentesten umgesetzt. Bei dieser Vorgehensweise treten Bruchlinien und Konflikte der Praxis in den Vordergrund und es kommen auch die von den Akteuren der Praxis selbst formulierten Kritiken wieder in den Blick. »Offen bleibt bislang dennoch, welchen Ort die Assemblageforschung der ›Kritik‹, also ihrer kritischen Perspektive auf das Urbane, zuweist« (Göbel 2014: 111). In diesem Sinne werde ich hier das Konzept der Mediation vorschlagen. Es ist aber symptomatisch für die zeitgenössische Kritik, dass Ansätzen, die ein verbindendes oder vermittelndes Motiv in sich tragen, mit Skepsis begegnet wird. Die politisierte, akademische Opposition gegen gesellschaftliche Bedingungen ist derzeit der dominante Impetus.

1.2 Kritik und Praxis – Opposition, Asymmetrie und Heldenmythos

Praxis ist ein wichtiger Bezugspunkt des *cultural turns* und die sogenannten ›Poststrukturalisten‹ dachten keineswegs ausschließlich repräsentationalistisch. So wird beispielsweise Michel Foucaults Werk, speziell sein Spätwerk zu Gouvernementalität und den Techniken des Selbst, als praxeologisch wichtige Arbeit angesehen. Gleiches gilt für Judith Butlers Arbeiten zu Performativität. Die soziologischen Praxis-theoretiker der, wenn man so will, ›zweiten Generation‹, Robert Schmidt (2012), Frank Hillebrandt (2014) und Andreas Reckwitz (2016) haben in jeweils eigenen Zusammenschauen praxistheoretischer Ansätze soziologische Programme zur empirischen Forschung und Theoriebildung entwickelt. Sie beziehen sich dabei auch auf den Poststrukturalismus. Im angloamerikanischen Raum sind Elisabeth Shove, Mika Pantzer und Matt Watson (2012) zu nennen. Das Feld derer, die dabei als

praxistheoretisch wichtige Theoretikerinnen und Theoretiker wahrgenommen werden, ist divers. Je nach Autorin oder Autor zählen dazu: Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Charles Taylor, Theodor Schatzki, Bruno Latour oder eben Judith Butler und Michel Foucault. Auch werden Bezüge zum Primat der Praxis, wie es im Marxismus, der kritischen Theorie und im Pragmatismus gedacht wird, hergestellt. Im deutschsprachigen Raum setzt sich zunehmend der Begriff ›Praxeologie‹ als Bezeichnung für die Gesamtheit der verschiedenen praktiken- und praxistheoretischen Ansätze durch. In den vergangenen Jahren ist auch eine Reihe an Sammelbänden erschienen (Schatzki, Knorr-Cetina & Savigny 2001; Alkemeyer, Schürmann & Volberts (2015); Schäfer 2016; Hui, Schatzki & Shove 2017). Dabei scheint sich die Frage nach geeigneten Formen der Kritik zusehends zugunsten eines praktikenontologischen Ansinnens aufzulösen.

Gesellschaftliche Praxis ist aber von jeher ein wesentlicher Bezugspunkt der kritischen Theorie und die Frage nach dem Bezug zur Praxis war immer schon ein zentraler Punkt in der Debatte um Kritik (Jaeggi & Wesche 2013). In diesem Sinne ist Kritik auch selbst immer Praxis. Eine ganz *praktische* Tendenz der sozialwissenschaftlichen Kritik ist aber, dass sie oft wie selbstverständlich als Opposition gegenüber einem Untersuchungsgegenstand begriffen wird. Die Analyse wird ganz selbstverständlich aus einer Position der kritischen Distanz geführt, die sich nicht selten zur Gegnerschaft ausweitet. Kritikerinnen und Kritiker legitimieren diese Opposition durch Verweise auf gesellschaftstheoretische Grundannahmen oder Modelle, die sie ihrer Analyse als eine Art Autorität zur Seite stellen. Diese erlauben es ihnen soziale Pathologien auszuweisen (Honneth 1994). So versteht sich eine kritisch materialistische Perspektive als marxistisch, eine polit-ökonomische Perspektive beruft sich beispielsweise auf Modelle des Neoliberalismus, so wie sich eine sozialwissenschaftliche Kritik vielleicht auf Bourdieus Konzepte von Habitus oder symbolischer Gewalt beruft. Entsprechend rekurriert eine poststrukturalistische Kritik vielleicht auf Foucaults Konzept der Gouvernamentalität. Wir erkennen darin »das orthodoxe Modell einer in objektiver wissenschaftlicher Erkenntnis fundierten kritischen Sozialwissenschaft« (Celikates 2009: 35). Nicht selten bezieht Kritik Autorität aus den Theorien, auf die sie rekurriert. Eine derartige Kritik weiß genau, wogegen sie sich wehrt, gegen was sie Opposition bezieht. Dabei geht sie auch tendenziell davon aus, dass die Beforschten die wirklichen Zusammenhänge ihres unterdrückten Lebens nicht erkennen. Die Menschen leben in dem Verblendungs- oder Habitualisierungszusammenhang einer Herrschaft, die nur ein analytischer Geist zu entziffern vermag. »Diesem szientistischen Selbstverständnis ist die Gleichgültigkeit gegenüber der Teilnehmerperspektive von vornherein eingebaut« (Celikates 2009: 21). Luc Boltanski (2010) hat auf die

Unangemessenheit derartiger Vorgehensweisen hingewiesen. Derartige kritische Wissenschaft definiere sich unter Bezug auf Objektivitäts- und Wertfreiheitsansprüche und erhebe sich zudem über die beforschten Akteure der Praxis. Zwar »können die Situationen gleichermaßen von den Akteuren, die in ihrem Alltagsleben ständig darin verstrickt sind, wie vom Soziologen beobachtet und beschrieben werden; doch nur letzterer kann zur Erkenntnis der Strukturen vordringen« (ebd.: 41).

In derartigen akademischen Überhöhungen wird Kritik asymmetrisch. Die Kritikerin oder der Kritiker wird zum überlegenen Geist stilisiert, was nicht selten eine weitere Stilisierung der Kritikerin zu einer Kämpferin gegen das Unrecht nach sich zieht. Die gesellschaftlichen Verhältnisse werden als unpersönlicher, nicht adressierbarer und übermächtiger Gegner gedacht und die Tatsache, dass sie von der Kritikerin erkannt werden, hindert die Verhältnisse selbstverständlich nicht daran, sich weiterhin praktisch durchzusetzen. Durch Theoretisieren lassen sich die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht beeindrucken. Allein Handeln kann Veränderung bewirken. Karl Marx folgert deswegen »daß nicht die Kritik, sondern die Revolution die treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie ist« (Marx zitiert nach Röttgers 1975: 261). Das ›Primat der Praxis‹ zeigt sich hier in einer zutiefst praktischen Konsequenz: der Idee, dass Theorie über genügend Strahlkraft verfügen muss, um Menschen davon zu überzeugen, sich auch praktisch für Veränderungen einzusetzen. Marx zufolge kommt es deswegen entscheidend auf die Form der Kritik an. Sie müsse fähig sein, die Massen zu ergreifen. So verrate »die Sprache Marx', die sich in einer eindringlichen martialischen Metaphorik ergeht, die *Lust am Kampf*« (Röttgers 1975: 262). Aufgabe der Kritik ist nicht nur die Analyse, sondern auch die Agitation. Damit sich eine soziale Bewegung formiert, muss ausreichend Empörung erzeugt werden. Zum Gelingen von Kritik müssen demnach zwei Bedingungen gegeben sein: erstens der erhabene erkennende Geist einer Kritikerin oder eines Kritikers und zweitens deren kämpferischer Einsatz im Sinne einer guten oder gerechten Sache. Aus diesen Bedingungen entsteht eine charakteristische kritische Haltung, die Max Horkheimer (1988[1937]: 190) folgendermaßen beschreibt: »In der Person des Theoretikers tritt das deutlich zutage; seine Kritik ist aggressiv nicht nur gegenüber den bewußten Apologeten des Bestehenden, sondern ebenso sehr gegenüber ablenkenden, konformistischen oder utopistischen Tendenzen in den eigenen Reihen«. Sicherlich dürfen die zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen dieses Zitats nicht vergessen werden. Vom Nationalsozialismus ins amerikanische Exil gezwungen, sah er mit Theodor W. Adorno eine Kulturindustrie aufsteigen, die drohte, jegliche Hoffnung auf Emanzipation und Aufklärung zunichte zu machen. Bis in die 1960er–70er Jahre, die schließlich den Poststrukturalismus populär machten, waren nicht nur in Deutschland viele

Menschen, und nicht nur Intellektuelle, von einem Wunsch nach wirklich nachhaltigem gesellschaftlichem Wandel beseelt. So vertritt auch Jürgen Habermas, der immerhin für eine demokratieoptimistische Perspektive in der *Frankfurter Schule* steht, in den späten 80er Jahren ebenfalls diese charakteristische Haltung. Seine *Theorie des kommunikativen Handelns* verhält sich trotz ihrer Suche nach verbindlichen Werten und konsensorientierter Kommunikation »kritisch sowohl gegenüber den zeitgenössischen Sozialwissenschaften wie gegenüber der gesellschaftlichen Realität, die diese erfassen sollen« (Habermas 1988b: 549). Gesellschaftlicher Wandel muss umfassend gedacht werden. Neue soziale Bewegungen forderten den Einsatz etwa für Frauenrechte, Abschaffung von Diskriminierung, globale Gerechtigkeit oder Abrüstung. Trotzdem verschärfen sich aber bis heute die Ungleichheitseffekte der kapitalistischen Modernisierung und so sieht sich die Kritik beständig aufgefordert, gegen übermächtige Gegner anzutreten. Diese Gegner lassen sich aber immer schwerer fassen. Sie zeigen sich nur als sehr abstrakte implizite Handlungs- und Überzeugungssysteme, wie etwa eine »Kulturindustrie«, der »Kapitalismus« oder die »Entfremdung der Arbeit«. Derart übermächtigen Gegnern lassen sich kaum Zugeständnisse abringen. So schwingt die Idee der »Revolution«, im Sinne des Wunsches nach einem von einer breiten Bewegung getragenen Umsturz der Verhältnisse, in vielen kritischen Ansätzen mit, auch wenn sie, wie ein kritischer Kollege mir gegenüber einmal erwähnte: »nicht mehr wirklich ernsthaft vertreten wird«.

In den 1960er–70er Jahren forderte die Studentenbewegung auch eine zunehmende Selbstreflexion der Wissenschaft. Wissen selbst wurde zum Politikum: »Auf dieser Ebene geht es darum herauszufinden, nicht welche Macht von außen her auf der Wissenschaft lastet, sondern welche Machtwirkungen unter den wissenschaftlichen Aussagen zirkulieren; wie ihr inneres Machtsystem beschaffen ist und wie und warum dieses sich in bestimmten Augenblicken global verändert« (Foucault 1978: 26). Der Gegner der Kritik ist demnach eine den Diskursen innewohnende Macht. Diese Macht ist depersonalisiert. Sie ist nicht repressiv, sondern auf perfide Art und Weise produktiv, denn sie schreibt sich in die Körper und das Handeln der Menschen ein. Diese Macht verwirklicht sich unterschwellig, nicht nur im gesellschaftlichen Körper des Alltagslebens, wo sie soziale Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten reproduziert, sondern auch in der Wissenschaft selbst. Auch der Wissenschaftler scheint nicht mehr vor Verblendung gefeit zu sein, sondern hat sich ebenfalls die Frage zu stellen, wie er sicherstellen kann, dass er nicht selbst – direkt oder indirekt – dazu beiträgt, gesellschaftliche Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zu reproduzieren. Leicht führt das an den Rand einer skeptizistischen Paranoia. »Überall ist Vorkonstruiertes. Es stürzt, wie auf alle Leute, auch auf den Soziologen geradezu

ein. Er soll ein Objekt erkennen – die soziale Welt –, dessen Produkt er ist« (Bourdieu & Wacquant 1996[1987]: 269). Die Macht kann sich in allen Begriffen verstecken und eine Wissenschaftlerin oder ein Wissenschaftler muss versuchen den *radikalen Zweifel* zu beherrschen. Was Bourdieu hierzu methodisch vorschlägt, ähnelt der Foucaultschen Genealogie. Er fordert eine »Sozialgeschichte der Probleme, Objekte und Denkinstrumente, das heißt die Geschichte der gesellschaftlichen Arbeit der Konstruktion der Instrumente zur Konstruktion der sozialen Realität« (Bourdieu 1996[1987]: 271). Es sind die Momente der Praxis, das Erscheinen im Ereignis oder die Konkretheit des Singulären, die das Potenzial zur Erkenntnis über die wirklichen Verhältnisse der aktuellen sozialen Konstruktion erlauben. »Sagen wir, daß sich die Philosophie des Ereignisses in der auf den ersten Blick paradoxen Richtung eines Materialismus des Unkörperlichen bewegen müßte« (Foucault 1993[1970]: 37). Zur Serie zusammengesetzt enthüllen die Ereignisse das bisher Verhüllte und öffnen es für die Kritik. Auf diese Weise ist Kritik ein Medium der Selbstvergewisserung und der Entunterwerfung, die nur in einem Kampf gegen sich selbst Erfüllung finden kann. Die Kritik erreicht die *pure Opposition*.

Weil dieses Reflexionsniveau nicht ohne weiteres zu erreichen ist, rückt die Person der Kritikerin ins Zentrum des Interesses. Nicht selten wird sie auch alltagsweltlich stilisiert. In Medienberichten zum 60. Jahrestag des Kapitals wurde Karl Marx häufig als jemand dargestellt, der sein ganzes Leben in Armut und Entbehrungen verbrachte, um schließlich ein akademisches Werk von unvergleichlicher Bedeutung hervorbringen. Auch Theodor W. Adorno hatte schwerste Prüfungen zu bestehen. Er erlebte die Gräueltaten der Naziherrschaft und im Exil musste er den Aufstieg einer Kulturindustrie erleben. Trotzdem schaffte er es im Nachkriegsdeutschland, jungen Studierenden mit seiner *Minima Moralia* aus der Seele zu sprechen. Er formuliert was viele empfanden, dass »kein richtiges Leben im falschen« möglich sei. Doch all diese Errungenschaften schützten ihn am 22.04.1969 nicht vor einem als »Busenattentat« bekannt gewordenen Vorfall.¹ Dass der 65-jährige Professor als linker Kämpfer nicht etwa die Hochachtung der linken Aktivistinnen und Aktivisten der Studentenbewegung genoss, war erklärungsbedürftig. »Im Grunde verlief die Argumentationsfigur nach dem immergleichen Muster: Wer so radikal zu denken versuche wie Adorno, der dürfe sich nicht

1 Im Zuge der Studentenproteste hatte in Adornos Vorlesung eine Gruppe populistischer Studentinnen das Podium gestürmt und ihre Brüste entblößt. Zuvor hatten Studierende das Frankfurter Institut für Sozialforschung besetzt. Adorno hatte als Leiter dieser Einrichtung unnachgiebig reagiert und das Gebäude durch die Polizei räumen lassen. Damit war der Bruch mit der Studierendenschaft besiegelt.

wundern, wenn sich dieser Impuls eines Tages gegen seinen eigenen Urheber richte« (Kraushaar 2009: o.S.). Eine wirkliche Kritikerin kann also niemals darauf vertrauen, verstanden zu werden. Sie analysiert Gesellschaft grundlegend und tiefschürfend, um komplexe Zusammenhänge aufzuzeigen. Sie kann nicht davon ausgehen, dass alle ihren Gedanken mühelos folgen können. Die Kritikerin weiß mehr als andere, rechnet genau deswegen aber nicht mit Zustimmung. In popularisierten Versionen werden beide Motive, das der Aufopferung und das der geistigen Überlegenheit, bis zum Heldenmythos hochstilisiert. Die Oppositionelle ist dann ein Renegat, eine Abtrünnige der Alltagsrealität. Sie ist eine einsame Kämpferin gegen die Unterdrückung, die nicht selten ihr gesamtes Leben der Aufgabe der Kritik widmet und damit quasi zur Märtyrerin wird. Die Oppositionelle rechtfertigt sich dadurch als unversöhnliche Solitärin.

In ihrem generalisierten Misstrauen und im Angesicht der Unmöglichkeit des Anspruches des radikalen Zweifels läuft die oppositionelle Kritikerin aber Gefahr, paranoid zu werden und wahllos um sich zu schlagen. Noch schlimmer aber, dass sich diese Haltung auch unabhängig des politischen Standpunktes instrumentalisieren lässt. Augenfällig wurde das insbesondere in den Aussagen der Q-Anon-Anhängerinnen und -Anhänger, die am 06.01.2021 das Kapitol in Washington stürmten. Viele verstanden sich als jene, die sich nicht mehr von der Propaganda der Mehrheitsgesellschaft täuschen lassen und zogen für die in ihren Augen gerechte Sache ins Feld. Rechtspopulisten machen sich den Mythos der Kritik zu eigen, wenn sie sich beispielsweise als Vertreter einer verkannten und unterdrückten weißen Bevölkerungsmehrheit darstellen (Gest 2016). Ebenso stilisieren sich Lana Lokteff, eine Unterstützerin der amerikanischen Alt-Right-Bewegung, oder Alina von Rauhenneck, eine deutsche Vertreterin der identitären Bewegung, als patriotische Feministinnen und Vertreterinnen einer missachteten Gegenkultur. Latour (2007[2004]: 16, 17) beobachtet, dass die »Neutronenbomben der Dekonstruktion« und die »Raketen der Diskursanalyse« »über unklar gezogene Grenzen geschmuggelt wurden und der falschen Partei in die Hände gerieten«. Die Waffen der Kritik werden missbraucht und sind durch den dauernden Einsatz stumpf geworden. Es scheint, als hätten sich die Feinde an sie gewöhnt. Volker Weiss (2017) beschreibt ebenfalls, wie manche Formeln der Kritik von Rechtspopulisten adaptiert werden, während manche, die sich als linke Akademikerinnen und Akademiker verstehen, sie oftmals zum reinen Selbstzweck einsetzen. Thomas Edlinger (2015) zufolge ist Kritik im täglichen Leben allgegenwärtig und unausweichlich geworden. Sie werde praktisch in allen Lebensbereichen beständig geübt. Somit würden sich verstärkt Haltungen durchsetzen, die man als *postkritisch* bezeichnet werden können. Kritik wird dann entweder bewusst ignoriert oder es findet ein spielerischer, zitathafter

bis sarkastischer Umgang mit gängigen Kritikmustern statt. Auch Rahel Jaeggi (2015: 4) beschreibt diese *Krise der Kritik*: »Kritik ist zum Teil des Bestehenden, Kitt des Bestehenden, Schmiermittel seiner (neoliberalen) Transformation geworden. Und noch schlimmer: Gerade als solche sei die kritische Haltung hegemonial geworden«. Jaeggi fordert deswegen ein »Ende der Besserwisserei«.

1.3 Die Krise der Kritik

Thomas Edlinger (2015: 14) zeichnet ein facettenreiches Bild einer widersprüchlichen Praxis alltäglichen Kritisierens. »Jeder von uns muss heute lernen, mit der Fetischisierung der Kritik umzugehen«. Kritik sei omnipräsent geworden. Von berufsbezogenen Optimierungsansprüchen über Fragen nachhaltiger Lebensstile bis zu Aufforderungen nach gendersensibler Sprache: Wir müssen uns heute beständig in Frage stellen lassen. Gleichzeitig sind wir angehalten, viele unserer unbewussten und vielleicht auch liebgewonnenen Gewohnheiten zu ändern. Wir können uns aber nicht allumfassend in Frage stellen. Ab einem bestimmten Punkt müssen wir die Kommunikation aufkündigen und uns distanzieren, nach dem Motto: Ich weiß, dass mein Verhalten kritisiert werden kann, ich tue es aber trotzdem und möchte nicht darauf angesprochen werden. ›Postkritisch‹ nennt Edlinger diese Haltung. Er identifiziert verschiedene Formen alltäglichen Kritikübens, die in der Summe dazu führen, dass die akademische, auf Emanzipation ausgerichtete Kritik an Ansehen und Schlagkraft verliert. Einige Autorinnen und Autoren sehen die Krise der Kritik aber auch in ihrer jüngeren geistesgeschichtlichen Entwicklung vorgezeichnet.

Identitätspolitik im Schatten der Differenztheorie

Bruno Latour (2007[2004]) zufolge geht der Kritik die Puste aus: »Why has critique run out of steam?« titelt er im englischen Original. Sich selbst sieht er daran nicht unschuldig. Lange Zeit habe er ja selbst daran gearbeitet, die Bedingtheit akademischen Wissens zu begründen. Wenn heute der *Mangel an wissenschaftlicher Gewissheit* genutzt wird, um etwa Forschungen zum Klimawandel anzuzweifeln, fragt er sich selbstkritisch: »warum fällt es mir so schwer auszusprechen, daß die globale Erwärmung ein Faktum ist, ob man will oder nicht?« (ebd.: 11). Er kommt zu dem Schluss, dass das Argument der sozialen Konstruktion heute vielfach der gezielten Desinformationspolitik dient. Oft sei Kritik zur universitären Attitüde der Profilierung verkommen, wenn zum

Beispiel Jean Baudrillard den Kollaps der Twin Towers auf kapitalismusimmanente Kräfte zurückführt. Vielfach würde Kritik auch zu Werbezwecken missbraucht, etwa wenn das amerikanische Verteidigungsministerium ein Programm zur totalen Überwachung mit dem Slogan *scientia est potentia* bewerbe und dabei stark an Michel Foucaults Wissen-Schrägstrich-Macht-Konzeption erinnere. Rechte Populisten von Trump bis zu einigen Vertretern der AfD oder Pegida erheben einen Alleinvertretungsanspruch. Mit dem Slogan ›Wir sind das Volk‹ geben sie diesen als einen emanzipatorischen Anspruch aus. Sie geben vor, ›die gewöhnlichen Menschen‹ zu vertreten, denn die Eliten aus Politik und Gesellschaft seien ineffizient und kümmerten sich schon lange nicht mehr um die Belange der einfachen Menschen (vgl. auch Laclau 2005; Gest 2016). Dabei bedienen sich die populistischen Rechten poststrukturalistischer Kritikmuster. Politikerinnen wie Marine Le Pen, ihre Nichte Marion Maréchal Le Pen oder die belgische Senatorin Anke Van Dermeersch repräsentieren ein modernisiertes Bild konservativer Frauen, die offen sind für die wirtschaftliche Unabhängigkeit von Frauen und deren Recht auf eine berufliche Laufbahn (Mayer 2015: 399). Diese Frauen legen den Fokus ihrer Politik gerne auf Familienfragen und das Recht der Frauen auf Selbstbestimmung. Im Namen demokratischer Werte und der Frauenrechte richten sie sich gegen Zuwanderung oder gegen den Islam. Prototypisch geschah dies im Rahmen von Dermeerschs Kampagne »Freiheit oder Islam?« (›Vrijheid of islam?‹). Sie präsentierte ein Bild, dass sie in einem Minirock zeigt. Auf ihren nackten Beinen war markiert, mit welchen Konsequenzen und Reaktionen Frauen in islamischen Ländern zu rechnen hätten, würden sie Röcke dieser Länge tragen (Delfin 2016). Sie betont Frauenrechte, stellt Fragen nach der Sicherheit von Frauen vor Übergriffen und wendet diese Themen zu Argumenten gegen den Multikulturalismus. Wie schon beschrieben, nennen sich rechte Frauen nicht selten ›patriotische Feministinnen‹ und vertreten traditionelle Werte, wie etwa den der Familie. Sie betrachten den linken Feminismus als hegemonial und als Versuch, ihnen ein Leben entsprechend ihrer natürlichen Weiblichkeit zu verbieten (vgl. hierzu Darby 2017; Miller 2017; Thorward 2017). Hier werden offensichtlich klassische Genderargumente invertiert und dienen politischen Kräften zur Begründung antiliberaler und autoritativer Programme.

Volker Weiss (2017: 247) sieht einen Grund für den Aufstieg der rechten Bewegungen in einem linken Kulturrelativismus, der die eigenen Werte vergisst. Dieser habe sich unter anderem gezeigt, als der algerische Journalist Kamel Daoud von französischen Intellektuellen der Reproduktion orientalistischer und islamophober Vorurteile bezichtigt wurde. Nach den Kölner Übergriffen auf Frauen in der Silvesternacht 2015/16 durch Männer offensichtlich nordafrikanischer Herkunft, hatte Daoud dem Westen Naivität bezüglich des Frauenbilds islamisch

geprägter Männer vorgeworfen. Obwohl er sich als emanzipatorischer Denker profiliert hatte und dafür sogar mit einer Fatwa belegt worden war, vertraute man seiner Erfahrung als algerischem Mann nicht. Seine Äußerungen wurden nicht etwa als eine hilfreiche Problemformulierung zur besseren Projektierung von Integrationsmaßnahmen verstanden, sondern ernteten massive Verurteilungen insbesondere von Seiten der schon erwähnten französischen Intellektuellen. Daoud zog sich schließlich aus dem öffentlichen Leben zurück. Auch die ägyptisch-amerikanische Frauenrechtsaktivistin Mona Eltahawy sähe sich Weiss zufolge in ihrem Kampf für mehr Freiheit für Frauen in der arabischen Welt wenig unterstützt. Islamischen Frauen käme nicht die gleiche Unterstützung im Kampf um Gleichberechtigung zu, wie das westliche Frauen erfahren. Ein verabsolutierter Kulturrelativismus sei der Grund für die Handlungsunfähigkeit einer akademischen Elite, von der in Bezug auf interkulturelle Problematiken heute keine dezidierte Haltung zu erwarten sei.

Rahel Jaeggi (2014[1987]) führt diesen indifferenten Kulturrelativismus auf den politischen Liberalismus und dessen Postulat einer Neutralität gegenüber Lebensformen zurück. Dort aber, wo Lebensformen nicht thematisiert werden dürfen, führe das zu ihrer Naturalisierung. »Statt den Menschen zu ermöglichen, ihr Leben selbst zu gestalten, verdeckt die Strategie neutraler Enthaltsamkeit die Mächte, die es bestimmen« (ebd.: 39). Damit würden kulturelle Grenzziehungen wieder zu Gefängnissen, zu Schicksalsmächten. So komme es schließlich zum Gegenteil einer freien Gesellschaft. Klare Worte findet auch Slavoj Žižek (2001: 71), der den Multikulturalismus als Rassismus bezeichnet: »Der multikulturalistische Respekt vor der Besonderheit des Anderen ist nichts anderes als die Behauptung der eigenen Überlegenheit«. Die Neutralität des Multikulturalisten privilegiert stillschweigend einen eurozentristischen Standpunkt. Der vordergründige Verzicht auf die Behauptung der Überlegenheit der eigenen Position sei letztlich aber nur ein Ausdruck des Desinteresses gegenüber dem, was der Andere wirklich glaubt. Wäre es anders, gäbe es augenblicklich einen Konflikt zwischen dem Andersdenkenden und den eigenen Werten. In die gleiche Kerbe schlägt Armin Nassehi (2015), der aufzeigt, dass es von einem universalisierten Multikulturalismus nicht mehr weit ist bis zum Ethnopluralismus der Identitären Bewegung, wonach andere Kulturen gerne bestehen dürfen, solange sie sich außerhalb eines national befreiten Territoriums aufhalten.

Einen Grund dafür, dass neurechte Erklärungsmuster derartige Schlagkraft entwickeln, sieht Thomas Edlinger (2015) in dem, was er *opfernarzisstische Hyperkritik* nennt. Darunter versteht er ins Extrem gesteigerte Identitätspolitiken der Anerkennung, die mit besonderer Betonung eigener Leidenserfahrungen durch Diskriminierung gesellschaftliche Aufmerksamkeit erstreiten. Ihren Ursprung habe diese Kritik in durchaus emanzipatorischen Diskursen, wie etwa der Gender- und

Intersektionalitätstheorie. Es waren vor allem schwarze Frauen in den USA, die darauf hinwiesen, dass es keine einheitliche Erfahrung des Frauseins gäbe, und die eine Repräsentation ihrer Anliegen durch weiße Frauenrechtlerinnen in Frage stellten (Combahee River Collective 1981[1977]). Diskriminierungen etablieren sich entlang von Differenzlinien, etwa Rasse, Geschlecht, Klasse, Behinderungen oder Religion, und können sich entsprechend überschneiden, wechselwirken oder verschränken. Die Metapher der Straßenkreuzung (*intersection*) gab dieser Bewegung einen Namen. Elisabeth Tuider (2013) attestiert dem Intersektionalitätsdiskurs eine doppelte Stoßrichtung. Er weist erstens Differenzen als kategoriale Zuschreibungen zurück und fordert zweitens die soziale Anerkennung für Lebensformen, die nicht von etablierten Kategorien abgedeckt sind. Der erste Schritt lädt zu einer differenzierteren Debatte ein, indem er »die Vielfalt, das Uneindeutige, das Ambigue, das Mehrfachzugehörige und Grenzüberschreitende von Geschlechtern und Sexualitäten betont« (ebd.: 84). Diese queertheoretische Dekonstruktion fordert dazu auf, vor allem die Heterogenität marginalisierter Gruppen anzuerkennen. Während der erste Schritt also die Auflösung der Kategorie fordert, bedarf der zweite Schritt wieder deren Reformulierung und entsprechender Identitätszuschreibungen. Wenn es darum geht, den Vertretungsanspruch einzulösen, wenn es das Ziel ist, politisch für eine Gruppe Partei zu ergreifen, dann ist die Fassung dieser Gruppe in eine Kategorie unabdingbar. Wo der erste Schritt bestrebt ist, die Unbezeichnbarkeit zu verdeutlichen, macht sich der zweite automatisch neuer Grenzziehungen schuldig, denn er kommt nicht umhin, die unendliche Vielfalt innerhalb einer Gruppe auf eine einfach verständliche Formel zu reduzieren. Wenn Anerkennung für etwas eingefordert wird, dann muss das, für was Partei ergriffen wird, auch benennbar sein. Die Notwendigkeit politischer Veränderungen müssen deutlich gemacht werden, indem erklärt wird, welche Ungerechtigkeiten oder welches Leid mit den derzeitigen Zuständen verbunden ist. Es ist ein *strategischer Essentialismus* vonnöten, der automatisch mit einer Normierung von Identitäten einhergeht, die in den seltensten Fällen auch allen Bezeichneten gefällt. Tuider zufolge offenbart der erste Schritt die Stärken des Poststrukturalismus: »In der Bewegung im Zwischenraum zeigt sich für Derrida das supplement, das Überschüssige. D. h., der Blick auf das Überschüssige legt genau jene zuvor vereindeutigte Logik des Binären frei und gibt somit Raum für das Ungesagte, Ausgelassene und Ambivalente« (ebd.: 89). Der zweite Schritt aber führt den Poststrukturalismus an seine selbstverschuldete Grenze, an die Notwendigkeit, in vollem Bewusstsein über die Kontingenz jeglicher Konstruktionen trotzdem eine Konstruktion von Positionalitäten leisten zu müssen.

Der Verdienst der Intersektionalitätstheorie liegt darin, dass von ihrem Standpunkt aus systemische Benachteiligungen von Menschen

diskriminierter Identitäten verdeutlicht werden können. Wenn Aktivistinnen und Aktivisten ihre persönlichen Erfahrungen formulieren, dann hat das aber nicht automatisch gesamtgesellschaftlichen Emanzipationscharakter. In der Praxis feministischer Internetforen aber lässt sich gelegentlich die Tendenz beobachten, Leidenserfahrungen zu vergleichen, sodass sich eine Politik repräsentativer Sprecherpositionen entwickelt, wonach jeweils nur der reden darf, der am meisten persönlich betroffen ist (Nassehi 2015: 187ff; Edlinger 2015: 95ff). Ähnliches ereignete sich im Juli 2012 beim *NoBorderCamp* in Köln, einem Treffen linker Aktivistinnen und Aktivisten gegen Rassismus und repressive Migrationspolitik. Im Vorfeld der Veranstaltung hatten PoC (*people of color*) das Recht eingefordert, Redebeiträge stoppen zu dürfen, sofern sie diese als diskriminierend oder rassistisch empfanden. Sie beriefen sich dabei auf das Konzept der *Critical Whiteness*, das zur Reflexion der oftmals unbeachteten Privilegierung der weißen Sprecherrolle mahnt. Die Situation eskalierte schließlich und es kamen prinzipielle Zweifel darüber auf, ob eine Verständigung über diese Differenzen hinweg überhaupt möglich sei (ak 2013, vgl. auch die Selbstdarstellung der Gruppe *Reclaim Society* 2012). Derartige Markierungspraktiken, wonach sich der einzelne entsprechend seiner Positionalität ausweisen muss, um sprechen zu dürfen, werden auch aus den universitären Genderstudies berichtet, von wo aus sie in feministische, antirassistische und queeraktivistische Kreise getragen würden (Arslanoğlu 2010; Burschel 2012; Perinelli 2015; laLove 2017). In derartigen Debatten haben diejenigen das Nachsehen, die ihre Leidenserfahrungen nicht öffentlich bezeugen wollen, und die, die sich nicht in eine starre Identitätskategorie einordnen lassen möchten. Es ist ebenso problematisch für Personen, die widerstreitende Identitätsmerkmale auf sich vereinen. Nicht selten werden Bewertungen von Identitätskategorien entlang einer Opfer/Täter-Dichotomie vorgenommen. Dabei werden keine Uneindeutigkeiten zugelassen, wie das der Fall des Ausschlusses einer jüdischen Lesbe von einer Homosexuellenveranstaltung in den USA zeigte (Weiss, B 2017). Die betroffene Person hatte eine Regenbogenfahne aufgespannt, auf der ein Davidstern prangte. Sie trug zudem ein T-Shirt mit der Aufschrift »Proud Jewish Dyke«. Sie wurde des Zionismus beschuldigt und damit der Täterseite zugewiesen. Bari Weiss argumentiert, dass Intersektionalität in der Praxis eine Art Kastensystem etabliere, in dem das Ansehen einer Gruppe davon abhinge, wie viel Leid sie in der Geschichte erfahren habe. Gleichzeitig würde die Opferrolle glorifiziert: »Victimhood, in the intersectional way of seeing the world, is akin to sainthood; power and privilege are profane« (ebd.: o.S.). Die Speerspitze dieser Entwicklung ist wohl die Heteronormalitätsdebatte, die fordert, dass heterosexuelle Paare Liebesbekundungen in der Öffentlichkeit vermeiden sollten, denn das würde von Menschen mit anderen sexuellen Orientierungen als Belästigung empfunden

(Edlinger 2015: 135ff). Es geht dabei also nicht mehr um die Forderung nach Freiheit von Diskriminierung, sondern um Repression gegen die ›Mehrheitsgesellschaft‹. Dabei verschwimmt die Grenze zwischen Vergeltung und Emanzipation. In derartigen Diskursen hat das Empfinden von Kränkung immer Recht und erzeugt ein Klima, in dem man sich den Mund verbrennt, kaum dass man ihn öffnet.

Identitätspolitisches Denken hat dazu beigetragen, soziale Differenzierungen und die damit verbundenen Ungleichheiten zur Sprache zu bringen. Es ist zudem wichtig zu sehen, dass auch innerhalb der feministischen Bewegung Ungleichheit herrscht und dass bestimmte Privilegien, wie etwa die weißer Männer, thematisiert und abgebaut werden müssen. Differenz darf aber nicht zum Fetisch werden, denn so war das Differenztheorem niemals gedacht. Die Idee, dass Begriffe immer in einem System von Begriffen stehend verstanden werden sollten, ist ein Hinweis darauf, dass alles Denken immer auf differenzierenden Inbezugsetzungen von Begriffen aufbaut. Damit hält das Denken Begriffssysteme ständig in Bewegung und Bedeutungen verschieben sich beständig. Die Derridasche *différance* findet im Vollzug der Signifikation statt; das ›Othering‹ begreift den Anderen als Negierung des Selbst. Es ist richtig, dass Differenzen gezogen werden. Dies ist eine zentrale Erkenntnis, doch bedeutet es gleichzeitig, dass Differenzen auch aufgehoben werden können. Identitätskategorien sind niemals absolut fixiert noch können sie eindeutig beschrieben werden. Wird die differenztheoretische Denkfigur allerdings absolut gesetzt, also als identitätskonstitutiv angesehen, dann erstarrt das Denken in fixierten Kategorien und erzwingt eine Entscheidung darüber, zu welcher Kategorie der Einzelne sich zugehörig erklären möchte. Darüber hinaus ist es auch nicht zutreffend, dass das Eigene nur mittels einer Abgrenzung vom Anderen bestimmt werden kann. Die eigene Identität kann auch durch erlernte Fähigkeiten, Erfahrungen und Lebenserinnerungen positiv bestimmt werden. Das Differenzprinzip sollte also nicht als der ausschließliche Charakter allen Denkens angesehen werden. Wenn Differenztheorie zum alles bestimmenden Momentum wird, dann fällt Kritik in »ebene identitätsterroristische Repräsentationsfalle zurück, aus der sich eine emanzipative, transgressive Identitätspolitik so mühsam zu befreien versuchte« (ebd.: 119).

Die Frage der Emanzipation – Gegen was wehre ich mich eigentlich?

Emanzipation bedarf einer Bewusstwerdung von Missständen. Die kollektive Gewährwerdung diskriminierender sozialer Realität vollzieht sich, wenn »das, was ein *privates*, besonderes, einzelnes Problem war und hätte bleiben können, zum *sozialen Problem* wurde, zum öffentlichen Problem, über das man *öffentlich* reden kann« (Bourdieu

1996[1987]: 272). Ob es um Abtreibung, Homosexualität, demokratische Rechte oder Rassentrennung geht, es sind Momente der Veräußerung des individuellen Lebens, die den Anstoß für Veränderung geben – Momente wie das Outing eines Homosexuellen, Martin Luther Kings berühmte Rede *I have a dream*, die Tötung des Schwarzafrikaners George Floyd durch weiße Polizisten oder das Öffentlichwerden der Bilder von Neda Agha-Soltan, die während der iranischen Wahlen 2009 erschossen wurde. Diese Momente machen individuell erlebte Realitäten nicht nur öffentlich, sie transformieren individuelle Erfahrungen so, dass sie zu Symbolen für ein kollektives Anliegen werden, welches zuvor vielleicht noch nicht in dieser Deutlichkeit darstellbar war oder welches dadurch erneut unübersehbar wird. In diesen Fällen wurde persönliches Erleben präsent, miterlebbar und nachvollziehbar gemacht und so wurden diese Momente zu Ikonen politischer Haltungen. Emanzipation findet in Momenten des *Politischwerdens* statt. Das bisher unerkannte Individuum wird in Betonung seiner persönlichen Erfahrung zu einem gesellschaftlichen Subjekt, das eine strukturelle Gegebenheit geteilter Leidenserfahrungen versinnbildlicht. In diesen Momenten brechen die Kontinuitäten auf und die Zukunft öffnet sich der Möglichkeit von Veränderung. »Es handelt sich um die Zäsuren, die den Augenblick zersplittern und das Subjekt in eine Vielzahl möglicher Positionen und Funktionen zerreißen« (Foucault 1993[1970]: 37). Im veräußerten Leid eines Menschen können sich andere in ihrem Leid wiedererkennen. Sie erkennen, dass ihr Leid nicht privat ist, sondern sehen sich augenblicklich von einem strukturellen Missstand betroffen. Eine soziale Bewegung formiert sich oder bekommt Aufschwung und ›Emanzipation‹ rückt näher. Damit wird deutlich, dass Emanzipation nur eine kollektive Bestrebung sein kann. Sie wird heute allerdings zunehmend individualisiert.

»Was ist Emanzipation?« titelt eine Konferenz der Humboldt-Universität Berlin im Mai 2018. Auf der Eröffnungsveranstaltung formuliert Christoph Menke: »Jedes mal, wenn ein Kampf der Emanzipation geführt wird, richtet er sich gegen eine Gestalt der Herrschaft, die selbst aus dem Kampf um die Emanzipation hervorgegangen ist. Das ist die Grunderfahrung der Moderne. Wenn ein Akt der Emanzipation erfolgreich war, brachte er zugleich auch eine neue Form der Herrschaft hervor« (DfK 27.05.2018). Emanzipation ruft nach Befreiung, erhebt selbst aber gleichzeitig den Ruf nach einer neuen Ordnung. Noch entschiedener argumentiert die US-amerikanische Politologin Wendy Brown: »Freedom has become monstrous today« (ebd.). Es sei das neoliberale Versprechen von individueller Freiheit, das heute jegliche Solidarität im Keim erstickt. Wird das Moment der individuellen Befreiung verabsolutiert oder fetischisiert, dann droht die Gefahr, dass es sozialen Bewegungen und insbesondere dem Feminismus insgesamt mehr schadet, als

dass es ihm nutzt. Ebenso kritisiert Žižek die Linke, die sich in identitätspolitischen Grabenkämpfen zu verlieren droht, dabei aber die großen Fragen zu vergessen scheint. Die Thematisierung der tatsächlichen Problematiken überließe sie hingegen der politischen Rechten (Žižek zitiert nach einem Radiointerview auf DfK vom 29.04.2018). Klaus Kraemer, Philipp Korom und Sebastian Nessel (2012) sehen Emanzipation auch oft zu eindimensional auf eine Befreiung von Kräften, die vom Kapitalismus ausgehen, bezogen: »Der Kapitalismus, so das Hauptargument feministischer Intersektionalitätsforschung, kann erst im Kontext gesellschaftlicher Reproduktion verstanden werden« (ebd.: 30). Der Kapitalismus sei dieser Auffassung zufolge gar nicht ohne die Ausbeutung von Geschlechterunterschieden denkbar. Diese Argumentation beruhe aber auf einem reduktionistischen Kapitalismusbegriff, denn der Kapitalismus sei eigentlich »geschlechterblind« in dem Sinne, als dass er »für unterschiedliche genderspezifische Ordnungs- bzw. Herrschaftsmodelle offen ist« (ebd.: 31). Die identitätspolitische Gender- und Transgenderbewegung ist deswegen auch keineswegs antikapitalistisch, sondern vielmehr ein integraler Bestandteil der kapitalistischen Logik (Žižek, DfK 29.04.2018). Dies zeigt sich in einer veränderten gesellschaftlichen Kommunikation, die Grundlage neuer Geschäftsmodelle ist. Softwarekonzerne wie Microsoft oder soziale Mediendienste wie Facebook sind die logische Fortführung eines Kapitalismus, der die besondere Einzigartigkeit des Individuums anerkennt. Insbesondere Facebook ist auf die Bereitschaft seiner Mitglieder, private Angelegenheiten zu veräußern, angewiesen und dazu zählt in besonderem Maße die Bereitschaft, Identitätsdebatten im weitgehend öffentlichen Raum des Internets zu führen. Ähnlich preist auch der Medienkonzern Adobe seine Fotogalerie *Adobe Stock* als Möglichkeit an, neuen »flüssigen Identitäten« zu Anerkennung zu verhelfen. »Hinsichtlich dieses Bedarfs nach Vielfalt und Fluidität haben wir uns mit Google zusammengetan, um eine Kollektion an Stock-Bildern zu schaffen, mit der unsere Sammlung inklusiver und vielfältiger wird« (Adobe 2018). In eine Galerie sollen Bilder von »andersbegabten Menschen« Eingang finden. Gemeint sind Menschen, die sich visuell unterscheiden, sich also als deutlich andersgeartet darstellen lassen. Der emanzipatorische Schritt des *going public* wird hier zum Mittel der kapitalistischen Wertschöpfung. Erfolgreich wird hier, wer genau zeigen kann, warum er anders, behindert oder benachteiligt ist. Ist es zynisch zu bezweifeln, dass die Medienwelt das Vertrauen, das ein geschundenes Individuum in solche Formate einbringt, tatsächlich in irgendeiner Weise langfristig honorieren wird? Darüber hinaus stellt sich die Frage, was denn eigentlich der »Otto-Normalbürger« im *cyber space* präsentieren soll. Welches Alleinstellungsmerkmal bringt ihm die ersehnten *likes*? Was hat er zu veräußern? Er scheint ja allein über die Konformität seines Begehrens nach Anerkennung zu verfügen. Es bleibt ihm

die Möglichkeit, die schönen Momente des Lebens zu posten. Momente, die rufen: »schaut-doch-mal-her!«. Oder er postet Dinge, die er erworben hat. Dinge, die andere vielleicht auch gerne hätten. Damit wird Konsum zum Ausdruck der ganz persönlichen Emanzipation von der Unsichtbarkeit. Die Veräußerung des Ichs als trotziges ›So-Bin-ICH‹ ist die ganz persönliche Emanzipation des ›Normalos‹. Aber Emanzipation von was eigentlich? Vielleicht von der Erkenntnis, dass das Leben nicht immer aufregend sein kann?

Die permanente Veräußerung des Privaten um der Anerkennung willen ist anstrengend und es bleibt offen, ob Menschen in Zukunft diese beständig zu erbringende digitale Identitätsarbeit nicht doch als zu aufwendig empfinden werden. Werden sie zu analogen sozialen Kontakten zurückkehren, »or is this the beginning of a new discursive framework in which a culture begins to embrace the complexity and incoherence of identity, leading to the fruition of postmodern and post-structuralist thinking of the self?« (Cover 2012). Entsteht hier tatsächlich ein neuer Mensch, der sich seiner selbst nur noch durch Resonanzen aus dem Internet bewusstwerden kann? Liegt Identität zukünftig nur noch in der beständigen, von *likes* getriggerten Selbstvergewisserung der eigenen Besonderheit? Andreas Reckwitz (2017) spricht vom »kulturellen Kapitalismus«, in dem das Singuläre als Wert angesehen wird. Dabei werde der Fabrikationsprozess von Einzigartigkeit durch Begriffe wie das ›Besondere‹ oder das ›Originelle‹ repräsentiert. Anzeichen dafür, dass der Einzelne dabei auf sich selbst zurückgeworfen wird, sieht Reckwitz in einer neuen Selbstausbeutung, die sich im Zwang zur Selbstprofilierung ebenso ausdrückt wie in Tendenzen zur Selbstoptimierung oder einer Zunahme des Krankheitsbildes der Depression. Diese Singularisierung führe Reckwitz zufolge zu einem Leben in der Gegenwart, das nicht an langfristigem gesellschaftlichem Fortschritt interessiert ist. Privater Erfolg werde wichtiger als die Unterstützung politischer Ziele. Es erfolge eine Vernachlässigung gemeinschaftsstiftender öffentlicher Institutionen. Das kommt Žižek zufolge auch nicht von ungefähr, denn klammheimlich privatisiert eine doppelzüngige Riege neuer Kapitalisten auch noch die letzten Gemeingüter (*commons*). »Sie alle, von Zuckerberg bis Gates und Musk, warnen davor, dass der ›Kapitalismus, wie wir ihn kennen‹, seinem Ende nah ist, und setzen sich für Gegenmaßnahmen wie das Grundeinkommen ein« (Žižek 2018: 9). Gleichzeitig aber sichern sie sich ihre Pfründe. Nicht nur natürliche und biogenetische Ressourcen, kulturelle Gemeingüter (geistiges Eigentum) und humanitäre Einrichtungen werden privatisiert, sondern auch die Kommunikation und soziale Beziehungen. Diese findet nun auf privatisierten Plattformen statt. Diese Privatisierung von Gemeingütern kann als direkte Fortschreibung der von Luc Boltanski und Ève Chiapello (2003) beschriebenen Einverleibung

der Künstlerkritik durch den Kapitalismus verstanden werden. So wie der Kapitalismus im ausgehenden 20. Jahrhundert die Kritik an der Entfremdung der Arbeit inkorporierte, in dem er den Menschen ihren Wunsch nach Freiheit, Selbstbestimmung, Autonomie, Spontaneität, Mobilität und Kreativität als ein Versprechen neuer kreativer Arbeitsverhältnisse zurückgespiegelte, so setzt der neue Kapitalismus nun die identitätspolitische Kritik in Wert, indem er Individualität und Selbstverwirklichung verspricht. Auf diese Weise wird Kritik zum Teil des Bestehenden, zum Antrieb der Reproduktion und Transformation eines immer zügelloseren Kapitalismus. Kaum anzunehmen, dass sich die versprochenen Verheißungen tatsächlich erfüllen werden. Leittragende scheint dabei vor allem die Kritik zu sein, denn sie scheint sich selbst in millionenfache Empfindsamkeiten zu zerstäuben und dabei eine Atmosphäre der übersensiblen Hyperkritik zu erzeugen.

Es gilt demnach, die Kommunikation zurückzuerobern. Der Kritik sollte es gelingen, Praktiken des Austausches und der Vermittlung sowie Kompetenzen der Verständigung und Versöhnung zurückzugewinnen. Dies kann aber nicht durch Rückzug auf die Empfindungsdimension von Identitätsproblematiken und die Sehnsucht nach Anerkennung des eigenen spezifischen Lebensstils gelingen. Es muss vielmehr in einem Aufbruch vom Selbst hin zum anderen vollzogen werden, in einer Emanzipation vom eigenen Ich. Es ist dies die paradoxe Idee einer Befreiung vom Zwang der Selbstbestimmung. Dem entgegen steht eine weit verbreitete Auffassung, die Emanzipation nur als Bestimmung der eigenen Positionalität denken kann. Eine Haltung, die auch das Lebensgefühl der Moderne prägt. »Wie so viele strebe ich nach einer Freiheit, die philosophisch bestritten, politisch problematisiert und technologisch beschnitten wird und den Einzelnen zudem überfordert« (Edlinger 2015: 169–170).

Kritik bekommt Schlagseite, wenn zu viel Gewicht auf dem individuellen, opponierenden Individuum liegt. Viele der hier aufgeworfenen Fragen werden später noch vertiefend betrachtet, etwa wenn in Kapitel 4 ›Widerstand‹ oder Kapitel 5 ›Positionalität‹ diskutiert werden. Dort zeigt sich, dass mehr Gewicht auf die gesellschaftliche Wirkung von Kritik verlagert werden sollte, damit das Schiff wieder stabil im Wasser liegt und wieder Fahrt aufnehmen kann. Zuerst aber muss untersucht werden, warum Kritik sich heute hauptsächlich als Opposition zum Bestehenden begreift und ob das das einzige Prinzip ist, das Kritik begründet.

1.4 Kritik, Dialektik und Opposition

Ursprünge des Kritikbegriffes

Der Begriff ›Kritik‹ leitet sich vom griechischen *kritikḗ (téchnē)* (κριτική τέχνη) ab und bedeutet so viel wie (Kunst der) Beurteilung.² Kurt Röttgers (1975: 19) zufolge verwendete »Aristoteles das Wort κρίσις als richterliche Entscheidung, die Ordnung schafft im Streit«. Dabei nahm der Richter durch die Verfasstheit seiner Position eine neutrale Stellung gegenüber den Streitparteien ein. Der Begriff Kritik bezeichnete dabei den Einsatz von Vernunft, wobei auf Grundlage vorab bestimmter Maßstäbe, eine Einigung herbeigeführt werden sollte. Röttgers zufolge hat der Begriff dann in der Renaissance eine entscheidende Wendung erfahren. Er wurde erstmals auf die philologische Textbeurteilung bezogen und beschrieb die Rekonstruktion von Quellen sowie das Aufzeigen von Fehlern in einer Interpretation. In diesem Zuge sei der Begriff auch zum »Schlüsselwort der Emanzipation der Gelehrten von der Autorität der Kirche« (ebd.: 20) geworden. Bis Kant sei Kritik in dieser Form das Prinzip der Wahl gewesen, wenn es darum ging, die Vernunft als die höchste Instanz zu etablieren. Für Kant erschöpfte sich Gelehrsamkeit aber nicht im Kritisieren von Texten und Sachverhalten, sondern hatte zudem die Aufgabe, auch die Vernunft, also das Werkzeug der Kritik, der Kritik zu unterwerfen. Damit revolutionierte Kant den Kritikbegriff. Kant sah Kritik auch als Mittel, um zwischen widerstreitenden Gelehrtenmeinungen zu vermitteln. Hierzu nahm er an, dass akademische Streitfragen die Folge eines unzulässigen Gebrauchs der Vernunft waren. Der Schlüssel zu dieser Form der Kritik ist eine Dialektik, die sich durch Prozessierung konkurrierender Aussagen über diese Aussagen erhebt und dadurch eine verbesserte Argumentation ermöglicht. Damit gewinnt die Kritik in veränderter Form auch wieder die »Gestalt des Gerichtsprozesses« (ebd.: 56). Neu war dabei insbesondere, dass die Kriterien der Bewertung erst aus der Betrachtung entstehen sollten. »Die radikale Komponente des Kantischen Kritikbegriffs setzt Kriterien nicht voraus, sondern läßt sie sich in der Aufgabe, Frieden zu stiften, bewähren. Die Strategie der Lösung beruht auf einer Neuinterpretation des Problems« (ebd.: 56). Diese vermittelnde Rolle, also die Dimension klärenden Nachdenkens über aktuelle Streitfragen, scheint Kritik heute völlig verloren zu haben. Schon bei Kant deutet sich aber an, dass Kritik

2 ›Kritik‹, in: Wolfgang Pfeifer et al., Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/wb/etymwb/Kritik>>, abgerufen am 14.02.2021.

die neutrale Position einer Dialektik, also die Internalisierung verschiedener Sprecherpositionen und die damit verbundene Antizipation der Kommunikation, die diese Parteien führen könnten, gegenüber der Etablierung einer übergeordneten Kritikerposition als normsetzender Partei aufgegeben wird (ebd.: 56ff). Schließlich formuliert Kant auch eine universalistische Ethik, die zur Richtschnur kritischer Bewertungen gemacht werden kann.

Geschichtlich geht die Veränderung der Vorstellung von Kritik mit einer Veränderung des Begriffs der Dialektik einher. Im Gegensatz zu Kant konstatiert aber Hegel »daß es sich bei der Dialektik nicht um eine Pathologie der Vernunft handelt, sondern um die Bewegung des Begriffs in das Negative seiner selbst« (ebd.: 150). Demzufolge geht es ihm nicht wie Kant darum, Fehler in Argumentationen nachzuweisen: »Wahre Werke sind vielmehr endliche, unvollendete Verkörperungen der Idee und Aufgabe der Kritik ist es, diesen Maßstab, den das Werk an sich selbst als seine Wahrheit hat, herauszustellen« (ebd.: 144). Es entsteht eine Vorstellung von *immanenter Kritik*, wonach ein Gegenstand der Kritik an seinem eigenen selbst formulierten Anspruch gemessen wird. Hegel nimmt an, dass jede Abhandlung eine universelle Wahrheit anvisiert, es aber letztlich nur unzureichend gelang diese zu beschreiben. Kritik hat somit die Aufgabe, die mangelhafte Ausführung zu qualifizieren und zur Blüte zu führen. Dabei vollzieht aber nicht nur das menschliche Denken eine dialektische Bewegung. Auch die Welt ist Geist und entwickelt sich geschichtlich im dialektischen Dreischritt von These, Antithese und Synthese, um sich am Ende des Prozesses schließlich zu vollenden. Schlüssel dieser Kritik ist eine Dialektik, die anerkennt, dass nur »dasjenige System umfassend sein kann, das Widersprüche in sich enthält und das die Fähigkeit besitzt, Widersprüche zu integrieren« (ebd.: 151).

Daran anknüpfend invertierte Karl Marx das Verhältnis von Geist und Welt. Sein dialektischer Materialismus war »ein neues ›Paradigma‹ in der Geschichte der philosophischen Wissenschaft, ein ›Bruch‹ mit der gesamten bisherigen Philosophie und den darin enthaltenen Formen der Dialektik« (Kimmerle 1978: 7). Die dialektischen Prinzipien, der Widerstreit der Gegensätze und ihre Auflösung in einer neuen Einheit wurden nicht mehr als ein Charakteristikum des Denkens verstanden, sondern als Prinzipien der Praxis. Nicht mehr die Allgemeinheit der Theorie war der Bezugspunkt des philosophischen Denkens. Vielmehr wurde die Praxis der geschichtlichen Situation, innerhalb der sich dieses Denken vollzieht, zum Bezugspunkt gemacht. Für Marx war Dialektik gleichzeitig »Kritik der Theorie und Kritik der Wirklichkeit« (Röttgers 1995: 253ff). Widersprüche zeigen sich vor allem im Anspruch des menschlichen Planens und Handelns in Verbindung mit der Erkenntnis, dass sich diese Ansprüche niemals einlösen lassen. Legitimierung und Delegitimierung

des Handelns bilden ein dialektisches Verhältnis. Es ergibt sich, dass »reine Theorie bei Marx nicht mehr vorkommt; Theorie hat stets Handlungscharakter, auch dort, wo sie selbst keine Reflexion der Praxis enthält, erfüllt sie Funktionen wie Legitimation des Bestehenden, Trost für die Leidenden etc.« (ebd.: 275). Möchte Theorie ihrem Praxischarakter gerecht werden, dann muss sie deswegen selbst zur Praxis werden, sie muss zur »kritischen Theorie« werden. Dialektik wird praxisimmanent gedacht, denn Widersprüche zeigen sich als Ambivalenzen der Praxis. Es ist die Geburtsstunde von *Gesellschaftskritik* als einer Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse, wobei sich die herrschenden Verhältnisse niemals dem Denken vollständig offenbaren, sondern gleichermaßen Voraussetzung wie Bedingungen der Kritik sind. Kritik als ein Denken, das sich aus den Prägungen der herrschenden Verhältnisse herauslöst, nimmt an, »daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen« (ebd.: 255). Es muss also eine praktische Auseinandersetzung mit der bestehenden Welt stattfinden, indem man ihre Widersprüchlichkeit aufzeigt. Unter den kapitalistischen Produktionsverhältnissen müsse Marx zufolge daraus notgedrungen eine Revolution erwachsen, die zur Vollendung der Geschichte in der egalitären klassenlosen Gesellschaft führe.

Der langsame Verlust der Dialektik

Im Angesicht der reaktionären Tendenzen des deutschen Faschismus und des Stalinismus war der Geschichtsoptimismus des historischen Materialismus nicht mehr vertretbar. Horkheimer und Adorno machten sich auf die Suche nach den Gründen des Aufkeimens des Totalitarismus und entwickelten so eine allgemeine Zivilisationskritik. »Nicht mehr die gesellschaftliche Realität des Totalitarismus selber, sondern der Zivilisationsprozeß im ganzen stellt eine Form der sozialen Pathologie dar« (Honneth 1994: 44). Die Frankfurter Schule verließ den Dialektischen Materialismus der politischen Ökonomie und kam zu einer Kritik der instrumentellen Vernunft (Benhabib 1992: 79ff). Strittig war dabei die Frage, ob Vernunft per se als Herrschaftsinstrument angesehen werden solle (Adorno) oder ob sie ihre emanzipatorische Kraft nur unter den gegebenen Verhältnissen verloren hatte (Horkheimer). In der *Dialektik der Aufklärung* konzentrieren sich Horkheimer und Adorno auf den Bruch zwischen der Bestimmung des Menschen durch die Natur und dessen Bemühen, die Natur mittels des Verstandes zu beherrschen. Die »durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften« (ebd.: 94) beginnen die Vernunft zu instrumentalisieren, wodurch die Aufklärung schließlich selbst zu dem wird, woraus sie den Menschen zu befreien suchte. Einst angetreten, um den Mythos aus der Welt

zu schaffen und die Entstehung der Zivilisation auf Vernunft zu begründen, verkomme die Aufklärung schließlich zu einer Barbarei des scheinbar Faktischen. Es vollzieht sich ein »Umschlag von Aufklärung in Positivismus« (ebd.: 95). »Die falsche Klarheit ist nur ein anderer Ausdruck für den Mythos« (Horkheimer & Adorno 2006[1944]: 4). Damit nimmt die Frankfurter Schule den Ideologiebegriff Marx' auf, bezieht ihn aber nicht auf bestimmte geschichtliche Konstellationen, sondern auf das, was aktuell unhinterfragt als ›faktisch‹ angesehen wird. »Die neue Ideologie hat die Welt als solche zum Gegenstand. Sie macht vom Kultus der Tatsache Gebrauch« (ebd.: 156). Praktisch feststellbare Sachverhalte werden in den Status des Faktischen erhoben und damit konstitutiv für gesellschaftliche Realitäten. Das aktuell Faktische wird nicht in Frage gestellt und ist damit Ausdruck der herrschenden Ideologie. »Wenn sie naturalisierte gesellschaftliche Verhältnisse als eine Praxis interpretieren, die sich selbst nicht mehr als Praxis zu begreifen vermag, stellen sich Horkheimer und Adorno in eine marxistische Tradition« (Hetzel 2008: 19). So teilen sie den emanzipatorischen Anspruch des Marxismus, lehnen aber dessen Objektivismen ab, denn derartige Objektivismen sind immer gleichzeitig Existentes und Rezipiertes. Sie sind Produkte des verstehenden Geistes wie auch durch wirkliche Einflüsse bestimmt und damit im Wandel. »Dieselbe Welt, die für den Einzelnen etwas an sich Vorhandenes ist, das er aufnehmen muss und berücksichtigt, ist in der Gestalt, wie sie da ist und fortbesteht, ebenso sehr Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis« (Horkheimer 1988[1937]: 173). Horkheimer und Adorno gehen also von einer spannungsvollen Einheit von Theorie und Praxis aus, in der es die Aufgabe von Kritik ist, die Reproduktion der Verhältnisse deutlich zu machen. Kritik ist damit ein Kritisieren des Bestehenden, eine exoterioren Auseinandersetzung mit dem Gegebenen. Sie ist nur in Opposition möglich. Im Gegensatz zur philosophischen Kritik an der Vernunft findet die kritische Vernunft hier ihren Platz in Gegnerschaft zu kategorialen Denkweisen, die das jeweils zeitgenössische Selbst- und Weltverständnis prägen. Diese Kritik erhebt selbst aber keine Wahrheitsansprüche für eigene Weltkonstruktionen (Figal 2002; Hampe 2014). »Sofern sie sich auf soziale Verhältnisse richtet, stellt Kritik gesellschaftliche Werte, Praktiken und Institutionen und die mit diesen verbundenen Welt- und Selbstdeutungen ausgehend von der Annahme infrage, dass diese nicht so sein müssen, wie sie sind« (Jaeggi & Wesche 2013: 7). Diese Vorstellung von Kritik umreißt bis heute den Rahmen emanzipatorischer Kritik.

Jürgen Habermas analysiert den Weg, den die Mitglieder der Frankfurter Schule nahmen und der seines Erachtens schließlich zu einem Verlust der Dialektik führte. »Es verfestigt sich das monolithische Bild einer total verwalteten Gesellschaft; diesem entsprechen ein repressiver, die innere Natur ausschließender Sozialisationsmodus und eine alles durchdringende, über die Kanäle der Massenkommunikation ausgeübte

soziale Kontrolle« (Habermas 1988b: 557). Grundlegender lässt sich Kritik fast nicht mehr als Opposition begreifen. Doch mit seiner *negativen Dialektik* (1966) geht Adorno noch einen Schritt weiter. Er fasst darin, was er mit der *Minima Moralia* (1951) zum Kult erhoben hatte und was in den 60er Jahren das Lebensgefühl einer ganzen Generation junger Intellektueller prägte (Felsch 2015). Es war dies die Überzeugung, dass das eigene Leben schon beschädigt ist, bevor man überhaupt beginnen kann es zu leben. Damit formuliert er letztlich die totale Opposition selbst gegen das eigene Leben. Die Welt bestimmt unser Leben und Denken und macht uns unfrei, ohne dass wir dies jemals vollständig begreifen können. So ist auch die *Negative Dialektik* als eine Kritik identifizierenden Denkens gefasst und fragt nach der Differenz von Begriff und Sache, also danach, was mittels eines Begriffes unerkannt ausgeschlossen wird. Das begreifende Denken wird sich damit selbst zum Feind. Die sozialkritische Methode wird zum totalen Skeptizismus, muss alles, was man zu wissen glaubt, in Frage stellen.

Auch in der gouvernementalen Kritik geht nichts ohne das praktisch Faktische, was Foucault die Äußerlichkeit des Diskurses nennt. Das Faktische ist auch die Voraussetzung der Identifizierung eines Diskurses. »Von seiner Erscheinung und seiner Regelmäßigkeit aus, muß man auf seine äußeren Möglichkeitsbedingungen zugehen« (Foucault 1993[1970]: 35). Die praktischen Bedingungen eines Diskurses, in ihrer historischen Entwicklung wie ihrer aktuellen Reproduktion, sind demnach Voraussetzungen für Kritik. So »muß jede Kritik, welche die Kontrollinstanzen in Frage stellt, gleichzeitig die diskursiven Regelmäßigkeiten analysieren, durch die hindurch sich jene ausbilden; und jede genealogische Beschreibung muß die Grenzen im Auge behalten, die in den tatsächlichen Formationen eine Rolle spielen« (ebd.: 42). Erkennt man die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens als kontingent, dann wird die Macht deutlich, die mittels der Wahrheitseffekte, die sie produziert, das gesamte menschliche Dasein durchdringt. Die Macht im Foucaultschen Sinne ist produktiv »als Ermöglichungsbedingung [zu] verstehen, da sie die Subjekte, ihr Selbstverständnis, ihre Identität und Interessen erst hervorbringt« (Jaeggi & Celikates 2017: 98 [Anmerk. des Verfassers]). In gouvernementaler Selbstoptimierung unterwerfen sich die Individuen dieser Macht, ohne dies als Zwang oder Unterdrückung zu erleben. »In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung« und zeigt sich als »die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden« (Foucault 1992[1978]: 15; 12). Es gilt das Implizite zu identifizieren und sichtbar zu machen. Dies ist eine Opposition gegen die produktive disziplinierende Macht.

Ähnlich bezieht auch Pierre Bourdieu Opposition gegen implizite gesellschaftliche Verhältnisse, nur macht er seine Kritik auf andere

Weise an der Praxis fest. Gesellschaft folge keiner inhärenten Verfassung, keinem immanenten kulturellen System oder logischen Prinzip, sondern einer *Logik der Praxis*. Gesellschaft differenziere sich in Lebensstile, die sich anhand der Verfügbarkeit verschiedener Kapitalsorten unterscheiden lassen. *Soziales Kapital* beschreibt den Rückhalt in sozialen Beziehungen, ökonomisches Kapital die Verfügbarkeit von Geld- und Vermögenswerten und *kulturelles Kapital* das gesellschaftliche Ansehen einer Gruppe. Durch das Gesetz der Notwendigkeit, so Bourdieu, verschaffen sich diese Kapitalsorten Geltung, denn sie gehen auf tief verwurzelte geschichtliche Erfahrungen des Überlebens und Wirtschaftens zurück. Deswegen findet in der sozialen Praxis eine Konkurrenz um diese Kapitalsorten statt. Bourdieu wirft damit die »Dichotomie von Ökonomischem und Nichtökonomischem über Bord« (Bourdieu 1987: 222). Die Lebensstile, als soziale Positionen, sind mit Machtbefugnissen ausgestattet, was Bourdieu als *symbolisches Kapital* beschreibt und welches »durch entsprechende Verwendung der anderen Kapitalarten geschaffen wird« (ebd.: 223). Der Erwerb kulturellen Kapitals beispielsweise in Form von Bildungsabschlüssen wird symbolisch fixiert und somit zum Garanten für einen bestimmten sozialen Status. Ebenso wie bei ökonomischen Praktiken stehen auch bei der Anwendung symbolischen Kapitals immateriell und schwer zu quantifizieren sind (ebd.: 222). In weit stärkerem Maße dienen sie der verlässlichen Reproduktion und Verschleierung von Machtverhältnissen. Bourdieu erweitert damit den Herrschaftsbegriff sowie den Gewaltbegriff, indem er die Ausübung symbolischer Repräsentationstätigkeiten einbezieht. *Symbolische Gewalt* stellt seines Erachtens die wohl perfideste Form von Gewalt dar, denn sie ist eine »der Zensur unterworfenen und beschönigten, d. h. unkenntliche und anerkannte Gewalt« (Bourdieu 1987: 230). Sie ist den gängigen Wahrnehmungs- und Denkschemata inhärent und wird innerhalb alltäglicher Gesten, Verhaltensweisen und Praktiken quasi unbewusst ausgeübt und erlitten (Möbius 2011). Damit wird Bourdieus Theorie der Praxis zu einem dezidiert gesellschaftskritischen Programm. Ebenso wie im poststrukturalistischen Denken oder in Vorstellungen der kritischen Theorie verwirklicht sich Kritik auch bei Bourdieu als eine Entschleierung naturalisierter Herrschaftsverhältnisse, allerdings mit einem wesentlichen Unterschied. Bourdieu legt seiner Methodik eine dezidierte Theorie des Sozialen zu Grunde, die Ungleichheiten nicht nur qualitativ beschreibbar, sondern auch quantitativ messbar macht. Hierdurch gelingt eine Begründung von Sozialwissenschaft als empirisch methodologisches Programm der Kritik. Bourdieus Denken ist deswegen auch nicht auf eine Dialektik angewiesen. Ähnlich trifft das für alle Formen der Kritik zu, die sich auf Objektivismen stützen, etwa polit-ökonomische Ansätze, die gesellschaftliche Produktionsverhältnisse mittels der marxistischen Ökonomie kritisieren.

Luc Boltanski und Laurent Thévenot (2007) gaben der Kritik wieder ein teilweise dialektisches Gesicht, indem sie darauf blickten, wie Menschen alltäglich Kritik üben. In ihrer Soziologie der Kritik analysierten sie unterschiedliche Rechtfertigungsregime (*cités*), die aus ihren jeweiligen Eigenlogiken heraus jeweils spezifische Formen der Kritik ermöglichen. Kritik nimmt nun wieder widerstreitende Stimmen in den Blick, auch wenn diese Stimmen weitgehend institutionalisiert sind. Laut Boltanski und Thévenot kann Kritik nur effektiv geführt werden, wenn sie auf bereits etablierten Argumentationsmustern aufbaut. Diese Argumentationsmuster bürgen dafür, dass die Kritik nicht nur ein privates persönliches Empfinden formuliert, sondern eine Frage von gesellschaftlichem Belang. Es werden also doch wieder soziologische Kategorien, in diesem Falle Rechtfertigungsregime (*cités*), als bestehend angenommen und auf ihre Durchsetzungskraft (Herrschaftseffekte) hin untersucht. Boltanski und Thévenot entwickeln ihre Soziologie der Kritik in Anlehnung an die Ethnomethodologie, den Interaktionismus und den amerikanischen Pragmatismus. Celikates (2009: 27ff) spricht deswegen auch von einer pragmatischen Wende der Kritik. Ihm zufolge ergab sich eine Absage an das ›Modell des Bruches‹, welches von einem Kompetenzgefälle zwischen der Soziologie und den Laien ausgeht. Es entwickelt sich die Forderung nach einer Symmetrie zwischen der Wissenschaft und den Akteuren der Alltagspraxis in »Ablehnung potenziell elitärer und paternalistischer Wissens- und Exklusivitätsansprüche« (Celikates 2009: 36). In seinen Adorno Vorlesungen weist Boltanski (2010) der Kritik aber schließlich doch wieder eine gesellschaftliche Rolle zu, wie sie sie auch in der Frankfurter Schule spielte. Institutionen unterliegen dem, was Boltanski einen »hermeneutischen Widerspruch« nennt. Debatten um Institutionen würden vor allem deswegen geführt, weil sie einerseits eine stabilisierende Funktion, andererseits aber auch eine Herrschaftsfunktion hätten. Kritik müsse sich die Macht der Institutionen als Manifestation symbolischer Gewalt anschauen. Er führt Emanzipation gegenüber den Verantwortungsträgern einer Gesellschaft als Telos der Kritik ein. Institutionen hätten ein instrumentelles Verständnis der Regeln, die sie ihren Untergebenen aber als moralische Regeln auferlegen. »Heißt das: ›Verantwortungsträger‹ haben keine Moral? Gewiß nicht, aber sie haben eben eine ›höhere‹ Moral. In ihrem Anspruch, die Totalität zu verkörpern« (ebd.: 216). Letztlich soll die akademische Kritik also doch wieder Emanzipation von moralischen Imperativen anstreben. »Ihre Rolle ist es, der Gesellschaft – das heißt den Menschen, den sogenannten ›Alltagsmenschen‹ – beizustehen, sich bewußt in jenem Zustand fortwährenden Ungleichgewichts zu halten, ohne den, wie die schlimmsten Prophezeiungen vorhersagen, die Herrschaft tatsächlich alles verschlingen würde« (ebd.: 228). In den Augen einiger Kritiker scheint Boltanski damit den pragmatisch-experimentellen Charakter

seiner früheren Arbeit aufgegeben und »eine Bewegung hin zu den Perspektiven der kritischen Theorie genommen zu haben« (Bogusz 2010: 148). Hier zeige sich, »dass Boltanski einen definitiven Bruch mit der ›kritischen Soziologie‹ durchaus zu vermeiden sucht« (Peter 2011: 85). Entgegen der Beteuerungen »die kritischen Fähigkeiten der Akteure wie auch deren Kreativität beim situationsspezifischen Interpretieren und Handeln« (Boltanski 2010: 74) anzuerkennen, behält seine Soziologie letztlich doch ihre erhabene Stellung. Damit nutzt Boltanski nicht das volle Potenzial der praxeologischen Ansätze, auf die er ursprünglich aufbaut (Quéré & Terzi 2014). Zwar öffnet er die Debatte um Kritik, führt sie von der Analyse von Macht in Richtung der Verhandlung von Moral durch einen Sinn für Gerechtigkeit. Auch betont er die Wichtigkeit sowohl der Kompetenzen der Akteure wie auch der Situationen des Handelns, doch ist seine Kritik letztlich doch eine Metakritik. Sie beschreibt eine soziale Ordnung in ihrer Generalität und markiert sie als inakzeptable Realität, gegen die man sich beständig emanzipieren muss und in der die Soziologie den »sogenannten ›Alltagsmenschen‹« (Boltanski 2010: 228) beizustehen habe.

Robin Celikates (2009) ist daran gelegen eine Symmetrie zwischen Forschenden und Beforschten herzustellen. Er entwirft die »Konzeption einer kritischen Gesellschaftstheorie, die diese als soziale Praxis begreift, die keine epistemisch privilegierte Position voraussetzt und nicht im Bruch mit den, sondern im Anschluss an die sozialen Praktiken der Selbstverständigung und der Kritik verfährt« (ebd.: 37). Seine *rekonstruktivistische Kritik* versteht er als Beitrag zur gesellschaftlichen Selbstverständigung. »Für die kritische Theorie bedeutet dies, dass sie nicht mehr nur über und *für* die Akteure sprechen darf, sondern konstitutiv auf einen Dialog *mit* ihnen verwiesen ist« (ebd.: 250). Im emanzipatorischen Sinne soll sie dabei helfen die reflexiven und normativen Potenziale sozialer Praktiken zu erkennen und zu artikulieren. Ziel ist eine immanente Kritik, die auch Potenzial für gesellschaftliche Veränderungen entwickeln soll. Ebenso fragt Rahel Jaeggi (2015: 5), wie sich »Kritik als nichtaffirmative, nichtautoritäre transformative Praxis – eine Kritik, die nicht auf Besserwisserei zielt, sondern ein Katalysator zur Transformation bestehender Verhältnisse wäre – verstehen und initiieren lässt«. Diese Kritik muss praktisch werden, weil sie Praxis analysiert und entnaturalisiert. Sie wirkt transformativ und emanzipatorisch, weil sie hilft kollektive Erfahrungen zu artikulieren. Dazu müssen die Maßgaben der Beurteilung der Praxis entspringen und dürfen nicht von der Kritik schon vorab vorausgesetzt werden. Die immanente Kritik kritisiert in erster Linie anhand der Ansprüche, die sich aus dem Selbstverständnis aktueller Gesellschaften ablesen lassen. Sie spürt dem Widerspruch zwischen Normen und der Realität ihrer Verwirklichung nach, um die innere Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Praxis aufzuzeigen.

In diesem Sinne versteht Jaeggi (2014[1987]) auch ihre schon beschriebene *Kritik der Lebensformen*. Die liberale Politik verfehlt mit ihrer selbst auferlegten ethischen Enthaltsamkeit ihre eigenen Ziele. Erstens gelingt es ihr nicht, bei gleichzeitiger Ermöglichung größtmöglicher Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung in einer sich zunehmend in verschiedene Lebensformen ausdifferenzierenden Moderne, Konflikte einzuhegen. Jaeggi identifiziert auch das Habermassche Diktum der »ethischen Enthaltsamkeit« als intellektuell lähmend. »Wir verurteilen Ehrenmorde und gegebenenfalls auch die Praxis der Zwangsheirat, aber wir fühlen uns nicht berechtigt, uns gegen das dahinterstehende patriarchale Familienverständnis oder den entsprechenden Ehrbegriff auszusprechen. Praktisch führt diese Haltung allerdings zu vertrackten Situationen. Bis wann ist das ›eingelebte Ethos‹ der arrangierten Ehe eben das: ein eingelebtes Ethos, und ab wann wird es zur moralisch fragwürdigen Zwangsheirat?« (ebd.: 35). Diese Frage beruht auf der Unterscheidung zwischen Moral und Ethik. Demnach bezieht ›Moral‹ sich auf universelle Regeln des Zusammenlebens, während ›Ethik‹ partikuläre Werte individueller oder kollektiver Lebensweisen beschreibt. Tatsächlich aber könne, so Jaeggi, diese Unterscheidung in der Praxis niemals trennscharf gezogen werden. »Zu hinterfragen ist also bereits das Modell der ethischen Identität selbst, das der referierten Diskussion – wenn auch nicht zwingend, so doch faktisch – zugrunde liegt« (ebd.: 39). Nicht nur sei der moderne liberale Multikulturalismus selbst eine Lebensform, die ihm zugrundeliegende liberale Enthaltsamkeitsstrategie verfehle auch die selbst gesteckten Ziele. Partikuläre Lebensformen stellen sich immer auch als institutionalisierte Gruppierungen und damit als Machtrefugien dar. Können sich diese unkritisiert und unhinterfragt als kulturelle Identitäten etablieren, dann widerspricht das dem Prinzip der größtmöglichen Selbstverwirklichungen für Individuen.

Jaeggi folgert daraus die Notwendigkeit, Lebensformen wieder der Kritik zu unterziehen. Sie geht davon aus, dass Lebensformen mehr oder weniger abgrenzbare soziale Einheiten sind, die durch konventionalisierte Praktikenkomplexe eine bestimmte Art des Zusammenlebens reproduzieren. »Lebensformen sind komplex strukturierte Bündel (oder Ensembles) sozialer Praktiken, die darauf gerichtet sind, Probleme zu lösen, die ihrerseits historisch kontextualisiert und normativ verfasst sind« (ebd.: 47). Lebensformen erfüllen demnach wertvolle Funktionen für die Individuen, welche in erster Linie erst einmal erkannt und auch geschätzt werden müssen, damit diese Lebensformen einer immanenten Kritik unterzogen werden und in emanzipativem Sinne eine Transformation erfahren können. Auch wenn diese Haltung der immanenten Kritik keine absolute Gegnerschaft konstituiert, so findet sie doch partiell in Opposition zu ihrem Untersuchungsgegenstand statt. Tatsächlich muss die Kritik »den regressiven oder entfremdeten Charakter einer Lebensform

überhaupt erst sehen und verstehen, um diese bewerten zu können, und dazu braucht es mehr als ›Intuitionen‹« (ebd.: 45). Titus Stahl (2013) hat sich in besonderem Maße die Mühe gemacht diese Auffassung von Kritik praxeologisch zu vertiefen. Seine Ausführungen führen in sozialontologische Gefilde und Fragen nach der Möglichkeit kollektiver Überzeugungen und Intentionalitäten. Stahl nimmt für sich in Anspruch, das zu theoretisieren, was in vielen kritischen Arbeiten implizit praktiziert wird: eine Objektivierung der Kritik durch Bezug auf immanente Ansprüche der kritisierten Auffassungen.

In den referierten praxeologischen Ansätzen der Kritik lässt sich die Tendenz erkennen, sich wieder verstärkt Widersprüchlichkeiten zuzuwenden. Eine immanente Kritik wird sich kaum in Fundamentalopposition zu ihrem Untersuchungsgegenstand begeben, denn sie benötigt auch einen Impetus der Anerkennung. Man könnte das als ein Ringen um die Wiedererlangung der Dialektik verstehen, was sich zu einer Vorstellung von Kritik als Mediation weiterentwickeln lässt.

Kritik, ihre Wertebasis und Vermittlung

Jürgen Habermas äußerte die Ansicht, dass Kritik, sofern sie nicht mehr dialogisch einer Dialektik folgt, Grundsätze der Bewertung braucht, auf denen sie ihre Kritik aktueller Verhältnisse aufbaut. Er möchte deswegen »eine Theorie des kommunikativen Handelns einführen, die die normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie aufklärt« (Habermas 1988b: 583). Axel Honneth identifiziert in einem Interview (Reemtsma 2009: 12) eine Bruchlinie zwischen dem Schisma der kritischen Theorie à la Horkheimer und Adorno und der Häresie von Jürgen Habermas, die einen Streit um die Erbschaft der Kritischen Theorie begründet. Wo Horkheimer und Adorno den Glauben an Demokratie und die Beherrschbarkeit des Kapitalismus verloren hätten, versuche Habermas eine Basis zum Glauben an die Möglichkeit gerechten und auf Gegenseitigkeit beruhenden gemeinschaftlichen Zusammenlebens zu etablieren. Auch wenn dieser Dualismus zu holzschnittartig sei, reflektiert er Honneth zufolge doch die Polarität zwischen einem geschichtsphilosophischen Pessimismus und der Annahme einer beständigen demokratischen Balancierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, an der sich viele Streitfragen innerhalb der Kritischen Theorie entzünden. In der Annahme einer totalen Herrschaft sind Subjekte »nur Vollzugsorgane eines ihnen fremden Willens, eigentlich das Gegenteil ihres Begriffs«. Anders im Habermasschen Vertrauen auf die Chance zur Emanzipation, wonach »Gesellschaftskritik immer eine kommunikative Intervention ist – ein performativer Akt, der auf das Kritisierte reflexiv verändernd einwirkt« (Dubiel 1989: 515). Hier muss das Subjekt als Agent konzipiert werden,

das entweder dem Guten (Demokratie) oder dem Schlechten (Autoritarismus) zustreben kann. Helmut Dubiel (1989) zufolge existierte aber für dieses Gegenstück zum geschichtsphilosophischen Pessimismus keine schlüssig ausgearbeitete theoretische Rahmung. Es blieb deswegen fraglich, woraus sich ein Demokratieoptimismus speisen könnte. Jürgen Habermas war davon überzeugt, dass sich Kritik auf begründbare Werte, auf sogenannte *Universalien*, stützen muss, um sich Legitimieren zu können (Apel 1989; Kambartel 1978). In diesem Punkt lag er im Konflikt mit Michel Foucault der es »gerade für notwendig hält, Kritik *nicht* auf eine normative Theorie zu stützen« (Biebricher 2005: 121). Für Foucault geht es vielmehr darum Universalien zum Gegenstand der Kritik zu machen. Tatsächlich vertritt Habermas aber auch keine kognitivistische Ethik im eigentlichen Sinne, denn er versucht ja nicht einzelne moralische Grundsätze durch rationale Überlegungen zu begründen. Er ist aber davon überzeugt, dass erst der Anspruch auf allgemeine Geltung als Norm einer Aussage die Würde moralischer Autorität verleihen kann. »Die nicht-kognitivistischen Ansätze entwerten die Welt moralischer Alltagsintuitionen mit einem Schlage« (Habermas 2015[1983]: 65). Es muss ihm also darum gehen den Wahrheitsanspruch moralischer Aussagen zu rehabilitieren, was ihn letztlich zu einer Konsentstheorie führt, die Wahrheit als Übereinkunft über die Gültigkeit einer Aussage versteht. »Der Diskursethik zufolge darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden), daß diese Norm gilt« (Habermas 2015[1983]: 65). Benhabib (1992) sieht Habermas' Diskursethik damit im Universalismus der Moderne verhaftet. Karl-Otto Apel zeigt auch, dass Habermas zumindest einen verfahrensethischen Grundsatz, nämlich den des verständigungsorientierten Handelns, als letztbegründet annimmt. Die Habermassche *Universalpragmatik*, die behauptet eine »kritische Unbedingtheit ohne Fundamentalismus« (Apel 1989: 22) denken zu können, teilt Apel zufolge implizit die Letztbegründung seiner *Transzendentalpragmatik*, wenn sie die rationale Begründung der Ethik »durch Rekurs auf die faktisch funktionierende Sittlichkeit des kommunikativen Handelns in der Lebenswelt« (ebd.: 28) ersetzt. Letztlich etabliert die Diskursethik sittliches kommunikatives Handeln als universellen Wert, welcher in realen Kommunikationsverhältnissen leider weder ubiquitär noch häufig erfüllt ist.

Es ist auch keineswegs der Fall, dass rationale Begründungen von Normen irgendwie zielstrebig zur Akzeptanz dieser Normen führen würden. In politischen Verhandlungen über mögliche Problemlösungen geht es weniger um eine rational sinnvolle Lösung als vielmehr um die Folgen, die diese Lösung für die Beteiligten hätte. »Die Lebenszusammenhänge der in einen Konflikt involvierten Subjekte sind im Regelfall sehr verschieden, und entsprechend ergäben sich für diese Subjekte aus ihrem

normengerechten, konfliktlösenden Handeln höchst unterschiedliche Nebenfolgen« (Lübbe 1978: 120). Da diese Folgen zudem meist zukünftig und damit keineswegs als gesichert angenommen werden können, werden die Imaginationen dieser Folgen ganz unterschiedlich ausfallen. Die Zukunftsszenarien der Parteien können von unterschiedlichsten Befürchtungen und Ängsten wie auch Hoffnungen und Anliegen gefärbt sein. Sie werden jeweils komplex sein und damit unvergleichbar. Auch ist es möglich, dass inkompatible kognitive Orientierungssysteme aufeinandertreffen und das im Verfahren wegen unvereinbarer Grundannahmen keine intersubjektiv geteilte Interpretation der Sachlage möglich ist. Entscheidungsverfahren unterliegen deswegen auch der Notwendigkeit zur Diskursbegrenzung, denn andernfalls könne ewig diskutiert werden, ohne dass jemals ein Beschluss gefasst werden würde. Die Theorie kommunikativen Handelns kann deswegen keine Verständigung garantieren.

Sie ist aber dennoch eine reichhaltige Inspirationsquelle für eine Kritik als Mediation, insbesondere weil sie dazu dienen kann, das Verhalten verschiedener Parteien in politischen Verhandlungen zu beurteilen, wie das Thomas McCarty (1980) als *Kritik der Verständigungsverhältnisse im Spätkapitalismus* fasst. Es stellt sich dabei auch die Frage, wie weit Verständigung eigentlich reichen muss, um progressive Ergebnisse zu erzielen. Um Handlungskonflikte zu lösen oder gemeinsam eine gangbare Strategie für die Zukunft zu beschließen, bedarf es keines einstimmigen Konsenses. Insgesamt scheint die Debatte um die Letztbegründung der Moral von einem Logozentrismus geprägt, welcher schon eine Kritik anderer Denkströmungen zu antizipieren scheint, wie etwa die des *kritischen Rationalismus* oder der *analytischen Philosophie*. Die Argumente, die zur Letztbegründung von Moral angeführt werden, reichen in ihrer Reflexionstiefe weit über die Argumente hinaus, die für gewöhnlich in konkreten politischen Debatten angeführt werden. Im praktischen Leben fragt niemand in dieser Tiefe nach der Rechtmäßigkeit moralischer Regeln. So hält auch Robert Alexy (1978) die Klärung dieser Debatte für die Frage nach der Bedeutung der Diskursethik für unnötig. Ihm scheint die Diskursethik als Reflexionsverfahren über tatsächliche Argumentationszusammenhänge besonders aufschlussreich zu sein. In Fällen, in denen ein hoher Rationalisierungsanspruch besteht, wie das etwa in juristischen Verfahren der Fall ist, könne die Diskursethik eine Handreichung zur systematischen Bewertung der Konstellation der Beteiligten sein.

In politischen wie alltagsweltlichen Zusammenhängen wird selbstverständlich der Anspruch des vernünftigen Debattierens erhoben. Reale Konflikte stellen sich aber selten als rationale Streitgespräche über die Richtigkeit verschiedener Letztbegründungen von Werten dar. Sie zeigen sich vielmehr als emotional geführte Debatten, die von psycho-physischen Körper-Geist-Wesen geführt werden. Dabei kann vorkommen, dass die Werte, auf denen die jeweiligen Positionen letztendlich beruhen,

den Akteuren selbst nicht bewusst sind. Werthaltungen verbergen sich in der Regel hinter Wahrheitsansprüchen und müssen erst einmal transparent gemacht werden. Soziale Konflikte sind auch niemals ausschließlich Konflikte über nicht-normgerechtes Handeln. Sie dienen nicht selten auch persönlichen Bedürfnissen, wie etwa der Selbstbehauptung, einem Machtstreben oder der Vergeltung. Damit übernehmen Diskurse oft auch eine Stellvertreterfunktion für emotionale Befindlichkeiten, denen der einzelne sich zwar mittels kognitiver Argumentationen über Moralstandards nähern kann, die aber auch andere Mittel nahelegen, wie etwa Kompromissfindung, Nachteilsausgleich oder Anerkennungsstrategien. Auch gibt eine Partei den Ansprüchen einer anderen nicht nur dann nach, wenn sie von dieser überzeugt wird. Oftmals reicht menschliche Empathie, um zu erkennen, dass bestimmte Dinge unseren Mitmenschen derart wichtig sind, dass es wenig sinnvoll ist, sie von etwas Anderem überzeugen zu wollen. Manchmal scheint es auch einfach nur geboten, nicht auf den eigenen Überzeugungen zu beharren. Ab einem bestimmten Punkt muss es auch egal sein, aus welchen Gründen eine Person zu ihrer Auffassung gelangt ist und es muss als Fakt anerkannt werden, dass sie diese hat. »Es gehört ja überhaupt zur Definition eines politischen Subjekts, daß es etwas vertritt, was es nicht zur Disposition zu stellen bereit ist und worüber es in diesem Sinn auch nicht mit sich reden läßt« (Lübbe 1978: 123). Es gibt also viele Gründe einzulenken, ohne dabei die Position des Gegenübers teilen zu müssen. Je besser wir aber die Gegenpartei verstehen, desto einfacher wird uns dieser Schritt fallen.

Alle genannten praktischen Relativierungen der Möglichkeiten rationaler Verständigung zeigen, dass in Diskussionszusammenhängen eine vermittelnde Instanz sehr hilfreich sein könnte. Im gesellschaftlichen Leben ist dies auch angekommen, denn häufig wird Mediation eingesetzt, um eine Einigung widerstreitender Parteien zu befördern. Selbstverständlich muss auch in der Mediation rational argumentiert werden und es bedarf der *kommunikativen Kompetenz* aller Beteiligten. Im Gegensatz zur Diskursethik dient diese aber nicht dazu Werthaltungen rational zu begründen, sondern die jeweiligen Positionen gegenseitig verständlich zu machen. Ziel ist ein vermittelndes, nicht ein begründendes Denken. Die Begründungszusammenhänge mittels derer Personen ihre Überzeugungen auf Grundsätze zurückführen, können vielfältig sein. Technische Machbarkeit, empirische Faktizität, definitorische oder universalpragmatische Fundierungen sind als Begründung von Überzeugungen vorstellbar. Verschiedene Haltungen können aber auch durch ihre historische Genese, eine Begründung in Erfahrung, die Einschätzung ihrer Umsetzbarkeit oder ihre emotivistische Qualität begründet werden. Diese Argumente können natürlich auch als Werte verstanden und diskutiert werden. Moral lässt sich nicht von Wahrheit trennen, denn jede Aussage stellt, sobald sie den Stellenwert einer Wahrheit für sich beansprucht,

damit auch automatisch einen Wert dar (Dewey 1995[1929]: 369ff.). Wahrheiten werden nicht nur für rational richtig gehalten, sondern immer gleichzeitig auch emotional als orientierungsstiftend erlebt. Auch werden sie aus *bestimmten* Gründen referiert und erfüllen einen Zweck in der Argumentation. Über Wissen, das in Wertbindungen gründet, lässt sich aber nicht in gleicher Weise verhandeln, wie über Fakten (Joas 1997). Eine Verhandlung divergierender Werte kann kaum bis zu einer endgültigen Klärung geführt werden. Sie muss auch nur so weit betrieben werden, bis ein grundlegendes Verständnis der Position des Anderen erreicht ist. Einigungen ergeben sich in der Regel nicht durch einen inhaltlichen Konsens, sondern im Wissen um den Dissens und das Wissen um den Unfrieden, der bei mangelnder Anerkennung der anderen Positionen gestiftet würde.

Gelingt es einer Mediation in derartigen Dissenskonstellationen Verständigung zu stiften, bringt sie wertvolle Erlebnisqualitäten hervor. Die beteiligten Individuen werden sinnlich affizieren und sukzessive versöhnlich gestimmt. Eine kognitivistische oder anderweitig universalistische Begründung von Moral wird in der Regel überflüssig. Emotionen von Ärger, Empörung oder Wut, die initial durch die Begegnung mit dem fremden Ansinnen hervortraten, werden durch Verständigung transformiert. Wenn Ressentiments schwinden, dann öffnet sich die Wahrnehmung für das Gegenüber. Letztlich sind es dann ästhetische Momente des Erahnsens des Anderen in dessen individueller Unergründbarkeit (Lévinas 1998/1963), die uns das Gefühl geben nicht stehen zu bleiben, sondern etwas zu lernen. Wir lernen etwas darüber, was außerhalb unserer eigenen Überzeugungen auch noch denkbar ist. Da die Beteiligten eine derartige Transzendenz der eigenen Überzeugungen selten allein aus sich selbst heraus leisten können, bedarf es der Vermittlung. Das Erleben von Selbsttranszendenz aber gibt ihnen dann die Möglichkeit, ihre eigenen Werte so umzuformulieren, dass Platz für die Akzeptanz des Fremden entsteht. Entsprechend kann auch die akademische Kritik als Medium verstanden werden, um intersubjektiv »dauerhaftere und umfassendere Werte zu erreichen und zu fixieren« (Dewey (1995[1929]: 377)). Wenn Argumente von ihrem behaupteten Status als Tatsachen befreit werden, zeigt sich, inwieweit sie für welche Personengruppen von Belang sind (Latour 2007). Ihre Werthaltigkeit wird deutlich und so treten die Distinktionslinien der Positionen klarer zu Tage. Es wird deutlich, warum die Parteien so vehement auf ihren Standpunkten beharren. Durch die Mediation sollen die verschiedenen Positionen also nicht zu einer verschmelzen, vielmehr müssen sie in den ihnen zugrundeliegenden Begründungszusammenhänge und Erlebnisqualitäten und damit in ihrer Ernsthaftigkeit gegenseitig Respekt erhalten. Dabei ist es nicht notwendig die Innensichten der Positionen umfassend zu verstehen. Es bedarf lediglich einer Beschreibungsformel, die den Parteien eine Inbezugsetzung ihrer

Positionen erlaubt. Diese Formel muss die Standpunkte aller Streitpositionen auf eine gemeinsam diskutierbare Vergleichsebene projizieren. Dabei wird Kritik »zum Boten, zum Verbindungsoffizier, der die Stimmen, die in provinziellen Zungen sprechen, einander verständlich macht und auf diese Weise die Bedeutungen, die ihnen eigen sind, sowohl erweitert wie auch berichtigt« (Dewey 1995[1929]: 383). Die akademische Kritik kann Vergleichsebenen entwerfen, auf Basis derer die Parteien eine gangbare Lösung entwickeln können. Im Versuch eine praktische Synthese zu befördern revitalisiert die Kritik die Dialektik.

Kritik zwischen Opposition und Mediation

Eine Kritik verstanden als Entunterwerfung richtet sich gegen Werte, die für alle Mitglieder einer Gemeinschaft verbindlich sein sollen. Universalistische Moralphilosophie erscheint als Bestrebung zur Macht. Die Kritik der Diskursethik hingegen lehnt universelle moralische Grundsätze nicht ab, sie beschränkt sie aber auf verfahrensethische Prinzipien der Kommunikation über Werte. Die Position der Kritik als Mediation liegt quasi zwischen Foucault und Habermas. Wie Foucault problematisiert sie das Ideal der Theorie des kommunikativen Handelns und lehnt die Vorstellung ab, Wissen könne sich in einem Diskurs von Machteffekten unkontaminiert bilden. »Für Foucault werden Diskurse durch Macht erzeugt und können somit nicht durch bestimmte prozedurale Vorkehrungen von Machteffekten, was ja Habermas wenigstens als grundsätzlich denkbar verteidigen muss, gereinigt werden« (Biebricher 2005: 123). Eine Kritik als Mediation glaubt wie Foucault nicht daran, dass der Appell, sich an moralisch begründbare Ideale zu halten, dazu führt, dass Menschen ihren strategischen Durchsetzungswillen aufgeben. Sie folgt Foucault aber nicht in dem Glauben, dass man lediglich eine *tool box* zur Visualisierung von Macht entwickeln müsse, ohne zu diskutieren, wie diese Erkenntnisse über die Macht dann in konkrete Verantwortlichkeiten realer Akteure übersetzt werden können. Kritik als Mediation übernimmt die Aufgabe in kontroversen Debatten verschiedene kontingente Überzeugungssysteme auf Werthaltungen hin zu untersuchen und die Beteiligten auf gangbare Wege der Verständigung zu verweisen. Die Kritik ist dann nicht mehr Agentin einer Wahrheit oder einer theoriegeleiteten Analyse, sondern Agentin der Mediation.

In der akademischen Kritik verstanden als Opposition hingegen stehen in der Regel übermächtige Prinzipien einer Gesellschaft zur Debatte. So ist Foucaults Vorstellung von Kritik als einer »Kunst nicht dermaßen regiert zu werden« (1992[1978]: 12) auf die Wahrheitseffekte eines alles durchdringenden Diskurses bezogen. Auch bei Judith Butler (2013[2000]) hat Kritik den Sinn der Entunterwerfung von den

normativen Zwängen der Geschlechterrollen. Diese Formen der Kritik wenden sich gegen eine entpersonalisierte Macht, die alle Lebenszusammenhänge und die Subjekte hervorbringt. Auch die ältere kritische Theorie hat sich sukzessive einer kulturpessimistischen Opposition gegenüber der Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse verschrieben (Horkheimer 1988[1937]; Horkheimer & Adorno 2006[1944]). Es kann durchaus aufschlussreich sein, wenn derartige Kritik abstrakte Missstände der gesellschaftlichen Verhältnisse benennt. Eine Kritik aber, die sich rein oppositionell versteht, kann sich letztlich nur in Agitation, politischem Agonismus oder Antagonismus ergehen (Laclau & Mouffe 2001; Mouffe 2005). Rein oppositionelle Kritik kann letztlich nur den Fluchtpunkt einer linken Hegemonie oder einer Revolution anstreben. Beide Szenarien sind hochgradig konfrontativ und es ist fraglich, ob sie tatsächlich in dem Maße wünschenswert sein können, in dem sie propagiert werden oder wurden. Wir tangieren hier die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Max Weber zufolge erfordert verantwortungsvolles politisches Handeln eine nicht unproblematische Verbindung zwischen dem Bestreben, politische Ziele zu erreichen (Gesinnung) und der Anerkennung der möglicherweise schädlichen Folgen, die die unbedingte Erreichung dieses Zieles unter den aktuellen politischen Rahmenbedingungen erzeugen könnte (Verantwortung), »denn das Problem ist eben: wie heiße Leidenschaft und kühles Augenmaß miteinander in derselben Seele zusammengezwungen werden können?« (1958[1919]: 546). Augenmaß fasst Weber dabei als »Fähigkeit, die Realitäten mit innerer Sammlung und Ruhe auf sich wirken zu lassen« (ebd.: 546). Dies wurde häufig als Selbstdistanzierung im Sinne rationaler Reflexion gedacht, was hier als eine Stilisierung akademischer Rationalität kritisiert wurde. Gemeint hatte Weber aber eher eine Kontextualisierung der Gesinnung bezüglich der negativen Wirkungen, die ihre konsequente Umsetzung mit sich brächte. Diese erfordert den Verzicht auf die oben genannten konfrontativen Fluchtpunkte der Opposition. Es bleibt dann aber nur die Hoffnung, irgendwie einen sich allenfalls langsam vollziehenden Prozess der Emanzipation in Gang setzen zu können, den die Kritik derzeit aber nur bedingt zu theoretisieren weiß. An dieser Stelle muss die Kritik einen vermittelnden Charakter annehmen.

Max Weber versteht aber Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht als absolute Gegensätze, sondern als »Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den ›Beruf zur Politik‹ haben kann« (1958[1919]: 559). In diesem Sinne können sich Opposition und Mediation ergänzen, doch scheint Mediation der derzeit vernachlässigte Pol der Kritik zu sein. Die Theorie der Kritik vergisst häufig zu reflektieren, dass abstrakte oppositionelle Kritik, möchte sie denn transformative Kraft erzeugen, auch in konkreten Situationen auf konkrete Akteure übertragen werden muss. Es muss *jemand* kritisiert

werden, Kritik muss in konkreten Akteurskonstellationen konkreten Personen *Verantwortung* zuschreiben, damit eine Verhaltensänderung angemahnt, neue politische Maßnahmen ergriffen oder Strategieanpassungen durchgeführt werden können. Nur so lässt sich gesellschaftliche Transformation befördern. Derartige Verantwortungszuschreibungen geschehen aber nicht unangefochten, nicht ohne dass sie Gegenwehr erzeugen würden. Dabei sind immer mehrere Deutungen der aktuellen Zustände möglich. Unerbittlich zeigt sich die Ambiguität der Praxis. Angeklagte Missstände werden relativiert und es stellt sich die Frage der Angemessenheit von Kritik ebenso, wie die Frage der Angemessenheit der Rechtfertigungen. Wir sind auf der Suche nach einer Kritik, die das Verhältnis von *Singulärem*, also den konkreten situativen Erfahrungswelten gesellschaftlicher Akteure, zu den *lokalen kulturspezifischen Universalien* beachtet, also den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen die zur Debatte stehenden konkreten Ereignisse stattfinden. Eine Konzeption menschlicher Erfahrung kann die konzeptionelle Lücke zwischen *singulärer Erfahrung* und *Erfahrungen von Universalität* schießen (Dewey 1995[1929]). Sie öffnet damit die Debatte für eine Betrachtung der Verhältnismäßigkeit von Kritik, also der Frage, ob das adressierte anwesende soziale Gegenüber tatsächlich für strukturelle Problematiken oder ein persönliches Leid verantwortlich gemacht werden kann. Es ergibt sich ein Bild einer Verantwortung, welche nur in Beziehungen und nur durch ein Interesse an und dem Respekt vor der Perspektive eines menschlichen Gegenübers abgeschätzt werden kann. Im folgenden Kapitel wird sich zeigen, dass sich diese Verantwortung nur bedingt auf allgemeine Grundsätze fixieren lässt, dass sie in den Anforderungen, die sie an die Individuen stellt, sogar grundlegend paradox ist.

2. Verantwortung – Zwischen Zurückweisung und allzu bereitwilliger Annahme

Moralphilosophinnen und -philosophen beantworten die Frage, für was ein Mensch verantwortlich gemacht werden kann, sehr unterschiedlich (Frankena 2017: 66ff.). Kann eine Person für *alle* ihre Handlungen verantwortlich gemacht werden oder nur, wenn es auch eine Handlungsalternative gegeben hätte? Wie verändert sich die Antwort, wenn es in der fraglichen Situation zwar keine Alternative gab, die Person im Vorfeld aber eine Entscheidung hätte anders treffen können? Macht dieser Umstand die Person dann schuldig? Mancher würde zudem fordern, dass besagte entscheidende Weichenstellung tatsächlich auch ›frei‹ getroffen wurde, sich die Person also ohne äußeren Zwang für einen falschen Weg entschieden hat. Hier deutet sich schon an, dass die individuelle Vorstellung von Entscheidungs- oder Handlungsfreiheit die Antworten bedingt. Können wir uns als eigenverantwortlich Handelnde ansehen, oder sind wir Marionetten der Zwänge der gesellschaftlichen Verhältnisse? Sind wir in existenzialistischem Sinne zur Freiheit verdammt oder in ein zutiefst ›falsches Leben‹ eingebunden, in dem kein ›Richtiges‹ möglich ist? Sind nicht vielleicht selbst unsere Wünsche und Überzeugungen so grundlegend von den Gepflogenheiten und Geschmacksurteilen unserer Zeit geprägt, dass uns gar keine Wahl bleibt, autonom zu urteilen? Spätestens an dieser Stelle löst sich jegliche Idee von Verantwortung auf. Willens- oder zumindest Handlungsfreiheit ist eine zentrale Voraussetzung von Verantwortung (u.a. Ingarden 1970; Jonas 1979, 1981; Apel 1990[1975]: 30). Ohne *Agency* oder Autonomie kann es keine Verantwortung geben. Um zu einer sinnvollen Vorstellung von Verantwortung zu kommen, müssen also auch diese Fragen diskutiert werden (siehe Kapitel 3.4). Hier sollen sie vorerst zurückgestellt werden, denn die meisten Debatten, die unser gesellschaftliches Verständnis von Verantwortung prägen, setzen die Möglichkeit freien Denkens und Entscheidens voraus.

Einen Aufschwung nahm die Debatte um Verantwortung in den 1970er Jahren vor dem Hintergrund der zunehmenden Unkontrollierbarkeit der Technologiefolgen in modernen Gesellschaften. Anlass zur Diskussion gaben die Zerstörung der Natur, die Frage nach der Tragfähigkeit der Erde, die Gefahr eines drohenden Atomkriegs und insbesondere die kaum vorstellbaren möglichen Folgen der Gentechnik. Aus diesen Debatten hat sich bis heute eine zwiespältige Situation entwickelt: »Verantwortung wird zunehmend gefordert, aber auch zunehmend als

Überforderung abgewehrt« (Birnbacher 1995: 143). Heute lassen sich im gesellschaftlichen Leben widerstreitende Tendenzen von Verantwortungsübernahme und -zurückweisung beobachten. Dies liege, so Birnbacher, an einer *Universalisierung von Verantwortung*, in der der Geltungsbereich der Verantwortung sukzessive immer weiter ausgedehnt wurde. Verantwortung rangiert zwischen bürokratisierter Haftungsverantwortung und weltgesellschaftlicher Solidaritätsverantwortung. In Komplexitätstheoretischen Vorstellungen von einer globalen Ökologie, in der der sprichwörtliche Flügelschlag eines Schmetterlings die Welt verändern kann, wird Verantwortung schließlich vollkommen entgrenzt. Dann hat jede und jeder Einzelne Verantwortung für alles, aber auf eine derart unspezifische Art und Weise, dass eigentlich gar kein Handeln mehr als verantwortungsvoll angesehen werden kann. Wo also liegen die Grenzen der Verantwortung?

2.1 Verantwortung im Zeichen der Technologiefolgen

Hans Jonas (1979) erörterte in den 1970er bis 1980er Jahren die Notwendigkeit einer Erneuerung der Ethik, indem er Verantwortung »zum Grundprinzip einer unserem Zeitalter angemessenen Philosophie der Moral erklärt« (Bayertz 1995: 4). Durch seine technologischen Entwicklungen, so Jonas' These, schädige der Mensch Natur und Umwelt in einer Weise, die den Fortbestand der eigenen Spezies gefährde. Klassische Ethiken seien implizit davon ausgegangen, dass die Natur unveränderlich sei. Deswegen sei Natur bisher nicht als Einflussbereich menschlichen Handelns angesehen worden. Ethiken hätten sich auf den unmittelbaren Umkreis des einzelnen Menschen beschränkt. So sei es deren zentrales Anliegen gewesen, Richtlinien für die Bewertung einzelner Handlungen zu erarbeiten. Heute aber könne nicht mehr nur das Handeln des Einzelnen im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, denn »es ist der kollektive Täter und die kollektive Tat, nicht der individuelle Täter und die individuelle Tat, die hier eine Rolle spielen« (Jonas 1979: 32). Damit wird die Debatte um Verantwortung zu einer politischen Frage. Es müsse beachtet werden, dass die langfristigen Folgen menschlichen Handelns nur abgeschätzt werden können, wenn auch bedacht wird, dass Handlungsfolgen einen kumulativen Charakter haben. Eine technische Errungenschaft hat keine isolierbaren Effekte. Sie führt zu neuen Erfindungen und diese wiederum zu neuen möglichen Schädigungen des Planeten Erde. So addieren sich die Wirkungen der Einzelhandlungen, weil die Ergebnisse des einen Handelns nachfolgend die Voraussetzungen neuen Handelns bilden. Jonas zufolge verändert das die Voraussetzungen, unter denen moralisches Handeln gedacht werden muss. Moral

müsse sich primär an der Frage nach der Erhaltung der menschlichen Art bemessen, denn diese stelle sich heute in existenzbedrohender Weise.

Trotz der Zielorientierung am Erhalt des menschlichen Lebens argumentiert Jonas aber nicht im strengen Sinne teleologisch und keinesfalls utilitaristisch. Zwar ist ihm das Ziel der Arterhaltung eine sinnvolle Absicht, doch begründet er keine universelle Idee davon, welches individuelle Handeln im Sinne der Arterhaltung definitiv und letztbegründet als gut zu bewerten sei. Er betont, wie schon erwähnt, den *kollektiven Charakter der Verantwortung*. In erster Linie benötige diese Verantwortung relevantes Wissen. Ohne Wissen seien die Folgen des menschlichen Handelns nicht in den Griff zu bekommen. In diesem Sinne hatte Jonas maßgeblichen Einfluss auf die Etablierung der Technikfolgenforschung. Bis heute hat diese Forschung in vielen Bereichen mit relevanten Erkenntnissen, etwa zur Verbesserung der Umweltqualität (z.B. Gewässerreinigung oder Luftqualität), beigetragen.

Trotzdem aber kann die Entwicklung der Umweltdegradierung seit den 1970er und 1980er Jahren ernüchtern. In vielen Bereichen, wie beispielsweise dem Klimaschutz, sind zwar einschlägige Forschungsergebnisse vorhanden, doch wurden kaum politische Beschlüsse getroffen, die die drohende Klimaerwärmung effektiv eindämmen können. Seit dem 1987 veröffentlichten Brundtland-Bericht geht es auch nicht mehr allein um die Erhaltung der menschlichen Art, sondern um intergenerationelle Gerechtigkeit, also um eine nachhaltige Entwicklung, die nicht übermäßigen Raubbau an den natürlichen Ressourcen der Erde betreibt, sodass den nachfolgenden Generationen die Möglichkeit bleibt, ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Offensichtlich gelingt es aber nicht, einen gesamtgesellschaftlichen Wandel einzuläuten, der dieser Verantwortung gerecht wird. Dies hat zur Krise des Begriffs der Verantwortung beigetragen.

Furcht, Hoffnung, Wissen und Politik

Jonas stellt die Frage, inwieweit die zukünftigen Folgen der sich selbst verstärkenden Prozesse des menschlichen Handelns überhaupt abgeschätzt werden können, und definiert damit eine besondere Bedeutung umweltrelevanten Wissens im Zeichen der globalen Veränderungen.

»Unter solchen Umständen wird *Wissen* zu einer vordringlichen Pflicht über alles hinaus, was je vorher für seine Rolle in Anspruch genommen wurde, und das Wissen muß dem kausalen Ausmaß unseres Handelns größengleich sein. Die Tatsache aber, daß es ihm nicht wirklich größengleich sein *kann*, das heißt, daß das vorhersagende Wissen hinter dem technischen Wissen, das unserem Handeln die Macht gibt, zurückbleibt, nimmt selbst ethische Bedeutung an.« (Jonas 1979: 28)

Technische Entwicklungen sind also notwendigerweise in der Welt, bevor deren Folgen überhaupt abgeschätzt werden können. Auch kann, Jonas zufolge, die zunehmende Komplexität der Technikfolgen von der Wissenschaft nicht definitiv bestimmt, sondern allenfalls eingeschätzt werden. Der Mensch läuft sich demnach quasi selbst hinterher. Er beschließt technologische Maßnahmen und zeitigt damit Folgen, ohne dabei deren tatsächliches Ausmaß zu begreifen. Die Beobachtung der Technikfolgen im Sinne eines Monitorings kann dabei analog der Funktion eines Fieberthermometers gedacht werden. Ein Fieberthermometer kann eine Krankheit niemals aufhalten, es kann diese lediglich erkennbar und bedingt in ihrem Verlauf prognostizierbar machen. Deswegen solle der Wissenschaft unter diesen *Bedingungen von Unsicherheit*, gerade weil sie keine definitiven Antworten geben kann, eine besondere Rolle zukommen. Es muss gewährleistet werden, dass Wissen schnell und wirksam in die relevanten Entscheidungsinstanzen hineinwirkt.

Deswegen interessiert sich Jonas für Möglichkeiten, die ökonomische Praxis des gesellschaftlichen Lebens politisch zu regulieren. In der ökonomischen Praxis werden die Entscheidungen gefällt, die letztlich fatale Entwicklungen antreiben. In der gesellschaftlichen Debatte um neue Technologien stehen sich immer Befürworter und Skeptiker gegenüber. Jonas zufolge müsse deswegen immer der mögliche positive Nutzen einer Technologie mit deren möglichen negativen Folgen abgeglichen werden. Da diejenigen Akteure, die von den jeweils zur Debatte stehenden Technologien profitieren, dazu tendieren, die Folgen dieser Technologien herunterzuspielen, könne allein eine »Heuristik der Furcht« (Jonas 1979: 63ff.) helfen, den Schaden zu begrenzen. Es müsste immer den schlechten Prognosen der Vorrang gegenüber den guten gewährt werden, denn letztlich gebiete allein die *Furcht vor der Katastrophe* eine Selbstbeschränkung in der Anwendung von Technologien.

Mit diesem Entwurf einer »Heuristik der Furcht« widerspricht Jonas dem von Ernst Bloch formulierten Prinzip »Hoffnung«, wonach sich eine Gesellschaft einer »utopischen« Hoffnung hingeben müsse, um die lähmende Haltung der Bewahrung, die aus Furcht vor Veränderung geboren werde, zu überwinden. Jonas aber erteilt der Überzeugung, aus Hoffnung könne eine neue bessere Gesellschaft entstehen, eine Absage. Dies gelte sowohl für den kapitalistischen Fortschrittsgedanken wie auch für das sozialistische Ideal des Marxismus. Vor dem Hintergrund der Technologieentwicklung könne es keine Hoffnung auf eine sich zwangsläufig vollziehende Verbesserung der Verhältnisse geben. Selbstbeschränkung sei unausweichlich. Diese könne sich aber nicht freiwillig aus der ökonomischen Praxis heraus entwickelt, sondern müsse notwendig politisch entschieden werden. Dieses Argument führt Jonas schließlich zu bedenklischen, tendenziell anti-demokratischen Ansichten (vgl. hierzu auch Banzhaf 2002: 72).

Jonas hält eine Selbstbeschränkung des Wohlstands für das Überleben der Menschheit für unabdingbar. Dass sich aber aus einer freien Gesellschaft heraus ein neues Bewusstsein des freiwilligen Verzichts entwickelt, ist für ihn kaum vorstellbar. Jonas zufolge müssen die Heuristik der Furcht und entsprechend notwendige Maßnahmen der Selbstbeschränkung im Sinne des Umweltschutzes autoritativ durchgesetzt werden. Die Verantwortung hierfür könne »nur eine Elite ethisch und intellektuell« (Jonas 1979: 263) übernehmen. Auch denkt er an einen »neuen Machiavelli« (ebd.: 267) und hält die »Existenz einer Elite mit geheimen Loyalitäten und geheimen Zielsetzungen« (ebd.: 266) für möglich. Auch heute finden sich in der Ökologiebewegung derartige antidemokratische Gedanken. Sie lassen sich nicht nur in Verschwörungserzählungen, sondern insbesondere auch im derzeit vernehmbar lauter werdenden Ruf nach politisch regulierender Autorität erkennen. Offensichtlich, so die gefährliche Ansicht, seien Demokratien nicht flexibel genug, auf die Anforderungen der Zeit zu reagieren, da unter den zunehmend diverser werdenden Verhältnissen zu viele Ansprüche auf einen Nenner gebracht werden müssten. Diese Einschätzung bestärkt nicht nur den Ruf nach der Vereinheitlichung des Volkes unter einer starken Führung, sondern auch den nach einer linken Hegemonie (Laclau & Mouffe 2001; Mouffe 2018).

Politischer Stillstand und Individualisierung der Verantwortung

Der politischen Starre bezüglich des Klimawandels begegnen Menschen heute häufig damit, dass sie Umweltschutz individualistisch interpretieren und Verantwortung in die Sphäre des Privaten verschieben. In der Diskussion um Nachhaltigkeit wird vielfach folgendes Zitat aufgegriffen: »Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden« (Jonas 1979: 16). In diesem Prinzip aber bleibt der von Jonas betonte kollektive Charakter der Verantwortung unerwähnt. Da sich viele Menschen offenbar kaum Einfluss auf die gesellschaftlichen Bedingungen zuschreiben, liegt zudem eine ausschließlich individualistische Lesart dieses Zitats nahe. Heute lässt sich an vielen Lebensstilen ablesen, wie weitreichend ökologische Verantwortung auf individuelles Verhalten heruntergebrochen wurde. Nicht selten wird Hoffnung in eine auf breiter Basis stattfindende, verantwortungsvolle Verhaltensänderung gelegt, wodurch sich, so die Hoffnung, *bottom-up* der Fußabdruck der Gesamtgesellschaft verändern könne.

Da gesellschaftliche Positionierungen immer in Abgrenzung zu anderen Positionen geschehen, bringt jede Position damit quasi-natürlich immer auch eine oder mehrere Gegenpositionen hervor. Es wird also immer diejenigen geben, die sich nicht beschränken. Vor diesem Hintergrund

ist der Versuch, ökologiebewusste, gerechtigkeits- und gleichheitsorientierte Einsichten im Alltagsleben zu propagieren und zu verbreiten, zwar nachvollziehbar, im Sinne einer politischen Verständigung ist er ab einem bestimmten Punkt aber kontraproduktiv. Wenn die individuelle Einstellung aggressiv über den Rahmen des politischen Aktivismus hinaus als Imperativ ins Alltagsleben getragen wird, dann besteht die Gefahr, dass ein nervöses Klima der Hyperkritik entsteht (Edlinger 2015). Wir alle kennen – zumindest sofern wir nicht Hardliner des Verzichts oder eines konsequenten ökologischen Lebensstils sind – den Anflug eines schlechten Gewissens sowie die Bereitschaft zu einer Abwehrreaktion, die uns beschleicht, wenn wir im alltäglichen Leben Fragen zu unserem Konsumverhalten beantworten sollen. Wir wissen von der Empörung, die der Verdacht der Verantwortungslosigkeit zu erzeugen fähig ist, und wittern die Gefahr diesen Vorwurf zu ernten. Neben feindschaftlichen Alltagsatmosphären bringt das auch politische Spaltung hervor. Dabei wird die Art sozialer Spaltung provoziert, die Populisten so gerne haben, weil sie darauf ihren Einfluss begründen können. Die Beziehungen zwischen politischen Lagern werden mit alltagsfeindlichen Emotionen aufgeladen. Dies befördert ein Erleben von Demokratie als Gegnerschafts- oder Feindschaftsverhältnisse im Sinne einer radikalen Demokratie (Laclau & Mouffe 2001). Im Sinne demokratischer Verständigung sollte aber gesehen werden, dass vielfältige Beziehungsweisen denkbar sind. Hierzu muss Jonas' Hinweis auf den kollektiven Charakter von Verantwortung ernst genommen werden, was eine weitergehende Betrachtung der gesellschaftlichen Vermittlungs- und Aushandlungsprozesse nahelegt.

2.2 Verantwortung im politischen Diskurs

Es ist durchaus nachvollziehbar, dass der mit dem Prinzip ›Hoffnung‹ assoziierten Idee von Fortschritt in unserem technologisierten Zeitalter nicht mehr vertraut werden kann. Hans-Otto Apel (1990[1986b]: 183) sieht es aber als bedenklich an, dass sich Jonas von dem Vertrauen in die ›immanente ›Vernunft der Geschichte‹ distanziert. Zwar sei es richtig, dass weder im Marxschen noch im Hegelschen Sinne davon ausgegangen werden könne, dass die Welt automatisch einem Besseren zustrebt, doch gehe Jonas fehl in der Einschätzung, dass die Frage, welche Entwicklungen für den Menschen gut seien, vollständig hinter die Frage, was für den Planeten besser sei, zurücktreten solle. Dann dränge sich nämlich leicht auch eine sozialdarwinistische Lösung des Problems auf. Schließlich könne die Erde auch durch forcierte Schrumpfung der Weltbevölkerung entlastet werden. Sicherlich käme eine nachhaltigere Wirtschaftsweise zustande, wenn nur ausgewählte Personen überleben würden. Demnach

fragt Apel (1990[1986b]: 185): »Muß also nicht ein entsprechender, sozial-emanzipativer Fortschrittsprozeß auch mit der heute geforderten Bewahrung des Daseins und der Würde des Menschen immer noch verknüpft sein?« Apel – und Jürgen Habermas liegt dieser Auffassung sehr nahe – versteht seine Diskursethik deswegen ebenfalls als eine *Verantwortungsethik*. Allein durch die rationale Verhandlung und den vernunftgemäßen Gebrauch von Wissen im politischen Dialog wäre überhaupt denkbar, dass effektive Entscheidungen zugunsten einer Einschränkung der Technikfolgen getroffen werden könnten. In diesem Sinne entwickeln Apel (u.a. 1973[1972], 1989) und Habermas (u.a. 1992, 2015[1983]) das Prinzip ›Diskurs‹ zu einem formalen Grundprinzip der Ethik.

Diskurs als ethisches Prinzip

Das *Diskursprinzip* kann nach Apel als grundlegendes Moralprinzip angesehen werden, weil »jeder, der ernsthaft argumentiert, auch schon – zumindest implizit – eine ethische Grundnorm anerkannt haben muss« (Apel 1990[1975-88]: 46). Wer verstanden werden will, muss voraussetzen, dass so etwas wie ein verständigungsorientiertes Sprechen tatsächlich auch den Austausch von Gedanken und Ideen ermöglicht. Idealerweise geht es beim Kommunizieren um den Versuch, das zu verstehen, was der andere sagt, und zunächst die eigenen Interessen und Überzeugungen zurückzustellen. Selbstverständlich ist sich Apel bewusst, dass es keine idealen, rein rationalen und herrschaftsfreien Diskurse gibt. Jeder, der ernsthaft um Verständigung bemüht ist, müsse aber trotz besseren Wissens »merkwürdigerweise in seinem Publikum bereits die ideale Argumentationsgemeinschaft ansprechen« (ebd.: 202). Auf diese Weise versucht Apel das Prinzip Diskurs als *letztbegründetes* moralisches Prinzip abzuleiten (Apel 1989). Bekannterweise widerspricht Habermas dieser Ansicht. Ihm zufolge könne der diskurstheoretische Grundsatz allenfalls als *universell* angesehen werden. Einig sind sich Apel und Habermas aber schließlich darin, dass der diskurstheoretische Grundsatz die moralische Grundlage von Verständigung bilden kann, weil er sich als moralisches Prinzip lediglich auf die Prozedur der Aushandlung, nicht aber auf die zur Debatte stehenden Inhalte, bezieht. Im Sinne einer *Verfahrensethik* gibt er keinerlei Hinweise darauf, wie individuelle ethische Ansichten des praktischen Lebens bewertet werden sollen.

Diskursorientierung zwischen Gesinnung und Verantwortung

Apel und Habermas sind sich bewusst, dass nicht jeder, der ernsthaft argumentiert, sich automatisch auch der Metanorm der Konsensbildung

verpflichtet fühlt. Vielmehr kann auch ernsthaft argumentieren, wer einfach nur versucht, sein Gegenüber zu täuschen oder von seiner Meinung zu überzeugen. Die Diskursethik unterscheidet deswegen auch die Idee einer *ethischen Kommunikation* in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, die auf Gleichberechtigung und Solidarität abzielt, von der *strategischen Kommunikation* realer Kommunikationsgemeinschaften, bei denen es um die Selbstbehauptung in politischen Debatten geht.

Paradoxerweise sind nun aber Situationen vorstellbar, in denen ein ethisches Kommunikationsverhalten unverantwortlich erscheinen mag, beispielsweise wenn in einer politischen Aushandlungssituation eine Partei vehement versucht, ihre Interessen durchzusetzen. In diesem Fall wäre es unangemessen, wenn die Vertreterinnen und Vertreter der anderen Partei nicht gleichfalls versuchen würden, die Interessen derjenigen zu schützen, die sie vertreten. Apel hält in solchen Fällen eine strategische Argumentation für notwendig, die zwar keineswegs redlich oder aufrichtig ist, aber dem Zwecke einer langfristigen Durchsetzung des moralischen Prinzips der Diskursethik dienen soll. Apel (1990[1986a]: 141ff.) schlägt hierzu ein *moralisch-ethisches Ergänzungsprinzip* vor. Er sieht darin eine *moralische Langzeitstrategie* sowie eine Auflösung des Weberischen Dualismus zwischen Verantwortungs- und Gesinnungsethik. Max Weber (1958[1919]) hatte diese Unterscheidung auf politisches Handeln bezogen, welches seines Erachtens niemals blind einer Gesinnung folgen sollte, auch wenn diese das Gute verheißt. Politik müsse immer auch verantwortungsbewusst die realpolitischen Konsequenzen ihrer Entscheidungen im Auge behalten. Ähnlich soll das Ergänzungsprinzip einerseits gewährleisten, dass ethisch orientierte Politik realpolitisch nicht von strategischen Offensiven unterminiert wird, dabei aber gleichzeitig die Bedingungen der gesellschaftlichen Kommunikation auf lange Sicht hin zu einer gerechteren und freieren Debattenkultur führen.

Habermas (1992: 197) lehnt dieses Ergänzungsprinzip ab, denn es erfordere »ein seiner Struktur nach paradoxes Handeln: etwas soll *zugleich* moralisch geboten sein und zweckrational angestrebt werden«. Das sei schlichtweg unmöglich. Doch sein Argument bleibt dabei seltsam abstrakt. Er begründet seine Ablehnung mit der Unvereinbarkeit von deontologischer und teleologischer Ethik. Es mag sicherlich richtig sein, dass sich diese ethischen Kalküle nicht logisch konsistent verbinden lassen, doch besagt das keineswegs, dass man sich lebensweltlich nicht für eine (unlogische) Mischung dieser Prinzipien entscheiden kann oder situativ für das, was gerade geboten oder angemessen erscheint. Ist es nicht vielmehr ein elementares Charakteristikum des tatsächlichen Lebens, dass es beständig Kompromisse einfordert, dass es theoretische Einsichten immer nur gebrochen widerspiegelt? Ist nicht die Notwendigkeit von Ambiguitätstoleranz eine zentrale Erfahrung, die immer dann gefordert ist, wenn man versucht, Theorie auf Praxis zu beziehen?

Teleologische und deontologische Ethik mögen universaltheoretisch unvereinbar sein. Dies lässt aber noch lange nicht den Schluss zu, dass sie nicht – im Sinne gegenstandsbezogener Argumentationen – unterschiedliche Positionen jeweils konsistent begründen können. Wenn eine Person Gründe hat, die Voraussetzungen einer Situation neu zu bewerten, dann kann sie auch zu einer neuen logisch konsistenten Auffassung gelangen. In solchen Fällen aber kann der Sachverhalt nicht durch eine universalistische rationale Untersuchung geklärt werden. Vielmehr ist das von Apel angeführte Theorem des *performativen Widerspruchs* interessant. Es besagt, dass eine Argumentation dann gegenstandslos ist, wenn sich innerhalb der Gedankengänge Bezüge aufzeigen lassen, die bestimmten Annahmen und Ideen widersprechen, die die argumentierende Person zuvor selbst für ihre Argumentation festgelegt hat. Auf diese Weise lassen sich partikulare Positionen einer prüfenden immanenten Kritik unterziehen. Dieses Argument ist auf eine ganz andere Art und Weise stichhaltig, als es der Habermassche Verweis auf die Unvereinbarkeit verschiedener theoretischer Ethikentwürfe ist. Das Argument des performativen Widerspruchs bezieht sich allein auf die Binnenlogik einer konkret stattfindenden Argumentation, mit der natürlicherweise immer auch der Anspruch verbunden ist, diese Argumentation sei logisch konsistent. Es kann also zur Verdeutlichung von Ungereimtheiten beitragen.

Diskurs und Transzendenz

In jedem Fall muss ein verständigungsorientierter Diskurs über die partikularen Binnenlogiken hinausgehen. Sowohl Apel wie auch Habermas halten hierfür eine Rationalisierung und die Transparenz von Argumentationen für unabdingbar. Es ist Voraussetzung jeder Kommunikation, dass versucht wird, sich durch nachvollziehbare Argumentation verständlich zu machen. Auf dieser Basis begründet sich der Anspruch der Diskursethik. Verständigung stellt sich als ein moralisches Prinzip der gesellschaftlichen Aushandlung dar, welches im Sinne eines »Gerechtigkeits- und Verantwortungsprinzip von vornherein die Interessen aller Betroffenen berücksichtigt« (Apel 1990[1987]: 281). Es entsteht die Vision einer zwanglosen Aushandlungssituation, in der sich das bessere Argument durchsetzt, allein deswegen, weil alle Beteiligten dessen Stichhaltigkeit erkennen. »Die spezifisch moralische Fragestellung löst sich vom ego- (bzw. ethno-)zentrischen Bezugspunkt je meines (oder unseres) Lebenskontextes und verlangt eine Beurteilung interpersoneller Konflikte unter dem Gesichtspunkt, was alle gemeinsam wollen könnten« (Habermas 1992: 124). Um dies zu ermöglichen schlägt Habermas zwei Grundprinzipien vor. Nach dem Diskursprinzip »D« sollen in einer Debatte nur die »Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller

Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)« (Habermas 2015[1983]: 103). Nach dem Universalisierungsprinzip »U« muss darüber hinaus jede gültige Norm der Bedingung genügen, »daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können« (ebd.: 75-76).

Es ist unschwer zu erkennen, dass diese Prinzipien eine tiefgreifende Rationalisierung gesellschaftlicher Diskurse erfordern. Ganz grundlegend fordern sie allen Beteiligten nicht nur kommunikative Kompetenzen ab, sondern in wesentlich entscheidenderem Maße auch die Fähigkeit, vom eigenen Standpunkt zurücktreten zu können. Verantwortung lastet damit auf dem Individuum, in Form des Appells, diese Rationalität zu leisten. Die Habermasschen Grundprinzipien erfordern eine zumindest partielle Distanzierung von den eigenen Überzeugungen. Gefordert ist demnach eine *rationale* Selbsttranszendierung im Gespräch. Letztlich ist es demnach die Verantwortung des Einzelnen, sich selbst zu einem derart rational befähigten Subjekt heranzubilden. Entsprechend wurde zeitgeschichtlich auch Bildung und Qualitätsjournalismus propagiert und protegiert. Heute ist aber deutlich geworden, dass eine durchschnittliche Person derartige Selbstrationalisierung im Gespräch gar nicht leisten kann, also notwendigerweise überfordert ist, diese Regeln in konkreten Debatten anzuwenden. Hans Joas (1997: 284f.) betont auch, dass Selbsttranszendenz viel wahrscheinlicher der affektiven Bindung an den Gesprächspartner entspringt denn der rationalen Argumentation. Selbsttranszendenz entsteht demnach weniger einem rationalen Verstehen der Argumente des Anderen als vielmehr durch die Erfahrung, dass der Andere offensichtlich ebenso überzeugt von seiner Meinung ist, wie man selbst. Im Gesicht des Anderen (Lévinas 1998[1963]) erscheint die Ahnung eines unendlich unergründlichen fremden Kosmos.

Das Rechte und das Gute

Die Diskursethik, zumindest in der Habermasschen Ausdeutung, offenbart aber noch ein weiteres Problem. Wenn sie als Schlüssel zu moralischem Verhalten verstanden wird, gewährt sie dem Rechten, das in demokratischen Prozessen beschlossen wurde, uneingeschränkten Vorrang vor dem Guten (Joas 1997: 127ff.). Was im herrschaftsfreien Diskurs beschlossen wurde, muss schließlich verbindlich für alle Mitglieder einer Gemeinschaft gelten. Damit wird aber das moderne Rechtswesen zum alleinigen Integrationsmechanismus moderner Gesellschaften erhoben. Es waren insbesondere die Kommunitaristen (vgl. hierzu die Beiträge in

Honneth 1993 und Brumlik & Brunkhorst 1993) die darauf hinwiesen, dass das nicht ausreicht, um moderne Gesellschaften in ihrer Diversität angemessen zu integrieren und zu regulieren. Die Habermassche Diskursethik etabliert eine Trennung von Moral und Ethik, die Hans Joas (1997) insofern für verkürzend hält, als dass sie dem praktischen Leben widerspricht. Trennt man Moral, als die Sphäre universell geltender Normen des Zusammenlebens von der Ethik, die man als eine Sphäre partikularer Gesichtspunkte bezüglich der Frage nach einem guten Leben versteht, dann besteht die Tendenz ersteres der Gesetzgebung zu überantworten und zweites vollständig der individuellen Willkür zu überlassen. Zwar erkennt auch Habermas die Grenzen der Duldsamkeit, denn als Staatsbürger muss man sich ganz offensichtlich mit den Konflikten um Grenzziehungen bezüglich ethischer Fragen aller Art auseinandersetzen, doch Jaeggi (2014[1987]: 31) zufolge ist »die Trennung von Moral und Ethik faktisch häufig der erste Schritt nicht nur zu einer pragmatisch-agnostischen Haltung, sondern auch zu einem faktischen Nonkognitivismus in Bezug auf ethische Fragen, der ganz im Gegensatz zum erklärten Kognitivismus in Bezug auf moralische Fragen steht.« Für politische Prozesse wird dann vehement eine Rationalität eingefordert, während die rationale Untersuchung persönlicher Werthaltungen gleichzeitig als unangemessen abgelehnt wird. Dies führt tendenziell zu einer liberalen Position, der zufolge sich Theorie eine ›ethische Enthaltsamkeit‹ auferlegen sollte. Fragen der Ethik, also Debatten darüber, was Personen individuell für gut ansehen, und welche Ansichten dabei Geltung erlangen sollen, werden von der Diskursethik bewusst ins Private verlegt (Apel 1990[1987]; Habermas 1992; 2015[1983]). Auf der einen Seite kann das als eine Errungenschaft betrachtet werden. Die Privatsphäre wird – und das auch zurecht – vom modernen Rechtsstaat vor Übergriffen geschützt. Dies ermöglicht aber auch eine von Jaeggi prominent kritisierte Abschottung von Lebensformen im Privaten. Wenn Lebensformen zur Privatsache erklärt werden, dann ermöglicht dies auch, dass das Private in manchen Lebensformen möglicherweise nicht mehr der Schutzraum ist, den sich der moderne Rechtsstaat erträumt, sondern zum Raum der Unterdrückung und Gewalt wird. Auch Carol Gilligan (1988[1982]: 33) spricht davon, dass »eine Moral des Rechts und der Nichteinmischung wegen der in ihr ruhenden Möglichkeit, Gleichgültigkeit und mangelnde Anteilnahme zu rechtfertigen« durchaus erschreckend wirken kann. Eine derartige akademische Haltung der Nichteinmischung manifestiert sich in einem Kulturrelativismus, der durch die Orientierungslosigkeit, die er bezüglich interkultureller Fragen erzeugt, in der Kritik steht, gesellschaftliche Polarisierungen anzuheizen (Edlinger 2015; Nassehi 2015; Weiss 2017; s. a. Kap 1.3).

Die Diskursethik vertritt ein striktes *Primat des Rechten vor dem Guten*. Was moralisch geboten sein soll, wird mittels rationaler Aushandlung

demokratisch beschlossen. Dies entspricht dem Selbstverständnis eines modernen Rechtsstaates. Kein Rechtssystem wird aber jemals alle Eventualitäten des Lebens derart bedenken, dass alle Entscheidungen immer auch von allen Beteiligten als gerecht empfunden werden (Hoffmann-Riem 2001; Lotter 2012: 267ff). Jedes Rechtssystem braucht Ermessensspielräume, in denen individuelle Ansichten darüber, was im konkreten Einzelfall für gut empfunden wird, zumindest ansatzweise mitbedacht werden können. Entsprechende Verfahrensweisen sind vielen Rechtssystemen auch implementiert, doch bietet sich, wie gezeigt werden wird, ein weites Feld an Tatbeständen, die weiterhin als ungerecht empfunden werden, weil sie keiner Gerichtsbarkeit unterliegen und auch niemals justiziabel sein können. Vorfälle, die derartiges Unrechtsempfinden hervorrufen, konstituieren ein weites Feld gesellschaftlich streitbarer Sachverhalte. Es ist dies das *Feld der Kritik*, nicht nur der Gesellschaftskritik und der kritischen Theorie, sondern auch das der alltäglich gelebten Kritik. Das dieses Feld heute weitgehend von einer oppositionellen Haltung besetzt ist, wurde vorausgehend schon als problematisch thematisiert.

Instrumentalisierung der Rationalität

Daran aber ist die Diskurstheorie nicht gescheitert. Warum demokratische Verhandlungen, beispielsweise über Maßnahmen gegen den Klimawandel, bisher kaum durchschlagend wirksame Resultate erzeugt haben, liegt auch daran, dass der moralische Imperativ des rationalen Argumentierens instrumentalisiert wurde. Auf der einen Seite haben Kompetenzinitiativen, wie etwa neoliberale *think tanks*, eine Politik der Alternativlosigkeit hervorgebracht, während der Forschung und der wissenschaftlichen Expertise auf der anderen Seite zusehends die Überzeugungskraft geraubt wurde, etwa durch scheinwissenschaftliche Korruptionsversuche, wie im Falle der *tabacco strategy* (Oreskes & Conway 2010). Gleichzeitig ist auch in vielen gesellschaftlichen Bereichen eine zunehmende Rationalisierung und Kontrolle nach Maßgabe rechtlicher und bürokratischer Maßstäbe zu verzeichnen, wodurch der individuellen Vernunft oftmals unüberwindbare Grenzen gesetzt werden. Regulierungen, Normen und Vorschriften rauben Selbstwirksamkeit insbesondere dort, wo trotz drängender Problemlagen angepasste praktikable Einzelfalllösungen wegen allzu spezifischer Regeln nicht umgesetzt werden dürfen.¹

Man könnte nun zu dem Schluss kommen, dass korrumpierende strategische Kommunikation die ethisch-moralischen Ansprüche der

1 Beispielsweise wurde es im Herbst 2020 während der COVID-19 Pandemie Schulen verboten, privat gespendete Luftfilteranlagen zu betreiben.

Diskurstheorie ad absurdum geführt und damit der Bürokratie und autoritären Bestrebungen den Weg geebnet haben. Vielleicht hätte die Diskurstheorie dem von Apel vorgeschlagenen Ergänzungsprinzip mehr Aufmerksamkeit schenken sollen. In diesem Sinne werden im Folgenden die Bedingungen untersucht, unter denen es angemessen erscheint, zwischen strategischem Argumentieren und verständigungsorientierter Kommunikation, oder auch zwischen Kritik als Opposition und Kritik als Mediation zu mändern. Bevor aber diese Frage diskutiert wird, noch kurz ein Blick auf die jüngeren Entwicklungen gesellschaftlicher Verantwortungsverhältnisse.

2.3 Verantwortung nach der Verantwortungsethik

Die bisher genannten Autorinnen und Autoren haben den *Begriff der Verantwortung* zu einer Schlüsselkategorie der praktischen und der Moralphilosophie gemacht (Bayertz 1995; Banzhaf 2012). Damit war der Begriff in den 1970er - 80er Jahre prominent in den politischen Debatten präsent. In den 80ern aber erlebte er mit der konservativen Revolution unter verändertem Vorzeichen eine weitere Konjunktur.

Der Aufstieg der Eigenverantwortung

Yascha Mounk (2017a) beschreibt eine schleichende Verlagerung von strukturellen Überlegungen auf der gesellschaftlichen Ebene (*responsibility*) hin zu einer Betonung des Individuums und dessen persönlicher Verantwortung (*accountability*). Der kollektive Charakter der Verantwortung sei dabei sukzessive aus dem Blick geraten. In Ratgeberliteratur, Kolumnen und der politischen Sprache werde an die Eigenverantwortung des Einzelnen appelliert und so sei schließlich unsere gesamte moralische Vorstellungskraft tief von diesem Begriff erfasst worden. Selbst unsere Vorstellungen von der Natur eines Wohlfahrtsstaates hätten sich dadurch verändert.

Dem Individuum wird in nahezu allen Lebensbereichen zunehmend Verantwortung zugeschrieben, so etwa für die eigene Gesundheit, Bildung oder Zukunftsabsicherung. Um individuell Vorsorge treffen zu können wird dem Individuum auferlegt, seine zukünftigen Bedürfnisse schon vorab zu ermitteln. Stillschweigend geht damit natürlich die Erwartung einher, jede und jeder solle diesen Aufforderungen auch nachkommen. Im Umkehrschluss entstehen damit potenziell auch entsprechende Schuldzuschreibungen. Fälle von persönlichen Notlagen erscheinen dann allzu leicht als Fälle verfehlter Eigenverantwortung. Damit entsteht auch

die Tendenz zu Ansichten, die die Benachteiligten einer Gesellschaft pauschal diffamieren, wie etwa die folgende:

»Citizens exercise personal responsibility when they do the hard work and make the prudent choices that will ensure they have enough money to take care of their own needs. Citizens fail to exercise personal responsibility, by contrast, when they are so lazy, or make such foolish choices, that they wind up asking for collective assistance. Responsibility, in short, has become a form of accountability for our actions.« (Mounk 2017b)

Mounk zufolge befinden wir uns heute in einem ›Zeitalter der Verantwortung‹, denn es habe sich eine Rhetorik der *persönlichen Verantwortung* durchgesetzt. Gerät eine Person in eine Notlage, dann wird das tendenziell als eigenes Verschulden angesehen und es liegt nahe, dieser Person den Anspruch auf Unterstützung durch die Gemeinschaft abzuspüren. Implizit schwingt dabei die Einschätzung mit, Menschen seien die alleinigen Souveräne ihres Lebens. Wer erfolgreich ist, der glaubt auch gerne, dass nur er allein für seinen Erfolg verantwortlich ist, dass er eben die richtigen Entscheidungen getroffen und die richtigen Haltungen habe. Nicht nur in Deutschland wurden derartige Auffassung etwa im Prinzip des Förderns und Forderns in vielen Bereichen der Sozialpolitik eingeführt. Bezüglich einer entsprechenden Arbeitsmarktpolitik bedeutet das beispielsweise, dass erwerbsfähige Hilfebedürftige alle sich ihnen bietenden Möglichkeiten zur Beendigung oder Verringerung ihrer Hilfebedürftigkeit ausschöpfen müssen. Tun sie das nicht, dann drohen Sanktionen, bis zur Aussetzung der Hilfszahlungen. Dabei wird außer Acht gelassen, dass es letztlich einer Behörde obliegt zu beurteilen, welche Maßnahmen möglich und angemessen sind. Eine Behörde kann dies aber – um Willkür und Missbrauch auszuschließen – nur nach klaren bürokratischen Vorgaben beurteilen. Damit wird paradoxerweise das unmöglich gemacht, was ein solches System überhaupt nur gerecht machen könnte: eine faire und angemessene, das heißt individualisierte Beurteilung des jeweiligen Einzelfalles. Es entsteht eine Atmosphäre der Kontrolle nach Vorschriften, in der individuelle Gründe allzu leicht zu Ausreden degradiert werden. Das kommt einer strukturellen Verurteilung der Hilfebedürftigen gleich. Mounk (2017a/b) zufolge ist diese strafende Haltung gegenüber den Mitmenschen eine zutiefst verhängnisvolle Angelegenheit. Sie verkennt, was eine Gemeinschaft ihren Mitbürgern als unveräußerliche Rechte zuerkennen sollte: das Recht auf Wahrung der menschlichen Würde. Dies müsse allen Menschen, unabhängig von deren Entscheidungen, zuerkannt werden.

Ebenso gerät sukzessive aus dem Blick, dass auch strukturelle Faktoren Ursache individueller Notlagen sein können. In poststrukturalistischen Betrachtungen wird deshalb in der Regel auch von einer Naturalisierung

dieser Art von Verantwortung ausgegangen. Die erhobenen Forderungen nach Eigenverantwortung erfahren in den Subjektivierungsweisen der Individuen eine Verkörperung und bewirken so einen vorausseilenden Gehorsam. Als Basis der Vorstellung individueller Verantwortung lässt sich so beispielsweise eine individualisierende Biopolitik erkennen, die zur Selbstvermessung und Selbstoptimierung veranlasst. Es entsteht etwa die Aufforderung durch *smart watches* die eigenen Vitaldaten und Bewegungsleistungen aufzeichnen. Auch eine neoliberale Wohnungspolitik findet auf diese Weise ihren Ausdruck in einem entfesselten Immobilien- und Wohnungsmarkt und das responsabilisierte Verständnis von Sicherheit drückt sich in immer unübersichtlicheren Angeboten der Versicherungsbranche aus. Verantwortung erscheint heute als unhintergehbare Imperativ. In poststrukturalistischer Perspektive hat sich die Rede von Verantwortung als moralischer Grundsatz universalisiert und damit als Macht etabliert. Weil aber in poststrukturalistischem Sinne jede Idee einer universalisierten Moral als Unterdrückung erscheint, wird Verantwortung kategorisch zurückgewiesen und Effekte von persönlich empfundener Verantwortung entsprechend als trügerisch empfunden und zum gouvernementalen Machteffekt erklärt.

Der kritische Poststrukturalismus strebt eine Entunterwerfung der Subjekte von jeglichen moralischen Imperativen an. Die von den Befürwortern der kritisierten Responsibilisierung erhobenen Argumente entsprechen aber ironischerweise genau dieser poststrukturalistischen Logik. Bestimmte Verhaltensdispositionen einer Bevölkerungsmehrheit, so wird argumentiert, müssen ökonomisch oder politisch als Voraussetzung betrachtet werden (subjektivierende Macht). Man müsse doch sehen, dass viele Menschen sich auf den Sozialleistungen, die lange Jahre zu großzügig verteilt worden seien, ausruhen. Ebenso könne man auch nicht einfach Marktprinzipien aushebeln, die den Menschen in Fleisch und Blut übergegangen (subjektiviert) seien. Man könne nicht einfach ökologisch nachhaltigere Waren produzieren, wenn sich nicht vorher etwas am Konsumverhalten ändert. An dieser Stelle erübrigt sich schließlich jede weitere Diskussion um Verantwortung, denn auf diese Weise kann man sie für sich selbst beliebig ablehnen und anderen zuschreiben. Wenn privilegierte Personen mit Entscheidungsbefugnissen auf diese Weise von ihrer eigenen gesellschaftlichen Verantwortung ablenken und die Verantwortung derart unspezifisch den Unterprivilegierten zuschreiben, dann fühlt man sich an Bruno Latours (2008: 53f) Essay »wir sind niemals modern gewesen« erinnert. Dort erklärt ein Weißer, hier als Sinnbild der personifizierten Moderne, in gespaltener Zunge einem Indianer die Vorzüge des modernen Denkens. Dabei wechselt er wiederholt die Position. Je nachdem wie es ihm gerade passt, betont er dabei jeweils die gestaltbare soziale Konstruktion oder die unhintergehbare Realität der sozialen Verhältnisse.

Doch die poststrukturalistische Kritik der Responsibilisierung eröffnet eine wichtige Perspektive. Indem sie nahelegt, dass sich hinter dem Ruf nach Verantwortung anderweitige politische oder ökonomische Interessen verbergen können, verdeutlicht sie eindringlich den Missbrauch, der im Namen der Verantwortung begangen werden kann. Damit dekonstruiert sie aber nicht mehr als die politische Instrumentalisierung des Begriffs, die durch dessen *Reduktion auf Selbstverantwortung* möglich wird. Um dieser Unverbindlichkeit von Verantwortung zu entgehen, muss gefragt werden, ob Verantwortung nicht doch auch ein wichtiges Prinzip des menschlichen Zusammenlebens darstellt.

Die Rationalisierung der Verantwortung vor dem eigenen Gewissen

Responsibilisierung könnte nicht stattfinden, wenn es nicht auf breiter gesellschaftlicher Basis eine große Bereitschaft gäbe, Verantwortung zu übernehmen und Zuschreibungen individueller Verantwortung als gerechtfertigt zu empfinden. Woher aber kommt diese Bereitschaft? Georg Picht (1969) zufolge ist die moraltheoretische Verwendung des Begriffs der Verantwortung christlichen Ursprungs. Sie geht weit über sozial kodifizierte Formen von Verantwortung, wie etwa rechtlich gegebene Haftung, Rechenschafts- oder Fürsorgepflicht, hinaus. Zu der Verantwortung, die man *für* etwas oder *für* jemanden trägt, trete mit dem christlichen Einfluss die Vorstellung, es gäbe auch eine Verantwortung *vor* einer höheren Instanz. In der christlichen Vorstellung trage man Verantwortung vor Gott. Picht zufolge erzeugt die Rede von Verantwortung damit einen Bedeutungsüberschuss, der erst einmal überhaupt nicht abgrenzbar ist, da die Instanz, vor der man Verantwortung trägt, der eigenen Position unermesslich überlegen ist. Der Wille Gottes ist letztlich unergründlich. Entsprechend kann ein Mensch es nicht vermeiden, sich auf die ein oder andere Art schuldig zu machen. Im christlichen Sinne ist es das Wesen der Sünde, dass man ihr niemals vollständig ausweichen kann.

Picht argumentiert nun, dass Theologie und Seelsorge die Menschen dazu erzogen haben, diesen Bedeutungsüberschuss zu internalisieren und ihr Dasein im Hinblick auf die Heilsgewissheit ihrer Seele auszurichten. Im neuzeitlichen Denken sei dann schließlich das denkende Ich an die Stelle Gottes getreten und zu dieser maßgeblichen Instanz der sittlichen Vernunft erhoben worden. »Deshalb wird die Verantwortung als Verantwortung vor dem eigenen Gewissen, das heißt als Verantwortung vor sich selbst, als Selbstverantwortung verstanden« (Picht 1969: 320). Dieser Auffassung folgend entsteht für den modernen Menschen damit eine Verpflichtung zu verantwortungsvollem Handeln, dessen Maßstab aber nun alleinig er selbst sein muss. Nicht mehr eine Institution, wie etwa die Kirche, hat noch die Deutungshoheit, diesen Bedeutungsüberschuss

zu explizieren. Naheliegend also, dass die Moralphilosophie mit zahlreichen rationalen Angeboten versucht, diese Lücke zu schließen. Im aufklärerischen Sinne soll jede und jeder Einzelne befähigt werden, für sich selbst gutes Handeln zu begründen. Entsprechend ergibt sich heute der Imperativ, dass jede und jeder für sich selbst die *Pflicht* hat, ihre oder seine persönliche Verantwortung in Bezug auf die gesellschaftlichen Zeitfragen zu bestimmen. Die hierzu notwendigen Rationalisierungen von Verantwortung können aber letztlich nur gelingen, wenn es möglich ist, eindeutige objektive Kausalzusammenhänge zu bestimmen, die zwangsläufig zu wünschenswerten oder eben nicht wünschenswerten Ergebnissen führen. Das aber ist die Krux an der Sache. Wenn es beispielsweise um die großen Selbstgefährdungen moderner Gesellschaften durch Hochtechnologie, Biotechnik und ökologische Problematiken geht, dann lässt sich kaum eindeutig bestimmen, wie individuelles Handeln ausgerichtet werden müsste, um auf gesamtgesellschaftlicher Ebene risikominimierend wirksam zu sein. Zwar ist eindeutig, dass der Ausstoß von Treibhausgasen den Klimawandel antreibt. Keineswegs geklärt ist aber die Frage, ob nun politischer Aktivismus oder persönlicher Verzicht einen größeren transformierenden Einfluss auf diese Zusammenhänge bewirken kann. Dies spiegelt sich beispielsweise in der Frage um nachhaltiges Konsumverhalten wider. Auf der einen Seite steht eine Position, die den Konsumenten in mehrfacher Hinsicht als überfordert ansieht. Damit wird Konsumentenverantwortung »zwar nicht obsolet, aber in ihrem Anspruch und ihren Möglichkeiten stark relativiert« (Grunwald 2018: 434). Menschen leben in politisch gewollten Strukturen und in dieser Auffassung sind es die Rahmenbedingungen, Systemzwänge und Anreizsysteme, die geändert werden müssen. Die andere Seite sieht hingegen eine »überforderte Politik« und begreift den individuellen Konsum als das maßgebliche Instrumentarium einer nachhaltigen Transformation (Paech 2018). Die Auffassungen von individueller Verantwortung könnten also konträrer nicht sein. Für die einen ist sie der Königsweg zu einem moralisch guten Leben, für die anderen liegt in ihrer Betonung entweder maßlose Selbstüberschätzung oder ein Versuch gouvernementaler Steuerung oder gar Unterdrückung.

Die Heftigkeit und Vielfältigkeit der Positionen zeugen von widerstrebenden Tendenzen zwischen der Forderung nach einer *Ausdehnung von Verantwortung* und Hinweisen auf die *Grenzen menschlicher Verantwortungsfähigkeit* (Kaufmann 1995). Im Sinne der Diskursethik wünscht man sich nun vielleicht, die unterschiedlichen Auffassungen würden produktive Debatten entstehen lassen, wodurch Maßnahmen beschlossen werden könnten, die notwendigen Verantwortlichkeiten produktiv zu regulieren. Die zunehmende politische Polarisierung verweist aber eher darauf, dass Rationalisierungen von Verantwortung allzu leicht zu Dogmen werden und damit unversöhnliche Lagerbildungsprozesse bewirken.

Darüber hinaus bringt der Imperativ zur Eigenverantwortung psychologische Problematiken mit sich, nicht nur weil er, sofern er ernst genommen wird, zwangsläufig in die Überforderung führen muss sondern auch, weil er das Motiv der Schuld oder des sich Mitschuldigmachens in sich trägt. Die zunehmende gesellschaftliche Uneinigkeit ist ein guter Grund sich weiter auf die Suche nach Verantwortung zu begeben und sich vor allem *den* Dimensionen von Verantwortung zuzuwenden, die außerhalb der engen Vorstellungen von Eigenverantwortlichkeit liegen.

2.4 Verantwortlichkeiten und die soziale Kodierung von Verantwortungsbereichen

Der Idee der Eigenverantwortlichkeit zufolge kann eine Person nur für eine Handlung vollumfänglich verantwortlich sein, die sie bewusst ausführt, trotz besseren Wissens unterlässt oder wenn sie aus grober Unachtsamkeit heraus Fehler begeht, die sie hätte vermeiden müssen. Verantwortung liegt demnach primär auf der Handlung und nur insofern auf den Folgen dieses Handelns, als dass retrospektiv abgeschätzt wird, ob die Wahrscheinlichkeiten des Eintreffens negativer Folgen absehbar waren und richtig kalkuliert wurden (Nida-Rümelin 2011). Heutige Rufe nach Verantwortung, etwa wenn die Verantwortung für den eigenen ökologischen Fußabdruck, die private Altersvorsorge oder individuelle Versicherungsportfolios eingefordert wird, folgen aber nur scheinbar diesem autonomistischen Ethos der Eigenverantwortlichkeit durch richtiges Handeln. Angesichts ihres zukunftsbezogenen Charakters zielen sie darauf ab, bestimmte Ergebnisse zu produzieren, die ohne einen Begriff kollektiver Verantwortung nicht verstanden werden können. Das richtige Handeln steht im Zeichen eines gemeinschaftlichen Zieles.

»Im Gegensatz zum *handlungsbezogenen* Ex-post-Begriff der Verantwortung ist der Ex-ante-Begriff primär *ereignis-* und *zustandsbezogen*. Das Ziel der Verantwortung ist primär die Herstellung bestimmter Güter und die Vermeidung bestimmter Übel und nicht - wie in den ›deontologischen‹ Bereichen der Moral - die Ausführung oder Unterlassung bestimmter Handlungen.« (Birnbacher 1995: 147)

Im Gegensatz zu Verhaltensnormen wird die Art und Weise, wie verantwortliches Handeln innerhalb eines Verantwortungsbereiches aussehen könnte, nicht festgelegt. In einer Ex-ante Bestimmung von Verantwortung werden allenfalls grob umrissene Ziele benannt und vielleicht einige konkretere Ergebnisse bestimmt, die wünschenswerter Weise eintreten oder ausbleiben sollten, etwa ein Versicherungsportfolio erstellen, um sich damit vor Altersarmut zu schützen. Festzustellen, was genau

dazu getan werden muss, liegt im Ermessen der betreffenden Person. Das Ziel aber ist ein gemeinsames; Altersarmut zu reduzieren bei gleichzeitiger Entlastung des Rentensystems. Ebenso werden bei Verantwortungsbereichen innerhalb organisatorischer Strukturen Personen mit komplexen Aufgaben, wie etwa der Leitung bestimmter Organisationseinheiten betraut. In der Regel werden hierzu Verantwortungsbereiche abgegrenzt innerhalb derer wiederum bestimmte Aufgabenbereiche ausgewiesen werden. Hier wird auf *kooperative Verantwortung* gesetzt, die davon ausgeht, dass ein gewisses intersubjektives Verständnis bezüglich des zu erfüllenden Aufgabenbereiches existiert. Der Begriff der Verantwortung bezieht sich also primär auf die Mitwirkung an einer gemeinsamen Sache, die dem gesellschaftlichen Bereich zugeordnet ist, in dem sich der Verantwortungsbereich befindet. Verantwortung überschreitet also naturgemäß das Individuum.

Wie Verantwortung das Individuum überschreitet

Bei kooperativer Verantwortung wird in der Regel ein *common sense* über die Prinzipien, Ziele und Zwecke des jeweiligen gesellschaftlichen Bereiches vorausgesetzt. Ein wesentlicher Aspekt eines *common sense* ist aber, dass er nicht im Einzelnen expliziert wird. Es wird angenommen, dass die jeweiligen Bewerberinnen und Bewerber für eine verantwortungsvolle Tätigkeit den notwendigen Kontext kennen, weil sie diese Kenntnis beispielsweise durch ihre berufliche Ausbildung gewonnen haben. Mit der Übernahme eines Verantwortungsbereichs werden initial weitgehend unbestimmte Schutz-, Fürsorge- oder Aufsichtspflichten übertragen. In der Regel gibt es im Verlauf der Tätigkeiten dann regelmäßige Abfragen an die Verantwortungspersonen, in denen diese ihr Handeln darstellen oder begründen müssen. ›Verantwortung‹ gründet auf dem Wortstamm ›antworten‹ (Banzhaf 2002; Nida-Rümelin 2011). ›Verantwortlich sein‹ bedeutet demnach so viel wie ›eine Antwort schuldig sein‹ und ›sich verantworten‹ so viel wie ›jemandem Antwort geben‹. Dies ist aber kein Appell an ein vollkommen autonomes Subjekt. Die Gründe, die bei der Abfrage von Verantwortung zur Sprache kommen, liegen nicht im Individuum alleine, sondern Nida-Rümelin (2011) zufolge in einer *strukturellen Rationalität*. Diese stelle sich als ein Netz von Begründungsspielen dar, mittels derer Verantwortung im jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenhang verhandelt, akzeptiert oder zurückgewiesen wird. Innerhalb dieser Begründungsspiele existieren immer auch spezifische Erklärungen darüber, was den kooperativen Charakter der jeweiligen Praktiken konstituiert. Diese Erklärungen sind Aufforderungen, nicht egoistisch eigennützige Ziele zu verfolgen, sondern seine Eigeninteressen hinter der Erreichung des gemeinsamen Zieles zurückzustellen:

»Jeder einzelne trägt dann eine Verantwortung für diese kollektive kooperative Praxis. Diese Verantwortung lässt sich nicht herunterbrechen auf die Folgenabschätzung des eigenen Tuns« (ebd.: 123). Dies gelte in ganz unterschiedlichen sozialen Zusammenhängen. So könne man beispielsweise seine Mitverantwortung für die Regierungsübernahme einer autoritativen Partei nicht zurückweisen, wenn man diese gewählt hat – und sei das nur als Protestwähler. Auch wenn die Stimme des Einzelnen keineswegs den Ausschlag gegeben haben mag, so erwartet es doch die demokratische Idee, dass man nach seiner Überzeugung wählt. Entsprechend habe man Nida-Rümelin zufolge seine Stimme dem Autoritarismus gegeben. Derartige rationale Begründungszusammenhänge würden die gültigen von den ungültigen, die akzeptablen von den nicht-akzeptablen Gründen trennen und sich in allen Lebensbereichen und -stilen nachweisen lassen.

Obwohl auf gesellschaftlichen Positionen immer nur Einzelpersonen mit entsprechender Verantwortlichkeit betraut werden können, bleibt Verantwortung aber nicht auf den tatsächlichen konkreten Einflussbereich dieser Einzelpersonen beschränkt. Verantwortung ist sozial kodiert, denn von Personen, die derartige Verantwortlichkeiten übernehmen, werden in der Regel auch bestimmte Kompetenzen erwartet. Darunter zählen kognitive, kommunikative und moralische Fähigkeiten (Kaufmann 1995: 88ff.). *Kognitive Fähigkeiten* werden in der Regel über entsprechende Ausbildungsgänge oder spezielle innerbetriebliche Qualifizierungsmaßnahmen abgeprüft und ausgebildet. Das Weiterlernen der Verantwortungspersonen wird mittels hierarchischer Systeme von Karrierestufen honoriert. *Kommunikative Fähigkeiten* sind erforderlich, da verantwortungsvolle Handlungsfelder häufig im Schnittfeld vieler unterschiedlicher Meinungen und Positionen liegen und deswegen auch entsprechend konfliktträchtig sein können. Es ist also wichtig, dass eine mit Verantwortung betraute Person ihre Entscheidungen und ihr Handeln überzeugend darzustellen weiß. Ebenso muss sie kritikfähig sein und andere Meinungen reflektieren und respektieren können. Zu den *moralischen Fähigkeiten* gehört schließlich auch die Bereitschaft, die *Regeln* des Handlungsbereiches einzuhalten und auch dessen grundlegende *Werte*, zumindest weitgehend, zu teilen. Im Konfliktfall müssen die Verantwortungstragenden auch ihre persönlichen Interessen dem Verantwortungsbereich unterstellen. Verantwortlichkeit stellt sich demnach als Verantwortung *vor* den Aufgaben einer gesellschaftlichen Position dar, beispielsweise in der Politik, oder als Verantwortung *vor* einer Institution als Arbeitgeber oder einem Auftraggeber.

In diesem Sinne kann auch zwischen *Aufgaben-* und *Rechenschaftsverantwortung* unterschieden werden, wobei erste zukunftsorientiert bestimmten Rollen, Funktionen und Ämtern zukommt, bezieht zweite sich auf bereits vollzogene Handlungen. In diesem Sinne vertritt Eva

Buddeberg (2011) einen diskurstheoretischen Begriff von Verantwortung. Ähnlich wie Nida-Rümelin beschränkt auch sie Verantwortung auf begründetes Handeln und versteht sie als auf rational oder sprachlich explizierbaren Gründen fußend. Demnach wird mit jeglichem Handeln der Anspruch verbunden, dass es auch gerechtfertigt werden kann und dieser Anspruch auf Nachfrage auch eingelöst wird. In diesem Sinne werden bestimmte Aufgaben- und Verantwortungsbereiche auch durch explizite Regelwerke reglementiert, etwa Straßenverkehr durch Verkehrsregeln, die Betreuung von Kindern durch pädagogische Ziele oder handwerkliche Leistungen durch Gewährleistungsansprüche. Dies geschieht, um einmal erreichte Standards nachhaltig zu sichern, erwünschte Folgen wiederholbar zu machen und um schädliche Verhaltensweisen zu unterbinden. Erfahrungen werden tradiert damit nicht jede Einzelperson alle erdenklichen Fehler erst einmal selbst machen muss. Entsprechend werden Ausbildungsgänge etabliert, um Individuen kompetent zu schulen und die notwendigen Qualifikationen zu prüfen. Fachbezogenes Wissen, professionelle Verhaltensstandards, definierte Anforderungen und Leistungsprofile sollen helfen, die Gefahr unerwünschter Ereignisse im Sinne *kooperativer Verantwortung* zu minimieren.

Regulierung und Bürokratisierung

Die Betonung von Verantwortung zieht also ganz natürlich eine zunehmende Regulierung und Bürokratisierung aller Praxisbereiche nach sich, die paradoxerweise wiederum das Gegenteil von Eigen- oder Selbstverantwortung gewährleistet. In ihrer Funktionsweise widersprechen sie der Idee, dass jede Einzelperson, aus ihrer persönlichen Erkenntnisfähigkeit heraus, die jeweils situationsbezogen besten Entscheidungen treffen soll. Regulierung und Bürokratisierung beschränken das Handeln, um unerwünschtes Verhalten zu vermeiden. Darüber hinaus sollen sie der Institution und der Verantwortungsperson auch Rechtssicherheit im Falle eines Unglücks oder einer Klage garantieren. Im ungünstigsten Fall verliert eine Aufgabe durch Regulierung aber den Charakter einer verantwortungsvollen Tätigkeit und es besteht die Gefahr, dass die Einhaltung der Regeln zum Hauptaugenmerk wird. Dies widerspricht aber dem, was wir in diesem Kapitel zunehmend als Verantwortung erkennen:

»*Verantwortungsvolle Aufgaben sind dem Allgemeinverständnis nach solche, bei denen eine bloße Pflichterfüllung nicht genügt. [...] ›Verantwortungsvolle Aufgaben‹ sind Aufgaben, deren Lösung typischerweise nicht im voraus feststeht, sondern ein charakteristisches Moment der Eigenständigkeit, einen Handlungsspielraum auf Seiten des Verantwortungsträgers voraussetzt, den er durch spezifische Qualitäten seiner eigenen Person ›ausfüllen‹ muß.*« (Kaufmann 1995: 82 mit Bezug auf Picht 1969)

Zur Erfüllung verantwortungsvoller Aufgaben wird am besten flexibel und sachorientiert vorgegangen. Am effektivsten werden sie erledigt, indem eine aktuelle Handlungsstrategie am jeweils vorliegenden Gegenstand ausgerichtet wird. Je mehr aber der Gestaltungsspielraum einer Stellung schwindet, desto mehr reduziert sich die Verantwortung für den kooperativen Nutzen oder für die Klientel, die von der Position bedient werden sollte. Von der Verantwortungsperson wird hauptsächlich erwartet die Funktionsweise ihrer Position zu erhalten. Aus der Zuständigkeit für die Erfüllung einer Aufgabe wird die Zuständigkeit für ein formales Amt. Unter derartigen Voraussetzungen kann sich eine ›Dialektik der Herrschaft‹ entfalten (Picht 1969: 338), in der Zuständigkeit Gefahr läuft, rein als Regentschaft über einen Aufgabenbereich verstanden zu werden. Verantwortung rein in einem gesellschaftlichen Äußeren zu verorten, im Diskurs (Buddeberg 2011) oder einer strukturellen Rationalität (Nida-Rümelin 2011), beinhaltet demnach ebenfalls eine Verkümmern des Verantwortungsbegriffs.

2.5 Die performative Beziehungshaftigkeit von Verantwortung

Verantwortung kann, wie gezeigt wurde, weder auf eine normative Selbstverpflichtung des Subjektes noch auf Begründungsspiele, Diskurse, institutionelle Haftung oder dienstliche Pflichterfüllung innerhalb eines Verantwortungsbereiches reduziert werden. Während die erste Auffassung die menschliche Freiheit überzeichnet, überbetont die zweite die strukturelle Fremdbestimmung. Umfassende Eigenverantwortung kann keinem Individuum abverlangt werden. Genauso wenig aber erschöpft sich Verantwortung ausschließlich in strukturellen Gegebenheiten. Es muss also tiefergehend analysiert werden, unter welchen Bedingungen sich Verantwortung überhaupt konstituiert.

Nicht all unser Tun wird auch tatsächlich auf Verantwortung hin befragt. »Ein Zug entgleist, und alsbald stellt sich die Frage: Wer ist dafür verantwortlich? Das Entgleisen des Zuges ist keine moralische Handlung« (Picht 1969: 325). Die Frage nach der Verantwortung geht in diesem Falle nicht etwa vom Handlungssubjekt aus, sondern vom Geschehen. Verantwortung im Sinne einer Rechenschaftspflicht taucht überhaupt nur dann auf, wenn es einen konkreten Anlass gibt, Taten oder die Folgen von Handlungen einer Bewertung zu unterziehen. Zwar ist der Täter »immer ihr Urheber, aber dies allein läßt die Frage nach seiner Verantwortung gar nicht auftauchen« (Ingarden 1970: 15). Es kommt entscheidend darauf an, wie sich die Ereignisse entwickeln. Verantwortung hat eine performative Dimension. Nur im Einzelfall kann

gefragt werden, was ursächlich für das Entgleisen des Zuges war. Bei der sprichwörtlichen ›Verkettung unglücklicher Umstände‹ entstehen Unfälle aus Ereignissen und Handlungen, die einzeln für sich genommen wenig problematisch sind, die aber in ihrer sequenziellen Abfolge das Unglück herbeiführen. So kann ein externes Ereignis auf den gesamten Arbeitszusammenhang einwirken und obwohl jede und jeder Einzelne seinen Beitrag verantwortungsbewusst leistet, wird die spezielle Besonderheit der Situation nicht erkannt, die Effekte addieren sich und es kommt zu einem Unglück. Soll nun die Verantwortung der einzelnen Beteiligten bemessen werden, muss hinterfragt werden, welche individuellen Freiheitsgrade die Personen hatten, die Ereignisse des größeren sozialen Zusammenhangs auf ihr eigene Weise zu gestalten oder zu beeinflussen. Der individuelle Umgang mit der Verantwortung sollte also näher betrachtet werden.

Verantwortung und Vertrauen

Wenn sich verantwortungsvolle Tätigkeiten also durch eine gewisse Unbestimmtheit der zu erfüllenden Tätigkeiten auszeichnen, wie kann dann der Einzelne dieses spezifische Mehr, diesen Bedeutungsüberschuss gegenüber der reinen Pflichterfüllung gewährleisten? Wie kann er sich einen derartigen, mit dieser Vorstellung von Verantwortung benannten, jedoch weitgehend unbestimmten, höheren Anspruch zu eigen machen? Der mit dieser Idee von Verantwortung verbundene Anspruch korreliert mit dem Vertrauen, das in eine Person gesetzt wird, wenn ihr eine Aufgabe übertragen wird. Die Übernahme von Verantwortung schließt also gleichzeitig das notwendige Vertrauen ein, diese Aufgabe angemessen zu erfüllen. Gerade weil eine verantwortungsvolle Tätigkeit bezüglich ihres konkreten Inhaltes, der konkreten Schritte der Umsetzung sowie der zu erzeugenden Ergebnisse nur teilweise absehbar ist, benötigt die Person, die diese Verantwortung übernehmen soll, Vertrauen im Sinne eines Handlungsspielraumes. Mit der Gewährung dieses Handlungsspielraumes kann sie ein Vorgehen entwickeln, für das es bisher keine eindeutigen Regeln oder Handlungsanweisungen gibt oder geben kann. Ohne diesen Vertrauensvorschuss wäre Verantwortungsübernahme also schlicht nicht möglich: Verantwortung bedarf eines Vertrauensverhältnisses.

In sozialen Kontexten der Verantwortungsübernahme wird eine besondere Beziehungsweise etabliert. Einer Ärztin bringen wir insofern Vertrauen entgegen, als dass wir von ihr eine Behandlung nach bestem Wissen erwarten. In der Regel hat sie dabei die Hoheit über dieses Wissen. Als Patientin begeben wir uns damit in ein asymmetrisches Verhältnis. Wir erwarten aber auch, dass wir als ein individueller Mensch behandelt werden. Wir erwarten, dass die Ärztin unsere Leiden ernst nimmt und

selbst dann noch nach einer Ursache sucht, wenn sie schon alle gängigen Erklärungen ausgeschlossen hat. Außerdem erwarten wir, dass die Ärztin eine Krankheit erkennt, selbst wenn es keine dringlichen Anzeichen gibt, in unserem speziellen Fall aber eher unauffällige Parameter in Zusammenhang mit unseren individuellen Voraussetzungen und speziellen Lebensumständen auf eine Krankheit hindeuten. Die Ärztin schätzt ihre Patientinnen und Patienten aber nicht nur bezüglich des Gesundheitszustandes ein, sondern auch bezüglich deren Haltung ihrer fachlichen Autorität gegenüber. Verhalten wir uns der Ärztin gegenüber beispielsweise skeptisch und kontrollierend, erreichen wir sehr wahrscheinlich das Gegenteil dessen, was wir damit bezwecken wollen. So eine Haltung könnten wir beispielsweise dann entwickeln, wenn wir uns das medizinische Wissen als eine harte Naturwissenschaft mit eindeutigen Wahrheiten vorstellen. Dann sind wir vielleicht davon überzeugt, dass jede Information, die wir selbstständig recherchieren, zur gemeinsamen Wahrheitsfindung beiträgt. Wir werden aber sicherlich enttäuscht, wenn wir erwarten, dass die Ärztin uns dadurch eine bessere individuelle Behandlung zuteilwerden lässt. Sehr wahrscheinlich wird sie uns nicht mehr als ihre grundlegende Pflichterfüllung entgegenbringen. Sie tut dies dann aber nicht aus verletzter Eitelkeit, sondern um ihrer Rechtssicherheit willen. Sie wird annehmen, dass wir im Fall des Scheiterns einer Behandlung ebenso emsig versuchen werden, ihr einen Fehler nachzuweisen. Sie wird mit ihrer Behandlung nicht über die verbrieften gängigen Standards hinausgehen, um im Falle eines unvorhergesehenen Zwischenfalles keine Klage fürchten zu müssen. Um erkennen zu können, warum wir das von ihrer Seite notwendige Vertrauen verspielt haben, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass auch medizinisches Wissen weniger eindeutig und standardisiert ist, als vielfach angenommen wird. Viele Symptome sind keineswegs eindeutig und viele Standardmethoden oder Medikamente sind auch nicht für alle erdenklichen Patientengruppen untersucht und getestet worden. Im Zweifelsfall wird sich für jede beliebige Überzeugung auch eine entsprechende Quelle finden. Für eine individuelle Behandlung müssen Ärztinnen und Ärzte unter Umständen auch über Standardannahmen hinausgehen und individuelle Behandlungen ohne Erfolgsgarantie ausprobieren. Mit fast allen Therapieformen sind immer auch gewisse Gefahren und Unsicherheiten verbunden. Streng genommen ist jede Therapie eine Einflussnahme auf den körperlichen Zustand einer Patientin oder eines Patienten und Nebenwirkungen gefährden entsprechend die Unversehrtheit des Körpers. Bei fehlendem Vertrauensverhältnis fürchten Ärztinnen und Ärzte zu Recht Regressansprüche in Fällen, in denen eine Behandlung nicht vollständig und unmittelbar zum Wohlbefinden einer Patientin oder eines Patienten beiträgt. Im gerichtlichen Streitfall können Ärztinnen und Ärzte ihre Maßnahmen letztlich nur durch den Verweis auf standardisierte Therapien rechtfertigen, die

im Zweifelsfall aber paradoxer Weise keine individualisierte Behandlung ermöglichen. Im Einzelfall sind es also immer Patientin und Ärztin gemeinsam, die eine spezifische Verantwortlichkeit konstituieren, und zwar in genau der individuellen Art und Weise, wie sie ein Vertrauensverhältnis zueinander entwickeln. Durch ihre Beziehung bringen beide gemeinsam diese Verantwortlichkeit hervor.

Mehr als die Summe der Beteiligten

Beziehungen resultieren aus aufeinander bezogenen Interaktionen zwischen Einzelpersonen. Dabei bleiben die Ergebnisse aller Einzeltaten unauslöschlich im Gedächtnis der Beziehung erhalten. Was einmal getan oder gesagt wurde kann nicht ungeschehen gemacht werden. Stellen wir uns eine Person vor, die eine andere Person massiv schädigt, etwa eine Autofahrerin, die unverschuldet eine Person tötet oder schwer schädigt. Unabhängig von der empfundenen Schuld oder Scham der Autofahrerin stellt die Schwere der Schädigung eine besondere Beziehung zwischen dem Opfer, den Angehörigen des Opfers und der Täterin her. Das Geschehene wird zukünftig keine unbefangene Begegnung zwischen den Beteiligten mehr zulassen. Verantwortung ist also nicht nur ein moralisches Empfinden, sondern sie konstituiert sich maßgeblich im Vollzug eines Geschehens. Sie bleibt in ihrem Wert oder Unwert über die Ereignisse hinaus erhalten (vgl. auch Ingarden 1970). Auf diese Weise sind Beziehungen mehr als die beteiligten Einzelpersonen. In ihrer Geschichtlichkeit entwickeln sie eine Pfadträgheit, die über die unmittelbaren Entscheidungen der Einzelpersonen hinausgeht und die die Einzelpersonen bei allen zukünftigen Unternehmungen mitdenken müssen. Auch müssen sie sich auf die Pfadabhängigkeit einer Beziehung beziehen, wenn sie den Charakter einer Beziehung verändern wollen. Inwiefern eine Person nun Verantwortung für den sozialen Zusammenhang, in dem sie steht, übernimmt, bemisst sich in zwei beziehungshaften Dimensionen. Die eine betrifft das Verhältnis der Person zu anderen Menschen, die andere beschreibt das Verhältnis zum eigenen Selbst.

Erstens konkretisiert sich Verantwortung in einem gegebenen sozialen Zusammenhang genau dann, wenn der spezifische Charakter der Beziehungen der Einzelpersonen im konkreten Kontext einer Serie von Ergebnissen thematisiert wird. Wird die Beziehungsebene thematisiert, dann wird nach den konkreten Auswirkungen bestimmter Handlungsweisen einer Person auf eine andere Person gefragt. Verantwortung ist konkreter Ausdruck der Interaktion individueller sozialer Akteure, die einander gegenüber Erwartungen ausbilden und sich gegenseitig Verpflichtungen zuschreiben, oder anders gesagt, die sich in ihren Subjektivitäten gegenseitig hervorbringen. Dies wird im folgenden Kapitel als

Transaktion beschrieben werden. Ähnlich wie Vertragspartner im Vertrag gegenseitige Pflichten, Ansprüche und Rechte explizit kodifizieren, so findet das implizit in allen Beziehungen statt. Auch wenn sich Rechtsanwältinnen noch so sehr darum bemühen: in Verträgen können niemals alle gegenseitigen Erwartungen expliziert werden. Es besteht also – über die Pflicht zur Einhaltung des Vertrages hinaus – eine Verantwortung auch die weiteren impliziten Erwartungen des Partners zu respektieren. Die Tatsache, dass nicht alle Ansprüche explizit festgelegt sind, bedeutet keineswegs, dass keine weiteren Erwartungen bestehen würden. Darüber sind sich die Beteiligten in der Regel auch im Klaren. So sind etwa Ehepartner dafür verantwortlich, dass sie sich gegenseitig der tieferen Erwartungen und Anspruchshaltung des anderen versichern. Um ihr Ehegelübde, einander zu lieben und zu ehren, nachhaltig erfüllen zu können, müssen sie auch Veränderungen in diesen Haltungen wahrnehmen. Ebenso übernehmen Lehrerinnen und Lehrer Verantwortung für Lernende besser, wenn sie nicht nur die Vermittlung von Lehrinhalten im Blick haben, sondern auch andere, eventuell auch individuelle Erwartungen ihrer Schülerinnen und Schüler, beispielsweise den Wunsch nach abwechslungsreichem, interessantem Unterricht. Auch werden Lehrerinnen und Lehrer von Schülerinnen und Schülern motiviert, die sich aktiv auf den Unterricht einlassen. Konkrete Verantwortlichkeit ergibt sich demnach als reziproke Anerkennung von Erwartungen in gelebten Beziehungsweisen. Einem fremden Menschen nicht die volle Wahrheit zu sagen, ist in einem ganz anderen Maß verantwortlich oder unverantwortlich, als das unter Ehepartnern der Fall ist. Über was Ehepartner sich Rechenschaft ablegen sollten, muss wiederum in der konkreten Einzelbeziehung bestimmt werden. Verantwortung wird durch Beurteilung in die Welt gebracht, die immer vor dem Hintergrund der Geschehnisse und der konkreten Beziehung der Beteiligten stattfindet.

Verantwortung findet darüber hinaus immer auch in der Selbstreflexion statt. Stellen wir uns noch einmal die Autofahrerin vor, die vollkommen unverschuldet einen Menschen im Straßenverkehr tötet. Nehmen wir an, sie hätte sich an alle Regeln gehalten und sei nach Maßgabe aller möglichen Überlegungen verantwortungsvoll gefahren. In jedem Fall wird sie mit ihrem persönlichen Gefühl von Verantwortung konfrontiert sein. Selbst wenn sie in gerichtlichen Prozessen oder von ihren Freunden und Bekannten von allen Vorwürfen freigesprochen wird, so zeigen Erfahrungen aus der Psychotraumatologie, dass viele Menschen sich, selbst bei nachgewiesener Unschuld, weiterhin Schuld beimessen. Die Autofahrerin wird sich beispielsweise fragen, ob sie nicht doch hätte vorsichtiger sein können, ob sie auch tatsächlich offen genug war, um alle möglichen Vorzeichen wahrzunehmen. In welchem Maße eine Person sich auf diese Weise selbst Vorwürfe macht, ist von individuellen Voraussetzungen abhängig.

2.6 Person, Persönlichkeit und Personalität

Mit diesen beiden Dimensionen der Verantwortung, die sich in den Beziehungen eines Menschen zu anderen Menschen und seinem Verhältnis zu sich selbst ausdrückt, kommen wir dem nahe, was Persönlichkeit und Personalität genannt wird (Kap. 3.7). Persönlichkeit beschreibt die jeweiligen Verhaltensdispositionen einer Person während Personalität zudem auch noch die Entwicklung des individuellen Lebens einer Einzelperson, also auch deren Lebensgeschichte und gesellschaftliche Stellung, fasst. Personalität wird, wie noch gezeigt werden wird (Kap. 3.5), kulturübergreifend thematisiert, die hier geführte Debatte ist also nicht auf den modern-christlichen Kulturkreis beschränkt. Kulturelle Voraussetzungen wirken zwar verstärkend oder mildernd auf Persönlichkeitsmerkmale und auch auf Faktoren wie Scham-, Schuld- oder Verantwortungsgefühle, sie konstituieren diese aber nicht. Ebenfalls wird noch gezeigt werden, dass es im Bereich von Persönlichkeitsstörungen auch Menschen gibt, die überhaupt keine oder nur in vermindertem Maße Schuldgefühle empfinden können und gefragt, ob sie deswegen überhaupt in der Lage sind, Verantwortung zu übernehmen (Kap. 3.7). Subjektive Empfindungen von Verantwortung und Schuld sind zwar keine objektivierbaren Größen, es kann aber versuchsweise die These erhoben werden, dass Menschen ihrer Persönlichkeit entsprechend mehr oder weniger Verantwortung empfinden und entsprechend individuell auch spezifische Formen der Verantwortung übernehmen wollen und können.

Persönlichkeit und Verantwortung

Die meisten Menschen sind darin bestrebt persönlich Verantwortung zu übernehmen (Mounk 2017b). Sie wollen ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen und sich um andere kümmern. Sie wollen ihr eigenes Leben gestalten und es mit dem Wohlergehen anderer oder mit etwas, das größer ist als sie selbst, verbinden. Eine von Carol Gilligan (1988[1982]: 32) interviewte Person beschreibt das als ein »sehr starkes Gefühl der Verantwortung gegenüber der Welt«. Darüber hinaus findet sich ein intrinsischer Impuls zur kritischen Selbstbefragung. Menschen sorgen sich, wie es eine andere Person ausdrückt, um »die Möglichkeit des Versäumnisses, dass man anderen nicht hilft« (ebd.: 33). Mit ihrer Forschung tritt Gilligan der bis dato männlich dominierten intellektualistischen Lehrmeinung entgegen, der zufolge sich Moralität vor allem in der Fähigkeit zur rationalen Begründung des eigenen Handelns verwirklicht. Diese Einschätzung wurde prominent von der Diskursethik vertreten und geht auf die entwicklungspsychologische Forschung von Lawrence Kohlberg zurück. Demnach entwickelt sich die moralische Urteilsfähigkeit eines

Menschen in Stufen. Kohlberg entwickelte seine Theorie anhand von Langzeitstudien mit vorwiegend männlichen Probanden, die im Laufe ihres Lebens zunehmend lernten, moralische Dilemmata bezugnehmend auf abstrakte moralische Prinzipien zu diskutieren. Gilligan zufolge drückt sich in dieser Vorstellung die Sorge aus, die Menschen könnten sich gegenseitig in ihren unveräußerlichen Grundrechten beschneiden. Ein Verständnis dieser Grundrechte und die Fähigkeit zur rationalen Begründung des eigenen Verhaltens in Bezug auf diese Grundrechte wird entsprechend als höchste Stufe der Moralentwicklung angesehen. Dieser klassische entwicklungspsychologische Reifebegriff erhebt die Reflexionstiefe des Moralverständnisses einer Person zum Ideal, bezieht sich also implizit auf die Geistesgeschichte der Aufklärung.

Gilligan² beschreibt eine alternative kontextbezogene Art des moralischen Urteilens. Dabei ist weniger die rationale Begründung des Handelns wichtig, als vielmehr das Gelingen sozialer Beziehungen und die Wahrnehmung der Interdependenzen zwischen den beteiligten Einzelpersonen. Gilligans alternativer Reifebegriff stellt Fürsorge im Sinne einer Verantwortungsübernahme für den unmittelbaren Lebenszusammenhang in den Mittelpunkt. Demnach entwickelt sich Verantwortung aus der Erfahrung der unhintergehbaren Beziehungshaftigkeit des menschlichen Lebens und gipfelt in der Mahnung an sich selbst, anderen gegenüber umsichtig, aufgeschlossen und vorsichtig zu sein.

Das der Mensch als soziales Wesen notwendig in soziale Gemeinschaft eingebunden ist, beschreibt auch die Philosophie der Person. Dabei ist Personsein nur durch Beziehung zu anderen möglich und Verantwortung nicht denkbar, ohne dass sich Menschen untereinander gegenseitig als Personen anerkennen (Kap. 3.5). Auf diese Weise lässt sich Verantwortung als das tragende Netz der sozialen Praxis darstellen. Sie erscheint als ein jeder menschlichen Begegnung innewohnendes Versprechen, sich gegenseitig zu achten. In dieser Beziehungshaftigkeit ist Verantwortung etwas außerhalb des Individuums Erscheinendes, in dem Sinne, als dass

- 2 Ich löse Carol Gilligans Werk hier bewusst aus dem Genderkontext, nicht weil ich diesen nicht auch als wichtig erachte, sondern weil sie selbst sagt: »Die andere Stimme, die ich zum Ausdruck bringe, ist nicht an ein Geschlecht gebunden« (1988[1982]: 10). Gilligan setzt zwar bei der entwicklungspsychologischen Ausklammerung der Frauen an, es liegt ihr aber fern, eine Dichotomie oder gar einen Bewertungskampf darum führen zu wollen, welche Moralentwicklung nun besser sei, die männliche oder die weibliche. Sie versteht die klassische männlich dominierte Entwicklungspsychologie eher als zu sehr auf den Fokus einer rational begründeten Rechte-Konzeption der Moral fixiert, der sie einen alternativen Reifebegriff, basierend auf einer Verantwortungskonzeption der Moral, zur Seite stellt. In diesem Sinne versucht Gilligan durch ihre Arbeit »eine umfassendere Sichtweise des Lebens beider Geschlechter zu gewinnen« (ebd.: 12).

sich die Folgen einer Tat und die damit eventuell ausgelösten Leidenserfahrungen anderer dem Individuum nicht zwingend unmittelbar erschließen. Verantwortung zu übernehmen erfordert demnach Aufmerksamkeit. Will eine Person verantwortlich sein, dann darf sie sich auch einer ehrlichen Beurteilung ihrer Selbst nicht verschließen. Manchmal treten die Folgen unserer Handlungen erst ein, wenn wir längst weitergegangen sind. Im Zweifelsfall muss also gezielt den Folgen der eigenen Handlungen nachgespürt und gefragt werden, was schlussendlich zurückgelassen wird. Verantwortung ist unermesslich, nicht weil sie als Verantwortung vor Gott gedacht werden muss, sondern weil sie an den Grenzen des eigenen Ichs den unerreichbaren Kosmos des anderen erkennen lässt (Lévinas 1998[1963]). Es ist eine Frage danach, ob ich mich von einem Gegenüber affizieren lasse, ob ich achtsam der Verbindung zu ihm nachspüre. Darüber hinaus beschwört Verantwortung auch die Achtsamkeit gegenüber dem eigenen unergründlichen Selbst, den emotionalen Bewegungen in einem selbst, die weitgehend unkontrolliert stattfinden.

Die Art und Weise, wie eine Person diese doppelte Beziehungshaftigkeit zu anderen und sich selbst lebt, wird als *Persönlichkeit* bezeichnet. Diese Dimension deutet Nida-Rümelin (2011) an, wenn er nicht nur Handlungen, sondern auch persönliche Haltungen und Einstellungen der Verantwortung zurechnet. So benennt er explizit den Sitz der Verantwortung in der Persönlichkeit eines Menschen, führt das aber nur allgemein auf die Verpflichtung zur Begründung des eigenen Tuns, also auf Deliberation im Sinne einer rationalen Verhandlung von Gründen zurück. Aus Ursachen, die Nida-Rümelin nicht weiter untersucht, wird eine individuelle Person von einigen Gründen eher affiziert als von anderen: einem individuellen Menschen erscheinen einige Begründungen angemessener als andere. Ebenso ist sich Banzhaf (2002: 185) bewusst, dass das gesellschaftliche Netz der Verantwortung, so wie er es sich vorstellt, nicht automatisch trägt, denn es bedarf – und an dem Punkt schließt er leider seine Betrachtung – der »Ausbildung einer verantwortlichen Grundhaltung«.

Im nächsten Kapitel wird diese Spur aufgenommen und die Frage gestellt, wie sich Verantwortung in der Herausbildung einer individuellen Persönlichkeit begründet. Persönlichkeit bezieht sich auf die eminente Individualität eines jeden einzelnen Menschen. Im Gegensatz zur Identität bestimmt sie aber nicht das ›Was‹ eine Person ist, sondern vor allem das ›Wie‹ sie sich sozial verhält. Persönlichkeit ist maßgeblich die Art und Weise, wie Personen Beziehungen ausbilden. Die eigene Persönlichkeit aber entzieht sich der direkten Kontrolle. Sie ist das, was jedem Menschen als das ungebändigte Selbst, manchmal auch als ein innerer Gegner, erscheint. Welche Einflussfaktoren sich auf Persönlichkeitsbildung auswirken und wie sich dabei ein individueller *Wille zur Verantwortung* manifestiert, wird im folgenden Kapitel umfassend beschrieben.

An dieser Stelle sollen jedoch zunächst weitere Dimensionen von Verantwortung betrachtet werden.

Die personale Dimension von Verantwortung

Georg Picht betont zwei Bezüge, die eine Person ausbildet, einen in die Natur und einen in die Geschichte. Die Verantwortung *vor* der Natur entspricht einer Verpflichtung zum sorgsamsten Umgang mit der Umwelt. Die Verantwortung *vor* der Geschichte aber knüpft Picht an die Struktur der Geschehnisse eines größeren zeitlichen Zusammenhangs. Demnach gibt es in der Geschichte Ereignisse, »die dem gesamten Schicksal einer Völkergemeinschaft oder eines Kulturkreises eine neue Wendung geben und damit auch den Sinn der bisherigen Geschichte verändern. Wer für ein solches Ereignis verantwortlich ist, der trägt damit eine Verantwortung vor der Geschichte, und zwar vor der vergangenen wie vor der zukünftigen Geschichte« (Picht 1969: 329). In den 1960er Jahren war dieser Verweis vor allem als ein Aufruf zur Aufarbeitung der NS-Vergangenheit zu lesen, er lässt sich aber auch umfassender verstehen. Adolf Hitler und Josef Stalin werden für die Massenmorde ihrer totalitären Systeme verantwortlich gemacht, ebenso wie Persönlichkeiten wie Mahatma Ghandi oder Mutter Teresa für ihre humanitären Verdienste geehrt werden. Man zeugt diesen Personen aber nicht nur Verachtung oder Anerkennung für ihre Taten, sondern erhebt sie zudem auch in eine Stellvertreterposition für das, was über ihre Taten hinausgeht. So wurde Hitler zum Sinnbild für unmenschliche Grausamkeit und Mutter Teresa für selbstlose Nächstenliebe. Damit wird darauf verwiesen, dass diese Personen anderen Menschen »ein Beispiel geben« und impliziert, dass auch die Taten derjenigen betrachtet werden sollten, die durch diese Persönlichkeiten zu weiteren Taten animiert wurden. Heute gibt es sowohl Neonazismus wie auch humanitäre Hilfe. Die genannten Personen haben in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext zukunftsirksame Beziehungsweisen entwickelt. Im Gegensatz zu obigen Beispielen ist es sicherlich wesentlich streitbarer, inwiefern Karl Marx für die Grausamkeiten des real existierenden Kommunismus verantwortlich gemacht werden kann oder Adam Smith für die Folgen des neoliberalen Kapitalismus maßgeblich war. Derartige Fragen nach der Verantwortung von Einzelpersonen für einen größeren zeitgeschichtlichen Zusammenhang werden tatsächlich immer wieder hergestellt. In jüngerer Vergangenheit etwa im Falle der Ermordung von Walter Lübke und den zunehmenden Bedrohungen von Kommunalpolitikerinnen und -politikern, welche mit der zunehmenden Hasskriminalität im Internet in Verbindung gebracht werden. Diese Ereignisse werden auch im Hinblick auf die Mitverantwortung populistischer Politikerinnen und Politiker diskutiert, die in

ihrer Reden entsprechend harsche Aussagen über politische Gegnerinnen und Gegner machen.

Prinzipiell erstreckt sich Verantwortlichkeit also über den gesamten historisch-gesellschaftlichen Kontext, innerhalb dessen wohl jede Person eine individuelle Sphäre der Wirksamkeit besitzt. Diese hängt aber nicht allein von ihr selbst ab, sondern wird auch vom zeitgeschichtlichen Kontext mitbestimmt. Auf Fragen nach der historischen Wirkmächtigkeit von Einzelpersonen können wohl niemals abschließende Antworten erwartet werden. Dass sie dennoch gestellt werden verweist aber auf eine besondere Dimension der Philosophie der Person. Neben der Persönlichkeit als eine Reihe von Verhaltensdispositionen gegenüber sich selbst und anderen wird Personalität als eine Lebensleistung beschrieben, als ein individueller Lebensweg an dessen Ende eine wie auch immer geartete Errungenschaft steht, die einer Bewertung harrt. Es kann wohl angenommen werden, dass es keine Person gibt, die sich niemals die Frage nach dem eigenen Beitrag am Weltgeschehen gestellt hat. Ein wesentlicher Aspekt von Verantwortungsübernahme liegt wohl darin begründet, die eigene Position in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten zu reflektieren. »Wer diese Verantwortung ablehnen will, wer die bisherige Geschichte vergißt, der beraubt in genau dem gleichen Maße, in dem er das tut, sich selbst der Möglichkeit, verantwortlich zu denken und zu handeln« (Picht 1969: 329). Verantwortung zu übernehmen, nicht nur für sich selbst, sondern auch für die auf den eigenen Handlungen aufbauende Taten anderer, für vielleicht unerkannte Effekte des eigenen Handelns, für kausal den eigenen Taten nur unsicher zurechenbare Effekte oder gar für zukünftige Wirkungen des eigenen Handelns, kann zurecht nicht verbindlich eingefordert werden. Auch wenn niemand für derartige Wirkungszusammenhänge juristisch haftbar gemacht werden kann, so entsteht doch ein Bedürfnis nach Bestimmung derartiger Verantwortungszusammenhänge. Nicht selten kommen entsprechende Anschuldigungen und Verantwortungszuweisungen aufs Tablett gesellschaftlicher Aushandlung. Nicht selten sind diese Debatten hochgradig emotional aufgeladen und haben entsprechend soziale Sprengkraft. Betrachtet man sie in ihrer immanenten Beziehungshaftigkeit, dann besteht aber die Hoffnung, dass sie durch Mediation effektiv vermittelt werden können.

2.7 Das Paradox der Verantwortung

Vorausgehend wurde der Verantwortungsbegriff derart entgrenzt, dass er sich nun in unermessliche Weiten erstreckt, die der einzelne Handelnde niemals wird überschauen können. Je weiterreichender wir die performativen Effekte von Verantwortung fassen, desto mehr wird deutlich,

wie wenig wir Herr über Verantwortung sein können. Unsicherheiten liegen nicht nur in der Abschätzung der jeweils aktuellen Handlungsbedingungen oder der eigenen Kompetenzen und Fähigkeiten. Auch die Erwartungen unserer sozialen Partner sind kaum zu ergründen. Sollten wir vor dem Hintergrund dieser Unsicherheiten dann aber nicht in allen Alltagssituationen eine weit höhere Aufmerksamkeit aufbringen, als wir das für gewöhnlich tun? Oder sollten wir uns vielleicht genau davor hüten, weil eine gesteigerte Achtsamkeit eine unnatürliche Anspannung bewirkt, die ihrerseits wieder zu unerwünschten Ereignisverläufen führen kann? Können wir unserer situativen Wahrnehmung überhaupt vertrauen? Wie können wir überhaupt erkennen, wie andere uns wahrnehmen? Können wir den Appellcharakter, den unser Handeln auf andere ausübt, überhaupt bestimmen? Für wessen Taten wird uns einmal Verantwortung zugeschrieben werden? Die Antwort auf diese Fragen kann nur lauten, dass wir sie niemals werden abschließend beantworten können. Naturgemäß kann eine Person in Momenten des Handelns niemals all diese Verflechtungen überblicken. Je weiter wir also die Grenzen der Verantwortung ziehen, desto dringlicher scheint die Frage zu werden, ob wir bei all dieser Komplexität überhaupt noch – und wenn ja wie – Verantwortung bestimmen können.

Das Ich auf seinem Lebensweg durch die Gemeinschaft

Vielleicht hilft es erst einmal zu erkennen, dass unsere Wahl begrenzt ist. In realen Situationen haben wir in der Regel immer nur eine begrenzte Auswahl an möglichen Handlungsoptionen und alle beinhalten schon bestimmte Voraussetzungen für Verantwortung. In der Regel stehen wir dabei vor dem Dilemma, dass wir uns mit der Wahl einer Option gleichzeitig gegen eine andere oder mehrere andere entscheiden müssen. Charles Taylor (1988) schlägt versuchsweise vor, im Falle folgenreicher Lebensentscheidungen ein *stark wählendes Subjekt* anzunehmen. Mit Rekurs auf Sartre erschließt er Verantwortungsübernahme als eine ›radikale Wahl‹, bei der es keinen Weg gibt, »um auf Grundlage von Vernunft oder unter Berufung auf eine Art von übergreifenden Erwägungen [...] zu entscheiden« (ebd.: 29). Taylor versucht, diese Vorstellung der radikalen Wahl als inkonsistent darzustellen. So könne man nur von ›Wahl‹ sprechen, wenn man sich auch tatsächlich auf Grundlage von Überlegungen und Abwägungen entscheidet. Dann aber wäre es keine ›radikale‹ Wahl mehr. Anders wäre es wiederum keine ›Wahl‹, wenn die resultierende Handlung nur ein reflexartiger Ausdruck von Präferenzen oder ein kriterienloser unvermittelter Sprung wäre. Damit kommt Taylor zu dem Ergebnis, dass die *radikale Freiheit des Existentialismus eine Illusion* sei. Wäre sie möglich, dann würde sie eine »schreckliche Erfahrung

von Auflösung und Verlust« bedeuten, denn das »Versprechen des totalen Selbstbesitzes bedeutet in Wahrheit den totalen Selbstverlust« (ebd.: 38). Man würde dabei alle bis zu diesem Zeitpunkt erworbenen Bewertungsmaßstäbe verlieren und gäbe mit diesen Bewertungsmaßstäben gleichzeitig auch die eigene Identität auf.

In diesem Gedanken zeigt sich das kommunitaristische Primat der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft wird als einzige Möglichkeit der Identitätsbildung aufgefasst. Wer die Werte der Gemeinschaft verletzt, der verliert sich im Nichts. Dabei vergisst Taylor aber, dass eben diese Beschreibung des »sich auflösen« treffend das Erleben einer Person beschreibt, die in ein existenzielles moralisches Dilemma gerät. Auch innerhalb bestehender Gemeinschaften entstehen Situationen, in denen grundlegende Wertmaßstäbe unvereinbar gegeneinander abgewogen werden müssen. Rationale Argumentationen erlauben dann keine Klärung und man kommt nicht umhin in der ein oder anderen Art und Weise unmoralisch zu handeln. Vor diesem Hintergrund wirkt Taylors Haltung zutiefst intellektualistisch. Taylor erkennt, dass Menschen manchen Situationen der sozialen Praxis auch tatsächlich existenziell ausgeliefert sind. Die Erfahrung absoluter Hilflosigkeit in der Fremdbestimmung durch äußere Umstände, insbesondere wenn diese mit Gewalt verbunden sind, wirkt traumatisch und hat identitätsdissoziierende Effekte. Solche Erfahrungen entstehen in jeder Gemeinschaft, vielleicht sogar in besonderem Maße in Gemeinschaften, die besonders starke verbindliche Werte für sich reklamieren. Aber nicht nur traumatisierende Situationen haben einen derartigen Charakter. Viele Zukunfts-, Beziehungs- und Berufsentscheidungen haben einen ähnlichen, wenn auch milderen »radikalen« Charakter. Nicht selten müssen wir uns an bestimmten Punkten unseres Lebens für einen Weg und damit nicht selten zwischen widerstreitenden Werten, Bedürfnissen und Unwägbarkeiten entscheiden.

Wir müssen also den kommunitaristischen Gedanken des Vorrangs eines gesellschaftlichen Wertesystems vor den individuellen Lebensentscheidungen schon allein deswegen zurückweisen, weil auch innerhalb eines etablierten Wertesystems immer soziale Situationen entstehen werden, in denen sich Wertmaßstäbe konfligierend gegenüberstehen. Eine Gemeinschaft kann selbst der Grund für einen Identitätsverlust werden, nämlich genau dann, wenn sie für die individuelle Problemlage einer Person keine geeignete Lösung anbieten kann. In solchen Situationen lassen sich Entscheidungen nicht durch Rückkehr in den Schoß der Gemeinschaft lösen. Ebenso lassen sie sich auch nicht individualistisch durch Gebrauch des eigenen Verstandes klären. Derartige Entscheidungen können nur *transrational* getroffen werden, also in einer über die Rationalität hinausgehenden Haltung, bei der zum Intellekt auch die gesamte emotionale, soziale und biophysische Kompetenz hinzugezogen wird (genauer in Kap. 3.5). Es muss ein Entschluss zustande kommen. Welcher

Weg soll eingeschlagen werden? Diese Entscheidung muss in vollem Bewusstsein darüber zustande kommen, dass die Unwägbarkeiten nicht zu kontrollieren sind und dass mit diesem Weg mit Sicherheit auch negative Konsequenzen verbunden sein werden. Auch lässt sich nicht abschätzen, welchen Einfluss diese Entscheidung auf geliebte Menschen, die eigene Familie, eine bestimmte Gruppe, eine Nation oder vielleicht sogar die ganze Menschheit haben wird. Hinzu kommt, dass all unsere Überlegungen über die Auswirkung unserer Entscheidung keine gesicherten Erkenntnisse darstellen, sondern lediglich Projektionen in eine unklare Zukunft, die durchaus auch anders aussehen könnte. Der Charakter der radikalen Wahl besteht also darin, dass hier eine Affizierung durch rationale Gründe geschieht, die konfligierend, unvereinbar und widerstreitend einen emotionalen Zustand der mentalen Paralyse entstehen lassen. Derartige Prozesse binden das personale Erleben in besonders hohem Maße. Eine Person kann eine derartige Entscheidung nicht vollständig rational treffen. Dennoch gibt es aber verschiedene Grade des Erlebens von Fremdbestimmung. In dem Maße, in dem ein Individuum glaubt, diese Entscheidung kontrollieren zu können, wird es sich auch als selbstbestimmt wahrnehmen. Überwiegen hingegen die unkontrollierbaren Rahmenbedingungen und die Unsicherheit darüber, was in Zukunft mit dieser Entscheidung verbunden sein wird, wird die Situation tendenziell eher als schicksalhaft erlebt.

Die existenzialistische Betonung von Freiheit weist also darauf hin, dass wir erst dann frei sind, wenn wir akzeptieren, dass wir uns nicht einfach dazu entscheiden können Gutes zu tun. Vielmehr müssen wir uns für einen Weg entscheiden, der vermutlich immer auch Schlechtes bringt. Diese Entscheidung muss im Wissen darum getroffen werden, dass ein einmal eingeschlagener Weg zumindest ein Stück weit konsequent gegangen werden muss, um abschätzen zu können, ob er auf lange Sicht zu einem annehmbaren Ergebnis führen wird. Es kann also die paradoxe Aussage getroffen werden, dass *Verantwortung nur im Bewusstsein genereller Ungewissheit übernommen werden kann*. Dieser Schluss scheint auf den ersten Blick kontraintuitiv. Lehnen wir Verantwortung nicht genau in dem Moment ab, in dem wir darauf hinweisen, dass wir keine Kontrolle über unser Handeln haben? In der Regel werden wir von anderen in solchen Fällen ja auch von Verantwortung freigesprochen. Auf der anderen Seite aber deutet vieles darauf hin, dass Menschen sich selbst die schärfsten Kritikerinnen und Kritiker sein können. Manche Menschen können sich bestimmte Vorfälle nicht verzeihen, obwohl andere sie schon lange vergessen haben. Wiederum anderen scheint derartige Selbstkritik eher fremd zu sein, wodurch sie vermutlich in verstärktem Maße die Kritik auf sich ziehen.

Verantwortung auf kontrollierbare Handlungsfolgen zu beschränken verkennt, dass wir für unsere nächsten Angehörigen am liebsten auch

die unerwarteten Gefährdungen und Missgeschicke vorhersehen wollen. Es erkennt, dass wir auch zu unseren selbstkritischen Tendenzen eine Haltung entwickeln müssen. Um überhaupt einen eigenen Standpunkt entwickeln zu können, ist es nicht nur notwendig eine kritische Haltung zum eigenen Selbst zu entwickeln, sondern auch diese Kritik an einem bestimmten Punkt ruhen zu lassen. Einerseits gehört es zur Verantwortung, den eigenen Wünschen, Bedürfnissen und Anliegen Grenzen zu setzen, andererseits müssen wir unseren persönlichen Bedürfnissen aber auch gerecht werden. Alltäglich erleben wir diese Herausforderung als eine *Dialektik des Selbst*, die uns zwischen Anpassung an die Gemeinschaft und Selbstbehauptung schwanken lässt. Wir sind darum bemüht die Bedingungen unserer Gemeinschaft zu erkennen und die an uns gestellten Anforderungen zu erfüllen. Dabei geraten wir aber immer wieder mit ihr in Konflikt und es entsteht ein Bedürfnis uns zu distanzieren. Dem prägenden Einfluss der Gemeinschaft stehen individuierende Momente entgegen. Vielleicht ist im kommunitaristischen Sinne nachvollziehbar, dass die Gemeinschaft *Identität* bestimmt, unsere *Personalität* aber bringen wir in Dialektik mit unserer Gemeinschaft anteilig auch selbst hervor. In einer emotionalen, praktischen und reflektierenden Auseinandersetzung mit unserer Gemeinschaft entwickeln wir einen persönlichen *Willen zur Verantwortung*. Dies kann aber nur sehr bedingt als eine Frage der Reflexion und der Rationalität angesehen werden. Verantwortung zeigt sich auch in unserer emotionalen Verbundenheit mit anderen und uns selbst. Wir müssen uns selbst darin vertrauen können, welchen Menschen wir Glauben schenken, welche Kritik wir beherzigen und welche wir getrost nicht beachten. Wir müssen diesen eigenen Standpunkt finden, um überhaupt handlungsfähig zu werden.

Die Asymmetrie von Beziehungen

Das *Paradox der Verantwortung* besteht also darin, dass man Verantwortung nur übernehmen kann, wenn man versteht, dass man sie niemals wird erfüllen können. Emmanuel Lévinas (1998[1963]: 214) beschreibt Verantwortung als eine Bewegung der Transzendenz, in der man sich eines anderen Menschen wie eines gegenüberliegenden Brückenkopfes versichert. Ein Brückenkopf wird sein Gegenüber niemals erreichen können. Er muss sich aber auf dessen Existenz verlassen, um daraus die Kraft schöpfen zu können, die er braucht, um die Brücke zu halten. Verantwortung ist die Kraft, die soziale Kohäsion hervorbringen *kann*. Prinzipienbedingt liegt hierin aber eine Asymmetrie (Lévinas 1987[1980]: 311ff.). Ich kann die notwendige Verbindlichkeit und das notwendige Vertrauen immer nur von meiner Seite her aufbringen. Ob dieser Einsatz auch auf Gegenseitigkeit beruht, werde ich niemals mit Gewissheit

sagen können. Auch werde ich nicht vorhersehen können, ob die andere Seite ihr Bemühen nicht vielleicht irgendwann aufkündigt. Ich muss in Vorleistung gehen, und zwar ohne zu wissen, ob ich jemals dafür eine Gegenleistung erhalten werde.

Meine soziale Position kann ich nicht holistisch betrachten. Sie erscheint mir nur schemenhaft in der Begegnung mit den Anderen. In der ›Heimsuchung‹, die mir im Antlitz des anderen geschieht, werde ich aufgefordert, dem unergründbaren anderen gerecht zu werden. Aus der Begegnung mit dem Anderen entsteht der Impuls, die Verantwortung ihm gegenüber denkend zu fassen, um ihr gerecht werden zu können. Verantwortung zeigt sich als Bedürfnis. Für Lévinas geht Verantwortlichkeit also dem Bewusstsein voraus (Mosès 1993; Buddeberg 2011). Nicht das denkende Ich geht handelnd auf die Welt zu, vielmehr versucht es dem affizierten Selbst zu Hilfe zu eilen. Verantwortung geht der Rationalität voraus.

Lévinas zufolge kann Verantwortungsübernahme nur eine einseitige Bewegung sein, ein Aufbruch von Sich-selbst ausgehend hin zu dem anderen, allerdings ohne die Möglichkeit, diesen jemals zu erreichen. Dabei drängt es den Menschen immer wieder zu sich selbst zurück. Er ist geneigt eine Gegenleistung zu erwarten. Das Gefühl von einem anderen Menschen enttäuscht worden zu sein, ist eine solche Wiederkehr zu sich selbst. Letztlich wird Verantwortung aber korumpiert, wenn die notwendige Asymmetrie nicht ausgehalten wird. Verantwortung erfordert auch das Vertrauen, dass ein Aufbruch von sich selbst nicht ins Leere läuft. Verantwortlich richtet ein Mensch sein Werk demnach nicht auf sich selbst, nicht auf den Eigennutz, nicht auf das identifizierende Ich-sein, sondern auf sein soziales Sein:

»Aber der Aufbruch ohne Wiederkehr, der dennoch nicht ins Leere führt, würde seine absolute Güte ebenso verlieren, wenn das Werk seinen Lohn in der Unmittelbarkeit des Sieges verlangte, wenn es ungeduldig den Triumph seiner Sache erwartete. Die einseitige Bewegung würde sich in Gegenseitigkeit verkehren. Würde das Werk Ausgangs- und Endpunkt einander gegenüberstellen, so würde es sich in Gewinn- und Verlustrechnungen verzehren, es ginge in kalkulierbaren Operationen auf. Es würde sich dem Denken unterordnen. Die einseitige Tat ist nur möglich in der Geduld; die bis ans Ende durchgehaltene Geduld bedeutet für den Handelnden: darauf zu verzichten, die Ankunft am Ziel zu erleben, zu handeln, ohne das gelobte Land zu betreten.« (Lévinas 1998[1963]: 216)

Das Paradox der Verantwortung begründet sich also nicht nur in der prinzipiellen Offenheit der Zukunft, sondern auch in dieser prinzipiellen Asymmetrie sozialer Beziehungen. Verantwortung ist nicht die selbstherrliche Identifikation des Ich mit sich selbst. Das Ich entwirft gute Gründe, warum sein Handeln gut und richtig ist. Verantwortung

erschöpft sich aber eben nicht in zufriedenstellenden Antworten, die eine Person sich selbst auf die Frage nach der Begründung des eigenen Tuns gibt. Verantwortung ist vielmehr der unbequeme Zweifel, überhaupt auf dem richtigen Weg zu sein. Verantwortung kommt nicht zurück zum Selbst, sondern greift immer weiter hinaus in Richtung des Unbestimmbaren. Verantwortung muss auf viele, teils widerstreitende Ansprüche antworten, und das im Wissen darum, niemals alle erfüllen zu können. Verantwortung erwartet Kontrolle, erstreckt sich aber in eine unbekannte Zukunft, in ein Netz komplexer Zusammenhänge, in dem der sprichwörtliche Flügelschlag eines Schmetterlings die Welt verändern kann. Verantwortung übernehmen bedeutet demnach, diese Unbestimmtheit und Unsicherheit zu akzeptieren und trotzdem handlungsfähig zu sein. Oder andersherum formuliert: wer nicht in Betracht zieht, seine Handlungen könnten auch unbeabsichtigte, schädliche Folgen zeitigen, der kann letztlich gar nicht verantwortlich handeln. Verantwortung bedeutet damit eine ganzheitliche Affirmation der prinzipiellen Unsicherheit des sozialen Zusammenhangs, in den sich eine Person gestellt sieht. Die mit der eigenen sozialen Position verbundenen Unwägbarkeiten müssen bejaht werden, also auch all das, was sich möglicherweise unverschuldet durch das Zutun anderer Menschen ergeben könnte. Nur so kann auch die eigene Wirkung auf andere Personen als etwas begriffen werden, für das jeder selbst – in eingeschränktem Maße – mitverantwortlich ist.

2.8 Unverantwortliche Wahrheiten

Nun hat die Akademia aber schon immer den Hang gehabt, aus dem quälenden Gefühl dieser Ungewissheit heraus, wieder zurück zur Identifikation zu drängen. Die Suche nach Wahrheit ist ja gerade der Versuch, die Ungewissheit zu besiegen und Gewissheit zu stiften. Wo aber liegen die Grenzen der Rationalität, an der sie beginnt, trügerisch zu werden? Bezüglich der Regulierung und Bürokratisierung wurde bereits angesprochen, dass Rationalität auch die Gefahr birgt Verantwortung zu korrumpieren. Selbstverständlich wäre es unverantwortlich der Rationalität dort nicht zu folgen, wo sie eindeutig einen Weg zu gemeinschaftlich für gut befundenen Ergebnissen weist. Vor der menschlichen Diversität, der Multiplizität der sozialen Wirklichkeit und der prinzipiellen Zukunftsoffenheit aber kann Rationalität nicht alleine bestehen. Dies lässt sich am Beispiel der spieltheoretischen Untersuchungen über das Handeln unter unsicheren Bedingungen verdeutlichen.

#1 *Das Gefangenendilemma*

Das Gefangenendilemma ist ein Theorem, welches Entscheidungen in Situationen unsicherer Solidaritätsbeziehungen thematisiert³. In verschiedenen Variationen etabliert es folgende Grundsituation: Zwei Personen werden eines Verbrechens beschuldigt. Sofern sie tatsächlich dieses Verbrechens überführt werden könnten, würden sie jeweils die Höchststrafe (6 Jahre) erhalten. Nun wird zudem angenommen, dass es keine stichhaltigen Beweise gibt und dass beide Personen im Falle, dass sie weiterhin miteinander kooperieren und die Tat leugnen, nur eine geringe Haftstrafe (2 Jahre) wegen anderer assoziierter Tatbestände zu befürchten haben. Beide Personen werden nun getrennt voneinander verhört und bekommen keine Möglichkeit sich abzusprechen. Gestehen sie beide, bekommen sie wegen der Zusammenarbeit mit den Ermittlungsbehörden eine verringerte Strafe (4 Jahre). Gesteht aber nur einer und ist bereit den anderen zu beschuldigen, dann kann er von einer Kronzeugenregelung profitieren und müsste nur mit einer einjährigen Bewährungsstrafe rechnen. Das Gefangenendilemma fragt nun danach welche Entscheidung nach Maßgabe rationalen Überlegens für das Individuum die vorteilhafteste ist.

Der Spieltheorie zufolge lässt sich allein die Entscheidung, den Mitäter zu verraten, rational begründen. Diese Entscheidung bringt zwar nicht das absolut beste Ergebnis, ist aber die einzige Möglichkeit, die von der Entscheidung der anderen Person unabhängig ist. Damit ist sie die einzige souveräne, autonome Möglichkeit. Im Sinne der Spieltheorie ist Kooperation damit zwingend unvernünftig, weil niemals klar sein kann, wie die andere Person sich entscheidet und deswegen immer mit der Höchststrafe gerechnet werden muss (vgl. hierzu auch Nida-Rümelin 2011: 124). Bei diesem Theorem bleibt aber jegliche Idee einer verbindlichen Beziehung zwischen den Gefangenen außen vor. Das Gefangenendilemma wirkt genau genommen nur dann wirklich überzeugend, wenn man sich die Verbrecher nicht allzu moralisch vorstellt.

Genau genommen wird das Gefangenendilemma aber erst wirklich interessant, wenn es gegen seinen rationalistischen Strich gelesen wird. Tatsächlich geht es um nicht weniger als die Frage, unter welchen Bedingungen Menschen bereit sind, ihr bisheriges Leben aufzugeben und alle damit verbundenen Verpflichtungen und Beziehungen aufzukündigen. Es ist nicht weniger als die Frage nach den Grenzen der Verantwortlichkeit

- 3 Das Gefangenendilemma wird in der politischen Theorie in Zusammenhang mit kontraktualistischen Ansätzen (etwa bei Hobbes) diskutiert. Dabei geht es um die Frage, wie aus einem ungeordneten Urzustand heraus Vergemeinschaftung unter Menschen vorstellbar ist. In den Wirtschaftswissenschaften ist es Grundlage vieler Szenarien (Vogt 2001).

für das bislang geführte Leben. Was muss gegeben sein, dass Menschen bereit sind, ihre Versprechen dem Komplizen gegenüber aufzugeben und von einem Moment auf den anderen völlig neue Voraussetzungen für das eigene Leben zu akzeptieren? In diesem Sinne findet das Gefangenendilemma häufig in Spielfilmen als spannungsförderndes Element Verwendung. Nicht selten ist es sogar ein entscheidendes Moment der Handlung. Gelingt es den Ermittlerinnen oder Ermittlern die soeben festgenommenen Verbrecherinnen so zu beeinflussen, dass sie einander verraten? Gelingt es den moralisch integren Unterdrückten eines Unrechtsregimes, sich nicht gegeneinander ausspielen zu lassen und so der autoritativen Repression zu widerstehen? Das Gefangenendilemma ist nicht deswegen interessant, weil wir mit seiner Hilfe erkennen können, wie wir uns in derartigen Situationen am besten *rational* verhalten sollten. Es ist interessant, weil es unvermittelt Vorstellungen über die Möglichkeiten und Grenzen gegenseitigen Vertrauens und verbindlicher Beziehungen in uns hervorruft. Es wäre langweilig, wenn die Figuren in den Spielfilmen immer auf dieselbe Weise handeln würden. Spannend ist doch gerade die Offenheit der Situation und für die Zuschauerinnen und Zuschauer auch die Suche nach Hinweisen darauf, wie stark die Beziehung der Figuren untereinander wohl sein mögen. Werden sie zueinanderstehen oder sich gegenseitig verraten? Ebenso ist es schauspielerisch nicht trivial die unzähligen Nuancen in konsistenter Abfolge so darzustellen, das dem Publikum das im Drehbuch vorgesehene Verhalten auch plausibel wird.

Die dramatische Spannung entsteht, weil die Gefangenen immer auch die Option haben ihren Mitgefangenen zu vertrauen. Darüber hinaus aber muss diese Option auch in gewisser Weise plausibel erscheinen. Eine bisher überhaupt nicht in Betracht gezogene Möglichkeit wäre auch, dass eine Täterin die Tat gesteht, sich selbst dabei die Hauptschuld einräumt und dadurch die jeweilige Mittäterin entlastet. In diesem Fall hätte letztere womöglich mit einer noch weit geringeren Strafe zu rechnen, ginge vielleicht sogar straffrei aus. Zudem könnte sich die bekennende Person selbst eventuell auch mit einer leicht verringerten Haft konfrontiert sehen. Auch derartige Fälle sind aus Spielfilmen bekannt, etwa wenn Eltern sich vor die eintreffenden Gewaltherrscher stellen, um ihren Kindern dadurch die Möglichkeit zur Flucht zu verschaffen oder wenn Friedrich Schiller in »Die Bürgschaft« den Tyrannen zu den Gefangenen sagen lässt: »Ich sei, gewährt mir die Bitte, in eurem Bunde der Dritte.« Ins Gegenteil gewendet zeigt sich das Motiv des Gefangenendilemmas, wenn es den Ermittelnden am Ende eines Krimis gelingt, die bis dahin als Täterin geltende Person derart zu überlisten, dass sie diejenige Person enttarnt, von der sie als Sündenbock für die Tat missbraucht wird. Bezieht man das Gefangenendilemma also auf menschliche Zusammenhänge sozialer Beziehungen, dann offenbart es einen ungeahnten Reichtum möglicher Erkenntnisse.

Wer präferiert welche Lösung?

Tatsächlich ist die spieltheoretische Lösung des Problems auch keinesfalls die von Probanden in empirischen Studien bevorzugte Wahl (Vogt 2001). In Studien wurde das Gedankenexperiment von einigen suggestiven Voraussetzungen, etwa dem Szenario von Schuld, Verbrechen und Gefangenschaft, befreit und als folgenloses Spiel durchgeführt. Entgegen der Annahmen zeigte sich, dass viele Menschen keineswegs die von der Spieltheorie als rational empfohlene Lösung präferieren. Tatsächlich wählten die Probanden sehr häufig die Möglichkeit der Kooperation. Dieses Ergebnis hat das Gefangenentheorem in der Ökonomie zu einem weitreichend diskutierten Phänomen gemacht. Auf diese Ergebnisse hin wurden unter anderem sehr unterschiedliche Modelle entwickelt, die versuchen das tatsächliche Verhalten der Versuchspersonen abzubilden. Diese Entwürfe sollen hier nicht zur Diskussion stehen. Vielmehr ist die These interessant, ein Studium der Ökonomie könnte dazu führen, dass Studierende auf eine besondere Art und Weise mit dem Gefangenendilemma umgehen (Frank, Gilovich & Regan 1993). Auf Basis vergleichender Studien zwischen fortgeschrittenen Studierenden und Studienanfängerinnen und Studienanfängern wurde gar angenommen, dass ein Ökonomiestudium die Bereitschaft zu gesellschaftlicher Kooperation reduziert. Dies soll hier als Inspiration gelesen werden, ob nicht eine Akkulturation im Wissenschaftsbetrieb allgemein zu einer sich sukzessiv vertiefenden Bindung an den Wert der Rationalität führt und ob es nicht so etwas wie einen Rationalitäts-Bias gibt, der die Wahrnehmung von Akademikerinnen und Akademikern mit zunehmender Eindringtiefe in die akademische Welt gegenüber der Wahrnehmung der Mehrheit der außeruniversitären Menschen zu verzerren droht. Entsprechend könnte gefolgert werden, dass es beim akademischen Arbeiten, wenn eine Annäherung an das Verständnis der sozialen Welt angestrebt wird, weniger darum gehen sollte, eine rationale Erklärung der Welt hervorzubringen, als vielmehr darum, all jene lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten, die die rationale Anschauung der Wissenschaften gemeinhin als Irrationalitäten ausweist, dem Verstand zugänglich zu machen. Es ginge dann um die Vermittlung verschiedener auf den ersten Blick unverständlicher Standpunkte, also um Mediation.

Vor dem Hintergrund der Vielfältigkeit dieser Spielarten des Gefangenendilemmas und der unterschiedlichen Bedingungen, unter denen sie jeweils plausibel erscheinen, ist es dennoch kaum verwunderlich, dass sich die wissenschaftliche Rationalität so vehement an der einzig rationalen Lösung dieses Problems aufhält. Auch wenn es eine relativ uninteressante und lebensferne Lösung ist, so ist dies letztlich doch die einzige Lösung, die sich verallgemeinern lässt. Es ist die einzige Lösung, die sich von allen Rahmenbedingungen befreit und sich somit *ceteris paribus* als gültig behaupten lässt.

#2 *Ceteris paribus*

Folgendes Beispiel schildere ich aus meiner persönlichen Erfahrung. In einer Einführung in die Ökonomie erklärte ein Dozent den Studierenden das Prinzip des Pareto-Optimums. Er wählte dazu das Beispiel eines Kinderspiels, bei dem verschiedene Kinder Gewinne in Form von kleinen Figürchen bekommen. Nun sind die Kinder aber mit ihrem jeweiligen Gewinn unzufrieden. Jedes Kind hatte, so die Annahme des Dozenten, eine konkrete Rangliste, welche Figur es am liebsten haben möchte. Der Dozent entwarf also eine Matrix, in der drei Kinder mit Namen aufgeführt waren, darunter die Figur, die sie erhalten hatten und darunter wiederum ihre jeweilige Präferenzliste. Nun erklärte er die verschiedenen Möglichkeiten, wie die Kinder durch Tausch ihrer Figuren ihre Position verbessern können. Er wollte darauf hinaus, dass sich bei allen Möglichkeiten immer ein sogenanntes Pareto-Optimum einstellt, und zwar immer genau dann, wenn jeder mögliche weitere Tausch für eines der Kinder einen Nachteil bedeuten würde. Damit stelle sich zwar keineswegs immer die insgesamt für alle beste Verteilung ein, in jedem Fall aber wäre jeder Tausch bis zu dieser Grenze immer eine Verbesserung.

In einem Fall hatte sich ein Gleichgewicht ergeben, wonach zwei Kinder ihre favorisierten Figuren bekommen hatten, während ein Kind, in diesem Fall zufällig ein Mädchen, mit der Figur, die es am wenigsten wollte, Vorlieb nehmen musste. In Wortmeldungen äußerten Studierende den Einwand, dass es den Kindern, die ihre Wunschfiguren haben, missfallen könnte, dass *ein* Kind am Ende so deutlich schlechter gestellt sein sollte. Bezeichnenderweise nutzte der Dozent diese Wortmeldungen für einen Witz. Er bestätigte, dass man nun natürlich annehmen könnte, dass eines der bevorteilten Kinder, dasjenige das im gewählten Beispiel auch zufällig ein Junge war, in das benachteiligte Mädchen verliebt sein könnte. Selbstverständlich könne man sich nun vorstellen, dass dieser Junge seinen besseren Gewinn deswegen an das Mädchen abgibt. Der Dozent ertotete Gelächter als er schloss, dass der Junge dafür aber sicherlich später etwas Anderes von dem Mädchen erwarten würde.

Der vielleicht erste Impuls wäre, dies als einen sexistischen Witz abzulehnen. Diese kleine Begebenheit erzählt meines Erachtens aber mehr über die Wirtschaftswissenschaften und vielleicht sogar vieles über Sozialwissenschaften. Das Beispiel sollte auch das Prinzip *ceteris paribus* als eine grundlegende Annahme der Wirtschaftswissenschaften erklären. Das Prinzip besagt, dass Lehrsätze immer nur *ceteris paribus*, also »unter sonst gleichen Bedingungen« gelten. Ein Lehrsatz kann nur Geltung haben, solange keine weiteren spezifischen Voraussetzungen Einfluss auf den Ausgang der Geschehnisse haben. Offensichtlich können die Wirtschaftswissenschaften Liebe nur entweder als Austauschbeziehung verstehen oder sie ins Reich der besonderen Voraussetzungen verbannen.

Die Art und Weise wie der Dozent den Impuls der Studierenden, die Kinder könnten die Situation als ungerecht empfinden, in das Reich außerhalb des *ceteris paribus* verbannte, ist Anreiz das gewählte Beispiel noch einmal näher anzuschauen.

Warum wählt der Dozent ein Kinderspiel als Beispiel? Vermutlich sollte das Beispiel die Einfachheit des Prinzips unterstreichen. Darüber hinaus ist auch von Kindern bekannt, dass sie in bestimmten Momenten ein sehr impulsives Wollen entwickeln. Vielleicht sollte das auch die Plausibilität des für dieses Beispiel so wichtigen Strebens nach einem besseren Ergebnis für sich selbst erhöhen. Es gibt also Anlass zu glauben, dass der Dozent mit dem Beispiel eine Art Verwurzelung des Prinzips in der menschlichen Natur unterstreichen wollte, nach dem Motto: Wenn sogar Kinder so handeln, dann muss es wohl einem grundlegenden Prinzip entsprechen. In den Reaktionen der Studierenden wird aber augenblicklich deutlich, dass diese den Kindern ein weit facettenreicheres Sozialverhalten zuschreiben. Es ist nicht schwer sich das enttäuschte Gesicht des benachteiligten Kindes vorzustellen, ebenso wie es vorstellbar ist, dass die bevorteilten Kinder einen Wunsch entwickeln, die Ungerechtigkeit der Situation auszugleichen. Der Impuls der Studierenden ging erst einmal dahin, bei den Kindern einen Sinn für Gerechtigkeit anzunehmen.

In diesem Sinne verwendet auch John Rawls das Pareto-Prinzip, um zu erklären, warum freie Märkte niemals fair sein können. »Das Prinzip erklärt einen Zustand für optimal, wenn man ihn nicht so abändern kann, daß mindestens ein Mensch besser dasteht, ohne daß irgend jemand schlechter dasteht« (Rawls 2012[1973]: 87-88). Nach diesem Prinzip ist es undenkbar, dass in einer freien Welt jemand, der viel besitzt, etwas abgeben könnte, nur damit jemand, der weniger hat, mehr bekommt. Da die Ausgangsbedingungen aber niemals für alle Individuen gleich sein können, bedürfe es Rawls zufolge besonderer Maßnahmen, um Chancengleichheit herzustellen. Rawls hält es für ungerecht, wenn Menschen mit gleichen Befähigungen nicht auch die gleichen gesellschaftlichen Stellungen erreichen könnten. Er widmet einen Großteil seiner weiteren Argumentation deshalb der Frage, wie derartige Chancengerechtigkeit politisch und administrativ erreicht werden kann. Gegen diese Gedanken ist kaum etwas einzuwenden, außer dass Rawls damit das Pareto-Prinzip als eine Art Naturgesetz akzeptiert. Vielleicht aber ist ja der Impuls der Studierenden nicht ganz so falsch. Tendenzen eines Sinnes für Ungerechtigkeit werden von neuerer Forschung auch für Primaten bestätigt (z.B. Brosnan & Waal 2003). Vielmehr lässt sich sogar fragen, ob die Menschen ohne Veranlagung zur Kooperation überhaupt ihre zivilisatorischen Leistungen hätten erreichen können. Die ökonomische Betonung des Primats der Rationalität des Eigennutzes erscheint damit ein weiteres Mal eher als eine kulturell antrainierte Tendenz denn als eine natürliche Voraussetzung. Derart rationalistische Betrachtungen,

seien sie nun gerechtigkeits-theoretisch wie bei Rawls oder wirtschaftswissenschaftlich, schließen ein empathisches Wahrnehmen des Anderen ebenso aus, wie ein Unrechtsempfinden im Angesicht des unterprivilegierten Gegenübers. Das solipsistische Streben nach dem eigenen Vorteil wird zum Standard erklärt und damit der Verantwortung entzogen. Es wird deutlich, warum die klassische Ökonomie von neueren Ansätzen kritischer Wirtschaftswissenschaften nicht nur als weltfremd, sondern auch menschenfeindlich angesehen wird. Die Annahme des *homo oeconomicus* wurde vielfach kritisiert und ich möchte hier nur ein Beispiel für diese Kritik anführen, um diese dann im Sinne dieser Abhandlung über Rationalität weiterführen zu können.

Im Theorem des Gefangenendilemma zeigt sich, wie Apel (1990[1987]: 277) es ausdrückt, eine »formal-egoistisch orientierte Kalkül-rationalität«. Apel zufolge ergeben sich aus einer ökonomischen Logik, die allein auf dem Prinzip des Eigeninteresses beruht, letztlich »Konsequenzen, die ein Handeln nur nach der Rationalität des *homo oeconomicus* als menschlich und gesellschaftlich untragbar erscheinen lassen« (ebd.: 278). Verdeckt werde dies lediglich durch die Tatsache, dass in vielen ökonomischen Theoremen meist ein Fairness-Prinzip implizit mitgedacht werde. So sei beispielsweise im Ideal der Vertragsfreiheit eine Verpflichtung zur Vertragseinhaltung implizit, ohne die ökonomisches Handeln generell unmöglich sei. Auch ökonomisches Handeln baue demnach auf gewissen moralischen Grundsätzen auf, die aber durch die alleinige theoretische Orientierung am Eigennutz niemals gewährleistet werden könne. Berufe man sich ausschließlich auf den rational begründbaren Eigennutz, dann bliebe allein ein strategisches Interesse mit kriminell-moralischem Vorbehalt übrig, das letztlich keine Verantwortung kennt. Zwar würde ein prinzipielles Interesse an der Verpflichtung zur Vertragseinhaltung bestehen, gleichzeitig aber auch die Absicht, einen Vertrag »bei der erstbesten Gelegenheit, wenn keine Sanktionen zu befürchten sind [...] zu brechen, um für sich den *parasitären Surplus-Vorteil* daraus zu ziehen, daß die anderen den Vertrag einhalten« (ebd.: 278).

Wie gesagt geht es an dieser Stelle nicht darum das ökonomische Denken generell zu verurteilen. Vielmehr sollen diese Gedanken Anlass geben, die Rolle der Rationalität bei derartigen Konstruktionen zu untersuchen. Nur so kann deutlich werden, dass sich die Problematik nicht durch neue verbesserte Konzepte aus der Welt schaffen lässt, sondern dass die Konsequenz vielmehr eine veränderte Haltung zur Rationalität sein muss (vgl. hierzu Kap 3.5).

2.9 Zwischenfazit:

Das Verhältnis von Verantwortung und Rationalität

Bezüglich der Frage nach der Aufgabe der Rationalität kann die Philosophie Lévinas' (1987[1980]; 1998[1963]) noch einmal einen entscheidenden Beitrag leisten. Lévinas verdeutlicht, dass das sinnliche Empfangen des Antlitzes eines sozialen Gegenübers einen Appell an uns richtet, dem wir nicht entkommen können. Im oben erläuterten Kinderspiel wird davon ausgegangen, dass jedes Kind genau weiß, welche Figur es am liebsten hätte, welche ihr am zweitliebsten sei und so weiter. Dies erkennt jedoch, dass Kinder bei einem solchen Spiel gerne versuchsweise die Figuren wechseln. Damit liegt der Wert einer Figur aber nicht mehr im Besitz dieser Figur, sondern in deren Verfügbarkeit im Spiel. Es ist vorstellbar, wie Kinder ihre Präferenzen im Spiel entwickeln. Das Pareto-Prinzip lässt für diese performativen Aspekte keinen Platz. Wählt ein Kind einen Räuber, greift ein anderes zum Gendarmen. Tatsächlich gewinnt eine Figur ihren eigentlichen Wert erst im Spiel. Nur mit komplementären Figuren lässt sich ein gemeinsames Spiel entwickeln. Kinder verlieren sich, so lässt sich annehmen, viel leichter als Erwachsene in der unmittelbaren Sinnlichkeit eines Spiels. Ins Spiel vertieft reagieren sie auf die Angebote ihrer Gegenüber. In dem Maße, wie sie auf die Impulse der Anderen antworten, übernehmen sie Verantwortung für das gemeinsame Spiel. So verändern sich auch beständig ihre Präferenzen, was Erwachsene häufig nicht nachvollziehen können. Empören sich Erwachsene doch nicht selten darüber, dass ihre Kinder allein aus einem intrinsischen Interesse heraus, selten langfristig bei einer Sache bleiben. Viele Kinder reagieren stärker auf soziale Impulse als auf Vorsätze der Selbstdisziplinierung. Dinge werden meist dann langweilig, wenn die Mitspieler das Interesse an diesen Dingen verlieren. Spielen ist natürlich nicht immer ausschließlich kooperativ, sondern kann auch kompetitiv verlaufen. Welches Kind möchte nicht gewinnen? Auch wünschen sich Kinder oft etwas nur, weil ein anderes Kind etwas Ähnliches besitzt. Der Eigennutz ist beim Spielen nicht ausgeschaltet, doch wird er durch eine Gemeinschaftsorientierung komplementiert.

Wir sehen nun deutlich, wie rationale Standardisierungen der Funktionsweise des sozialen Miteinanders, hier etwa im Falle des Pareto-Prinzips, sowohl eine mitfühlende Emotionalität wie auch performative Aspekte des Miteinanders außer Acht lassen. Die wechselnden Präferenzen der Kinder lassen sich nur als eine instabile Fluktuation bestimmen. Gewinn und Glück werden nur in der Kategorie des Erwerbs oder Besitzes stabil und langfristig kalkulierbar.

Es deutet sich an, dass Rationalität nicht bedingungsloses Vertrauen entgegengebracht werden kann. Es ist aber auch anzuerkennen, dass

die Anstrengungen der Vernunft aus dem Wunsch heraus unternommen werden, Verantwortung kalkulierbar zu machen. Rationale Bemühungen werden unternommen, um Regularien zu entwerfen und diese nachvollziehbar zu kommunizieren, um dadurch Verantwortung überhaupt erst handhabbar zu machen. Rationalität darf also keinesfalls als Gegensatz von Verantwortung angesehen werden. Aber Rationalität kann Verantwortung auch korrumpieren. Wo aber liegt die Grenze? Gibt es vielleicht besondere Formen der Rationalität, die derartige ungewollte Effekte mit sich bringen?

Die Diskursethik legt ihr Hauptaugenmerk auf die vernünftige Argumentation als vordringliches Medium der Verständigung unter Gesprächspartnern. Im politischen und privaten Leben lässt sich aber vielfach beobachten, wie wenig das letztlich funktioniert. Auf der einen Seite gibt es zwar eine Intensivierung bürgerschaftlicher Partizipationsverfahren, auf der anderen Seite aber beschränken einige Personengruppen ihre politische Teilhabe zusehends ausschließlich auf den konfrontativen Protest. In einer sich zunehmend fragmentierenden Gesellschaft verschließen sich Binnenlogiken und partikuläre Weltansichten zusehends in voneinander getrennte gesellschaftliche Sphären. Die resultierende gesellschaftliche Spaltung wird dann meist denjenigen zugeschrieben, die sich abgehängt oder von gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen ausgeschlossen fühlen. Liegt aber das Problem nicht eher in der Erwartung einer gesellschaftlichen Rationalität, die diese Menschen – und das vielleicht zu Recht – weder leisten wollen noch können?

In dieser Betrachtung wird noch einmal deutlich, dass die zur Verantwortung notwendige Selbsttranszendenz, das *Über-sich-selbst-hin-ausgehen*, nicht allein durch Rationalität geleistet werden kann. Rationalität reicht nicht aus, um Gewissheit zu erzeugen, also ein Weltbild zu begründen, das alle Eventualitäten des Lebens zufriedenstellend erklären könnte. Das Leben bedarf eines Umgangs mit dem Unbestimmbaren, dem Ungewissen. Zwar bestimmt sich die Verantwortlichkeit eines bestimmten Individuums aus der spezifischen Form der von ihm zu lösenden Aufgaben. Aber es ist nicht allein der Verantwortungsbereich, der ein entsprechendes Subjekt hervorbringt. Das Individuum muss eine Eigenleistung erbringen, um seine gesellschaftliche Stellung verantwortungsvoll auszufüllen. Ein Mensch wird auch nicht erst, wenn er in einen Verantwortungsbereich hineinwächst, nicht erst durch die Rollenübernahme zu einem gesellschaftlichen Subjekt, sondern ist bereits vorgängig als Person anzusehen. Eine Person gibt der übernommenen gesellschaftlichen Position ein ›individuelles Gesicht‹. Dabei ist Rationalität sicherlich dann schädlich, wenn sie diesem individuellen Gesicht keinen Raum lässt, wenn sie Individuen nur in vorgegebene Maßstäbe zwingt. Wird dem Individuum ein Handeln entsprechend verabsolutierter Wissensbestände oder unumstößlicher Regeln abverlangt kann es nicht mehr

verantwortlich handeln. Gesellschaftliche Rationalität wird dann zu autoritärer Herrschaft. Dies ist vor allem von einer Rationalität zu erwarten, die sich nur nach ihrer inneren Schlüssigkeit, also der Folgerichtigkeit ihrer Schlussfolgerungen bemisst. Eine logozentristische Rationalität, die den Widerspruch nicht toleriert, verliert den Kontakt zu ihren lebendigen Anwendungsbereichen. Schädlich ist auch eine Rationalität, die, weil sie Vagheit verabscheut, die Möglichkeit ihres eigenen Scheiterns systematisch ausblendet. Dann wird Rationalität zum Selbstbetrug.

Es lassen sich auch Mechanismen identifizieren, die kognitive Verzerrungen (*cognitive bias*), also systematische, unbewusste und fehlerhafte Prozesse der menschlichen Informationsverarbeitung, begünstigen (Weber & Knorr 2020). So beschreibt etwa *motivated reasoning* die Tatsache, dass unser Denken unbewusst zu einem Ziel steuert, das uns wünschenswert erscheint. Diese Funktion ergibt insofern Sinn, als dass wir alltagspraktisch Probleme lösen müssen. Wir nutzen unseren Verstand, um Verbesserungen zu erzielen. Der Bestätigungsfehler (*confirmation bias*), auch Bestätigungstendenz oder Bestätigungsverzerrung genannt, besagt, dass wir Informationen, die unsere Ansichten bestätigen, höher gewichten, als solche, die uns im ersten Moment verstören, weil wir sie zunächst nicht einordnen können. Auch diese Verzerrung ist naheliegend, denn wir können bestätigenden Informationen unmittelbar einen Platz in unserem Denken zuweisen. Dadurch können wir sie uns auch besser auf Anhieb merken. Anders als die *instrumentelle Vernunft*, die technisch-rational nur an der Erreichung eines Ziels interessiert ist, ohne an die weiteren Folgen für das Gemeinwohl zu denken, entspringen die hier beschriebenen Effekte nicht einer willentlichen Operationalisierung des Denkens oder gar einer unredlichen Täuschung. Es sind dies Effekte, mit denen sich das Ich sozusagen ›selbst überlistet‹. Dies sind Mechanismen des Selbstbetrugs, die an sich selbst erst einmal wahrgenommen werden müssen, bevor man sie einhegen kann. Rationalität sollte also immer die Möglichkeit des Scheiterns der eigenen Schlussfolgerungen mitdenken. Ungewissheit mahnt zur Aufmerksamkeit gegenüber den spezifischen Bedingungen des aktuellen Einzelfalles. Diese kritische Haltung der eigenen Vernunft gegenüber fordert zwingend ein ernsthaftes Interesse an den Wahrnehmungs- und Deutungsweisen anderer Menschen. Rationalität erfüllt sich entsprechend nicht in einem *Besser-Wissen*, sondern in einem *Verstehen-Wollen*. Nicht allein die fachliche Kompetenz, im Sinne eines professionellen Wissens, oder ein lebenslanges Lernen im Sinne der Anhäufung von Wissen ist demnach das Ziel, sondern auch zwingend das beständige Interesse an den Lebenserfahrungen anderer Menschen.

Den Ausführungen dieses Kapitels lässt sich ein anthropologischer Hinweis entnehmen, dem im nächsten Kapitel noch nachgespürt werden muss. Wie kann Kooperation als eine Voraussetzung menschlichen Handelns verstanden werden? Kooperation ist zwar empirisch beobachtbar,

aber nur schwer zu begründen, weil sie rational betrachtet scheinbar nur als vermittelte Kategorie, also von Bedingungen abhängig, erklärbar ist. Wenn wir annehmen, dass jemand nicht seinen eigenen Vorteil in den Mittelpunkt stellt, dann wird *ceteris paribus* zufolge fast reflexartig erwartet, dass dafür auch ein Grund genannt wird. Sollten nicht aber eher diejenigen einer besonderen Rechtfertigungspflicht unterliegen, die nur nach dem Eigennutz streben? Wenn sich Kooperation aber nicht auf prinzipielle Dispositionen des Menschen zurückführen lässt, wenn sie lediglich eine Frage des sozialen Lernens ist, dann kann sie, wie eben die Spieltheorie annimmt, nicht vorausgesetzt werden. Eine Orientierung am Eigennutz als unmittelbarem, instinkthaftem Trieb leuchtet demnach ein. Dass Kooperation in einer Gemeinschaft dem Nutzen aller dienen kann, müsste eine Person hingegen erst einmal rational verstehen, um überhaupt Gründe für die Überwindung ihrer unmittelbaren Neigungen und zum kooperativen Handeln zu haben. Ein Hauptanliegen des nächsten Kapitels wird daher darin bestehen, die Rolle der Rationalität im menschlichen Verhalten und der intellektuellen Wirksamkeit zu bestimmen.

In diesem Kapitel wurde immer wieder auf das Bedürfnis hingewiesen, Verantwortung rational zu begründen. Von Hans Jonas über die Diskursethik bis zur Responsibilisierung wird hinter Verantwortung immer ein verstehbarer Zusammenhang angenommen. Auch bei Erklärungen, die Verantwortung in der gesellschaftlichen Praxis oder im Diskurs verorten, stellt sich Verantwortung zwar kontingent aber immer rationalisiert oder rationalisierbar dar (Banzhaf 2002; Buddeberg 2011). Auch Nida-Rümelin zeigt, dass die »lebensweltliche Tendenz der Hervorhebung einzelner Prozesse und Ereignisse als verantwortlich bzw. ursächlich keineswegs so irrational ist, wie es dem Naturwissenschaftler vielleicht zunächst scheinen mag« (Nida-Rümelin 2011: 21). Trotz einiger weitreichender Ausdehnungen der Verantwortung bis hin zu Fragen der Person, verbleiben derartige Erklärung aber in einer kulturalistischen Vorstellung, wonach sich Fragen der Verantwortung als Begründungsspiele in die unterschiedlichen Lebensformen einschreiben. Verantwortung ist in der *strukturellen Rationalität* oder im Diskurs entindividualisiert. Handlungstheorien wiederum unterscheiden Handlungen allein bezüglich unterschiedlicher Rationalitäten. Ob nun »strategische«, »instrumentelle« oder »ethisch-kommunikative Rationalität«, diese Terme beschreiben jeweils unterschiedliche Nutzenorientierungen des Handelns. Aber selbst den Theoretikern der Diskurstheorie erscheint so etwas wie »ethisch-kommunikative Rationalität« als Ideal, nicht aber als mögliche Realität, denn diese könne sich allenfalls in der Vollendung eines Telos begründen (Apel 1990[1987]). Heute hingegen erscheinen teleologische Erzählungen, wie etwa das christliche Heilsversprechen, die Verheißungen des Idealismus oder die des klassischen Materialismus, dekonstruiert. Die Hoffnung auf eine bessere Welt erscheint überholt. So muss Apel (1969[1966]: 333) zufolge auch die

eschatologische Bedeutung des Begriffes der Verantwortung »eliminiert werden, wenn man den Begriff so interpretieren will, wie es dem Bewußtsein des 20. Jahrhunderts entspricht«. Wozu also noch Verantwortung übernehmen, wenn die Übernahme von Verantwortung nicht mehr als Garant für gemeinschaftliches oder persönliches Heil verstanden werden kann? Wenn das gute Ziel nicht begründet werden kann, dann entfällt jede Berechtigung, Verantwortung einzufordern.

Aber Hoffnung ist aus dem menschlichen Dasein nicht wegzudenken. Wie gezeigt wurde, wohnt dem Begriff der Verantwortung immer noch ein Bedeutungsüberschuss inne. Dieser bringt einen Zusammenhang an Verweisen hervor, der sich tief in das menschliche Dasein, also in die anthropologischen Bedingungen des Menschseins verzweigt. Die Erkenntnis des Paradoxons der Verantwortung bricht das Primat der Rationalität im Verantwortungsdiskurs und weist darauf hin, dass sich Verantwortung nicht allein durch Begründung oder Rationalisierung kontrollieren lässt. Wie aber, wenn nicht rational, lässt sich Verantwortung erfassen?

Die Antwort muss im persönlichen Erleben gesucht werden. Und so werden in den Geistes- und Kulturwissenschaften zunehmend Gefühle, Affekte, Emotionen und Atmosphären debattiert. Dabei wird das Primat der Rationalität im akademischen Denken wenig in Frage gestellt. Es ist aber nicht damit getan Gefühle und Emotionen zusätzlich, also zu allem anderen hinzunehmend, »auch noch« zu betrachten. Die Frage muss lauten: Wie muss sich unsere Betrachtungsweise des Gesellschaftlichen verändern, wenn wir die Fundierung von Verantwortung im Erleben erkannt haben? An dieser Stelle bedarf es einiger Begriffe, die häufig ausschließlich religiösen Begründungszusammenhängen zugeschrieben werden. Im Folgenden Kapitel wird entsprechend danach gefragt werden, wie sich Begriffe wie Scham, Hoffnung, Heil oder Demut anthropologisch begründen lassen. Diese Begriffe deuten auf die Notwendigkeit und die Fähigkeit hin, sich als in einem größeren Kontext stehend empfinden zu können. Dass dieser Kontext häufig von religiösen Vorstellungen beschrieben wird bedeutet nicht, dass Transzendenz nicht auch postkonventional erreicht werden kann. So wird der Mensch im Folgenden auch im Rückgriff auf einige neuere medizinische Erkenntnisse, in seiner biopsychophysischen Konstitution erörtert. Dies fundiert nicht nur seine prinzipielle Anlage zur Kooperation, sondern auch Konsequenzen bezüglich unserer Vorstellung von Diskursen. Es wird also nicht darum gehen Rationalität als trügerisch zu verdammen. Vielmehr geht es um die Frage, wie man sich ein sinnvolles Verhältnis zwischen rationaler Begründung von Verantwortung einerseits und angemessener Infragestellung rationaler Zuschreibungen von Verantwortung andererseits vorstellen muss. Es wird ein Bild entstehen, wie sich Verantwortung in der Persönlichkeitsentwicklung des Individuums als ein individueller Wille zur Verantwortung ausbildet.

3. Transaktionale Anthropologie

»Gott, gib mir die Gelassenheit, Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann, den Mut, Dinge zu ändern, die ich ändern kann, und die Weisheit, das eine vom anderen zu unterscheiden.«

Christliches Gebet (wahrsch. Reinhold Niebuhr)

Es ist einem guten Leben ebenso abträglich, wenn man gegen Dinge kämpft, die unabänderlichen Prozessen unterliegen, wie wenn man schmerzhaft Zustände hinnimmt, die man durch Überlegung und Mut ändern könnte. Obenstehendes Gebet kann als lebensweltliches Pendant zur anthropologischen Frage nach dem Menschen gelesen werden, wie sie von Emanuel Kant als zentrales philosophisches Grundproblem etabliert wurde. Dabei formuliert er vier Fragen, von denen sich die ersten drei Fragen ›Was kann ich wissen, was soll ich tun, und was darf ich hoffen?‹ verdichten in der vierten Frage ›Was ist der Mensch?‹ (Schmidt 1976; Landgrebe 1976; Alphéus 2009). Demnach soll die Philosophie erstens die Quellen des menschlichen Wissens, zweitens den praktischen Umgang mit Wissen und schließlich die Grenzen der Vernunft bestimmen. Auf die Frage nach dem Menschen bietet Kant also drei Teilantworten, eine Bestimmung der epistemischen Möglichkeiten von Erkenntnis, eine Formulierung moralischer Grundsätze für richtiges Handeln und eine Fassung des Lebenssinns (Sturma 2004: 268). Während Kant also versucht den Menschen in seiner Begabung zur Vernunft zu vermessen, spricht das Gebet aus einer Position der Demut gegenüber dem Leben, in Erkenntnis der eigenen Schwäche. Beide Positionen treffen sich an dem Punkt, an dem Kant, vor der Bedingtheit der Vernunft und der Moral, den Glauben an einen Gott als durchaus vernünftig begreift (Alphéus 2009: 187), weil es, einfach formuliert, kein vernünftiges Argument gibt, mittels dessen die Existenz eines mächtigen, unerkennbaren Urgrunds des Seins definitiv ausgeschlossen werden kann.

3.1 Grenzen der Anthropologie

Im vorangegangenen Kapitel wurde gezeigt, dass Rationalität danach strebt, Verantwortung handhabbar zu machen, sie alleine aber niemals in der Lage ist, Verantwortung zu gewährleisten. Rationalität ist demnach nur verantwortungsvoll, solange sie versucht auch die Grenzen ihrer

selbst zu erfassen, welche sie aber paradoxer Weise niemals wird erkennen können. So beschreibt Kant, wie Fremdbestimmung und Selbstbestimmung in einem grundlegenden Widerspruch zueinander stehen. Er unterscheidet zwischen Naturkausalität und einer Kausalität menschlichen Handelns, die sich notwendig aus vernunftbedingten Einsichten ergibt. Er räumt aber auch ein, die Kausalität durch Freiheit nicht wirklich begreiflich machen zu können (Sturma 2004: 272). Zumindest aber versucht er die Spannungen zwischen Heteronomie und Autonomie, Naturnotwendigkeit und Freiheit, Naturkausalität und menschlichem Handeln zu zähmen. Oben zitiertes Gebet hingegen bittet darum, dass einem die Grenze zwischen diesen Polen im alltäglichen Leben rechtzeitig bewusstwerden. Dabei ist dem Gebet implizit, dass die Haltung der Demut nur gelingt, wenn man den großen Zusammenhang anzusprechen weiß, dem man seine eigene Wirkmächtigkeit unterordnet. Das Gebet gibt die Kontrolle ab und bittet, dass einem die Grenze der eigenen Handlungsfähigkeit von außen bewusst gemacht werde. Kant hingegen verpflichtet die menschliche Vernunft dazu, diese Grenze zu erkennen.

Dieses Kapitel sucht einen Weg, der beide Positionen verbindet, einen Weg, Demut praktizieren zu können, ohne dabei auf religiöse Begründungen zurückgreifen zu müssen. Folgt man dieser Spur, dann dürfen nicht nur naturwissenschaftliche Argumente zugelassen werden, es müssen auch phänomenologische, geisteswissenschaftliche Betrachtungen erfolgen (Sturma 2004). Letztlich führt auch Kant seine Betrachtung bis in »die vollständige Innenansicht des Menschen, die Totalität der Selbsterfahrung, die keiner Erweiterung fähig ist«, bis in die »konkrete Subjektivität: das Ich-denke, das Ich will« (Schmidt 1976: 22). Eine anthropologische Position muss sich der erlebenden Position des Gebets, sich in einem größeren, letztlich aber unergründbaren Zusammenhang wahrnehmen zu können, annähern. Es geht hier aber nicht um eine definitive Bestimmung des Menschen, weder metaphysisch noch religiös, sondern eher um die Hoffnung durch beständiges Fragen in die richtige Richtung getrieben zu werden. Diese Betrachtung soll bewusst eine Annäherung bleiben. Die folgende Bestimmung des Menschen soll in einer Art zirkulärem Umkreisen erfolgen. Einerseits werden auf Basis psychologischer, sozialpsychologischer und neurophysiologischer Erkenntnisse Wesensmerkmale des Menschen bestimmt, während diese Festlegungen dann wiederum auf ihre Aussagekraft und wissenssoziologischen Hintergründe untersucht werden. Ein empirischer Blick auf post-positivistisch bestimmbare Eigenschaften des Menschen wird also beständig dialektisch an einer wahrheitsrelativistischen Kritik gemessen werden. Schließlich soll aus dieser Betrachtung eine Vorstellung vom Menschen erwachsen, die zur Erörterung von Fragen angemessener Kritik brauchbar ist. Dabei besteht das grundlegende Dilemma, dass ohne positives Konzept keine Beschreibung eines Sachverhaltes möglich ist, nach der

postmodernen Kritik aber gleichzeitig die Kontingenz und Bedingtheit positiver Konzepte im Bewusstsein bleiben müssen. Entsprechend soll die Frage danach, was der Mensch ist, hier lediglich eingegrenzt werden. Die formulierten Demarkierungen sollen aber weiterhin als potenziell offen verstanden werden.

Was Anthropologie überhaupt kann

Axel Honneth und Hans Joas (1980) beschreiben die Debatte um die Anthropologie der 1970er -80er Jahre als Reaktion auf eine Kritik, die sich gegen den Objektivismus oder Universalismus anthropologischer Aussagen wendete. Anthropologie sei nicht mehr als Lehre grundlegender Konstanten menschlicher Kulturen oder grundlegender Substanzen der menschlichen Natur begründbar. Intuitiv scheint Kritik auch generell jeglichem anthropologischen Bestreben zu widersprechen, geht es ihr doch meist um Visualisierung der Kontingenz gesellschaftlicher Bedingungen. Honneth (1994) widerspricht dieser Auffassung, denn um überhaupt etwas als ›falsch‹ oder ›kritikwürdig‹ ansehen zu können, sei eine Vorstellung von gelingendem menschlichen Sozialleben erforderlich. »Von einer ›Pathologie‹ des gesellschaftlichen Lebens kann sinngemäß nur dann gesprochen werden, wenn bestimmte Annahmen darüber vorliegen, wie die Bedingungen der menschlichen Selbstverwirklichung beschaffen sein sollen« (ebd.: 49). In diesem Sinne impliziere jede Kritik sozialphilosophische Annahmen. Honneth und Joas folgern, dass Anthropologie die historische Wandelbarkeit menschlicher Verhältnisse ebenso wie die Voraussetzungen menschlicher Veränderlichkeit reflektieren müsse. So könne die anthropologische Aufgabe darin gesehen werden, die Angemessenheit sozialwissenschaftlicher Konzepte zu prüfen und gängige Erklärungsleistungen einer Kritik zu unterziehen. Anthropologische Betrachtungen sollten also versuchen, den Menschen zu begreifen, um dadurch sich selbst zu verstehen und der Wissenschaft eine angemessene Rolle zuschreiben zu können. So erscheint »Anthropologie als Selbstreflexion der Sozial- und Kulturwissenschaften auf ihre biologischen Grundlagen und ihre normativen Gehalte in bestimmten historisch-politischen Problemlagen« (Honneth & Joas 1980: 16). Anthropologie wäre demnach eine Voraussetzung für reflektiertes wissenschaftliches Handeln.

Wie gesagt, die zentrale anthropologische Frage ist die nach dem Stellenwert der menschlichen Vernunft. Die Fähigkeit des Menschen, sich zu seiner eigenen Natur zu verhalten, wird klassischer Weise als ein zentrales Alleinstellungsmerkmal des Menschen angesehen (u.a. Plessner 1975[1928]; Schmidt 1976; Spaemann 1996). Vernunft aber bleibt immer auf das menschliche Leben bezogen, sie kann auch nur aus diesem

heraus entstehen. Folgt die Natur strengen Gesetzen, wie kann es dann sein, dass die Gedanken diesen Gesetzen nicht unterliegen und aus einem davon abgehobenen Selbst hervorgehen. Es bestehen Zweifel daran, ob das, was von Menschen als freie Entscheidung erlebt wird, auch tatsächlich einem freien Willen entspringt. Diese Frage hat sich seit Kant nicht wesentlich verändert. Während aber die Existenz naturgesetzmäßiger Kausalitäten heute kaum ernsthaft bezweifelt wird, steht die Möglichkeit freien Handelns und freien Willens beständig auf dem Prüfstand. Häufig wird sie im aktuellen sozial- oder geisteswissenschaftlichen Kontext tendenziell eher negativ beschieden. In vielen Theorien verliert sich der Mensch in der Äußerlichkeit der Sequenzen geschichtlicher Ereignisse, innerhalb funktionaler Ausdifferenzierungen von Teilsystemen, einem *global computing*, ergibt sich in quasireligiöser Weise der übermächtigen Gaia oder er wird reduziert auf einen bloßen Diskurseffekt oder ein autonomes psychophysisches System. Eine Sozial- und Geisteswissenschaft aber, die sich um die Anerkennung eines Mindestmaßes an freiem Denken drückt, beschneidet sich in vielen Tiefendimensionen und delegitimiert sich dadurch letztlich selbst. Es wird sich auch zeigen, dass die Frage nach dem freien Willen gar nicht abschließend geklärt werden muss, um ihm eine aktuelle anthropologische Rahmung zu geben.

In anthropologischen Betrachtungen hat eine Kulturalisierung des Menschen stattgefunden. »Als Naturwesen ist der Mensch so gut wie tot« (Schmidt 1976: 28). Zwar hat er noch eine Natur, zu der er sich im Gegensatz zu einem Tier, durch seine reflexive Verstandesbegabung auch verhalten kann, doch prägen ihn in weit größerem Maße die sozialen Verhältnisse, in die er hineingeboren wird. Der Mensch entwickelt eine Kultur, »schafft sich eine zum Teil aus Fiktionen bestehende Vermittlungsreihe für das eigne Sein« (ebd.: 30). Dem Menschen wird ein Überleben überhaupt erst dadurch möglich, dass er sein degeneriertes natürliches Wesen durch Kultur substituiert. Gleichzeitig wird er aber weiterhin elementar von Residuen seiner Natur geprägt, denn seine biologischen Funktionen folgen beschreibbaren Mustern. Innerhalb der begrenzten menschlichen Physiognomie ergibt sich aber eine hohe Variabilität. Ebenso ist auch innerhalb der Psyche eine hohe Variabilität möglich. In seiner konkreten Ausprägung lässt sich der Mensch also nicht verstehen, er lässt sich lediglich an den ihn konstituierenden Prozessen festmachen. Bei der Suche nach derartigen Prinzipien des menschlichen Lebens stellen sich nun aber Fragen bezüglich der Grenzen zwischen gesund und pathologisch. Diese Grenzen werden im Folgenden immer wieder auftauchen und ihre Betrachtung erfordert eine dialektische Herangehensweise.

Einerseits muss gefragt werden, was vielleicht natürlicherweise als Schädigung oder Dysfunktion angesehen werden kann und welche Phänomene als Resultat krankmachender sozialer Verhältnisse erkannt

werden sollten. Andererseits müssen diese post-positivistischen Betrachtungen, um dabei nicht in den Utilitarismus einer Bioethik zu verfallen, kritisch hinterfragt werden. Empirisch wird der Mensch als Naturwesen heute von naturwissenschaftlichen Fächern wie Medizin, Psychologie oder Neurophysiologie untersucht. Diese Disziplinen haben das Bild vom Menschen maßgeblich verändert und werden das auch in Zukunft tun. Aber gerade die Zukunftsoffenheit naturwissenschaftlicher Erklärungen fordert dazu auf, diese Erkenntnisse nicht unhinterfragt in absolutem Sinne in gesellschaftswissenschaftliche Analysen zu integrieren. Ihre Suche nach den Prinzipien des Menschseins soll deswegen durch eine phänomenologische Perspektive kontrolliert werden. Es wird gefragt werden, welche naturwissenschaftlichen Annahmen sich aus dem persönlichen Erleben heraus auch bejahen lassen. Dem phänomenologischen Standpunkt wird hier bewusst ein Primat zur Interpretation naturwissenschaftlicher Ergebnisse zugeschrieben. Der Wert naturwissenschaftlicher Theoriebildung bestimmt sich anhand ihres Bezuges zu menschlichen Lebenswelten. Naturwissenschaftliche Forschung ist im besonderen Maße geeignet Alltagsüberzeugungen zu irritieren. Da sie auf der Beobachtung physischer Ereignisse und der Initiierung bestimmter Messungen beruhen, erscheinen sie als faktisch. Die aus Messungen resultierenden Daten besitzen aber ohne Interpretation keine Aussagekraft, geben selbst keine Hinweise auf die Grenzen ihrer Interpretierbarkeit. Diese Unbestimmtheit ausschöpfend, werden neue Ergebnisse gerne mit dem Anschein bahnbrechender Neuerungen geschmückt. Nicht selten werden weitreichende Versprechungen darüber gemacht, was diese Entdeckungen für die Menschheit bedeuten könnten und welches neue, revolutionäre Licht sie auf das menschliche Dasein werfen. Aber naturwissenschaftliche Ergebnisse offenbaren die Grenzen ihrer Interpretierbarkeit erst mit neuen zukünftigen Erkenntnissen, deren Entwicklung meist noch in unbestimmter Ferne liegt. Das Beispiel der Genetik¹ zeigt,

- 1 Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die Genetik. Die Entdeckung des Genoms hatte die Ansicht zur Folge, dass jedes Individuum ein festgefügttes, prägendes Muster an Erbanlagen besitzt. Gleichzeitig gelang es, einigen Genen spezifische Funktionen zuzuordnen. Der Schluss, dass die DNA-Sequenz das Leben steuert, war entsprechend naheliegend. Dies gab der deterministischen Auffassung Vorschub, jeder Einzelne sei in seiner persönlichen Entwicklung vorherbestimmt. In den 1970er Jahren aber gelang es der Verhaltensgenetik dynamische Interaktionen zwischen Umwelt und Persönlichkeit einerseits und Persönlichkeit und genetischen Einflüssen andererseits nachzuweisen. »Platz für genetischen Determinismus, wonach Persönlichkeitsmerkmale umweltunabhängig an die nächste Generation vererbt werden, ist in der modernen Verhaltensgenetik nicht – genauso wenig wie Platz für Umweltdeterminismus in modernen Lerntheorien« (Asendorpf & Neyer 2012: 45). Es entwickelte sich die Epigenetik als Teilbereich der Genetik. Unter

wie leicht bestimmte naheliegende Überinterpretationen für sehr lange Zeit zu einer Art *common sense* avancieren und wie dabei althergebrachtes nützliches Wissen unangemessen diskreditiert wird.

Die naturwissenschaftlichen Theorien, auf die im Rahmen dieser Untersuchung zurückgegriffen wird, werden auch zukünftig einem Wandel unterliegen. Dabei ist nicht absehbar, welche davon langfristig haltbar sind. Diese Untersuchung braucht deswegen eine unabgeschlossene Offenheit und wenn möglich werden die Implikationen der Theorien, die für dieses sozialtheoretische Unterfangen von Belang sind, methodisch geprüft. Hierzu dient ein phänomenologisches Prinzip. Den scheinbaren Implikationen naturwissenschaftlicher Forschung wird hier nur so weit gefolgt, wie man das selbstreflexiv an sich selbst oder einer Betrachtung erlebbarer sozialer Vorgänge überprüfen kann. Eine Richtschnur wird auch sein, ob diese Konsequenzen intersubjektiv in Form von Lehreinheiten erfahrbar gemacht werden können. Dies geschieht in der Auffassung, dass Theorie derartige erfahrungsbezogene Weltverbundenheit braucht, um nicht lediglich Thermik für Höhenflüge akademischer Debatten zu erzeugen. Theorie soll, das ist die Überzeugung hier, gesellschaftliche Prozesse produktiv unterstützen. Dies ist keine Absage an die Rationalität harter Wissenschaften. Die Faktizität natur- und sozialwissenschaftlicher Messungen und die logische Weiterverarbeitung dieser Daten muss honoriert werden. Es ist die Interpretation der Ergebnisse, die unendlich viele Annahmen ins Spiel bringt und dabei, durchaus rational auf logischen Schlüssen aufbauend, intuitiv überzeugende aber ungerechtfertigte Gedanken in die Welt bringt. Langfristig kann die Überzeugungskraft eines Gedankens aber nur bestehen, wenn er beständig in möglichst vielen seiner möglichen praktischen und praxisbezogenen Implikationen reflektiert, als annehmbar beurteilt und gegebenenfalls modifiziert wird. Eine ähnliche Forderung formuliert auch Hans-Otto Apel (1990[1983]: 39) vor dem Hintergrund der ökologischen Krise und Tragfähigkeitsdebatte: »Wissenschaftstheoretisch läuft dies m. E. auf eine Vermittlung der Prinzipien kritisch-emanzipatorischer

bestimmten Bedingungen kann die Aktivität der einzelnen Gene in der DNA erhöht werden oder auch ganz abgeschaltet. So haben identische Stammzellen das Potenzial sich zu ganz unterschiedlichen Zellen zu entwickeln, beispielsweise zu Leberzellen, in denen dann nur die Gene aktiv sind, die für die Funktion der Leber notwendig sind. Es wurde auch deutlich, dass Umweltbedingungen derartige phänotypische Veränderungen am Genom bewirken. Es wird also nicht das Genom selbst, sein Genotyp, verändert, aber die unterschiedlichen Aktivierungen einzelner Gene führen dazu, dass man aus dem Genom wesentlich weniger für die Zukunft eines Individuums ablesen kann, als ursprünglich erwartet. Auch wurde erkannt, dass sich auf diese Weise lebensweltliche Erfahrungen vererben können, eine Einsicht, die in vielen traditionellen Sichtweisen bekannt ist.

Sozialwissenschaft mit quasi-biologischen, systemtheoretischen Imperativen hinaus«. Anthropologie kann demnach eine kritische, auf konkrete Lebenswirklichkeiten bezogene Kontrolle naturwissenschaftlicher Ergebnisse leisten.

Ein anthropologischer Ansatz kann und muss demnach sowohl die natürlichen Voraussetzungen wie auch die Möglichkeit der gesellschaftlichen Prägung des Menschen in den Blick nehmen. Die Unterscheidung von Positivismus und Konstruktivismus ist damit wohl die am meisten überstrapazierte Dichotomie, denn um überhaupt sinnvoll forschen zu können, müssen beide intellektuellen Bewegungen in ein vor dem Forschungsgegenstand angemessenes Verhältnis gebracht werden. Das kommt letztlich einer Quadratur des Kreises gleich. Ausweg kann nur sein, diese Ansprüche im Folgenden beständig in einer sich gegenseitig regulierenden Schwebelage zu halten.

Was Anthropologie leisten sollte

›Anthropologie‹ bleibt auch im Sinne des angloamerikanischen Sprachgebrauchs interessant, wo sie vielfach als empirisches Projekt, eher im Sinne von Ethnographie, verstanden wird (Honneth & Joas 1980). Beide Aspekte des menschlichen Daseins, seine natürliche Konstitution wie auch seine kulturelle Prägung, lassen gleichermaßen Vielfalt entstehen. Empirisches Arbeiten muss entsprechend dieser Erkenntnis fähig sein soziale Multiplizität in den Blick zu nehmen. Nicht nur die *Writing Culture Debatte* (u.a. Clifford 1993[1988]) offenbarte diesbezüglich die Begrenzungen wissenschaftlicher Rationalität. Bei genauer Untersuchung tritt unter der Oberfläche gängiger Begriffe eine infinite Diversität zum Vorschein. Dies gilt nicht nur für Identitätskategorien wie ›weiblich‹ oder ›männlich‹ (Butler 2002[1988]), sondern zeigt sich auch in der Betrachtung weitgehend standardisierter naturwissenschaftlicher Begrifflichkeit wie etwa medizinischer Diagnosen (Mol 2002). Diese scheinbaren Monolithen offenbaren bei genauerem Hinsehen, in der Praxis auf die konkreten Lebensumstände einzelner Menschen bezogen, vielfältig differenzierte Ausprägungen. In ähnlicher Weise bestimmt Bruno Latours (2007[2004]) symmetrische Anthropologie das Gesellschaftliche abseits gängiger analytischer Kategorien. Es bedürfe einer flachen ›Aktant-Rhizom-Ontologie‹, um den Vernetzungen all jener zu einem bestimmten Zeitpunkt miteinander assoziierten Elemente nachzuspüren. Gesellschaft erscheint so als ein beständiges ›Sich-neu-versammeln‹ von an der Praxis beteiligten menschlichen wie nicht-menschlichen Aktanten, ein beständiges Re-konfigurieren von Kollektiven, welche jeweils nur im Moment ihrer Hervorbringung bestehen, ständig im Wandel und ständig in Bewegung sind. Im Sinne von Anthropologie als Erforschung

tatsächlicher Lebenswirklichkeiten sollte eine theoretische Grundlegung ein begriffliches Instrumentarium schaffen, das dazu befähigt Multiplizität und Diversität empirisch in den Blick zu nehmen. Dies wird insbesondere in Kapitel 5 geleistet. Zuvor müssen aber in diesem Kapitel die dazu notwendigen Grundlagen gelegt werden.

Was Anthropologie im vorliegenden Fall leisten soll

In der Singularität jedes einzelnen situativen Ereignisses und der Pfadabhängigkeit von Ereignisketten entstehen menschliche Erfahrungen und zwischenmenschliche Beziehungen. Die Menschen beeinflussen sich gegenseitig und so bildet sich etwas Gemeinsames. Multiplizität besteht, weil alle Beteiligten dieses Gemeinsame aus ihrer jeweiligen Position heraus zu begreifen versuchen. In der alltäglichen Praxis beziehen sie sich aufeinander, veranlassen sich gegenseitig zu Reaktionen und spinnen so ein Netz aus mehr oder weniger starken Bindungen. In diesem Sinne wird das Konzept der *Transaktion* als ein situatives sich gegenseitig Hervorbringen von Subjekten in Gemeinschaft beschrieben werden. Als anthropologisches Prinzip erzeugt es zwangsläufig Diversität. Das Konzept der Transaktion ist lebensweltlich eng mit dem Konzept der *Person* verbunden, das ebenfalls an die Vorstellung von Gemeinschaft gebunden ist. Mit der Absage an die metaphysischen Grundlegungen der Frage nach dem Menschen war auch geistesgeschichtlich ein »Übergang von der traditionellen philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person« zu verzeichnen, denn an »die Stelle der umstandslosen Fragestellung ›Was ist der Mensch?‹ trat ein Fragetypus von der Art ›Was bedeutet es, das Leben einer Person zu führen?‹« (Sturma 2004: 265). Der Begriff der Person wird in Minimalfassung meist an die kognitive Fähigkeit zu Bewusstheit geknüpft und mit dem besonderen moralischen Status der *Würde* verknüpft (Kalckreuth 2019). Diese Würde wird als unhintergebar und unveräußerlich behauptet. Darüber hinaus gibt es aber, wie gezeigt werden wird, noch zahlreiche Dimensionen, die den Personenbegriff im weiteren Sinne erst interessant machen. Er nimmt Bezug auf die spezifische Erkenntnisfähigkeit und die Erlebnismodalitäten des Menschen. Damit assoziierte Phänomene wie etwa Liebe, Scham, Schuld, Demut oder Hoffnung werden meist nur aus religiöser oder zumindest religionswissenschaftlicher Perspektive erklärt. Sie sollen hier aber eine Grundlegung in einem anthropologischen Verständnis erfahren.

Der klassische Personalismus zeichnet ein Bild von Menschen, die sich in einer Gemeinschaft gegenseitig verbunden sind. Ihm wird oft ›humanistische Blauäugigkeit‹ vorgeworfen. Jürgen Habermas zufolge werde bei der Betonung der menschlichen Würde nicht selten vorschnell auch von einer grundlegenden moralischen Gesinnung der Menschen

ausgegangen. »Die moralischen Alltagsintuitionen rechnen mit Personen, die von Haus aus einen Sinn für Gerechtigkeit haben, eine Konzeption des Guten ausbilden, sich selbst als Quelle von legitimen Ansprüchen verstehen und sich auf die Bedingungen fairer Kooperation einlassen« (Habermas 1992: 129). Dies sei aber keineswegs vorauszusetzen und es sei zwischen Moral und Ethik zu unterscheiden. Moralische Grundsätze bedürfen Habermas zufolge einer rationalen, universellen Begründung. Ethische Prinzipien, also partikulare Ansichten darüber, was ein gutes Leben auszeichnet, müssen indes Gegenstand von Aushandlungen sein. Die Verhandlung ethischer Sachverhalte müsste dabei besonderen moralischen Regeln folgen. So entwirft er die Prinzipien von Öffentlichkeit, Gleichberechtigung, Wahrhaftigkeit und Zwanglosigkeit, die eine gerechte Verhandlung der verschiedenen Ansprüche gewährleisten sollen. Bekanntermaßen sind das die Prinzipien der von Habermas und Apel entwickelten Diskursethik. Die Diskursethik geht davon aus, dass vor allem Rationalität und gesicherte moralische Prinzipien der Schlüssel zu guter Verständigung sind.

Im vorangegangenen Kapitel wurde aber schon erklärt, dass die angebotene entwicklungspsychologische Begründung moralischer Reflexionsfähigkeit nach Lawrence Kohlberg nicht ausreicht, um angemessen zu reflektieren, woran gesellschaftliche Verständigungsprozesse heute so oft scheitern. Ein *kritischer Personalismus* begreift den Menschen als emotionales Körper-Geist-Wesen, dass nur partiell intellektuell ansprechbar ist. Diese Auffassung betont die Wichtigkeit von Erziehung, Erwachsenen- und Persönlichkeitsbildung für eine demokratische Vergesellschaftung. So ist John Dewey (1993[1916]: 426) der Auffassung: »Philosophie ist die Theorie der Erziehung in ihrer allgemeinsten Gestalt«. Es kann im Folgenden also nicht der Anspruch sein, den Menschen als moralisches Wesen *sui generis* zu begründen. Vielmehr soll seine Potenzialität, moralische Reife zu entwickeln, anthropologisch ausgelotet werden.

3.2 Transaktion

Versteht man Anthropologie nicht als eine Frage nach dem unveränderlichen Wesen des Menschen, sondern lediglich als eine nach den unveränderlichen Voraussetzungen menschlicher Veränderlichkeit (Honneth & Joas 1980), dann kann Transaktion als ein grundlegendes Prinzip begriffen werden. Die Menschen verändern sich transaktional, das heißt sie gehen in Interaktion miteinander über das, was sie für sich allein sein können hinaus. Eine transaktionale Anthropologie bestimmt den Menschen nicht in einem Wesen, das jedem Individuum gleichermaßen zukommt

und wonach alle Menschen dem Grund nach gleich sind, sondern in den Effekten seiner spezifischen Umgangsweise untereinander, die es überhaupt erst ermöglichen, dass menschliche Einzelwesen sich selbst und andere als Individuen wahrnehmen. Der Mensch besitzt eine *transaktionale Sozialität*, wonach sich Personen gegenseitig zu dem machen, was sie sind. Dabei ist es dem Einzelbewusstsein naturgemäß unmöglich, bei *sich* zu bleiben, was den Wunsch befeuert, nach dem zu suchen, was unabhängig von anderen das Ureigene ist. Auf diese Weise entsteht die jeweils spezifische, dynamische, strukturelle Heterogenität einer menschlichen Gemeinschaft.

An dieser Stelle kann ein Beispiel zur Veranschaulichung beitragen. Stellen Sie sich vor, Sie müssen ein Amt besuchen. Dieses Amt betreten Sie einerseits als Bürgerin,² aber auch als Mitglied der Kategorie, in der dieses Amt für Sie zuständig ist, beispielsweise als Einwohnerin beim Einwohnermeldeamt oder als Arbeitslose beim Jobcenter. Die Situation auf dem Amt bringt Sie also in einer spezifischen Identität hervor, die in Ihrem sonstigen Leben vielleicht nur eine untergeordnete Rolle spielt. Sprechen wir Ihnen zusätzlich das Wissen zu, dass ein Besuch auf diesem Amt in der Regel sehr zeitaufwändig ist. Dieser Gedanke kann bei Ihnen unterschiedliche Dinge auslösen. Vielleicht sind sie genervt und reagieren gereizt, vielleicht aber nehmen Sie es zum Anlass, ein gutes Buch mitzunehmen und die Wartezeit zu nutzen, um ein wenig vom Alltagsstress zu entspannen. Ihre Subjektivität, also die Haltung, die Sie der Situation entgegenbringen, hängt demnach nicht von der Identitätskategorie ab, in der sie dem Amt bedeutsam sind. Es werden auch die weiteren Umstände Ihres Lebens wichtig, etwa ob Sie Zeit haben oder ob Sie unter Termindruck stehen. Persönliche Veranlagungen, wie etwa Nervosität oder mangelnde Geduld spielen ebenfalls eine Rolle. Auch Ihre Selbstwahrnehmung übt einen Einfluss aus; beispielsweise, wenn sie bürokratische Vorgänge notorisch als Fremdbestimmung empfinden. Derartige Aspekte, so wird in der Regel angenommen, können wir beeinflussen, zum Beispiel indem wir uns bewusst machen, wie sehr uns derartige Situationen ›auf die Palme bringen‹ können. Dann entscheiden Sie sich vielleicht, dass Sie lieber innerlich einen Schritt zurücktreten und negative Gefühle erst einmal besänftigen, bevor Sie der Amtsperson begegnen. Ihr Verhalten hängt also auch ganz situativ von Ihrem Verhältnis zu sich selbst ab. Darüber hinaus, und hierin tritt nun der transaktionale Charakter hervor, wird es eine Rolle spielen, welche persönlichen Eigenschaften die Amtsperson hat und wie sie Ihnen begegnet. Ist sie freundlich oder nicht? Zeigt sie vielleicht Verhaltensweisen, die Sie an einen verhassten Lehrer Ihrer Schulzeit erinnern. In diesem Fall werden Sie sicherlich anders

2 Generisches Femininum, weil in diesem Beispiel an eine konkrete Person gedacht werden soll

reagieren, als wenn Sie sie unerwartet als attraktiv empfinden. Derartige Prozesse müssen Ihnen gar nicht bewusst werden und doch prägen sie maßgeblich Ihr Verhalten in dieser konkreten sozialen Situation. Durch die unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Bedingungen ist die Variationsbreite möglicher Situationen nahezu unbegrenzt. Auch ist die spezifische Ausprägung, die ihre Subjektivität in dieser Situation annimmt, nicht vom gesellschaftlichen Kontext der Situation (Amtsbesuch) determiniert, sondern wird erst unter den konkreten Bedingungen der Situation hervorgebracht. Sie selbst wie auch Ihr Gegenüber nehmen auf die konkrete Gestaltung ihrer Begegnung Einfluss, das ist Transaktion.

Das Beispiel deutet schon an, dass auf Basis einer transaktionalen Anthropologie keine Gleichschaltung vorgenommen werden kann. Man bringt sein soziales Gegenüber notwendigerweise als Jemanden hervor, der von einem selbst verschieden ist. Selbst innerhalb identitätspolitisch engagierter Gruppen, also zwischen Menschen, die sich bewusst einer gemeinsamen Kategorie zuordnen, gibt es Unterschiede, die sich in praktischen Kontexten manifestieren und durchaus auch machtpolitisch relevant sein können. Zwingende Folge des Transaktionstheorems ist demnach die Überzeugung, dass menschliche Gesellschaften immer Diversität hervorbringen und dass menschliche Gesellschaften beständigem Wandel unterliegen.

Der Begriff Transaktion wurde von John Dewey und Arthur Bentley (1991[1949]) ursprünglich als Bezeichnung für einen spezifischen erkenntnistheoretischen Weltzugang gewählt (vgl. auch Steiner 2014b). Von der Astronomie Galileo Galileis, über Isaak Newtons Mechanik, Albert Einsteins Relativitätstheorie bis zum Entwurf der Quantenphysik durch Niels Bohr erkennen Dewey und Bentley ein sich zunehmend differenzierendes physikalisches Weltbild. So wurden Objekte anfangs als selbstwirksame Objekte betrachtet (*self-action*), etwa wenn einem Gegenstand das Bestreben zu Boden zu fallen als immanente Eigenschaft zugesprochen wird, wie das im antiken Griechenland der Fall war. Die physikalische Mechanik ersetzte diese Auffassung durch ein interaktives System von Kräften und Gegenkräften (*interaction*), also eine Vorstellung, wonach die Masse der Erde eine Anziehungskraft auf besagten Gegenstand ausübt. In diesen Fällen werden Phänomene von außen beobachtet, die Ergebnisse der Beobachtung durch den Beobachter nicht beeinflusst. Mit Einstein und Bohr aber müssen physikalische Prozesse zunehmend als beobachterabhängig angesehen werden. Messwerte sind nicht mehr absolut, sondern vom Standpunkt der Messgeräte abhängig und schließlich beeinflusst die Messung sogar die beobachteten Vorgänge. *Transaktion* ist demnach weder eine isolierte Erkenntnis noch eine Erkenntnis, die eine bestimmte Person hat, noch ist sie ein isolierter Erkenntnisgegenstand. Transaktion ist die Gesamtheit der geschichtlichen Situation, in der etwas erkannt wird.

Übertragen auf das soziale Leben lässt sich jeder einzelne Mensch zugleich als wahrnehmendes wie auch wahrgenommenes Mitglied der jeweils aktuellen sozialen Situationen begreifen. Demnach kann es ebenso wenig einen außenstehenden Beobachter geben, wie eine objektive Fassung dieser Situation möglich ist. Dies ist in den Geistes- und Sozialwissenschaften mittlerweile weitgehend Konsens und hat zahlreiche Untersuchungen zu Positionalitäten in den Wissenschaften hervorgebracht. Darüber hinaus aber können auch die an der Situation teilnehmenden Personen nicht mehr als selbstständige Entitäten angesehen werden, sondern müssen als Teil der Situation begriffen werden. Diese zweite Konsequenz ist nicht ganz trivial und soll anhand der Beschreibung eines Experiments, welches auch jede Leserin und jeder Leser selbst durchführen kann, verdeutlicht werden.

Eine Übung zu Diversität, Identität und Person

Im Rahmen eines Seminars zu Diversität und Intersektionalität fordere ich die Teilnehmenden gerne dazu auf, sich bestimmten Kategorien zuzuordnen. Sie sollen sich im Seminarraum auf einer für die entsprechende Kategorie markierte Position gruppieren. Anfangs werden lebenspraktische Unterscheidungen, wie etwa Vegetarier/Nichtvegetarier oder Pauschalreisende/Individualreisende, genannt.³ Haben sich die Teilnehmenden positioniert, sollen sie ihre Vorurteile der anderen Gruppe gegenüber äußern. Anschließend werden die resultierenden Reaktionen und Empfindungen reflektiert. Nach einigen Durchgängen sollen sich die Teilnehmenden in Männer und Frauen aufteilen, die Frauen auf der einen Seite des Raumes, die Männer auf der anderen. Ich erkläre nun, dass derzeit gefordert wird, eine dritte Kategorie anzubieten und weise in der Mitte des Raumes eine Kategorie ›divers‹ aus. Augenblicklich bekommt das Experiment eine neue Qualität. Den Teilnehmenden wird in diesem Moment klar, dass diese Aufforderung eine besondere Brisanz besitzt. Es steht sofort die Frage im Raum, ob sich jemand outet, ob sich jemand traut die Position dazwischen einzunehmen. Als Seminarleiter mute ich den Teilnehmenden diese Spannung nicht allzu lange zu und beginne diesen Effekt zu reflektieren. Die unerträgliche Spannung entsteht, weil allen Anwesenden intuitiv klar ist, dass eine Person, die sich nicht mit den konventionellen Geschlechterkategorien identifizieren kann, Augenblicklich in eine Zwickmühle gerät. Sie kann sich entweder dazu entschließen sich zu outen oder sich zu verleugnen. An dieser Stelle kann

3 Die Universität Freiburg stellt auf ihrem Internetportal für Gender und Diversity eine Reihe Übungen für eine diversität-sensible Lehre zur Verfügung: <http://www.diversity.uni-freiburg.de/Lehre/LernenLehren>.

auf den sozialen Charakter der Situation hingewiesen und verdeutlicht werden, dass sich die aktuellen Beziehungsweisen im Rahmen eines Seminars⁴ eben nicht in den faktischen Zugehörigkeiten zu bestimmten gesellschaftlichen Identitätskategorien erschöpfen dürfen. Vielmehr verlangt ein Seminar formalisierte Beziehungsweisen zwischen Lehrenden und Lernenden und zwischen den Lernenden untereinander, um ein Lernen ohne Ansehen der Person zu ermöglichen.⁵

Alternativ zur binären Einteilung in Mann und Frau schlage ich nun eine graduelle Verteilung vor. Ich deklariere eine Wand des Raumes als ›absolut männlich‹, die entgegengesetzte Wand als ›absolut weiblich‹. Im Raum dazwischen sollen sich die Teilnehmenden nun entsprechend ihrer persönlichen Einschätzung verteilen. In der Regel werden nun Fragen gestellt, was denn als ›männlich‹ oder ›weiblich‹ gelten soll. Verweisen Sie dann darauf, dass auf die Schnelle sicher keine verbindliche Definition dieser Kategorien möglich ist und sich die Teilnehmenden an ihren jeweils eigenen Vorstellungen orientieren sollen. Meiner Erfahrung nach beobachten sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer nun gegenseitig und suchen nach einer für sie angenehmen Position im Raum. Sie positionieren sich also nicht allein aus ihrer Selbsteinschätzung heraus, sondern in Wahrnehmung der Anderen. Das ist ein wichtiger Punkt für die spätere Reflexion. Erfahrungsgemäß sind Frauen offener dafür, sich in Richtung der anderen Geschlechterkategorie einzuordnen als die Männer. In der Regel ergibt sich eine Grenze auf der Höhe, auf der die erste Frau sich in Richtung männlicher Seite positioniert hat. Diese Grenze wird initial meist von keinem Mann in Richtung weiblich überschritten, ebenso wie sich initial in der Regel auch keine Frau männlicher als ein Mann positioniert. Nachdem dieses Phänomen von der Seminarleitung angesprochen wurde und die Teilnehmenden über ihre Empfindungen und Selbsteinschätzungen reflektiert haben, findet in der Regel auch eine Überschreitung dieser Grenze von beiden Seiten her statt. Es lässt sich

- 4 Im universitären Kontext hat dieses Experiment bisher funktioniert, es ist aber leicht vorstellbar, dass der Verlauf des Experiments davon abhängig ist, wie sehr die Teilnehmenden Hemmungen haben sich selbst außerhalb der stereotypen Geschlechterdichotomie zu denken.
- 5 An diese Erfahrung lässt sich später im Seminar anknüpfen und darstellen, dass in das gemeinsame Lernen persönliche Erfahrungen zwar einbezogen werden können, dass dies die Inhalte in der Regel auch lebendiger und leichter verständlich macht, das Seminar aber keinesfalls eine Selbstpositionierung einfordern dürfe. Die Privatsphäre muss immer gewährleistet bleiben. Die zu vermittelnden Inhalte eines universitären Seminars sollten ohne Ansehen der beteiligten Personen auf einer intersubjektiven Basis verständlich sein. An dieser Stelle lässt sich auch eine Diskussion über die Möglichkeiten des *Doing* beziehungsweise *Un-doing gender* anschließen, wie auch eine Debatte über Ansätze der *Critical Whiteness*.

zudem beobachten, dass sich die Anwesenden mit zunehmender Offenheit der Reflexion nachpositionieren und dass schließlich jede und jeder Einzelne einen Platz findet. Dabei wird der Raum in der Regel recht gleichmäßig ausgefüllt. Es bilden sich nur selten Gruppen, für die es ja letztlich auch keine Definition gäbe.

In diesem Experiment wird deutlich, dass für die letztlich eingenommene Position weniger die sozialen Kategorien als eher das Sich-gegen-seitig-wahrnehmen und ein Sich-und-den-anderen-genügend-Raum-lassen maßgeblich ist. Alle bekommen eine eigene Position zugewiesen. Durch das Experiment ist ein sozialer Raum entstanden, in dem sich die Teilnehmenden als das, für was sie am Ende stehen, gegenseitig *transaktional* hervorgebracht haben.

Die transaktionale Gemeinschaft und die Grenzen der Verständigung

Im Gegensatz zur Interaktion, bei der wir davon ausgehen, dass bereits ausgebildete Entitäten miteinander in Austausch treten, gehen wir bei Transaktion davon aus, dass sich die Teilnehmenden gegenseitig sozial positionieren. Menschen bringen sich situativ in ihren Subjektivitäten beständig neu hervor. Im Gegensatz zur *Identität*, die sich weitgehend aus intellektueller Reflexion über das eigene Selbst speist, muss *Subjektivität* praktisch vollzogen werden. Ein Subjekt zu sein bedeutet nicht nur eine gesellschaftliche Position einzunehmen, sondern auch betroffen zu sein und Haltungen zu zeigen. Ein Subjekt kann, ebenso wie eine Person, niemals für sich alleine sein. So wie Subjektwerdung eine soziale Situation voraussetzt, erfordert *Personalität* eine soziale Konstellation. Eine Person kann also nur sein, wer sozial auf jemand anderen oder etwas Anderes bezogen ist, wer in Beziehungen steht.

Diese Idee der sozialen Bedingtheit von Subjektivität mag auf den ersten Blick an die Debatte um den *apriorischen Intersubjektivismus* erinnern (Frank 1993). Diese einst prominent von Frankfurter Soziologen vertretene Auffassung baut auf dem Argument auf, dass Selbstbewusstsein der Kenntnis sozialer Regeln bedarf und auch nur auf Basis der Fähigkeit, die Perspektive des Anderen zu übernehmen, möglich ist. Demnach entsteht Subjektivität als Epiphänomen sozialer Vergemeinschaftung. Während Identität, als eine reflexive Bestimmung des eigenen Selbst innerhalb eines sprachlichen Bedeutungssystems, auf intersubjektive Verständigung ausgerichtet ist, erfordert das Subjektwerden zusätzlich emotionales Erleben und reaktives Verhalten. Subjektivität wird zwar von kognitiven Identitätsbestimmungen tangiert, lässt sich aber nicht darauf reduzieren. Selbstbewusstsein ist damit kein pures Erkennen, kein rein sprachliches Phänomen, sondern eine gelebte Gewissheit. Sich-selbst-bewusst-zu-sein beschreibt eine erlebende Perspektive

der ersten Person. Zwar ist Subjektivität von bewussten Überzeugungen über die eigene Person gefärbt und sie führt auch wieder in kognitive Selbstbestimmungen zurück, doch kann gelebte Subjektivität keinesfalls auf diese kognitiven Funktionen reduziert werden.

Für Emmanuel Lévinas ist nicht Aktivität, sondern Passivität das Schlüsselcharakteristikum von Subjektivität (Mosès 1993). »Die Beziehung zum Anderen stellt mich in Frage, sie leert mich von mir selbst; sie leert mich unaufhörlich, indem sie mir so unaufhörlich neue Quellen entdeckt« (Lévinas 1998[1963]: 219). In seiner unerreichbaren Weite erscheint der Andere »horizonthaft«. Er begegnet mir unmittelbar, das heißt nicht nur in seinem Typus, seiner sozialen Rolle oder Funktion, die ihm eine erkennbare Form geben. Er erscheint mir auch in einer ungründbaren Fremdheit. »Seine Anwesenheit besteht darin, sich der Form zu entledigen, die ihn gleichwohl manifestiert« (ebd.: 221). Das, was den Anderen so individuell macht, lässt sich niemals begreifen. Der Andere passt nicht in meine Begriffe. »Das absolut Andere spiegelt sich nicht im Bewußtsein. Es widersteht dem Bewußtsein so sehr, daß nicht einmal sein Widerstand sich in Bewußtseinsinhalt verwandelt« (ebd.: 223). Damit stürzt die Begegnung mit dem Anderen die Ichbezogenheit des Ichs um, indem sie die Aufmerksamkeit im Außen fesselt. Die Begegnung mit einem anderen Menschen führt mich aus mir hinaus, sie verstört meine gewohnten Erklärungsleistungen und zwingt mich nach neuen Erklärungen zu suchen. Damit fordert mich der Andere augenblicklich dazu auf, über mich selbst hinauszuwachsen. Diesem *verstörenden Moment transaktionaler Subjektivität* kann mit Neugier, aber auch Angst begegnet werden.

Lévinas zufolge mahnt dieses verstörende Moment, das durch das Antlitz des Anderen ausgelöst wird, zur Verantwortung. Jeder Begegnung wohnt eine Aufforderung zur Gegenseitigkeit inne, doch muss sie auch affirmativ vollzogen werden. Dann erzeugt sie den Wunsch, dem Anderen gerecht werden zu wollen. Wird diese emotionale Verstörung verdrängt, dann wird Verantwortung zurückgewiesen und die Beziehung damit letztlich korruptiert. Wird sie hingegen affirmiert, dann führt sie zu einem »Aufbruch ohne Wiederkehr« (vgl. Kap 2.7), einer niemals endenden Suche nach Verantwortlichkeit. Ruhe oder Harmonie kann sich dabei aber nur einstellen, wenn diese Suche nicht zwanghaft wird. Hierzu muss die Suche nach Gewissheit (*quest for certainty*) aufgegeben werden. Man muss sich vom Imperialismus und Egoismus des *cogito* lösen und sich dem Einfluss des Anderen öffnen. Die identifizierende Wahrheitssuche, die das Nichterfassbare eindeutig zu benennen sucht, mündet zwangsläufig in Selbstüberschätzung, denn sie weigert sich die eigene Begrenztheit anzuerkennen. Lévinas beschreibt dies als einen Egoismus, der die ganze Welt für sich vereinnahmen möchte. Wirklich zu sich selbst findet demnach nur, wer den Hang zur

Selbstbestimmung, im zweifachen Sinne von Kontrolle und Identität, aufgibt.

Personen sind lebenslang in dieses innere Spannungsverhältnis geworfen. Im Aufeinandertreffen verschiedener Akteure erscheinen immer wieder neue Appelle und Antworten. Es ergeben sich Beziehungskonstellationen, die aber keinesfalls statisch sind, sondern sich dynamisch, entsprechend der gegenseitigen Einflussnahmen, beständig weiterentwickeln. Transaktion erzeugt etwas, das sich nicht als Summe seiner Einzelteile darstellen lässt. Transaktion findet nicht zwischen festen Identitäten statt, sondern etabliert *Beziehungen*, die jeweils ganz eigene singuläre Qualitäten besitzen. Erst aus ihren Beziehungen heraus können Individuen retrospektiv ihre Identitäten bestimmen. Versuche, das eigene Ich, das Gegenüber, die Natur eines Gegenstandes oder die äußerlichen Bedingungen zu erfassen, finden immer nur rückwirkend statt. Niemals kann sich ein Individuum der Kontextgebundenheit seiner Deutungsversuche umfassend bewusstwerden. Die Produkte der eigenen Wahrnehmungen und Kognitionen müssen dem Individuum notwendig als Gegebenheiten gelten. Aus der Ich-Perspektive erscheinen die Dinge und die Anderen als eigenständige Einheiten. Von außen gesehen jedoch führen wir Beziehungen zu all den Dingen und Personen unserer Wahrnehmung (vgl. auch Plessner 1975[1928]).

Durch Transaktion entstehen Beziehungen und Bindungen. In dieser Hinsicht ist die Gesellschaftstheorie tendenziell aber eher blind. Lange wurde der Mensch als selbstständiges, zur Autonomie befähigtes Wesen angesehen. Carol Gilligan⁶ (1988[1982]) beschreibt eindrucksvoll, wie klassischerweise *Individuation* als Scheitelpunkt der menschlichen Entwicklung angesehen wurde. In dieser Ansicht kann sich ein Individuum vor allem durch Trennung, also indem es Beziehungen auflöst, entwickeln. So habe sich der »Wert der Ablösung, der Autonomie, der Individuation und der naturgegebenen Rechte« (ebd.: 34) zum Ideal entwickelt. Und tatsächlich lässt sich heute in den Kultur- und Geisteswissenschaften vielfach eine starke Konzentration auf den Begriff der Identität feststellen. Ebenfalls im Trend liegen ein vorwiegend individualistisch verstandener Subjektbegriff oder das Gegenteil, die totale Zurückweisung des Subjektbegriffs mit oder ohne Betonung gouvernementaler Subjektivierungen. Auch der Begriff der Beziehung findet wenig Beachtung, zumindest insofern, als dass selten Fragen nach der Kompetenz zu guter Beziehungsarbeit gestellt werden. In gegebenen sozialen Konstellationen wollen alle Beteiligten gehört und respektiert werden. Gute Beziehungsarbeit macht die Ambiguitäten konkreter Situationen handhabbar. Sie macht die Diskrepanzen, die in der Unvereinbarkeit verschiedener Meinungen gründen, ertragbar. Sie sensibilisiert für die

6 Ich löse Gilligans Arbeit hier bewusst aus dem Genderkontext.

»Erkenntnis der andauernden Bedeutung der Bindung im menschlichen Lebenszyklus« (ebd.: 34), also die Erkenntnis, dass man für Menschen, zu denen man einmal eine Beziehung aufgebaut hat, immer ein Stück weit verantwortlich bleiben wird. Trennung schafft niemals Tabula Rasa. In manchen Fällen – etwa in Gewaltbeziehungen – mag sie ein notwendiger Schritt sein, niemals aber kann sie eine vollständige Befreiung von allem, was der Andere bewirkt hat, erzeugen. Diese *Durabilität von Beziehungen* entsteht aus Transaktion. Weil wir uns als soziale Gegenüber gegenseitig formen, hinterlassen wir auch immer etwas von uns in unserem Gegenüber, so wie dieser etwas von sich in uns zurücklässt.

Die Qualität von Transaktionsmustern, also die Qualität von Beziehungen, ist demnach ein zentraler Faktor jeglichen personalen Lebens. Man kann sich selbst nur mit und durch den Anderen entfalten. Gleichzeitig ist man, insbesondere in familiären Beziehungen, an bestimmte Einzelpersonen gebunden, denen man im Zweifelsfall auch kaum entkommen kann. Nicht verwunderlich also, dass es auch Fälle gibt, in denen Beziehungen für die beteiligten Personen zur Belastung werden. Dies kann nicht nur in familiären Bindungen oder scheiternden Paarbeziehungen beobachtet werden. Auch zwischen Nachbarn können sich Situationen etablieren, in denen eine Seite unabänderlich davon überzeugt ist, dass die andere sich nicht richtig verhalte. Der böse Nachbar ist nicht nur ein sprichwörtliches Schreckgespenst. Die böse Nachbarin ist nicht nur ein Dorfgeheimnis oder einer Stadtgesellschaft sind unversöhnliche Konstellationen denkbar. Die Frage, wie in solchen Fällen, wenn schon nicht Einigung oder Versöhnung, dann zumindest Zusammenleben stattfinden kann, ist letztlich die Frage nach der Möglichkeit von Gemeinschaft (Kap. 4.6). Die Idee einer *transaktionalen Gemeinschaft* darf keinesfalls repressiv im Sinne einer Leitkultur auf Gleichschaltung hinauslaufen, sondern sollte auf die Anerkennung der inhärenten Diversität jeglicher Vergemeinschaftung bauen. Entsprechend bedarf es einer vertieften Betrachtung der Möglichkeiten intersubjektiver Aushandlung von Differenzen, welches diese Arbeit im Konzept der Mediation leisten wird (Kap. 6). Es bedarf aber auch einer Reflexion über die Grenzen von Vermittlung.

»Zu einem Streit gehören bekanntlich immer zwei.« Mit diesem Hinweis verweist man Streitende darauf, dass sie sich nicht einfach gegenseitig die Schuld zuschreiben sollen. Man mahnt sie, ihren Streit untereinander auszuhandeln und nicht selten hält man sich damit dann auch aus den Streitereien anderer heraus. Diese Haltung ist aber sehr voraussetzungsreich. Sie geht davon aus, dass die Streitenden in etwa gleich stark sind. Beobachten wir aber beispielsweise einen Streit zwischen einer Erwachsenen⁷ und einem Kind, in dem sich beide gleichermaßen ag-

7 Generisches Femininum, da hier nur an eine entweder weibliche oder männliche Person gedacht werden kann.

gressiv gegeneinander verhalten, dann liegt es nahe, das Verhalten der Erwachsenen für unangemessen zu halten und gegebenenfalls auch einzuschreiten. Die Auffassung, dass man sich besser aus dem Streit anderer heraushalten solle, geht zudem von der Annahme aus, dass beide Parteien gleichermaßen unter einem Streit leiden und somit auch gleichermaßen ein Interesse daran haben ihren Streit beizulegen. Dies ist aber ebenfalls nicht zwingend gegeben. Im Folgenden wird gezeigt werden, dass nicht alle Menschen zu Verständigung und Versöhnung befähigt sind, dass manche sogar notorisch Streit suchen oder für ihre Selbstbestätigung brauchen. In solchen Fällen kann sich ein Streit endlos fortsetzen. Er kann auch eskalieren und an Intensität derart zunehmen, dass er schließlich nicht nur die Streitparteien betrifft, sondern die ganze Gemeinschaft.

Die Idee der transaktionalen Gemeinschaft bedarf demnach einer Fassung der Grenzen akzeptablen Verhaltens. Wie beschrieben muss man zum Aufbau von Beziehungen in Vorleistung gehen, ohne dabei zu wissen, ob die eingesetzte Verantwortung erwidert wird. Dieser prinzipiell asymmetrische Charakter von Beziehungen öffnet dem Missbrauch eine Tür. Transaktionsmuster können asymmetrisch werden, wenn eine Partei diesen Charakter von Beziehungen systematisch ausnutzt. Selbst wenn eine der Parteien eine hohe Kompromissbereitschaft aufbringt und bereit ist die Ansprüche der anderen Person zu respektieren, wird sich nichts an dieser Beziehung ändert, sofern diese Person nicht in gleichem Maße für die Bedürfnisse und Belange dieser Partei offen ist. Wenn nur eine Partei einseitig gewillt ist, Fehler einzugestehen, dann werden diese Zugeständnisse die andere Seite nicht automatisch auch dazu bewegen, ihrerseits Fehlverhalten einzugestehen. Im Gegenteil, es kann auch geschehen, dass sich diese Partei nun umso mehr in ihrer Position bestärkt fühlt und all ihre Vorwürfe »jetzt erst recht« für gerechtfertigt ansieht.

Aus transaktionaler Perspektive stellen sich derartige Beziehungen als *asymmetrisch* dar. Eine der Parteien ist nicht offen dafür, die Gegenseitigkeit anzuerkennen, die jeder Beziehung und jedem Streit zugrunde liegt. Sie verabsolutiert den eigenen Standpunkt und ist nicht fähig oder willens hinter diesen zurückzutreten. Auf dieser Basis ist keine Verständigung möglich. Wenn aber eine Partei eine andere unnachgiebig in eine von ihr bestimmte Position zwingt, dann kann man von *transaktionaler Gewalt* sprechen. Fälle in denen einzelne Menschen ihre Mitmenschen wiederholt, trotz aller Vermittlungsversuche, in immer gleichen Situationen zwingen, können schwere psychische Folgen bei den Betroffenen zeitigen, auch wenn dabei keine körperliche Gewalt eingesetzt wird. Generell zeigt sich transaktionale Gewalt überall dort, wo eine Partei eine andere in eine von ihr bestimmte Lage drängt, ohne dass diese Person eine Möglichkeit hätte, sich dieser zu entziehen. Transaktionale Gewalt markiert die Grenzen der Verständigung in der transaktionalen Gemeinschaft.

3.3 Transaktionale Gewalt

»Es kann der Frömmste nicht in Frieden bleiben,
Wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt.«

(Friedrich von Schiller, *Wilhelm Tell*,
4. Akt, 3. Szene)

Wird transaktionale Gewalt ausgeübt, dann zwingt eine Partei eine andere auf eine unterlegene Position. Transaktionale Gewalt etabliert eine Asymmetrie in der Beziehung der Parteien. Nicht selten finden wir sie in persönlichen Beziehungen. Transaktionale Gewaltbeziehungen sind oft stabil und entwickeln nicht selten eine starke Bindungskraft. Die Wurzeln der Gewalt liegen dabei oft in der Vergangenheit der Beziehung. In der Regel etablieren sich transaktionale Gewaltasymmetrien langsam, im Laufe der Zeit, sodass sie den Beteiligten nicht zwangsläufig auch bewusst sind. Die unterlegene Partei empfindet dabei oft nur eine unbestimmte Unzufriedenheit, die sie durch die Naturalisierung der Bedingungen, meist auch nur unzureichend zu benennen weiß. Die überlegene Partei erlebt sich auch nicht als Ursache der Ungleichheit, denn auch sie empfindet meist ein Ringen mit den Schwierigkeiten des Lebens. Sie sieht sich deswegen nicht als überlegen, sie kämpft vielmehr darum Oberhand zu gewinnen.

Gewaltvoll werden Beziehung, wenn von einer Seite ungleichgewichtig ein gewisses Aggressionspotenzial ausgeht. Die *Aktion* geht dann von der dominanten Partei derart aus, dass die unterlegene Partei zwangsläufig in eine fremdbestimmte Position rutscht. Der unterlegenen Partei bleiben keine Freiheitsgrade, um diese Position abzuwenden. Dabei ist weniger die Asymmetrie zwischen den Positionen das Charakteristikum der Gewalt, als vielmehr die Art und Weise wie die Asymmetrie als Möglichkeit der Ausübung von Herrschaft genutzt wird. Es geht um den Missbrauch des asymmetrischen Charakters menschlicher Beziehungen. So muss es nicht als gewaltvoll erlebt werden, wenn die Wohnung, in der man lebt, von einem Investor übernommen wird. Hatte man selbst nicht die finanziellen Mittel, die Wohnung zu kaufen, dann wird das in der Regel als gerechtfertigt empfunden. Verfügen finanzstarke Investoren aber ohne Rücksprache oder Beachtung der Situationen von Mieterinnen und Mieter in einer Weise über möglicherweise ganze Häuserzeilen eines Viertels, sodass dies erhebliche Einschränkungen für das Leben der Bewohnerinnen und Bewohner bedeutet, dann wird das nicht zu Unrecht als Gewalt erlebt.

Transaktionale Gewalt kann vielfältig motiviert sein. Sie geschieht des ökonomischen Profits wegen, aus gesellschaftlichem Machtstreben, aber ebenso aus krankhafter Selbstwertproblematik der Täterinnen und Täter. Besonders perfide sind Fälle aggressiven manipulativen Verhaltens.

Derartiges findet meist weit unterhalb der Schwelle der gesellschaftlichen Wahrnehmung statt. Manche Menschen brauchen das Erlebnis der Überlegenheit zur Aufrechterhaltung ihres Selbstwertgefühls. Oft etablieren sich gewaltvolle Beziehungen im privaten Bereich und sind, wenn einmal etabliert, sehr dauerhaft. Bei sich entwickelndem Aufbegehren der unterlegenen Partei sind es dann kleine eingespielte Gesten, wie etwa nebensächlich erscheinende, abfällige persönliche Bemerkungen, die die unterlegene Partei schnell wieder auf den gewohnten Kurs bringt. Manchmal werden rationale Begründungen bemüht, um die scheinbare Richtigkeit der Machtasymmetrie in der Beziehung zu bestätigen, oder es werden äußere Zwänge angeführt. Vielfach werden auch negative Konsequenzen in Aussicht gestellt, sodass die unterlegene Partei schnell wieder in das vertraute Muster der Ungleichheit zurückkehrt. Dabei nimmt die überlegene Partei die Unzufriedenheit der unterlegenen Partei entweder gar nicht wahr oder sie zieht sogar Befriedigung aus der Kontrolle, die sie über die andere Partei hat. Die Transaktionen der Beteiligten gestalten sich so, dass die unterlegene Partei diesen Kreislauf nicht zu durchbrechen weiß. Selbst nach intensiver Reflexion, intensivem Bemühen und auch wiederholten Versuchen einen anderen Umgang mit der dominanten Partei zu etablieren, gelingt es den Unterlegenen nicht, derartige Beziehungen nachhaltig zu verändern.

Im Extremfall sprechen wir von psychischer oder emotionaler Gewalt, die, wie gezeigt werden wird, wenn sie über einen langen Zeitraum und in jungen Jahren stattfindet, bei den Opfern tiefgreifende traumatische Folgen zeitigen kann. Emotionale Gewalt stellt eine besondere Form transaktionaler Gewalt dar. Oft werden die nächsten Angehörigen zur Zielscheibe. Meist werden sie ganz subtil mit immer neuen, sich ständig wandelnden Bedürfnissen konfrontiert. Es werden doppeldeutige Aussagen getroffen oder widersprüchliche Anforderungen an sie gestellt. Im Bemühen diesen Anforderungen gerecht zu werden, müssen die Opfer zwangsläufig scheitern und so rechtfertigen sich wiederum erneute Vorwürfe oder Strafen. Solche Beziehungsmuster bauen sich über einen längeren Zeitraum auf und die unterlegene Partei weist häufig auch eine Persönlichkeitsstruktur auf, die derartiger Gewalt nichts entgegenzusetzen hat. Trotzdem kann in solchen Fällen nicht von einer Mitschuld der unterlegenen Partei gesprochen werden, denn häufig bemüht sie sich nach Kräften Harmonie oder gegenseitiges Verständnis herzustellen. Dabei erkennt sie in der Regel aber nicht, dass genau dieses verzweifelte Bemühen den Täterinnen und Tätern die Macht über sie verleiht, die diese zu ihrer persönlichen Selbstbestätigung brauchen.

Emotionale Gewalt ist aber nicht in dem Sinne strategisch, als dass sie eingesetzt wird, um bestimmte vorab bewusst anvisierte Ziele zu erreichen. Vielfach entspringt sie spezifischen Persönlichkeitsmerkmalen der beteiligten Personen, durch die sich bestimmte Interaktionsmustern

in Gang setzen, die zur beständigen Reproduktion der Gewalt führen. Aber transaktionale Gewalt kann, wie gezeigt werden wird, auch strategisch sein. Auch der postpolitische Verweis auf die Alternativlosigkeit bestimmter Entscheidungen kann als gewaltvoll erlebt werden. Einer geballten neoliberalen ökonomischen Kompetenzoffensive beispielsweise, lässt sich kaum rational begegnen, denn es wird ein derart geschlossenes Weltbild präsentiert, das alle Gegenargumente unangemessen oder gar irrational erscheinen lässt. Es ist zweitrangig, ob die Vertreterinnen und Vertreter tatsächlich so unbedingt an ihr Weltbild glauben oder ob hier eine strategische Täuschung zur Erreichung bestimmter Ziele stattfindet. Entscheidend ist, dass auf dieser Basis kein ernsthafter Austausch von Ideen und Ansprüchen stattfinden kann und, dass von außen gesehen, ein sich wiederholendes Muster erkennbar ist, welches es rechtfertigt, von einer Strategie zu sprechen. Um den Tatbestand der strategischen transaktionalen Gewalt zu erfüllen, ist es demnach nicht notwendig, dass den überlegenen Parteien auch tatsächlich bewusst ist, welche interpersonellen Mechanismen sie in Gang setzen, entscheidend ist, dass diese wiederholt funktionieren und wahrnehmbare Asymmetrien erzeugen.

Eine Voraussetzung für transaktionale Gewalt ist, dass die Parteien, denen Gewalt angetan wird, sich den Täterinnen und Tätern nicht einfach entziehen können. In der Regel machen sich transaktionale Gewalttäterinnen und -täter nicht vollständig klar, welche Wirkung sie auf die unterlegenen Parteien haben. Vielleicht haben sie eine vage Ahnung, welche sie aber erfolgreich zu verdrängen wissen, sei dies aus mangelnder Empathiefähigkeit, narzisstischer Selbstüberhöhung, langjähriger Rechtfertigung des eigenen Verhaltens oder ganz simpel, weil sie eigentlich nur gesellschaftlich etablierte Praktiken ausführen (vgl. Kap. 3.6–3.8). Transaktionale Gewaltbeziehungen sind asymmetrisch dahingehend, dass eine Partei die andere manipuliert und sich nicht auf eine mögliche Rationalisierung dieser Vorgänge und die gegenseitige Anerkennung von Ansprüchen oder eine Beziehungstherapie einlässt. Eine derartige Ablehnung jeglicher Art von Vermittlung ist für alle Formen transaktionaler Gewalt charakteristisch, bleibt nur die Frage, ob sie sich im Einzelfall von Mediation einfangen und aufbrechen lässt. Ob die Parteien nun als Elternteil/Kind, Ehepartner, Kollegen, Geschäftspartner, Nachbarn oder politische Akteure aneinander gebunden sind, transaktionale Gewalt besteht nur, solange in einer Beziehung der Anschein der Alternativlosigkeit gewahrt werden kann. Die Herrschaft der Täterinnen und Täter bröckelt, sobald sie nicht mehr zwangsläufig als unauflösbar erscheint. Das kann das Einfallstor für Mediation sein, doch wird dies kaum durch rein rationale Argumentation gelingen. Insbesondere die Sonderfälle emotionaler Gewaltbeziehungen lassen sich nicht auf Fragen verschiedener inhaltlicher Standpunkte oder Perspektiven reduzieren, sondern müssen als irrationale gewaltvolle Asymmetrien wahrgenommen werden. Damit markiert

emotionale Gewalt in besonderer Weise auch die Grenzen der hier vertretenen Kritik als Mediation. Es ist von besonderer Bedeutung für diese Arbeit emotionale Gewalt zu verstehen, um sie erkennen und beurteilen zu können. Hierzu ist es hilfreich sich die Ursachen, Entstehung und Reproduktion emotionaler Gewalt genauer anzuschauen.

Emotionale Gewalt

Emotionale Gewalt wird vor allem in Eltern-Kind-Beziehungen erforscht, wo sie sich als emotionaler Missbrauch und emotionale Vernachlässigung zeigt. Manchmal wird auch von psychischer oder seelischer Gewalt gesprochen. In den 1990er Jahren klang, Shelley A. Riggs (2017: 61) zufolge, »in der Literatur bereits an, dass emotionaler Missbrauch möglicherweise die am weitesten verbreitete und zugleich vielleicht die zerstörerischste Form der Misshandlung sei«. Marije Stoltenborgh et al. (2015) bestätigen in einer Metastudie, dass zwar deutlich mehr Forschung zu sexuellem und physischem Missbrauch gemacht wird, die Ergebnisse aber nahelegen, dass emotionaler Missbrauch, was die Prävalenzraten angeht, weltweit die häufigste Form der Misshandlung ist. Im Gegensatz zu Formen sexueller und physischer Gewalt, die relativ eindeutig als Gewaltanwendungen zu erkennen sind, ist es deutlich schwieriger zu entscheiden, wann normales Erziehungsverhalten in unangemessenes Elternverhalten umschlägt. Es gibt keine Eltern, die immer alles richtig machen. Auch kann emotionaler Missbrauch nicht an einzelnen Handlungen festgemacht werden. Eine Bewertung muss sich am Charakter der Beziehung orientieren. So warnt Werner Leixnering (2000: 11) für die gezielte Prävention und Intervention, etwa von Jugendämtern, vor einer »verkürzten Täter-Opfer-Ideologie«. Weil psychische Gewalt viele Gesichter trägt, rät er dazu, sich die Lebensbedingungen und Interaktionen von Familien genau anzuschauen. Für jedes Kind muss in vielen Dimensionen ein individuell richtiges Maß an Erziehungspraktiken gefunden werden. Weder zu viel noch zu wenig Autorität sind der Entwicklung eines Kindes zuträglich, selbiges gilt auch für Anleitung, Beaufsichtigung oder Kontrolle. Emotionaler Missbrauch findet Stoltenborgh et al. (2015) zufolge nicht zuletzt deswegen so geringe gesellschaftliche Aufmerksamkeit, weil Fragen des emotionalen Missbrauchs ein Nachdenken über grundlegende Überzeugungen bezüglich elterlicher Autorität herausfordern. Schnell entsteht die Vermutung, dass Elternrechte oder gängige Erziehungspraktiken eingeschränkt oder in Frage gestellt werden sollen. Damit berührt die Thematik des emotionalen Missbrauchs grundlegende politische Fragen der Freiheit zur individuellen Lebensführung.

Stoltenborgh et al. zufolge geht man irrtümlicher Weise davon aus, dass sexueller Missbrauch die schwersten Folgen für die Betroffenen

habe. In einer Durchsicht mehrerer Studien zu den langfristigen Auswirkungen von emotionalem Missbrauch kommen auch Zurbriggen und Hagai (2017: 238) zu dem Schluss, »dass emotionaler Missbrauch erhebliche Folgewirkungen hat, die in vielen Fällen stärker wiegen als die Folgen eines physischen und sexuellen Missbrauchs«. Dieser Hinweis soll hier auf keinen Fall als Argument für eine Rangfolge verschiedener Gewaltarten und der Schwere ihrer Folgen verstanden werden. Es soll hier lediglich die Gefährdung durch emotionale Gewalt verdeutlicht werden. Auch im Bericht der bundesdeutschen Enqueten *Psychische Gewalt am Kind* wird festgestellt: »Psychische Gewalt kommt sehr häufig vor. Wahrscheinlich in einem wesentlich größerem Ausmaß, als wir alle, inklusive meiner Person, das vermuten. Und: Psychische Gewalt tritt nicht nur alleine auf, sie tritt zumeist auch als ›stille Schwester‹ aller anderen Gewaltformen auf« (Leixnering 2000: 8).

Riggs (2017) zufolge bietet die Bindungstheorie eine Möglichkeit, Schlüsselfaktoren in der Eltern-Kind-Beziehung zu identifizieren, die zu langfristigen schweren Beeinträchtigungen des Kindes führen und die deswegen als emotionale Gewalt eingestuft werden können. Die Folgen manifestieren sich dahingehend, dass die Kinder kein sicheres Bindungs- und Sozialverhalten ausbilden können. Darüber hinaus werden sie in der Entwicklung adäquater Emotionsregulation und Bewältigungsstrategien ebenso wie in der Ausbildung eines angemessenen Selbst-, Fremd- und Weltverständnisses beeinträchtigt. Zu den Schlüsselfaktoren gehören zurückweisendes, zudringliches oder rollenumkehrendes Elternverhalten. Die Entwicklung eines gesunden Bindungsverhaltens auf Seiten der Kinder ist besonders gefährdet, wenn Zurückweisung und Aufdringlichkeit in einem nicht nachvollziehbaren Wechselverhältnis stehen, wenn Kinder also beispielsweise in einem Moment herabgewürdigt werden, im nächsten aber schwerwiegende Verantwortung übertragen bekommen, wenn Antipathie, strenge Kontrolle oder Schuldzuweisungen sich unvermittelt mit Momenten mischen, in denen die Elternteile Nähe oder Schutz bei den Kindern suchen. »Es sind insbesondere die miteinander im Widerspruch stehenden und dabei simultan erfolgenden Signale, welche die Bindungsbedürfnisse des Kindes im gleichen Augenblick ansprechen und zurückweisen, die für Konfusion sorgen und das Kind in eine ausweglose Situation bringen« (ebd.: 66).

Um nun vom emotionalen Missbrauch von Kindern zu einem Begriff von transaktionaler Gewalt zu gelangen, muss gesehen werden, dass emotional missbrauchte Kinder auch Schwierigkeiten im Umgang mit Gleichaltrigen entwickeln. Sie entwickeln nicht selten ein pathologisches Bindungsverhalten, dass auch ihre späteren Paar- und Freundschaftsbeziehungen prägt. Darüber hinaus treten auch weitere negative Auswirkungen auf, wie etwa mangelnde Impuls- und Affektkontrolle, emotionale Instabilität oder geringe Selbstachtung bei gleichzeitig hohem

Aggressionspotenzial. Auch können sich ausgeprägte Feindseligkeit. Darüber hinaus auch psychische Probleme wie Angst, Depression oder Hoffnungslosigkeit, posttraumatische Belastungsstörungen, Suizidalität oder Somatisierung und ganz allgemein Schwierigkeiten bei der alltäglichen Lebensbewältigung und im sozialen Umfeld zeigen (Riggs 2017; Zurbriggen & Hagai 2017). Die möglichen Folgen für die Lebenswege der Betroffenen sind also vielfältig. Generell aber lässt sich sagen, dass Menschen, die emotionalen Missbrauch erlebt haben, in der Regel über unzureichende interpersonale Kompetenzen verfügen. Nicht selten werden Betroffene erneut zu Opfern, insbesondere, wenn sie in Beziehungen zu emotional gewalttätigen Personen eintreten. Viele Betroffene werden aber auch selbst zu Täterinnen oder Tätern. Beide Möglichkeiten liegen nahe, da eine frühe Prägung immer auch mit Nachahmung einhergeht. Emotional gewalttätiges Verhalten wird nicht nur erlitten, sondern gleichzeitig auch erlernt (Parens 2017; Zurbriggen & Hagai 2017). Riggs (2017) hat mit dem *Cycle of Emotional Abuse Model* (CEA-Modell) beschrieben, wie emotionaler Missbrauch zur Entwicklung bestimmter Persönlichkeitsmerkmale und gestörtem Beziehungsverhalten im Erwachsenenalter beiträgt. Dies trägt dann wiederum dazu bei, dass die emotionale Gewalt in späteren persönlichen Beziehungen reproduziert wird (Zur intergenerativen Weitergabe emotionaler Gewalt siehe insbesondere auch Brisch 2017). Ob es den Betroffenen nun aber gelingt aus dem Kreislauf der Reproduktion emotionaler Gewalt auszusteigen, hängt entscheidend davon ab, ob es ihnen im Laufe ihres weiteren Lebens gelingt, das, was ihnen versagte blieb, nachzuholen und adäquate interpersonale Kompetenzen auszubilden.

Laut Henri Parens (2017) wird niemand feindselig oder bösartig geboren. Bei gesunder frühkindlicher Bindung, einigermaßen durchschnittlichen psychogenetischen Voraussetzungen und sofern keine weiteren negativen psychodynamischen Prozesse einwirken, entwickeln Kinder eine wohlmeinende Haltung gegenüber anderen Menschen. Studien zum Aggressionsverhalten von Kindern zeigten, wie Individuen, oder auch Gruppen, wohlmeinende, feindselige oder gar bösartige Vorurteile gegenüber anderen Individuen oder sozialen Gruppen entwickeln und wann sie entsprechendes aggressives Verhalten an den Tag legen. Insbesondere Leidenserfahrungen, psychischer Schmerz und insbesondere Traumatisierungserfahrungen erzeugen eine besondere Bereitschaft für aggressives Verhalten und lassen bei Betroffenen im schlimmsten Fall eine hochgradig feindselige Destruktivität entstehen. Diese schlummere dann in diesen Personen; »je nach Bedarf wie eine Bombenlast bereit zur willentlich oder unwillentlich bewirkten Entladung« (ebd.: 158). Auslöser sind nicht nur physische und sexuelle Gewalt. Auch seelische Leiden, verursacht durch Vernachlässigung, ideologische Erziehungsstile oder seelische Gewalt führen zu Verhaltensweisen, die sich in einem *Drang anderen die Schuld zu geben* und damit in einem *Drang Feinde*

zu haben manifestiert. Da die Betroffenen konfliktträchtige Gefühle verdrängen, werden diese unbewusst auf andere Personen projizieren und am gewählten Feind abgelassen.

Die initial wohlmeinende Haltung eines Kindes verwandelt sich also nicht nur durch negative Vorurteile, die von außen induziert werden, etwa in familiären oder kulturellen Kontexten, in eine feindselige Haltung. Es ist »vielmehr in erster Linie unsere eigene aufgehäuften feindselige Destruktivität, unser eigener Zerstörungsdrang, der unser wohlmeinendes in ein böswilliges Vorurteil ummünzt« (ebd.: 157). Demnach sind die Gründe, warum jemand zu einer Gewalttäterin oder einem Gewalttäter wird, nicht allein den äußeren Umständen anzulasten, vielmehr hat das Individuum selbst einen Anteil daran. Diese Einschätzung wird sich in diesem Kapitel sukzessive weiter verdichten.

Die Verweigerung von Verständigung als transaktionale Gewalt

Menschen, die emotionalen Missbrauch erlebt haben, fehlt es, wie gesagt, oft an interpersonalen Kompetenzen und damit an Kompromissbereitschaft. Gerne meiden sie ein offenes Gespräch über Konflikte (Riggs 2017). Hieraus können sich Strategien zur Unterminierung jeglicher Rationalisierung und Mediation ergeben. Aus ihrer therapeutischen Arbeit fassen Watzlawik, Beavin und Jackson (1972: 261ff) Strategien zusammen, die ihre Patientinnen und Patienten nutzten, um sich aus Situationen zu befreien, in denen ihnen abverlangt wird, über ihre Beziehungen zu reflektieren. So beschreibt etwa Herr X sein Kommunikationsverhalten in der Familie: »Mein Beitrag zu unseren Problemen ist, daß ich ein Gewohnheitslügner bin – andere Leute nennen es vielleicht ... hm, oh Unwahrheit oder Übertreibung oder Aufschneiden –, aber es ist wirklich Lügen ...« (ebd.: 277). Diese Aussage erinnert nicht nur an das bekannte Lügenparadox, sie hat den Autoren⁸ zufolge auch eine entsprechende Wirkung. Mit dieser Aussage entzieht Herr X der therapeutischen Situation die notwendige Basis, die ja grundlegend auf den Willen zur Verständigung angewiesen ist. Ebenso korrumpiert Herr X im Familienkontext damit auch jeden innerfamiliären Verständigungsversuch. Tatsächlich begegneten den Autoren, in vielen Aussagen ihrer Patienten, unterschiedliche Variationen des Lügenparadoxons. So könne eine Selbstdefinition als »dumm« dazu dienen, ähnliche Scharaden zu vollziehen, um sich nach Belieben in ein Gespräch ein und wieder auszuklinken. Patienten, die diese Strategie verfolgen, geben, sobald ihnen das Gespräch unangenehm wird, vor, sie würden nicht mehr

- 8 Generisches Maskulinum. Tatsächlich ist eine Autorin in der Gruppe, doch die korrekte Formulierungen »den Autoren und der Autorin« ist sperrig und eventuell auch missverständlich.

verstehen, um was es gerade geht. Gleichzeitig hören sie aber aufmerksam zu und kommentieren dann in den Momenten, in denen dies kaum von ihnen erwartet wird. Diese Strategie erlaubt eine effektive Distanzierung von der unangenehmen Gesprächssituation und produziert eine heimliche Überlegenheit.

Watzlawik, Beavin und Jackson (1972) zufolge ist es auch möglich durch einen Sprechakt, bewusst oder unbewusst, widersprüchliche Bedeutungen zu erzeugen. Für die Angesprochenen entstehen dann *unhaltbare Situationen*. Prototypisch zeige sich das in der Aufforderung »sei doch mal spontan«. Eine Situation wird durch sie unhaltbar, weil die Befolgung der Aufforderung ihre Verwirklichung ausschließt. Man kann definitionsgemäß nicht auf Kommando spontan sein. Auch dieses Grundthema kann facettenreich variiert werden. Etwa in dem Vorwurf: »es sollte dir ein Vergnügen machen, mit den Kindern zu spielen – wie anderen Vätern« (ebd.: 280). Bei allen Verhaltensformen, die naturgemäß nur spontan sein können oder eine intrinsische Motivation voraussetzen, führt das Einfordern entsprechenden Verhaltens zu unhaltbaren Situationen. Darüber hinaus können solche Situationen auch das Ergebnis komplexerer Interaktionszusammenhänge sein. Unhaltbare Situationen sind insbesondere dann besonders effektiv, wenn sie eine Paradoxie nicht nur auf der inhaltlichen Ebene des Gesagten, also nicht nur auf der Bedeutungs- sondern auch auf der Beziehungsebene etablieren. Wenn die Rahmenbedingungen widersprüchlich und unlogisch sind, dann ist kein konsequentes, begründetes Verhalten möglich.

Diese Perspektive betrachtet aber nur die Pragmatik einzelner Sprechakte. Ganz simpel, aber durchaus ebenso effektiv, ist die Taktik unvermittelt grundlegende Meinungen zu ändern. Hat sich unter Partnern ein bestimmter Gedanke als eine wichtige Grundlage der gemeinsamen Beziehung etabliert, dann ist er in dem Sinne implizit geworden, als dass er für selbstverständlich angenommen wird. Ändert nun eine Partei unvermittelt ihre Meinung in solch einer Frage, dann zerstört sie dadurch den *common sense* der gemeinsamen Transaktionsdynamik und ändert damit, von einem Moment auf den anderen, die gesamten Bedingungen allen weiteren Geschehens. Es werden grundlegende Selbstverständlichkeiten des gemeinsamen Lebens revidiert, was eine tiefe Verunsicherung erzeugt. Selbstverständlich sollten in einer Beziehung auch grundlegende Meinungsänderungen möglich sein und eine wiederholte Debatte über scheinbare Selbstverständlichkeiten kann einer Beziehung natürlich auch guttun, aber derartige Veränderungen grundlegender Bedingungen kann auch als Machtmittel missbraucht werden. Dies geschieht, wenn solche Meinungsänderungen häufig und einseitig erfolgen, wenn sie nicht kommuniziert und mit der absurden Erwartung verbunden werden, dass das Gegenüber die neuen Bedingungen erfüllen soll, ohne sie zu kennen. Es gibt Personen, die in der Erwartungshaltung leben, dass ihre Partner

ihnen ihre Bedürfnisse sozusagen von den Augen ablesen. Das Opfer ist dann allzeit panisch bemüht herauszufinden, welche Regeln in der Beziehung nun gerade gelten.

Familien sollten als Systeme betrachtet werden (u.a. Watzlawik, Beavin & Jackson 1972; Leixnering 2000). Dysfunktionale Familienbeziehungen sind nur möglich, wenn sich alle Familienmitglieder in gewisser Weise daran beteiligen. Kinder sind dabei Opfer, weil sie die Bedingungen des menschlichen Sozialverhalten ja gerade durch den Kontakt zu den Erwachsenen erst erlernen sollen. Um aber der weiteren gesellschaftlichen Bedeutung emotionaler Gewalt näher zu kommen, müssen wir ihre Wirkungen auf die gesellschaftliche Ebene transponieren, sie also ein Stück weit aus der Familie lösen und in andere gesellschaftliche Bereiche übertragen. Emotionale Abhängigkeit ist nicht nur innerhalb von Familienbeziehungen möglich, sie kann sich auch zwischen Freundinnen und Freunden etablieren. Im beruflichen Kontext bilden sich nicht nur ökonomische Abhängigkeiten. Auch in diese Kontexte fühlen sich Menschen emotional eingebunden, ebenso wie in Nachbarschaften, politische Zusammenhänge oder Stadtgesellschaften.

Von der Privatsphäre in öffentliche Bereiche

Emotionale Gewalt tritt nicht nur im privaten Bereich auf. Sie manifestiert sich auch auf gesellschaftlich höheren Ebenen. Zu entsprechenden Phänomenen zählen beispielsweise *Stalking* und *Mobbing*. Beide Phänomene zeichnen sich in der Regel durch eine zeitliche Kontinuität aus. Im Gegensatz zur häuslichen emotionalen Gewalt, die sich im Schutzraum der Familie verschließen kann und diesen pervertiert, verlangen diese Phänomene den Täterinnen und Täter bewusste Strategien der Tarnung ab. Derartige Gewalt findet zwischen Menschen statt, die nicht, oder nicht mehr in einer engen privaten Beziehung stehen und geschehen in (teil)öffentlichen Räumen, am Arbeitsplatz, auf der Straße oder im Internet. Bei diesen Phänomenen ist nicht immer eindeutig zu klären, ob sie der Unzulänglichkeit, etwa einem pathologischen Minderwertigkeitskomplex einer aggressiven Einzelperson, entspringen, oder, ob sie bewusst strategisch rationalisiert aus Freude an der Manipulation anderer Menschen eingesetzt werden. Mit Formen des emotionalen Missbrauchs haben sie gemein, dass sie gerichtlich nur schwer in den Griff zu bekommen sind. Sofern den Täterinnen und Täter keine anderen Tatbestände zur Last gelegt werden können, kämpfen die Opfer häufig sehr lange für letztlich nur unzureichende Sanktionen, welche aber schließlich das Opfer kaum schützen können. Die manipulative Kraft der Täterinnen und Täter ist kaum zu kontrollieren.

Aber manipulativen Personen gelingt es auch größere soziale Zusammenhänge in ihrem Sinne zu beeinflussen. Sie sind nach Parens in einem

ganz allgemeinen, grundlegenden Sinne aggressiv. ›Aggressivität‹ meint hier nicht mehr und nicht weniger als »ein biologisch generierter innerer Drang, die eigene Person und die eigene Umgebung zu ›traktieren‹ (also in irgendeiner Weise handelnd aufzutreten), zu kontrollieren und zu bezwingen« (Parens 2017: 147). Diese Form minimaler Aggression scheint ein anthropologisches Moment zu sein, denn Parens zufolge, ist sie schon bei kleinen Kindern angelegt. Minimalaggressive Kinder handeln nicht aus einem konkreten Streben nach Macht heraus, vielmehr ist es ihnen wichtig zu spüren, dass die eigenen Handlungen etwas auslösen. Der Ursprung psychischer Gewalt ist Parens zufolge oftmals weniger strategische Überlegung als eher persönliche Unzufriedenheit, Langeweile oder ein Minderwertigkeitsgefühl, dass nach Linderung verlangt. Es gehe nicht darum die Situation in Richtung eines bestimmten Zieles zu beeinflussen, sondern ganz allgemein darum, irgendeinen unspezifischen Einfluss auszuüben, um einem empfundenen Unbehagen zu entkommen. Dieser Einfluss suggeriert Kontrolle. Personen, die so etwas tun, haben niemals gelernt, sich von gefühltem Unbehagen emotional zu distanzieren. Sie haben niemals geeignete Strategien zu dessen Linderung erlernt. Vielmehr brechen sie in unkontrollierten Aktionismus aus, und versuchen rein mittels der Bewegung ihrer Aktivität, ihre Unzufriedenheit zu überdecken. Es geht diesen Personen ausschließlich darum sich selbst zu behaupten. Rainer Sachse begreift Manipulation als eine bestimmte Kombination von Image und Appell. Eine manipulative Person täuscht ihre Mitmenschen, indem sie ein unzutreffendes Bild (Image) von sich vermittelt. Dadurch sollen sie zu Handlungen veranlasst werden (Appell). »Man will nicht nur, dass der Interaktionspartner etwas glaubt, *man will, dass er etwas tut!* Man will z.B. bewundert werden, gelobt werden, bestätigt werden, Anerkennung erhalten« (Sachse 2014: 3). Einer manipulativen Person geht es nicht um die Sache der Gemeinschaft, einer manipulativen Person geht es um den eigenen Gefühlshaushalt.

Um derartigen Phänomenen gesellschaftlich zu begegnen, ist ein tieferes Verständnis des Selbsterhaltungsmodus transaktionaler Gewalt von Nöten. Um verstehen zu können, warum manipulative Persönlichkeiten so verzweifelt an derartigen Verhaltensweisen festhalten, muss man sehen, dass sie in einem Paradox gefangen sind, dass sie lebenslang unter einen Leidensdruck stellt (Sachse 2000; 2014). Wie schon erwähnt neigen Personen, die ein mangelndes Selbstbild ausgebildet haben, dazu, anderen Personen Schuld zu geben. Auch können sie nicht ohne Feinde auskommen (Parens 2017). Unterschwellig erleben sie sich selbst als minderwertig, versuchen aber dieses Gefühl zu verdrängen und es vor sich selbst und nach außen hin zu verstecken. Sie fürchten nichts mehr, als dem Schmerz der eigenen Minderwertigkeit zu begegnen. In ihrem Bemühen, Souveränität vor sich selbst und anderen darzustellen, sind sie kaum kritikfähig. Den Versuch ein Konfliktthema auf eine rationale

Verständigungsbasis zu bringen, erleben sie als Gefährdung ihres Ansehens und nicht selten als Aggression. Womöglich müssten sie Zugeständnisse machen, womöglich die eigene Position revidieren, sie hätten Unrecht gehabt und dagegen wehren sie sich vehement. Ganz entgeht es diesen Personen aber nicht, dass sie häufig aggressives Verhalten an den Tag legen und, dass das in zwischenmenschlichen Beziehungen häufig zu Problemen führt. Sie befürchten also schon im Voraus, Kritik könne sie mit ihren inneren, emotionalen Konflikten konfrontieren. In erster Linie schützen sie sich also vor Selbstreflexion. Paradoxerweise wäre aber das das Einzige, was sie langfristig aus dieser Falle herausführen könnte. Manipulative Menschen kämpfen um ihr idealisiertes Selbstbild, von dem sie insgeheim eigentlich wissen, dass es unzutreffend ist. Sachse (2014: 5) beschreibt die Funktion derartiger Selbsttäuschung folgendermaßen: »Eine realistische Selbsteinschätzung hätte zur Folge, dass die Person unzufrieden ist, sich minderwertig fühlt, ein ›schlechtes Gewissen‹ hat, sich schämt o. Ä. *Und diese negativen Affekte kann die Person vermeiden, indem sie ein Selbst-Image aufmacht*«. Trotz teilweise enormem Leidensdruck setzen manipulative Personen alles daran, den einmal vor sich selbst errichteten Schein aufrecht zu erhalten. Sie suchen auch in der Regel keine Hilfe, weil sie fürchten dort ihrer eigenen Unzulänglichkeit begegnen zu müssen. Der Drang, den anderen die Schuld zu geben, erhält diese Illusion aufrecht. In den Augen dieser Personen ist man also entweder Freund, solange man ihnen uneingeschränkt zustimmt oder eben Feind, von dem sie annehmen, dass er gegen sie intrigiert.

In Transaktion mit derartigen Persönlichkeiten wird man immer nur verlieren können. Je gezielter derartige Beeinflussungen erfolgen, desto stärker können gemeinschaftliche Aktivität manipuliert werden. Während teilnehmender Beobachtungen in Selbsthilfegruppen, konnte ich mehrfach beobachten, wie eine einzige Persönlichkeit die zeitweise oder endgültige Handlungsunfähigkeit einer ganzen Gruppe bewirkte. Oft verlassen die anderen Mitglieder nach und nach die Gruppe, denn es verlangt der Gruppe viel ab, sich gegen die Intrigen einer derartigen Person zu formieren und sie etwa durch einen gemeinschaftlichen Beschluss aus der Gruppe auszuschließen.

Auf den ersten Blick scheint diese Darstellung der einseitigen Manipulation vielleicht dem Konzept der Transaktion zu widersprechen, wonach sich Subjekte ja erst in der Begegnung untereinander gegenseitig hervorbringen. Tatsächlich gibt es manipulative Persönlichkeiten auch immer nur in Verbindung mit Personen, die auf deren manipulative Verhaltensweisen zumindest anfänglich ansprechen. Es kann aber trotzdem nicht von einer Mitschuld der Betroffenen gesprochen werden. Manipulative Personen haben derartige Verhaltensweisen perfektioniert. In Transaktionen haben sie einen brisanten initialen Vorteil, weil sich andere Personen, entsprechend ihrer wohlwollenden Vorurteile (Parens

2017), erst einmal selbst untersagen, ihnen derart schwerwiegend negative Verhaltensweisen zu unterstellen. Es wird später noch beschrieben werden (3.7), dass durchschnittlichen Menschen die Erlebensweise einer manipulativen Persönlichkeit derart fremd ist, das sie gar nicht erkennen können, wie perfide diese handelt. Manipulative Personen gehen Beziehungen ein, ohne jemals die dazu eigentlich notwendige Verbindlichkeit erbringen zu wollen. Sie können so die Asymmetrie menschlicher Beziehungen effektiv nutzen, um sich zumindest zeitweise zur bestimmenden Instanz unterschiedlichster sozialer Zusammenhänge, seien dies Freizeitgruppen, Bürgerinitiativen oder Kollegenkreise, zu machen. Nicht selten gelingt es ihnen auch diese langfristig zu kapern. Letztlich geht es diesen Persönlichkeiten aber nicht darum eine Situation oder einen sozialen Zusammenhang in einer produktiven Weise voranzutreiben, sondern allein darum, Einfluss zu nehmen und gefühlt Oberwasser zu behalten. Selbst wenn sich die Geschehnisse für alle ungünstig entwickeln, wird eine manipulative Persönlichkeit zahlreiche Gründe dafür finden, warum wieder einmal die anderen versagt haben. Nicht selten aber gelingt es ihnen einzelne Menschen gezielt unter ihren Einfluss zu stellen und dazu bedienen sie sich einer gezielten Strategie.

Die Zerstörung der Selbstwirksamkeit

Damit eine Person überhaupt den Impuls zu sozialem Handeln hat, ist es notwendig, dass sie davon ausgeht, mit ihren Handlungen auch etwas erreichen zu können. Glaubt eine Person nicht daran, dass sie eine bestimmte Aufgabe meistern kann, dann wird sie sich dieser kaum stellen. Albert Bandura (1993; 2001) hat das zentrale psychologische Motive der *Selbstwirksamkeit* (*self-efficacy*) erforscht und eine sozial-kognitive Theorie (*social cognitive theory*) formuliert. Seine Studien zeigen, dass wenn man Menschen ihr Gefühl von Selbstwirksamkeit zerstört, dies nachweislich negative Auswirkungen auf deren tatsächlichen Leistungen hat. Sagt man Probanden, dass ihre Leistung in einem Experiment ihre intellektuellen Fähigkeiten widerspiegelt, dann erbringen sie daraufhin schlechtere Leistungen als in vorangegangenen Durchläufen. Offensichtlich erhöht die Tatsache, dass ein Versuch als eine Prüfung persönlicher Qualitäten ausgegeben wird, den Druck auf die Probanden so stark, dass deren Selbstvertrauen geschwächt wird. Probanden denen aber gesagt wurde, dass gute Leistungen zeigen, wie viel sie bereits gelernt haben, waren in der Folge hoch motiviert besser zu werden. Sie erlebten in höherem Maße ein Gefühl persönlicher Wirksamkeit und brachten auch tatsächlich bessere Ergebnisse hervor. Annahmen und Überzeugungen über die eigene Wirksamkeit beeinflussen demnach die tatsächlichen Leistungen. Laut Bandura geschieht dies auf zwei Arten. Erstens kann

eine starke Selbstwirksamkeit entweder direkt die Gedächtnisleistung verbessern oder zweitens die intensivierte kognitive Anstrengung einer Person kann indirekt dazu führen, dass sich die gedanklichen Leistungen erhöhen. Daraus lässt sich schließen, dass ein Vergleich der Leistungen zwischen Menschen, in erster Linie denjenigen hilft, die ohnehin schon besser abschneiden. Sich selbst als besser zu erleben, bewirkt einen positiven Feedback-Effekt. Dieser wiederum hilft, die Leistungen nochmals zu verbessern. Personen steigern ihre Anstrengungen auch, je mehr sie ihre Umwelt als kontrollierbar wahrnehmen. Im Gegensatz dazu kann ein geringes Gefühl von Selbstwirksamkeit, Depressionen und Angstzustände hervorrufen.

Selbstwirksamkeit ist also kein unwesentlicher Faktor. Aaron Antonovsky (1997) hat ihr in seinem Konzept der *Salutogenese* eine zentrale gesundmachende Wirkung zugeschrieben. Die Salutogenese ist ein Gegenentwurf zum biomedizinischen Konzept der *Pathogenese*, wonach Pathogene von außen auf den menschlichen Körper einwirken und diesen erkranken lassen. Das Konzept der Salutogenese hingegen basiert auf der Vorstellung, dass es nicht nur die Zustände ›gesund‹ oder ›krank‹ gibt, sondern dass Menschen sich beständig in einem Prozess des Gesundwerdens befinden. Die Salutogenese gilt heute in der Sozialen Arbeit als ein wichtiges Instrument zur Förderung individueller Resilienz gegenüber sozialen und gesellschaftlichen Stressoren. Wichtigster Faktor der Gesundheit ist demnach ein Gefühl der Kohärenz, das Antonovsky (ebd.: 16) beschreibt, als »ein durchdringendes, andauerndes und dennoch dynamisches Gefühl des Vertrauens«. Demnach ist die Zerstörung von Selbstwirksamkeit ein ernstzunehmender Angriff auf die Gesundheit eines Menschen.

Die Fähigkeiten, die eine Person zeigt, stellen nicht deren inhärente Eigenschaften dar. Die Fähigkeiten einer Person sind intra- wie auch interpersonell beeinflussbar. Individuelle Annahmen über die eigenen Fähigkeiten können die Entfaltung der eigenen Potenziale behindern oder verbessern und ebenso beeinflussen subtile Botschaften von außen die tatsächlichen Fähigkeiten einer Person. Damit gibt es Möglichkeiten gezielt auf die Selbstwirksamkeit von Menschen einzuwirken. Manipulative Personen können gezielt wunde Punkte im Selbstverständnis von Menschen nutzen, um deren Selbstwertgefühl und Selbstwirksamkeit anzugreifen. Wenn Menschen in bestimmten Punkten bereits an sich zweifeln, dann ist es ein Leichtes, sie immer weiter in die Vorstellung ihrer eigenen Minderwertigkeit zu treiben. Derartige Angriffe sind je nach Opfer tiefgehend individualisiert und können so unterschwellig geschehen, dass sie von Dritten kaum wahrgenommen werden. Die Opfer misstrauen schließlich den eigenen Gefühlen und Wahrnehmungen, da sie von anderen Menschen keine Bestätigung für ihr Erleben erhalten. Dies zeitigt nachhaltige traumatische Folgen für diejenigen, die auf

diese Weise in eine unterlegende Rolle geraten. Wir können transaktionale Gewalt nun also auch als eine Vorgehensweise sehen, die die Selbstwirksamkeit von Menschen beeinträchtigt und es stellt sich nun die Frage, ob diese Effekte nur auf interpersoneller Ebene funktionieren oder, ob sie nicht auch in gesellschaftlichen Praktiken tiefgreifend institutionalisiert sind und strategisch eingesetzt werden.

Strategische transaktionale Gewalt

Damit der Begriff der ›Strategie‹ Sinn ergibt, muss einer Praktik eine planvolle Zielstrebigkeit zugeschrieben werden können. Damit ein strategisches Vorgehen aber als gewaltvoll erkennbar wird, muss die Asymmetrie menschlicher Beziehungen gezielt ausgenutzt und die Selbstwirksamkeit der Betroffenen beeinträchtigt werden. Untersuchen wir diese Differenzierung an einem Beispiel, dass gemeinhin wohl kaum als gewaltvoll angesehen wird.

Stellen wir uns dazu eine Investorin⁹ vor, die ein nur lose bebautes Areal innerhalb eines weitgehend dichten Stadtteils entdeckt. Sie sieht hier enormes Entwicklungspotenzial, denn die umliegende Bebauung ist deutlich dichter. Die Stadtverwaltung, so ihre Überlegung, kann eine Nachverdichtung auf diesem Grundstück kaum ablehnen. Wenn die Investorin aber bemerkt, dass die Anwohnerinnen und Anwohner die Freiflächen auf diesem Areal auf Grund der angenehmen Aufenthaltsqualität gerne als Treffpunkt und Erholungsort nutzen, dann wird ihr unmittelbar klar sein, dass sie strategisch vorgehen muss. Sie wird sich als erstes bei den Eigentümern eine Option auf das Grundstück sichern. Dann wird sie bei der Stadt eine Bauvoranfrage stellen und bei positivem Bescheid das Grundstück erwerben. Trotz einsetzender Bürgerproteste wird das geplante Bauvorhaben nun kaum noch zu verhindern sein.

Das gesamte Vorhaben folgt einem strategischen Timing. Gegenüber den Eigentümern darf die Größe des Bauvorhabens nicht deutlich werden, denn sonst könnten dieses das Bauvorhaben entweder ablehnen oder Informationen an die Bewohnerschaft weitergeben. Die Stadtverwaltung wiederum sollte nach Möglichkeit keine Ahnung von der tatsächlichen Nutzung und Bedeutung des Areals für die Anwohnerinnen und Anwohner haben. Geschickte und planmäßig versucht die Investorin also zu verhindern, dass sich die Beteiligten rechtzeitig austauschen. Sie versucht die tatsächliche Bedeutung des Bauvorhabens zu verschleiern. Gelingt ihr das, bleibt schließlich keine Möglichkeit das Bauvorhaben zu verhindern. Die Stadt kann allenfalls noch verschärfte Auflagen

9 Generisches Femininum, da man sich hier intuitiv wahrscheinlich eher einen Mann vorstellen würde.

erlassen, wie beispielsweise die Verpflichtung einen Architektenwettbewerb zu initiieren. Auf diese Weise kann sie vielleicht noch den Anschein von Offenheit und Wahlmöglichkeit suggeriert. Tatsächlich aber stehen alle Rahmenparameter, wie etwa Geschosshöhe, Anzahl der Wohneinheiten etc., schon in der positiv beschiedenen Bauanfrage fest. In einem solchen Verfahren wurden zwar keine gesetzeswidrigen Handlungen ausgeführt, es wurde genau genommen noch nicht einmal jemand belogen oder getäuscht. Gleichzeitig aber wurden sowohl die Anwohnerinnen und Anwohner wie auch die Stadtverwaltung – ohne dass diese dies überhaupt ahnten – in eine von der Investorin bestimmte Position gebracht und es ist auch anzunehmen, dass sie sich, wenn die Sache durchsichtig wird, in gewissem Maße manipuliert fühlen. Aber erfüllt das den Tatbestand der Gewalt?

Tatsächlich wird das Vorgehen immobilienwirtschaftlicher Akteure heute von vielen Menschen als gewaltvoll *erlebt*. Steigende Mieten drängen sozioökonomisch benachteiligte Bevölkerungsgruppen aus angestammten Lebenszusammenhängen. Die Innenstädte sind zusehends den Einkommensstärkeren vorbehalten und die gesetzlichen Rahmenbedingungen scheinen bestehende sozioökonomische Asymmetrien noch zu verschärfen. Wenn immobilienwirtschaftliche Akteure manipulativ auf Stadtplanungs- und Gesetzgebungsverfahren einwirken, ist es dann nicht naheliegend, dass sich Mieterinnen und Mieter ausgeliefert fühlen und dass sie in ihrer Selbstwirksamkeit leiden? Nimmt man hinzu, dass der Investorin ab einem bestimmten Punkt klar sein musste, dass die Anwohnerinnen und Anwohner bei Umsetzung des Bauvorhabens einen enormen Verlust an Lebensqualität erleiden werden, dann wird eine gewisse Aggression ihres Handelns deutlich. Insofern ließe sich dieses Beispiel durchaus als ein Fall von transaktionaler Gewalt verstehen.

Aber nicht jedes manipulative Handeln wird auch zwangsläufig als Gewalt erlebt. So ist es beispielsweise die Aufgabe einer Führungsperson, die anstehenden Arbeiten so zu takten, dass der Gesamtprozess so reibungslos wie möglich vonstattengeht. Dabei muss die Führungsperson auch die einzelnen Arbeiterinnen und Arbeiter kennen und wissen, unter welchen Bedingungen sie ihre Arbeit jeweils am effektivsten verrichten können. Unter Führungskompetenz versteht man auch, zu wissen, wie die einzelnen Arbeiterinnen und Arbeiter »zu nehmen sind«, also wie man sie am besten anspricht, wie man sie motivieren und ihre Bereitschaft an einem gemeinsamen Ziel mitzuwirken erhöht. Eine geschickte Mitarbeiterführung kommt also gefährlich nahe an den Tatbestand der Manipulation heran. Im Idealfall wird sie aber von allen Beteiligten als positiv empfunden. Das Gefühl, Gewalt zu erleben, hängt also nicht nur von dem durch die Handlung einer anderen Person erfahrenen Zwang ab. Auch verantwortungsvoll geführte Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer spüren den Zwang den Anweisungen ihrer Vorgesetzten folgen

zu müssen. Das Gefühl, Gewalt zu erleben, hängt von den benachteiligenden Wirkungen der wirksamen Institutionen ab. Auf diese Weise kann transaktionale Gewalt in verschiedenste soziale Praktiken eingeschrieben und naturalisiert sein.

Strategische, transaktionale Gewalt hat viele Gesichter. Sie findet sich in kleinen Trickbetrügereien ebenso, wie im Handeln einflussreicher Persönlichkeiten. Sie dient der Durchsetzung ökonomischer Vorhaben ebenso, wie der puren Lust am Manipulieren anderer Menschen. Sie ist durch den Umstand charakterisiert, dass eine aggressive Partei eine zweite Partei in eine bestimmte Position zwingt, ohne ihr dabei eine Wahl zu lassen. Die aggressive Partei tut das obwohl ihr der Schaden für die Betroffenen eigentlich bewusst sein müsste. Einige Tatbestände transaktionaler Gewalt (z.B. Betrug) stellen eindeutige Straftatbestände dar, andere jedoch sind rechtlich kaum in den Griff zu bekommen. Einige sind als Unrecht anerkannt (z.B. Stalking, Mobbing) andere wiederum finden noch wenig Beachtung (z.B. emotionale Gewalt). Viele Formen transaktionaler Gewalt werden womöglich niemals zufriedenstellend gesetzlich reglementiert werden können. Die Schwierigkeit besteht darin, dass es mit zunehmender Privatheit und Subtilität der eingesetzten Manipulation immer schwieriger wird, transaktionale Gewalt überhaupt zu erkennen, geschweige denn sie eindeutig zu bewerten und sichtbar zu machen. Das Wissen über diese Formen der Gewalt erzeugt also weniger Handhabe über die Täterinnen und Täter, als dass es die Leiden der Opfer erkennbar macht und zu einer Befähigung sich selbst zu schützen beiträgt.

Im Folgenden wird deutlich werden, dass nicht alle Menschen gleichermaßen dazu neigen, derartige gewaltvolle Handlungen auszuführen. Wir müssen demnach die Voraussetzung, die derartiges Handeln begünstigt, näher untersuchen. Dies bedarf auch einer Betrachtung der Möglichkeit von Handlungs- und Willensfreiheit.

3.4 Handlungsfreiheit und Verantwortung

»Der freie Wille ist eine Illusion. Eltern haften trotzdem für ihre Kinder.«

(Geyer 2004: 14)

Im vorangegangenen Kapitel kamen verschiedene Vorstellungen von Verhalten und Handeln unreflektiert zum Einsatz. Im Falle emotionaler Gewalt sind wir von unfreien Individuen ausgegangen, während im Falle strategischer emotionaler Gewalt von Intentionen die Rede war. Strategisch gewaltvolles Handeln wurde als Ausführung gewaltbesetzter Praktiken benannt. Es wurde auch beschrieben als basierend auf einem

Vorteil, der durch frühzeitige Reflexion der Rahmenbedingungen des Handelns erworben wird, wodurch sich gegenüber anderen Parteien ein Wissensvorsprung ergibt. Dieser erlaubt es einer strategisch handelnden Person schließlich eine überlegene Position einzunehmen und die anderen, in eine von ihr für sie vorgesehene Position zu drängen. All dies scheint die Möglichkeit autonomen Handelns zu implizieren. Auf der anderen Seite wurde Subjektivität, als situativ hervorgebracht beschrieben, was irgendwie zu implizieren scheint, dass Individuen wenig Einfluss auf das soziale Geschehen haben, in das sie eingebunden sind. Die Annahme souveräner Handlungsautonomie, im Sinne eines völlig freien Denkens und Entscheidens, muss wohl offensichtlich zurückgewiesen werden. Damit steht diese Betrachtung in einer Reihe mit anderen subjektkritischen Positionen (Volbers 2017). Bisher ist aber noch keineswegs geklärt, in welcher Form Individuen in die Prozesse der gesellschaftlichen Transaktion eingebunden sind. Die Natur von Handlungszusammenhängen und der mögliche willentliche Einfluss des Einzelnen darin, bedarf noch einer näheren Betrachtung.

Die Frage der Handlungsfreiheit

Wie kann der Glaube an die menschliche Autonomie und Handlungsfreiheit gerechtfertigt werden, wenn man gleichzeitig von einer gesetzmäßigen Natur ausgeht? Diese Frage steht, wie schon angedeutet, seit Kants Grundlegung der philosophischen Anthropologie im Raum. Kant konnte aber weder die Ursachen noch die genaue Funktionsweise von Handlungsautonomie bestimmen. Trotzdem schrieb er der menschlichen Handlungsfreiheit, analog den Gesetzen der Natur, eigene Gesetzmäßigkeiten zu. Diese Freiheit sei aber nicht per se jedem Menschen gegeben, denn »über Autonomie verfügen nur solche Wesen, die für Gründe empfänglich sind sowie aus Gründen verallgemeinern, differenzieren und handeln können« (Sturma 2004: 277). Die Begabung des Menschen zur Vernunft wird klassischerweise als Voraussetzung für Freiheit angesehen. Mit dem Status als Person verbindet sich schließlich auch noch ein Anspruch von moralischer Verantwortlichkeit. Diese Verantwortung formuliert Kant bekanntermaßen in Form seines kategorischen Imperativs, wonach man nur nach einer *Maxime* handeln solle, aus der heraus man sich wünschen kann, sie würde ein allgemeines Gesetz werden. »Kategorisch« ist dieser Imperativ bekanntermaßen, weil ohne seine Geltung keine Vergesellschaftung möglich ist. Wenn alle Menschen einander nur als Mittel zum Zweck verwenden würden, dann gäbe es kein Vertrauen unter den Menschen. Auch wenn Vertrauen im tatsächlichen Leben sehr häufig enttäuscht wird, so ist eine Gesellschaft, in der niemand jemals einem anderen vertraut, gar nicht denkbar. Eine derartige Gesellschaft

würde sich entweder gar nicht erst formieren oder unweigerlich zerfallen. Im Gegensatz zu optionalen oder fakultativen Imperativen ist der *kategorische Imperativ* also notwendig gültig. Auf diese Weise beweist Kant, dass sich mittels der Vernunft allgemeine Gesetze begründen lassen. Diese Gesetze erreichen zwar geltungstheoretisch nicht den gleichen Stellenwert wie Naturgesetze, doch sind sie seiner Ansicht nach in ihrer Begründung offensichtlich ebenfalls objektiv. Ebenso wie die Kausalität natürliche Vorgänge hervorbringt, so erscheint die Vernunft in dieser Logik der Schlüssel zu begründeten Überzeugungen und Handlungsanleitungen zu sein.

Damit hat Kant Handlungsfreiheit einflussreich als Funktion des Geistes konzipiert. Demnach kann der Mensch durch Nachdenken Mittel ersinnen, um wünschenswerte Ziele zu erreichen. Nun bedeutet diese Handlungsautonomie aber noch lange nicht, dass der Mensch auch einen freien Willen hat. Vielleicht bin ich frei, meine kognitiven Entschlüsse in Handeln umzusetzen, wie kann ich mir aber sicher sein, dass meine Gedanken tatsächlich frei sind? Wer sagt mir, dass ich nicht sozusagen von einer Instanz außerhalb meiner Selbst gedacht werde? Diese Denkfigur taucht in entsprechenden skeptizistischen Theoremen, wie etwa dem Zombie-Theorem oder der Gehirn-im-Tank-Hypothese, immer wieder auf. So wurde auch in den 1980er Jahren, vor dem Hintergrund eines zunehmend strenger gedachten naturwissenschaftlichen Determinismus, eine Debatte über die Willensfreiheit geführt (Betzler 2001). Bis heute hat diese Frage an Relevanz kaum eingebüßt. Die Entwicklung der Naturwissenschaften schreitet immer weiter voran und zunehmend versuchen nun die Neuro- und Biowissenschaften ebenfalls den Einfluss des menschlichen Geistes zu vermessen.

Die neurobiologische Dekonstruktion des freien Willens.

Ein von Christian Geyer (2004) herausgegebener Sammelband thematisiert die neurobiologische Kritik an der Willensfreiheit. Häufig wird darin auf die in den späten 1970er Jahren durchgeführten Libet-Experimente Bezug genommen. Diesen Experimenten zufolge lässt sich eine vorbereitende Hirnaktivität messen, schon vor dem Zeitpunkt, an dem ein Proband eine Entscheidung bewusst trifft. Diese neurologischen Studien werden nicht selten als der endgültige Beweis dafür angeführt, dass der freie Wille nur eine Illusion ist. Zu den wichtigsten Neurobiologen, die diese These vertreten, zählen Wolf Singer und Gerhard Roth. Singer (2004) zufolge ist es die Funktionsweise unseres Gehirns, die ein zusammenhängendes Weltbild aus fragmentartigen Wahrnehmungsereignissen konstruiert. Demnach ist das Gehirn ein höchst selektiver Kognitionsapparat, der sich entwicklungsbedingt auf die für unser menschliches Leben

relevanten Funktionen ausgerichtet hat. »Zusätzlich zu dieser Optimierung der Signalaufnahme kam es darauf an, die verfügbare Information möglichst schnell in zweckmäßige Verhaltensreaktionen umzusetzen« (ebd.: 38). Das Gehirn folgt also einem festgeschriebenen Programm. Roth (2004) erklärt, dass es heute mittels neuronaler Stimulation möglich sei, bei Probanden handlungsvorbereitende Prozesse experimentell zu initiieren. Die Probanden hätten dann das Gefühl, eine bestimmte Handlung ausführen zu wollen. Roth folgert daraus, »daß die klassisch-philosophische wie auch alltagspsychologische Aussage ›Mein Arm und meine Hand haben nach der Kaffeetasse gegriffen, weil ich dies so gewollt habe!‹ nicht richtig ist« (ebd.: 91). Ist es deswegen aber gerechtfertigt, wie Roth vorschlägt, zu behaupten, »mein Gehirn hat entschieden!« (ebd.: 92)? In dieser Frage hat sich die Debatte um Willensfreiheit, wie einige Autoren behaupten (Searle 2004; Geyer 2004; Pothast 2011), über die Jahre nicht wesentlich weiterentwickelt, denn immer noch stehen sich Deterministen, die den freien Willen für eine Illusion halten, und diejenigen, die den freien Willen nicht aufgeben wollen, unversöhnlich gegenüber und vermittelnden Positionen mangelt es an substantieller Erklärungskraft. So überzeugt weder der Kompatibilist, der beide Positionen für vereinbar hält, noch der Epiphänomenalist, der den freien Willen als etwas ansieht, das lediglich auf neurobiologischen Prozessen aufsetzt, dabei aber keinen Einfluss auf diese hat.

Betrachten wir die Frage aus einer phänomenologischen Perspektive. Ist denn die Kritik der Neurobiologen tatsächlich so grundlegend? Wir begreifen uns doch keineswegs, wie das die Gegner des freien Willens behaupten, lediglich »als Wesen, die über Intentionalität verfügen, die fähig sind zu entscheiden, initiativ zu werden und zielbewußt in den Ablauf der Welt einzugreifen« (Singer 2004: 41). Zu unseren menschlichen Erfahrungen zählen doch ebenso Momente des Scheiterns und des Irrs. Wir fühlen uns doch ebenso oft von unserem eigenen Selbst getrieben, wie auch von den gesellschaftlichen Bedingungen zu etwas genötigt. Auch vereinfacht Singer, wenn er schreibt, »wir erfahren unsere Gedanken und unseren Willen als frei, als jedweden neuronalen Prozessen vorgängig« (ebd.: 44). Wer sich nur ansatzweise mit Meditationstechniken auseinandergesetzt hat, der hat an sich selbst beobachten können, wie Gedanken entstehen, wie man sie betrachten und auch wieder ziehen lassen kann. Ebenfalls ist es eine gängige Erfahrung, dass es manchmal gehörig Zeit braucht, sich einer Sache bewusst zu werden. In Situationen, die eine radikale Wahl erfordern – wie sie in Kapitel 2 als für Verantwortlichkeit charakteristisch beschrieben wurden – brauchen wir oft sehr lange dazu, eine Entscheidung zu treffen. Dass Neuronen dabei »unablässig feuern« ist beinahe körperlich erlebbar. Problematische Lebenslagen gehen mit Stresszuständen einher, in denen weitreichende Selbstorientierung notwendig ist. Auch Singer gibt zu, dass sich neurobiologisch

nicht erklärt lässt, nach welchen Kriterien das Gehirn aus Sinnesdaten schließlich Wahrnehmungsurteile macht und warum Produkte gedanklicher Prozesse schließlich kohärent und stimmig erscheinen können. Ebenso gestehen Neurobiologen ein, dass es noch nicht möglich ist, naturwissenschaftlich zu ergünden, was es bedeutet »etwas zu glauben, zu wollen oder verliebt zu sein« (Roth 2004: 97). Bei der Bestimmung derart komplexer Zustände des menschlichen Erlebens ist auch der Neurologe auf Schilderungen seiner Versuchspersonen angewiesen.

Der Sammelband schließt mit der Erstübersetzung einer späteren Arbeit des Urhebers der einflussreichen Libet-Experimente. In leicht gegenüber seiner ursprünglichen Konzeption modifizierten Experimenten konnte Benjamin Libet (2004[1999]) nachweisen, dass Versuchspersonen eine Veto-Möglichkeit haben. Sie können einem neuronal entstandenen Willen zu handeln widerstehen und somit verhindern, dass sie eine Tätigkeit tatsächlich auch ausführen. Ob aber auch dieses Veto wiederum auf neuronale Prozesse zurückgeführt werden kann, kann Libet zufolge nicht geklärt werden. Er verweist diesbezüglich auf eine »unerklärte Lücke« zwischen physischen Phänomenen und Phänomen des subjektiven Erlebens. Er kommt schließlich zu dem Ergebnis, »daß die Existenz eines freien Willens zumindest eine genauso gute, wenn nicht bessere wissenschaftliche Option ist als ihre Leugnung durch die deterministische Theorie« (ebd.: 357).

John Searle weist darauf hin, dass die Debatten um Willensfreiheit meist bis ins Äußerste polarisiert sind. Entweder man glaubt an die Freiheit oder eben nicht. Dadurch wird alles dazwischen verdrängt, etwa die Frage, was es bedeutet, dass wir unser alltägliches Leben eigentlich gar nicht gestalten könnten, würden wir nicht an ein gewisses Maß an Freiheit glauben. Stellen wir uns vor wie wir ohne die Annahme eines freien Willens in einem Restaurant bestellen müssten: »Wenn Sie also zum Kellner sagen, ›Sehen Sie, ich bin Determinist – che será, será, ich werde einfach warten und sehen, was ich bestelle‹, dann ist ihnen diese Weigerung, Ihren freien Willen auszuüben, nur als eine Ihrer Handlungen verständlich, wenn Sie sie als die Ausübung Ihres freien Willens auffassen« (Searle 2004: 18).

Wünsche, Begierden und Leidenschaften gründen weitgehend in biologischen Funktionen unseres Selbst, oder sie sind durch Sozialisation entstanden. Der freie Wille aber wäre unsere Möglichkeit diese zu zügeln und langfristig zu transformieren. Streng genommen kann er aber nicht aus natürlichen kausalen Prozessen hervorgehen. Searle (ebd.: 20) zufolge sollte aber dringend angenommen werden, »daß es mögliche Erklärungen natürlicher Phänomene gibt, die nicht deterministisch sind«. Auch er verweist auf die »Lücke«, die sich im menschlichen Erleben zwischen vorbereitenden Bedingungen und dem Entschluss zur Ausführung einer Handlung auftut.

Was passiert in der Lücke?

Viel beachtet und diskutiert wurde unter anderem Harry G. Frankfurts *Hierarchie des Wünschens* (2001[1971]). Demnach hat der Mensch zwar keine unmittelbare Willensfreiheit, denn sein Wille entspringt in erster Linie seinen momentanen Wünschen. Dabei unterscheidet Frankfurt aber zwischen Wünschen erster Ordnung (*first-order desires*), welche sich direkt auf Handlungen beziehen, wie beispielsweise eine Zigarette rauchen zu wollen, und Wünschen höherer Ordnung (*higher-order desires*), welche sich auf Wünsche niedriger Ordnung beziehen. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn eine Person versucht mit dem Rauchen aufzuhören. Sie wünscht dann, sie könne den Wunsch eine Zigarette zu rauchen, ablegen. Willensfreiheit ergibt sich nach Frankfurt erst aus einer Reflexion über die eigenen Wünsche, wenn es gelingt sogenannte ›Volitionen‹ zu entwickeln. Als Wünsche zweiter Ordnung entsprechen sie dem *Wunsch, einen Willen zu haben*, wie etwa wahrhaftig das Rauchen aufgeben zu wollen. Ein Wille ist demnach ein Wunsch, der durch Reflexion stark genug geworden ist, um auch tatsächlich handlungseffektiv werden zu können. Die Ausbildung eines derartigen Willens ist demnach Voraussetzung für freies Handeln.

Freiheit ist Frankfurt zufolge nicht nur von äußeren Zwängen wie Handlungsbeschränkungen abhängig, sondern auch von inneren Zwängen. Erst in der Überwindung innerer Zwänge konstituieren sich Menschen als Personen, denn »nur bei Personen kann es zu einer Disharmonie zwischen den Wünschen kommen, die handlungswirksam sind, und den Wünschen, von denen sie möchten, daß sie handlungswirksam sind« (Guckes 2001: 7–8). Dies lässt sich am Beispiel eines Drogensüchtigen erklären. Dieser kann seinem Wunsch, eine Droge zu nehmen, nachgeben und doch gleichzeitig den Wunsch haben, er hätte den Willen der Droge zu widerstehen. Unabhängig davon, ob es diesem Menschen tatsächlich gelingt, einen Willen zu entwickeln, der stark genug ist, die Sucht zu überwinden, konstituiert sich darin eine Person als selbstreflexives Wesen. Ein Drogensüchtiger aber, der gar nicht wünscht, nicht drogenabhängig zu sein, der also gar keinen Wunsch höherer Ordnung ausbildet, den nennt Frankfurt einen triebhaften ›Wanton‹, der die Chance zu individueller Freiheit verspielt.

Frankfurts Thesen wurde vielfältige Kritik entgegengebracht (siehe hierzu Betzler 2001). In diesem Zusammenhang interessant ist aber insbesondere die Ansicht, seine Auffassungen seien rein subjektivistisch und ließen die Quelle der Wünsche außer Acht. Diese Kritik wurde mittels äußerst abstrakter Gedankenexperimente formuliert, beispielsweise mit der Annahme eines Gehirnimplantats, dass von einer anderen Person gesteuert wird, welche dann bestimmte Reaktionen beim Träger des Implantats auslösen kann. So würde diese Person unbewusst dem Willen

dieser Person folgen, ohne sich dessen bewusst werden zu können. Eine fremdbestimmte Kontrolle könne, so die These, deswegen niemals ausgeschlossen werden, auch wenn der Betreffende noch so sehr davon überzeugt ist, er hätte seinen Willen auf autonomen Reflexionen über sein eigenes Verhalten aufgebaut. Hierin lassen sich unschwer skeptizistische Theoreme erkennen. Nun mag man von derart wirklichkeitsfernen Gedankenexperimenten halten was man will, mit Jonas (1981: 68) gesprochen sind sie wohl eher »ein Geschöpf der Theorie und nicht der Erfahrung«. Sie zeugen aber davon, dass sich ein so grundlegender Skeptizismus wohl niemals auf rein rationalem Wege wird ausräumen lassen. In keinem Fall aber kann der skeptizistische Zweifel, mit intellektualistischen Gedankenkonstrukten, die derart der gewöhnlichen Erfahrung widersprechen, den Anspruch eines Gegenbeweises erfüllen.

Eine andere Erklärung davon was »in der Lücke« passiert, zielt auf die Bestimmung von Verantwortung ab, denn die Frage der Willensfreiheit hat eine lebenspraktische Konsequenz. Je nachdem wie wir die Frage nach der Freiheit beantworten; ob wir annehmen unfreie Spielbälle naturwissenschaftlicher Kausalitäten zu sein oder ob wir glauben über unser Schicksal bestimmen zu können, wird es uns möglich Verantwortung einzufordern oder jegliche Verantwortung von uns weisen. Für Hans Jonas' Verantwortungsethik (1979) war diese Frage derart zentral, dass er sie bei ihrer Grundlegung erst einmal aussparte und sie in einer Monographie gesondert behandelte. Vehement wehrt er sich darin gegen einen naturalistischen Determinismus des Seelenlebens, denn »danach wären wir Puppen der Weltkausalität. Damit aber wird der Lehre von der Verantwortung jeder Boden entzogen« (Jonas 1981: 17). Jonas gründet seine Argumentation auf dem, was er »Auslöserprinzip« nennt. Demnach kann ein Impuls (Wille), der auf die Nervenbahnen wirkt, über die biochemischen Informationsverarbeitungssysteme, die Muskelaktivitäten bis zu den Wirkungen in der äußeren Welt naturdeterministisch nachverfolgt werden. Damit sei aber noch keineswegs geklärt, wie diese initiale Reizung des Nervensystems zustande kam. Die Naturwissenschaft habe hierfür lediglich zwei unbefriedigende Erklärungen. Diese besagen, dass sie »entweder gemäß dem »Unbestimmtheitsprinzip« ein reines Zufalls-Ereignis im vorhandenen Quantenfeld war; oder daß sie deterministisch aus der vorangehenden Verteilung folgte« (ebd.: 74). Jonas verortet nun den Einfluss des Mentalen in der Wahl dieses Auslösers. Er versteht ihn als *mental determiniert*, während alles was auf ihn folgt schließlich *physikalisch determiniert* ist. Die Folgen eines derart winzigen Auslöseimpulses können sich zu ungeheurer Wirksamkeit auswachsen. Dies entspricht dem fast schon sprichwörtlich gewordenen komplexitätstheoretischen Motiv der möglicherweise weltverändernden Wirkung des Flügelschlags eines Schmetterlings. An der Grenze der physischen Dimension findet Jonas zufolge ein energetischer Austausch

mit einer psychischen Dimension statt. Jonas ist davon überzeugt, »daß in dem mentalen Intervall zwischen input und output ein Prozeß völlig anderer Ordnung als der physischen liegt« (ebd.: 79). Diese Vorstellung erinnert auch an medizinische Grundlagenforschung im Bereich der Psychoneuroimmunologie¹⁰ wie auch an das biopsychosoziale Modell der Entstehung von Krankheiten¹¹. Auch hier werden Wechselwirkungen zwischen psychischen und physischen Vorgängen beschrieben. Offenbar wollte Jonas der stringenten Logik und Faktenbezogenheit, mit der die Naturwissenschaften in der Regel die Beziehung zwischen Psyche und Physis behandeln, mit gleichartigen Argumenten begegnen. So inspirierte Jonas den Physiker Kurt Friedrichs zu einem Briefwechsel über die Verortung der Willensfreiheit in der Quantenphysik (Dieser Briefwechsel ist in Auszügen abgebildet in Jonas 1981: 89ff.).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es bisher keine verbindliche Beschreibung der Vorgänge in der Lücke gibt. Für unsere Zwecke muss diese Frage aber auch nicht endgültig geklärt werden. Für unsere Zwecke reicht es festzustellen, dass offensichtlich viel für eine derart komplexitätstheoretische Auffassung des Menschen als biopsychosoziales Wesen spricht. Selbst ein gelingender, naturwissenschaftlicher Nachweis von Willensfreiheit würde auch noch lange keinen Aufschluss darüber geben,

- 10 Umwelteinflüsse, zwischenmenschlichen Beziehungen und Lebensstile können die Funktion des Immunsystems eines Menschen beeinträchtigen. Die Psychoneuroimmunologie erforscht die hierbei zugrunde liegenden biochemischen Zusammenhänge. Botenstoffe des Zentralen Nervensystems wirken auf das Immunsystem und vice versa. Selbst die Funktion unserer Gene ist nicht statisch, sondern kann durch psychische Faktoren beeinflusst werden. (Schubert 2011; Bauer 2012[2002])
- 11 Das biopsychosoziale Krankheitsmodell betrachtet die Entstehung von Krankheiten nicht als direkte Folge eines einzigen krankmachenden Faktors, sondern als komplexe Wechselbeziehungen zwischen einer biologischen, einer psychischen und einer sozialen Integrationsebene. In der medizinischen Grundlagenforschung gilt dieses Modell derzeit als die plausibelste Vorstellung. Dass es in der Arbeit von Kliniken, Arztpraxen, Gesundheitsadministration und Gesundheitsdienstleistern kaum eine Rolle spielt, liegt daran, dass es nicht weniger als einen grundlegenden Paradigmenwechsel verlangt. »In der Praxis ist dies verbunden mit der Wahrnehmung des Patienten als ganzen Menschen, mit körperlichen, psychischen und sozialen Bedürfnissen. Und es geht auch um Orientierung an Gesundheit, nicht nur an Krankheit« (Pauls 2013: 27). Die Wechselwirkungen zwischen sozialen Faktoren, Umwelteinflüssen und den biologischen Mechanismen des Körpers bilden ein komplexes System. Die Zustände der Geist-Körper-Einheit Mensch sind emergent. Das heißt, dass sich keine einfachen Ursache-Wirkungsmechanismen identifizieren lassen. Die vielfältigen Wechselwirkungen lassen Zustände entstehen, die nicht direkt auf bestimmte Ursachen zurückgeführt werden können. (Egger 2005; Pauls 2013)

was diese Freiheit phänomenologisch, also im menschlichen Erleben bedeutet. Wir wüssten noch lange nicht, wie sie genutzt werden kann oder wie wir mit ihr umgehen könnten. Es geht vielleicht weniger darum, Willensfreiheit zu bestreiten oder zu beweisen als vielmehr zu fragen, wie sie gewinnbringend genutzt werden kann. »Nicht darum kann es also gehen, die Freiheit und Verantwortlichkeit der Menschen als der Handlungssubjekte prinzipiell zu bestreiten [...] sondern sie als Potential solidarischer Verantwortung zu mobilisieren« (Apel 1990[1975]: 30). Hierzu wenden wir uns später noch einmal den Arbeiten Frankfurts zu, zuvor aber einige erste Inspirationen zu den moralphilosophischen Grenzen menschlicher Freiheit.

Freiheiten und Tugenden

Wie schon angedeutet unterscheidet sich die Frage nach der Möglichkeit eines freien Willens von der nach Handlungsautonomie. Sie ist noch weitreichender, denn sie erfordert die Möglichkeit auf biologische Impulse oder tiefgreifende Prägungen Einfluss zu nehmen, aus denen Wünsche und Bedürfnisse entstehen. Um Verantwortung zu übernehmen, brauche ich letzten Endes diese Willensfreiheit. Um Verantwortung zu übernehmen genügt es nicht, wenn meine Handlungen lediglich einem rational für richtig erkannten Grundsatz folgen. Demnach läge Verantwortung in so etwas wie der Zügelung des Willens, was tugendethisch auch als Ausbildung von Tugenden formuliert werden könnte.

Martha Nussbaum (2000) tritt in aristotelischer Tradition für die Wichtigkeit der Entwicklung von Charaktertugenden ein. Dabei stellt sich natürlich die Frage inwiefern wir diese Prozesse willentlich, rational oder vernunftgeleitet gestalten können. Sie kritisiert dazu Kants deontologische Auffassung, wonach eine moralische Handlung darin besteht, die eigenen aggressiven Gefühle und eigennützigen Neigungen rational zu kontrollieren. »Kant hält diese Leidenschaften für angeboren und unabänderlich« (ebd.: 62). Seines Erachtens haben sie sogar die Macht die Vernunft zu korrumpieren. Rationalität kann demnach beides, stichhaltige moralische Urteile begründen, ebenso wie offensichtlich unmoralisches Verhalten rechtfertigen. Nach Kant entspringen Rechtfertigungen des eigenen unmoralischen Verhaltens den Leidenschaften der Menschen und werden deswegen unbewusst ausgeführt. »Unsere Leidenschaften beginnen zu ›vernünfteln‹ und an diesen guten Gedanken herumzukritteln« (ebd.: 62). Für Kant kann Moral deswegen nur am Tun bemessen werden. Handeln muss sich an Maximen orientieren, die universell begründet wurden. Deswegen stehen für ihn Gesetze oder Regeln im Mittelpunkt des moralischen Handelns. Nussbaum verweist nun aber darauf, dass Rationalität die Aufgabe, menschliche

Leidenschaften im Sinn anerkannter Regeln zu zügeln, faktisch kaum erfüllt. Gerade in liberalen Gesellschaften steht vor allem die Verwirklichung individueller Freiheiten an oberster Stelle, obwohl es weitgehend Konsens ist, dass diese Freiheiten ihre Grenze an der Freiheit der anderen finden sollten (Mill 2014[1859]; Rawls 2012[1971]). Nussbaums zufolge müssen sich Menschen deswegen moralisch bilden. Sie können dies, indem sie mittels moralphilosophischer Fragen ihre Handlungen selbstkritisch bewerten. »Auf diese Weise kommen wir uns selbst zuvor und errichten im Denken Bollwerke gegen unsere allzu starken Neigungen, die Würde anderer zu verletzen« (Nussbaum 2000: 65). Es geht ihr um die Ausbildung nicht-relativer Werte. In aristotelischer Manier folgt sie der Auffassung, »daß es vom menschlich Guten respektive von einer gedeihlichen menschlichen Entwicklung nur *eine* objektive Auffassung geben könne« (ebd.: 229). Nussbaum führt das bekanntermaßen in eine Formulierung menschlicher Befähigungen, die es den Menschen erlauben sollen, ihr Leben freiheitlich zu entwickeln. Ihre Konzeption eines guten Lebens soll explizit Pluralität ermöglichen.

Vielfach aber werden Tugenden kulturellrelativistisch als feststehende Ideale bestehender Gemeinschaften gedacht. Wie leicht die Annahme feststehender Tugendideale in ein wertkonservatives Denken führen kann, lässt sich insbesondere bei Alasdair MacIntyre (1987) nachvollziehen. Allzu leicht etabliert sich der Imperativ, die moralischen Regeln der Gemeinschaft müssten bedingungslos geachtet werden. Werte und Tugenden sollten aber, so mein Appell an dieser Stelle, dringend dynamisch gedacht werden. Moralische Regeln sind grundlegend als Gegenstand der beständigen Reflexion zu verstehen. Um die Gefahr eines Wertkonservatismus zu verhindern, soll im Folgenden auch nicht von Tugenden, sondern von Persönlichkeiten die Rede sein. Bezüglich Persönlichkeit gibt es keine Ideale, lediglich konkrete Ausstattungen mit Persönlichkeitsmerkmalen (*traits*), die innerhalb eines weiten Spektrums an Kombinationsmöglichkeiten ein mehr oder weniger moralisch gutes Leben erlauben. Es wird später noch deutlich werden (Kap 3.7), dass im Gegensatz zu den tugendethischen Idealen in persönlichkeithethischer Auffassung, Persönlichkeit immer Individualität bedeutet und deswegen Diversität in einer Gemeinschaft unumgänglich ist.

Die tugendethische Inspiration, wonach der Einzelne wirkliche Freiheit nur dann erlangen kann, wenn es ihm gelingt, seine Person mit den Anforderungen des Gemeinwesens in Einklang zu bringen, soll hier aber erst einmal aufgenommen werden. Dabei sollen aber die Untiefen des Wertkonservatismus sorgsam umschifft werden. Es besteht die Gefahr, dass die Betonung moralischer Grundsätze Repression erzeugt und der Ruf nach gemeinsamen Werten zu scheinheiligem Moralisieren verkommt. Orientierung soll im Folgenden deswegen nicht definierbare Tugenden oder Werten bieten, sondern eine spezifische

phänomenologisch erfahrbare Dialektik des Wortes ›frei‹. Was heißt es denn *frei zu sein*? Ist das gleichbedeutend mit *alles tun was einem beliebt* oder mit sich *frei fühlen*? Wie ist es, wenn man einen Drang, eine Leidenschaft oder einen Wunsch verspürt, von dem man weiß, dass die Erfüllung andere schädigen würde? Kann man *frei sein*, wenn man weiß, dass die Freiheit, die man sich nimmt, andere schädigt? Fühlt man sich in solch einem Fall nicht eher von seinen Leidenschaften beherrscht, obwohl man in freier Entscheidung genau das tut, was man möchte? In diesen Fragen erscheint Freiheit als eine Funktion der Beziehung eines Menschen zu anderen und zu sich selbst. In diesem Gedanken entdecken wir nicht nur die psychologische Definition von ›Persönlichkeit‹ (siehe Kap. 3.7), sondern auch das Theorem der Transaktion, dass auf die Verbundenheit von interagierenden Einzelpersonen und der darin immanenten Beziehungshaftigkeit verweist. Die Idee der Freiheit in Gemeinschaft, findet sich interessanterweise nicht nur in westlichen Philosophieseminaren, sondern beispielsweise auch in der Bantuethik Ubuntu und afrikanischen Vorstellungen von Personalität. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass es sich hierbei um ein anthropologisches Phänomen handelt.

Exkurs: *Ubuntu als transaktionale Ethik und afrikanische Vorstellungen von Person*

Dem Motiv der Transaktion erwächst eine Ethik, wie sie sich beispielsweise im Ubuntu-Sprichwort ›I am because you are‹ ausgedrückt. Ubuntu basiert auf der Vorstellung einer Interdependenz aller Wesen des Universums und wird auch als Grundlage guter menschlicher Beziehungen in afrikanischen Gesellschaften angesehen (Khosa 1994). Im Sprichwort ›A person is a person through other persons‹ drückt sich auch die Auffassung aus, dass das Ansehen als Person von der Menschlichkeit der Beziehungen zu anderen abhängt. Im Sinne einer transaktionalen Ethik wird man durch den Anderen zu dem, was man schließlich ist. Konsequenter Weise erfordert dies, dass man sich vorrangig für die Position des Anderen interessiert. Dies steht in deutlichem Gegensatz zum individualistischen Verständnis wonach man sich in einer Gemeinschaft behaupten muss. Es widerspricht auch dem modernen Verständnis von Bildung als einem lebenslangen Lernen, verstanden als Erlernen verbürgten gesicherten Wissens und bewährter Fähigkeiten. Diese Kompetenzen sollen das Individuum von den Subjektivitäten anderer unabhängig machen. In transaktionaler Perspektive ergibt sich hingegen die Aufforderung, offen für die Perspektive anderer zu sein und damit aktiv sein Wissen über deren Sichtweisen zu erweitern. Hierdurch entstehen ein anderes Wissen und eine andere Kompetenz. Es entsteht eine differenzierte Vorstellung

von der eigenen Lebensgemeinschaft und die Fähigkeit gemeinschaftsorientiert zu handeln.

Der westliche Humanismus geht, so Reuel Khosa (1994), vom Diktum, der *Mensch ist das Maß aller Dinge*, aus. Demnach kann das, was Menschlichkeit ausmacht, rational bestimmt werden. Indem man das Verhalten einer Person an transzendental begründeten Werten misst – so die Idee – kann man auch prüfen, ob sie in einem Individuum verwirklicht sind oder nicht. Im Gegensatz dazu verweist Ubuntu in erster Linie auf Möglichkeiten, die eigene Menschlichkeit zu entwickeln. Das kann aber nicht durch Befolgen dogmatischer Vorsätze des richtigen Handelns geschehen, sondern sich lediglich in der situativen Angemessenheit des alltäglichen Handelns verwirklichen. Damit unterscheidet sich eine transaktionale Ethik elementar von transzendentalphilosophischen Ethiken, die eine Letztbegründung grundlegender Werte anstreben, und damit hauptsächlich von Rationalität und vom aufklärerischen Ideal des Intellekts getrieben sind. Eine transaktionale Ethik unterscheidet sich beispielsweise vom *Liberalismus*, der in der Entfesselung individueller Freiheit, den effektivsten Antrieb zur ökonomischen Entwicklung des Gemeinwohls sieht. Sie unterscheidet sich auch von der Ethik des *Utilitarismus*, die alles Handeln daran bemisst, ob es das Wohl einer sozialen Gruppe fördert oder nicht. Letztere ist dann nicht weit von *identitätspolitischen Ethiken* entfernt, denn die soziale Bezugsgruppe muss natürlich irgendwie abgegrenzt werden, was allzu leicht Verweise auf eine Identität, Abstammung, Ethnizität oder Nationalität auf den Plan ruft. An dieser Stelle zeigt sich ein Übergang zu *kollektivistischen Ethiken*, die das Individuum als der sozialen Organisation untergeordnet ansehen. Demnach erfüllt sich das wahre Wesen des Menschen in der Unterordnung unter den Willen der Gemeinschaft. Indem der Mensch sich der Gemeinschaft unterstellt, erfüllt er dieser Auffassung zufolge, nicht nur seine Bestimmung als soziales Wesen, er kann auch gleichzeitig das höchstmögliche Maß an individueller Handlungsfreiheit erreichen. Derartiger Kollektivismus fand seine realen Ausprägungen in den sozialistischen, kommunistischen und faschistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Individualismus und Kollektivismus stellen sich damit als zwei gegensätzliche Auffassungen vom Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft dar.

Khosa (1994) beschreibt Ubuntu als einen *dritten Weg* zwischen den westlichen Entwürfen individualistischer und kollektivistischer Ethiken. Das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft wird in Ubuntu nicht als ein hierarchisches, sondern als ein symmetrisches gedacht. »The ›community‹ is the ›I‹ writ large – and the ›I‹ is the ›community‹ individualised« (ebd.: 8). In diesem Sinne ist Ubuntu tendenziell spirituell und religiös, denn es kann nicht rational begründet werden, sondern muss emotional erlebt werden. Die eigene Position muss nicht als

etwas rein Individuelles, sondern als in vielfältigen Beziehungen stehend erkannt werden.

»In a real sense all life is inter-related. The agony of the poor impoverishes the rich; the betterment of the poor enriches the rich. The manager's success at managing depends on the co-operation of the managed. The white man's long term prosperity is reliant on the black man's well-being and hope for prosperity. We are inevitably our brother's keeper because in the broader scheme of things we are our brother's brother. Whatever affects one directly affects all indirectly.« (ebd.: 10)

Demnach umschließt ein einzelnes Individuum sowohl das Allgemeine einer Gemeinschaft als dass es sich auch als etwas Besonderes separiert. In dem Maße in dem diese *Gegensätze als Harmonie erlebt werden*, verwirklicht sich schließlich die Menschlichkeit des Ubuntu. Freiheit verwirklicht sich demnach nicht im Tun, sondern im Erleben.

Dies spiegelt sich auch in afrikanischen Vorstellungen des Personseins wider. Kwasi Wiredu (2004: 16) zufolge gründen afrikanische Konzeptionen von ›Person‹ auf einem Lebensprinzip; »A human being is held to consist of a variable number of elements, one of which typically might be called the life principle, that is, that in a person whose presence makes him alive and whose absence makes him dead.« Das Sein wird als ein dynamisches Prinzip lebendiger Kräfte begriffen. Sofern ein Mensch seine Eingebundenheit in diese Kräfte erkennt, entwickelt er auch die Bereitschaft und die Fähigkeit, Verpflichtungen in der Gemeinschaft zu erfüllen und erwirbt sich so einen Status als ›Person‹. Personalität wird demnach auch als eine Errungenschaft angesehen. Nach Didier Kaphagawani (2004) lässt sich Personalität zusammenfassend charakterisieren als a) *kommunalistisch*, weil es die Natur des Menschen darin bestimmt ein Leben in Vergemeinschaftung zu führen, was sich im schon zitierten ›I am, because we are; and since we are, therefore I am‹ ausdrückt, b) *normativ*, da eine Person die Verantwortung trägt, sich mit der eigenen Individualität zum Wohle der Gemeinschaft in die Gemeinschaft einzubringen und c) *dialektisch*, da der Mensch sowohl als Tier als auch als Vernunftwesen angesehen wird. Dabei werde so Kaphagawani aber nicht die Vernunft als Schlüssel der Individualität angesehen, sondern ›in the heart lies the personality of man‹. Letzten Endes sind es also die menschlichen Empfindungen, die für die Führung der Intelligenz verantwortlich sind. Personalität verwirklicht sich in der mitfühlenden Hinwendung zu den Mitmenschen. Im Gegensatz zum modernen Individualismus bedeutet Bildung und Lernen nicht, möglichst viel Wissen anzuhäufen, um sich selbst dadurch zu profilieren. Es geht nicht darum möglichst viele Fähigkeiten und Kompetenzen zu erlernen, die die eigene Person vor anderen auszeichnen. Lernen bedeutet vielmehr die Sichtweisen seiner

Mitmenschen zu erfassen, um sich so in einer eigenen Position im sozialen Geflecht von Positionen verorten zu können.

Vertiefte Betrachtung der Willensfreiheit

Wie schon angedeutet sollen anthropologische Fragen hier nicht abschließend geklärt werden, doch soll die Möglichkeit tatsächlicher Willensfreiheit auch nicht vorschnell verworfen werden. Frankfurts spätere Arbeiten schließen gut an obige Betrachtung afrikanischer Vorstellungen von Person an. Als Reaktion auf die einsetzende Kritik entwickelt Frankfurt in seinen späteren Arbeiten ein Modell der Identifikation woraufhin Monika Betzler (2001) eine neue Rezeption Frankfurts vorschlägt, die auch diese Arbeiten berücksichtigt. Frankfurt entwickelt einen Begriff des ›caring‹. Mit diesem Begriff möchte er das, was einem Menschen tatsächlich langfristig im Leben wichtig ist, in den Blick bekommen. Er geht davon aus, dass auch anhaltende Lebensziele in dem Sinne dispositional sind, als dass sie einem ursprünglich leidenschaftlichen Impuls entspringen. Er weist aber darauf hin, dass sie im Laufe des Lebens vielfach rational reflektiert werden müssen, nicht nur, weil die Person, auf Kritik anderer reagieren muss, sondern auch, weil es immer wieder praktische Hindernisse bei der Verwirklichung langfristiger Ziele gibt. »In diesem Zusammenhang gilt es vor allem die Frage zu beantworten, wie es uns gelingt, uns mit manchen unserer Einstellungen zu identifizieren, mit anderen nicht. Inwiefern ist uns eine Einstellung ›eigen‹ und eine andere ›fremd‹ oder ›äußerlich‹?« (Betzler 2001: 20). So erkennt Frankfurt, dass es möglich ist »einige der Wünsche der Person als in einer Weise ihr wesenseigen aufzufassen, in welcher dies andere nicht sind« (Frankfurt 2001[1987]: 124).

Auch wenn Frankfurt es nicht so benennt, dann fordern seine Überlegungen dazu auf, sich auf die Suche nach Selbsterfahrung zu begeben. »Es sind diese Handlungen des Ordnen und der Ablehnung, der Integration und Separation, die ein Selbst aus dem Rohmaterial des inneren Lebens schaffen« (ebd.: 130). Dies kann keine momentane Leistung sein, sondern gestaltet sich als ein längerfristiger Prozess, innerhalb dessen ein Individuum sich mit seinen eigenen Wünschen, Antrieben und Leidenschaften auseinandersetzen muss. »In dem Maße, in dem sie sich durch eine Entscheidung mit einem Wunsch identifiziert, konstituiert sich die Person« (ebd.: 129). Frankfurt zu Folge ist es also entscheidend, ob ein Mensch eine derartige persönliche Integration seines Selbst leistet oder nicht. Auch erkennt er, dass es nicht immer gelingen kann, sich von konfligierenden inneren Antrieben zu befreien, es aber doch möglich ist, sich zweifelsfrei (*wholehearted*), also von ganzem Herzen, von bestimmten Wünschen zu distanzieren, auch wenn diese dadurch nicht

verschwinden. Die menschliche Befähigung zum Gebrauch der Vernunft erlaubt eine Reflexivität über die eigenen inneren Kräfte und Triebe und kann sich, sofern dies der Wille ist, der Aufgabe den eigenen Willen zu bilden annehmen. »Folglich hängt in dieser Hinsicht die Vernunft vom Willen ab« (ebd.: 137). In dieser Perspektive etabliert sich, ähnlich wie in der Ubuntu-Ethik, ein Primat des empfindenden menschlichen Wesens über seine theoretische Einsichtsfähigkeit, bei nur bedingter Möglichkeit der Umkehrung dieses Einflusses, einer Einflussnahme der Vernunft auf die eigenen emotionalen Dispositionen.

Dies führt Frankfurt zu der Frage nach der Möglichkeit des Erreichens von Glück. Dies ist sicherlich nicht als simple Erfüllung von Wünschen zu betrachten, sondern vielmehr in dem zu suchen, was einem Menschen *wirklich wichtig* ist. Dies kann nicht einfach etwas sein, dem ein Mensch nur durch seine Leidenschaften zustrebt, sondern muss etwas darstellen, das er auch mittels eines reflektiert gefassten Urteils als wertvoll erachtet (Frankfurt 2001[1997]). Entscheidend ist Frankfurt zu folge, dass wenn einer Person etwas wirklich wichtig ist, sie nicht bereit ist den zugrundeliegenden Wunsch einfach aufzugeben, selbst dann nicht, wenn dessen Befriedigung unmöglich erscheint und das Festhalten an diesem Wunsch deswegen auch zukünftig kaum Befriedigung verspricht. Und das führt ihn wieder zurück zum Willen, der darin besteht an einer Sache festzuhalten. »Im Kern geht es aber gerade nicht um *Gefühl, Überzeugung oder Erwartung*, sondern um Willen« (ebd.: 208). Leider reflektiert Frankfurt dann nicht weiter über die Bedingungen autonomer Willensbildung, sondern wendet sich der Frage zu, wie sehr sich Fälle, in denen man etwas *braucht* oder etwas *liebt*, dem freien Willen und der willentlichen Kontrolle entziehen. Vielleicht kommt man an dieser Stelle analytisch auch nicht weiter, in jedem Falle aber verteidigt Frankfurt eine beschränkte Möglichkeit der Willensfreiheit, die aber weniger in der Vernunft als mehr in einer emotionalen Ausgleichsbewegung zu suchen ist.

Willensfreiheit oder *human agency* lässt sich demnach in bedingtem Maße in einer langfristigen Führung des eigenen Lebens erreichen. Den Überlegungen Frankfurts zufolge kann sie nur in Bezug auf reflektierte Sachverhalte entstehen und wird *nur* in Situationen wirksam, für die eine Person ihr Verhalten schon im Vorfeld konditioniert hat. So wird ein Mensch, dem es beispielsweise wichtig ist, sich für Bildung einzusetzen, aus freiem Willen heraus niemals einer Schließung von Schulen oder einer Kürzung von Personalmitteln in Schulen zustimmen. Nun kann man sich aber nicht auf alle möglichen Situationen vorbereiten. Es wird immer wieder Situationen geben, die einen unvorbereitet treffen. Im Folgenden wird noch deutlich werden, dass derartige Situation durchaus das Potenzial haben ein Leben nachhaltig zu beeinflussen, beispielsweise wenn in der Unmittelbarkeit einer Situation, sozusagen im

Eifer des Gefechts, Dinge geschehen, die später Scham auslösen, weil das eigene Verhalten reflexiv vor den eigenen Moralvorstellungen kaum zu rechtfertigen ist.

3.5 Der transaktionale Mensch

Die bisherigen Überlegungen erlauben es uns an dieser Stelle eine subjektkritische Position zu formulieren, die gleichzeitig aber auch bestimmte Freiheitsgrade der Subjektivität bestimmt. John Dewey (1995[1929]: 205ff.) ist der Ansicht, dass der Mensch im Zuge des Individualismus der Moderne aus dem gemeinschaftlichen Leben herausabstrahiert wurde und, dass dadurch das Subjekt, als autonome Funktion des Geistes, quasi *erfunden* wurde. Das Denken der Aufklärung hat das Bewusstsein als Basis und Notwendigkeit für Subjektivität etabliert (vgl. auch Frank 1988; Reckwitz 2008). Es war die Überzeugung entstanden, der Mensch könne mittels des Geistes nicht nur die Welt, sondern auch sich selbst erkennen. René Descartes erhob den Geist zu einer eigenständigen Instanz, der *res cogitans*, indem er ihn vom Materiellen unterschied. In der Selbstvergewisserung des ›ich denke also bin ich‹ erkennt sich das Subjekt als Gegenstück zur Objekthaftigkeit der ihm äußeren Welt. Das Subjekt kann der Kognition aber nur als ein fester Bezugspunkt dienen, wenn es als eine Instanz angesehen wird, die dem Denken vorausgeht (Volbers 2017). Im kartesischen Sinne liegt das Subjekt entsprechend aller Erfahrung zugrunde.

Diese Auffassung wurde wohl am populärsten im Poststrukturalismus kritisiert. Demzufolge charakterisiert nicht das autonome Denken den Menschen vielmehr unterwerfen sich Individuen unbewusst den kulturellen Ordnungen ihrer Gemeinschaften. Um diese Akkulturationen zu verstehen, wurden verschiedene Forschungsheuristiken entworfen, u.a. von Michel Foucault, Jaques Lacan, Judith Butler und Ernesto Laclau (Reckwitz 2008). Gemeinsam ist ihnen, dass sie danach fragen, wie Subjektivität innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung entsteht. ›Identität‹ wird dabei als *die* zentrale Komponente des Subjekts betrachtet. Sie wird verstanden als »die Identifizierung der einzelnen Person als Wesen mit bestimmten Eigenschaften in Differenz zu anderen im Rahmen der kulturellen Subjektordnung« (ebd.: 79). Gesellschaftliche Subjektpositionen werden durch Identitäten repräsentiert, die durch diskursive Kontexte fixiert sind. Individuen orientieren sich an diesen Vorstellungen und eignen sich diese zum Zwecke der Selbstvergewisserung und Selbstbeschreibung an. Vermittelt durch die gesellschaftliche Praxis geschieht es dann, dass diese Identitäten den Individuen auch körperlich eingeschrieben werden.

Die Stärke dieses ›poststrukturalistischen‹ Denkens liegt – wie der Name schon andeutet – darin, die beständige Reproduktion bestehender Strukturen erklären zu können. Dabei werden diese Strukturen aber als historisch kontingent angesehen. Verändern sich Strukturen, dann muss es aber auch ein Moment des Wandels geben, welches Butler (1997) beispielsweise im iterativ-performativen Charakter von Praktiken erkennt. In der Praxis ist keine Situation der anderen identisch und so müssen Praktiken im Vollzug immer neu hervorgebracht werden. Jeder einzelnen Ausführung einer Praktik ist damit auch die Möglichkeit der Abweichung inhärent. Letztlich kann man sich aber nur erfolgreich ›subjektivieren‹, wenn man auch die praktische Kompetenz entwickelt, Praktiken situativ auszuführen. Deswegen hat das Subjekt in dieser Vorstellung kaum Freiraum zur Gestaltung der Praktiken, gleichwohl erkennt auch Butler (2002[1988]: 304) ›Identität‹ in gewissem Maße als »eine Menge von Möglichkeiten« an. Bei Foucault erhält das Subjekt einen Funken von Autonomie dadurch, dass es aktiv an seiner Subjektivierung mitwirken muss, »wenn es denn wahr ist, daß es keinen anderen, ersten und letzten Punkt des Widerstands gegen die politische Macht gibt als die Beziehung seiner selbst zu sich.« (Foucault 2016[1981/82]: 313). Technologien des Selbst seien Foucault zufolge derjenige »Typus von Praktiken [...], denen er zuspricht, sich – zumindest potenziell und auch nur partiell und momenthaft – aus der Umklammerung des Macht-Wissens zu lösen« (Münthe-Goussar 2015: 120). Dabei arbeitet sich diese Philosophie »an dem philosophischen Problem ab, die Freiheit eines Handlungsvermögens zu begründen, das – so die Annahme – durch Determination und Unterwerfung hergestellt wird. [...] Sie tut dies jedoch um den Preis des erneuten Versuches, die ›Eigentlichkeit des Subjekts‹ zu begründen, also Subjektphilosophie nach der Subjektphilosophie zu betreiben« (Keller 2014: 81). Mit dieser vagen Ahnung von gesellschaftlicher Widerständigkeit etabliert sich der Poststrukturalismus als Informant aktivistischer Politiken. Demnach existiert ein eigentliches ›Ich‹, das darauf wartet, entdeckt zu werden, d.h. aus der Unterdrückung befreit und verwirklicht zu werden. Es wird erkennbar, wie diese Position dazu tendiert das Ich zum alleinigen Daseinsgrund zu machen und, dass Gemeinschaft dadurch tendenziell als Zwangsveranstaltung erscheint.

Diese Überlegungen wirken aber nicht nur wegen dieser Erklärungslücke nicht umfassend überzeugend. Auch Dewey steht dem rein erkenntnistheoretischen Subjektbegriff kritisch gegenüber. Er erkennt aber zudem eine soziale Komponente in der modernen Betonung von Subjektivität. »In jedem Falle ist ein Individuum nicht länger einfach etwas Partikulares, ein Teil, der seine Bedeutung ausschließlich in einem Ganzen hat, sondern ein Subjekt, ein Selbst, ein charakteristisches Zentrum von Begehren, Denken und Hoffen« (Dewey 1995[1929]: 212f.). Dewey denkt dieses Selbst in einer notwendigen Sozialität. Es ergibt sich

ein Subjektbegriff, der das Individuum als eine erlebende, handelnde *und* denkende Instanz innerhalb einer Gemeinschaft darstellt. ›Subjekt‹ bezeichnet demnach in erster Linie die Stellung eines Individuums innerhalb eines momentanen Geschehens. Demnach ist ein Individuum, wie schon zuvor gesagt wurde, nur dann ein Subjekt, wenn es sozial auf jemand anderen oder etwas Anderes bezogen ist. Ein Subjekt zu sein bedeutet, affiziert zu sein und das wiederum bedeutet, dass ein Individuum nur in sozialen Konstellationen und nur in Situationen zum Subjekt wird. Ein Subjekt zu werden bedeutet *Beziehungen* mit anderen zu leben, von anderen sozial angesprochen zu werden, aktiviert zu werden und durch die eigenen Reaktionen wiederum andere zu aktivieren. Ein Subjekt nimmt nicht nur eine gesellschaftliche Position ein, sondern ist elementar betroffen und entwickelt Haltungen. Im Gegensatz dazu entsteht *Identität* durch ein über sich selbst nachdenken, also den Versuch, das Wesen seines eigenen Selbst in Kategorien zu fassen. In diesem Sinne ist das *Selbst* dem identitätsproduzierenden Geist ein zu beobachtendes Gegenüber, ein Phänomen, das immer wieder überrascht und das niemals umfassend ergründet werden kann. Das eigene Selbst ist niemals vollständig kontrollierbar. Jeder Mensch kennt die Erfahrung, sich im Nachhinein über das eigene Verhalten zu ärgern. Nicht immer erscheinen die eigenen Reaktionen im Rückblick zielführend oder angemessen gewesen zu sein.

Nun ist es aber genau dieses Erleben von Getriebenheit, dieses Ausgeliefertsein, das ein Fenster für Selbstwirksamkeit eröffnet: eine, wenn auch geringe Möglichkeit der *human agency*. In der Produktion von Gewissheit muss Denken notwendig scheitern (Dewey 1998[1929]), es kann aber im Nachdenken über das eigene Verhalten wichtige Erkenntnisse generieren. In einer Heuristik von Versuch und Irrtum (*trial and error*) wird die Irritation zum Initial der Selbstreflexion. Der Geist hat in dieser Auffassung weniger einen prospektiven als einen reflexiven Freiheitsgrad. Es ist ihm unmöglich einen definitiv funktionierenden Plan zu entwickeln, er hat aber seine Stärken darin über das Scheitern zu resümieren. Er erscheint nicht als eine unabhängige, an den Dingen der Welt zweifelnde Instanz. Vielmehr ist er eine integrale Funktion des menschlichen Erlebens. Aus dem physischen Sein heraus, verbunden mit einer reaktiven Emotionalität, geht eine selbstreflexive Haltung gegenüber dem Selbst hervor, die man ›Geist‹ nennt. Dewey (1995[1929]: 214) unterscheidet dabei zwischen ›Individuen mit Geist‹ und ›individuellen Geistern‹. Zwar sind alle menschlichen Individuen mit Geist ausgestattet, doch gelingt es nicht allen, sich durch Reflexion derart zu emanzipieren, dass sie sich über konventionalisierte Ansichten ihrer Gesellschaft oder innere Triebe hinwegsetzen können. Sich die eigenen erworbenen Dispositionen zu situativem Verhalten bewusst zu machen und an deren Veränderung zu arbeiten, bedarf der Persönlichkeitsbildung. Der Geist reflektiert das soziale Verhalten und ermöglicht die Weiterentwicklung

der Fähigkeiten in sozialen Kontexten zukünftig intuitiv auf eine Weise zu reagieren, die mehr als zuvor einem gewünschten Verhalten entspricht und damit auch einem selbstgewählten Ziel dienen kann. Der Geist erhält seine Funktion damit auf der Ebene der Vergemeinschaftung, der Reflexion zwischenmenschlicher Affizierungen. Im Vergleich zum post-strukturalistischen Denken findet hier also eine Verschiebung von *Individuum* und *Identität* zu *Person* und *Persönlichkeit* statt.

»Der Begriff der Person hat den zusätzlichen Vorteil, daß er nicht wie der des Individuums als Gegenbegriff zur Gesellschaft (oder Gemeinschaft) verstanden werden kann. In ihm steckt vielmehr ein Verweis auf die notwendige Sozialität des Individuums und auf einen spezifischen Typus sozialen Lebens, für den die Personalität jedes Individuums konstitutiv ist.« (Joas 2011: 86)

Die Frage nach der Identität ist die Frage nach dem ›Ich‹. Sie führt, wenn man so will, aus der Lebendigkeit des Lebens heraus, denn die Frage nach dem *was ich sein will*, evoziert unmittelbar Entwürfe von nicht existenten Idealzuständen. Hingegen ist die Frage nach der Person, eine nach dem angemessenen Verhalten. Sie führt ins hier und jetzt, in meine Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit mir selbst und meinen sozialen Fähigkeiten. Damit findet eine Verschiebung der Aufmerksamkeit von der *Subjektposition* hin zu *Beziehung* statt. Es ist demnach weniger interessant welchen Platz ein Individuum in der gesellschaftlichen Struktur einnimmt, als vielmehr wie es die transaktionalen Dynamiken ko-konstitutiver sozialer Relationen beeinflussen kann.

Das anthropologische Zentrum: Die Dialektik des Selbst

Wie bereits erwähnt, kann transaktionale Gewalt das Empfinden der Selbstwirksamkeit eines Menschen beschädigen. Damit wird die Bereitschaft und Fähigkeit zur Lebensbewältigung reduziert. Bestimmt hat sich jeder Mensch schon einmal als fremdbestimmt erlebt und hat dennoch – oder vielleicht gerade deswegen – mit aller Kraft versucht, der Situation Herr zu werden. Haben wir aber schließlich eine Herausforderung nach langer Auseinandersetzung bewältigt, dann haben wir – sicherlich nicht ganz ohne Grund – auch das Gefühl etwas geleistet zu haben. Meist haben wir dann auch den Eindruck, etwas gelernt zu haben. Wir nehmen etwas aus dieser praktischen Auseinandersetzung mit, wir halten einen bewahrenswerten kognitiven Inhalt fest. Nicht grundlos erleben wir uns in diesen Momenten als handlungsfähig. Wir halten uns mit Recht für wirksam, wenn wir einer Idee, einem Gedanken folgend in die Geschehnisse eingreifen. Es mögen viele Entwürfe von Lösungsversuchen gescheitert sein, aber schließlich nehmen wir uns retrospektiv doch berechtigt

Weise als tragende Kraft unserer Lebensbewältigungsprozesse wahr. Unser Ich war aber eben nicht nur rational, sondern auch emotional als auch praktisch beteiligt. Unsere Leistung bestand nicht allein darin die richtige Lösung gefunden, sondern auch darin unsere Motivation aufrechterhalten, Enttäuschungen überwunden und Fertigkeiten erlernt zu haben.

Der Begriff der ›Erfahrung‹ kann diese Dialektik zwischen Ausgeliefert-Sein und partieller Selbstwirksamkeit angemessen beschreiben. Zu lernen, in einer Gesellschaft kompetent zu handeln, ist Teil des notwendigen in dieser Gesellschaft *Erfahren-werdens*. Der Umstand, dass in einer Gesellschaft bestimmte ganz konkrete Erfahrungen auf breiter Basis gemacht werden, heißt aber noch lange nicht, dass alle Individuen diese Erfahrungen auch auf die genau gleiche Art und Weise machen. Auch bedeutet es nicht, dass sie dadurch am Ende genau die gleichen Haltungen, Fähigkeiten, Dispositionen und Überzeugungen gewonnen haben werden¹². Das Erfahren-werden kann als ein gestaltbarer, kreativer Prozess angesehen werden. Dabei werden Individuen auch Erlebnisse zuteil, die ganz allein ihre eigenen sind; sie machen Erfahrungen. Im Zuge dieses *Erfahrungen-machens* begegnen dem Individuum bestimmte Qualitäten, die individuelle dispositionale Faktoren ansprechen und dadurch Emotionalitäten bewirken. Diese Qualitäten bieten dem Individuum die Möglichkeit, sich seiner selbst gewahr zu werden. »Unterhalb und innerhalb dieser Geschehnisse, nicht außerhalb von ihnen oder ihnen zugrundeliegend, finden sich jene Ereignisse, die Selbst genannt werden« (Dewey 1995[1929]: 226f.). Dabei kann das Individuum die Situation aber immer nur bruchstückhaft erkennen. Im Eifer des Gefechts erscheint das eigene Eingebundensein in die Situation und das eigene Verhalten in dieser Situation nur schemenhaft. Dies entspricht der oben schon beschriebenen Erfahrungen, sich selbst nicht als souverän agierend, sondern eher als re-agierend, ja fast getrieben zu erleben.

Der Geist führt also keine solipsistische Operation aus. Er bezieht sich auf praktische Gegebenheiten innerhalb eines sozialen Zusammenhangs. Es wird deutlich, dass Geist allein auf der Ebene »der Vergemeinschaftung, der Kommunikation und Teilhabe« hervorgebracht wird (ebd.: 261). Denken hat die Aufgabe, Probleme zu lösen. Probleme stellen

- 12 Dewey 1995[1929] wendet sich mit dem Beispiel eines Hauses gegen die Kritik, Erfahrung sei notwendig individualistisch. »Nach dieser Logik verschwände ein Haus aus der räumlichen und materiellen Welt, wenn es mein Haus wird« (ebd.: 217). Auch wenn Erfahrungen von Individuen gemacht werden, so weist die menschliche Funktion Erfahrungen zu machen wie ein Haus bestimmte feste Charakteristika auf. »Ein Haus hat eine Struktur; im Vergleich zu der Desintegration und dem Zusammenbruch, die ohne ihr Vorhandensein eintreten würden, ist diese Struktur fest. Gleichwohl ist sie nicht etwas Äußerliches, dem sich die Veränderungen, die im Erbauen und Benutzen des Hauses liegen, zu unterwerfen haben« (ebd.:83).

überhaupt erst den Impuls dar über bisherige Selbstverständlichkeiten nachzudenken. Diese Auffassung wird sowohl vom kritischen Rationalismus wie auch der kritischen Theorie geteilt; auch wenn sie sich diese Denktraditionen über die Natur der Probleme kaum uneiniger sein könnten (vgl. Popper 1969; Adorno 1969). Die pragmatistische Betrachtung dehnt diese Idee aber auf die gesamte Lebensspanne des Individuums aus. *Human agency* stellt sich demnach als Fähigkeit dar, die eigene Prägung zu hinterfragen und die Dispositionen des eigenen Verhaltens zu korrigieren. Dies kann auch als Aufforderung zur Persönlichkeitsbildung gelesen werden und ist Voraussetzung für einen kritischen Geist.

Diese Auffassung wird durch alle bisher referierten Arbeiten zu Handlungs- und Willensfreiheit gestützt. Die Stichhaltigkeit dieser Vorstellung lässt sich aber auch phänomenologisch begründen. Die beschriebenen Prozesse sind dem Erleben jedes Einzelnen zugänglich. Wer hat sich nicht schon einmal darum bemüht, die Verfahrensweisen eines bestimmten gesellschaftlichen Feldes kennen zu lernen, beispielsweise beim Eintritt in eine Berufsausbildung oder eine weiterführende Bildungseinrichtung. Dies stellt ein Bemühen dar, in einem gesellschaftlichen Bereich kompetent zu werden, um schließlich professionell darin agieren zu können. Dies kann nur gelingen, wenn man sich an die Bedingungen des Funktionierens dieses Praxisfeldes anpasst. Gleichzeitig aber wird es immer wieder Momente geben, in denen die dort geltenden Regeln und Verfahrensweisen zu Konflikten führen. So werden alle Personen in allen Praxisfeldern früher oder später mit Einschränkungen konfrontiert sein, die ihren Willen sich anzupassen auf die Probe stellen. Diese Erfahrungen triggern Überlegungen, ob die aktuellen Bedingungen tatsächlich als unabänderliche Voraussetzungen betrachtet werden müssen oder, ob das eigene Empfinden des Missfallens nicht etwas Signifikantes benennt; etwas, was nicht nur die eigene Person betrifft, sondern ein allgemeines Problem deutlich werden lässt. Dann stellt sich eine Person vielleicht die Frage, ob der eigene Unwille hier nicht ein produktiver Anstoß sein sollte, etwas an den gesellschaftlichen Bedingungen zu verbessern. In diesem Rahmen spielen sich nicht nur die kleinen alltäglichen zwischenmenschlichen Auseinandersetzungen ab, sondern auch die großen Dramen um *whistle blower* oder der Widerstand gegen Unrechtsregime in dem Menschen ihr Leben für die Freiheit und Gerechtigkeit riskieren (Kap. 4.3). Die Bereitschaft zur Anpassung gerät mit dem Impuls der Selbstbehauptung in Konflikt.

Diese *Dialektik des Selbst* kann jede Einzelne und jeder Einzelne durch aufmerksame Beobachtung der eigenen Lebensvollzüge bestätigt finden. Wenn man sich selbst beispielsweise dabei ertappt, irritiert zu sein, wenn andere die Dinge nicht auf die gleiche Weise tun wie man selbst. Die eigenen Gewohnheiten gehen auch mit Erwartungen an die Mitmenschen einher. Auch wird es, selbst wenn man sich noch so sicher im

Funktionieren erlernter Praktiken eingerichtet hat, unweigerlich geschehen, dass diese Praktiken ab und an scheitern. Es können Probleme auftreten, die eine neue spezielle Lösung erfordern. Nicht immer reicht es aber zur Problemlösung aus, sein Wissen über konventionalisierte Praktiken zu erweitern, sich also Rat bei einer Fachfrau oder einem Fachmann zu holen. Im eigenen Nachdenken über mögliche Lösungen des Problems aber scheint sich das Problem nur noch weiter zu zementieren. Das Leben gleicht dann einem Rätsel, für dessen Lösung ein guter Einfall notwendig ist. Dieser aber stellt sich meist dann ein, wenn man ihn am wenigsten anstrebt. All diese Erfahrungen berichten vom Scheitern konventionalisierter Praktiken und der Schwierigkeit der Selbstbehauptung innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Die Dialektik des Selbst fasst zudem das zusammen, was Carol Gilligan (1988[1982]: 191) als *Divergenz von Identität und Intimität* beschreibt. Damals hat sie das als divergierende Genderperspektiven bei der Ausbildung von Geschlechteridentitäten unter Jugendlichen wahrgenommen. So »sprechen männliche und weibliche Stimmen in der Regel von der Wichtigkeit verschiedener Wahrheiten, erstere von der Rolle der Trennung für die Definition und der Ermächtigung des Selbst, letztere von einem fortlaufenden Prozeß der Bindung, der die menschliche Gemeinschaft erschafft und am Leben erhält.« Aber Gilligan betont, dass erst wenn beide Erfahrungen verbunden werden, vollständige Menschen entstehen. Sie beschreibt, wie unter den klassischen Rollenverhältnissen, letztlich sowohl Männer als auch Frauen, durch Schlüsselerfahrungen im späteren Verlauf ihres Lebens, die jeweils andere Seite entdecken. Männer erleben verantwortungsvolle Bindungen durch die Erfahrung von Intimität, während Frauen ihrem Selbst auf eine intensive Weise begegnen, wenn Entscheidungen getroffen werden müssen, in denen das bis dato geltende Gebot, es allen recht zu machen, nicht zu halten ist. Mit fortschreitender Gleichstellung ist es heute hoffentlich jeder Einzelnen und jedem Einzelnen, zumindest prinzipiell möglich, beide Perspektiven simultan zu entwickeln. In einer transaktionalen Perspektive erscheint die Verwirklichung dieses Anspruchs sogar als Kern symmetrischer Beziehungen, der nur erfüllbar ist, wenn es beiden Partnern in der Beziehung möglich ist, beide Pole ihrer jeweiligen Dialektik des Selbst, also sowohl Selbstbehauptung wie auch Anpassung, in für sie angemessener Weise zu etablieren.

In der *Dialektik des Selbst* sind alle Bewegungen des Selbst immer praktisch, emotional und intellektuell zugleich. Ob eine Idee gut ist, zeigt das Gefühl an, ob sie tatsächlich funktioniert, kann sich aber erst im Tun bestätigen. Treten kleinere Probleme bei der Umsetzung auf, dann lassen sich diese vielleicht rational lösen und ein Gelingen wird schließlich mit einem Erfolgserlebnis abgeschlossen und konstituiert somit eine Lernerfahrung. Auf diese Weise projiziert sich das Prinzip der Transaktion, als

ein Beeinflusst-werden und Einfluss-nehmen, direkt auf die Bewegungen des Selbst. Dabei versucht das Individuum die Bilanz des Verhältnisses von Geprägt-werden zu Prägen zu Gunsten des Prägens zu verschieben. Inwieweit dieses Vorhaben gelingt, ist weniger eine Frage des Intellekts als der aufmerksamen Weltzugewandtheit. Die Frage nach Handlungsautonomie stellt sich damit auch nicht als eine Frage dar, die man mit ja oder nein beantworten könnte. Sie konstituiert vielmehr eine individuelle Suche nach einem angemessenen Leben unter den jeweils individuellen Lebensbedingungen. Bewerte ich meine Wirksamkeit zu hoch, dann kann es sein, dass ich gegen Dinge ankämpfen, die ich nicht zu ändern im Stande bin. Unterschätze ich hingegen meine Wirksamkeit, dann laufe ich Gefahr lange unter Bedingungen zu leiden, die ich nicht ertragen müsste, weil ich durchaus den Einfluss besitze, sie zu verändern. Es wird deutlich, dass in diesem Zwiespalt allein die reine Vernunft nicht ausreicht. Den eigenen Einflussbereich auszuloten und gegebenenfalls auszuweiten, bedarf eines empfindsamen, bedachten und experimentierenden Handelns innerhalb der Ereignisse des Lebens.

In ständiger Selbstbefragung – Was kann ich ändern, was muss ich ertragen und was bin ich bereit zu akzeptieren? – entwickelt der Mensch eine Vorstellung davon, was gegeben (wahr) und was akzeptabel (gut) ist. Überzeugungen und Beurteilungen sind in ständigem Fluss, und die Vorstellung von dem, was wahr ist, kann nicht von der Vorstellung des Guten getrennt werden (Dewey 1995[1929]: 369ff.). Werte und Wahrheiten lassen sich nicht voneinander trennen. Über Werte kann aber nicht auf die gleiche Weise verhandelt werden, wie über Wahrheiten (Joas 1997). Die Menschen fühlen sich an Werte gebunden. Werte können nicht einfach wegdiskutiert werden. Im Falle der Verletzung oder Erfüllung von Werthaltungen entstehen emotionale Irritationen, die im positiven wie im negativen Sinne den Gleichlauf der Alltäglichkeiten durchbrechen. Der Weg zur Erkenntnis der eigenen Werthaltungen führt nur über den Umweg des Gewährwerdens von Gefühlen.

Die Dialektik des Selbst kann als ein grundlegendes anthropologisches Prinzip verstanden werden. Sie zeigt sich als das Drängen, Wünschen und Hoffen eines Individuums, sich in die gesellschaftlichen Prozesse einzubringen und darin einen Platz zu finden, sich gleichzeitig aber auch darin zu behaupten. Diese Prozesse sind zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Räumen unweigerlich auf besondere Weise kulturell gerahmt und zeigen jeweils historisch kontingente Vorstellungen darüber, wie ein Mensch zu sein habe, wo die Grenzen akzeptablen Verhaltens liegen und welche intersubjektiven Umgangsformen das gesellschaftliche Leben in einer Gemeinschaft bestimmen sollten. Damit transponiert sich die Dialektik des Selbst in eine anthropologische Grundlegung des Begriffs der Person, welcher häufig allzu vorschnell als ausschließlich religiös oder humanistisch bestimmbar angesehen wird.

Zur anthropologischen Bestimmung der Person

Dieter Sturma (2004: 281) sieht die moderne Philosophie der Person schon bei Kant begründet, denn diese »umfaßt fünf Bereiche von Fähigkeiten und Eigenschaften der Person als vernünftiger Natur: 1. der Zusammenhang von Sinnlichkeit und Verstand, 2. die Identität des Selbstbewußtseins über die Zeit hinweg, 3. die dem äußeren Beobachter zugängliche Identität, 4. Autonomie und 5. Selbstzweckhaftigkeit«. Im sich selbst genügenden, verstandesmäßig reflektierten Leben eines Menschen stehen demnach die *Selbst-Identität*, also die Wahrnehmung der eigenen Existenz als ein ›Ich‹, und verschiedene *personale Identitäten*, also die kognitiven Konstruktionen Anderer über diese Person, in einem gegenseitigen Konstitutionsverhältnis zueinander. Helmut Plessner (1975[1928]: 300) erklärt, »daß die individuelle Person an sich selbst individuelles und ›allgemeines‹ Ich unterscheiden muß«. Menschen müssen sich demnach beständig fragen, wie sie wohl von anderen gesehen werden und wie sie selbst sich sehen. Dies ergebe sich aus einem zentralen Charakteristikum des Menschen, welches Plessner als eine ›exzentrische Positionalität‹ bestimmt. Weil alle Menschen sich beide Sichtweisen aneignen müssen, sehen sie die Welt nicht allein aus ihrer Mitte heraus. In dieser Vorstellung lässt sich neben einem situativen transaktionalen Moment auch eine Dimension der reflexiven Selbstführung ausmachen. So bezieht Sturma (2004) den Begriff der Person »auf ein selbstreferentielles Subjekt von Aktivitäten, das Ansprüche erhebt, Erwartungen hegt und Verpflichtungen erfüllt, gleichzeitig aber auch Adressat von Ansprüchen, Erwartungen und Verpflichtungen anderer Personen ist« (Sturma 2004: 282). Demnach hat die Betrachtung des Begriffs der Person zwei distinkte Dimension, die sich bei intensivierter Betrachtung schließlich aber wieder vermischen. Anfänglich aber lässt sich sicherlich trennen, zwischen einerseits der Frage danach, wie sich *Personsein* als ein individueller lebenslanger Prozess der Integration einzelner Individuen in einer Gesellschaft darstellt, also wie *Individualität* kontextgebunden entsteht, und andererseits einer Frage nach der Begründung eines allgemeinen *Prinzips von Personalität*.

Das individuelle Sein als eine Person

Clifford Geertz zufolge hat jede Kultur ihre eigene Vorstellung davon, worin sich eine Person erfolgreich verwirklicht. »Überall auf der Welt haben die Menschen symbolische Strukturen entwickelt, mit deren Hilfe Personen nicht nur schlichtweg als Personen, als bloße Angehörige der menschlichen Gattung verstanden werden, sondern als Repräsentanten bestimmter distinkter Kategorien von Personen, als besondere

Individuen« (Geertz 1987[1966]: 137). In diesem Sinne umfasst der Personenbegriff, wie in einer Kultur Ansehen erworben oder verspielt werden kann, also letztlich wie Status strukturell verteilt wird. In der Regel kann man sein Ansehen als Person graduell mehrten, je erfolgreicher man den zugewiesenen Platz innerhalb dieser Strukturen mit seinen individuellen Fähigkeiten ausfüllt. Dabei stößt man aber an die in einer Gesellschaft gegebenen strukturellen Grenzen, etwa Klassen- oder Statushierarchien und in der Regel zeigt sich am Umgang mit diesen Restriktionen, wie eine Person als individuelles Wesen mit seiner Gemeinschaft kooperiert. Das individuelle Ansehen bemisst sich, abseits struktureller Statushierarchien, also auch daran, wie eine Person, auf der ihr eigenen Position, eine Gemeinschaft befördert, voranbringt oder behindert. Auf diese Weise wird der individuelle Lebensweg als eine personale Einheit konzipiert.

Zum Teil ist dieses *Person-werden* schon in der kulturellen Ausstattung einer Gemeinschaft vorgezeichnet, es gibt aber auch Freiheitsgrade der Gestaltung. Michael Quante (2012: 176) schlägt vor ›Person‹ als Lebensform zu begreifen, denn es gebe »Weisen der Sozialisation, die zur Ausbildung von personaler Autonomie führen« und solche »die zwar zur Ausbildung einer Persönlichkeit, nicht aber zur Entwicklung einer autonomen Persönlichkeit führen«. Die Eingliederung einer Person in einen gesellschaftlichen Rahmen geschieht aber nicht nur als ein Geprägt-werden, sondern auch durch Selbstwirksamkeit. Schließlich ist die Entwicklung von Personalität »zum einen als aktivisches Selbstverhältnis des menschlichen Individuums begreifbar und zum anderen als *Biografie* nachvollziehbar« (ebd.: 155). In jedem Fall aber bildet die jeweilige kulturelle Rahmung den Bezugspunkt zur Bestimmung der in einer Gesellschaft geltenden Bedingungen zur Konstitution personalen Ansehens und persönlicher Entwicklung des Einzelnen. Derartige kulturelle Bestimmungen der spezifischen Möglichkeiten in einer Gemeinschaft, lassen sich aber nur aus einer Außenperspektive oder in geschichtlicher Rückschau bestimmen. Derart ›dichte‹ Beschreibungen bestimmter konkreter, historisch kontingenter Vergesellschaftungsformen und deren immanenter Prozesse des gegenseitigen Zuschreibens bestimmter Statuswürden aber stellen Maria-Sibylla Lotter (2012) zufolge ein ›maximales‹ Verständnis von Personalität dar. Dies müsse von einem ›minimalen‹ Verständnis unterschieden werden. Ein minimales Verständnis erlaubt es, den Begriff der Person universell zu gebrauchen, im Sinne einer abstrakten »Vorstellung vom Menschen als einem moralisch ansprechbaren Wesen und Träger von Verantwortung« (ebd.: 29). Auf diese Weise könne der Begriff der Person als Mittel der Verständigung, über kulturelle Grenzen hinweg, gute Dienste leisten und »Schnittstellen von ethischen Systemen« darstellen (ebd.: 33). Der Begriff bedeutet dann nicht mehr, aber auch nicht weniger, als dass einem Individuum – das vielleicht

auf irgendeine Weise als andersartig empfunden wird – die Anerkennung als gleichberechtigtes Mitglied innerhalb einer größeren Gemeinschaft zuteilwird. Dies führt zur Formulierung eines allgemeinen Prinzips von Personalität.

Personalität als Prinzip

Unter dem Untertitel »Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹« liefert Robert Spaemann (1996¹³) die wohl anschaulichste Darstellung der Implikationen des Personenbegriffs. Sich zum eigenen Menschsein verhalten zu können, ist nach Spaemann Grundvoraussetzung für Personalität. In dieser Auffassung stimmt er mit vielen sozial-anthropologischen Denkerinnen und Denkern überein. Man müsse sich nach Spaemann aber davor hüten, den Personenstatus zwingend von Bewusstsein abhängig zu machen, denn dann könne man Menschen mit verminderten kognitiven Fähigkeiten den Personenstatus aberkennen, etwa Babys, Behinderten, Deblen oder genau genommen sogar Bewusstlosen oder Schlafenden. Weil der Personenstatus aber in modernen Rechtssystemen Rechtsansprüche überhaupt erst begründet, hätte das schwere Folgen für die Betroffenen. Es müsse deswegen als charakteristisch angesehen werden, dass ein Individuum mit dem Status als Person die Mitgliedschaft in einer Anerkennungsgemeinschaft gleichberechtigter Subjekte erhält, wodurch eine besondere Form des Verhältnisses der Subjekte zueinander konstituiert wird. Spaemann versteht Personalität demnach als eine besondere Beziehungsweise der Menschen untereinander.

Das menschliche Dasein ist gegeben, das Personsein aber wird in freier Anerkennung wahrgenommen, indem man sich die Positionen der anderen ebenfalls menschlichen Wesen vergegenwärtigt. Im Begriff der Person begründet sich Spaemann zufolge ein gegenseitiges Versprechen. Im Prinzip ist dies das Versprechen, dass man ein soziales Gegenüber in dessen Konstitution als ebenfalls menschliches Wesen respektiert und mit ihm auf eine wertschätzende Art und Weise umgeht. Grundvoraussetzung hierfür ist die Annahme, dass es sich bei meinem Gegenüber um ein Wesen handelt, dass mir selbst gleicht. Nur unter diesen Voraussetzungen kann eine respektvolle Kommunikation auf Augenhöhe stattfinden. »Die Person *ist* ein Versprechen. Personsein bedeutet die Einnahme eines

- 13 Als christlich konservativer Theoretiker verdeutlicht Spaemann einige Aspekte seines Denkens leider an sozialpolitisch unglücklichen Beispielen, wie der (Homo-)Ehe oder Abtreibung. Diesen Ansichten wird hier nicht gefolgt. Spaemanns theoretische Überlegungen sind weder von diesen Positionen abhängig noch führen sie zwingend zu diesen Meinungen.

Platzes in der Gemeinschaft aller Personen« (ebd.: 237). Menschen, die Versprechen nicht halten, die ihre Mitmenschen täuschen oder Vertrauen missbrauchen, leben demnach auf Kredit. Sie zehren von der sozialen Kohärenz ihrer Gesellschaft, die sich durch die Redlichkeit aller anderen konstituiert. Sie nutzen das aus, was wir mit Lévinas schon als prinzipielle Asymmetrie von Beziehungen beschrieben haben. Sie nutzen aus, dass gute Beziehungen einen Vertrauensvorschuss erfordern, den andere bereit sind zu geben. Der Begriff der Person transponiert diese Asymmetrie nun auf eine gesellschaftliche Ebene.

Um einer gelingenden Vergesellschaftung willen muss die Würde der Person allen Menschen als Vertrauensvorschuss gewährt werden. Ein zentrales Postulat einer Philosophie der Person ist demnach: »Die Anerkennung als Person kann nicht erst die Reaktion auf das Vorliegen spezifisch personaler Eigenschaften sein« (ebd.: 256). Sie muss vorausgesetzt werden. Spaemann erklärt das am Beispiel der kindlichen Entwicklung: »Tatsächlich entwickelt ein Kind ja erst die für Personen charakteristischen Merkmale, wenn es angenommen wurde und eine entsprechende mütterliche Zuwendung erfährt. Die Zuwendung scheint am Anfang zu stehen und das Personsein sich ihr zu verdanken« (ebd.: 252). Diese Idee hat beispielsweise Implikationen für Fragen sozialer Integration oder Inklusion. Es ist unmöglich in einer Gemeinschaft zu einem vollwertigen Mitglied zu werden, wenn man diesen Status nicht tatsächlich als Voraussetzung zugeschrieben bekommt. Wie sollen beispielsweise Immigrantinnen oder Immigranten erfahren, was es in letzter Konsequenz bedeutet Bürger eines noch unbekannten Einreislands zu sein? Sie müssen die damit verbundenen Rechte doch erst einmal erleben können, bevor sie den Status als Bürger als Ziel eines längeren und wahrscheinlich auch anstrengenden Prozesses der Integration anvisieren können.

Der Status als Person ist Voraussetzung dafür, sich als Person entfalten zu können. Er ist Voraussetzung dafür, ein Leben selbstbestimmt innerhalb einer Gemeinschaft entwickeln zu können. Damit ist er die Grundlage zur freien Gestaltung der Einzigartigkeit des eigenen individuellen Lebensvollzugs. Personsein lässt sich deswegen nicht auf Identitäten reduzieren. Personales Leben lässt sich nicht als ›Weise des Lebens‹ beschreiben. Personen »sind nicht eine solche Weise, sondern verhalten sich zu ihr« (ebd.: 81). Personen haben Distanz zu dem, was sie sind. Sie ordnen sich in soziale Kategorien ein, um anzuzeigen wie sie grundlegend verstanden werden wollen, doch gleichzeitig liegt hinter diesen Kategorien ihre spezifische Einzigartigkeit. »Personen sind Seiende, die sich zugleich zeigen und verbergen« (ebd.: 89). Personen nehmen Positionen im gesellschaftlichen Leben ein, doch geben sie diesen Positionen ein jeweils individuelles Gesicht. Ein Individuum besitzt folglich nur dann die volle Würde einer Person, wenn es nicht nur als Vertreter einer Kategorie wahrgenommen wird, sondern wenn seiner Individualität auch

Wertschätzung entgegengebracht wird. »Ich werde angeschaut. Und wenn dieser Blick nicht ein objektivierender, musternder, abschätzender oder bloß begehrlcher ist, sondern dem eigenen Blick in Gegenseitigkeit begegnet, dann konstituiert sich für das Erleben beider, was wir Personsein nennen« (ebd.: 87).

Die für eine Person charakteristische Würde konstituiert sich in Anerkennung der spezifischen Andersartigkeit des einzelnen Gegenübers bei gleichzeitiger, prinzipieller Gleichheit aller menschlichen Wesen. Die prinzipielle Gleichheit verwirklicht sich demnach paradoxer Weise in der gegenseitigen Gewährwerdung der Andersartigkeit jedes Einzelnen. Lévinas (1998[1963]) spricht von der Unendlichkeit des Anderen, die allenfalls als ›Spur‹ erkennbar ist. Wir errahnen die Fülle der persönlichen Erfahrungen des Anderen in deren Unterschied zur eigenen Erfahrungswelt. »Personsein ist für andere erfahrbares Für-sich-sein und Erfahrung des Für-sich-seins anderer« (Spaemann 1996: 89). Demnach steht eine Person solitär in der Gemeinschaft. Sie verfügt über einen ganz eigenen Schatz an Erfahrungen und weiß, dass dieser letztlich von niemandem geteilt werden kann. Sie kann sich in ihrer persönlichen Wahrnehmung des Lebens verständlich machen und dabei andere Menschen suchen, die ähnlich empfinden, doch letztlich bleibt sie alleine.

Dieses Alleinsein bedeutet für eine Person nun aber nicht automatisch auch *Einsamkeit*, sofern wir Einsamkeit als leidvolles Vermissen zwischenmenschlicher Bindung verstehen. Ob das der Fall ist, hängt vielmehr von den emotionalen Ansprüchen einer Person und der Qualität ihrer sozialen Beziehungen ab. Tatsächlich bedarf das solitäre Alleinsein des Lebens ein Management, denn es kann auch entgleiten. So kann ein hedonistisches Individuum beispielsweise sich selbst feiern und viele Sozialkontakte haben und dennoch in der Äußerlichkeit seines Beziehungsverhaltens einsam bleiben. Ein neurotisches Individuum hingegen ergeht sich vielleicht in Selbstzweifel, isoliert sich sozial und vereinsamt ebenfalls. Niemals hat ein Individuum die vollständige Kontrolle darüber, wie es sozial eingebunden ist, denn naturgemäß sind daran auch noch andere Menschen beteiligt. Die spezifischen Lebenssituationen spielen ebenso eine Rolle, wie allgemeine soziale Bedingungen, welche für gewöhnlich unter dem sperrigen Begriff des ›sozialen Klimas‹ gefasst werden. Was aber den Einfluss des Individuums angeht, so wird dieser geprägt von dem, was im Folgenden als die *Persönlichkeit* eines Menschen bestimmt wird. Persönlichkeit wird sowohl in der Art und Weise des Verhältnisses eines Menschen zu sich selbst als auch in dessen Orientierungen, Haltungen und Verhaltensweisen anderen Menschen gegenüber bestimmt werden. Zuvor sollen aber noch einige prinzipiellen Gedanken zur eminenten Sozialität des menschlichen Daseins formuliert werden.

Die Würde der Person

Im Gegensatz zum Begriff der Identität, der in erster Linie zu Identitätskategorien und Identitätspolitik führt, ist im Begriff der Person Diversität angelegt. »Sein als Selbstsein heißt: Sein ist wesentlich plural. [...] Es gibt das Wissen, daß es den Anderen als Anderen gibt. Denn ich weiß, daß ich selbst der Andere des Anderen bin und nicht aufgehe in dem, als der ich von dem Anderen gewußt werde« (Spaemann 1996: 75). Eine Person kann also niemals in einer Identitätskategorie aufgehen, vielmehr bestimmt sie sich über ihre Differenz zu gängigen sozialen Identitäten. Das Potenzial, das in einem derartigen Personsein begründet ist, kann man aber nur durch *Selbsttranszendenz* begreifen. Es bedarf einer über sich selbst hinauswachsenden Erkenntnis des sozialen Zusammenhangs, in den man eingebunden ist. In ihr liegt nicht nur die Erkenntnis der eigenen Positionalität, sondern auch die Erkenntnis wie unverzichtbar die Anderen für einen selbst sind. Auch wenn die Fähigkeit zu derartiger Reflexivität als wesentliches Charakteristikum menschlichen Lebens angesehen werden kann, so muss sie dennoch aktiv geleistet werden. In der Selbsttranszendenz sind einer Person die anderen Personen gleichermaßen wichtig, wie sie selbst sich wichtig ist. Die höchste Form dieser Selbsttranszendenz »heißt Liebe« (ebd.: 124). Auch Max Scheler erkennt Liebe als einen Akt in dem eine Person für eine Andere einzigartig und unvertretbar wird, was auch ihrem Selbstverständnis entspricht, wonach auch sie selbst ebenfalls nicht austauschbar ist (Kalkreuth 2019). In der gegenseitigen Anerkennung liegt demnach das höchst Gut der Menschlichkeit. Dies ist aber nicht im Menschen an sich zu finden, sondern in der besonderen Qualität, die menschliche Beziehungen annehmen können, wenn diese durch gegenseitige Wertschätzung geprägt sind.

»Darum sprechen wir nicht von einem Wert des Menschen, sondern von seiner Würde. Mag der Wert von zehn Menschenleben größer sein als der eines einzigen, die Würde von zehn Menschen bedeutet nicht mehr als die eines einzigen Menschen. Personen sind überhaupt nicht addierbar. Sie bilden miteinander ein Beziehungssystem, das jeder Person im Verhältnis zu allen anderen einen einmaligen Platz anweist.« (Spaemann 1996: 196)

In dieser Erkenntnis der unentrinnbaren Sozialität des Menschen liegt die Auffassung begründet, dass die gesamte Gemeinschaft ihre Würde verliert, wenn nur einem einzigen Mitglied dieser Gemeinschaft diese Würde aberkannt wird. Auf dieser Basis konstituieren sich die Menschenrechte, als *unveräußerliche Rechte* jedes einzelnen Individuums. Ein Individuum kann diese Rechte nicht abtreten, denn deren Verletzung würde die Integrität der gesamten Gemeinschaft in Frage stellen.

In dieser Erkenntnis sind die Menschenrechte keine spezifisch westliche Erfindung. Hans Joas (2011; 2015) schreibt ihre Entstehung unter

anderem dem Druck zu, den die bürgerrechtlichen Bewegungen in den USA und Lateinamerikas auf die herrschenden Eliten ausübten. Er erkennt in der Etablierung der Menschenrechte einen Prozess der Sakralisierung der Person, den er aber explizit nicht als ausschließlich religiösen Prozess fasst. Vielmehr beschreibt er ihn als eine Intensivierung der affektiven Bindung an die Vorstellung, jedes Individuum solle als unverletzlich angesehen werden. Ansätze derartiger Sakralität der Person fänden sich Joas zufolge schon in der Achsenzeit, in der Bibel, im antiken Griechenland, in Indien (religiöse Denker des Atman), bei Buddha und in China bei Konfuzius. »Man kann die ›Allgemeine Erklärung der Menschenrechte‹ deshalb das Resultat eines geglückten Prozesses der ›Wertegeneralisierung‹ nennen, d.h. einer Verständigung zwischen einer Vielfalt von beteiligten Denk- und Kulturtraditionen« (Joas 2015: 74).

Es mehren sich also die Hinweise darauf, dass Personalität als ein anthropologisch begründbares Gut aufgefasst werden kann. Personalität begründet sich letztlich in der Empathie- und Leidensfähigkeit des Menschen. Im Wissen darum, dass ich anderen Leid zufügen kann, versuche ich dies zu verhindern und begegne meinen Mitmenschen achtsam. In dieser Formulierung wird deutlich, dass im Komplex der Person noch viele weitere menschliche Regungen zu finden sind. Zur Grundlegung eines Verständnisses von Personen sind deswegen noch einige Begriffe interessant, welche normalerweise eine religiöse oder zumindest religionswissenschaftliche Begründung erhalten. Hierzu gehören ›Scham‹, ›Schuld‹, ›Demut‹, ›Vergebung‹ oder auch ›Gewissen‹. Diese betreffen in besonderer Weise »das Verhältnis der Person zur Welt als Ganzheit« (Kalkkreuth 2019: 77) und sollen im Folgenden anthropologisch geprüft werden.

Perspektiven der Ganzheitlichkeit – Scham, Schuld, Demut, Vergebung und Gewissen

Der Begriff der ›Person‹ lässt sich, so Moritz von Kalkkreuth, noch relativ einfach in bestimmten physischen und mentalen Fähigkeiten zuzüglich des besonderen normativen Status der Würde begründen. Hingegen scheitere die anthropologische Rationalität oft an Begriffen wie ›Seligkeit‹, ›Verzweiflung‹, ›Demut‹ und ›Ehrfurcht‹. Dabei beschreiben diese Begriffe zentrale Erlebnismomente menschlichen Lebens. »Der Selige empfindet sich in völligem Einklang mit dem Leben und der Welt, und dieser Einklang durchdringt all sein Wollen, Erleben und Handeln, ebenso wie das Leiden des Verzweifelten die verschiedensten Lebensvollzüge fundiert und in ihnen hervorbricht« (Kalkkreuth 2019: 75f.). Demut stellt sich als eine dankbare, dienstbare Haltung einer Person gegenüber der Welt dar. Eine Person erlangt Demut in der Erkenntnis, dass sie nicht

alles beeinflussen kann. Dahingegen zeigt eine Person Ehrfurcht, wenn sie anerkennt, dass es etwas gibt, was sie nicht vollständig begreifen kann; etwas, was sie aber trotzdem oder gerade deswegen wertschätzt. Auch Begriffe wie ›Scham‹, ›Schuld‹, ›Reue‹ und ›Vergebung‹ deuten auf ähnliche Weise in Richtung des *persönlichen Heils*. Damit berühren sie religiöse oder religionswissenschaftliche Interessen, doch »sollte eine Theorie der Person in der Lage sein, diese Phänomene zu berücksichtigen und angemessen zu artikulieren« (ebd.: 82f.).

Bezüglich der Dialektik des Selbst erscheint *Demut* als Schlüsselkategorie. Sie markiert die Grenze der Selbstbehauptung, die jede Person ziehen muss, will sie nicht in einem Kampf gegen Windmühlen jeden Bezug zur Realität verlieren. Jede Person muss für sich den Bereich abgrenzen, in dem sie eine Einflussnahme ihrerseits nicht mehr für sinnvoll erachtet. Dazu ist es notwendig ein Stück weit hinter das eigene aktuelle Befinden zurückzutreten. Um die eigenen Wünsche und Empfindungen als unangemessen erkennen zu können, ist es notwendig sich selbst in einem größeren Bild zu sehen. Wird dieses ›Größere‹, wie immer es auch vorgestellt wird, als mächtiger als das eigene Selbst anerkannt, dann kann das eigene Partikulare hintenangestellt werden. Religionen bieten ihren Gläubigen Weltbilder an, die dieses große Ganze beschreiben und damit Demut ermöglichen sollen. Das religiöse Weltbilder ein derartiges Hinter-Sich-Selbst-Zurücktreten begünstigen, bedeutet aber nicht, dass Demut nicht auch säkular denkbar ist. Dies verlangt aber nicht zwingend ein äquivalentes säkulares Weltbild. Zwar sind auch nichtreligiöse Vorstellungen verfügbar, etwa die Natur als etwas, das alles Leben hervorbringt, oder die Komplexitätstheoretische Vorstellung einer planetaren Ökologie. Auch vor diesen Vorstellungen lässt sich Demut empfinden. Aber sich selbst in derartigen Weltbildern zu verorten, ist nicht die einzige Möglichkeit nichtreligiöser Selbsttranszendenz. Eine weitere Möglichkeit liegt darin, eine persönliche Befähigung zur Ambiguitätstoleranz zu entwickeln. Ambiguitätstoleranz ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Fähigkeit, die Tatsache zu akzeptieren, dass man nicht alles verstehen und kontrollieren kann. Es ist die Fähigkeit Mehrdeutigkeiten, Unsicherheiten und Widersprüchlichkeiten aushalten und dulden zu können. Sie ist der Verzicht auf ein geschlossenes Weltbild. Sie erfordert keine Abkehr von wissenschaftlichen Bestrebungen, die dem Zweck dienen, bestimmte Aspekte des Lebens besser handhaben zu können. Die Suche nach endgültiger Gewissheit, als der Anspruch auf umfassendes eineindeutiges Wissen, muss aber aufgegeben werden. Dies ist in einem spirituellen Erleben von Ganzheitlichkeit möglich, einer Ganzheitlichkeit, die keiner abschließenden Erklärung bedarf, sondern im Gegenteil Ursprung partikularer Erkenntnisse werden kann.

Charles Sanders Peirce beschreibt, wie Denken transzendente Erfahrungen hervorbringen kann. Im Gegensatz zur Deduktion und der

Induktion beschreibt er die *Abduktion* als eine nicht zwingend folgerichtige Art des Schließens. »Deduktion beweist, dass etwas *sein muss*; Induktion zeigt, dass etwas *tatsächlich wirksam ist*; Abduktion deutet lediglich daraufhin, dass etwas *sein kann*« (Peirce 1992[1931]: 5.171 [eigene Übersetzung]). Die Abduktion bringt eine naheliegende Erkenntnis hervor, welche aber noch weiteren Prüfungen unterzogen werden muss. Für die Wissenschaften sind Abduktionen unabdingbar, denn sie sind die einzige Möglichkeit zur Entwicklung von Hypothesen.¹⁴ Abduktionen können aber, im Gegensatz zu den anderen genannten Schlussfolgerungsweisen, nicht willentlich produziert werden. Abduktionen bedürfe eines Einfalls, einer neuen Idee, die nicht auf Kommando produziert werden kann. Der abduktive Schluss muss sich einstellen.

»The abductive suggestion comes to us like a flash. It is an act of *insight*, although of extremely fallible insight. It is true that the different elements of the hypothesis were in our minds before; but it is the idea of putting together what we had never before dreamed of putting together which flashes the new suggestion before our contemplation.« (ebd.: 5.181)

Neue Einsichten erhält man Peirce zufolge am ehesten in einem Zustand des »*musings*«, welchen er als einen lockeren, entspannten und spielerischen Zustand des Geistes beschreibt. Dieser setzt idealerweise nicht an einem bestimmten Ziel oder Zweck an. Musing beginnt mit einem »*drinking in*«, einem Eintauchen in einen veränderten Bewusstseinszustand, in dem kreative Eindrücke und Assoziationen entstehen (Peirce 1992[1935]: 6.459). Derartige Bewusstseinszustände fördern die Intuition und so können ganzheitliche Erfahrungen entstehen, die auch mit Erkenntnis einhergehen können. Es ist dies eine Spiritualität, die

- 14 Durch induktive Verallgemeinerung kann man nur zu Aussagen gelangen, die begrifflich auf derselben Ebene operieren wie die Prämissen. Man kann keine neuen Begriffe einführen und somit auch keine Erklärungen für das beobachtete Phänomen. Demnach kann man induktiv keine Theorien entwickeln, aus denen man Hypothesen für Prüfverfahren ableiten könnte. Im Hypothetiko-Deduktivismus wurde diese Vorstellung dahingehend aufgeweicht, dass Induktion nun die Aufgabe übernehmen kann, Hypothesen durch Beobachtung einer vorhergesagten Wirkung zu bestätigen. Im Logischen Empirismus wurde das zur Bestätigungstheorie ausformuliert, doch klärt dies nicht den Ursprung von Hypothesen. Diesbezüglich wurde versucht Hypothesen als eine Ableitung aus einer besonderen Art der Induktion zu beschreiben; aus einem Schluss auf die beste Erklärung. Selbstverständlich bleibt auch das Induktionsproblem davon unberührt. Es bleibt weiter problematisch, dass sich die Wissenschaft auf allgemeine Sätze gründet, welche sie aber nicht logisch aus Einzelbeobachtungen ableiten kann. Persönlich scheint mir die Idee der Abduktion, als einer im Moment ihres Auftretens nicht weiter begründeten Idee, eine angemessene Vorstellung zu sein.

einerseits zutiefst magisch, zugleich aber auch völlig profan ist. Eine Person bringt ihren Geist zur Ruhe und macht das Bewusstsein empfänglich für Ideen. Es kann sich eine schöpferische Kraft entfalten und im besten Fall entstehen Vorstellungswelten, die in ihrer Klarheit und erkenntnistiftenden Wirkung emotionale Begeisterungstürme auslösen. Gleichzeitig sollte sich die Person, die derartige Einsichten empfängt, aber darüber bewusst sein, dass die Gültigkeit dieser Ideen in der Praxis noch geprüft werden muss.

Wie gesagt, hierbei können verschiedenste Vorstellungen helfen, die notwendige Offenheit des Geistes zu erzeugen. Nicht jedes Glaubenssystem hat aber auch entsprechende Praktiken kultiviert, denn in ihnen wird der einzelne zu Erkenntnis befähigt, was sich im Zweifelsfall auch gegen die Deutungshoheit religiöser Autoritäten richtet. In der Epistemologie traditioneller Heiler im südlichen Afrika erfüllt beispielsweise der Ahnenglaube eine derartige Funktion (vgl. Thornton 2015; Geiselhart 2018b). Die Vorstellung eines wie auch immer gearteten großen Ganzen lenkt die Aufmerksamkeit von momentanen Befindlichkeiten zu der für die Kreativität notwendigen Demut. Dabei wird aber nicht nur eine dogmatische Wahrheit aus einem Wissenssystem auf einen gegenwärtigen Gegenstand übertragen, das wäre eine Deduktion. Das wäre die Doktrin einer religiösen Herrschaft. Festgefügte Weltbilder ist die Tendenz eigen, inspirierte Imaginationen vorschnell zu schließen. Weltbilder können aber unterschiedlich offen für Eigenleistungen der Individuen sein. Allein der Verzicht auf eine dogmatische Wahrheit erlaubt es, dass eine neue Synthese von hoher Plausibilität und Überzeugungskraft entsteht und mit ihr gleichzeitig auch das Bewusstsein, dass diese Idee, so verlockend sie auch sein möge, noch geprüft werden muss. Es entsteht die wohl ursprünglichste Form der Wissensgenerierung, eine geerdete Spiritualität, fantasievoll, glanzvoll und erkenntnisreich im Erleben und gleichzeitig profan, weil von den erworbenen Erkenntnissen nur das auf lange Sicht ins Wissen eingeht, was sich an der Realität bewährt. Der Entdeckungskontext von Aussagen ist also keineswegs irrelevant, denn je nach spezifischer Befähigung ist eine Person überhaupt nur in der Lage, eine derart undogmatische Offenheit und Kontextsensibilität herzustellen.

In diesem Sinne lässt sich auch Deweys Begriff der ästhetischen Erfahrung als ein Erleben von Ganzheitlichkeit erklären. So ist das Erleben von Kunst keine besondere Weise der Erkenntnis, vielmehr »ist die Kunst in den realen Lebensprozessen vorgezeichnet« (Dewey 1980[1934]: 34). Jede Erfahrung konstituiert sich nur im Abschluss eines länger währenden Prozesses von Betrachtung, Bearbeitung und Reflexion. Abschluss bedeutet aber nicht Abbruch, sondern Vollendung. Es wird eine Lehre gezogen, ein Wissen konsolidiert. Dem Abschluss einer Erfahrung wohnt immer ein ästhetisches Moment des Erlebens inne.

Auch eine wissenschaftliche Arbeit kann nur retrospektiv als intellektuell bezeichnet werden. Im Verlauf ihrer Erarbeitung stellt sie einen Erfahrungsprozess dar, der ebenso praktisch wie auch emotional ist. Kommt sie zu einem Abschluss, dann stellt sich trotz ihrer zutiefst theoretischen Natur, vor dem Hintergrund der durchlebten Anstrengungen, der wechselnden Gefühle von Enttäuschung und immer wieder neuer Hoffnung, schließlich ein Hochgefühl ein. Dewey (ebd.: 59) zeigt, »daß die Ästhetik nicht von außen in die Erfahrung eindringt, weder über eitlen Luxus noch über eine transzendente Idealität, sondern daß sie die geläuterte und verdichtete Entwicklung von Eigenschaften ist, die Bestandteil jeder normalen ganzheitlichen Erfahrung sind«. So gehört zu jeder Erfahrung auch *Leidenschaft*, aber nicht im Sinne übermannder Gefühle, wie etwa Wut, Hysterie oder Euphorie. Leidenschaft liegt vielmehr im ernsthaften Bestreben, die Herausforderungen des Erfahrungsprozesses zu meistern. Die gegebenen Materialien, Gedanken, Gefühle, Praktiken und Situation müssen beständig geordnet werden, damit sie immer wieder neu situativ einen Sinn ergeben. In einem gelingenden Abschluss erreichen sie für einen Moment Anmut und Würde. Das soziale Leben erreicht Würde und Schönheit durch die Ästhetik der Erfahrung, die der Verwirklichung des vollen Potenzials der menschlichen Spezies innewohnt.

Scham, Schuld, Gewissen und Vergebung müssen als emotionale Elemente verstanden werden, die alle sozialen Erfahrungsprozesse notwendig begleiten und charakterisieren. So müssen Empfindungen von Scham als Voraussetzung von Personalität begriffen werden (Lotter 2012: 77). *Scham* ist die Scheu davor, angeschaut zu werden, anderen Personen möglicherweise ein Objekt der Bewertung zu sein. Eine Person erlebt Scham nur in der Vorstellung des Blickes anderer Personen. Dabei macht sich eine Person begreiflich, was ein Gegenüber womöglich an ihr wahrnehmen könnte. Diese Versuche sich von außen so anzuschauen, wie andere es tun, konstituiert eine ursprüngliche Erfahrung, »die mit der Erfahrung der eigenen Verletzlichkeit und dem Gefühl verbunden ist, zu sein, was man nicht sein will« (ebd.: 90). Damit stellt Scham eine spezifische Weise der bewussten Selbstbeziehung dar, durch die eine Person überhaupt erst moralisch ansprechbar wird. Eine Person, die keine Scham empfindet, wird auch niemals Schuld empfinden können oder ein schlechtes Gewissen haben können. Ohne Scham ist auch der Wunsch nach Vergebung ebenso wie die Bereitschaft zu vergeben unmöglich. Lotter zufolge zeigen Kulturvergleiche, dass Scham universell auftritt und auch in vielen Kulturen als Basis des Personseins angesehen wird. Auch ist Scham »nicht abtrennbar vom Gewahrwerden der eigenen Verletzlichkeit als Mensch unter Menschen durch unberechenbare psychische und physische Gewalt« (ebd.: 88). Schließlich kann nur eine Betrachtung von Scham »die intersubjektiven Voraussetzungen zur Herausbildung

eines Selbstbewusstseins und zur Internalisierung moralischer Gesichtspunkte verständlich machen, ohne die auch kritische und hochrationale Formen moralischer Reflexion nicht möglich sind« (ebd.: 79).

Ebenso stellt auch *Schuld* eine Beziehungsweise dar. Sie kann nur zwischen Menschen treten, die schamfähig sind. Schuld sollte nicht allein als etwas begriffen werden, dass jemandem von außen zugewiesen wird. Ein derartiges Verständnis von Schuld wird kirchlichen Zusammenhängen oft unterstellt. Auch Rechtssysteme objektivieren Schuld zum Zwecke der eindeutigen Zuschreibung. Schuld hat aber einen spezifischen Beziehungscharakter. Ein Individuum kann nur Schuld gegenüber einer durch sie verletzte andere Person empfinden. Schuld wird für ein Verhalten empfunden, dass man rückwirkend als falsch erkennt. Damit wird auch klar, dass es einen weiten Bereich von Schuld gibt, der nicht rechtsfähig ist. Schuld und Schuldgefühle sind möglicherweise die Aspekte, die Beziehungen am nachhaltigsten prägen, denn Schuld etabliert in Beziehungen eine tiefempfundene Asymmetrie. Schuld ist immer ein wenig spekulativ. Wenn sich eine Person einer anderen Person gegenüber schuldig fühlt, dann geht sie davon aus, dass diese andere Person verärgert, gekränkt oder verletzt ist. Wie aber genau die andere fühlt, das kann sie nicht mit Bestimmtheit sagen. Möchte sie aber die schuldbeladene Situation auflösen, dann muss sie herausfinden, was die andere Person empfindet. Vielleicht ist sich eine Person aber auch nicht sicher, ob die andere Person überhaupt Kenntnis von dem Fehlverhalten hat, für das sie sich schuldig fühlt. Vielleicht empfindet eine Person aber auch Schuld, weil sie schon lange etwas verheimlicht. Dann weiß sie, dass es diese Person sehr verletzen würde herauszufinden, dass sie getäuscht wird. Manchmal wird Schuld auch gegenüber abstrakten Instanzen, etwa dem Gemeinwohl oder der Natur, empfunden. So abstrakt diese aber auch sein mögen, es steht immer die Vorstellung einer Verletzung menschlicher Prinzipien dahinter, also immer der Bezug auf das Soziale.

Schuld kann viele Gesichter annehmen, sie kann als generalisierte Störung ebenso auftreten, wie als kleines Versäumnis unter Freunden. Für eine sich schuldigühlende Person ist sie aber immer eine zutiefst verunsichernde Angelegenheit, die sich durch die Befürchtung auszeichnet, die Situation könne sich womöglich nicht auflösen lassen, ohne dass etwas von der Schuld zurückbleibt. Wie es sich tatsächlich verhält und ob Ausgleich oder Versöhnung möglich sind, kann letztlich nur durch ein praktisches Verfahren ans Licht kommen. Was der Rahmen sein muss, in dem eine Schuld aufgelöst oder gesühnt werden kann, kann nur im Einzelfall entschieden werden. Unter Freunden mag dazu eine Aussprache ausreichen. Was aber in größeren Maßstäben geeignet ist, dazu gibt es keine verlässlichen Erkenntnisse, nur verschiedenste Ideen von Kriegsverbrecherprozessen, über Versöhnungskommissionen bis zu religiösen Sühneritualen.

Wenn aber *Versöhnung* geschehen soll, dann muss sie auf Gegenseitigkeit beruhen. Wo eine Partei die Verantwortung für ihre Taten übernimmt, braucht es eine andere, die bereit ist zu verzeihen. Man kann niemandem verzeihen, der kein Schuldbewusstsein hat. Solange eine Täterin oder ein Täter darauf besteht, dass ihre Taten gerechtfertigt sind, kann man ihr nicht verzeihen, denn sie hat das in der Persönlichkeit begründete Versprechen, andere Menschen in ihrer Verletzlichkeit sorgsam zu behandeln, nicht nur gebrochen, sie weigert sich darüber hinaus auch noch auf die interpersonelle Ebene gegenseitiger Anerkennung von Würde zurückzukehren. »Verzeihung kommt erst in der Versöhnung voll an ihr Ziel« (Spaemann 1996: 251). Wie wichtig diese Fragen sind, lässt sich erahnen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass im sozialen Miteinander Verletzungen unvermeidlich sind. Eine grundlegende Bereitschaft und auch die Fähigkeit zu verzeihen ist deswegen konstitutiv für Persönlichkeit und Vergemeinschaftung. Das Versprechen den anderen niemals nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck zu begreifen, sichert des anderen autonome selbstbestimmte Stellung, welche aber durch die Unzulänglichkeiten des menschlichen Lebens notwendigerweise immer wieder verletzt wird. »Verzeihung ist also Signum der Person, dem Versprechen komplementär. Beide statuieren eine Differenz zwischen personaler Identität und faktischem So-sein in der Zeit« (ebd.: 251). Die Bereitschaft zu verzeihen ist damit auch die Vorausschau auf eigenes Fehlverhalten, die dem anderen so verzeiht, wie sie hofft, dass ihr verziehen wird.

Praktiken der Verständigung und moralisches Bewusstsein

Aber selbst, wenn alle Beteiligten Versöhnung tatsächlich anstreben, so braucht es doch soziale Praktiken, um einen Versöhnungsprozess auch tatsächlich zu verwirklichen. Dazu muss man sich über konkrete Verantwortlichkeiten einzelner Personen verständigen. Wie wir gesehen haben, ist Verantwortung nicht ohne die Annahme der Möglichkeit von Handlungsfreiheit denkbar. So konstatiert auch Michael Quante (2012: 150): »Personalität, Persönlichkeit, Autonomie und Verantwortung bilden ein dichtes und irreduzibles Geflecht aufeinander verweisender, sich partiell bedingender und voraussetzender sowie sich gegenseitig erhellender Begriffe«. Der Begriff der Verantwortung bedarf einer Vorstellung von »Person«, denn was sollte denn kritisiert werden, ohne dass der Anspruch erhoben würde, es müsse jemanden geben, der auch Verantwortung für die Veränderung der kritisierten Zustände übernehmen kann. Wie gezeigt wurde ist Verantwortung kontextabhängig (Kap. 2). Verantwortung ist unbestimmbar. Sie lässt sich allenfalls in den Formen ihres praktischen Vollzuges oder den Kontexten ihrer Anwendung näherungsweise bestimmen (Ingarden 1970; Lotter 2012). Damit Individuen aber nicht

völliger Orientierungslosigkeit ausgesetzt sind, muss Verantwortung institutionell für unterschiedliche gesellschaftliche Bereiche, wie beispielsweise Recht oder Ökonomie, bestimmt werden. Dabei wird sie jeweils in spezifischer Weise auf den emotional menschlichen Komplex von Schuld, Moral, Sanktion und Gerechtigkeit bezogen. In jedem dieser gesellschaftlichen Bereiche wird versucht, dieses hoch streitbare Gemeinse für die jeweils anstehenden Aufgaben handhabbar zu machen.

So werde nach Lotter (2012) im Strafrecht beispielsweise die Frage der Schuldfähigkeit einer Person in Verbindung mit der Angemessenheit des Strafmaßes diskutiert. Dies geschähe, um dem Empfinden von Gerechtigkeit Genüge zu tun, im Bewusstsein darüber, dass die moderne Aufteilung von Recht und Moral nicht zwangsläufig auch Gerechtigkeit erzeugt. In der modernen Rechtsstaatlichkeit wird nach Maßgabe eines verfassten Rechtes geurteilt. Zwar erzeugt das Rechtssicherheit, also die Freiheit im Rahmen des rechtlich Erlaubten handeln zu können, ohne willkürlich sanktioniert zu werden. Gleichzeitig aber würden obligatorische Strafen ohne Ansehen der besonderen Umstände einer Tat, große Ungerechtigkeiten erzeugen. Das moralische Bewusstsein wäre beispielsweise empört, wenn eine Person, die eine Straftat willentlich und zum Zwecke der Selbstbereicherung begangen hat, das selbe Strafmaß erhielte, wie eine Person, die eine ähnliche Tat unter Zwang oder Androhung von Gewalt begangen hat. Das moderne Recht beinhaltet also eine *strukturelle Inadäquatheit*, denn es bezieht sich nur indirekt und vermittelt auf die normativen Erwartungen der Gesellschaftsmitglieder. Indem sich das moderne Recht auf objektivierte Regelungen beruft, kann es das situative Gerechtigkeitsempfinden der Streitparteien nicht immer integrieren, »während sich Fragen der Gerechtigkeit in traditionellen Gesellschaften meist darauf konzentrieren, ob ein sozialer Konflikt auf einer gemeinsamen normativen Grundlage und auf eine Weise gelöst wird, die den Betroffenen gerecht wird« (ebd.: 236). Entsprechend ist die Frage der Verantwortung im modernen Verständnis auch geteilt in eine rechtliche Verantwortung und eine Restunsicherheit, die es notwendig macht, dass nach der gerichtlichen Klärung eines Streitfalles weiter über tiefgreifendere Ursachen und Schuldfragen nachgedacht werden muss. Lotter zufolge besteht ein zutiefst menschlicher Wunsch, nämlich der, es gäbe eine transzendente moralische Instanz: Diese ist verbreitet in der Auffassung »die Moral müsse höher sein als das Recht, sie müsse Standards für die kritische Beurteilung konventioneller und rechtlicher Standards vorgeben« (ebd.: 240). Verantwortlichkeit hat also, zumindest bezüglich des Gerechtigkeitsempfinden, keine fest definierbaren Grenzen. Jeder gesellschaftliche Versuch sie abschließend zu institutionalisieren, muss zwangsläufig an den Unwägbarkeiten der Praxis scheitern. Verantwortlichkeit ist also letztlich immer vom Einzelfall abhängig.

Der Versuch das Wesen von Personalität kulturell zu bestimmen, sollte deswegen entschieden zurückgewiesen werden. Im Gegenteil, derartige Versuche zerstören die Stärke des Begriffes der Person, die darin liegt, Beziehungen über kulturelle Grenzen hinweg zu ermöglichen.

»Die Überzeugung, dass Begriffe wie Person auch auf Menschen anwendbar sind, die anders leben und denken als ›wir‹ – wo auch immer man die Grenze des kulturellen ›wir‹ und der ihm unterstellten gemeinsamen Intuitionen ziehen möchte –, ist weder ein bloßes Erfahrungswissen, noch ergibt sie sich analytisch aus dem Begriff Mensch. Sie drückt die Bereitschaft aus, auch anders denkende und fühlende Menschen als Personen anzuerkennen, und ist somit selbst eine notwendige Bedingung der interkulturellen Kommunikation. Eine Kommunikation im eigentlichen Sinne kann nur zwischen Personen stattfinden: zwischen Menschen, die einander (mehr oder weniger) respektieren, weil sie sich als moralisch ansprechbare verantwortungsfähige Wesen – und nicht als vollkommen fremdartige, gänzlich unberechenbare Angehörige der Spezies Mensch – wahrnehmen« (ebd.: 13).

Damit liegt im Begriff der Person das Potenzial Praktiken der Verständigung anzuleiten und letztlich auch für das hier formulierte Projekt einer Kritik als Mediation. Hierzu muss aber klar sein, welche Art moralischen Bewusstseins wir Personen zuschreiben und wie wir die moralische Integrität von Einzelpersonen bewerten können. Eine universalistische Moralphilosophie, die auf rationaler Basis allgemeine Prinzipien der Moral formuliert, evoziert zwangsläufig eine deskriptive Moralphilosophie, die die Beurteilung einzelner Menschen bezüglich ihres Verständnisses derartiger moralischer Grundsätze durchführt. Prototypisch ist das in der von Lawrence Kohlberg formulierten kognitiven Entwicklungstheorie des moralischen Urteils verwirklicht. Demnach wird der Grad der Moralentwicklung eines Menschen am Abstraktionsgrad der Gründe bemessen, die dieser Mensch für sein Handeln angibt. Das erkennt nun aber die praktische Dimension von Moral, die sich im alltäglichen empathischen Miteinander unter Menschen entfaltet, wo sich Entscheidungen nach Maßgabe einer empfundenen Angemessenheit situativ ergeben und sich moralisches Handeln an den Erfordernissen sozialer Beziehungen, gesellschaftlicher Aufgaben und Rollen orientiert (Gilligan 1988[1982]). In diesem Sinne sind soziale Kompetenzen, also die intuitiven und emotionalen Fähigkeiten der unmittelbaren Beurteilung von Situationen wichtiger als die kognitiven Fähigkeiten zur intellektuellen Reflexion, für die in den Situationen naturgemäß die Zeit fehlt.

»Daher ist die Ausbildung der Fähigkeit, Konkretes differenziert zu erfassen, von unverzichtbarer und in vielen Hinsichten primärer moralischer Bedeutung. Eine Person kann die Überzeugung hegen, anderen Menschen in Schwierigkeiten nach Möglichkeit helfen zu sollen (und dies auch auf postkonventionelle Weise formulieren), ohne je in eine solche

Gelegenheit zu kommen, weil sie die psychische und soziale Lage ihrer Mitmenschen schlichtweg nicht wahrnimmt. Auch bei voller Entwicklung der logischen Fähigkeiten kann es ihr an der dafür erforderlichen Sensibilität, Lebenserfahrung und Empathie fehlen« (Lotter 2012: 347).

Diese affektive Dimension von Verantwortung lässt rationalistische Versuche der Bestimmung von Moral ungenügend erscheinen. Verantwortung muss also in Fragen nach der Beziehungsfähigkeit, Empfindsamkeit und Sozialorientierung von Menschen gesucht werden. Moralische Reife lässt sich nicht rational begründen, sie bedarf einer emotionalen und lebenspraktischen Orientierung auf die Mitmenschen und auf sich selbst. Diese Fragen konstituieren, wie im Folgenden gezeigt werden wird, das Feld der Persönlichkeitspsychologie.

3.6 Charakter und Persönlichkeit in der Sozialpsychologie

Im Nachklang des zweiten Weltkrieges wurde intensiv die Frage diskutiert, wie es dazu kommen konnte, dass so viele Menschen, die unter der Herrschaft der Nationalsozialisten geschehenen grausamen Taten nicht nur stillschweigend duldeten, sondern auch aktiv ausführten. In den Debatten lassen sich zwei widerstreitende Positionen ausmachen. Während die einen fragen, wie ›ganz normale Männer‹ diese unaussprechlichen Gräueltaten begehen konnten (z.B. Arendt 2007[1963]; Browning 1994), vertraten andere die Auffassungen, wonach diejenigen, die zu Mördern geworden waren, spezifische individuelle oder kollektive Voraussetzungen teilten (z.B. Goldhagen 1996; Cesarani 2004; Stangneth 2011). Erstere sehen eine furchtbare *Banalität des Bösen* am Werk, die sich in der kalten Bürokratie des Völkermordes ausdrückt und darin, dass so viele Menschen sich hatten hinreißen lassen, Dinge zu tun, die sie unter normalen Umständen niemals getan hätten. Das Böse manifestiert sich in dieser Auffassung nicht in einer grausamen Böswilligkeit, sondern darin, dass Menschen nicht rechtzeitig nachdenken. Sie geraten durch die Macht situativer Ereignisse und einen Hang zum Selbstbetrug in einen Strudel von Ereignissen, der schließlich das Schlechte in ihnen hervorbringt. Die zweite Position widerspricht den Argumenten der Täterinnen und Täter, wonach es einen besonderen Befehlszwang oder unhintergehbare Zwänge des Zeitgeistes gegeben habe. Diese Aussagen seien lediglich Schutzbehauptungen und dienten der Zurückweisung von Verantwortung. Diese Perspektive sucht die Ursache im einzelnen Individuum, in dessen Biographie, speziellen mentalen Voraussetzungen oder dessen *Charakter*. Dieser Auffassung zufolge verharmlost und relativiert die

Rede von der Banalität des Bösen die Naziverbrechen und hilf den Täterinnen und Täter ihre Verteidigungsstrategien durchzusetzen. Schließlich verschleierte sie nicht nur Schuld und Verantwortung, sondern auch den Blick darauf, dass Nazi-Netzwerke auch weiterhin noch bestehen und weiterhin planvoll agitieren. Die andere Seite hält dagegen, dass die Erkenntnis, ganz gewöhnliche Menschen könnten unter spezifischen Umständen zu Gräueltäterinnen und -tätern werden, keineswegs jegliche individuelle Verantwortung leugne. Sie schließe auch eine Verurteilung von Verbrecherinnen und Verbrechern nicht aus. Im Gegenteil, diese Auffassung sensibilisiere für die individuelle Verantwortung jedes Einzelnen. Da Schuld nicht dem Abnormalem zugeschrieben werden kann und sie auch nicht als etwas dem Menschen Äußerliches angesehen werden kann, müssen sich alle Menschen in der Gefahr reflektieren, auch sie selbst könnten unter gegebenen Umständen derartige Taten ausführen. Es stand die Frage im Raum, ob sich bestimmte Charakteristika identifizieren lassen, die nur bestimmte Personen dazu prädestinieren unter autoritären Bedingungen unmenschliche Taten auszuführen.

Vom autoritären Charakter zur Psychologie des Bösen

Im amerikanischen Exil ging Theodor W. Adorno mit einer Arbeitsgruppe der Frage nach, wie es dazu kommen konnte, dass faschistisches Gedankengut im Nazideutschland so bereitwillig akzeptiert wurde. Dabei gingen die Forschenden von der Hypothese aus, »daß die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Überzeugungen eines Individuums ein umfassendes und kohärentes, gleichsam durch eine ›Mentalität‹ oder einen ›Geist‹ zusammengehaltenes Denkmuster bilden, und daß dieses Denkmuster Ausdruck verborgener Züge der individuellen Charakterstruktur ist« (Adorno et al. 1995[1950]: 1). Soziales und reaktives Verhalten wurde gemeinsam mit Anschauungen betrachtet. Man suchte nach einer Verbindung von Reaktions- und Verhaltensmustern zu spezifischen Überzeugungen, die die Forschenden vorab als charakteristisch für den Faschismus identifiziert hatten. Das kommt einer Vermischung von Psychologie und Ideologiekritik gleich.

»Was das Individuum in Gegenwart anderer sagt; was es sagt, wenn es sich sicher vor Kritik fühlt; was es denkt, aber nicht sagen will; was es denkt, aber sich selbst nicht eingestehen will; was es geneigt ist zu denken und zu tun, wenn es den verschiedensten Appellen ausgesetzt ist; – alle diese Phänomene können als Teile einer einzigen Struktur aufgefaßt werden« (ebd.: 6).

Grundlage dieser Struktur ist der *Charakter*. Er bringt das Verhalten eines Individuums hervor, bestimmt durch Reaktionspotenziale, deren

Ursache spezifische Bedürfnisse (Triebe, Wünsche, emotionale Impulse) sind. Der *autoritäre Charakter* wurde entsprechend als die Ursache spezifischer mit dem Faschismus assoziierter Meinungen, Attitüden und Wertvorstellungen angesehen. Es entstand die F-Skala (Faschismus-Skala). Sie sollte eine Messung der individuellen Neigungen einzelner Menschen, autoritären Strukturen zu unterliegen, ermöglichen.

Fragen nach *Autorität und Gehorsam* standen auch auf der Forschungsagenda des 1961 durchgeführten Milgram-Experiments. Ausgangspunkt war auch hier die Tatsache, dass:

»von 1933 bis 1945 Millionen unschuldiger Menschen auf Befehl systematisch umgebracht wurden. Es wurden Gaskammern gebaut, Todeslager bewacht, tägliche Leichenquoten mit der gleichen Effizienz produziert wie Geräte auf dem Fließband. Derart unmenschliche Prozeduren entsprangen vielleicht dem Gehirn eines einzelnen, doch konnten sie in solchem Ausmaß nur durchgeführt werden, wenn eine große Zahl von Menschen seinen Befehlen gehorchte.« (Milgram 1997[1974]: 17).

Es wird erzählt, dass Stanley Milgram sich schon als zwölfjähriger, jüdischer Junge fragte, ob so etwas wie der Holocaust auch in seiner Heimat den USA stattfinden könne (Zimbardo 2008: xiii). Offensichtlich aber fand er die Antworten seiner Lehrerinnen und Lehrer nicht sehr überzeugend. Sie versicherten ihm, dass dies unmöglich sei, weil in den USA nur friedliebende, gottesfürchtige Menschen leben würden, die keine Nazi-Mentalität besäßen.

Seine Experimente waren folgendermaßen aufgebaut. Einer Versuchsperson wurde der Auftrag erteilt, einer anderen Person, die als eigentlicher Proband¹⁵ ausgegeben wurde, elektrische Schläge zu versetzen. Die Versuchspersonen waren sich also nicht darüber bewusst, dass in Wirklichkeit *ihr* Verhalten untersucht wurde. Die Stromschläge wurden mit dem Vorwand gerechtfertigt, die Untersuchung befasse sich mit den Auswirkungen von Strafe auf das Lernen. Die Versuchsperson sollte die Stromstärke kontinuierlich erhöhen, selbst wenn der scheinbare Proband bettelte aus dem Experiment entlassen zu werden oder qualvolle Schmerzen vorspielte. »Für die Versuchsperson ist die gegebene Situation kein Spiel; ihr Konflikt ist heftig und deutlich erkennbar« (Milgram 1997[1974]: 20). Immer, wenn die Versuchsperson zögerte, gab der Versuchsleiter¹⁶ ihr den Befehl einen Elektroschock auszuteilen. Die Situation war bewusst so gestaltet, dass die Versuchsperson einen klaren Bruch mit der Autoritätsperson herbeiführen musste, um das Experiment zu beenden. Einige protestierten, aber in der Summe zeigten die Versuche, dass ein hoher Prozentsatz dem Versuchsleiter gehorchte, »gleichgültig,

15 Generisches Maskulinum, da einerseits technischer Term und weil man sich hier auch nur eine einzelne Person vorzustellen hat.

16 Generisches Maskulinum, s.o.

wie heftig das Opfer unter Schock auch fleht, gleichgültig, wie schmerzhaft die Schocks zu sein scheinen, gleichgültig, wie sehr es darum bittet, erlöst zu werden« (ebd.: 21). Insgesamt wurden etwa zwei Drittel der Versuchspersonen in die Kategorie ›gehorsam‹ eingestuft.

Das von Philipp Zimbardo 1971 durchgeführte *Stanford-Prison-Experiment* thematisiert ebenfalls Gewaltphänomene, die unter Bedingungen von Autorität beobachtet werden konnten. Das Experiment sollte ursprünglich das Verhalten in Gefangenschaft untersuchen. Dazu wurde versuchsweise ein echtes Gefängnisleben nachgestellt. Versuchspersonen waren zufällig in Wärter und Gefangene eingeteilt worden. Nach nur wenigen Tagen musste das Experiment vorzeitig abgebrochen werden, weil die Gewalt eskalierte. Die von den Psychologen künstlich geschaffene Welt setzte Prozesse in Gang, die zeigten wie »eine Vielzahl von scheinbar nebensächlichen situativen Variablen, etwa soziale Rollen, Regeln, Normen und Uniformen, so mächtige Auswirkungen auf alle in ihrem System verstrickten Beteiligten entfalten konnten« (Zimbardo 2008: 412). Allein eine Veränderung der situationalen Umstände kann offensichtlich eine ›Entmenschlichung‹ bewirken, sodass »Good People Turn Evil«, wie Zimbardo es im englischen Untertitel seines Buches »Der Lucifer-Effekt« ausdrückt.

Beide Studien wurden heftig kritisiert. Über die Frage, ob dies an einigen methodischen Schwächen lag, oder daran, dass die Experimente die sozialen Dynamiken und die Gewaltbereitschaft der Versuchspersonen unterschätzt hatten und damit die Tendenzen eines jeden Menschen zur bedingungslosen Befehlsbefolgung und mehr noch, zur Entfesselung des eigenen Aggressionspotenzials so schonungslos aufgedeckt haben, soll hier nicht diskutiert werden. Bleibt die Frage, ob es ethisch gerechtfertigt ist, Versuchspersonen Situationen auszusetzen, in denen sie möglicherweise unliebsame Eigenschaften ihrer Konstitution als menschliche Wesen offenbaren und welchen Stellenwert dieses sozialpsychologische Wissen haben kann. Diese Frage scheint vielen Menschen sehr unangenehm zu sein. »Die meisten Menschen verstecken sich hinter egozentrischen Voreingenommenheiten, die die Illusion erzeugen, man sei außergewöhnlich. Solche eigennützigen Schutzschilde ermöglichen uns den Glauben, ein jeder von uns könne in einer beliebigen Prüfung seiner persönlichen Integrität überdurchschnittlich gut abschneiden« (ebd.: 4). Auch der Impuls die Schuld für die Nazi-Verbrechen ausschließlich in individuellen Voraussetzungen der Täterinnen und Täter zu suchen, ist demnach ein allzu einfacher Versuch, sich selbst vorzumachen, man selbst sei vor jeglicher Manipulation gefeit. Die Vorstellung man selbst würde unter ähnlichen Umständen niemals derartige Verbrechen begehen, sei aber Zimbardo zufolge eine gefährliche Illusion. Diese Haltung mache auch den möglichen Nutzen sozialpsychologischer Untersuchung des Menschen für eine kritische Selbsterkenntnis der Menschheit zunichte.

In den 1970er Jahren führte Henri Tajfel eine Reihe weniger dramatische, dennoch aber ebenso einschlägige Experimente durch. Auf Grundlage der gewonnenen Ergebnisse formulierte er das *Minimal-Gruppen-Theorem* und die *Theorie sozialer Identitäten* (Tajfel 1970; 1978; Tajfel & Turner 2005). Eine Reihe von Versuchspersonen wurden in Gruppen eingeteilt. Diese Einteilung beruhte auf völlig abstrakten Gruppenbezeichnungen, die keinerlei Bezug zum realen Leben der Versuchspersonen hatten. Obwohl diese Gruppen rein fiktiv waren, zeigten die Teilnehmenden deutliche Tendenzen die eigene Gruppe gegenüber den anderen zu bevorzugen. Sie sollten zwischen verschiedenen Modi Geld zu verteilen wählen. In der Regel entschieden sich die Probanden interessanterweise nicht für eine Lösung, die ihrer eigenen Gruppe den größtmöglichen Profit einbrachte, wenn dabei auch die anderen Gruppen viel gewannen. Mehrheitlich wurde eine Möglichkeit gewählt, bei der der Unterschied des Gewinns zwischen der eigenen Gruppe und den Anderen am größten war, auch wenn in diesem Falle für die eigene Gruppe nicht das Maximum erreicht werden konnte. Die Experimente wurden als Beleg für die eminente Allgegenwärtigkeit von Gruppenzuschreibungsprozessen gelesen und zeugen von der menschlichen Tendenz zum Wettbewerb innerhalb dessen sich Gruppenzugehörigkeiten als soziale Identitäten etablieren.

Wie leicht Menschen individuelle Verhaltensweisen aufgeben, hatte bereits Elias Canetti (2015/2016[1960]) in seinen Untersuchungen zu massenpsychologischem Verhalten beschrieben. In Schilderungen eigener Erfahrungen beschreibt er das Gefühl, gegen den eigenen Willen von Ereignissen mitgerissen zu werden und folgert daraus, dass es im Menschen einen anthropologischen Trieb gibt, in der Masse aufzugehen. Dieser stehe im Widerstreit zum Persönlichkeitstrieb, also dem Wunsch nach Individualisierung. An dieser Stelle sei lediglich auf die Analogie zur schon beschriebenen Dialektik des Selbst hingewiesen, die Anpassung und Selbstbehauptung als widerstreitende Weltzugänge des Individuums beschreibt. Offensichtlich lassen sich diese Tendenzen bis zu den Extremen von mitläuferischer Assimilation und politischem Widerstand gegen Unrechtsregime fortschreiben.

Es gibt also zahlreiche psychologische und sozialpsychologische Effekte, die nahelegen, dass es nur allzu leicht ist, Menschen dazu zu bewegen, über ihr Moralempfinden hinauszugehen und Gewalt in Form von Erniedrigungen, Folter und Tötungen anzuordnen oder auszuführen. Da sich psychologische Studien in der Regel darum bemühen, dass ihre Versuchsgruppen die Gesamtbevölkerung möglichst gut repräsentieren, kann dies auch kaum auf die individuelle Bösartigkeit einzelner Individuen zurückgeführt werden. Die These von der *Banalität des Bösen*, die Hannah Arendt (2007[1963]) aufgrund ihrer Beobachtung der Verhandlung gegen den NS-Verbrecher Adolf Eichmann entwickelt, scheint in diesem Licht plausibler zu werden. Arendt war der Überzeugung, dass

die Bemühungen der Staatsanwaltschaft nicht zielführend gewesen waren. Eichmann sollte als sadistisches Ungeheuer dargestellt und möglichst öffentlichkeitswirksam verurteilt werden. Arendt sah das Problem, dass das Gericht unglaublich erscheinen könne, da die Vorwürfe in dieser Konsequenz nicht zu beweisen waren. Sie beschreibt Eichmann als fantasielosen Bürokraten, als gewöhnlichen Karrieristen, der dem NS-Regime gesetzestreu ergeben war und fest davon überzeugt gewesen war, nur Befehle befolgt zu haben. Er habe »sich nur, um in der Alltagssprache zu bleiben, *niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte*« (ebd.: 56). Weder sei er ein Monster noch in besonderem Maße böse gewesen. Die Banalität des Bösen zeigt sich Arendt zufolge vor allem darin, dass er kaum zu eigenständigem Denken fähig sei. Vielmehr verstecke er sich hinter klischeehaften Phrasen und einer bürokratischen Amtssprache. »Er war nicht dumm. Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit – etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist –, die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden« (ebd.: 57).

Für derartige Aussagen ernetzte Arendt massive Kritik. Es wurde ihr vorgeworfen, sie sei der Verteidigungsstrategie Eichmanns aufgesessen. Die Verteidigung konzentrierte sich vor allem darauf, die Verantwortung Eichmanns herunterzuspielen. Tatsächlich aber seien so Hans Mommsen (2007) die Befehlsstrukturen innerhalb des NS-Regimes nicht so eindeutig ausgeprägt und absolut hierarchisch gewesen, wie vielfach angenommen. Die umfassende Manipulation des totalitären Systems habe sich dadurch ausgezeichnet, dass es viele Grauzonen und Geheimhaltungsstrategien gab. Dies entspricht auch Arendts Auffassung von totaler Herrschaft, die nur durch die Verbreitung eines Gefühls der Unsicherheit überhaupt möglich wird. Insofern hat Mommsen zufolge Arendts Perspektive bis heute Erklärungspotenzial.

»Hannah Arendts Darlegungen über die psychologische Wirkung der von totalitären Systemen betriebenen terroristischen Manipulation, der moralischen Abstumpfung und der Rolle von Pseudorechtfertigungen des Verbrechens bieten einen unentbehrlichen Schlüssel, um den Tatbestand zu begreifen, daß viele Deutsche, darunter Inhaber von hohen Positionen innerhalb des NS-Regimes, subjektiv glaubwürdig bezeugten, von der systematischen Vernichtung des europäischen Judentums nichts gewußt zu haben.« (ebd.: 15)

Später haben Biographien Eichmanns (Cesarani 2004; Stangneth 2011) belegt, dass er die Konzentrationslager besucht hatte. Er wusste also zweifelsfrei, was dort vor sich ging. Er war Augenzeuge und trotzdem änderte er nichts an seinem Verhalten als Verantwortlicher für die Juden-deportationen. In dieser Darstellung wird die Empörung über Arendts These nachvollziehbar. Milgram (1997[1974]: 22) formuliert aber:

»Irgendwie hatten die Leute das Gefühl, die monströsen Taten, die Eichmann verübte, könne nur eine brutale, perverse, sadistische Persönlichkeit, eine Inkarnation des Bösen begangen haben. Nachdem ich in unseren Experimenten gesehen habe, daß sich Hunderte normaler Durchschnittsmenschen der Autorität unterordneten, gelange ich zwangsläufig zu dem Schluß, daß Hannah Arendts Konzept von der Banalität des Bösen der Wahrheit näherkommt, als man sich vorzustellen wagen würde.«

Hier schließt auch Zimbardo (2008) an; als er als psychologischer Sachverständiger das Gerichtsverfahren gegen Sergeant Ivan »Chip« Frederick begleitet. Dieser war der Ausübung von Folterungen im Militärgefängnis Abu Ghraib angeklagt. Wie schon im Stanford-Prison-Experiment beobachtet Zimbardo auch in diesem Fall eine Entmenslichung (*dehumanisation*), die sich aus einer Verbindung verschiedener dynamischer psychologischer Prozesse ergeben hatte. Zu diesen Prozessen zählte er: Deindividualisierung, Gehorsam gegenüber Autorität, Passivität im Angesicht von Gefahr, Selbstrechtfertigung und Rationalisierung. Ähnlich erkennt Milgram (1997[1974]) als Quelle der Autoritätshörigkeit: situative Bindungsmechanismen, Rechtfertigungen, Gewöhnung und einen »Gegen-Anthropomorphismus«, der bewirkt, dass Individuen in situativen Vorkommnissen jegliche menschliche Verantwortung leugnen und die Geschehnisse als unpersönliche, systemische Vorgänge begreifen, denen sie selbst untergeordnet sind. Zudem stellt Milgram eine Herabwürdigung der Opfer fest, mittels derer die Bedeutung der eigenen gewaltvollen Handlungen gegen die Opfer abgeschwächt werden. Diese Herabwürdigung der Opfer sei zwar nicht Voraussetzung für die Misshandlungen, sie diene aber der retrospektiven Rechtfertigung des eigenen Verhaltens. Viele Versuchspersonen protestierten gegen die Anweisungen, gehorchten aber gleichzeitig. Das zeugt Milgram zufolge davon, dass der Ungehorsam gegen eine Autorität nicht nur Worte erfordert. Vielmehr muss ein Mensch auch die Fähigkeit haben, seine Überzeugungen und Wertmaßstäbe in tatsächliches Handeln umzusetzen.

Zimbardo argumentiert für eine Integration verschiedener Perspektiven. Psychologische Erkenntnisse über das individuelle Verhalten in sozialen Situationen müsse man sich wie gesellschaftswissenschaftliche Erkenntnisse über Verhaltenstendenzen vorstellen. Sie könnten problematische Situationen aufzeigen. Darüber hinaus müssen aber immer auch die persönlichen Voraussetzungen des Einzelnen Betrachtung finden. »Ein fundiertes Verständnis der Dynamik menschlichen Verhaltens erfordert, dass wir Ausmaß und Grenzen persönlicher Macht, situativer Macht und systemischer Macht erkennen« (Zimbardo 2008: xvi). Möchte man unerwünschtes Verhalten von Einzelpersonen oder

Gruppen ändern oder verhindern, dann erfordert das demnach drei Perspektiven. Erstens ergibt sich die *Handlungsmacht einer Person* aus den persönlichen Stärken, Tugenden und Schwachstellen, die sie in eine bestimmte Situation hineinbringt. Darüber hinaus muss zweitens der Komplex der *Macht der Situation* untersucht werden. Demnach sind in gegebenen Verhaltenssituationen situative Kräfte wirksam, welche verändert oder vermieden werden können. Dies kann so Zimbardo einen größeren Einfluss auf die Reduzierung unerwünschten individuellen Verhaltens haben als Appelle an die persönliche Verantwortung. Drittens ist aber auch noch die *Macht des Systems* zu betrachten, die sich aber in der Regel hinter einem Vorhang der Verschleierung verbirgt. Leider können aber weder Verhaltensänderungen noch Veränderungen der Situation herbeigeführt werden, wenn nicht die systemimmanenten Vorschriften und Regulierungen vollständig verstanden sind. In diesem Sinne ist es Zimbardo zufolge unangemessen, dass das Gericht im Falle Ivan Frederick keinerlei strafmildernde Gründe gelten ließ. Er empört sich darüber, dass die Verantwortung höherer Stellen nicht anerkannt wurde. So »klage ich ein Quartett hochrangiger Militäroffiziere an und erhebe dann den Vorwurf der Mittäterschaft gegen die zivile Befehlsstruktur der Bush-Administration« (ebd.: xix).

Zimbardo ist der Meinung, dass Frederick als Mitläufer, der er sicherlich war, zweifelsohne der Banalität des Bösen unterlag. Er wird aber nicht müde zu betonen, dass der Versuch, die situativen und systemischen Beiträge zum Verhalten einer Person zu verstehen, diese Person nicht von ihrer Verantwortung für unmoralische, illegale oder böse Taten entbindet. Es ist durchaus möglich, sich den situativen Kräften und dem System zu widersetzen. Wir können »lernen, wie wir uns gegen sie zur Wehr setzen können. In allen Situationen, die wir betrachtet haben, hat es immer einige wenige gegeben, eine Minderheit, die aufrecht geblieben sind« (ebd.: 413). Auch im Milgram-Experiment weigerten sich einige Personen die Stromschläge auszuführen. Es gibt also die Möglichkeit den Zwängen und Versuchungen der Situation zu widerstehen. In diesem Sinne erkennt Arendt im Interesse an den NS-Prozessen auch eine grundlegende Frage:

»Sie betrifft das Wesen und Funktionieren der menschlichen Urteilskraft. Was wir in diesen Prozessen fordern, ist, daß Menschen auch dann noch Recht von Unrecht zu unterscheiden fähig sind, wenn sie wirklich auf nichts anderes mehr zurückgreifen können als auf das eigene Urteil, das zudem unter solchen Umständen in schreiendem Gegensatz zu dem steht, was sie für die einhellige Meinung ihrer gesamten Umgebung halten müssen. Und diese Frage ist um so ernster, als wir wissen, daß die wenigen, die unbescheiden genug nur ihrem eigenen Urteil trauten, keineswegs identisch mit denjenigen waren, für die die alten Wertmaßstäbe maßgebend geblieben oder die sich von einem kirchlichen Glauben leiten ließen.« (Arendt 2007[1963]: 64)

Der Widerstand gegen das Naziregime ging nicht etwa von den konservativen Werten kirchlicher oder moralischer Institutionen aus, sondern von Menschen deren individueller Wille zur Verantwortung sie, aus welchen Gründen auch immer, zur Gegenwehr mahnte. Aber wie gestaltet sich Verantwortung heute? Ein verbindlicher moralischer Standpunkt scheint heute noch weit schwerer zu identifizieren zu sein. Wie kann man sich in der vernetzten globalisierten Welt sicher sein, dass man mit der nächsten einfachen Tätigkeit nicht Mitschuld an einem himmelschreienden Unrecht trägt. Wir erkennen die in Kapitel 2 diskutierte Frage nach der Verantwortung des Einzelnen bei gleichzeitiger Ohnmacht vor den Verhältnissen. Bei der Wahl gesellschaftliche Bedingungen hinzunehmen oder sich gegen sie zur Wehr zu setzen; in dieser Dialektik des Selbst, steht heute nicht nur Gehorsam im Konflikt mit Widerständigkeit. Auch Eskapismus steht im Widerstreit zu politischer Bildung.

Moralisches Verhalten und Persönlichkeitsentwicklung

Zimbardo (2008: 420) weist darauf hin, dass die Bildung der eigenen Person eine langfristige Angelegenheit ist: »Ich möchte Sie vor korrupten Sünden und kleinen Übertretungen warnen, zum Beispiel vor Schummeln, Lügen, Schwartzhaftigkeit, Verbreiten von Gerüchten, Lachen über rassistische oder sexistische Witze, Spott und Schikanen – denn das können kleine Schritte zu größeren Sündenfällen sein.« Es ist kaum zu erwarten, dass eine Person, die sich regelmäßig in kleinen Dingen einen Vorteil verschafft, sich dann in größerem Maßstab für Gerechtigkeit einsetzt. Wenn eine Person, in Fällen kleiner Vorteilsnahmen, Nervenkitzel oder Genugtuung empfindet, dann ist eher davon auszugehen, dass diese Empfindungen noch einmal gesteigert werden, wenn größere Ressourcenkontingente zur Disposition stehen. Wie eine schleichende Entmenschlichung kann sich Zimbardo zufolge aber auch eine Kultivierung moralischen Tuns nur über einzelne alltägliche, situative Entscheidungen ergeben. Ebenso unbeachtet wie einzelne Individuen langsam in unsoziale Verhaltensweisen abgleiten, bilden andere eine moralisch gefestigte Persönlichkeit aus. Die einen verlieren, über eine Serie kleiner Ereignisse unmoralischen Handelns, langsam den Kontakt zu ihren gemeinschaftsorientierten Moralempfindungen oder ihrer Fähigkeit situativ wahrzunehmen, wenn anderen Unrecht zu Teil wird. Sie verstricken sich in ein Gemenge von Unehrlichkeiten und Selbsttäuschungen. Andere hingegen – und auch das geschehe Zimbardo zufolge ganz alltäglich, unbeachtet im Kleinen – stärken sukzessive ihre moralische Integrität und Empathie. Auf diese Weise entwickeln sie die Fähigkeit, moralisch heikle Situationen zu erkennen und erhöhen für sich die Chance, sich im Ernstfall von situativen Kräften und Autoritäten

lossagen zu können. Zimbardo setzt der Banalität des Bösen damit eine *banality of heroism* entgegen.

Auch wenn diese erste Darstellung von Persönlichkeitsbildung sehr schwarz-weiß gezeichnet ist, so macht sie doch deutlich, dass Menschen einen Einfluss auf ihre Persönlichkeitsentwicklung haben können. Zimbardo vertritt in seinen frühen Studien noch einen Begriff von Persönlichkeit, wonach diese sich anhand aktueller Verhaltensformen identifizieren lässt. Infolge der Beobachtungen im Stanford Prison Experiment gilt sein erstes Interesse der Frage, wie es möglich ist, dass Persönlichkeitsveränderungen so plötzlich auftreten können. Dieser Begriff von Persönlichkeit, lässt langfristige Aspekte der Entwicklung von Widerstandssensibilität durch Persönlichkeitsentwicklung außer Acht. Diese formuliert er schließlich in einem 10 Punkte Programm zum Widerstand gegen schädliche gesellschaftliche Einflüsse (ebd.: 415ff.).

Es verdichten sich also zunehmend die Hinweise, dass eine Übernahme von Verantwortung lediglich durch den balancierten Ausgleich zwischen Selbstbehauptung in und Anpassung an die Gemeinschaft möglich wird. Die Dialektik des Selbst muss sensibel und reflektiert geführt werden, sodass eine gemeinwohlorientierte Entwicklung der eigenen Persönlichkeit bei gleichzeitiger Achtung der eigenen individuellen Bedürfnisse erreicht werden kann.

3.7 Persönlichkeitspsychologie

Es ist erstaunlich, wie wenig Beachtung dem Begriff der Persönlichkeit in aktuellen geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Debatten zuteilwird. Wahrscheinlich liegt das daran, dass Persönlichkeit intuitiv als die individuelle Ausstattung einzelner Menschen angesehen wird, auch wirken grundlegende Definitionen von Persönlichkeit auf den ersten Blick individualistisch. »Unter der Persönlichkeit eines Menschen wird die Gesamtheit seiner Persönlichkeitseigenschaften verstanden: die individuellen Besonderheiten in der körperlichen Erscheinung und in Regelmäßigkeiten des Verhaltens und Erlebens« (Asendorpf & Neyer 2012: 2). Dieses regelmäßige Verhalten und Erleben kann aber nur innerhalb sozialer Prozesse stattfinden und ist damit grundlegend sozial. Die Frage nach der Persönlichkeit bezieht sich ganz grundlegend auf Dimensionen des sozialen Zusammenlebens. Die Persönlichkeitspsychologie unterscheidet individuelle Verhaltensdispositionen hinsichtlich ihrer sozialen Funktionen und Eigenschaften. Es lässt sich auch zwischen einer *allgemeinen Persönlichkeitspsychologie* und einer *differentiellen Persönlichkeitspsychologie* unterscheiden, wonach ersterer die Aufgabe zukommt, zu klären, welche Eigenschaften bei Menschen überhaupt

vorkommen können, während zweite untersucht, wie sich Menschen voneinander unterscheiden. »Da sich Persönlichkeit aber häufig erst darüber definiert, was jemanden ›einzigartig‹ macht und somit wie man sich von anderen Personen unterscheidet, fließt dadurch eine differentielle Perspektive mindestens indirekt immer mit ein« (Rauthmann 2017: 4). Der Persönlichkeitspsychologie ist die Sozialität des Menschen also immer implizit, denn schließlich ist ein Sich-unterscheiden nur in einem sozialen Zusammenhang und vor dem Hintergrund der Übereinkunft über die soziale Bedeutung bestimmter Eigenschaften möglich. Damit steht die Persönlichkeitspsychologie ganz im Zeichen der zuvor beschriebenen Philosophie der Person, denn sie sucht nach allgemeinen Prinzipien der Entwicklung, der Organisation und des Ausdrucks von Personen.

Persönlichkeitspsychologie und das Primat der Individualität

Ähnlich wie die Philosophie eine Person als Solitär in Gemeinschaft erkennt, so betonen auch Psychologen, »daß *das hervorragende Kennzeichen des Menschen seine Individualität* ist« (Allport 1970[1949]: 3). Gordon Willard Allport zufolge sollte die Individualität eines Menschen als Gestalt begriffen werden. Dabei ist die Bandbreite möglicher Variationen menschlicher Individuen unüberschaubar groß. Zwar teilen alle Menschen eine gemeinsame Grundkonstitution, aber »niemand ist normal (im Sinne von durchschnittlich)« (ebd.: 7). Die generellen Prinzipien des biologischen und psychischen Funktionierens sind allen gemein, aber allein die genetisch möglichen Unterschiede sind unerschöpflich und hinzu kommen noch biochemische Variationen der Körperfunktionen, die sich jeweils ebenfalls innerhalb weiter Grenzen individuell ausprägen. Allport zufolge untersucht die Wissenschaft leider allzu oft nur abgrenzbare Funktionen in deren natürlicher Kausalität. In der Regel verliert sie dabei das Interesse »an der gegenseitigen Abhängigkeit von Teilsystemen innerhalb des ganzen Systems der Persönlichkeit« (ebd.: 8). Eine Person sollte seines Erachtens aber sowohl *nomothetisch*, in ihrer menschlichen Natur, also auch *idiographisch*, in ihrer Individualität, erfasst werden. Das verlangt von der Persönlichkeitspsychologie ein beständiges Alternieren zwischen Universalität und individueller Spezifität. Dabei muss man sich Allport zufolge an einem *Primat der Individualität* orientieren.

Individualität erschöpft sich nach Allport nicht in der Summe der in einer Person verwirklichten Eigenschaften. Zwar lassen sich diese Eigenschaften katalogisieren und messen. So erfüllten Personen sowohl *universelle Normen* (die menschliche Natur betreffend), *gruppenspezifische Normen* (typisch innerhalb von sozialen Zusammenhängen) als auch *individuelle Normen* (die für eine bestimmte Person typischen

Verhaltensweisen). Ähnlich rekonstruiert Rauthmann (2017: 14) vier Persönlichkeitsbereiche, wozu er erstens die *Morphologie* der biologischen Merkmale zählt. Diese sind zwar in dem Sinne universell, als dass sie an sich jedem Menschen zukommen, doch lassen diese Merkmale ein breites Spektrum individueller Ausprägungen zu. Zweitens kommen auch grundlegende *Dispositionen* als zeitlich stabile Tendenzen des Erlebens und Verhaltens jedem Menschen zu. Auch diese erfahren eine jeweils individuelle Ausprägung. Drittens beschreibt Rauthmann *Adaptationen*, die jeweils für sich genommen kontextualisiert sind, also von bestimmten Menschen auf gewisse Orte, Zeiten, Entwicklungsschritte und soziale Rollen bezogen werden und welche diesem Menschen dann auf eine ganz spezifische Weise zukommen. Schließlich gibt es noch *Narrative*, worunter Selbst- und Identitätsmerkmale zählen, die eine Person im Laufe ihres Lebens ausbildet. Möchte man also eine Persönlichkeit fassen, dann können die individuellen Eigenschaften, die eine Person auf diesen Ebenen zeigt, nicht einfach aufaddiert werden. Ein Mensch »hat sicherlich viele Attribute, die charakteristisch sind für die menschliche Art, und viele, die den Angehörigen seiner Kultur zukommen: aber bei ihm sind sie alle *zu einem einzigartigen idiomatischen System verwoben*. Seine Persönlichkeit enthält nicht drei Systeme, sondern nur eins« (Allport 1970[1949]: 14).

Die Herausbildung eines individuellen Lebens, mit eigener individueller Sinnggebung, sollte als die Entwicklung eines *inneren Systems* begriffen werden. Dies funktioniert nicht nur aus biologischen und dynamisch-psychologischen Gesetzmäßigkeiten heraus, sondern entwickelt sich auch durch intrapersonelle Kausalitäten. So ist es dann etwa möglich, dass ein konkretes Ereignis von vielen Anwesenden miterlebt wird, aber nur auf eine einzelne Person eine nachhaltig prägende Wirkung hat. Dies ist möglich, wenn dieses Ereignis auf besondere Weise mit der spezifischen momentanen oder konstitutionellen, psychischen Gestalt dieser Person korrespondiert (ebd.: 10f.). Diese Prozesse konstituieren nicht zuletzt auch ein Feld sozialer Erfahrungen, innerhalb dessen auch dem Geist, im Sinne einer reflexiven Intelligenz, eine wirksame Rolle zukommt. »Das Persönlichkeitssystem ist ein komplexes Produkt der biologischen Ausstattung, der kulturellen Formung, des kognitiven Stils und des geistigen Tastens« (ebd.: 564). Eine zentrale Aufgabe der Persönlichkeitspsychologie liegt demnach nicht allein darin, Persönlichkeiten zu beschreiben, sondern auch darin die Bedingungen der Persönlichkeitswerdung zu klären.

Transaktionale Persönlichkeitspsychologie

Der Prozess der Herausbildung einer Persönlichkeit wird in der Psychologie zunehmend als ein *transaktionaler Prozess* verstanden (Asendorpf &

Neyer 2012; Asendorpf 2014; Rauthmann 2017). Die Vorstellung, dass Persönlichkeiten als offene Systeme zu begreifen seien, die in Transaktion mit ihrer Umwelt stehen, geht auf den oben schon zitierten Gordon Allport zurück. In dessen eigener Forschung wurde sie aber lange von einem Interesse an Persönlichkeitsmerkmalen (*personality traits*) überdeckt. Eine Forschung zu Persönlichkeitsmerkmalen interessiert sich in erster Linie für die Konstanz und mittelfristige Stabilität individueller Verhaltensdispositionen. Die *transaktionale Persönlichkeitspsychologie* fragt darüber hinaus auch, ob und wodurch es langfristig zu Veränderungen von Persönlichkeitsstrukturen kommt (Asendorpf & Neyer 2012: 263ff.; Rauthmann 2017: 439ff.). Sie baut auf einem *dynamisch-interaktionistischen Paradigma* auf, welches von einer Wechselwirkung zwischen Umwelt und Individuum ausgeht. »Die Umwelt beeinflusst Persönlichkeitsveränderungen, die Persönlichkeit beeinflusst Umweltveränderungen« (Asendorpf & Neyer 2012: 39ff.). Die Bedeutungen der Begriffe ›Transaktion‹ und ›Interaktion‹ liegen dabei sehr nahe beieinander. In der Regel ist von ›Interaktionen‹ die Rede, wenn konkrete Einflussnahmen handelnder Individuen gemeint sind, während der Begriff ›Transaktion‹ auf einer abstrakteren Ebene Verwendung findet, wenn der spezifische Charakter der gegenseitigen Beeinflussung diskutiert wird.

Persönlichkeit ist das Resultat sozialer Prozesse. Die lange Zeit akzeptierte *klassisch-sozialisierungstheoretische Sicht*, wonach vor allem das gesellschaftliche Umfeld die Persönlichkeitsentwicklung eines Menschen prägt, wurde abgelöst. »Anlass war die Erkenntnis zu Beginn der siebziger Jahre, dass Korrelationen zwischen elterlichem Erziehungsstil und kindlicher Persönlichkeit auch durch das Kind selbst bedingt sein können« (Asendorpf 2014: 351). In dieser Perspektive sind drei Grundannahmen zentral. Einerseits die *mittelfristige Stabilität* von Persönlichkeiten. Zweitens, die *Plastizität*, also die Möglichkeit, dass sich Persönlichkeiten wie auch die Umwelten von Personen trotz Stabilität verändern können, und drittens, dass dies durch *dynamische Transaktionen* geschieht. Dies können sein: »(a) Prozesse innerhalb der Person, (b) Prozesse in oder von ihrer Umwelt, (c) Einflüsse von der Person auf die Umwelt und (d) Einflüsse von der Umwelt auf die Person« (Rauthmann 2017: 439). Das dynamisch-interaktionistische Modell der transaktionalen Persönlichkeitsentwicklung geht von einer gegenseitigen Hervorbringung von Person und Umwelt aus. Die resultierenden Auswirkungen können derart tiefgreifend sein, dass sogar genetische Veränderungen nachweisbar sind. »Im Verlauf der Persönlichkeitsentwicklung kommt es zu einer dynamischen Interaktion von genetischen und Umweltbedingungen der Persönlichkeit, die durch die Persönlichkeit vermittelt wird« (Asendorpf & Neyer 2012: 45). So zeigte die Verhaltensgenetik, dass lebensweltliche Erfahrungen Auswirkungen auf die Genregulierung haben können. »Gene sind keine Autisten«, sie reagieren insbesondere auf Stress (Bauer 2012[2002]:

20ff.; 163ff.). Dies kann insbesondere bei Patientinnen und Patienten mit PTBS (posttraumatischer Belastungsstörung) untersucht werden, denn diese weisen einen generell erhöhten Stresspegel auf. Es wurde die dauerhafte Aktivierung stressrelevanter Gene nachgewiesen, die zu einer erhöhten Freisetzung des Corticotropin-releasing Hormons (CRH) und damit verbunden zu einem dauerhaft erhöhter Cortisonspiegel führen. Diese Veränderungen betreffen den sogenannten Phänotyp des Genoms, nicht die DNA-Sequenz an sich, diese bleibt unverändert. Sie betreffen also die Funktionsweise der Gene. Da diese Veränderungen vor allem die Angstregulation beeinflussen, haben sie direkten Einfluss auf das Sozialverhalten der Betroffenen. Es gilt demnach als nachgewiesen, dass soziale Erfahrungen auf die Erbsubstanz einwirken und umgekehrt. Gleichzeitig wurde auch gezeigt, dass Psychotherapie derartigen Veränderungen effektiv begegnen kann.

Soziale Bedingungen haben aber nicht nur Auswirkungen auf Persönlichkeitsmerkmale. Sie haben auch unmittelbare Konsequenzen für die Gesundheit eines Menschen. So wurde beispielsweise nachgewiesen, dass psychische Faktoren in direktem Austausch mit dem Immunsystem stehen. Botenstoffe des zentralen Nervensystems wirken auf das Immunsystem und vice versa. Diese Erkenntnis begründet nicht nur das *neurowissenschaftliche Paradigma* der Persönlichkeitspsychologie (vgl. Asendorpf & Neyer 2012), sondern auch die medizinische Disziplin der *Psychoneuroimmunologie* (vgl.: Schubert 2011; Bauer 2012[2002]). Demnach ist der Mensch als ein komplexes biopsychosoziales System zu verstehen. Verschiedene Rückkopplungskreisläufe steuern Effekte auf unterschiedlichen Integrationsebenen von Gesundheit und Krankheit (biomedizinisch, psychologisch und öko-sozial) (vgl. Egger 2005; Pauls 2013). Auch bei Personen, die ungewollt an Einsamkeit leiden, wurde eine Erhöhung des Corticotropin-releasing Hormons (CRH) gemessen. Weil dies immundepressiv wirkt, besteht in stressbelasteten Lebenssituationen oder bei Depressionen ein erhöhtes Krankheitsrisiko. So ist zum Beispiel die Zahl und Funktionstüchtigkeit von NK-Zellen, deren Aufgabe es ist, infizierte oder bösartige Zellen zu töten, stark eingeschränkt. Patienten mit Posttraumatischer Belastungsstörung erkranken deswegen auch weit häufiger an Lungenerkrankungen, rheumatischen Erkrankungen, Herz-Kreislauf-Erkrankungen und Krebs. Sie haben auch eine deutlich niedrigere Lebenserwartung. Es gibt zudem Hinweise darauf, dass Stress unmittelbar die Anfälligkeit für Infektionskrankheiten erhöht, die Wundheilung verlangsamt sowie Entzündungen und Altern begünstigt (Glaser & Kiecolt-Glaser 2005).

Generell kann man von einer biologischen Speicherung biographischer Erfahrungen sprechen (Bauer 2012[2002]). Gesundheit und Persönlichkeit hängen direkt miteinander zusammen. Der Grad des Wohlbefindens einer Person beeinflusst entscheidend deren Wahrnehmung

von Situationen und ihr soziales Verhalten. Individuen können körperliche Erfahrungen machen, die sie nachhaltig prägen, aber auch ihre körperliche Erscheinung – insbesondere körperliche Attraktivität – produziert spezifische prägende Erfahrungen. Zudem erleben Personen altersbedingte Veränderungsprozesse. Im Übergang der Pubertät unterliegt ein Individuum besonderen Prozessen, die dafür sorgen, dass nach Ablauf dieser Phase ganz andere Beziehungen zu den Mitmenschen möglich und notwendig sind. In diesem Fall sind das natürliche biologische Reifungsprozesse, die selbstverständlich auch mit entsprechenden Veränderungen der Persönlichkeit einhergehen. Zudem bilden sich Rangordnungscharakteristika aus, die dadurch bestimmt sind, dass sich Individuen in sozialen Systemen wahrnehmen.

Die transaktionale Persönlichkeitspsychologie versteht *Persönlichkeitsveränderung* als sozialen Prozess, der durch vielfältige Faktoren beeinflusst wird. Damit macht die Persönlichkeitspsychologie Persönlichkeitsveränderungen auch bis zu einem gewissen Grad vorhersagbar, doch darf dabei keine strikte Kausalität im Sinne einer Ursache-Wirkungs-Beziehung angenommen werden (Asendorpf & Neyer 2012: 284). Vielmehr muss von Einflüssen ausgegangen werden, die nur die Möglichkeit bestimmter Persönlichkeitsveränderungen erhöhen oder verringern, also von probabilistischen Wenn-dann-Beziehungen. Kein Individuum wird notwendigerweise aggressiv, weil es von den Eltern geschlagen wird. In der Persönlichkeitspsychologie wird deswegen nicht von ›Ursachen‹, sondern von ›Bedingungen‹ gesprochen und jede Persönlichkeit geht entsprechend auf ein mehr oder weniger komplexes Zusammenspiel derartiger Bedingungen zurück. Heute gibt es zahlreiche Forschungen zu Einflussfaktoren und Möglichkeiten von Persönlichkeitsveränderungen (Asendorpf & Neyer 2012: 263ff.; Rauthmann 2017: 417ff.). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass davon ausgegangen wird, dass Persönlichkeitsveränderungen zwar über die gesamte Lebensspanne stattfinden, diese Veränderungen sich im Erwachsenenalter jedoch deutlich reduzieren. Generell wirken bei der Entwicklung einer individuellen Persönlichkeit biologische (z.B. entwicklungsphysiologische Lebensphasen, Reifung), umweltbedingte (z.B. Rollenbilder, Gruppenerwartungen, Kultur) und interpersonelle Prozesse (z.B. Selbstregulation, Identitätsbildung) zusammen. Personen können sich beispielsweise durch Erwerb von Fähigkeiten und Fertigkeiten, die Reflexion von Wertvorstellungen, oder in ihrer Selbstwahrnehmung weiterentwickeln. In diesen Bereichen versucht eine Person in der Regel planmäßig und freiwillig zu wachsen. Persönlichkeitsmerkmale (*traits*) erweisen sich dabei als relativ konstant; *weiterentwickeln* lässt sich vor allem der Umgang mit diesen Merkmalen.

Viele Persönlichkeitsveränderungen treten auch unfreiwillig auf, etwa wenn eine Krankheit der Nerven die Reizbarkeit erhöht oder wenn ein Schicksalsschlag einen Menschen unerwartet in den Möglichkeiten zur

Verwirklichung seiner Wünsche einschränkt. Einsamkeit oder eine chronische Krankheit können einen Menschen über die Jahre mit Bitterkeit erfüllen. Im Kontext dieser Untersuchung macht es deswegen Sinn von *Persönlichkeitsentwicklung* nur dann zu sprechen, wenn Menschen sich derartiger Veränderungsprozesse bewusst sind und diese auch in der ein oder anderen Weise selbst steuern. Unter *Persönlichkeitsveränderungen*, seien demnach diejenigen Variationen zu versammeln, denen ein Individuum unwillentlich unterliegt. Diese Unterscheidung wird in der Persönlichkeitspsychologie heute in der Regel nicht getroffen, da das aktive Verändern von Persönlichkeit nicht Teil der modernen Persönlichkeitspsychologie ist (Rauthmann 2017: 7). Im Rahmen von Theorietraditionen, die heute als ›klassisch‹ gelten können, etwa lerntheoretischen, humanistischen oder phänomenologischen Ansätzen, ist dies aber durchaus Thema gewesen. Um der Frage nach der *selbstgeführten Persönlichkeitsentwicklung* näher zu kommen, muss diese Untersuchung also an einem bestimmten Punkt wieder den Ausgang aus der Persönlichkeitspsychologie finden. Die Tatsache der relativen Stabilität von Persönlichkeitsmerkmalen und deren zunehmende Stabilisierung im Laufe des Lebens, gibt aber Anlass, zuvor noch diesen Bereich zu betrachten. Dabei wird nochmals deutlich werden, dass der Terminus ›Persönlichkeit‹, auch wenn er auf den ersten Blick auf die individuelle Ausstattung eines Menschen abzuheben scheint, auf elementare Weise Charakteristika der sozialen Orientierung eines Menschen bezeichnet.

Persönlichkeitsmerkmale

In der Regel wird in der Persönlichkeitspsychologie zwischen stabilen Eigenschaften (*traits*) und momentanen Zuständen (*states*) von Personen unterschieden (Rauthmann 2017: 8ff.). Die Forschung zu Persönlichkeitsmerkmalen beschäftigt sich mit der Frage, wie Menschen in einem Bereich der Normalität voneinander abweichen. Eine gängige Klassifizierung zur Charakterisierung von Persönlichkeiten sind die *fünf Faktoren der Persönlichkeit*, die oft auch als die ›*big five*‹ bezeichnet werden. Hierzu zählen 1) Offenheit für neue Erfahrungen, 2) Gewissenhaftigkeit, 3) Extraversion, 4) Verträglichkeit und 5) Neurotizismus (Asendorff & Neyer 2012: 103ff; Rauthmann 2017: 22). *Offenheit für neue Erfahrungen* bezieht sich auf die intellektuelle Neugierde eines Menschen, also auch auf dessen Sinn für Kunst und Kreativität. *Gewissenhaftigkeit* bestimmt den Grad an Ordnung, Ausdauer und Zuverlässigkeit, die eine Person an den Tag legt. *Extraversion* bezeichnet einen Sinn für Geselligkeit und Aktivität, während die *Verträglichkeit* misst, wie freundlich, geduldig und hilfsbereit eine Person anderen gegenüber

ist. *Neurotizismus* hingegen verweist auf Nervosität, Angst und Stimmungsschwankungen. Diese fünf Merkmale wurden mittels einer lexikalischen Faktorenanalyse als linear unabhängige Dimension menschlichen Verhaltens bestimmt und mehrfach bestätigt. Sie stellen demnach unabhängige Freiheitsgrade dar, was bedeutet, dass Individuen, die auf der einen Dimension eine Veränderung erfahren, nicht zwangsläufig auch ihre Position auf einer der anderen Skalen verändern. Eine Person kann durch Bestimmung dieser fünf Faktoren individuell charakterisiert werden. Dies ist sowohl für Erwachsene als auch für Kinder möglich. Über weitere sprachwissenschaftliche Forschungen wurde die Gültigkeit der *big five* auch für die englisch-, deutsch- und niederländischsprachige Bevölkerung nachgewiesen. Wird ein Vergleich mit anderen kulturellen Hintergründen angestrebt, dann empfehlen einige Arbeiten aber eine Reduktion auf drei Faktoren (Saucier & Goldberg 2001). Manchmal wird auch ein sechster Faktor vorgeschlagen. *Ehrlichkeit/Bescheidenheit* wird als möglicherweise ebenfalls interkulturell gültig diskutiert (Ashton et al. 2004; Rauthmann 2017: 279). Die Persönlichkeitspsychologie hat standardisierte Verfahren entwickelt, diese Merkmale zu messen. Dabei können metrische Skalen zum Einsatz kommen. In der Tatsache, dass auf allen Dimensionen jeweils unabhängige Werte möglich sind, deutet sich die schiere Vielfalt möglicher individueller Ausprägungen an. Individuen lassen sich untereinander vergleichen (komparativer Ansatz) wie es auch möglich ist einzelne Individuen zu charakterisieren und im zeitlichen Verlauf auf Persönlichkeitsveränderungen zu untersuchen.

Auffällig ist der soziale Charakter der *big five* Kategorien. Bei den Faktoren Extraversion und Verträglichkeit ist er offensichtlich. Verträglichkeit bezieht sich direkt auf den Umgang mit anderen Menschen, also auf Fragen danach, wie sehr eine Person auf Harmonie bedacht ist oder wie freundlich und vertrauensvoll sie auftritt. Extraversion steht in direktem Kontakt mit Geselligkeit, schließlich kann man am besten mit animierenden Menschen ausgelassen und fröhlich sein. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass ein Unvermögen auf diesen Dimensionen den sozialen Rückzug einer Person wahrscheinlich machen. Auch Offenheit und Gewissenhaftigkeit tragen in der Regel zu sozialer Beliebtheit bei. Mit kreativen Menschen wird es selten langweilig und eine gewisse Verlässlichkeit ist auch gerne gesehen. Auch auf dieser Dimension scheint es von Vorteil zu sein, einen hohen Wert zu erzielen. Neurotizismus hingegen scheint anders gelagert. Ängste, Nervosität und pessimistisches Denken stellen für soziales Miteinander eher Disqualifikationskriterien dar. Genauso aber kann auch Gewissenhaftigkeit zu Zwanghaftigkeit werden und Offenheit für Neues, zur flatterhaften Suche nach dem immer neuen Kick. Ohne ein gesundes Maß an Ängsten und angemessener Kenntnis realer Gefahren wäre sicher auch kein sicheres Leben möglich. In einer sozialwissenschaftlichen Betrachtung lassen sich die fünf Dimensionen

als Fragen nach der *Qualität des sozialen Miteinanders* begreifen und erscheinen alle in einer gewissen Ambivalenz. Die Persönlichkeitspsychologie nimmt diesbezüglich aber, wie schon erwähnt, keine Bewertungen vor. Daran anschließend lässt sich auch feststellen, dass alle Persönlichkeitsmerkmale in allen denkbaren gesellschaftspolitischen Kontexten gelebt werden. So mag zwar das ein oder andere Merkmal in bestimmten Kontexten eher einen Nachteil, in anderen eher einen Vorteil darstellen. Aber Menschen suchen sich die politischen Verhältnisse, in denen sie leben, nicht aus und so versammelt sich unter jedem Regime immer die gesamte Bandbreite von Veranlagungen. Die prägende Wirkung der Verhältnisse privilegiert aber nachgewiesenermaßen Persönlichkeitsentwicklungen, die ihren sozialen Umgangsweisen entsprechen.

Geselligkeit und Verträglichkeit sind Attribute, die in wahrscheinlich allen sozialen Kontexten zur Beliebtheit beitragen, wohl auch in rechts-extremen Kreisen. Das erklärt vielleicht, warum gängige Persönlichkeitstest im Stanford Prison Experiment kaum präskriptives Potenzial hatten, vielmehr dienten sie dazu das Sample der Probanden möglichst homogen und durchschnittlich zu halten. Die Werte, die die Probanden auf der von Adorno et al. (1995[1950]) entwickelten Faschismus-Skala (*F-scale of authoritarianism*) erhielten, die, wie schon diskutiert, auch ideologiespezifische Aspekte berücksichtigte, korrelierte hingegen mit der Verbleibdauer der Probanden im Versuch (Zimbardo 2008: 194). Je stärker die Teilnehmenden an Strenge, konventionelle Werte und Gehorsam gegenüber Autoritäten glaubten, desto leichter gliederten sie sich in die Bedingungen des Gefängnisses ein. Diejenigen hingegen, die einen niedrigen Score erzielten, konnten am schlechtesten mit den Belastungen umgehen.

Einen persönlichkeithethischen Charakter erhält diese Betrachtung also erst durch eine Verbindung mit den zuvor beschriebenen Betrachtungen zum Begriff der Person, in der persönlichkeitspsychologische Faktoren mit Fragen der moralischen Reife verbunden werden. Bevor aber derartige Fragen weiter erörtert werden, soll hier noch erwähnt werden, dass auch die Psychologie Grenzen der Akzeptanz im Bereich möglicher Persönlichkeitsausprägungen kennt, nämlich dort, wo diese als pathologisch beschrieben werden und der Behandlung bedürfen. Wir erkennen demnach in der Psychopathologie neben dem Rechtssystem ein weiteres Repressionssystem¹⁷ moderner Gesellschaften.

- 17 Der Begriff der Repression wird hier bezüglich der Beschneidung von Persönlichkeitsrechten gedacht, die durch eine Diagnose möglich wird, auch wenn diese nicht der Bestrafung, sondern dem Schutz der betroffenen Person vor sich selbst dient.

Persönlichkeitsstörungen

Allein die Variationen im Bereich des ›normalen‹ Verhaltens zeigen, wie elementar die Frage nach der Persönlichkeit für das soziale Miteinander ist. Darüber hinaus gibt es aber auch Persönlichkeitsmerkmale, die als pathologisch beschrieben werden. Mit Foucault (1969[1961]) könnte man nun einwenden, dass das, was bezüglich psychischer Erfahrungswelten als krankhaft angesehen wird, hochgradig historisch kontingent ist. Dies ist ein gewichtiges Argument, man sollte ihm meines Erachtens aber nicht so weit folgen, als das man annimmt, es sei deswegen generell ungerechtfertigt bestimmte psychische Zustände als pathologisch zu klassifizieren. Es ist eine empirische Tatsache, dass es Menschen gibt, die einen anderen Menschen töten können, ohne dabei Schuldgefühle oder Unrechtsbewusstsein zu empfinden. Solche Fälle kommen tatsächlich vor und sie als ›pathologisch‹ zu bezeichnen markiert zurecht die Grenzen hinnehmbaren Verhaltens in einer sozialen Gemeinschaft. Sicherlich ist es eine Frage der gesellschaftlichen Aushandlung, wo die Grenze zwischen ›gesund‹ und ›krank‹ verläuft, aber genau deswegen ist es auch sinnvoll, sich die entsprechenden wissenschaftlichen Disziplinen anzuschauen, die sich mit derartigen Fragen beschäftigen.

Betritt man den Bereich der Psychologie der Persönlichkeitsstörungen, dann wird die sozialwissenschaftliche Bedeutung unmittelbar plausibel. *Persönlichkeitsstörungen* äußern sich vor allem in dysfunktionalem sozialem Verhalten, weswegen »Persönlichkeitsstörungen als Beziehungs- oder Interaktionsstörungen aufgefasst werden können« (Sachse 2000: 282). Das ICD-10-GM Version 2020 (DIMDI 2019), in der deutschen Anpassung (German Modification GM) der *Internationalen statistischen Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme* der WHO, definiert folgendermaßen:

Persönlichkeitsstörungen sind ein »Ausdruck des charakteristischen, individuellen Lebensstils, des Verhältnisses zur eigenen Person und zu anderen Menschen. [...] Sie verkörpern gegenüber der Mehrheit der betreffenden Bevölkerung deutliche Abweichungen im Wahrnehmen, Denken, Fühlen und in den Beziehungen zu anderen. Solche Verhaltensmuster sind meistens stabil und beziehen sich auf vielfältige Bereiche des Verhaltens und der psychologischen Funktionen. Häufig gehen sie mit einem unterschiedlichen Ausmaß persönlichen Leidens und gestörter sozialer Funktionsfähigkeit einher.« (DIMDI 2019: 186)

Entsprechend dieser Definition gibt es eine Reihe von Persönlichkeitsstörungen, unter denen vor allem die betroffenen Personen selbst leiden. Menschen mit den entsprechenden Krankheitsbildern suchen wegen ihres Leidensdruckes nicht selten auch psychotherapeutische Hilfe. Darüber hinaus aber gibt es Persönlichkeitsstörungen unter denen weniger

deren Träger, als vielmehr deren Mitmenschen leiden. Menschen mit derartigen Störungen stehen nur unter relativ geringem Leidensdruck und lassen sich entsprechend weniger bereitwillig auf eine Behandlung ein. Drei dieser Persönlichkeitsstörungen werden unter der Bezeichnung der ›dunklen Triade‹ (*dark triad*) versammeln. Darunter werden Persönlichkeitsstrukturen gefasst, die sich vor allem durch einen herzlos-manipulativen Stil zwischenmenschliche Beziehungen zu gestalten auszeichnen (Paulhus & Williams 2002). Die dunkle Triade umfasst den Narzissmus, den Machiavellismus und die Psychopathie.

Eine *Narzisstin* oder ein *Narzisst* neigt dazu sich selbst zu überhöhen und giert nach Anerkennung. Sie oder er fühlt sich nur wohl, solange es ihm oder ihr gelingt den Anschein von Überlegenheit aufrechtzuerhalten. Ingeheim aber besteht ein wenig ausgeprägtes Selbstwertgefühl. Dies kompensieren diese Persönlichkeiten durch demonstrative Überlegenheit und äußere Erfolge. Kritik sehen sie als Gefahr für ihre ›Fassade‹ und deswegen reagieren Narzisstinnen und Narzissten überheblich bis aggressiv auf Kritik oder durch Abwertung der sie kritisierenden Person.

Einer *Machiavellistin* oder einem *Machiavellisten* ist zur Erreichung ihrer oder seiner Ziele jedes Mittel recht. Sie oder er handelt berechnend und rücksichtslos. Eine machiavellistische Person intrigiert, manipuliert und nutzt andere Menschen aus. Dabei kennen diese Personen die Regeln sozialen Verhaltens sehr gut und sie sind in der Regel auch gut darin, andere glauben zu machen, sie würden diese einhalten. Tatsächlich aber brechen sie kontinuierlich diese Regeln.

Einer *Psychopathin* oder einem *Psychopathen* fehlt zudem noch die Angst vor Konsequenzen. Der Rücksichtslosigkeit sind keine Grenzen gesetzt. Eine psychopathische Person handelt weniger berechnend als eher impulsiv. Dabei fehlt diesen Persönlichkeiten das Mitgefühl, oder zumindest können sie sich effektiv von diesem abtrennen. Psychopathinnen und Psychopathen werden auch häufig straffällig, Männer häufiger als Frauen, weswegen diese Störung lange als ein rein männliches Phänomen angesehen wurde.

Man geht davon aus, dass in subklinischen Formen, also Formen, die keiner Behandlung bedürfen, viele Menschen zu gewissen Teilen antisoziale Eigenschaften der dunklen Triade besitzen. Da sie diese aber nicht so ausschließlich und konsequent ausleben, kommt es zu keiner sozialen Dysfunktionalität. Die Forschung zu Persönlichkeitsstörungen konzentrierte sich lange auf die Analyse einzelner pathologischer Fälle wird aber zunehmend mit der allgemeinen Persönlichkeitspsychologie verbunden. Dabei zeigt sich, dass von einem graduellen Übergang von ›normal‹ zu ›abnormal‹ ausgegangen werden muss. »Unterschiede zwischen ›gesund‹ und ›krank‹ sind eher quantitativer als qualitativer Natur« (Rauthmann 2017: 8). Es wurde festgestellt, dass sich Persönlichkeitsstörungen im Prinzip als Extremausprägungen der *big five* darstellen lassen. Da

die Persönlichkeitstypen des Narzissmus, Machiavellismus und der Psychopathie aber aus sozialen und therapeutischen Problemfelder heraus entwickelt wurden, sind sie als Krankheitsbilder in der akademischen Persönlichkeitspsychologie nicht unumstritten. In der internationalen Klassifikation psychischer Krankheiten werden sie auch so nicht verwendet. So findet sich die psychopathologische Persönlichkeit im ICD 10 unter ›dissoziale Persönlichkeitsstörung‹ mit der Kennung F60.2. Hier versammeln sich amoralisch, antisozial, asozial, psychopathisch und soziopathisch gestörte Persönlichkeitsbilder. Die narzisstische Persönlichkeitsstörung wurde unter ›andere spezifische Persönlichkeitsstörungen‹ F60.8 subsumiert, wo zudem exzentrische, haltlose, passiv-aggressive, psychoneurotisch unreife Persönlichkeitszüge zu finden sind (DIMDI 2019: 187, 188; Asendorpf & Neyer 2012: 116; 214). Dem Machiavellismus hingegen kam interessanterweise noch nie Krankheitswert zu. Obwohl viele Handlungen von Machiavellistinnen und Machiavellisten eindeutig unsozial sind, werden sie von diesen Personen aber in Kenntnis möglicher Folgen und Konsequenzen bewusst gewagt. Deswegen werden sie nicht als Ausdruck einer dysfunktionalen Psyche angesehen.

Die klinische Psychologie wendet sich damit eher von komplexen Krankheitsbildern ab und identifiziert pathologische Persönlichkeitsmerkmale kleinteiliger. Der dunklen Triade kommt aber in sozialen Kontexten, wenn es um die Erklärung schwieriger Beziehungen geht, noch große Bedeutung zu. Der Erklärungsgehalt dieser Kategorien zeigt sich heute vor allem im subklinischen Bereich, also dort, wo keine therapeutische Behandlung stattfindet, wo die Persönlichkeitsmerkmale noch nicht den Status einer Störung angenommen haben, sei es, weil sie weniger stark ausgeprägt sind oder weil sie noch nicht diagnostiziert wurden. Dies können im Prinzip alle sozialen Zusammenhänge sein, in denen einzelne Menschen in besonderem Maße negativ auffallen, weil andere Personen von ihrem Verhalten in nicht wünschenswerter Weise betroffen sind, etwa am Arbeitsplatz (Schüler-Lubienetzki & Lubienetzki 2017).

Und auch hier wieder Relativismus

Es ist wenig überraschend, dass es auch Diskussion darüber gibt, ob die Persönlichkeiten der dunklen Triade nicht eher als wirksame soziale Stile mit jeweils durchaus positiven Qualitäten aufgefasst werden sollten (vgl. bspw. Jonason, Li & Teicher 2010). In dieser Perspektive befähigen die Eigenschaften der dunklen Triade Menschen zu enormer Durchsetzungsfähigkeit und damit auch zu extremer Leistungsfähigkeit. Um sich aber die Tragweite dieser Frage bewusst zu machen, ist es hilfreich, zwischen *emotionaler* und *kognitiver* Empathie zu unterscheiden. Während bei ersterer wirkliches Mitgefühl entsteht, eine Person also selbst

mitleidet, wenn sie eine leidende Person sieht, findet bei zweiter nur ein Erkennen der Situation des Leidenden statt. Eine Person mit rein kognitiver Empathie versteht die sozialen Zusammenhänge, ohne aber von ihnen emotional ergriffen zu werden. Sie sieht beispielsweise den Schmerzausdruck eines Menschen, erkennt eine Verletzung und schlussfolgert daraus, dass diese Person leidet. Die Vertreterinnen und Vertreter der Auffassung die Persönlichkeiten der dunklen Triade sollten wertfrei als soziale Stile angesehen werden betonen die positiven Effekte, die von emotionaler Unberührtheit ausgehen können, so etwa im Falle von Ersthelferinnen und Ersthelfern oder Rettungssanitäterinnen und -sanitätern. Menschen, die beim Anblick von Verletzten emotional überwältigt werden, könnten Rettungseinsätze gar nicht übernehmen. Aber Teilnahmslosigkeit bezüglich der emotionalen Regungen der Mitmenschen kann niemals ein zentraler Wert irgendeiner Qualifizierung sein. Das Fehlen von Empathie schafft eine emotionale Leerstelle, die gefüllt werden möchte. Eine Rettungssanitäterin, die in ihrer beruflichen Tätigkeit ihr Bedürfnis nach Nervenkitzel befriedigt, kann kaum wünschenswert erscheinen. Kognitive Empathie bei fehlendem Mitgefühl ist auch die Voraussetzung für manipulatives oder sadistisches Sozialverhaltens. Ohne das Verständnis der menschlichen Wirkungszusammenhänge, bei gleichzeitiger Entkopplung von Mitgefühl, ist die zielorientierte Beeinflussung oder das willentliche Quälen anderer Person gar nicht möglich. Psychopathinnen und Psychopathen finden oftmals einen Kick in derartiger Überlegenheit (Benecke 2013). Die emotionale Distanz der Täterinnen und Täter ist deren Opfern in der Regel derart fremd, dass sie gar nicht begreifen, was vor sich geht. Aus diesem Grund sind ›normale‹ Menschen Psychopathinnen und Psychopathen hilflos ausgeliefert. Derartige Asymmetrien transaktionaler Gewalt zeigen deutlich, dass Persönlichkeitsstörungen ein Thema gesellschaftlicher Verhandlungen und Regulierung sein müssen; dass das Wissen über Persönlichkeit und Persönlichkeitsbildung auch eine wichtige Ressource sein kann, die soziale Kompetenz aller Menschen zu stärken.

Fehlende Empathie kann kaum als Voraussetzung für verantwortungsvolle Tätigkeiten angesehen werden. Um auch empfindsamen Menschen den Umgang mit menschlichem Leiden möglich zu machen, sind soziale Praktiken der Supervision besonders wichtig. So sollten beispielsweise Ärztinnen und Ärzten oder Rettungssanitäterinnen und -sanitätern regelmäßig die Möglichkeit der Reflexion erlebten Leides gegeben werden. Dies kann verarmender emotionaler Abstumpfung oder Traumatisierung wirkungsvoll entgegenwirken. Das Wissen über die Möglichkeit psychopathologischen Verhaltens ist damit im sozial- und gesellschaftswissenschaftlichen Interesse.

3.8 Person und Persönlichkeit in der Sozial- und Gesellschaftstheorie

Es ist erstaunlich, wie sehr die Sozial- und Geisteswissenschaften Fragen der Persönlichkeit vernachlässigen. Persönlichkeitsprofile lassen sich für allerlei Zwecke erstellen und das wird in vielen Bereichen auch getan, etwa bei Bewerbungsgesprächen, in Assessmentcentern oder in Partnervermittlungsportalen. Dabei muss nicht zwingend auf die *big five* Faktoren zurückgegriffen werden. Im Prinzip kann hierfür jede Eigenschaft abgeprüft werden, die im jeweiligen Kontext relevant zu sein scheint. In manchen gesellschaftlichen Bereichen werden Persönlichkeitstest zur Feststellung der Eignung von Individuen für bestimmte Tätigkeitsbereiche durchgeführt. Es gibt also eine gesellschaftliche Relevanz dieses Wissens, welches von den sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen kaum reflektiert wird. Die Persönlichkeitspsychologie mahnt selbstverständlich, dass klar sein muss, dass derartige Rankings niemals Aussagen darüber zulassen, wie einzelne Menschen tatsächlich mit zukünftigen Herausforderungen umgehen werden. Sie können aber als quantitative Indizien dafür gewertet werden, dass tatsächlich bestimmte qualitative Prozesse stattfinden, die bestimmte Verhaltensweisen wahrscheinlicher machen und andere unwahrscheinlicher. Die Persönlichkeitspsychologie betont dabei auch, dass der einzelne Mensch immer einen gewissen Einfluss auf sein Verhalten besitzt. In der Perspektive eines kritischen Personalismus geht es darum, diesen Beitrag des Individuums konzeptionell zu fassen und der Kritik zugänglich zu machen.

Wann wird manipulatives Verhalten pathologisch?

Ein Ansatz zur Erklärung asozial manipulativer Persönlichkeiten wird von Rainer Sachse im Modell der doppelten Handlungsregulation vorgeschlagen. Dieses Modell *interaktionellen Handelns* »beschäftigt sich mit Intentionen und Handlungen, die auf andere Personen gerichtet sind« (Sachse 2000: 283). Menschen regulieren ihre Handlungen auf zwei Ebenen. Solange eine Person auf der *Motivebene* ihre Intentionen transparent macht, handelt sie authentisch. Verbirgt sie aber ihre eigentlichen Ziele und Bedürfnisse, dann tritt sie in eine *Spielebene* ein. Menschen mit Persönlichkeitsstörungen sind Sachse zufolge in einem Geflecht dysfunktionalen Sozialverhaltens gefangen, welches sie selbst beständig reproduzieren und welches sie sukzessive auf die Spielebene einschränkt. Sie verlassen die Motivebene in der Regel, weil sie im Falle von Aufichtigkeit keine für sie zufriedenstellende Interaktion erwarten. »Wenn ich mich authentisch verhalte, werde ich abgelehnt oder nicht beachtet.

Die ›Lösung‹ liegt dann darin, dass ich mich nicht mehr authentisch verhalte, dass ich meine Ziele tarne und versuche, Interaktionspartner zur [sic] ›manipulieren‹ (Sachse 2000: 283). Derartiges Verhalten wirkt aber notwendiger Weise negativ auf die Person zurück, egal, ob es erfolgreich ist oder nicht. Bei Erfolg kann die Person nicht annehmen, um ihrer selbst willen akzeptiert zu werden, da sie ja nicht aufrichtig gewesen war. Im Falle des Misserfolges bestätigt sich ihre dissoziale Annahme sogar direkt. Die erlebte Zurückweisung durch andere festigt die Erwartung abgelehnt zu werden und damit die unaufrichtigen *Verhaltensschemata*. Die manipulative Person steckt in einem Dilemma. Einerseits weiß sie, dass sie durch ihr unauthentisches Verhalten niemals um ihrer selbst willen akzeptiert werden wird, gleichzeitig aber verschaffen ihr die manipulativen Verhaltensweisen zumindest ein wenig Befriedigung. Sie erhält Aufmerksamkeit und somit ein gewisses Maß an Kontrolle.

Diese Art der Handlungsteuerung werde, so Sachse, schließlich an dem Punkt pathologisch, an dem sie zum primären Interaktionsmodus einer Person wird. Aufmerksamkeit wird dann zum Selbstzweck. Dies kann sich in vielerlei Hinsicht transformieren. So können auch andere persönliche Werte, die rein um der Besänftigung des Gefühls eines grundlegenden Ungenügens willen verfolgt werden, zu primären Zielen werden, etwa gutes Aussehen, beruflicher oder ökonomischer Erfolg, gesellschaftlicher Status oder Berühmtheit. Derartige Erfolge verschaffen kurzfristige Hochgefühle und vermitteln einer derart dysfunktionalen Persönlichkeit die Illusion ›auf dem richtigen Weg zu sein‹. Derartiges ›Glück‹ ist aber in hohem Maße vom Erfolg dieser äußerlichen Faktoren abhängig. Dabei empfinden die Person vielleicht sogar einen Mangel an authentischem sozialem Miteinander, sie bezieht diesen aber nicht mehr auf das eigene Unvermögen. Vielmehr erscheint dieser Zustand als notwendiger Preis für ein erfolgreiches Leben. Auf diese Weise wird der Mangelzustand schließlich auf lange Sicht hin akzeptiert¹⁸ und manipulatives Verhalten als Mittel zur Erreichung persönlichen Erfolges gerechtfertigt. Eine sozialdarwinistische Erklärung der Welt liefert auch schnell die notwendigen Hintergrundannahmen. Genau genommen ist diese Rechtfertigung aber tautologisch, erklärt sie das eigene Unvermögen doch nur dadurch, dass sie es auf die gesamte Gemeinschaft projiziert. In Einzelfällen mag es manipulativen Personen gelingen eine derar-

18 An dieser Stelle lässt sich an unterschiedliche Beschreibungen sozialer Pathologien anknüpfen. Die Marxsche These der Verdinglichung beschreibt bspw. den Effekt, dass persönliche Entwicklungspotenziale für ein soziales Miteinander, die man als Mensch eigentlich besitzt, nicht verwirklicht werden können (Honneth 1994). Sicherlich haben die äußeren Lebensbedingungen viel mit derartigen Prozessen zu tun, sie sollten aber nicht gleichermaßen für alle Individuen vorausgesetzt werden.

tige Fassade aufrechtzuerhalten, häufig bricht sie aber in sich zusammen, wenn Schicksalsschläge oder beeinträchtigende Aspekte des Lebens, wie Altern oder Krankheit, dazu führen, dass die durch manipulatives Verhalten erlebte Selbstwirksamkeit schwindet. Dann sehen sich derart dysfunktionale Personen auf sich selbst zurückgeworfen. Häufig aber bleibt die Fassade lange erhalten und wir erkennen darin einen psychologischen Mechanismus, der effektiv das soziale Gewebe gegenseitiger Verantwortung zerschneidet. Dieser destruktive Einfluss lässt sich nicht auf Strukturen zurückführen. Er geht strategisch von Einzelpersönlichkeiten aus, die um ihrer persönlichen Selbstregulierung willen, transaktionale Gewalt ausüben.

Um auf Eichmann zurückzukommen

Der israelische Generalstaatsanwalt Gideon Hausner attestierte Eichmann eine ›satanische Persönlichkeit‹ (Cesarani 2004: 10f). Er scheiterte aber letztlich daran, ihm diese nachzuweisen. Die Annahme, der Völkermord an den Juden sei schon sehr frühzeitig beschlossen und von Hitler befohlen worden, stellte sich rückwirkend als Irrtum heraus. Eichmann war, Cesarani zufolge, sehr lange Experte für die planvolle, ›nachdrücklich unterstützte‹ Auswanderung von Juden gewesen. Als diese Pläne sukzessive scheiterten wurde er zum Verantwortlichen für Massendepportationen. 1941/42 hat er nachweislich gehört und mit eigenen Augen gesehen, dass im Osten Massentötungen vorgenommen wurden, an denen er sich indirekt beteiligte. »Eichmann musste erfahren, was es hieß, ein ›Völkermörder‹ zu sein, und sich dann dafür entscheiden, einer zu sein« (ebd.: 22). Cesarani spricht von einer schrittweisen Radikalisierung Eichmanns. Es hätte viele Wendepunkte im Leben Eichmanns geben können, Momente, in denen er sich aber jeweils bewusst für seine SS-Karriere entschied, obwohl ihm die unmenschlichen Konsequenzen zunehmend vor Augen traten. Eichmann sei also für sein Handeln in vollem Umfang verantwortlich zu machen.

Im Rahmen dieser Untersuchung stellt sich nun natürlich die Frage, ob Eichmann möglicherweise ein Psychopath war. Die Debatte um die Person Eichmann hatte ja wie erwähnt ihren Ausgang während seines Prozesses 1961 genommen. Erste Systematiken zur Erkennung von Psychopathie wurden aber erst in den 70er Jahren u.a. von dem Kriminalpsychologen Robert Hare vorgestellt. Er entwickelte eine *Psychopathie Checkliste* (PCL), die den Grad antisozialer Persönlichkeitsmerkmale misst. Sie ist heute als ein relativ verlässlicher Indikator zur Einschätzung der Psychologie von Straftäterinnen und Straftätern anerkannt und spielt bei der Einschätzung der Einsichtsfähigkeit sowie bei Fragen der Haftentlassung und Bewährung eine Rolle. Nun kann nicht ausgeschlossen

werden, dass Eichmann auf dieser Checkliste einen relativ hohen *score* in Richtung Psychopathie erreicht hätte. Dafür spricht die Einschätzung Bettina Stangeths (2011: 14), die vor allem narzisstische Züge erkennen lässt: »Eichmann beobachtete seine Wirkung jederzeit genau und versuchte, die jeweilige Konstellation optimal für seine Zwecke auszunutzen«. Ihrer Auffassung zufolge ist auch die Vorstellung von Eichmann als einem passiven Befehlsempfänger widerlegt, denn er hat noch im argentinischen Exil aktive nationalsozialistische Netzwerkarbeit betrieben. Auch Cesaranis Untersuchungen stellen Eichmann letztlich als Ideologen und Fanatiker dar, doch unterscheidet sich seine Biographie sehr von den psychopathologischen Verbrecherinnen- und Verbrecherbiographien, die die Kriminalpsychologin Lydia Benecke (2013) beschreibt. Eichmann war kein Psychopath, wie das die von Benecke beschriebenen Serienmörder waren. Auch ähnelt er nicht der psychopathischen Mutter, die ohne einen Anflug von Schuldbewusstsein und Mitgefühl ihre eigenen Kinder hintergeht und finanziell ruiniert. Zum Vollbild eines Psychopathen fehlen Eichmann die nicht kontrollierbare Impulsivität, der grenzenlose Eigennutz oder die unstillbare Gier nach dem Nervenkitzel, die letztlich nur noch durch die gewalttätige Kontrolle anderer Menschen befriedigt werden kann. Und so kommt Cesarani (2004: 28) zu der Einschätzung, dass »so gern wir Eichmann auch als psychotischen Menschen sähen, also als jemanden, der sich von uns unterscheidet – er war es nicht«.

In allen diesen Fällen erscheint das Böse nun doch wieder in einer erschreckenden ›Banalität‹. Nicht, weil es in seinen Auswirkungen nicht unfassbar grausam wäre, sondern weil es für die Täterinnen und Täter so wenig Bedeutung zu haben scheint. Das Leben der anderen Personen scheint ihnen so nebensächlich und unbedeutend zu sein. Es bleibt nun aber die Frage, was erschreckender ist, die Psychopathie von Massenmördern oder die langsame Radikalisierung eines Adolf Eichmann. Sofern wir nicht selbst von der Psychopathie als krankhafter Störung betroffen sind, bedroht sie uns von außen. Sie ist uns derart fremd, dass wir es kaum für möglich halten, dass Menschen so anders empfinden und völlig gewissenlos handeln können. In dieser Naivität laufen wir Gefahr von Psychopathen getäuscht und deren Opfer zu werden. Das Wissen um die Möglichkeit des langsamen Abgleitens in die Radikalisierung aber bedroht uns von innen heraus. Es führt uns vor Augen, dass wir in unseren Lebensweg hineinwachsen, dass uns das, was uns anfangs vielleicht noch als ein moralischer Zwiespalt erscheint, schnell zur Gewohnheit werden kann. Auch wird klar, dass uns, je länger wir einen Weg bereits beschritten haben, ein Umkehren zunehmend mehr Anstrengungen abverlangen wird. In unserer jeweils eigenen Dialektik unseres Selbst tragen wir alle einen Kampf zwischen Gut und Böse in uns, und wenn wir ehrlich sind, dann fällt es uns nicht immer leicht zu entscheiden, beispielsweise bezüglich des Klimawandels oder der sozialen

Gerechtigkeit, ob wir noch Teil der Lösung oder schon Teil des Problems geworden sind.

Der kritische Personalismus und Fragen der Repression

Im Angesicht der Tatsache wie elementar Persönlichkeiten das soziale Miteinander beeinflussen können, erscheint die mangelnde sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema geradezu fahrlässig. So erklärt Manfred Lutz (2009) warum Adolf Hitler niemals als psychisch krank kategorisiert worden wäre. Hitler hätte sich selbst niemals als leidend präsentiert und zudem ist er nach Maßgabe seiner ganz eigenen Vorstellung im Leben sehr erfolgreich gewesen. Leidensdruck und lebensweltliches Scheitern sind aber in den heutigen psychologischen Versorgungssystemen Grundvoraussetzungen für die Kategorisierung einer Symptomatik als handlungsbedürftiger Krankheit. So bleibt auch der Psychologe John Gartner (Gartner, Buser & Cruz 2018) mit seiner Donald Trump betreffenden Initiative erfolglos. Er argumentierte, dass man sich laut dem psychologischen Diagnosehandbuch bei der Diagnostik an beobachtbarem Verhalten orientieren solle. Auf dieser Basis könne Trump eindeutig als psychisch krank ausgewiesen werden. Er empfinde deswegen eine ›Verpflichtung zu warnen‹ (*duty to warn*). Er rief psychiatrisch arbeitende Berufsgruppen dazu auf, einer Petition zu folgen, die forderte, Trump des Amtes zu entheben.¹⁹ Diese Petition bekam über 70.000 Unterschriften, aber selbst bei noch größerem Zuspruch, hätte sie niemals erfolgreich sein können. Wie schon erwähnt, eine Person muss einen Leidensdruck empfinden und die Bereitschaft zeigen, sich auf eine Behandlung einzulassen, damit überhaupt eine Diagnostik stattfinden darf.

Diese Regelung ist auch sinnvoll. Das Psychiatriewesen kann nicht die gleiche repressive Gewalt übertragen bekommen, wie das Gerichtswesen. Vor Gericht muss die Angemessenheit repressiver Maßnahmen auf Basis expliziter gesetzlicher Regulierungen möglichst objektiv geprüft werden. Das Psychiatriewesen hingegen kann repressive Gewalt nur zum Schutz einer kranken Person vor sich selbst oder in Anbetracht akuter Gefährdung dritter Personen einleiten. Trotzdem sind die Zustände brisant, insbesondere bezüglich der zuvor als ›dunkel‹ beschriebenen Persönlichkeitstypen, die sich ja gerade dadurch auszeichnen, dass die Betroffenen sich selbst kaum als krank betrachten. Diese Menschen sind oft sehr erfolgreich darin, sich das zu nehmen, was sie möchten. Erreichen sie ihre gesteckten Ziele, dann leiden sehr häufig ihre Mitmenschen. Derartige Personen begeben sich aber nur selten in

19 <https://www.change.org/p/trump-is-mentally-ill-and-must-be-removed>

Behandlung. Lutz zufolge behandelt unsere Gesellschaft deswegen die Falschen. Oft sind diejenigen, die für krank erklärt werden, entweder Personen, die in ihrer Andersartigkeit eigentlich harmlos sind oder sogar Personen, die am Wohle der Gemeinschaft interessiert sind und an den Schwierigkeiten des sozialen Miteinanders verzweifeln. So liegt der Schluss nahe, dass sozial orientierte Menschen oft das Nachsehen haben, während jene, die sich wenig um das Wohl anderer scheren, sogar oftmals im Vorteil sind.

Die Relevanz der dunklen Triade wird insbesondere in subklinischen Formen deutlich, also in Fällen in denen noch nicht von Persönlichkeitsstörungen gesprochen werden kann. Hans-Joachim Maaz sieht gar die gesamte Gesellschaft in einer narzisstischen Falle. »Die Grenzen zwischen ›noch normal‹ und ›schon pathologisch‹ sind fließend, und durch das, was ›alle‹ machen, ist ihre Bewertung verzerrt. So kann die Mehrheit einer Bevölkerung extrem selbstentfremdet und hochpathologisch leben, ohne dass das wahrgenommen wird, weil eben ›alle‹ so sind« (Maaz 2012: 46). Maaz zufolge lässt sich der gesellschaftliche Imperativ der Unabhängigkeit heute nur verwirklichen, wenn man keinen Schmerz mehr empfindet, denn dann braucht man auch keinen Trost. Es bedürfe einer beständigen narzisstischen Kompensation, die zur Verdrängung des Fühlens und des Schmerzes eine ständige Ablenkung durch Animation und Aktion brauche. Dies offenbare sich im allgegenwärtigen Streben nach Wachstum, Macht, Konsum und Besitz und sei in der modernen Konsum- und Mediengesellschaft ebenso wie in der Politik zu beobachten.

Nun scheint es doch etwas übertrieben eine ganze Gesellschaft auf die Couch zu legen. Es kann aber anerkannt werden, dass die gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen eine narzisstische Kompensation durchaus unterstützen und der Gewährwerdung narzisstischer Tendenzen in der eigenen Persönlichkeit eher zuwiderlaufen. Auf jeden Fall scheint der Narzissmus zumindest in dem Maße prävalent zu sein, als dass seine dunklen Charaktereigenschaften gemanagt werden müssen (Kruse 2016; Schüler-Lubienetzki & Lubienetzki 2017; Schneck 2018). Es ist elementar zu wissen, wie mit Narzisstinnen und Narzissten umgegangen werden kann, nicht zuletzt, weil sie in vielen sozialen Kontexten auftauchen und dort entsprechend ihrer Neigungen agieren. So wurde gezeigt, dass Narzisstinnen und Narzissten auf Fremde anfangs einen sehr positiven Eindruck machen, da sie in der Regel charmant sind, sich meist gut kleiden und selbstsicher auftreten (Asendorpf & Neyer 2012: 215). Bei Vorstellungsgesprächen kann dies durchaus von Vorteil sein. Allerdings wandelt sich diese Bewertung nach gewisser Zeit ins Negative, was im Falle einer Anstellung dann schnell zu Problemen führt. Da sich durch manipulative Verhaltensweisen aber sehr effektiv ein Netz von Abhängigkeiten und Zwängen aufbauen lässt, können sich

Christof Schneck (2018) zufolge ausgeprägte narzisstische Zügen im Managementbereich sogar karrierebegünstigend auswirken. Die damit verbundenen negativen Auswirkungen auf den Betrieb müssen aber gemildert werden. Durch geeignetes Training kann es bei betroffenen Führungskräften gelingen, die Empathiefähigkeit zu erhöhen, das Geltungsbedürfnis und den Hang zu paranoider Wahrnehmung zu lindern und einen konstruktiven Umgang mit Macht zu etablieren. Demnach ist »ein konstruktiver Umgang mit narzisstischen Phänomenen ein zentraler Erfolgsfaktor für Manager, ihre Unternehmen und Organisationen« (ebd.: 100). Die narzisstischen Tendenzen Eindruck zu schinden und manipulatives Verhalten einzusetzen gehen Sandra Kruse (2016) zufolge in der Regel auch mit einer Kompetenz einher, Gefühle glaubhaft vorzuspielen. Dies kann insbesondere bei Kundenkontakten im Dienstleistungssektor von Vorteil sein. Dabei zeigt sich Narzissmus zumindest in kurzfristigen sozialen Kontakten durchaus ambivalent. Die Gefühle sind auch nicht zwingend in allen Fällen nur vorgespielt. Weil Narzisstinnen und Narzissten im Falle eines erfolgreichen Verkaufs auch ihr persönliches Bedürfnis von Aufmerksamkeit befriedigen können, seien sie zum Teil auch authentisch, was ihre Überzeugungskraft enorm erhöhen kann. Insgesamt aber sollten »Personen mit den dunklen Charaktereigenschaften Narzissmus, Psychopathie und Machiavellismus nur bedingt an den ›Grenzen der Organisation‹ [...] eingesetzt werden« (ebd.: 76). Darüber hinaus konnte bestätigt werden, dass das Mediengeschäft narzisstische Persönlichkeiten anzieht und, dass narzisstische Personen darin auch tatsächlich Erfolg haben (Asendorpf & Neyer 2012: 215). Es gibt auch Hinweise darauf, dass sich Psychopathinnen und Psychopaten in Businessberufen am erfolgreichsten und auch langfristig durchsetzen, nicht zuletzt, weil die Geschäftswelt heute Flexibilität und Wandlungsfähigkeit erfordert (Babiak & Hare 2007). Eine gewisse Rücksichtslosigkeit erscheint dabei, wenn nicht gar notwendig, dann zumindest angemessen.

Heidrun Schüler-Lubienetzki und Ulf Lubienetzki (2017) hingegen betonen die schädlichen Auswirkungen der dunklen Triade und bezeichnen diejenigen, die Arbeitszusammenhänge vergiften, als ›Toxiker‹. Sie berichten aus ihrer Beratungstätigkeit zum *Betrieblichen Gesundheitsmanagement* (BGM): »Menschen gehen morgens mit Angst aus dem Haus und fürchten das erste Aufeinandertreffen mit Kollegen oder Vorgesetzten, die durch ihr Verhalten ein Klima von Schrecken und Willkür schaffen« (ebd.: 3). Sofern sich ein vergiftetes Klima unabsichtlich eingeschlichen hat, hilft oft ein einfaches Team-Coaching, doch gibt es auch Fälle in denen das Betriebsklima vorsätzlich, subtil und nachhaltig vergiftet wird. Dies geht dann von Menschen aus, die im wahrsten Sinne des Wortes als gesundheitsgefährdend eingestuft werden können. Diese Menschen machen Schüler-Lubienetzki und Lubienetzki zufolge

tatsächlich andere Mitarbeiter krank und es entstehen den betroffenen Unternehmen dadurch nicht selten erhebliche Kosten. Derartige Verhältnisse erfordern eine persönliche Situationsanalyse der Opfer, denn letztlich sei jede Toxikerin und jeder Toxiker anders. Eine betroffene Person müsse zuallererst eine persönliche Resilienz entwickeln und dann ein Netzwerk gegen die Toxikerin oder den Toxiker aufbauen. Führungskräfte müssten zudem bereit sein, Personalmaßnahmen durchzusetzen.

In dieser Beschreibung wird die gesamte Brisanz derartiger Fragen deutlich. Muss eine betroffene Person nun in gleicher Weise gewalttätig werden und ebenfalls intrigieren? Muss sie mit den gleichen Waffen zurückschlagen? Kann sie das überhaupt? Eine Auseinandersetzung mit schwierigen Persönlichkeiten läuft offensichtlich zwangsläufig auf einen Machtkampf hinaus, der vor dem Hintergrund der spezifischen Persönlichkeitsmerkmale derartiger Personen äußerst schwer zu führen ist. Wie schon erwähnt können derartige Probleme weder rechtlich noch therapeutisch gelöst werden. Solange kein Straftatbestand vorliegt, können kaum Disziplinarmaßnahmen verhängt werden und solange keine Krankheitseinsicht vorhanden ist, auch kein therapeutischer Prozess. Das ist ein weiterer Hinweis darauf, dass es in Gesellschaften ein weites Spektrum unangemessenen Verhaltens gibt, das keine gerechtfertigte Repression zulässt. Es ist deswegen von großer Relevanz ein gesellschaftliches Bewusstsein über derartige Prozesse sowie deren Ursachen und Wirkungen zu schaffen. Bestimmte Verhaltensweisen können auf einer subtilen Ebene manipulative Asymmetrien bewirken und damit als transaktionale Gewalt charakterisiert werden. Darüber zu wissen ist nicht nur wichtig, um die Leiden der Opfer anerkennen zu können, sondern auch um sich selbst vor derartigen Handlungen zu schützen. Darüber hinaus erlaubt es auch solche Verhaltensweisen an sich selbst zu erkennen und davon Abstand nehmen zu können.

3.9 Zwischenfazit: Erkenntnisse einer transaktionalen Anthropologie

Die wohl zentralste Erkenntnis einer transaktionalen Anthropologie ist, dass Rationalität nicht der uneingeschränkte Souverän über die Handlungsfreiheit des Individuums ist. Leicht erscheint sie dem Individuum aber als solcher. ›Weil das ja klar ist!‹ gaukelt sie uns vor. Wirklich verantwortungsvoll Handeln können wir aber nur, wenn wir rationalen Konzepten nicht bedingungslos folgen, so gut sie auf den ersten Blick auch begründet zu sein scheinen. In Kapitel 2 wurde gezeigt, dass Verantwortungsübernahme bedeutet, Entscheidungen unter Bedingungen von

Unsicherheit treffen zu müssen und, dass Rationalität dabei nicht immer der beste Ratgeber ist. Dieses Kapitel hatte unter anderem die Aufgabe zu klären, welche Rolle wir der Rationalität unter diesen Voraussetzungen sinnvollerweise zuschreiben können.

Verantwortung erfordert es, Entscheidungen zu treffen. Wollen wir dies begründet tun, dann müssen wir uns selbstverständlich über relevante Zusammenhänge informieren. Wir sollten möglichst viele rationale Erklärungen und Problematisierungen anhören und reflektieren. In gegebenen Situationen gibt es aber immer eine Vielstimmigkeit widerstreitender Positionen. Dabei ist es weder möglich sich alle Begründungen anzuhören noch diese in jeweils allen Details zu erinnern. Oft erinnern wir uns an ein Argument, weil wir es zum Zeitpunkt, als wir es hörten, überzeugend fanden, sind aber unfähig es in seinem Begründungszusammenhang darzustellen. Wenn wir über aktuelle gesellschaftliche Themen sprechen, dann sprechen wir immer über komplexe Zusammenhänge und gesellschaftliche Komplexität lässt sich naturgemäß nicht umfassend verstehen und erkennen. Es ist auch nicht notwendig diese Komplexität in ihrer Fülle zu begreifen, sie muss aber immer mitgedacht werden, denn dann führt sie zu der Erkenntnis, dass es ab einem bestimmten Punkt der Informationstiefe nicht mehr möglich ist, rational zu entscheiden, welchen Argumenten wir uneingeschränkt trauen können. Letztlich beruhen alle Argumenten in irgendeiner Weise auf der Zeugenschaft anderer und wir müssen entscheiden, welchen Zeugen wir Glauben schenken möchten. Es ist notwendig zu erkennen, dass man auf Zeugenschaft angewiesen ist, weil man nicht alles eigenständig überprüfen kann. Maßgabe ist nicht das eigene Denken, sondern die Qualität der Zeugen.

Möchte man in dieser Unübersichtlichkeit der Welt eine Haltung einnehmen, dann bedarf es einer wie auch immer gearteten Spiritualität, die auf einer über die Rationalität hinausgehenden Ebene Orientierung gibt, welchen Hinweisen man folgen sollte und welchen nicht. Eine Person kann diese Spiritualität wagen, indem sie sich einem veränderten Bewusstseinszustand annähert. Es kann ihr gelingen, ein Stück weit hinter ihre aktuellen Befindlichkeiten zurückzutreten und sich selbst in einem größeren Rahmen zu erkennen. In dieser Demut kann sie dann möglicherweise einen Weg als gangbar, moralisch gut und zielführend erkennen. Eine sich anschließende empirische Kontrolle der Erkenntnisse schafft Vertrauen in die Zeugenschaft der Inspirationen.

Die Wichtigkeit dieses Prozesses für die menschliche Orientierung wird nicht zuletzt davon unterstrichen, dass es historisch gesehen unzählige Versuche gab, einen Rahmen für Selbsttranszendenz zu definieren. Viele religiöse und wissenschaftliche Welterklärungen können an dieser Stelle als Wegweiser dienen und demjenigen, dem es gelingt, die Deutungshoheit in dieser Frage zu erlangen, dem kommt fast augenblicklich auch

Macht über diejenigen zu, die in Demut die Gültigkeit der Rahmendefinition anerkennen. Wir sehen an dieser Stelle aber auch das Einfallslos für gegenhegemoniale Entwürfe ebenso wie für Verschwörungserzählungen, die sich nicht in Demut ergeben wollen. Was insbesondere in Verschwörungsnetzwerken ausgenutzt wird, ist das menschliche Bedürfnis nach Gewissheit. Wer individuelle Freiheit verabsolutiert, sich also nicht in eine gegebene Weltdefinition einordnen möchte, gleichzeitig aber unfähig ist, Unsicherheit zu ertragen, der strebt bedingungslos nach rationaler Erklärung. Im Zweifelsfall reicht es dann nicht aus, die aktuelle Meinungsvielfalt in ihrer Widersprüchlichkeit zu erkennen. Die aktuellen Verhältnisse müssen *eine* Ursache haben und so entsteht die wilde Vermutung, dass ein großer Plan hinter den aktuellen Vorgängen steht (Appel & Mehretab 2020). In der Eigenkonstruktion einer Wahrheit wird ein Argument deutlich, dass Klarheit schafft. Die Indizien fügen sich zu einem Gesamtbild und ein Plan, der strategisch der Unterdrückung dient, wird erkennbar. Wo Offenheit nicht ertragen wird, da wird das Weltbild zwanghaft geschlossen. Es ist dies der Grund, warum die hier beschriebene Spiritualität nicht heilig dogmatisch werden darf, sondern konsequent empirisch geerdet werden muss. Abduktionen können nicht nur erhellen, sondern auch zutiefst irreführend sein.

Welchen Erklärungen wir auch immer Glauben schenken, um der Verantwortung willen sollten wir unser Weltbild niemals abschließen. Der Geist sollte offen bleiben für Irritationen der Praxis, denn diese können die Ungereimtheiten des Denkens aufzeigen. Bleiben Erkenntnisgewinn und empirisches Interesse in einem permanenten Austausch, dann kann letztlich die persönliche Lebenserfahrung zu einer Richtschnur für das eigene Leben werden. Schließlich kann ein gelingendes Leben auch Vertrauen in die persönliche Erkenntnisfähigkeit schaffen. In einer derartigen Transrationalität wird Denkens prozessual verstanden. Denken lässt sich nicht auf kognitive Erkenntnisse beschränken, sondern ist ein Strom praktischer Tätigkeiten, die auch emotional begleitet und kontrolliert werden müssen. Erkenntnis ist auch nicht einfach das Endergebnis eines willentlich prozessierten, folgerichtigen Schließens. Erkenntnis stellt sich ein, wenn sich der Geist öffnet, wenn es gelingt Lehren zu ziehen und diese festzuhalten. Aber Erkenntnisse müssen auch immer wieder losgelassen werden und der Sinnlichkeit des Lebens überantwortet werden. Diese Art der Spiritualität erzeugt rationale Erklärungsleistungen, erhält sich dabei aber die Offenheit gegenüber der Welt. Sie ist zutiefst magisch und zugleich völlig profan. Es gibt dabei keine Veranlassung, das Denken aufzugeben. Im Gegenteil, es ist die Aufforderung aktiv und inspiriert zu denken, sich dabei aber immer eine Skepsis gegenüber den eigenen Erkenntnissen zu bewahren. Es gilt zu wissen, dass sie fehlgeleitet sein könnten. Schließlich muss die Suche nach Gewissheit aufgegeben

werden. Mehrdeutigkeiten, Unsicherheiten und Widersprüchlichkeiten müssen ausgehalten und geduldet werden. Erst wenn erkannt wird, dass es nicht möglich ist alles zu verstehen und zu kontrollieren, ist es möglich die Verantwortung für uns selbst und für andere zu erkennen. Wir erkennen die Notwendigkeit immer wieder neue, andere Sichtweisen einzubeziehen, und erkennen uns selbst als Personen in einer Gemeinschaft. Gemeinwohlorientierung bedarf der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz und das erfordert den Einsatz der gesamten psychophysischen Fähigkeiten einer Person. Demut zeigt sich in dieser Auffassung gegenüber den Unwägbarkeiten des Lebens. Dazu bedarf es der Ambiguitätstoleranz, die nicht mehr, aber auch nicht weniger ist, als die Fähigkeit Widersprüchlichkeiten akzeptieren zu können. Ob wir als Person zu derartiger Selbsttranszendenz fähig sind, ist eine Frage der Persönlichkeitsentwicklung. Unsere Verantwortung, sofern wir sie denn wahrnehmen wollen, liegt letzten Endes darin, lebenslang aktiv in unserer Persönlichkeit zu wachsen.

Um nicht trügerischen Überzeugungsleistungen theoretischer Erklärungen zu erliegen, ist in besonderem Maße ein Wissen über die menschliche Erkenntnisfähigkeit wichtig. Die Kognitionsforschung gibt Auskunft über kognitive Verzerrungen (*cognitive bias*) denen unser Denken unterliegen kann (Weber & Knorr 2020). *Motivated reasoning* und der *confirmation bias* (Bestätigungsfehler) wurden am Ende des letzten Kapitels schon als systematische, unbewusste und fehlerhafte Prozesse der menschlichen Informationsverarbeitung erwähnt. Aus sozialpsychologischen Betrachtungen lässt sich diesen nun noch eine Reihe psychologischer Mechanismen hinzufügen, die die Wahrnehmung moralisch gebotenen Handelns schwächen und damit rationalen Dogmen sowie situativen und systemischen Einflüssen Durchsetzungskraft verleihen. Hierzu gehören *psychologische Blockaden*, im Sinne einer Passivität im Angesicht von Gefahr, *Selbstrechtfertigung*, im Sinne des Herunterspielens des eigenen Einflusses (sofern Unrecht erkannt wird), *rechtfertigende Rationalisierung*, im Sinne des Erfindens eines Grundes für das Handeln (um das Unrecht nicht erkennen zu müssen), *Deindividualisierung*, im Sinne einer Deklassifizierung der Opfer, *situative Bindungsmechanismen*, bspw. durch Manipulation eines anderen Menschen, *Gewöhnung*, oder schlicht *Gehorsam gegenüber Autorität* (zusammengestellt nach Zimbardo 2008 und Milgram 1997[1974]). Auch kann eine Person persönliche Werte dogmatisch zur Besänftigung eines moralischen Unwohlseins einsetzen oder um ein empfundenes Ungenügen zu kompensieren. Dann strebt die Person vielleicht nach gutem Aussehen, beruflichem oder ökonomischem Erfolg, gesellschaftlichem Status oder Berühmtheit. Im Vergleich zu derart konkreten Gütern scheint der Wunsch nach sozialem Miteinander leicht abstrakt und unerreichbar. Anstatt auf etwas zu hoffen, was es eventuell gar nicht

gibt, nämlich ›wahre Gemeinschaft‹, scheint das Streben nach dem persönlichen Nutzen unmittelbar gewinnbringend. Derartige Orientierungen und Prozesse entscheiden über den Grad der Gemeinwohlorientierung einer Person.

Die Vorstellung, eine egalitäre gerechte Gesellschaft könne sich langfristig allein durch rationale Selbstregulierung der Individuen im Sinne des Gemeinwohles, wodurch sich eine humane Gesinnung auf breiter Basis durchsetzt, ist unrealistisch und dysfunktional. Sie ist unrealistisch nicht nur, weil zu viele psychologische Mechanismen rationale Überlegungen verzerren können, sondern insbesondere auch, weil die Orientierung des Menschen am Gemeinwohl nur *ein* Teil der Dialektik des Selbst ist. Der andere Teil strebt nach Selbstbehauptung. Auf beiden Seiten liegt der Autoritarismus. Die totale Anpassung der Gefolgschaft bildet das notwendige Gegenstück zur totalen Selbstbehauptung eines Führers. In einer Gemeinschaft wird es immer Personen geben, die bedingungslos gehorchen und andere, die versuchen sich uneingeschränkt durchzusetzen. Die Vorstellung die egalitäre Gesellschaft könne sich allein durch ›menschlich-werden‹ verwirklichen ist auch deswegen dysfunktional, weil selbst wenn alle ihr persönliches Wohl hinter das Gemeinwohl zurückstellen würden, die menschliche Erkenntnisfähigkeit niemals ausreichen würde, die Komplexität der gesellschaftlichen Verhältnisse im Gesamten zu erfassen. Gemeinschaft kann niemals eine Konsensveranstaltung sein. Es wird niemals eine allseits geteilte Sicht der Dinge geben und immer Fälle, in denen das Gemeinwohl verletzt wird. Deswegen brauchen Gemeinschaften Repressionssysteme – aktuell das Gerichtswesens und die Psychiatrie. Ein kritischer Personalismus zieht aber aus der Bedingtheit von Prozessen der Persönlichkeitsentwicklung den Schluss, dass die Grenzen zwischen ›erlaubt‹ und ›verboten‹ sowie zwischen ›krank‹ und ›gesund‹ beständig Gegenstand der gesellschaftlichen Auseinandersetzung bleiben müssen. Zudem sollten Repressionen nicht als Vergeltung begriffen werden und es muss auch das Ziel sein, Repression zu minimieren.

Soziale Prozesse sind auf elementare Art und Weise von Persönlichkeiten geprägt. Dieses Buch möchte sich aber von Diagnosen und Kategorien lösen und den Blick zunehmend auf das *Zwischen-den-Identitäten* und auf das Zwischenmenschliche richten, also auf die Qualität menschlicher Beziehungen. Der Begriff der Persönlichkeit beschreibt das Verhältnis einer Person zu sich selbst und zu anderen. Mittels ihrer Persönlichkeit geben Individuen den von ihnen eingenommenen gesellschaftlichen Stellungen und Positionen ein individuelles Gesicht. Menschen sind nicht nur Ärztinnen oder Ärzte, Verwaltungsbeamte oder Eltern, sondern immer auch eine individuelle Person. Menschen können die Handlungsspielräume auf ihren gesellschaftlichen Positionen unterschiedlich nutzen. Sie erfüllen ihre Rollen, Aufgaben und

Pflichten in für sie charakteristischer Weise und haben so Anteil an der Konstruktion der kollektiven Vorstellungen darüber, was von diesen Positionen zu erwarten ist. Personen können ihre Aufgabe auch in unterschiedlichem Maße als Dienst an ihrer Gemeinschaft verstehen. Welche Persönlichkeiten sich in welchen gesellschaftlichen Feldern etablieren, etwa in bestimmten Handlungszusammenhängen der Ökonomie, den Medien oder der Politik, bestimmt den gelebten Stil dieser Praxisfelder. Demnach ist nicht ganz nachvollziehbar, dass unsere individualisierte Gesellschaft kaum gesellschaftstheoretische Debatten darüber führt, welche Persönlichkeitsmerkmale für welche gesellschaftlichen Positionen wünschenswert sind oder vielleicht sogar notwendig erscheinen.

Persönlichkeit ist nur bedingt gestaltbar. Persönlichkeitsmerkmale sind relativ wirkmächtige Verhaltensdispositionen. Sie determinieren das Verhalten eines Individuums aber nicht vollständig. Persönlichkeitsmerkmale stellen relativ stabile Eigenschaften dar, die eine Person vor allem durch ihre psychophysischen Voraussetzungen und den Einfluss ihrer sozialen Umwelt erwirbt. In beschränktem Maße hat eine Person mittels eigener kognitiver Leistungen aber auch Einfluss auf ihre Persönlichkeit. Langfristig kann sie willentlich Dispositionen beeinflussen. Zudem lassen sich, durch Reflexion über die eigenen charakterlichen Verhaltenstendenzen, Strategien entwickeln, mit den eigenen Prägungen umzugehen, das heißt Sorge zu tragen, dass unerwünschte Verhaltenstendenzen das soziale Leben nicht negativ beeinflussen. Solche Strategien der Selbstbeherrschung lassen sich habitualisieren und so kann langfristig eine selbstgeführte Veränderung der eigenen Persönlichkeit erreicht werden. Handlungsfreiheit oder *human agency* stellt sich damit als Verantwortung für die eigene Persönlichkeitsentwicklung dar.

Eine weitere wichtige Erkenntnis aus diesem Durchgang durch die Philosophie der Person und der Persönlichkeitspsychologie ist, dass Menschen elementar unterschiedlich sind und, dass sie vor allem unterschiedlich empfinden. Vielfach hilft die eigene Intuition, andere Menschen zu verstehen. Es empfiehlt sich aber keineswegs die eigenen Empfindungen und Situationsdefinitionen auch bei anderen unkritisch vorauszusetzen. Der andere ist und bleibt immer ein zu einem gewissen Teil fremdes Wesen. Einen anderen Menschen kennen zu lernen, ist immer ein Abenteuer, ebenso wie es ein Abenteuer ist, sich selbst kennen zu lernen. Die Philosophie der Person verdeutlicht, dass es kategorische Imperative der Vergemeinschaftung gibt, ohne die Vergemeinschaftung nicht gelingen kann. Hierzu gehört die Kantsche Aufforderung den Anderen niemals nur als Mittel zum Zweck zu gebrauchen, der Spaemannsche Hinweis auf das Versprechen zur gegenseitigen Achtung, das jeder menschlichen Begegnung immanent ist und

die Lévinassche Mahnung, die Aufforderung zur Verantwortung im Antlitz des Gegenübers wahrzunehmen. Viele Menschen erfüllen diese Imperative, wenn auch nicht zu jeder Zeit, dann doch zumindest weitgehend. Diese Prinzipien sind in der unhintergehbaren Sozialität des Menschen angelegt. Wer nach ihnen lebt, erlebt ihre Unverzichtbarkeit und hält sie für selbstverständlich.

Doch Begegnungen können auch toxisch werden. Es gibt Menschen die subtil manipulieren und die in Beziehungen angelegte Asymmetrien zu ihrem Zwecke ausnutzen. Dies als *transaktionale Gewalt* zu bezeichnen eröffnet in erster Linie die Möglichkeit, die Leiden der Opfer zu erkennen. Es bietet weniger die Möglichkeit die Täterinnen und Täter zu sanktionieren, denn viele Arten dieser Gewalt entziehen sich der Gerichtsbarkeit. Es erlaubt aber auch sich selbst und andere zu schützen. Bei einer Persönlichkeitsentwicklung, die sich in einem Bereich des ›Normalen‹ bewegt, wird eine Person seine Mitmenschen niemals unreflektiert verurteilen. Die Perspektive, dass soziale Spannungen willentlich erzeugt werden, ist vielen Menschen intuitiv fremd. Soziale Spannungen werden von den meisten Menschen als unangenehm empfunden und sie verspüren den Impuls auch selbstkritisch nach dem eigenen Schuldanteil zu suchen. Sich als Opfer manipulativen Verhaltens zu erkennen, bedeutet hingegen eine einseitige Verurteilung des anderen und liegt ›normalen‹ Personen deswegen intuitiv fern. Ein Wissen über Persönlichkeitsstörungen ist demnach vor allem wichtig, um sich vor den möglichen Folgen toxischer Begegnung zu schützen. Da aber wie gesagt jede Person in gewissem Maße auch manipulativ handelt, mahnt es auch dazu, sich selbst zu fragen, ob im eigenen Verhalten nicht auch manchmal zu gedankenlos mit anderen verfahren wird. Das Wissen der Persönlichkeitspsychologie ist also zudem relevant, um manipulative Verhaltensweisen an sich selbst erkennen und ablegen zu können.

Gemeinschaft ist notwendig divers. Ebenso wie andere in gewissem Maße ›speziell‹ sind, so ist man das selbst auch. Akzeptiert eine Person das als anthropologische Voraussetzung, dann wird sie immer interessiert sein, die Perspektive anderer zu erfahren und wird in Konfliktfällen immer auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, selbst falsch zu liegen. Erkennt sie darüber hinaus, wie sie andere beeinflusst und wie sie von anderen beeinflusst wird, so erkennt sie die unhintergehbare Beziehungshaftigkeit des menschlichen Lebens. Es entsteht Verantwortung als der Appell diese Beziehungshaftigkeit nicht zum Nachteil anderer auszunutzen, sondern die eigene Abhängigkeit von den Anderen zu akzeptieren. Nur durch Affirmation dieser personalen Konstitution lässt sich eine Balancierung der Belange der Mitmenschen und der eigenen Bedürfnisse erzielen. Die *Dialektik des Selbst* ist als Widerstreit angelegt, den jede Person als ein spannungsvolles Alternieren

zwischen Anpassung an die Gemeinschaft und Selbstbehauptung erlebt. Es ist notwendig sich selbst als bedingtes Wesen innerhalb gesellschaftlicher Normen zu erkennen. Dazu muss man diese Normen aber erst selbst konzeptionieren und in das soziale Geschehen hineinprojizieren. Die Verantwortung der Selbstführung und -regulierung besteht also darin eine persönliche Haltung zu den Konventionen der Gesellschaft zu entwickeln, sie möglichst zutreffend zu erfassen und sie maßvoll in Frage zu stellen. Persönlichkeitsentwicklung ist demnach eine zutiefst soziale Angelegenheit. Es ist unmöglich sie nur aus sich selbst heraus zu betreiben.

Persönlichkeitsentwicklung hängt wesentlich von gängigen Praktiken der sozialen Umwelt ab. Vermittlung und Versöhnung benötigen Praktiken innerhalb derer sie erlebt, erfahren und erlernt werden können. Quälende Gefühle, wie Schuld oder Scham, finden nicht zwingend ihren Ausdruck und ihre Auflösung in Entschuldigungen und Verzeihen. In einer Gemeinschaft muss es etablierte Vorbilder für derartige Verfahrensweisen geben, damit sie von den Mitgliedern reproduziert werden können. Jede Gesellschaft bereitet die Rahmenbedingungen für die Persönlichkeitsentwicklung ihrer Mitglieder und erhält in der Folge die Persönlichkeiten, die sei heranzieht. Schließlich wird sie dann zu einer Gesellschaft dieser Persönlichkeiten. Verantwortungsbewusste Menschen können sich nur in einer Gesellschaft entwickeln, die einen lebendigen Austausch ihrer Mitglieder im Sinne gegenseitiger Wahrnehmung und Anerkennung unterstützen. Selbsttranszendenz, im Sinne der Fähigkeit sich in Gemeinschaft erkennen zu können, hängt in hohem Maße davon ab, ob auch die verschiedenen Lebenswirklichkeiten eine Öffentlichkeit in dieser Gemeinschaft finden. Es muss Gelegenheiten geben, anderen Lebensstilen respektvoll zu begegnen. Eine Gesellschaft, die gemeinwohlorientierte Persönlichkeiten hervorbringen möchte, muss entsprechende Prozesse der Vermittlung ermöglichen.

Wie aber kann sich die akademische Kritik an derartigen Verständigungsprozessen beteiligen? Im Folgenden wird es die Herausforderung sein, eine entsprechende Vorstellung von Kritik als Mediation zu entwerfen. Übernimmt Kritik den Anspruch der Vermittlung, dann darf sie sich auf keinen Fall rein auf ihre rationale Überzeugungskraft verlassen. Sie sollte auch den psychophysischen Teil des Menschen ansprechen, der, wie gezeigt wurde, Ausgangs- und Zielpunkt der Vernunft ist. Rationalität ist unabdingbar. Sie nistet sich in die psychophysischen Wirkungszusammenhänge des Menschen ein, um ihn entweder aufmerksam zu beraten oder selbsttäuscherisch in die Irre zu führen. Von ihrer Rationalität kann sich eine Person aber nur gut beraten lassen, wenn sie persönlich kritikfähig ist und auch das Kritisieren erlernt hat. Dieser Erkenntnis folgend sollte Kritik versuchen, Effekte von Vermittlung, Beratung und Versöhnung zu produzieren, die als wohltuend und friedensstiftend

empfunden werden. Ein positives Erleben und damit auch ein Erlernen von Kritik kann gelingen, wenn die Kritik Konzepte entwickelt, die verschiedene Lebenswirklichkeiten gegenseitig verständlich machen, wenn sie Mediation zu ihrer Aufgabe macht.

4. Kritischer Personalismus und die Grenzen der Gemeinschaft

In diesem Kapitel wird das transaktionale Verständnis des Menschseins auf seine Implikationen bezüglich einer Idee von Gemeinschaft untersucht. Dabei werden in einem ersten Schritt nur einige grundlegende Momente benannt, die es im darauffolgenden Kapitel ermöglichen, methodologische Prinzipien für die kritische Analyse abzuleiten. Die weitergehende Integration in eine gesellschaftstheoretische Perspektive erfolgt schließlich im letzten Kapitel.

4.1 Subjektivität und Realität(en)

Wird soziales Handeln mittels des Theorems der Transaktion beschrieben, dann erscheint Subjektivität als soziale Haltung, die weniger dem Geist entspringt, als dass sie einer Person in einer Situation passiv zuteilwird. Die Art und Weise, wie ein Mensch angesprochen wird, bestimmt elementar dessen Haltung in einer gegebenen Situation. Demnach haben Individuen Subjektivität nicht in der gleichen Weise, wie sie Dinge besitzen oder Eigenschaften haben. Wir sind niemals wir selbst im Sinne eigenständiger Wesen: Zwar können wir uns Ziele setzen und Handlungen planen, doch wie wir letzten Endes tatsächlich reagieren, hängt nicht allein von unserem Willen ab, sondern wird in entscheidender Weise auch vom Verlauf der Geschehnisse bestimmt. Zudem ist auch unser Wille zu großen Teilen das Produkt unserer gesellschaftlichen Prägungen. Der Mensch ist kein autonomes Verstandeswesen. Der Terminus ›Subjektivität‹ verweist auf den jeweiligen sozialen Zusammenhang, in dem wir aktuell zu Subjekten werden. Subjektivität ergibt sich in jeder sozialen Begegnung neu jedoch nicht immer auf vollkommen andere Art und Weise - auf lange Sicht bleiben wir als Person erkennbar. Es ist aber durchaus möglich, dass wir selbst uns nahestehenden Menschen fremd erscheinen, wenn wir von den spezifischen einzigartigen Bedingungen einer besonderen Situation in sensiblen Persönlichkeitsmerkmalen getriggert werden. Auch kann uns ein außergewöhnliches Geschehen derart tiefgreifend prägen, dass wir im Folgenden nicht mehr der gleiche Mensch sein werden.

Ein Individuum entwickelt in allen seinen Lebenskontexten spezifische Verhaltensweisen. »Ein Individuum als ein Mitglied verschiedener Gruppen kann in sich selbst geteilt sein und im wahren Sinne widerstreitende Ichs besitzen oder ein vergleichsweise desintegriertes Individuum

sein« (Dewey 1996[1927]: 160). Den Menschen in der Möglichkeit einer mehrfachen Ausprägung seines Ichs zu denken, ist zum Teil auch Element des poststrukturalistischen Denkens (Butler 1999: 85; vgl. hierzu Keller 2014), etwa im Motiv der *Überdeterminierung*. Diese entsteht, wenn in einer Situation mehrere widerstreitende Subjektpositionen eines Individuums gleichzeitig zum Tragen kommen. Beispiel hierfür ist etwa ein Lehrer, der sein eigenes Kind unterrichten soll. In transaktionaler Perspektive geht es aber um mehr als um rollenspezifische Subjektpositionen. Es geht darum die Prozesse situativer Subjektwerdungen zu verstehen. Um zu verdeutlichen, wie tiefgreifend Brüche innerhalb eines Individuums sein können, könnten Dissoziative Identitätsstörungen (DIS) angeschaut werden, die insbesondere dann entstehen, wenn Kinder massive Missbrauchserfahrungen erleben. Die Kinder spalten dann einen Teil ihres Erlebens in eigenständige Persönlichkeitsanteile ab. Weniger extrem klingt das auch in den im vorangegangenen Kapitel geschilderten Berichten über Menschen an, die in autoritären Situationen zu Handlungen motiviert wurden, die sie unter normalen Bedingungen niemals durchgeführt hätten. Zur Illustrierung hier ein weiteres Beispiel aus meiner empirischen Arbeit.

#1 Muti Ritual

Am 4. November 2011 titelte die Zeitschrift *The Voice* in Botswana »Muti Ritual Left My Baby HIV+«. Der Artikel bezog sich auf einen Fall, in dem ein Kind im Verlauf einer traditionellen Heilpraktik mit dem HI-Virus infiziert wurde. Voller Erschrecken über sich selbst berichtete die Mutter, wie sie einem gefährlichen Ritual tatenlos zugehört hatte. Bei diesem Ritual waren sie, der Vaters und das Kind in die Haut geritzt und ihr Blut an der Wunde vermischt worden. Dadurch sollten die Familienbande gestärkt werden. Zum Zeitpunkt des Rituals wussten Vater als auch Mutter über ihren HIV-positiven Status Bescheid und das Baby war nur durch die aufwändige Teilnahme an einem *Prevention of Mother To Child Transmisson* (PMTCT)-Programm gesund zur Welt gekommen. Da sowohl Vater als auch Mutter die Ansteckungswege kannten, war es für mich als jungem Forscher unverständlich, warum niemand das Ritual verhindert hatte. Erst spätere Forschungen machten mir deutlich, wie getrennt die Welten der modernen Medizin und des traditionellen Lebens sind und dass sie jeweils ganz eigene inkommensurable Voraussetzungen haben. Eine Teilnahme in jeweils einer dieser Welten erfordert ein *Switchen* zwischen weitreichenden Erklärungs- und Erlebniszusammenhängen in dessen Verlauf sich schließlich auch die Wahrnehmung verändert. Es deutet also viel darauf hin, dass Menschen, je nach Kontext, in dem sie sich gerade befinden,

divergierende Selbstverständnisse haben, deren Unvereinbarkeit ihnen häufig wenig bis gar nicht bewusst ist.

4.2 Persönlichkeitsbildung als Schlüssel zur Handlungsfreiheit

Wenn Subjektivität vom Kontext abhängig ist, dann hat man nicht per se eine spezifische Haltung oder Meinungen. Einmal in eine Situation gestellt, passt man sich intuitiv dem gegebenen Rahmen an. Wer kennt nicht die Erfahrung, schon einmal eine Meinung vertreten zu haben, nicht wirklich aus eigener Überzeugung heraus, sondern hauptsächlich, weil ein Gegenüber sich in besonders provokanter Weise geäußert hat? In Situationen wird man affiziert, also biophysikalisch aktiviert und emotional involviert. Eine Situation verlangt dem Individuum Reaktionen ab und in der Unmittelbarkeit des Geschehens ist es niemals möglich vollkommen Herr der Situation zu sein. Im Eifer des Gefechtes ist nicht immer eine rationale Steuerung des eigenen Verhaltens möglich, vielmehr basieren Reaktionen weitgehend auf individuellen, erworbenen und angeborenen Dispositionen. Diese Dispositionen geben einem Individuum ein charakteristisches Verhalten, machen es als Person erkennbar und werden deswegen als ›Persönlichkeit‹ dieses Menschen bezeichnet.

Jedes Individuum entwickelt eine ganz eigene, individuelle Persönlichkeit. Diese lässt sich in unterschiedlichen Dimensionen bemessen. Eine gängige Charakterisierung kann auf Basis der sogenannten *big five* vorgenommen werden (Kap 3.7). Hierzu zählen Offenheit für neue Erfahrungen, Gewissenhaftigkeit, Extraversion, Verträglichkeit und Neurotizismus. Diese Dimensionen spannen ein weites Feld auf, innerhalb dessen eine unendliche Variabilität möglich ist. Die Persönlichkeitspsychologie spricht auch von *Individualität als Gestalt*. Demnach sind Persönlichkeiten immer einzigartig und folglich Gemeinschaften immer notwendig divers. Zu dieser Diversität unter den Persönlichkeiten kommen noch die vielfältigen individuellen Lebenswege, die letztlich die Personalität der Individuen konstituieren. Jeder Mensch hat seine einzigartige Geschichte und etabliert sich auf einem bestimmten Platz in einer sozialen Gemeinschaft. Dieser Platz kann auch nur von dieser Person eingenommen werden und so bestimmt eine Person zum Teil auch den Platz, der anderen Mitgliedern der Gemeinschaft noch zur Verfügung steht. Gemeinsam lässt sich aber auch Platz für verschiedenste Persönlichkeiten schaffen. Herrschaft hingegen lässt sich verstehen als territoriale Demarkierung eines möglichst großen Gebietes für anpassungswillige Gefolgsleute.

Jede Einzelperson ist in einen beständig fortschreitenden Strom von Ereignissen eingebettet, den sie nicht vollständig rational erfassen kann.

Das ist aber kein Grund, dem Menschen alle Möglichkeiten der Selbstbestimmung abzusprechen. Die Idee der menschlichen Freiheit muss allerdings gegenüber einer rationalistischen Auffassung stark eingeschränkt werden. Das Individuum kann seine situativen Subjektwerdungen nicht direkt und unmittelbar beherrschen. Es kann aber danach streben, langfristig seine Dispositionen zur Subjektwerdung in gewünschtem Sinne zu verändern. Hierzu muss ein Individuum Einfluss auf seine Persönlichkeitsentwicklung nehmen. *Human agency* beschränkt sich demnach auf die reflexive langfristige Entwicklung der eigenen Person und Persönlichkeit.

Die transaktionale Persönlichkeitspsychologie benennt drei Einflussfaktoren der Persönlichkeitsentwicklung (Kap. 3.7). Es sind dies 1) individuelle psychophysische Voraussetzungen, 2) soziale und natürliche Umwelteinflüsse sowie 3) eigene kognitive Leistungen. Letzteres korrespondiert mit dem, was die philosophische Anthropologie häufig als die Fähigkeit, sich zu seinem eigenen Menschsein verhalten zu können, beschrieben hat. Im vorangegangenen Kapitel wurde schon dargelegt, dass Erkenntnisse der Neurowissenschaften die Annahme einer derartigen reflexiven Einflussnahme auf das eigene Selbst unterstützen. Es besteht offenbar die Möglichkeit, dass Menschen Handlungen, denen sie sich gerade situativ zugeneigt fühlen, unterdrücken können. Vieles spricht auch dafür, dass langfristig die Präferenzen des eigenen Willens beeinflusst werden können. *Selbstgesteuerte Persönlichkeitsentwicklung* kann aber nur stattfinden, wenn eine Person die Brüche ihres eigenen Selbst wahrnimmt und sich ehrlich und aufrichtig in ihren sozialen Bezügen reflektiert. Wenn Menschen sich den dazu notwendigen Prozessen verweigern, kann eine soziale Persönlichkeitsentwicklung auch ausbleiben. Persönliche Weiterentwicklung ist immer mit schmerzhaften Eingeständnissen, Scham- und Schuldgefühlen verbunden. Sie erfordert eine Form von Demut (Kap 3.5).

4.3 Persönlichkeit, moralische Reife und Widerstand

In seiner individuellen Persönlichkeit verwirklicht ein Individuum letztlich auch einen Grad an moralischer Reife, welcher geistesgeschichtlich lange als eine Funktion allein der Rationalität begriffen wurde. Reife bedarf aber auch der Fähigkeit zur sozialen Kontextualisierung seiner selbst (Gilligan 1988[1982]; Lotter 2012: 347). Dazu sind soziale Kompetenzen, Sensibilität, Lebenserfahrung und Empathie notwendig. Persönlichkeitsentwicklung erschöpft sich nicht in der Entwicklung rationaler Fähigkeiten. Sie erfüllt sich ebenso in der Entwicklung von Beziehungen zu anderen Menschen und zur Gemeinschaft. Um diesen Komplex fassen

zu können, wurde im vorangegangenen Kapitel das Konzept der *Dialektik des Selbst* eingeführt. Es beschreibt die innere Spannung eines Individuums zwischen Anpassung an die Gemeinschaft und der Selbstbehauptung innerhalb der Gemeinschaft. Diese Spannung wird von jedem Individuum auf individuelle Weise erlebt und muss von jeder Person eigenständig bewältigt werden. Ebenso, wie ein Individuum unwillkürlich die Regeln einer Gemeinschaft internalisiert, wenn es in sie hinein sozialisiert wird, reibt es sich auch an den gesellschaftlichen Bedingungen. Eine Person entwickelt in der ihr eigenen Dynamik der Dialektik ihres Selbst eine Vorstellung davon, was ihr als Voraussetzungen ihres Daseins unüberwindlich gegeben ist. Diese Dinge wird sie für unveränderlich ansehen. Ebenso entwickelt sie eine Vorstellung davon, was kontingent und veränderlich ist. Diesbezüglich wird sie in der Regel auch Hoffnung hegen, die Verhältnisse verändern zu können. Gegebenenfalls wird sie sich auch mit aktivistischen Bestrebungen gegen die Verhältnisse zu Wehr setzen.

Die *Dialektik des Selbst* begleitet den gesamten Lebensweg einer Person. Die Aktivitäten, mit der eine Person versucht diese Dialektik zu gestalten, werden dabei nicht nur Einfluss darauf haben, welche gesellschaftliche Position sie anstrebt, sondern werden auch bestimmen, wie sie die Stellung, die sie zu einem gegebenen Zeitpunkt erreicht hat, ausfüllt. Mit ihrer Persönlichkeit gibt eine Person der gesellschaftlichen Stellung, die sie einnimmt, ein individuelles Gesicht. Egal wie sie handelt, es sind in jedem Fall immer andere Menschen von ihrem Handeln betroffen. Gründet eine Person einen Betrieb oder eine Familie? Viele derartige Lebensentscheidungen werden vor dem Hintergrund des Selbstvertrauens getroffen, die mit diesen Entscheidungen einhergehenden Herausforderungen auch meistern zu können. Dabei entstehen immer diverse Verantwortlichkeiten, nicht nur eindimensional für die Beschäftigten des Betriebes oder die Mitglieder der Familie. Teilweise mit diesen konfligierend entsteht auch Verantwortung für die Kundschaft, den Ressourcenverbrauch des Betriebes oder die Freundschaften, die die eigenen Kinder einmal schließen werden. Was befähigt ein Individuum dazu, diese unbegrenzte Verantwortung zu übernehmen?

Verantwortung hat, wie in Kapitel 2 beschrieben wurde, einen paradoxen Charakter. Eine Person die Verantwortung übernehmen möchte, muss das in dem Wissen darüber tun, dass sie sie nicht vollständig wird beherrschen können. ›Catch-22‹ bezeichnet unter anderem das Dilemma, dass, um eine verantwortungsvolle Entscheidung treffen zu können, deren Folgen eigentlich schon bekannt sein müssten. Entscheidet man sich für eine Vorgehensweise, dann entscheidet man sich gleichzeitig gegen andere Optionen und letztlich wird man niemals wissen, was geschehen wäre, hätte man sich anders entschieden. Lebensentscheidungen lassen sich in der Regel nicht umkehren. Einmal getroffen bringen

sie Konsequenzen in die Welt, für die schließlich eingestanden werden muss. Schließlich kann es geschehen, dass der Anspruch der Verantwortlichkeit auch von außen an das Individuum herangetragen wird. So wird es immer Menschen geben, die die von einer Person gewählten Handlungsoptionen für die Falschen halten. Als Person muss ich also immer davon ausgehen, kritisiert zu werden. Verantwortung zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht möglich ist, sie vollständig zu bedienen. Verantwortung zu übernehmen bedeutet entsprechend, trotz dieser Unsicherheit zu handeln. Verantwortung erfordert eine zur Verantwortung fähige Persönlichkeit, die im Moment des Handelns aufrichtig bereit ist, auch für die entfernten Folgen ihres Handelns einzutreten. Diese Haltung bedarf der Ausbildung eines Selbstverhältnisses, das den Umgang mit eigenen Verfehlungen reguliert.

Persönlichkeit umfasst das Verhältnis einer Person zu anderen und zu sich selbst. Die Persönlichkeit entwickelt sich entlang des gesamten Lebensweges. Dabei gilt es den eigenen wie auch den Ansprüchen anderer Menschen gerecht zu werden. Persönlichkeitsentwicklung ist damit untrennbar mit der Entwicklung eines individuellen *Willens zur Verantwortung* verbunden. Die Banalität des Heldentums wie auch die des Bösen (Kap 3.6) stellen Attraktoren der Selbstwerdung dar und alltäglich gilt es, sich an vielen kleinen Abzweigungen in Richtung des einen oder des anderen zu entscheiden. Damit lässt sich Verantwortung nicht auf moralische Überlegungen reduzieren. Viele Entscheidungen müssen in Abwägung widersprüchlicher Werte getroffen werden. Das erfordert moralische Reife im Bewusstsein darüber, dass rationale Prinzipien nicht nur Gutes hervorbringen werde. Ein populäres, seit der Antike diskutiertes Beispiel hierfür ist der Tyrannenmord, der als eine akzeptable Ausnahme von der moralischen Regel ›du sollst nicht töten‹ dargestellt werden kann, ohne dass dadurch die Regel generell für ungültig erklärt werden muss. Aber auch die Frage nach der Angemessenheit sozialen Widerstands lässt sich in diese Problematik einordnen.

#2 *Widerstand und Extremismus*

Antworten auf die Frage, welche Art von Widerstand in einer Gesellschaft legitim ist, lassen sich zwischen zwei Polen positionieren, die exemplarisch von der Position Martin Luther Kings (1984[1958]) auf der einen Seite und Henri David Thoreau (2014[1849]) auf der anderen Seite dargestellt werden können. King war der Meinung, dass sich ziviler Ungehorsam der Gerichtsbarkeit der Gemeinschaft unterstellen muss. Die Ernsthaftigkeit und Stichhaltigkeit eines politischen Anliegens zeigen sich dieser Auffassung zufolge darin, dass eine Aktivistin oder ein Aktivist auch den Willen zur gemeinschaftlichen Problemlösung zeigt

und mit ihrem Protest deswegen, wenn möglich, im Rahmen des Gesetzes bleibt. Sollte trotzdem eine Bestrafung durch die Gesellschaft erfolgen, dann solle diese gewaltfrei hingenommen und mit legalen Mitteln in Frage gestellt werden. Der gewaltfreie Aktivismus Kings bezieht seine Schlagkraft letztlich daraus, dass die Öffentlichkeit staatliche Repression in solchen Fällen als Unrecht empfindet.

Thoreau hingegen vertrat die Meinung, ein Mensch sei lediglich seinem eigenen Gewissen verpflichtet und habe, wenn er von einem Unrechtsstaat zum Erfüllungsgehilfen gemacht werde, sogar die Pflicht das Gesetz zu brechen. Sowohl Mahatma Ghandi wie auch King benennen Thoreau als Quelle der Inspiration. Thoreau hat aber nicht nur gewaltlosen Widerstand geprägt. Zwar hat er niemals explizit Gewalt als legitimes Mittel des Widerstands benannt; er spricht von zivilem Ungehorsam. Indirekt aber klingen strengere Töne an, wenn er die Möglichkeit einer Revolution andenkt: »Doch nehmt ruhig an, daß dabei auch Blut vergossen werden müßte. Wird denn nicht gewissermaßen Blut vergossen, wenn das Gewissen verletzt ist?« (ebd.: 16). Von Thoreau beeinflusst war auch der US-amerikanische Terrorist Theodore Kaczynski, der als Unabomber bekannt wurde. Dieser tötete in den 1980er und 90er Jahren drei Menschen mittels Briefbomben und verletzte 23. Er hatte eine vielversprechende Karriere als Universitätsprofessor aufgegeben, um – wie Thoreau – ein Leben als Einsiedler in der Wildnis Montanas zu führen. Von dort aus hatte er auch seinen Kampf gegen die industrielle Gesellschaft geführt. Das Manifest des Unabomers,¹ das postalisch bei der New York Times und der Washington Post einging, lässt aber keine Wut erkennen. Es liest sich in weiten Teilen als rationale Gesellschaftsanalyse, in der aus der Unreformierbarkeit der industriell-technologischen Gesellschaft auf die Notwendigkeit von Revolution geschlossen wird. Kaczynski beschreibt die wilde Natur und das unreglementierte Leben als ein bedingungslos zu verteidigendes Gut. Er versteht seine Taten in der Verantwortung für etwas Gutes.

Diese Beispiele zeigen eindrucklich, wie vielfältig sich der *Wille zur Verantwortung* letztlich ausdrücken kann. Die Psychologie der Persönlichkeit erlaubt es, diese Vielfalt zu verstehen. Dabei zeigt sich insbesondere die ambivalente Rolle der Rationalität, die sowohl in den Dienst der Mitmenschlichkeit gestellt werden kann, wie sie auch der Rechtfertigung von Gewalt und Unmenschlichkeit dienen kann. Welche menschlichen Regungen des Mitgefühls oder moralische Grundsätze opfert ein Mensch der Erreichung eines von ihm als in übergeordneter Weise für »gut« empfundenen Ziels? Kein Extremismus kommt ohne Begründung seiner Gewalt aus. Alle Extremisten rechtfertigen sich in der ein oder

1 Online verfügbar unter: <https://www.freewebs.com/PHILTECHVALUES/Kaczynski%20-%20Unabomber%20Manifesto.pdf>

anderen Weise. An welchem Punkt aber setzt sich ein Mensch über die Konventionen seiner Gemeinschaft hinweg und folgt seiner persönlichen Überzeugung und ab welchem Punkt wird das Verhalten dieses Menschen für die Gemeinschaft untragbar? In der Perspektive des kritischen Personalismus wird der transaktionale Charakter des Extremismus transparent. Die Frage des Extremismus stellt sich regelmäßig dann, wenn zivilgesellschaftliche Bewegungen tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel fordern, ihre Proteste und Argumente aber vor den hartnäckigen Persistenzen bestehender Strukturen scheitern und es deswegen zu Ernüchterung unter den Aktivistinnen und Aktivisten kommt. So wurde diese Debatte auch in der Studentenbewegung der 1960er Jahre geführt und von Einzelpersonen und Gruppierungen unterschiedlich beantwortet. Dies führte bekanntermaßen auch zur Gründung der bewaffneten Terrorgruppe RAF.

4.4 Der Wolf im Schafspelz, oder das Rechte und das Gute

Die Frage nach dem Rechten und dem Guten entspringt direkt der Dialektik des Selbst. Als verantwortliche Person kommt man manchmal nicht umhin, unmoralische Maßnahmen zum Zwecke eines als höherwertig empfundenen Guten einzusetzen. Es wird wohl niemals eine universelle Moral geben, die in allen erdenklichen Einzelfällen die richtige Lösung anzeigt. Diese Problematik projiziert sich auf die gesellschaftliche Ebene, denn es wird sich auch niemals ein Rechtssystem entwickeln lassen, dass in allen erdenklichen Einzelfällen dem Gerechtigkeitsempfinden aller Menschen gerecht werden könnte. Werte und Normen stehen beständig in einer Herausforderung durch die Praxis. Eine Gesellschaft braucht deswegen ein kontinuierliches Forum für ethische Debatten. Dies wird insbesondere vor dem Hintergrund des weiten Feldes unethischer Verhaltensweisen deutlich, die nicht gerichtsfähig sind, weil sie kaum außerhalb der konkreten Situationen, in denen sie stattfinden, beurteilt werden können. Für derartige Verhaltensweisen wurde im vorangegangenen Kapitel der Begriff der *transaktionalen Gewalt* gewählt (Kap 3.3).

Transaktionale Gewalt findet statt, wenn in Interaktionszusammenhängen eine oder mehrere unterlegene Personen keine Möglichkeit haben, der von der dominanten Person für sie vorgesehenen Position zu entkommen. Diese Gewalt basiert meist auf subtiler zwischenmenschlicher Beeinflussung, also Manipulation oder Unehrlichkeit. Nicht selten baut diese Gewalt auf pathologischen Persönlichkeitsmustern auf. In Partnerschaften oder Familienkonstellationen, die auf solchen Prinzipien

füßen, lässt sich transaktionale Gewalt von einem Beobachter oftmals nur in langfristiger Kopräsenz mit den Beteiligten identifizieren. Was vor Dritten, etwa in Gerichtsprozessen, geäußert wird, spiegelt selten das wider, was sich in Momenten der privaten Interaktion abspielt. Dabei sind sich die Beteiligten der Pathologien ihrer Verhaltensweisen oftmals gar nicht bewusst. Die Unterlegenen leiden unter den Verhältnissen, können die ihnen zuteilwerdende Aggression aber kaum benennen. Oftmals bestärken sie intuitiv die Sichtweisen der Täterinnen und Täter sogar und erhöhen damit deren herabsetzende Wirkung. Nicht allein, dass der Wolf einen Schafspelz trägt, das Schaf rückt diesen auch noch zurecht, wenn er zu verrutschen droht. Vielleicht leiden auch die Täterinnen und Täter. Bei der reflexiven Betrachtung ihres eigenen Tuns verlieren sie sich aber in der Regel in Selbsttäuschung.

Sofern keine Straftatbestände vorliegen, sind solche Fälle nur selten gerichtsfähig. Einige Phänomene, wie etwa Mobbing oder emotionaler Kindesmissbrauch sind Grauzonen der Justiz und können meist nur über Umwege geahndet werden. Andere Phänomene stellen zwar Straftatbestände dar, wie etwa Stalking, geschehen aber oft so unterschwellig, dass sie kaum erfolgreich nachgewiesen und somit auch nur eingeschränkt verhandelt werden können. Selbst wenn Sanktionen verhängt werden, etwa ein Verbot, sich einer Person zu nähern, dann sind diese Verbote kaum wirkungsvoll, wenn die Täterin oder der Täter dem Opfer wirklich schaden möchte. Gerichtsverhandlungen sind naturgemäß den alltäglichen Situationen enthoben, Zeugenaussagen in der Regel vage, sodass sie leicht umgedeutet werden können. Auch sprechen die Anwältinnen und Anwälte für ihre Klienten und so kann es selbst extrem gewalttätigen Täterinnen oder Tätern, die ihre Aggressionen im Privatleben kaum im Griff haben, gelingen, in Gerichtsverhandlungen einen souveränen Eindruck zu machen. Hier wird die schöne Rede zur wahren Rede, weil den Richterinnen und Richtern letztlich wenig Rechtfertigung bleibt, den geschönten Darstellungen und den gutherzigen Beteuerungen zu misstrauen.

Das Verhältnis zwischen dem Rechten und dem Guten als Frage der Persönlichkeit

Hans Joas (1997: 257ff.) fasst die philosophische Diskussion um die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Rechten und dem Guten zusammen und kommt zu dem Schluss, dass die Frage, so wie sie häufig gestellt werde, müßig sei. Es könne nicht darum gehen, entweder dem Guten oder dem Rechten ein Primat über das andere zuzuschreiben. Es gehe eher um die Frage, was von beidem situativ, auf aktuelles Verhalten bezogen, Priorität erhalten solle. Die Frage nach dem Verhältnis

des Guten zum Rechten ist Joas zufolge keine ausschließlich akademische Frage, sondern zu weiten Teilen eine praktische. Die Frage nach dem Guten und dem Rechten stellt sich nicht nur bezüglich politischer Fragen der Legitimierung von Macht. Im Kleinen äußert sie sich in der alltäglichen Überzeugung, dass reines regelkonformes Handeln effektiv Kreativität zunichtemacht. Der sprichwörtliche ›Dienst nach Vorschrift‹ verhindert progressive Dynamik und somit die Leistungsfähigkeit eines jeden Arbeitszusammenhangs. In weiten Teilen gilt die Überzeugung, dass Regeln einschränkende Wirkung haben und nicht selten wird angenommen, dass ein kontrolliertes Übertreten von Regeln Höchstleistungen überhaupt erst ermöglicht. Das sprichwörtliche ›*thinking outside the box*‹ ist immer auch ein Denken am Rande der bisherigen Regelungen. Das viel beschworene ›Verlassen der Komfortzone‹, also das über die bisher bekannten Verfahrensweisen hinausgehende Ausprobieren neuer Ideen, soll, so das Versprechen, zu unerwarteten innovativen Ergebnissen führen. Nicht selten aber führt es auch in eine moralisch fragwürdige Grauzone.

Gesellschaftliche Praktiken sind konventionalisiert und der Phänotyp einer Praktik markiert immer auch die Grenzen ihrer bisherigen Reglementierung. Vorhandene Ermessensspielräume bis an die Grenzen auszureizen, stellt nicht selten den Vorstoß in einen Bereich des Regel- oder Wissensvakuums dar. Die Etablierung neuer Praktiken geschieht im bisher unbedachten Bereich gesellschaftlicher Aufmerksamkeit. Die Missachtung geltender Auflagen kann Zeit sparen. Vielleicht lässt sich dadurch auch ein Versinken in administrativen Tätigkeiten verhindern und Freiraum schaffen, für engagierteres und inhaltsbezogenes Arbeiten. Bestimmt hat sich fast jede Arbeitnehmerin und jeder Arbeitnehmer schon einmal mit derartigen Fragen konfrontiert gesehen. Wie viel der ihr aufgebürdeten Bürokratie soll sie gewissenhaft ausführen und an welcher Stelle ist es besser, die Kräfte für die ›eentlichen‹ Aufgaben aufzusparen? Die Frage, ob nun das Rechte oder das Gute vordringlich zu beachten sei und unter welchen Umständen dem einen oder dem anderen der Vorzug gegeben werden solle, bricht sich demnach runter bis auf die alltägliche Ebene der individuellen Lebensbewältigung und manifestiert sich letztlich im individuellen Willen zur Verantwortung. Dadurch werden nicht nur Innovation und Exzellenz möglich, sondern auch Machenschaften am Rande der Kriminalität.

Es wäre zu kurzgefasst, Verantwortung nur auf die Einhaltung oder Missachtung von Regeln innerhalb fest formalisierter gesellschaftlicher Bereiche zu beziehen. Verantwortung beschränkt sich nicht nur auf Situationen, in denen eindeutig bestimmt werden kann, was richtig und was falsch ist. Die alltägliche Erfahrung verdeutlicht die Zukunfts Offenheit des Handelns. Wir können immer nur vermuten, was wir mit unserem Verhalten bewirken. Mit der Einhaltung von Regeln bewirken wir

zwar kontrolliert, dass wir nicht vom Rechtssystem oder von unseren Vorgesetzten zur Verantwortung gezogen werden können. Verantwortung aber empfinden wir vor allem dort, wo Unsicherheiten in unseren Ermessensspielräumen bestehen oder dort, wo wir bewusst Regelungen übertreten, um in unseren Augen ›Gutes‹ zu tun. Dort sehen wir uns als individuelle Person gefragt und müssen auch persönlich für die getroffenen Entscheidungen geradestehen.

»Wir können zwar ehrlich danach trachten, das Gute zu vermehren oder ausschließlich im Sinne des Rechten zu handeln, aber dies verspricht uns keine Gewißheit, daß dies mit den Handlungen, zu denen wir uns entschließen, und all den Folgen und Nebenfolgen, die wir so verursachen, auch tatsächlich gelingt.« (Joas 1997: 267)

Es ist dieser risikobehaftete Charakter des Handelns, der, so Joas, einen doppelten Schluss zulässt. Auf der einen Seite kann nur der Diskurs, im Sinne von Habermas, als die einzig mögliche und universale Begründung eines Rechtssystems betrachtet werden. Das schließe aber die Erkenntnis nicht aus, dass aus Sicht der Akteure und in Betrachtung der kontingenten Bedingungen, unter denen diese ihre Handlungen ausführen müssen, die resultierenden Rechtssysteme niemals vollständig gerecht sein können. Es stellt sich demnach die Frage nach den Verfahren der Rechtsfindung und inwieweit ein Rechtssystem die situativen Bedingungen und die Gesinnung der Täterin oder des Täters während der Tat in die Urteilsfindung einbeziehen kann. Hierfür haben Rechtssysteme ganz vielfältige Regelungen dazu geschaffen, was im Einzelfall als mildernder Umstand gewertet werden kann und welche Straferleichterungen dadurch ermöglicht werden. In die andere Richtung aber, also in der Ahndung trickreicher Umgehungen des Gesetzes, sind Rechtssysteme in der Regel weniger schlagkräftig. Übertretungen müssen erst auf einer gesellschaftlichen Ebene thematisiert werden. Auch müssen entsprechend Gesetzesanpassungen vorgenommen werden, damit Gerichte derartige Fälle bearbeiten können. An dieser Stelle erscheint die Wichtigkeit politischer Öffentlichkeiten und verständigungsorientierter Kommunikation. Darüber hinaus ist auch fraglich, inwieweit die Repressionssysteme des Rechtsstaates (Gerichtswesen, Psychiatrie und Polizei) tatsächlich vor grenzüberschreitendem Verhalten schützen oder ob sie nur ein retrospektives Sanktionieren ermöglichen. Der kritische Personalismus tritt in erster Linie nicht zur Begründung von Repression an, sondern zur Befähigung des Einzelnen, sich selbst zu einer kritik- und gemeinschaftsfähigen Persönlichkeit zu machen. Trotzdem – oder gerade deswegen – müssen aber die Grenzen der Repression betrachtet werden.

4.5 Gemeinschaft und die Regulierung unangemessenen Verhaltens

Menschliches Verhalten und Handlungen resultieren nur zum Teil aus erworbenem Wissen oder trainierten Kompetenzen. In hohem Maße sind sie das Produkt von Persönlichkeitsmerkmalen und somit durch Affekte bedingt. Generell – und in besonderem Maße in Konfliktfällen – haben Menschen Schwierigkeiten zu erkennen, in welchen Werthaltungen sie gerade angesprochen werden. Die Tatsache, dass Werthaltungen unbewusst unsere Überzeugungen prägen und damit auch das, was wir für wahr halten bestimmen, macht eine rein rationale Klärung von Konflikten unmöglich. Es erfordert eine Betrachtung auf der Beziehungsebene, die am besten von einer dem Konflikt außenstehenden Warte geführt wird. Hierin begründet sich der Nutzen von Mediation. Eine Idee von Mediation ist aber nur vor dem Hintergrund einer Vorstellung von Gemeinschaft sinnvoll, die imstande ist Multiplizität und Diversität integrativ zu denken, einer Vorstellung von Gemeinschaft, die aus transaktionalen Beziehungen hervorgeht.

Wenn hier die gesellschaftlichen Repressionssysteme der Rechtsprechung und der Psychopathologie anerkannt werden, dann wird damit keineswegs eine Normierung der Gesellschaft akzeptiert. Im Bereich dessen, was psychologisch als gesund anerkannt wird, können sich Persönlichkeiten unendlich weit ausdifferenzieren und solange etwas nicht gesetzlich verboten ist, besteht auch Freiheit für individuelle Tätigkeiten. Die Tatsache aber, dass andere Menschen von Einzelpersonlichkeiten in Mitleidenschaft gezogen werden können, muss ebenfalls anerkannt werden. Demnach sind auch regulative Institutionen notwendig. Wird zur Reflexion dieser Institutionen aber Persönlichkeit als zentrale Kategorie vorgeschlagen, so liegt der Einwand nahe, dass dieses Programm Gefahr läuft, sich zur Gesinnungspolizei zu wandeln. Im vorausgegangenen Kapitel wurden deswegen auch Fragen der Psychopathologie und die Auswirkungen von Persönlichkeitsstörungen für das gesellschaftliche Leben behandelt. Es wurde auf die rechtliche Situation hingewiesen, die Individuen zurecht vor entmündigenden Übergriffen der Gemeinschaft schützt. Die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Repressionssysteme wird damit nicht ohne den Hinweis anerkannt, dass die Grenzen des Erlaubten und des Pathologischen beständig kritisch reflektiert werden müssen.

Eine Kritik der Entunterwerfung (Foucault 1992[1978]) verbleibt leider allzu häufig in der Feststellung historisch naturalisierter Ausschlussmechanismen, ohne dabei die Frage nach deren Rechtfertigung zu stellen. So kommt beispielsweise Roberto Esposito (2010: 39) zum Schluss, der Personenbegriff müsse abgelehnt werden, weil er nicht nur

die Anerkennung innerhalb einer Gemeinschaft, sondern damit auch die Möglichkeit der Ausschließung konstituiere. Wer als Person anerkannt wird, der wird in die Gemeinschaft der Menschen eingeschlossen, aber die Kategorie wäre »vollkommen überflüssig, würde sie mit der Kategorie des Menschen zusammenfallen« (ebd.: 39). Demnach ermögliche es der Begriff, andere Menschen zu unterwerfen. Esposito zufolge hatte die Philosophie der Person ihre Blütezeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Er versteht sie als Reaktion auf den Nationalsozialismus, dessen pervertierte Auffassungen von einem Volkskörper sich seiner Meinung nach aus biologischen Auffassungen des Menschen als in erster Linie triebhaftem Wesen speiste. Da eine Philosophie der Person dieses Paradox seiner Meinung nach niemals wird auflösen können, bedürfe es einer Kritik der Biopolitik, wie auch Giorgio Agamben (2002) sie führt. »Während die biopolitische Strömung das Verhalten des Menschen in die Dichte seines somatischen Grunds einschreibt, beschränkt sich das personalistische Denken darauf, das hierarchische Verhältnis einer absoluten Vorherrschaft des Körperlichen vor dem Rationell-Geistigen umzukehren: anstatt es als solches zu bekämpfen« (Esposito 2010: 35).

Espositos Argumentation wäre nachvollziehbar, wäre nicht bekannt, dass Menschen dazu neigen, Ausschlüsse aus ihren Gemeinschaften zu vollziehen. Im Sinne eines kritischen Personalismus geht es deswegen darum, diese Ausschlüsse zum Gegenstand einer analytischen Kritik zu machen. Dass Ausschlüsse faktisch stattfinden, wird auch die biopolitische Kritik nicht verhindern können. Ausschlüsse aber prinzipiell abzulehnen kann auch als Verweigerung der Verantwortung für potenzielle Opfer von verbrecherischen und pathologischen Persönlichkeiten angesehen werden. Ein kritischer Personalismus erkennt die Notwendigkeit, in einer Gemeinschaft beständig nach den Grenzen akzeptablen Verhaltens zu fragen.

Personalität in Gemeinschaft

Eine Person zu sein beinhaltet das Paradox, dass man als Mensch nur durch die anderen zu dem wird, was man ist und damit genau genommen niemals man selbst sein kann. Es bedeutet eine einzigartige Stellung innerhalb eines sozialen Gefüges einzunehmen, also einerseits integriert zu sein und dennoch solitär zu stehen. Der Terminus ›Personalität‹ steht für die Auffassung, dass sich die Einzelpersonen einer Anerkennungsgemeinschaft ihren sozialen Raum derart aufteilen, dass jede darin einen spezifischen Platz erhält. Der Begriff eines *transaktionalen, beherbergenden Raumes* umfasst diese Vorstellung, wonach sich Einzelpersonen in gegenseitiger Abgrenzung zueinander auf ihre jeweiligen Plätze manövrieren. Die Prozesse, wie diese Platzzuweisungen zustande kommen,

sind Gegenstand der transaktionalen Anthropologie und ein kritischer Personalismus untersucht diese sozialräumlichen Allokationen auf resultierende Asymmetrien.

Gemeinschaften sind in dieser Auffassung notwendigerweise divers. Dies resultiert aus den Paradoxien, die Verantwortung und Personalität aufspannen. Es gibt keinen richtigen Weg, die Dialektik des Selbst zu einem gelingenden Ergebnis zu führen, nur unendlich viele individuelle Lebenswege. Diese daraufhin zu vergleichen, ob sie mehr oder weniger gelungen sind, verbietet sich von selbst. Auch sind die Voraussetzungen, die ein Individuum mitbringt, ebenso idiosynkratisch wie die Einflüsse, denen es unterliegt. Nur die reflexiven kognitiven Leistungen bilden einen vom Individuum selbst bestimmbareren Freiheitsgrad, der aber ebenso in hohem Maße von den Rahmenbedingungen seines individuellen Lebens abhängig ist. Ein kritischer Personalismus muss die Andersartigkeit jedes einzelnen Mitglieds einer Gemeinschaft wertschätzen. Er darf lediglich die individuellen Konstruktionen von Verantwortung und das daraus resultierende gemeinschaftsbezogene Handeln einer Person bewerten. Zur Debatte steht demnach nicht, welchen Kategorien eine Person entspricht, sondern wie sie ihre Verantwortlichkeit begreift und wie sie Verantwortung lebt.

Klassischer und kritischer Personalismus

Der klassische Personalismus hat den Begriff der Person vor allem an der Fähigkeit des Menschen zum Vernunftgebrauch festgemacht und ihm damit den speziellen Status der Würde attribuiert. Es wird aber keine Philosophie des Unpersönlichen (Esposito 2010) benötigt, um erkennen zu können, dass nicht *der* Teil der Person heilig sein sollte, der der Vernunft unterliegt, sondern der Teil, auf den ein Individuum *keinen* Einfluss hat. Das Paradox der Verantwortung zeigt, dass eine Person auch für das verantwortlich ist und gemacht werden kann, was sie nicht beeinflussen kann. Wir stellen uns immer sowohl aktiv selbst in Verantwortung wie wir auch gleichzeitig passiv in sie gestellt werden. Dabei ist Verantwortung letztlich niemals vollständig erfüllbar. Gelingt es einer Person nicht, ihrer Verantwortung nachzukommen, so hat sie legitimen Anspruch auf Beistand und Unterstützung durch die Gemeinschaft. Dies gilt selbstverständlich nur, sofern sie diese Verantwortung nicht willentlich korrumpiert oder sie in Gedankenlosigkeit vernachlässigt. Dann steht eine Person zu Recht in der Kritik. Im *kritischen Personalismus* ist es demnach die missbräuchliche Verwendung der Vernunft, die Repression gerechtfertigt erscheinen lässt, nicht wie im *klassischen Personalismus* die Unfähigkeit zum Gebrauch der Vernunft. Auf diese Weise entsteht eine positive Beschreibung von Begriffen, die von einer gouvernementalen

Liberalismuskritik so häufig ausschließlich negativ konnotiert werden. Hierzu zählen etwa ›Fürsorge‹, ›Verantwortung‹ oder ›Gemeinschaft‹. Aus einer personalistischen Perspektive lassen sich gegenseitiger Respekt, Ambiguitätstoleranz und Gemeinwohlorientierung als notwendige Werte von Vergemeinschaftung unter Menschen erkennen. Es lässt sich aber auch erkennen, dass diese Werte weder bei allen Individuen vorausgesetzt werden können noch, dass sie tatsächlich immer und auch in allen denkbaren sozialen Situation geboten sind.

Das personalistische Denken betont, dass die gesellschaftlichen Ausschlüsse, die eine Gemeinschaft praktiziert, auf alle Mitglieder zurückfallen. Das Unrecht, dass in einer Gemeinschaft geschieht, charakterisiert die gesamte Gemeinschaft. Der Umgang mit denjenigen, die am Rande der Gemeinschaft stehen, konstituiert die Würde derer, die sich im Zentrum befinden. Mit dem Blick auf Straftaten oder psychische Erkrankungen wäre es unverantwortlich zu bestreiten, dass zumindest zeitweilige Einschränkungen der Persönlichkeitsrechte notwendig sind. Es sind Umstände denkbar, unter denen Einzelpersonen sich selbst gefährden. Ebenso können einzelne Menschen unter Umständen eine Gefahr für andere Menschen darstellen, der sich die gefährdeten Personen nicht erwehren können und der sie unverschuldet zum Opfer fallen. Es ist nachvollziehbar, dass eine Gemeinschaft versucht, ihre Mitglieder vor derartigen Ereignissen zu schützen. Ebenso ist es nachvollziehbar, dass in einer Gesellschaft bestimmte Handlungen zu Straftatbeständen erklärt und sanktioniert werden. Selbiges gilt für Beziehungen nach außen. Es ist nachvollziehbar, dass Gemeinschaften darüber entscheiden wollen, wen sie in ihren Kreis aufnehmen. Es besteht aber immer auch eine Verantwortung nach außen. Bei allen Prozessen der Vergemeinschaftung gilt es immer die menschliche Würde zu wahren. In diesem Sinne ist der Personenbegriff nicht ein Begriff, der zu Ausschlüssen beiträgt, sondern das Regulativ, Ausschlüsse wenn möglich zu vermeiden oder, wenn sie doch notwendig erscheinen sollten, so gut es geht menschlich zu gestalten.

Da sich der kritische Personalismus darüber im Klaren ist, dass Persönlichkeiten immer ein Produkt der sozialen Verhältnisse sind, müssen diese Verhältnisse immer darauf untersucht werden, inwiefern sie nicht vielleicht selbst das grenzüberschreitende Verhalten produzieren, dass sie glauben sanktionieren zu müssen. Ein wesentlicher Fokus einer Gemeinschaft sollte also auf der Reflexion ihres gemeinschaftlichen Miteinanders und ihrer Außenbeziehungen liegen und dabei müssen insbesondere die etablierten Aushandlungs- und Konfliktpraktiken in den Blick genommen werden. Im Idealfall sollten sowohl die inneren als auch die äußeren Beziehungen einer Gemeinschaft symmetrisch und gewaltfrei sein und Kommunikation sollte gleichberechtigt stattfinden. Aber welche Art von Gesellschaft könnte diese Ideale verwirklichen und wenn das nicht möglich ist, ihnen dann zumindest nahekommen?

4.6 Doch welche Gemeinschaft?

Das wohl größte Feldexperiment zu Gemeinschaftsbildung ereignete sich in den USA der 1960er und 70er Jahre. Grundlage war die Verschmelzung der kulturellen Boheme San Franciscos, der Hi-Tech-Industrie des Silicon Valley, dem unternehmerischen Eifer der Yuppies und der Hippie-Kultur (Barbrook & Cameron 1995). Es bildete sich eine gegenhegemoniale Kultur, die insbesondere die Gründung zahlreicher Lebensgemeinschaften mit sich brachte. Nach Aussage mancher Autoren (Turner 2006; Issitt 2009) lösten sich viele dieser Kommunen innerhalb weniger Jahre wieder auf. Hingegen betonten andere Autoren (Bates & Miller 1995) deren Persistenz, denn Mitte der 1990er Jahre seien nachweislich über 100 Kommunen bekannt und vermutlich existierten unzählige weitere. Es sind zwei Perspektiven auf dieselben zeitgeschichtlichen Vorgänge, wobei sich die ersten Autoren für ›*virtual communities*‹ interessieren, während die zweiten untersuchen, wie sich kommunale Formen des physischen Zusammenlebens entwickelten. Sowohl den Protagonistinnen und Protagonisten der digitalen Revolution als auch den Gründerinnen und Gründern der Kommunen fehlte das Vertrauen in das politische System der USA, dass sie von den herrschenden Eliten korumpiert sahen. Ihr Glaube an die Unreformierbarkeit der Politik bewirkte in beiden Lagern eine Abkehr von politischem Handeln. In ihrer Herrschaftskritik machten die einen die Technologie zum Hoffnungsträger für einen gesellschaftlichen Wandel, die anderen glaubten eher, dass die notwendigen gesellschaftsverändernden Kräfte von einem Bewusstseinswandel ausgehen müssten. Neue Lebensgemeinschaften sollten die Wiege veränderter Lebensweisen werden. Es waren dies zwei Seiten derselben Medaille, die konträrer nicht erscheinen könnten.

Die einen gründeten Netzwerk-Foren, die die Sprache der Kybernetik und der Wirtschaftswissenschaften verbanden und trieben damit die Entstehung einer ›Kalifornischen Ideologie‹ (Barbrook & Cameron 1995) voran. Dies war der optimistische Traum einer digitalen Vernetzung als elektronischer Agora, in der jeder seine Meinung ohne Angst vor Zensur äußern kann, dem Internet als ›*information market place*‹ oder der Möglichkeit eines kybernetischen Kommunismus, in dem politische Entscheidungen maschinell und herrschaftsfrei getroffen werden sollten. Die durch das Internet vernetzten *personal computer* sollten einen ermächtigenden Individualismus, kollaborative Gemeinschaft und spirituelle Kommunion hervorbringen. Dieser gegenhegemoniale Traum führte schließlich in zweifelhafte Allianzen mit konservativen Kräften und in den 1990er Jahren, mit der ›*New Economy*‹, zu einem Ausverkauf der egalitären Ideale.

Die Kommunarden der Lebensgemeinschaft arbeiteten hingegen im Stillen an der Vision eines erneuerten Lebens. Für ihren gegenhegemonialen Traum suchten Sie sich ein Stück Land oder schafften sich

anderweitig einen Freiraum, um dort nach ihren Ideen ein soziales Leben zu etablieren. Ihre Kommunen waren sehr unterschiedlich verfasst, einige waren hierarchisch organisiert, andere hatten charismatische Führer, die meisten aber versuchten ein herrschaftsfreies Zusammenleben durch unstrukturierte Gleichheit zu erreichen (Miller 1999: 166ff.). In einigen Kommunen funktionierte das eher schlecht, andere wiederum entwickelten effektive Verfahren, gemeinschaftlich Entscheidungen zu treffen. In keinem Fall aber konnte der Alltag vollkommen unreguliert bleiben: »A great many communes that began without rules adopted, at a minimum, a work-rotation schedule, often with some kind of wheeled chart for assigning duties. And even the most anarchistic commune could adopt an occasional rule that made inescapable common sense« (ebd.: 169). Es zeigte sich, dass auch egalitäres Leben nicht ohne Regeln, nicht ohne Institutionen auskommt. Auch wenn jede der Kommunen, die länger überdauerten, ihre jeweils eigene Geschichte hat, so fasst Timothy Miller (ebd.: 228ff.) folgende Erfolgsfaktoren zusammen. Demnach entwickelten erfolgreiche Kommunen ein nachhaltiges Verhältnis von Freiheit und Gemeinschaft. In der Regel wurde der Level des Teilens über die Jahre niedriger und die Betonung der Wichtigkeit von Privatheit nahm zu. Zudem hatte das enge Zusammenleben in der Regel die Erarbeitung verschiedener Formen der Konsensbildung und der Konfliktlösung notwendig gemacht. So unterschiedlich die Hippie-Kommunen auch waren, in der Regel organisierten sie sich nach vier grundlegenden sozialen und wirtschaftlichen Grundsätzen. So wollten sie *kollektiv*, *kooperativ*, *kommunal* und *divers* sein. Nicht selten vertraten sie anfangs die Ideale der Offenheit und Herrschaftsfreiheit, mussten aber nicht selten feststellen, dass »Faulenzer und sogar Ganoven« die aufgebauten Strukturen übernehmen wollten (Bates & Miller 1995: 372). Es entstand so die Notwendigkeit, die Gemeinschaft zu schützen, sie nach außen abzugrenzen oder zumindest die Institution einer gemeinsamen Beratung über die Aufnahme neuer Mitglieder entscheiden zu lassen.

Bis heute leben diese Ideen eines egalitären kommunalen Zusammenlebens in zahlreichen Initiativen weiter. Nicht nur anarchistische Gruppen versuchen sich weiterhin an herrschaftsfreien Formen des Zusammenlebens, die selbstverständlich auf die ein oder andere Weise institutionell verfasst sein müssen. Dabei kann aber zwischen Institutionen, die die hierarchische Struktur bürokratisch verfasster Gebilde stützen und solchen, die eine egalitäre Ordnung stabilisieren, unterschieden werden. Letztere können als »herrschaftsfreie Institutionen« gelten (Haude & Wagner 2019[1999]). Auch in der Idee der »kleinen Netze« (Korczak 1981) wurde Nähe und Distanz als Schlüssel einer Architektur für Wohnsiedlungen angesehen, die lokale Gemeinschaftsbildung effektiv unterstützen könnten. In der globalen Bewegung für ein »Recht auf Stadt« werden alltäglich die unterschiedlichsten demokratischen Beteiligungsverfahren erprobt

(Holm & Gebhardt 2011). Je nach Initiative geht es dabei auch darum eine egalitäre Stadtgesellschaft in *Stadt Statuten* gesetzlich zu verankern.

Konnte den Hippies in den 1960er–70ern noch ein etwas naives Menschenbild nachgesagt werden, so haben sich die Ansichten bis heute deutlich qualifiziert: »The hippies tended to have a naive optimism about human nature, a belief that if one could simply be rescued from the night-mare of American culture and placed in a supportive setting, one would respond in kind and contribute to group harmony« (Bates & Miller 1995: 373). Aber nicht für jede und jeden erfüllte sich der Traum von der Gemeinschaft gleichermaßen und so erlebten die Hippiekommunen eine hohe Fluktuation. Selbiges hatten wohl auch akephale Jäger und Sammlergruppen in Afrika zu verzeichnen (Haude & Wagner 2019[1999]). Nicht alle Kommunarden entwickelten sich automatisch zu egalitären friedliebenden Mitmenschen, nur weil sie in einen herrschaftsfreien Raum eintraten. Die Erfahrungen zeigen, dass Akzeptanz und Offenheit eine Grenze erfahren müssen. Es muss die Möglichkeit geben, die Gruppe zu verlassen oder eine Person zum Verlassen der Gruppe aufzufordern.

Was in kleinen persönlichen Gemeinschaften funktioniert, kommt möglicherweise in größeren Gemeinschaften an eine Grenze. Im Falle des Ausschlusses einer Person ist es für eine lokale Lebensgemeinschaft leicht, sich moralisch zu entlasten, etwa mit dem Argument, dass ausgeschlossene Personen sicherlich anderswo eine für sie passende Lebensgemeinschaft finden werden. In einem staatsbürgerlichen Zusammenhang aber können Menschen nicht einfach weitergeschickt werden. Nicht umsonst hat Hannah Arendt darauf hingewiesen, dass Menschen auch das *Recht, Rechte zu haben*, zugesprochen werden sollte (Schulze 2015). Rechte zu haben erschöpft sich nicht darin abstrakte Ansprüche zu erhalten. Eine Person muss auch als Mitglied einer Gemeinschaft erscheinen, innerhalb derer sie diese Rechte einfordern kann. Es braucht also auch ein Recht darauf, in ein Beziehungssystem integriert zu werden, innerhalb dessen eine Person nach ihren Handlungen und Meinungen beurteilt wird. Im Zusammenhang dieser Arbeit lässt sich hier ein besonderes Recht erkennen: Das Recht kritisiert zu werden, zu kritisieren und Kritikfähigkeit gelehrt zu bekommen. An dieser Stelle wird eine Problematik des Ideals herrschaftsfreier Gemeinschaften deutlich. Sofern sie nicht als kleine lokale Gemeinschaften gedacht werden, müssen sie auch die Personen integrieren, die das System ihrer Herrschaftsfreiheit zu korrumpieren versuchen, sei es aus einem Willen zur Macht heraus oder zu anderweitig persönlichem Vorteil.

Ethnologinnen und Ethnologen haben maßgeblich zur Erforschung egalitärer oder akephaler Gemeinschaften beigetragen. Dabei haben sie sich Rüdiger Haude und Thomas Wagner (2019[1999]) zufolge nicht immer wohlwollend mit der Idee der Herrschaftsfreiheit

auseinandergesetzt. Insgesamt jedoch hätten sie so viel Material zusammengetragen, dass diese Idee heute als eine ernst zu nehmende Option erscheine und auf keinen Fall mehr als ›primitiv‹ angesehen werden könne. Im Gegensatz zu einem ›naiven Anarchismus‹ vertreten Hau-de und Wagner die Auffassung, dass herrschaftsfreies Zusammenleben Institutionen benötigt, die Herrschaft regulieren, die gleichzeitig aber selbst nicht repressiv sein dürfen. Nicht selten wird in diesem Zusammenhang auf Erfahrungen von Gemeinschaften des subsaharischen Afrika verwiesen.

Von Afrika lernen

Alternative demokratische Ideen der Aushandlung sind nicht nur Gegenstand afrikanischer Philosophien (vgl. hierzu Wiredu 1997; Wiredu 2015[1998]; Teffo 2004), sondern in vielen Teilen noch lebendige traditionelle Praxis. In Botswana beispielsweise besteht eine lange Tradition konsensorientierter kommunaler Beratungen. Der ›kgosi‹ als Stammesführer nimmt dabei eine entscheidende Rolle ein. Da er nicht auf eine exekutive Gewalt zur Durchsetzung seiner Beschlüsse zurückgreifen kann, erfüllt er seinen Führungsanspruch, indem er sich für einen lebendigen, ehrlichen Austausch unter den Mitgliedern seiner lokalen Gemeinschaft verantwortlich zeigt. In vielen afrikanischen Gemeinschaften ist eine Art Dorfversammlung die Institution, in der das geschieht; in Botswana ist das die ›kgotla‹. In der Verfassung Botswanas wurde bewusst die Möglichkeit erhalten, dort weiterhin auch Streitfälle oder Anklagen verhandeln zu können und es steht im ›house of chiefs‹, einer verfassten Kammer der nationalen Regierung, auch immer wieder zur Debatte, wie weit die Befugnisse der tribalen Gerichtsbarkeit gehen sollten. Die Beratungen in der *kgotla* werden im Idealfall so lange geführt, bis jede Person ausreichend Gehör gefunden hat und schließlich gemeinsam Maßnahmen beschlossen werden können. Kwasi Wiredu (2015[1998]: 174) beschreibt die hierbei zugrundeliegende Überzeugung folgendermaßen: »Menschen haben die Fähigkeit, sich durch ihre Differenzen hindurch bis zum tiefsten Grund der Identität ihrer Interessen durchzukämpfen«. Demnach können Menschen nach ergiebiger Beratung die Interessen der Gemeinschaft als ihre eigenen erkennen und so demokratisch über zukünftige Wege entscheiden. Hierzu sind oft sehr zeitaufwändige Beratungen notwendig, die durch die Überzeugung gerechtfertigt sind, dass erlebtes Unrecht und Konflikte, über die direkt involvierten Parteien hinaus, immer einen größeren Kreis an Personen beeinträchtigen. Demnach hat die Gemeinschaft ein Interesse an einer Befriedung oder Klärung persönlicher Streitfälle. Diese Tradition geht also auch mit einer spezifischen Auffassung von Privatheit

einher. Durchaus bekannt ist beispielsweise die Redeweise, dass es zwei Menschen braucht, um ein Kind zu zeugen, ein ganzes Dorf aber, um es zu erziehen. Damit ist gemeint, dass Kinder von einem reglementierenden Einfluss außerhalb des Elternhauses sehr profitieren können, weil sie lernen, dass sie eben nicht nur von den (manchmal zu sehr) wohlwollenden Eltern bewertet und sanktioniert werden.

Auch traditionelle afrikanische Gesellschaften kommen also nicht ohne Institutionen aus, auch wenn diese weniger strafen, als dass sie eher eine Funktion der Stabilisierung von Gleichheit erfüllen. So kann auch Hexerei als eine ›herrschaftsfreie Institution‹ angesehen werden. Als eine Institution, die Verhalten reglementiert, dabei aber ohne eine ordnungssichernde Gewalt, wie etwa eine Polizei, auskommt. Um dies verstehen zu können, müssen wir gängige Vorstellungen von Hexerei ablegen. Hexerei wird, wenn nicht einfach als Aberglaube ignoriert, oft ausschließlich im Hinblick auf ihre bösesten Auswirkungen behandelt. So wird sie im Kontext der UN auf Hexen- und Ritualmorde reduziert (WHRIN 2013). Unbestritten finden ungeheuerliche Menschenrechtsverletzungen statt. Tatsächlich werden unschuldige Menschen der Hexerei bezichtigt, sozial ausgegrenzt und in extremen Fällen sogar ermordet. Auch ist nicht zu leugnen, dass sogenannte ›*witch doctors*‹ vereinzelt Menschen, meist Kinder, regelrecht schlachten, um Körperteile zur Zubereitung von Zaubermethoden zu ernten (Ashforth 1998; Hund 2000). Derartige Vorfälle repräsentieren aber nicht das Wesen von Hexerei. Einige Ethnographen sehen ganz andere alltägliche Dimensionen von Hexerei (Ashforth 1998; Geschiere 1997). Demnach ist Hexerei im Körper zentriert und eine Trägerin oder ein Träger von ›*bad spirits*‹ kann diese auch unbewusst in Kraft setzen. Hexerei ist als soziale Kraft in lokale Lebenszusammenhänge oder engste Familienbande eingewoben, in denen Eifersucht, Neid oder Missgunst häufige Attribute von Beziehungen sind. Innerhalb dieser Gemeinschaften übernimmt Hexerei die Aufgabe der sozialen Regulierung im Sinne von Gleichheit und Gerechtigkeit. Der Glaube an sie etabliert Überzeugungen, wonach Eifersucht, Neid und Missgunst Zwietracht in einer Gemeinschaft sähen. Diese Gefühle gegenüber einer Person zu haben und sie eventuell sogar in mystische Handlungen gegen sie umzusetzen, bedeutet sie zu verfluchen und kommt der Hexerei gleich. Es kann aber nicht verborgen bleiben, wenn jemand böse Kräfte (*bad spirits*) nutzt und es gibt auch Möglichkeiten, diese auf den Anwender zurückzulenken. So kann Hexerei immer auf die Person zurückfallen, die einen Fluch ausspricht. Demnach gilt es weder eifersüchtig, neidisch noch missgünstig zu sein, um nicht selbst von dunklen Kräften beherrscht zu werden. Gleichzeitig gilt es, nicht zu prahlen, nicht unfreundlich oder geizig, sondern großzügig zu sein, um zu vermeiden, dass andere Menschen diese Gefühle gegen einen entwickeln. Hexerei gemahnt also zur Selbstregulierung im Sinne von Egalität.

Erich Leistner (2014) argumentiert sogar, dass – zumindest in Südafrika – die von der UN angeprangerten gewalttätigen Ausschreitungen gegen angebliche Hexen als eine Reaktion auf die nationale Gesetzgebung angesehen werden könne. Demnach fühlten sich lokale Gemeinschaften hilflos, nachdem den traditionellen Autoritäten die Verantwortung für Fälle von Hexerei entzogen worden waren. Damit funktioniert Hexerei nicht mehr als regulierende Institution.

4.7 Gemeinschaft und die Fähigkeit des Individuums zur Selbstregulierung

Auch in modernen Gesellschaften gilt es ein weites Feld unsozialer Verhaltensweisen, das rechtlich unreglementiert bleibt, dynamisch und transparent zu halten. Nur so können Einzelpersonen zur Mäßigung ihres Verhaltens und die Gemeinschaft zur Regulierung grenzüberschreitenden Verhaltens befähigt werden. Die afrikanischen Beispiele inspirieren die Vorstellung von lokalen Mediationsprozessen, die in Familien, Freundeskreisen, Nachbarschaften oder Betrieben stattfinden könnten. Dabei könnten nicht nur die jeweiligen Streitparteien hinzugezogen, sondern auch die jeweils weitere Gemeinschaft um Rat gebeten werden. Doch derartige Prozesse bedürfen Menschen, die fähig sind sich in einem sozialen Zusammenhang zu erkennen. Auf Hexerei als regulativen Glauben möchte man heute natürlich ebenso wenig setzen, wie auf verbindliche religiöse Vorstellungen anderer Art. Eine transzendierende säkulare Spiritualität aber, wie sie in Kapitel 3.5 als *Transrationalität* beschrieben wurde, könnte ebenfalls diese Aufgabe übernehmen. Sie ermöglicht es dem Individuum hinter seine aktuellen Befindlichkeiten zurückzutreten und sich in seinen transaktionalen Bezügen zu erkennen. Entsprechend würde eine Person auch das Angebot von Mediation befürworten und wenn notwendig wahrnehmen.

Der kritische Personalismus stellt zudem ein Wissen über Prozesse der Persönlichkeitsbildung zur Verfügung. Dies ist notwendig, damit sich Individuen selbstgeführt in freiheitliche Formen der Vergemeinschaftung eingliedern können, ohne dabei ihre eigenen Bedürfnisse zu verleugnen. Darüber hinaus lässt es Richtlinien erkennen, nach denen bestehende repressive Institutionen im Sinne eines egalitären Gemeinwohls bewertet und wenn möglich zu herrschaftsfreien umgestaltet werden können. Aus der Ambiguität, die gesellschaftliche Institutionen immer mit sich bringen, kann nicht auf deren Überflüssigkeit geschlossen werden. Vielmehr sollte die Überzeugung folgen, dass Institutionen der beständigen Kontrolle und Kritik aus möglichst vielen unterschiedlichen sozialen Positionen heraus unterzogen bleiben sollten.

Gemeinschaft kann niemals ein Konsens- oder Harmonieprojekt sein. Gemeinschaft entwickelt zwangsläufig Dissensdynamiken. Die Art und Weise, wie diese in Öffentlichkeiten verhandelt werden, welche Stimmen in politischen Entscheidungsprozessen Gehör finden und wie diese in Entscheidungen einbezogen werden, bestimmt schließlich die demokratische Kultur einer Gemeinschaft. Wird dies lediglich als ein Spiel von Agonismen oder gar Antagonismen im Sinne kritischer Oppositionen verstanden, dann liegt Lagerbildung und das Streben nach Herrschaft nahe. Im Sinne einer kritischen Mediation gilt es, gesellschaftliche Dissensbeziehungen dynamisch zu halten und Dogmen zu vermeiden. Da Persönlichkeitsentwicklung elementar von den sozialen Gegebenheiten geprägt wird, erlaubt nur gelebte Verständigung die Entwicklung kommunikativer Persönlichkeiten. Nur wer die wohltuenden Effekte von Verständigung erlebt, wird die hierzu notwendigen Persönlichkeitsmerkmale, wie etwa Offenheit, Demut oder Ambiguitätstoleranz, ausbilden können. Negative Gefühle, wie Scham und Schuld, müssen zugelassen werden, um sie reflektieren zu können. Nur in der Reflexion von Verfehlungen wird Versöhnung möglich. Gemeinschaft sollte ein soziales Klima erzeugen, welches ihren Mitgliedern erlaubt, diese Fähigkeiten zu entwickeln. Egalitäre Vergemeinschaftung benötigt Individuen, die zur gemeinwohlorientierten Selbstregulierung befähigt sind. Damit die akademische Kritik hierzu einen Beitrag leisten kann, ist eine spezifische Haltung notwendig. Diese soll im Folgenden herausgearbeitet werden.

5. Methodologische Grundlagen einer Kritik als Mediation

Gesellschaftliche Verhältnisse, so lehren es die jüngeren Geistes- und Sozialwissenschaften, sind in der Regel naturalisiert, also der gesellschaftlichen Praxis derart implizit, dass sie nicht ohne weiteres erkannt werden können. Wir unterliegen alltäglich einer Verblendung und können dabei gar nicht wissen, wo diese beginnt und wo sie endet. Damit Missstände deutlich werden, gilt es diese Zusammenhänge in kritischem Sinne aufzudecken. Große Denkerinnen und Denker haben verschiedene Heuristiken vorgeschlagen, denen wir folgen können, um die verborgenen Aspekte des gesellschaftlichen Lebens sichtbar zu machen.

Im Rahmen dieser Untersuchung sind dabei insbesondere die Vorgehensweisen interessant, die auch empirische Feldforschung vorsehen. So versucht beispielsweise eine Ethnographie der Multiplizität (bspw. Mol 2002) die Verblendung aufzulösen, die sich aus kategorialem Denken ergibt. Die Kategorien der wissenschaftlichen Weltbeschreibungen sind nicht so homogen, wie sie erscheinen. Was theoretisch als eine Entität behauptet wird, dass teilt sich bei näherem Hinsehen in viele Einzelfälle auf, die alle irgendwie besonders sind. Was strukturell als ein Phänomen beschrieben werden kann, fächert sich unter dem ethnographischen Blick unendlich weit auf. Es ergibt sich das Bild einer infiniten Vielfaltigkeit. Wie aber lässt sich darin wieder ein Blickpunkt fixieren? Was kann der Analyse noch als Ausgangspunkt dienen, wenn alle Kategorien derart unbestimmt sind? An welchem Detail kann eine neue Beschreibung noch ansetzen? Auch wird die Orientierung zudem von der Erkenntnis erschwert, dass eine Beschreibung des Fremden oder des anderen immer vom Blick des Beschreibenden geprägt ist. An dieser Stelle ist also eine Reflexion über Fragen des Verstehens und der Positionalität des Forschenden unumgänglich.

5.1 Anthropologie und Positionalität

Die Anthropologie hat eine lange Tradition darin, sich mit der Möglichkeit des Fremdverstehens auseinanderzusetzen. Die *Writing Culture*-Debatte hat diese Thematik exemplarisch zu Geltung gebracht (Clifford 1993[1988]). Insbesondere wurde die Methode der *teilnehmenden Beobachtung* als ein Mittel zur Erzeugung ethnographischer Autorität analysiert. Auch andere gängige Garanten des Fremdverstehens *hermeneutischer Ethnographien* standen auf dem Prüfstand.

Etwa wurde ›Feldforschung‹ als ein Mythos entlarvt, der kaum überzeugend durch ein ›Vor-Ort-gewesen-sein‹ oder die dokumentarische, beobachtende Haltung des Forschenden und seiner objektivierenden Leistung begründet werden kann. Ähnlich hatte zuvor schon Clifford Geertz (1987[1974]) den Skandal um die Veröffentlichung der Tagebücher Bronisław Malinowskis (1989[1967]) aufgegriffen, um verstehende Ethnographien zu dekonstruieren. Diese Tagebücher hatten einen Schock ausgelöst, denn darin zeigte sich der Urvater der Methode der teilnehmenden Beobachtung keineswegs als der emphatische, sensible Forscher, als welcher er von vielen Ethnologinnen und Ethnologen bis dato angesehen worden war. Vielmehr offenbarten die Bücher die negativen Gefühle Malinowskis bezüglich der langen Forschungsaufenthalte, der ihm unvertrauten Umgebungen und der fremden Menschen. Also fragte Geertz (1987[1974]: 290): »Was wird aus dem Verstehen, wenn das Einfühlen entfällt?« Als Antwort entwarf er eine *interpretative Anthropologie*, die nicht mittels eines hermeneutischen Verstehens, sondern mittels semiotischer Deutung die allgemeinen Zeichen des sozialen Lebens interpretieren sollte. »Es geht nicht darum, eine innere geistige Korrespondenz mit seinen Informanten herzustellen [...]. Es geht vielmehr darum, herauszufinden, wie sie sich überhaupt selber verstehen« (ebd.: 292). Demnach sollen die Forschenden in eine Tiefenstruktur der kulturellen Voraussetzungen lokaler Selbstdeutungen vorstoßen, die selbst den Beforschten nicht unmittelbar zugänglich ist. Damit wurde dem Verstehen eine Absage erteilt.

Asymmetrien des Forschens

James Clifford (1993[1988]) weist darauf hin, dass sich das Problem der anthropologischen Autorität mit Geertz' Vorschlag keineswegs auflöst, denn die Forschenden bleiben schließlich die definitorische Instanz der Fremdbeschreibung. Diesbezüglich versuchte die Entwicklung dialogischer oder *multiperspektivischer Ethnographien* Abhilfe zu schaffen. Es wurde vorgeschlagen, dass Ethnographien auch den Forschungsprozess darstellen, und zwar derart, dass dabei auch lokale Informantinnen und Informanten, Guides sowie Übersetzerinnen und Übersetzer als Mitautoren zu Wort kommen und gewürdigt werden. In bisherigen anthropologischen Arbeiten wurden lokale Partner meist nur indirekt zitiert. Hierdurch würde aber, so die Kritik, lediglich so etwas wie ›indigene Rede‹ inszeniert. Nun sollten die lokalen Perspektiven durch die Verwendung direkter Rede ›dialogisch‹ aufgewertet werden. Eine Kollagierung wörtlicher Zitate der Beforschten und der Informanten könne, so die Idee, der Vorstellung von Kultur als polyphonem Raum besser gerecht werden. Clifford zufolge ist Kultur keine Einheit, sondern ein ›schöpferischer

Dialog« von Einzelstimmen und Subkulturen. Ebenso sei Sprache zu verstehen als ein »Wechselspiel und ein Kampf regionaler Dialekte, professioneller Jargons, typischer Alltagsrede, der Rede unterschiedlicher Altersgruppen, Individuen und so fort« (ebd.: 142).

Letztlich aber wird die Problematik der anthropologischen Autorität auch von dieser Einsicht nicht aufgehoben. »In jeder Ethnographie sind auf Erfahrung gegründete, interpretatorische, dialogische und polyphone Prozesse – durchaus im Widerspruch zueinander – wirksam. Aber eine kohärente Präsentation setzt einen kontrollierenden Autoritätsmodus voraus« (ebd.: 151). Die Spannung zwischen der tatsächlichen Multiplizität des Forschungsfeldes und der Autorität derjenigen, die diese Multiplizität zum Zwecke der Beschreibung ordnen, lässt sich wohl niemals vollständig auflösen. Letztlich bleiben die Forschenden diejenigen, die den Forschungsprozess leiten, diejenigen, die die Auswahl der Zitate treffen, diejenigen, die die Mittel zur Veröffentlichung einwerben, und diejenigen, die eine Leserschaft in den Blick nehmen. Somit fungieren sie letztlich als Mittler zwischen den Beforschten und einer akademischen Leserschaft. Die Forschenden nehmen also *immer* eine privilegierte Position ein.

Es stellt sich also die Frage, ob diese privilegierte Position nicht auch verantwortungsvoll ausgefüllt werden kann. So lassen sich Abstufungen in der Kluft zwischen den Forschenden und den untersuchten Personen denken. Die dialogische Anthropologie formulierte beispielsweise das Ideal der völligen Gleichberechtigung im Gespräch. »Bei einer perfekten Symmetrie in jedem Moment des Gesagten ist es schwer vorstellbar, wie sich eine der Parteien als Ethnograph und die anderen als Andere definieren ließen« (Tedlock 1993: 275). Findet ein »echter Dialog« statt, dann sind die Gesprächspartner »vollständig zusammen«. Solange gesprochen wird, ist auch die Thematik notwendig offen. »Solange tatsächlich ein Dialog stattfindet, ist keine umfassende Metaerzählung möglich. Wenn die an einem Dialog beteiligten Partner einen Punkt völliger Übereinstimmung erreichen sollten, wären sie nicht mehr miteinander im Dialog« (ebd.: 272). Ethnographie stellt sich in dieser Perspektive als Phänomenologie der Asymmetrie, des Andersseins oder der Fremdheit dar. Genau genommen lässt sie dann aber keine Beschreibung des Fremden mehr zu.

Bruno Latour (2008) schwebt für seine *symmetrische Anthropologie* aber nicht nur eine Gleichberechtigung zwischen Gesprächspartnern vor. Er möchte mehr als nur eine symmetrische Stellung von wissenschaftlichen und alltagsweltlichen Erklärungen, vielmehr privilegiert er die alltäglich stattfindende Verschneidung von Kategorien und das alltagsweltliche Iterieren von Bedeutungen, gegenüber den wissenschaftlichen Strategien kategorialer Reinigung. Für empirische Arbeiten schlägt er deswegen vor, sich weniger den Fragen, die sich aus den Definitionen der disziplinären Kategorien ergeben, zuzuwenden, als vielmehr den

Verbindungen zu folgen, die die Alltagsbegrifflichkeiten praktisch aufspannen. Damit rücken auch die sozialen Ereignisse und die Erklärungsleistungen der gesellschaftlichen Akteure in den Mittelpunkt. Sie werden zur ersten Quelle der Rekonstruktion von Gesellschaft. Im Sinne einer flachen Ontologie geht es nicht darum, Tiefenstrukturen der Bedeutung unterhalb der Oberfläche der Geschehnisse zu entdecken, allein die Geschehnisse sind das Ganze der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das Gesellschaftliche besteht lediglich aus situativen Momenten und Ereignissen. Die Forschenden verlieren ihre privilegierte Stellung. Sie werden zu so etwas wie Protokollanten oder Dokumentatoren, die das Soziale aus Einzelereignissen zusammensetzen.

Dem Verstehen kommt in diesen Ansätzen ebenfalls kein Platz mehr zu, vielmehr verschiebt sich der methodische Blickpunkt zusehends zur Frage, aus welcher Position heraus die soziale Wirklichkeit in den Blick genommen wird.

Professionelle Positionalität

Pierre Bourdieu bemüht sich gar nicht um die Erklärungsleistungen der Akteure der Praxis, sondern nimmt bewusst einen distanzierten Standpunkt ein. Die von ihm beschriebene *Logik der Praxis* versteht er als eine Objektivierung, die den an der Praxis Teilnehmenden quasi naturgemäß verschlossen bleiben muss. Würde den Beteiligten bewusst, wie elementar der Austausch der von ihm beschriebenen Kapitalsorten die Geschicke ihrer sozialen Gruppe lenkt, dann könnten sie nicht mehr so unbedarft an der sozialen Praxis teilnehmen. Die Erkenntnisse seines praxeologischen Blickes können den Betroffenen auch niemals vermittelt werden, denn sie machen letztlich nur vom wissenschaftlichen Standpunkt aus Sinn. Seine Analyse der Lebensstile und des Austausches von Kapitalsorten stellt gewollt eine soziologische Außenperspektive dar. Im Sinne einer *Soziologie der Soziologie* in Anerkennung der *Soziologie als Beruf* entwirft Bourdieu (1993: 366) eine Analyse des *Homo academicus* und versteht darunter eine »Objektivierung der Stellung des Forschers im universitären Bereich und der ›Verzerrungen‹ [biais], die der Organisationsstruktur der Disziplin innewohnen«. Damit stellt Bourdieu bewusst keine Verbindung zu den von ihm Beforschten her. Seine Perspektive ist exklusiv wissenschaftlich, sie interessiert sich explizit nicht für die Erklärungsleistungen der Beforschten. Nicht umsonst wirken die Beschreibungen der Lebensstile, die Bourdieu in den »feinen Unterschieden« entwirft, teilweise zynisch. Bourdieu bestimmt die Methodik seines professionellen Blicks, er bestimmt damit seine *professionelle Positionalität*, blendet damit aber die anthropologisch strittigen Fragen aus. Sollte nicht gefragt werden, wie die Beforschten selbst die Analyse bewerten? Strittig ist doch, ob sich die Beforschten nicht vielleicht

unfreiwillig bestimmten Wertungen unterzogen sehen. Auch bleibt unreflektiert, welche Auswirkungen diese wissenschaftliche Beschreibung möglicherweise auf die lokalen Lebenswelten haben könnte. Was ist mit impliziten Bewertungen, die die Forschenden unbewusst vornehmen, weil sie sich ihnen aus ihren persönlichen akkulturierten Sichtweisen aufdrängen? Wie können derartige Effekte vermieden werden? Diese Fragen lassen sich deutlich schwerer beantworten, und zeigen, dass die Frage nach der Positionalität der Forschenden weiterhin unbeantwortet ist.

Identitätspolitische Positionalitäten

In seinen späteren Arbeiten entwickelt Bourdieu die Vorstellung einer *reflexiven Anthropologie*, die seinen früheren distanzierten Standpunkt aufzuweichen scheint. In der Rückschau auf seine empirischen Arbeiten, die zur Formulierung seiner Theorie der Praxis führten, schreibt er: »Ich mußte also, wie mir scheint, ohne überhaupt Gefallen daran zu finden, mich ständig über mein Verhältnis zum Gegenstand befragen« (Bourdieu 1987: 33). Dieser Gedanke von Selbstreflexivität war unter anderem für die Entwicklungsforschung von nachhaltiger Attraktivität (Dörfler, Graefe & Müller-Mahn 2003; Lippuner 2005; Graefe & Hassler 2006; Deffner, Haferburg, Sakdapolrak, Eichholz, Etzold & Michel 2014). Hatte doch die *Post-Development*-Debatte nicht nur gängige Theorien von Entwicklung, sondern sogar die Sinnhaftigkeit der Entwicklungsidee überhaupt, elementar in Frage gestellt. Eine reflexive Sozialgeographie sollte sich, mittels eines *relationalen Denkens*, jederzeit ihrer eigenen privilegierten Positionalität bewusst sein und die gängigen Dualismen von »entwickelt« versus »unterentwickelt« oder von globalem Süden versus globalem Norden durchbrechen. Ähnliche Positionalitätsbestimmungen werden heute von einer *reflexiven Ethnographie* (z.B. Davles 2007), den *Post-Colonial Studies* (z.B. Denzin, Loncoln & Tuhi-wai Smith 2008) und *feministischen Studien* (z.B. Laliberté & Schurr 2016) eingefordert. Die Erkenntnis, dass Wissensproduktion vom Verhältnis der Forschenden zu den Beforschten abhängt, erfordert eine sich-selbst-identifizierende Verortung der Forschenden innerhalb historisch gewachsener, globaler, hierarchischer Verhältnisse. Hinzu kommen weitere asymmetrische Differenzkategorien. Die Intersektionalitätsforschung benennt neben den klassischen Kategorien von *gender* (Sexualität), *class* (Herkunft) und *race* (Ethnizität) mittlerweile zahlreiche weitere diesbezüglich relevante soziale Kategorien (z.B. Degele & Winker 2008; Knapp 2008). Mit der Zugehörigkeit zu privilegierten Gruppen, so die Annahme, sind auch strukturelle Vorteile und nicht selten auch bestimmte Sichtweisen verbunden, die, sofern sie unreflektiert bleiben, den gesamten Prozess der Forschung prägen.

Offen bleibt aber, wie denn eine Erkenntnis dieser Positionalitäten vorstattengehen soll. Nun kann man als älterer weißer Mann zwar einsehen, dass man eine gegenüber anderen Personen ›privilegierte‹ Position einnimmt, man erkennt dadurch aber noch lange nicht den Bias der eigenen individuellen Wahrnehmung. Die Mahnung zur Reflexion der eigenen Positionalität kann also allenfalls zu erhöhter Achtsamkeit gegenüber anderen Perspektiven mahnen. Es berechtigt aber nicht – so die vielfach geäußerte Kritik – andere benachteiligte Perspektiven zu untersuchen und beschreiben zu wollen. Diese Einschätzung beruht auf dem Argument, dass privilegierte Personen bestimmte Erfahrungen von Unrecht und Unterdrückung niemals machen. Sie werden diese Erfahrungen deswegen auch niemals in der gesamten Tragweite verstehen können. Mit der Bestimmung der Sprecherposition einer Autorin oder eines Autors geht also lediglich die Verortung einer wissenschaftlichen Arbeit im globalen System der Wissensproduktion einher. Für die methodologischen Überlegungen dieses Kapitels ist es an dieser Stelle wichtig festzuhalten, dass mit der Forderung nach Reflexion *differenztheoretischer Positionalitäten* ein Erkennen der eigenen kulturellen Prägung und dem damit einhergehenden Bias weder geleistet noch gefordert wird. Da die Möglichkeit des Verstehens verneint wird, liegt zudem auch die Abkehr von der empirischen Erforschung fremder Lebenswelten nahe. Bevor diese Zusammenhänge tiefergehend reflektiert werden, soll zuvor der Vollständigkeit halber noch eine weitere Art der Positionalität angesprochen werden.

Forschungsvozierte Positionalitäten

Zusätzlich zu professionellen und identitätspolitischen Positionalitäten entwickeln sich im Laufe des praktischen Forschens auch situative Begegnungen und Beziehungen. Da sich Subjektivität immer nur innerhalb situativer Bedingungen konstituiert, finden im Forschungsprozess, im Kontakt mit den Beforschten, von Moment zu Moment gegenseitige Positionierungen statt. Stefan Hirschauer (2017) betont, dass es neben dem *doing difference* immer auch die Möglichkeit des *undoing difference* gibt. Im Verlauf des Forschungsprozesses geraten Forschende wiederholt in soziale Konstellationen, von denen sie ganz unmittelbar affiziert werden. Man kann von *situativ-transaktionaler Positionalität* oder von *forschungsvozierter Positionalität* sprechen. Die Analyse derartiger persönlicher Prozesse kann entscheidende Hinweise zur Entwicklung des Erkenntnisprozesses liefern. Tatsächlich sind diese Positionalitäten für einen anthropologischen Forschungsprozess unabdingbar. Sie können aber immer nur retrospektiv betrachtet werden, denn im Moment des Erlebens sind sie naturgemäß unhintergebar. Sie erscheinen den Forschenden allenfalls als Irritationen, Momente des Unverständnisses oder des

Scheiterns. In der Regel sind sie mit negativen Gefühlen verbunden. Es ist deswegen wichtig, sich diese Empfindungen zu vergegenwärtigen. Es sind die verstörenden Momente der Affizierung durch die Beforschten, die Hinweise auf die eigenen unerkannten Prägungen geben können. In Affizierungen werden die bisher unhinterfragten Überzeugungen angesprochen, die es, um eines angemessenen Fremdverstehens willen zu erkennen gilt. Vielleicht war der posthum skandalisierte Malinowski genau deswegen ein so erfolgreicher Ethnologe, weil er seine negativen Gefühle seinen Tagebüchern anvertraute und dabei darüber reflektierte. Er hat sie nicht verleugnet oder weggedrückt. So schreibt er in seinem Tagebuch über die Kommunikation mit seiner späteren Frau Elsie Rosaline Mason (E. R. M.):

»In the morning felt well and energetic. Wrote E. R. M., and diary. [...] Went to Teyava with the Kudukway Kela people. There I got mad at some little girls. I tried to chase them away, but they wouldn't go. Went back to the road, under a tree. The niggers¹ were getting on my nerves, and I could not concentrate. [...] I tried to formulate for E. R. M. the importance of keeping a diary as a means of self-analysis.« (Malinowski 1989[1967]: 284)

Liest man diese Zeilen, dann ist kaum vorstellbar, dass derselbe Autor für den Versuch bekannt wurde, den Eurozentrismus anderer Ethnographen, etwa den Alfred Radcliffe-Browns, zu überwinden. Malinowski plädierte dafür, die Missionsstationen zu verlassen und den Menschen vor Ort zuzuhören. Das Heraustreten aus einer zeitgeschichtlichen Episteme ist wohl immer nur schrittweise möglich. Die Worte des Tagebuches sind auch Zeugen zeitgeschichtlichen Sprechens und es spricht viel dafür, dass Malinowski die Unangemessenheit des eigenen Verhaltens in selbstkritischer Reflexion erkannt hat. Von derartiger Selbstreflexion ist sicherlich immer nur ein partielles Heraustreten aus dem eigenen Verblendungszusammenhang zu erwarten, dass aber langfristig auch ein *unlearning* von Privilegien bewirken kann. Malinowski war sich wohl der methodologischen Wichtigkeit derartiger Selbstkritik bewusst, hatte sie aber in seinen Schriften konsequent verleugnet. So wurden seine posthum veröffentlichten Tagebücher zu einem wichtigen Dokument für die Selbstreflexion der Ethnographie als wissenschaftlicher Disziplin.

Obwohl diese Art der Reflexion also eine wichtige Steuerungsfunktion innerhalb des Forschungsprozesses übernehmen kann, ist sie im akademischen Betrieb nicht immer erwünscht. Versuche junger Forscher:innen, die sich selbst als *erlebendes Ich* in die Analyse einzubringen, werden schnell als »jugendliche Emotionalität« abgetan (Burckhardt-Seebass

1 Dieses Wort wird hier trotz seines diskriminierenden Hintergrundes als Zeitdokument belassen, da es in diesem Zusammenhang um den Zwiespalt zwischen herabsetzendem Verhalten und der Erkenntnis dieses Verhaltens geht.

2003: 147). Leicht vorstellbar, dass dies den Objektivitätsvorstellungen etablierter Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler widerspricht und entsprechend als autobiographische Nabelschau empfunden wird. Eine am Ideal der wissenschaftlichen Objektivität geschulte Kollegin wird darin wahrscheinlich instinktiv den Versuch erkennen, mangelnde methodische Klarheit und Konsequenz hinter oberflächlichen Gefühlen der Authentizität zu verstecken. Dieser Vorwurf ist auch nicht ganz unberechtigt, denn nicht selten schließen derartige Bemühungen mit unhaltbaren Bekenntnissen zu selbstlosen, verantwortungsvollen Motiven.

Es lässt sich also nachzeichnen, wie Verstehen sukzessive unterminiert wurde. Im Folgenden wird aber beschrieben, dass eine Reflexion der eigenen Positionalität nicht aus der reinen Selbstschau erwachsen kann, sondern nur mittels einer Hinwendung zu fremden Lebenswelten geschehen kann, im Versuch zu verstehen als einer zeitweisen Übernahme von Parteilichkeit.

5.2 Von strukturellen Benachteiligungen zu Fragen der Parteilichkeit

Heute ist die Forderung nach Reflexion der eigenen Positionalität in der empirischen Forschung allgegenwärtig. Dahinter steht die Überzeugung, dass der Blick des Forschenden initial gefärbt ist, dass er blinde Flecken aufweist, wodurch Aspekte, die für die Beforschten besonders relevant sind, nicht erkannt werden können. Hierdurch, so die Annahme, würden Interpretationen privilegiert, die allenfalls bestehende Vorurteile oder Stereotype reproduzieren. Es besteht die Gefahr, dass Forschende – aus einer überlegenen Position heraus – die Beforschten gedanklich ein- und unterordnen und sie damit quasi erneut ›gedanklich kolonialisieren‹.

Betrachten wir den Ursprung identitätspolitischen Denkens, dann muss der evident politische Charakter des Entstehungskontextes betrachtet werden. Der identitätspolitische Aktivismus argumentiert aus einer Position der *Eigenparteilichkeit*. Es darf aber nicht übersehen werden, dass es nicht der Wahrheitseffekt der identitätspolitischen Argumentation ist, der einer sozialen Bewegung politische Schlagkraft verleiht. Es ist vielmehr die *Parteilichkeit* anderer, nicht selbst betroffener Personen, die notwendig ist, um das Potenzial für politische Veränderungen hervorzubringen. Damit dies geschehen kann, müssen möglichst viele Menschen die aktuell zur Debatte stehenden politischen Anliegen nachvollziehen können, und hierfür ist eine Vermittlung der Problematik notwendig. Dies kann aber nur geschehen, wenn auch alle das Recht haben, über diese Problematik zu sprechen. Ich möchte diese Zusammenhänge an einem Beispiel illustrieren.

#1 *BlackLivesMatter*

Im Mai 2020 gingen die Bilder von Georg Floyd um die Welt, wie er von einem weißen Polizisten minutenlang zu Boden gedrückt wird. Ein Video zeigt, wie er stirbt, während vier weitere Polizisten das brutale Vorgehen ihres Kollegen offensichtlich dulden. Georg Floyds mehrfache Bitte um Lockerung des Griffes »I can't breath« wurde zum Symbol der Unterdrückung schwarzer Menschen. Seit langem repräsentiert die Black-Lives-Matter-Bewegung die Erfahrungen von Menschen nichtweißer Hautfarbe, die alltäglich strukturelle Benachteiligungen erleben, und so entlud sich unter *#BlackLivesMatter* eine Welle von Protesten gegen Rassismus und Polizeigewalt. Landesweit solidarisierten sich auch weiße Menschen und auch weiße Polizistinnen und Polizisten übernahmen auf Kundgebungen die Geste des Niederknieens, mit der Schwarze ihren Protest als friedlich markieren. Es wurden Bilder des (weißen) Sheriffs von Michigan bekannt, der demonstrativ seine Kampfausrüstung (*riot gear*) abgelegt hatte und sich mit den Worten »I want to make this a parade, not a protest« unter die Demonstranten gemischt hatte. Eine weltweite Solidarisierung mit den friedlichen Protesten entstand.² Der weiße Streetartkünstler Banksy sprach wohl vielen nichtschwarzen Menschen aus der Seele, als er seine Empfindungen bezüglich der Situation folgendermaßen beschrieb: »at first I thought I should just shut up and listen to black people about this issue. But why would I do that? It's not their problem. It's mine.« Die Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe der Weißen hatte offenbar auch ein Gefühl von Verantwortung für die Gewalt hervorgerufen, die von Mitgliedern der eigenen Gruppe ausgeht. So erleben viele weiße Mensch die Ungerechtigkeit gegen *people of colour* als ein Problem, das auch sie betrifft. Sie erkennen, dass es offensichtlich nicht nur Einzelfälle oder Einzelpersonen sind, von denen diese Gewalt ausgeht. Das Erkennen von Rassismus als strukturellem Problem schafft bei vielen den Wunsch nach Überwindung der Rassengrenzen.

Viele Weiße reihten sich auch unter *#AllLivesMatter* in die Proteste gegen Rassismus und Polizeigewalt ein. Diese solidarischen Aktivitäten aber schürten Empörung auf Seiten schwarzer Aktivistinnen und Aktivisten. Zum Teil wurden sie als »vorsätzliche Farbenblindheit« oder als eine Nivellierung der faktischen Ungleichheit verstanden. Wie aber lassen sich diese Reaktionen verstehen? Lassen wir einmal außer Acht, dass *#AllLivesMatter* später auch von rechter Seite instrumentalisiert wurde, und gehen für diese Betrachtung von einer integrativen Intention der *#AllLivesMatter*-Vertreterinnen und -Vertreter aus. In diesem

- 2 Dass diese Proteste später politisch instrumentalisiert wurden und sowohl Gewalt von linker als auch rechter Seite geschah, ist in diesem Zusammenhang erst einmal nebensächlich.

Fall macht die Unterscheidung von *Positionalität* und *Parteilichkeit* die Situation erklärbar. Offensichtlich erkennen viele Weiße die Berechtigung der Proteste. Es ist also durchaus nachvollziehbar, dass sich Weiße aus ihrer Positionalität heraus darum bemühen, eine solidarische Haltung zu entwickeln, die nicht in Verdacht gerät, sie wollten aus der Position von Schwarzen sprechen. Es ist tatsächlich nicht leicht, sich als Weißer ein angemessenes Verhalten gegenüber Schwarzen vorzustellen, dass nicht in hohem Maße herausfordernd wäre. Auf keinen Fall sollte man Schwarzen das Gefühl geben, dass sie anders sind, gleichzeitig sollte man aber sicherlich auch deutlich machen, dass man um deren Benachteiligung weiß. Der größte Fehler wäre aber, den Anschein zu erwecken, als glaubte man, ganz genau zu wissen, was schwarze Menschen erleben. Aus welcher Position heraus solidarisiert man sich also? Der Schluss, dass *alle Leben wichtig sind*, ist naheliegend. So spiegelt sich in *#AllLivesMatter* – sofern nicht von rechts instrumentalisiert – der Grundsatz der Gleichheit wider, der ja letztlich die verfassungsmäßige Grundlage für Gleichberechtigung und Gleichbehandlung darstellt.

So verständlich die Haltung auch ist, verkennt sie doch, dass sich daraus eine ganz andere Parteilichkeit ergibt. Der Fokus verschiebt sich von den konkreten rassistischen Ungerechtigkeiten gegenüber Schwarzen zu einem abstrakten menschenrechtlichen Gesichtspunkt. Dies ist insofern unangemessen, als dass es in diesem konkreten historischen Moment nicht darum geht, ›wahr‹ zu sprechen, sondern darum, eine politische Bewegung zu stärken. So begründet die Überzeugungen hinter *#AllLivesMatter* auch sein mögen, in diesem Moment geht es nicht um holistische politische Argumentationen, sondern um eine empathische Unterstützung des Antriebs der Bewegung. Es geht um Mitgefühl für das systemische strukturelle Unrecht, das mit Georg Floyd ein konkretes Gesicht bekommen hat. Es geht in diesem Moment, im Angesicht der faktisch offenkundigen Ungerechtigkeit, darum, Partei zu ergreifen. Derartige Proteste sind eine Bewegung von unten nach oben, aus dem Ereignis ins Bewusstsein, nicht andersherum, vom Bewusstsein in die politische Rede. Für Letzteres ist analytische Schärfe vonnöten, für Ersteres aber Parteilichkeit. Dass dieser Unterschied heute weitgehend verwischt ist, ist auch in der Logik der Identitätspolitik begründet.

Identitätspolitik: vom Aktivismus in die Wissenschaft

Identitätspolitik haben ihren Ursprung nicht nur im feministischen Denken, sondern haben insbesondere durch die *Third World Women* und *People of Color* (PoC) in den USA der 1970er Jahre Auftrieb erhalten. Im erstmals 1977 veröffentlichten Manifest »A Black Feminist Statement« bekannten schwarze Frauen, dass sie sich weder von der

Bürgerrechtsbewegung noch vom Feminismus vertreten sahen (Combahee River Collective 1981[1977]). Das Hauptargument der schwarzen Aktivistinnen war, dass weder schwarze Männer noch weiße Frauen die Erfahrungen teilen, die schwarze Frauen alltäglich machen, und sie deswegen auch nicht begreifen können, wie die Überschneidung sexistischer, rassistischer und kapitalistischer Machtverhältnisse ganz besondere Diskriminierungserfahrungen hervorbringt. Als Literaturwissenschaftlerin greift bell hooks³ (1981) in »Ain't I a Woman« ein berühmtes Zitat der Abolitionistin und Frauenrechtlerin Sojourner Truth auf und betont, dass die Weiblichkeit schwarzer Frauen von den unterdrückenden Lebensbedingungen unterminiert wird. Damit weist sie darauf hin, dass sich die Belastungen nicht auf simple Weise addieren. Das Zusammenspiel verschiedener Formen der Diskriminierung bringt vielmehr spezifische Lebenswirklichkeiten hervor. Es entstanden Ansätze der Intersektionalität, die derartige Mehrfachbenachteiligungen in den Blick nahmen. Wichtige Autorinnen waren Deborah K. Kings (1988), Patricia Hill Collins (1990) und insbesondere die Juristin Kimberlé Crenshaw (1989). Seitdem haben die Identitätskategorien *race*, *class* und *gender* in akademischen Kreisen zusehends Aufmerksamkeit gefunden. Trotz vielfältiger Kritik am Bild der *intersection*, also der Straßenkreuzung, an der sich verschiedene Benachteiligungen treffen, bündeln und/oder überschneiden, fungiert ›Intersektionalität‹ heute als eine gängige begriffliche Klammer für identitätspolitische Forderungen nach Anerkennung und Gleichberechtigung. Heute ist die Intersektionalitätsforschung aus der akademischen Landschaft nicht wegzudenken und leistet einen wertvollen Beitrag zur Bewusstwerdung struktureller Diskriminierungen.

Identitätspolitik: von der Wissenschaft zurück in die Praxis

Fanden die Identitätspolitik also erfolgreich ihren Weg in die Wissenschaften, so zeigen sich allerdings gewisse Problematiken beim Übergang von der Wissenschaft zurück in die Praxis. Werden Kategorien von Identitäten, Lebensformen oder Klassen strukturanalytisch nachgewiesen, dann erhalten sie den abstrakten Charakter gesellschaftlicher Entitäten. Solange sie in politischen Kontexten als empirische Konzepte angesehen werden, kann sich unter #BlackLivesMatter noch jede Latina, jede Homosexuelle und auch jede solidarische Weiße einreihen. Im politischen Protest können Aktivistinnen und Aktivisten Gleichbehandlung von Schwarzsein, Frausein oder divergenten sexuellen Lebensstilen einfordern. Ihre Argumente bekommen Schlagkraft durch die Präsenz auf

3 Gloria Watkins wählte den indigenen Namen ihrer Großmutter Bell Hooks zu ihrem Pseudonym, welchen sie bewusst in Kleinschreibung verwendet.

der Straße und Schützenhilfe erst in zweiter Linie durch den wissenschaftlich analytischen Nachweis struktureller Ungerechtigkeiten. Dieser Transfer von der Politik in die Wissenschaft ist aber wichtig, weil ein solider Nachweis von Benachteiligungen den politischen Kampf stärken kann. Problematisch wird es allerdings, wenn diese Kategorien nicht mehr als empirische, sondern als analytische Konzepte zurück in die Praxis übersetzt werden sollen. Wissenschaftliche Identitätskategorien sind längst nicht mehr so tolerant wie politische. Sollen politische Maßnahmen eingeführt werden, dann muss festgelegt werden, welche Voraussetzungen eine Person erfüllen muss, um einer Kategorie zu entsprechen. Das identifizierende Denken kann nicht anders als zu kolonialisieren.

Im politischen Kontext führt das zwangsläufig zu einem Kampf um Deutungshoheiten. So wurden Debatten darüber geführt, wie die klassischen Identitätskategorien von Geschlecht (Sexualität), Klasse (Herkunft) und Rasse (Ethnizität) angemessen auf europäische Kontexte übertragen werden können. Schließlich führte das zu der Erkenntnis, dass diese Kategorien als sozial konstruiert und variabel angesehen werden sollten (z.B. Degele & Winker 2008; Mayer 2018). Dabei wurden auch mögliche weitere Kategorien, die mit diskriminierenden sozialen Effekten einhergehen, diskutiert. Letztlich wurden bis zu dreizehn Kategorien identifiziert, die es wert seien, betrachtet zu werden (Lutz & Wenning 2001). Diese Unbestimmtheit aber ist politisch wenig zielführend. Sollen politische Maßnahmen eingeführt werden, muss geklärt werden, wer in eine Kategorie fällt und welche Nachteile ausgeglichen werden sollen. Nahe liegend, dass sich benachteiligte Gruppen die Deutungshoheit über ihre Identität nicht nehmen lassen wollen, dass sie selbst über die Definition ihrer Gruppe entscheiden möchten. In ihrem Kampf um Emanzipation fürchten Aktivistinnen und Aktivisten – aus guten Gründen – eine erneute Kolonisierung ihrer Identität durch die Deutungshoheit einer Mehrheitsgesellschaft. Es entsteht ein berechtigter Anspruch auf *Eigenparteilichkeit*.

In der Betonung der Unhintergebarkeit von *Eigenparteilichkeit* wird Zugehörigkeit zu einem politischen Argument und es entspinnt sich nicht selten folgende Logik. Es wird davon ausgegangen, dass die Privilegierten niemals die Ansichten der Unterdrückten verstehen können. Mit dem Verweis auf die Unmöglichkeit von *Repräsentation*, im Sinne der genauen Abbildung, lässt sich das auch akademisch begründen (Foucault & Deleuze 2002[1972]). Popularisierte Formen poststrukturalistischen Denkens konzentrieren sich oft auf die gegenhegemonialen, identitätspolitischen Aspekte der Arbeiten ihrer Vordenkerinnen und Vordenker, insbesondere Foucault und Butler. Demnach bringt die Zugehörigkeit zur akademischen Elite auch automatische strukturelle Vorteile und bestimmte Standpunkte mit sich. Hegemoniale Wissensproduktionen gelten als historisch mitverantwortlich für bestehende Machtasymmetrien. Mit diesem Argument wehren sich viele Aktivistinnen und Aktivisten gegen Versuche, ihre

Lebensrealität zu beschreiben. Als Konsequenz erscheint es nur angemessen, im eigenen Namen sprechen zu wollen und sich den Versuch, von anderen beforscht zu werden, zu verbieten. Im Gegenzug unterlässt eine aus dieser Auffassung resultierende Forschung natürlich auch jeden Versuch, andere Lebenswirklichkeiten zu untersuchen. An dieser Stelle setzt dann auch bekanntermaßen Gayatri Spivaks (2008[1988]) Kritik an. Sie weist darauf hin, dass unterdrückte Minderheiten dringend Unterstützung im Sinne politischer *Re-präsentation* durch mächtigere Fürsprecherinnen und Fürsprecher benötigen. Im Sinne einer transaktionalen Anthropologie wird außerdem verkannt, dass sich gesellschaftliche Beziehungsweisen nur verändern können, wenn die Bereitschaft besteht, die jeweils anderen verstehen zu wollen und es zuzulassen, von anderen verstanden zu werden.

Eigenparteilichkeit und Opferrhetorik

Sicherlich ist gute eigenparteiliche Forschung möglich. Dass bestimmte Minderheitenphänomene nicht im Fokus der Mehrheitsgesellschaft stehen, gibt insbesondere Vertreterinnen und Vertretern dieser Minderheiten Anreize, ihre Erfahrungen mit wissenschaftlichen Methoden zu objektivieren. Der methodische Nachweis struktureller Diskriminierung und Benachteiligung sowie die Darstellung der systematischen Ausblendung dieser Zusammenhänge durch die Mehrheitsgesellschaft sind eine tragende Säule von Identitätspolitik. Diese Arbeit kann selbstverständlich auch im eigenen Interesse gemacht werden. Problematisch wird es aber, wenn der objektivierte Nachweis von Benachteiligung durch eine simple Opferrhetorik ersetzt wird. Wenn davon ausgegangen wird, dass ein tiefer Einblick in die Lebenswirklichkeit marginalisierter Menschen notwendig ist, um ein Verständnis für die Dringlichkeit der Anliegen dieser Gruppe zu entwickeln, und zusätzlich davon ausgegangen wird, dass dieser Einblick nur durch eigenes Erleben gewonnen werden kann, dann liegt der Schluss nahe, dass dieser Einblick gar nicht vermittelt werden kann. Es gibt dann auch keinen Grund mehr, diese Erfahrungen erklären und objektivieren zu wollen. Das Erleben von Leid wird dann zum Maß der Wahrheitsfähigkeit einer politischen Position. Die emotionale Faktizität des Erleidens wird zum Beleg für die Richtigkeit des politischen Anspruchs. Das ist der Versuch, aus subjektivem Erleben so etwas wie objektive Unparteilichkeit zu erzeugen.

#2 Persönliches Leid als Maßstab der Kritik

In Kapitel 1 wurden schon Fälle aus dem *Critical Whiteness*-Kontext beschrieben, die zeigen, wie aus derartigen Haltungen pauschal gegen Personen vorgegangen wird, die man für privilegiert ansieht. Wenn es das

Ziel ist, individuellen Personen, die als Vertreterinnen oder Vertreter einer Mehrheitsgesellschaft angesehen werden, einen Eindruck davon zu verschaffen, wie es sich anfühlt, nicht als individueller Mensch, sondern nur als Mitglied einer Kategorie wahrgenommen zu werden, dann verschiebt sich der Fokus vom Kampf gegen Ungleichbehandlung zugunsten der Vergeltung. Als pädagogisches Mittel lässt sich das kaum rechtfertigen. Vielleicht mag es im Einzelfall ganz heilsam sein, es verkennt aber, dass allein über die phänotypische Erscheinung nicht festgestellt werden kann, ob die betreffende Person nicht etwa auch eigene Diskriminierungserfahrungen gemacht oder schon ein gewisses Bewusstsein für Ungleichheitsverhältnisse hat.

Mit welcher Begründung lässt sich Leid zum Maßstab erheben? Im Schmerz des persönlichen Leids ist der Einzelne das alleinige Zentrum des Universums. In einem populär gewordenen Text beschreibt die *Critical Whiteness*-Aktivistin Hengameh Yaghoobifarah (2016) wie sie eigentlich eine schöne Zeit auf einem Festival verbringen wollte. Schon die Anreise beschreibt sie als Höllenqual. Selbst freundliche Gesten hatte sie als abstoßend empfunden. Auch von Menschen, die ihr wohl offensichtlich wohlgesonnen waren, fühlte sie sich angegriffen. Dabei ist ihre Kritik an der unbedachten kulturellen Aneignung ethischer Elemente von Minderheiten durch die weiße Mehrheitsgesellschaft sicherlich nicht ganz ungerechtfertigt. Sie beschreibt aber alle Menschen als Abziehbilder von Subkulturen und unterstellt ihnen pauschal *white supremacy*. Wahrscheinlich »weil mein Selbsthass oder einfach der Wunsch, die Welt brennen zu sehen, mich manchmal überschüttet« (ebd.: o.S.). Die Einzige, die als differenziertes reflektiertes Individuum erscheint, ist die Autorin selbst, alle anderen sind nichts als Prototypen verkörperter struktureller Unterdrückung.

Im Sammelband »Beißreflexe« wird an vielen konkreten Beispielen aufgezeigt, wie sich derartiges Verhalten »in autoritärem Gehabe, Sprechverboten oder Vorgaben erschöpft, wie man sich zu kleiden oder zu lieben habe« (laLove 2017: 37). Dagegen verwehrt sich wiederum Yaghoobifarah. Sie wirft den Autorinnen und Autoren vor, ihr das Recht abzusprechen, sich angemessen gegen ihr entgegengebrachte Gewalt zu wehren. Es würde behauptet: »das sei keine Gewalt. Man soll also die Klappe halten, denn es könnte ja noch schlimmer sein. Wann es dann schlimm genug ist, bleibt die Frage« (Yaghoobifarah in: Noll 2017: o.S.). Gleichzeitig bemängelt sie ein fehlendes Feingefühl im Miteinander. »Mir fehlt das Zugeständnis eines Lernpotenzials des Gegenübers. Es gibt einige Leute, bei denen du seit Jahren schon versuchst, eine Kritik zu formulieren, die aber nichts lernen« (ebd.: o.S.). Offensichtlich sind die anderen für Yaghoobifarah nur ein zu belehrendes Gegenüber. Sie verkennt, dass Traumata nicht durch Vergeltung heilen, sondern durch Wiederherstellung der durch Gewalt zerstörten Vertrauens- und Bindungsfähigkeit. Sie verkennt, dass sich Leid nur politisieren lässt, wenn man aus dem Zentrum des

eigenen Erlebens heraustritt und wieder den Anschluss an verständigungsorientierte Praktiken seiner Mitmenschen sucht. Yaghoobifarah tappt damit offensichtlich in die Repräsentationsfalle, aus der sie sich selbst so dringend befreien möchte. Da sie selbst andere so bereitwillig mit diffamierenden Kategorien versieht, muss sie wohl annehmen, dass andere dies ebenso tun und in ihr nicht mehr sehen als ebenfalls nur eine ›Kategorie‹.

Kritik an der Opferrhetorik

Diese Art von *Eigenparteilichkeit* ist nicht dazu imstande, Solidaritätsbeziehungen zu fördern. Aus diesem Grund regt sich aus antirassistischen und queeraktivistischen Kreisen auch massive Kritik gegen derartigehaltungen (Arslanoğlu 2010; Burschel 2012; Perinelli 2015; laLove 2017). Die Kritik richtet sich gegen Praktiken, die einen Wettbewerb der Benachteiligung produzieren, die den Autorinnen und Autoren zufolge ihren Ursprung in der akademischen Geschlechterforschung einer Berliner Universität haben. Dort würden vehemente Markierungspolitiken praktiziert und von dort aus in aktivistische Kreise getragen. Bei diesen Markierungspraktiken muss, wer sich an einer Diskussion beteiligen will, zunächst seine Positionalität bezeugen. Oben genannte Autorinnen und Autoren sehen es als problematisch an, wenn einzelne Aktivistinnen und Aktivisten den alleinigen Vertretungsanspruch für bestimmte Identitätskategorien erheben. Diese Art von Identitätspolitik zerstöre die ursprünglichen Intentionen antirassistischer, feministischer und queerer Bewegungen, die eigentlich darauf angelegt seien, gegenseitige Akzeptanz zu befördern. Ein gemeinsamer Kampf gegen Sex- oder Rassismus werde dadurch unmöglich.

Derartige Argumente sind keineswegs neu. Schon den Gründerinnen des schwarzen Feminismus in den USA wurde vorgeworfen, die Bürgerrechtsbewegung zu spalten (Combahee River Collective 1981[1977]). Als Historiker und Mitglied von *Kanak Attak* betont Massimo Perinelli (2015) aber, dass die *Black Power*- und die Frauenbewegung damals eine Dynamisierung erfahren hätten. Die Argumente könnten gleichwohl nicht so einfach aus dem US-Kontext auf Deutschland übertragen werden. Es dürften nicht einfach Identitätsfragen im Vordergrund stehen, während Kontextfaktoren kaum reflektiert werden. Insbesondere die Kategorie der ›Rasse‹ sei kaum auf Deutschland übertragbar. In Analogie zur US-amerikanischen Arbeitsteilung zwischen schwarzer und weißer Bevölkerung seien es hierzulande die Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter, die minderbezahlte und unterprivilegierte Arbeiten ausführen. Deren langjähriger Kampf um Emanzipation wird Perinelli zufolge kaum wahrgenommen. Ohne Bezug auf ökonomische Kontexte könne aber die Frage, wer als herrschende Klasse angesehen werden kann, relativ willkürlich beantwortet werden.

5.3 Die Eigenparteilichkeit der Identitätspolitik

Diese Erörterung soll nicht als Argument gegen jede Art von Identitätspolitik missverstanden werden. Sie soll nur Anlass geben, den Hintergründen einiger Konfliktlinien nachzuspüren. Es besteht hier eine prinzipielle Schwierigkeit, die nicht pauschal gelöst werden kann. Eigenparteilichkeit oder Parteilichkeit ist nicht per se abzulehnen. Man kann und sollte sich auch als Akademikerin oder Akademiker situativ und zu bestimmten Zeiten politisch positionieren, das erfordert allein die Verantwortung, in die man als Mensch geworfen ist. Die akademische Kritik sollte dies aber nicht ohne fundierte Begründung tun.

In der Regel lehnt die akademische Kritik einfache Parteilichkeiten ab. Sie versteht sich nicht als Vertretung partikulärer Ansprüche, sondern nimmt für sich in Anspruch, gesellschaftliche Verhältnisse, strukturelle Problematiken oder soziale Fehlentwicklungen *begründet* in Frage zu stellen. Axel Honneth (1994) hat gezeigt, dass alle gängigen Arten der Gesellschaftskritik einen spezifischen Bezugspunkt fixieren, vor dessen Hintergrund sie die aktuellen Gegebenheiten als pathologisch vermessen. Der akademischen Kritik liegt demnach ein objektivierender Anspruch zu Grunde, der aber paradoxerweise von der Forderung nach Reflexion von Positionalität auf undurchsichtige Art und Weise verschleiert wird. Wir haben schon gesehen, dass eine Objektivierung identitätspolitischer Positionen durch einen Nachweis struktureller Benachteiligungen eine fundierte Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse ermöglicht. Es geht dann aber nicht um partikuläre Interessen einzelner Aktivistinnen oder Aktivisten, sondern um nachgewiesene Benachteiligungsstrukturen. Dieser Nachweis kann beispielsweise anhand verschiedener Indikatoren oder einer Analyse ungleichheitsreproduzierender Praktiken erfolgen. Um derartige Analysen durchführen zu können, ist es aber nicht zwingend erforderlich, dass die Forschenden auch der benachteiligten Identitätskategorie angehören. Diese Art der Forschung ist auch nicht zwingend eigenparteilich, selbst wenn sie von Vertreterinnen und Vertretern einer benachteiligten Identitätskategorie durchgeführt wird. Die Methoden der Forschung objektivieren die Aussagen zu nachvollziehbaren, überprüfbaren Argumenten.

Häufig entsteht aber der Eindruck, dass die Grenzen von Parteilichkeit und Objektivität bewusst verwischt werden, um sie unkenntlich zu machen. So kritisiert Donna Haraway (1995[1988]) den Begriff der ›Objektivität‹ in den Wissenschaften. Stichhaltig ist ihr feministisches Argument, dass Wissenschaft häufig von Männern gemacht wird, welche sich bemühen, ihre Forschungsergebnisse von ihrer Person unabhängig zu machen. Richtig ist auch, dass geschichtlich dabei häufig bestimmte Aspekte, die besonders Frauen betreffen, nicht erkannt oder unterschätzt wurden. Das gibt Feministinnen Anlass, ein ›wir‹ zu erkennen, welches

nicht nur von dieser Wissenschaft kaum beachtet, sondern gar als Sonderfall, als irgendwie anders markiert wird. Naheliegend ist auch, dass Haraway das am weiblichen Körper festmacht: »Das imaginierte ›wir‹ sind die verkörperten anderen, denen es nicht erlaubt ist, keinen Körper zu haben, keine begrenzte Perspektive und damit auch keinen unausweichlich disqualifizierenden und belastenden Bias« (ebd.: 73). Damit dekonstruiert Haraways den Objektivitätsanspruch der männlich dominierten Wissenschaft und beschreibt deren Perspektive als zutiefst diskriminierend. »Dieser Blick schreibt sich auf mythische Weise in alle markierten Körper ein und verleiht der unmarkierten Kategorie die Macht zu sehen, ohne gesehen zu werden sowie zu repräsentieren und zugleich der Repräsentation zu entgehen. Dieser Blick bezeichnet die unmarkierte Position des Mannes und des Weißen« (ebd.: 80).

Konsequent wäre es nun, wenn Haraway den Begriff der Objektivität aufgeben würde. Sie ist aber der Meinung: »Feministische Objektivität bedeutete dann ganz einfach situiertes Wissen« (ebd.: 80). »Situierter« ist dieses Wissen in Körpern und deswegen ist es, wie sie sagt »partial«. »Partial« hat im Englischen eine doppelte Bedeutung. Es bedeutet einerseits so viel wie »partiell«, also »teilweise« wie auch »parteiisch«. Diese Unschärfe eröffnet Haraway die Möglichkeit eine besondere Epistemologie für feministische Wissenschaften zu definieren. Sie spricht von einer Vielstimmigkeit partialen, verortbaren, kritischen Wissens. Verkörpert versuchen die Individuen die Welt zu ergründen und erreichen Objektivität, solange sie nicht versuchen, über diese Partialität hinauszugehen, denn »nur eine partielle Perspektive verspricht einen objektiven Blick« (ebd.: 82). Eine Person kann also, wenn sie nur für sich selbst spricht, objektiv sprechen. Haraway ist dabei bewusst, dass allein aus einer »partialen« Perspektive keine soziale Organisation entstehen kann, und so fordert sie, dass die partialen Perspektiven offen bleiben müssen für Anschlüsse an Netzwerke, um eine Politik der Solidarität und eine Epistemologie der Diskussionszusammenhänge hervorzubringen.

In Haraways Auffassung besteht eine seltsame Spannung zwischen »Objektivität« und »Partialität«. Diese Begriffe lassen sich nur in Übereinstimmung bringen, wenn unter Objektivität eine vollständige Repräsentation des Forschungsgegenstandes verstanden wird. Diese lässt sich selbstverständlich nur im situativen, emotionalen, authentischen Sprechen über sich selbst erreichen. Rational wissenschaftliche Explikationen könnten dies Haraway zufolge niemals erreichen, da sie den Anspruch des Auf-lange-Sicht-gültig-Seins in sich trügen. Diese Vision der alleinigen Wahrheit partialer Weltansichten ist im Einklang mit dem Interview, in dem sich Michel Foucault und Gilles Deleuze (2002 [1972]) gegenseitig in der Atomisierung der Welt überbieten. Zuerst streitet Deleuze (ebd.: 383) jede Tiefenstruktur des Wissens ab: »Es gibt keine Repräsentation mehr, es gibt nur noch Aktion, Aktion der Theorie, Aktion der Praxis

in Beziehungen von Verbindungselementen oder Netzwerken«, worauf Foucault (ebd.: 384) kurze Zeit eine Vision situierter Verantwortung formuliert: »Die Rolle des Intellektuellen besteht nicht darin, sich ›etwas vorweg oder etwas seitab‹ zu platzieren, um die stumme Wahrheit aller auszusprechen; sie besteht vielmehr darin, dort gegen die Formen einer Macht zu kämpfen, wo er zugleich Gegenstand und Instrument dieser Macht ist: in der Ordnung des ›Wissens‹, des ›Bewusstseins‹ und des ›Diskurses‹.« Diese Position verkennt, dass rational wissenschaftliche Explikationen Authentizität weder erreichen können noch wollen. Objektivität bedeutet auch nicht zwangsläufig absolute Wahrheit, sondern intersubjektiv nachvollziehbare Evidenz. Wenn man aber den Anspruch der Objektivität sofort verliert, sobald man versucht, die Lebenswelt anderer zu verstehen oder zu beschreiben, wie soll sich daraus eine Offenheit für Anschlüsse an andere Meinung ergeben? Ist das, was Haraway propagiert, nicht lediglich ein Aufruf zum wahrhaftigen Ausdruck der eigenen Befindlichkeit? Kann sich aus dieser Vision wirklich mehr als nur ein beständiges Ausdrücken partieller Meinungen ergeben? Es ist vollkommen unklar, wie diese Vision Vergemeinschaftung oder demokratische Beschlüsse ermöglichen könnte, denn das bedarf zumindest des Versuchs der Herstellung intersubjektiver Gültigkeit.

Amartya Sen (2010: 183ff.) schlägt eine alternative Terminologie vor. Er weist darauf hin, dass positionsgebundene Beobachtungen nicht zwingend subjektiv sind. Seines Erachtens kann man von *positioneller Objektivität* sprechen, wenn bestimmte Aussagen von allen Personen, die bestimmbare spezifische Voraussetzungen teilen, bestätigt werden. So wird beispielsweise jeder gesunde Mensch ohne Vorwissen die Erde als festen Bezugspunkt annehmen und die Sonne als sich bewegendes Objekt. Die geozentrische Sichtweise war keine Verblendung, sondern der Ausdruck gesunder Weltwahrnehmung, die nur mittels technischer Hilfsmittel zum heliozentrischen Weltbild weiterentwickelt werden konnte. Ebenso im Falle einer Fata Morgana. Wenn ein Mensch unter den für eine Fatamorgana entscheidenden Bedingungen eine Luftspiegelung sehen kann, dann ist er nicht etwa sehbehindert. Vielmehr würde etwas mit seinen Augen nicht stimmen, wenn er die Fatamorgana nicht sehen könnte. Derartige Effekte sind, so betont Sen, keine subjektiven Konstruktionen des Geistes, sondern objektivierbare Phänomene der Lebenswirklichkeit dieser Menschen. Diese Idee lässt sich auch auf positionale Sichtweisen verschiedener Lebensformen übertragen. So muss ein biologischer Mann wohl davon ausgehen, dass biologischen Frauen ihre Weiblichkeit von männlicher Seite regelmäßig mehr oder weniger gewaltvoll bewusst gemacht wird. Diese Tatsache lässt sich mit objektivierenden Methoden als gültig etablieren. Objektivieren bedeutet in diesem Zusammenhang intersubjektiv begründen und tatsächlich wird Identitätspolitik auch in solchen Fällen in besonderem Maße emanzipatorisch

wirksam, wenn es ihr gelingt, strukturelle Benachteiligungen aufzuzeigen und nachzuweisen.

Im Gegensatz zur Idee eines *partialen Wissens*, dass in seiner Perspektivität objektiv, aber solitär ist (Haraway), ist in der Idee einer *positionalen Objektivität* (Sen) eine Vermittlung angedacht. Der Anspruch der Objektivierung bestimmter Erlebensweisen ergibt nur Sinn, wenn dies als Argument der Vermittlung eingesetzt wird. *Eigenparteilichkeit* wird dann problematisch, wenn sie in ihrem Ausdruck nicht die Verstehenskapazitäten anderer adressiert. Identitätspolitik kann sich effektiv vor dieser Falle schützen, indem sie sich nicht der Aufgabe des Verstehens verweigert und fragt, was an der eigenen Position oder den Positionen der Mitglieder verschiedener Gruppe objektivierbar ist. Solange sie das tut, wird sie nicht auf simple Art eigenparteilich. Sie wird nicht zur totalen Opposition, denn es geht ihr darum, valide Argumente gegen Ungleichheiten, Ungerechtigkeiten oder Benachteiligungen zu formulieren. In Kapitel 3.5 wurde gezeigt, dass die *partiale* Perspektive, das solitäre *Person-Sein* nicht vermittel- oder überwindbar ist. Dadurch wird aber der Versuch, die Lebenswirklichkeit anderer Menschen zu begreifen, nicht sinnlos. Es ist nicht notwendig, die Lebenswirklichkeit der anderen umfassend nachempfinden zu können. Zur Verständigung ist es lediglich notwendig, dass ihre Haltungen bezüglich einer zur Debatte stehenden Streitfrage verstanden werden. Ein identifizierendes Denken, dass nur sich selbst in den Blick nimmt, wird weder den anderen noch sich selbst jemals begreifen oder verständlich machen können.

5.4 Identifizierendes versus vermittelndes Denken

Sowohl Objektivität als auch die Reflexion der eigenen Positionalität beruhen auf identifizierendem Denken. Identitäten können aber niemals abschließend definiert werden. Wenn in poststrukturalistischem Sinne von ›Iteration‹ oder ›Differenz‹ die Rede ist, dann zeigt sich darin eine fundamentale Kritik an der Möglichkeit von Identität. Es entsteht der Eindruck, dass die Vertreterinnen und Vertreter eines sogenannten ›relationalen Denkens‹, wenn sie beispielsweise von der Bedingtheit einer Kategorie durch das von ihr Unterschiedene sprechen, etwas anstreben, was ich hier als ›vermittelndes Denken‹ bezeichnen möchte. Warum dann aber der Begriff der Identität in diesem Denken weiterhin eine so fundamentale Rolle spielt, ist unbegreiflich. Müsste man nach der grundsätzlichen Kritik, die der Begriff der ›Identität‹ bereits erfahren hat, nicht zu dem Schluss kommen, dass diese Kategorie in vielen Fällen wenig geeignet ist? Stellt man anstelle des Begriffes der ›Identität‹ hingegen den Begriff der ›Beziehung‹ in den Mittelpunkt, dann kommen die Prozesse

in den Blick, mittels derer sich die Beteiligten in konkreten Verhältnissen und Situationen gegenseitig bestimmen. Eine Untersuchung versucht dann nicht, durch Heraustreten aus dem praktischen Zusammenhang, die Struktur zu sehen, um dadurch unparteiisch zu werden. Sie beschränkt sich auch nicht allein auf eine partielle Perspektive. Sie verbleibt im Zusammenhang und versucht alle Parteien in deren gegenseitigen Abhängigkeiten zu verstehen und zu respektieren. Ihr Ziel ist in erster Linie eine Position der *Allparteilichkeit*, in der sich die gegenseitige Ko-Konstitution der Beteiligten erkennen lässt. Allparteilichkeit kann nicht durch die Hinwendung zu nur einer Seite erreicht werden, vielmehr muss der Dissens zwischen den Parteien in den Blick genommen werden. Das folgende Beispiel aus eigener Forschung verdeutlicht die Suche nach verschiedenen positionalen Objektivitäten in der konkreten Situation eines gesellschaftlichen Dissenses.

#3 *HIV und Commercial Sex Work in Botswana*

Am 26.04.2006 wurde auf dem Sender Botswana Television (BTV) im Abendprogramm ›The EYE‹ eine Talkshow gesendet. Da ich zu dieser Zeit Forschungsarbeiten zu den sozialen Folgen von HIV in Botswana und den individuellen und kollektiven Umgangsweisen mit der Krankheit durchführte, hatte ich die Möglichkeit bei der Aufzeichnung anwesend zu sein. Bei der Talkshow stand die Frage zur Debatte, ob Prostitution (*commercial sex work*) legalisiert werden solle, um eine bessere HIV-/AIDS-Prävention unter Prostituierten zu ermöglichen. Die Sendung beginnt mit Bildern einer nächtlichen Straße. Autos und Lastwagen sind nur schemenhaft zu erkennen und gelegentlich erleuchten Scheinwerfer ein paar nackte Frauenbeine in Stöckelschuhen, knappen Höschen oder kurzen Röcken. Eine Sprecherin stellt den Zusammenhang von Prostitution und HIV und AIDS her und erklärt, dass viele Menschen in Botswana die Legalisierung der Prostitution für unmoralisch halten. Dann stellt der Moderator Alpheons Moroke seine Gesprächspartner im Studio vor. Auf dem Podium befinden sich Andrew Kiptoo, der Projektkoordinator der Selbsthilfeorganisation COCEPWA (*Coping Centre for People living with HIV and AIDS*), Duma Boko, ein Rechtsanwalt und Mitglied von BONELA (*Network on Ethics, Law and HIV/AIDS*), der auch als Dozent an der Universität von Botswana lehrt, sowie Kabo Hiri-Khudu, eine Dozentin des Instituts für Sozialarbeit, ebenfalls von der Universität von Botswana.

Duma Boko beginnt, indem er eine unerwartete Tatsache präsentiert. Er erklärt, dass Prostitution in Botswana entgegen der weit verbreiteten Meinung gar nicht illegal sei. Sie sei lediglich ein Tabu-Thema. Tatsächlich werde Prostitution vom Gesetzbuch überhaupt nicht bedacht: »The

question with relation to prostitution is whether under the criminal law of Botswana prostitution is a criminal offense. And the answer, interestingly, is a resounding »NO«⁴. Weil Prostitution nicht illegal sei, könne sie folglich auch gar nicht legalisiert werden. Es sei allerdings auch ein Fakt, dass Frauen, die sexuelle Dienstleistungen anbieten, in Botswana oft wegen des Tatbestands des Herumlungerns (*loitering*) festgenommen und bestraft würden. Da keine gesetzlichen Regeln existierten, seien Prostituierte in Botswana in besonderem Maße der Willkür von Polizei und Freiern ausgeliefert. Die derzeitige Situation fördere die Marginalisierung von Prostituierten und somit die Ausbreitung von HIV und AIDS.

Die Mitarbeiterin der Abteilung für Sozialarbeit der Universität von Botswana, Kabo Hiri-Khudu, hingegen hat eine entgegengesetzte Meinung. Bevor man darüber nachdenke, Prostitution zu legalisieren, solle erst erforscht werden, welche Folgen das haben könne. Ihrer Meinung nach würde die Legalisierung ein Ansteigen der Prostitution nach sich ziehen. Es bestünde die Gefahr, dass sich eine Sexindustrie etabliert: »In countries where it is legal, you can find that sex trade... it now becomes a business. You have sex bars, you have hotels, where sex is a common thing«. Es könnten auch Sextouristen nach Botswana kommen. Sie beruft sich auf Statistiken, die belegen, dass in Ländern mit legaler Prostitution zum Beispiel der Missbrauch von Kindern hoch sei. Dieses Problem existiere in Botswana derzeit gar nicht. Eine Legalisierung der Prostitution würde folglich die Verbreitung derartiger Phänomene fördern und somit auch die Ausbreitung von HIV und AIDS begünstigen. Aus ihrer Sicht wäre eine Legalisierung keine Förderung der sexuellen Selbstbestimmung, denn Frauen würden sich nicht freiwillig prostituieren: »commercial sex work is disempowering to women«. Andrew Kiptoo, der Projektkoordinator von COCEPWA, betont vor allem, dass man nicht leugnen solle, dass es Prostituierte gibt: »The whole situation is moralised. Maybe accepting that they exist will be the first step«. Aus seiner Sicht lässt sich eine sinnvolle HIV-Präventionsarbeit nur dann bewerkstelligen, wenn man Zugang zu den relevanten Risikogruppen hat. Eine auf diese Zielgruppen zugeschnittene Präventionsarbeit ließe sich derzeit nicht leisten, da Prostitution und Homosexualität in Botswana im Verbotenen stünden.

Als Beobachter halte ich zu diesem Zeitpunkt Kabo Hiri-Khudus Einstellung für wenig überzeugend. Ihre Behauptung, Prostitution würde Kindesmissbrauch nach sich ziehen, schien mir wenig begründet, insbesondere weil es natürlich nicht stimmt, dass es diesen zu diesem Zeitpunkt nicht gab. Auch war kurz zuvor in der Wochenzeitung Mmegi (24.04.2006) ein Artikel erschienen, der unter dem Titel »Legalise Sex on the Fringes« BONELA als Organisation darstellte, die eine offene

4 Alle in der Folge nicht weiter spezifizierten wörtlichen Zitate sind der Aufzeichnung der Sendung der EYE vom 26.04.2006 entnommen.

Debatte über kontroverse Themen wie Prostitution und Homosexualität initiieren möchte: »The Botswana Network on Ethics, Law and HIV/AIDS (BONELA) says it wants all marginalised people to have a voice and to be involved in the prevention of HIV. That is why it is calling for open discussions on controversial issues surrounding sex workers and homosexuality« (Mmegi, 24.04.2006). In diesem Artikel hatte BONELA schon die Kritik Kabo Hiri-Khudus vorweggenommen und erklärt, dass eine Legalisierung von Prostitution und Homosexualität keineswegs das Bedürfnis nach unerwünschtem sexuellem Verhalten erst produzieren würde. »BONELA argues, these activities already exist in society and should be included in strategies concerning HIV/AIDS« (ebd.). Insbesondere weil BONELA längst auf ihre Argumente reagiert hatte, erschien mir die Position der Dozentin für Sozialarbeit lediglich wie der Platzhalter für eine allgemeine konservative Position. Diese Einschätzung wurde auch dadurch bestärkt, dass Kabo Hiri-Khudu, während der Talkshow nicht viel Substantielles hinzufügen konnte. Vielmehr schien sie mir sogar kurzsichtig und stur auf ihrer Position zu beharren, insbesondere als sie auf ihre früheren Erfahrungen angesprochen wurde. Sie hatte als Polizistin gearbeitet und war dabei auch mit Prostitution konfrontiert worden. »When I worked as a police officer it was illegal ... We used to assume that it is illegal«.

Schnell hatte ich die Analysekategorien ›Macht‹ und ›Gender‹ bemüht und die Position Kabo Hiri-Khudus erschien mir das Produkt der patriarchalen Tswana-Gesellschaft zu sein. Dass sie als Frau diese Position vertrat, betrachtete ich als Naturalisierung, als einen Effekt, der ihr die kontingenten Bedingungen als natürliche Gesetzmäßigkeit erscheinen ließ. Ich sah in ihrer Position auch eine Perpetuierung von Genderungerechtigkeit, die im Falle von Prostitution die Verantwortung allein den Frauen zuschreibt. Diese meine Interpretation wurde von Dumo Boko bedient, als er einwandte, dass derzeit lediglich das Angebot von sexuellen Dienstleistungen verurteilt würde, nicht aber die Rolle der Freier. Kabo Hiri-Khudu wies wiederholt auf die schwierigen Umstände von Sexarbeiterinnen⁵ hin, wobei es ihr aber kaum gelang, diese Argumente auf die zur Debatte stehende Frage nach einer Legalisierung der Prostitution zu beziehen. Die Position von BONELA schien mir die rationale Stimme der unterdrückten Minderheit zu sein, die im Sinne der Menschenrechte, den Gleichheitsgrundsatz für ihre Klientel einfordert und sich für eine Ermächtigung der Prostituierten einsetzte.

Meine Einschätzung änderte sich, als mir die Asymmetrie meiner Bewertung bewusst und suspekt wurde. Dabei war mir Andrew Kiptoo behilflich, nicht weil er mir die Position Kabo Hiri-Khudus hätte erklären können, vielmehr weil er sich unschlüssig zeigte, ob die Situation

5 Sie sprach tatsächlich nur von Frauen.

tatsächlich so eindeutig war, wie von BONELA behauptet. Mir wurde bewusst, dass ich die Position Kabo Hiri-Khudus ablehnte, obwohl ich sie eigentlich nicht nachvollziehen konnte. Ich begann gezielt nach Hinweisen zu suchen, die ihre Position stärken. Ich stellte mir die Frage, welche Erfahrungswirklichkeit diese Position rechtfertigen würde und nach einigen Recherchen gelangte ich schließlich zu folgenden Hinweisen.

Bei näherer Betrachtung zeigten sich einige Argumente Kabo Hiri-Khudus nicht mehr ganz so abwegig, sie wirkten nur unter der von Duma Boko und der Redaktion eingeführten Argumentation etwas fehl am Platz. Kabo Hiri-Khudus Argumente passten nicht in die Logik, die durch die Frage nach der rechtlichen Stellung der Prostituierten etabliert wurde. Ihre Betonung der marginalisierten Stellung der Prostituierten schien diesen nicht die volle Autonomie zuzusprechen, wodurch ihr Beharren auf traditionellen Vorstellungen entmündigend erschien. Sie argumentierte aber im Hinblick auf die jüngere Generation, auf die Verantwortung gegenüber Heranwachsenden und die Vorbildfunktion der Gesellschaft. Es kann tatsächlich nicht einfach als irrelevant abgetan werden, wenn sie sagt: »Around Westafrika a lot of young girls were being shipped to countries like Netherlands for them to go into this business. Their parents will be told that: ›You know what, they are going to get good education, they are going to get good jobs.‹ [...] And the first three days or four, they have been raped, they don't give any consensus into this business.« Es ist keineswegs unbegründet, wenn sie betont, dass auch legale Bordelle Mädchen und Frauen brauchen, welche nicht immer auf legalem Wege beschafft und in die Prostitution gezwungen werden. Zwar ist es fraglich, ob sich Mädchenhandel und Zwangsprostitution innerhalb legaler Strukturen besser bekämpfen lassen als in einer Situation, in der Prostitution generell verboten ist. Auch gibt es keinen Hinweis darauf, dass Sextourismus bevorzugt dort stattfindet, wo Prostitution legal ist, allerdings scheint eine breite gesellschaftliche Akzeptanz von Konkubinat und käuflichem Sex, Sextourismus zu befördern (Cohen 1996: 250f). Sieht man also Kabo Hiri-Khudus Angst, eine Legalisierung könne Prostitution moralisch etablieren, dann erscheint ihre Sorge durchaus gerechtfertigt.

Kabo Hiri-Khudu bringt die Thematik auch mit ländlichen Lebenswelten in Verbindung. In Bars oder an Plätzen an denen *khadi* (traditionelles Bier) gebraut und ausgeschenkt wird, werden nicht selten auch sexuelle Dienstleistungen angeboten (Helle-Valle 1999). Kabo Hiri-Khudu stellt die Frage, wie sich ein junges Mädchen wohl fühlen müsse, das in solch einem Zusammenhang missbraucht wurde. Wenn Prostitution tatsächlich legal werden würde, dann käme dies ihrer Meinung nach einer nachträglichen Legitimierung der Tat gleich. Sie begründet das mit den ärmlichen Lebensverhältnissen. Auf den ersten Blick erscheint dieses Argument nicht gerade plausibel, denn die Gegenseite versucht ja gerade

sexuelle Selbstbestimmung zu fördern. Dabei müsste selbstverständlich auch geklärt werden, unter welchen Bedingungen Prostitution gesetzlich nicht toleriert werden dürfte, etwa wenn junge Mädchen zu sexuellen Dienstleistungen gezwungen würden. In einem anderen Licht aber erscheint ihr Argument valide. Bedenkt man, dass es vor allem eine ökonomische Unsicherheit ist, die Frauen in die Prostitution treibt (Cohen 1996; Helle-Valle 1999), dann sieht man, dass viele Frauen die Hoffnung hegen, über Beischlaf längerfristige Beziehungen anzubahnen. Da dies zu Beginn nicht als Prostitution angesehen wird, und die Mädchen auch im Weiteren an einen Ausstieg denken, findet niemals eine vollständige Professionalisierung dieser Tätigkeit statt. Tatsächlich gibt es in Botswana auch traditionelle Formen von ökonomisch-sexuellen Austauschbeziehungen, die sich strukturell von professionellen Bordellbetrieben unterscheiden. Die Beziehungen zwischen den Partnern sind dann meist von längerer Dauer und nicht nur auf sexuelle Dienstleistungen beschränkt. Derartige Austauschbeziehungen werden immer weitgehend im informellen Bereich bleiben. Es ist demnach fraglich, ob eine Legalisierung die Rolle dieser Sexarbeiterinnen tatsächlich stärken würde und ob sie tatsächlich zu einer verbesserten HIV-Prävention führen könnte.

Diese Asymmetrie des Sexgewerbes wird in der Debatte um Legalisierung von Prostitution häufig vergessen. Dieses Gefälle lässt sich im Übrigen auch zwischen Zentraleuropa und den peripheren Staaten feststellen. Wo sich die Autorität der Eltern mit Armut und der Hoffnung auf einen finanzkräftigen Mann mischt, dort stellt sich die Frage nach der Zustimmung eines Mädchens auf eine ganz andere Art und Weise als in einer liberalen westlichen Gesellschaft.

Von der All- zur Überparteilichkeit

Zwar erscheint eine Lösung der Frage, wie nun mit Prostitution in Botswana verfahren werden soll, eher weiter entfernt als zuvor, doch können nun die richtigen Fragen gestellt werden. Mein Argument an dieser Stelle ist aber kein inhaltliches, sondern ein methodisches. Die Untersuchung erreichte einen vertieften Einblick nicht durch Reflexion der Positionalität des Forschenden oder gar durch dessen Selbstverortung innerhalb einer Rangfolge von Identitätskategorien. Sie gewann Tiefe durch eine sukzessive Annäherung an die jeweils spezifischen Positionen *aller* Einzelparteien. Schlüssel war eine Haltung der *Allparteilichkeit*, wie sie in Mediationsprozessen als Richtlinie gilt (Schäfer 2017). Dabei geht es darum, allen Meinungen und Bedürfnissen gleichermaßen mit Respekt zu begegnen. Als Hinweis darauf, dass Allparteilichkeit noch nicht erreicht ist, kann gelten, wenn eine der Positionen als unbegründet zurückgewiesen wird, ohne dass der Versuch des Verstehens erfolgt wäre. Hierfür

können sich die Forschenden eine einfache Kontrollfrage stellen. Weiß ich von jeder Position, welchen lebensweltlichen Erfahrungen sie entspringt? Fällt die Antwort negativ aus, wird eine Position als unbegründet angesehen, ohne dass sie erklärt werden kann, dann ist das ein Hinweis darauf, dass der Forschungsprozess noch nicht abgeschlossen werden sollte.

Um Allparteilichkeit zu erreichen, müssen die jeweiligen Einzelpositionen herausgearbeitet werden. Es gilt zu ergründen, was für bestimmte gesellschaftliche Positionen generalisierbar ausgesagt werden kann. Das erfordert zuhören und verstehen wollen. Dabei bedeutet Verstehen aber nicht automatisch auch Akzeptieren. Es geht auch explizit nicht um ein einführendes Verstehen, das versucht das gesamte Empfinden einer Person oder Personengruppe zu begreifen, sondern um das *Verständnis einer Haltung innerhalb eines Dissensverhältnisses*. Hier lässt sich der Dissens als methodologischer Ankerpunkt für die Untersuchung erkennen. Wenn erkannt wird, warum Personen bestimmte Meinungen vertreten, aus welchen Erfahrungen sich diese Meinungen jeweils speisen, dann verliert man damit nicht automatisch auch die Fähigkeit, weiterhin eine kritische Haltung einzunehmen. Im Gegenteil, in der Allparteilichkeit entstehen erst die Ressourcen für eine angemessene Kritik, die über die Einzelpositionen hinausgehend auch die Rahmenbedingungen des Dissenses thematisieren sollte, also letztlich *überparteiisch* werden sollte.

Es gibt zwei Möglichkeiten, diese Kritik zu justieren, um von *All-* zu *Überparteilichkeit* zu gelangen. Erstens kann das durch eine Betrachtung der Beziehungsebene erreicht werden. In gesellschaftlichen Debatten bringen sich die Parteien immer transaktional gegenseitig hervor. Ein Begriff von transaktionaler Gewalt (Kap 3.3) ist Voraussetzung, um verdeckte Asymmetrien erkennen zu können. Zudem ist ein Wissen über Persönlichkeitspsychologie wichtig, um die Beteiligten in ihrer Offenheit, Redlichkeit oder Strategiestärke einschätzen zu können. In obigem Beispiel wirken Kabo Hiri-Khudus Argumente vor allem deswegen so wenig überzeugend, weil sie nicht ihren eigenen Diskurs führen kann. Während die Gegenseite ihre Argumentation vorbereitet und gedanklich klar umrissen hat, kann sie nur auf ihre Lebenserfahrung und ihr Wissen über die lebensweltlichen Nöte vieler Frauen insistieren. Um verständlich zu sein, müsste sie aber ihre Argumentation von einem ganz anderen Ausgangspunkt her aufbauen. Hierzu hat sie in der gegebenen Situation aber gar keine Möglichkeit. Allein durch die Exposition der Thematik ergibt sich eine transaktionale Asymmetrie. Eine kritische Mediation würde hier die Wahrung von Verfahrensgerechtigkeit anmahnen. Dabei würde sie, selbst wenn sie die unterlegene Position stärkt, dennoch nicht parteiisch werden. Der stärkeren Position eine nicht gehörte Meinung verständlich zu machen, greift nicht auf die inhaltliche Ebene eines Dissenses durch. Hierzu hat die Mediation verschiedene Möglichkeiten, etwa kann sie durch gezieltes Nachfragen der schwächeren Position nochmals die Chance für

eine Erklärung geben oder durch Paraphrasierung des Gesagten Klarheit für die Position erzeugen oder auf mögliche Missverständnisse hinweisen.

Zweitens greift eine kritische Mediation nicht auf die inhaltliche Ebene durch, wenn sie auf objektivierbare gesellschaftliche Rahmenbedingungen verweist. So kann eine Mediation Sachexpertise einbringen, sofern diese für die Verhandlung der zur Debatte stehenden Fragen von Relevanz ist. Sie kann dazu anregen, Expertinnen und Experten zu konsultieren, um qualifizierte Entscheidungen zu ermöglichen. Genauso kann Mediation mit Widersprüchen zu allgemeinen gesellschaftlichen Prinzipien oder gemeinschaftlichen Anliegen verfahren. Partiiell lassen sich hier insbesondere Formen der immanenten Kritik anwenden (Stahl 2013), denn es ist davon auszugehen, dass die Parteien nichts beschließen wollen, was ihren eigenen Grundsätzen widerspricht. Sofern die Mediation die Verhandlungen lediglich über diese Bezüge informiert, wird sie nicht parteiisch.

Mediation hat sogar die Verpflichtung darauf zu achten, dass die Parteien nicht etwas beschließen, was in rechtlicher Hinsicht problematisch werden könnte, denn so hätten die Beschlüsse letztlich keinen Bestand (Berger & Ukowitz 2005). Bei Konflikten handelt es sich auch nur in den seltensten Fällen um reine Interessenkonflikte, sondern vielfach um Wertkonflikte. Fragen von Gerechtigkeit sind deswegen von großer Bedeutung (Montana 2003), und eine Mediation muss fähig sein, ein Verständnis davon zu erzeugen, dass viele Verständnisse von Gerechtigkeit möglich sind (vgl. auch Sen 2010). So können etwa Verteilungs-, Verfahrens-, Austausch- oder Vergeltungsgerechtigkeit, zu konfligierenden Sichtweisen führen, wobei alle eine gewisse Berechtigung haben. Zudem gehört es zur Ethik der Mediation, dass keine Vereinbarungen auf Kosten von Dritten oder der Allgemeinheit beschlossen werden. Das würde dem Gedanken der Konfliktlösung widersprechen, denn damit würde das Problem nicht behoben, sondern nur verlagert. Es ist also durchaus vertretbar, wenn Mediation beispielsweise Fragen internationaler oder sozialer Gerechtigkeit oder Problematiken des Klimawandels auf die zu verhandelnden Sachverhalte oder Streitpositionen bezieht und auf mögliche Konfliktfelder hinweist.

An dieser Stelle wird die Rolle einer akademischen Kritik als Mediation zum ersten Mal sichtbar. Viele der hier genannten Themengebiete sind akademische Wissensgebiete. Die akademische Kritik kann komplexe Sachverhalte auf gesellschaftliche Dissensverhältnisse beziehen und verschiedene Positionen in Bezug auf relevante Wissensbestände informieren. Dies fordert den Forschenden eine bestimmte Haltung ab. In keinem Fall dürfen sie theoriegeleitet vorgehen. Sie müssen sich selbst als Lernende zeigen und bereit sein, im Angesicht der Praxis über ihr akademisches Verständnis hinauszuwachsen.

5.5 Die Verantwortung der Forschenden

Auch eine Forscherin, die sich allparteilich einen Dissens anschaut, kann sich nicht sicher sein, dass sie nicht doch unbemerkt eine gewisse Präferenz für die eine oder andere Seite entwickelt. Deswegen gilt es auf einer ganz persönlichen Ebene Verantwortung für den Mediationsprozess zu übernehmen. Hierzu reicht es nicht aus, gängige Ethikrichtlinien oder bestimmte Prinzipien wissenschaftlichen Arbeitens, die sich aus den gewählten Methoden ergeben, möglichst gewissenhaft umzusetzen. Forschende müssen aufgeschlossen die Möglichkeit zulassen, dass ihre akademischen Kategoriensysteme und Überzeugungen aufbrechen. Derart offene Forschungsprozesse erzeugen oftmals Unsicherheit und Orientierungslosigkeit. Das Konzept der *forschungsbezogenen Positionalität* zeigt aber, dass diese Gefühlszustände notwendig sind, denn letztlich können einem nur die eigenen emotionalen Bewegungen als Anhaltspunkt für eine Reflexion der eigenen Selbstverständlichkeiten dienen. Vom Schreibtisch aus ist es unmöglich, die eigene Positionalität zu bestimmen, sie kann nur im Kontakt mit einem fremden Gegenüber erfahren werden. Alles, was augenblicklich starke Gefühle auslöst, was eindeutig positiv oder absolut negativ erscheint, bedarf einer Prüfung, denn die Welt ist erfahrungsgemäß niemals schwarz-weiß. Vertrauen sollte man hingegen in Ambiguitäten und Ambivalenzen setzen, denn in diesen Fällen scheint die Meinungsbildung schon deutlich fortgeschrittener zu sein. Eine transaktionale Anthropologie stellt die Verantwortung der Forschenden als eine Aufforderung zur Persönlichkeitsentwicklung als Forscher dar. Dabei ist aber die Praxis die Lehrmeisterin, nicht die Theorie.

Die *Grounded Theory* (Strauss & Corbin 1996) ist darauf angelegt, gegebene Terminologien zu durchbrechen und neue empiriebasierte Beschreibungen zu entwickeln. Das Forschungsfeld wird mittels eines zyklischen Prozesses des Interpretierens von Daten und wiederholten Rückwendungen zur Theorie exploriert. Hierzu stellt die *Grounded Theory* konkrete Konzepte zur Verfügung. Beim *theoretischen Sampling* werden die Forschenden aufgefordert, trotz möglicherweise schlüssig erscheinender Theoretisierung des Untersuchungsgegenstandes nochmals analytische Überlegungen darüber anzustellen, welche Interviewpartner möglicherweise bisher noch nicht bedachte Perspektiven anbieten könnten. Die Frage nach der *theoretischen Sättigung* hingegen fordert die Forschenden auf, zu entscheiden, wann ihre prinzipiell niemals vollständig abschließbaren Forschungen einen Stand erreicht haben, an dem sie der Veröffentlichung gerecht werden.

»Sobald der Forscher überzeugt ist, dass sein analytischer Bezugsrahmen eine systematische, gegenstandsbezogene Theorie darstellt, dass er

eine hinlänglich genaue Kennzeichnung der untersuchten Sachverhalte enthält und dass er in eine Form gebracht worden ist, die anderen Forschern die Möglichkeit gäbe, ihn zu verwenden, wenn sie im gleichen Feld zu arbeiten hätten – dann kann er seine Ergebnisse mit Zuversicht veröffentlichen. Er ist überzeugt von seinem eigenen Kenntnisreichtum und vermag keinen Grund zu finden, diese Überzeugung zu ändern. Dies ist kein Willkürakt, sondern ergibt sich aus den Mühen, die der Forscher auf sich genommen hat, um seine Auffassungen zu überprüfen.« (Glaser & Strauss 1993[1979]: 96)

Hiermit weisen Barney Glaser und Anselm Strauss darauf hin, dass die Ergebnisse der Forschung in dem Sinne anwendbar sein sollen, als dass sie weitergehenden Forschungen als Orientierung dienen können. Dies aber nicht wegen ihres Wahrheitsgehaltes oder ihrer theoretischen Konsistenz in Zusammenhang mit anderen Theorien, sondern im Sinne eines Weiterdenkens, eines Fortschreitens von Theoriebildung als Verständnis von Welt. In dieser Auffassung ist jede Theorie nur eine Pause im ewigen Strom des Denkens. Darüber hinaus fordert die *Grounded Theory* die Forschenden zur *theoretischen Sensibilität* auf, also zur beständigen Weiterentwicklung ihrer Fähigkeiten »Einsichten zu haben, den Daten Bedeutung zu verleihen, [...] zu verstehen und das Wichtige vom Unwichtigen zu trennen« (ebd.: 25). Insbesondere die Ansprüche der theoretischen Sättigung und der theoretischen Sensibilität machen deutlich, dass die *Grounded Theory* Ansprüche an die Persönlichkeitsentwicklung der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler als forschende Subjekte stellt.

Ziel der vergleichenden Methode der *Grounded Theory* ist es, die Widersprüche zwischen theoretisch induzierten Überzeugungen und empirischen Befunden aufzuzeigen, um die Betrachtung dabei sukzessive zu präzisieren. Letztlich soll die Theorie qualifiziert werden, nicht die Praxis. Es geht nicht darum, in der Praxis zu intervenieren, sondern zutreffendere Theorien zu entwickeln, die natürlich dann auch kompetenteres Handeln zulassen. Hier löst sich der Eurozentrismus der Kulturanthropologie oder der Entwicklungsforschung auf. Denn denkt man das konsequent weiter, dann stehen damit die westlichen Konzepte auf dem Prüfstand. Sie werden nicht theoriegeleitet als per se überlegen angesehen, sondern anhand der Praxis auf ihre Gültigkeit hinterfragt. Mit derartiger Methodik und ihrem Anspruch, multiperspektivisch zu forschen, sucht eine transaktionale Anthropologie nach integrierenden Konzepten, die über bereits bestehende Theorien hinausgehen. Tendenziell kehrt sie den Blick damit um und fragt, was man von den Marginalisierten, dem Fremden, dem Nicht-Hegemonialen für eine gemeinsame Weiterentwicklung lernen kann. Sie attribuiert das Fremde nicht als rückständig, unterentwickelt, unaufgeklärt oder mystisch verblendet, sondern sucht im Impuls des Verstörtseins durch das Unbekannte den weiterführenden Gedanken – den Gedanken, der die Unzulänglichkeit der eigenen

Überzeugungen offenbart. Es ist das Fremde, das Unerwartete, was uns die eigene Prägung bewusst machen kann. Dies kann nur gelingen, wenn die unangenehmen Gefühle eines Nicht-Herr-der-Situation-Seins ausgehalten werden. Um verantwortlich zu forschen, muss dem Fremden ein Vertrauensvorschuss gegeben werden. In dem, was uns unangenehm affiziert, liegt möglicherweise ein bisher unerkannter Sinn.

5.6 Zwischenfazit: Der Dissens als methodologischer Ankerpunkt einer Kritik als Mediation

Aus transaktionaler Perspektive ist die Forderung nach einer Reflexion von Positionalität illusorisch, sofern dadurch eine Qualifizierung des forschenden Blickes erreicht werden soll. Zwar ist sie hilfreich, um erhöhte Achtsamkeit zu erzeugen, doch kommen dabei allzu leicht nur die augenfälligsten Positionalitäten zum Tragen. Sofern die Forderung nach Reflexion von Positionalität eine Objektivierung des Standpunkts der Forscherin oder des Forschers anstrebt, impliziert sie das Ideal von *Unparteilichkeit*, läuft aber Gefahr unangemessene *Eigenparteilichkeit* zu erzeugen. Nicht in einer noch so intensiven Selbstschau kann man die eigenen Privilegien erkennen. Im Gegenteil, je mehr man sich auf sich selbst konzentriert, desto weiter entfernt man sich von der Erkenntnis der Beziehungshaftigkeit sozialer Verhältnisse und nähert sich einem identifizierenden Denken an, das Ungleichheitskategorien eher repetiert, als dass es sie aufbricht. Die Reflexion der eigenen Positionalität kann, wie gezeigt wurde, auch trügerisch sein und die notwendige Offenheit eher verhindern als befördern. Somit trägt die Forderung nach Reflexion der Positionalität forschungspraktisch kaum zur Verbesserung der Ergebnisse bei. Sie kann weder willentlich prozessiert noch überprüft werden. Eine Reflexion der eigenen Prägung kann allenfalls in einem empirischen Forschungsprozess geschehen. Allenfalls kann ihr der Weg bereitet werden, und die *Grounded Theory* formuliert einige Ideen zur Schaffung hierfür günstiger Bedingungen. Das Sprichwort ›Ich bin, weil es dich gibt‹ besagt, dass ich mich nur in der Beziehung zu anderen erkennen kann. Ich muss den anderen erforschen, um mich selbst erkennen zu können. Erst im Versuch, das bisher Unbekannte zu verstehen, ist im Spivakschen Sinne ein *unlearning* der eigenen Privilegien möglich. Dabei kann es aus der Sicht einer transaktionalen Anthropologie nicht um die Erfassung emischer Perspektiven gehen. Es geht nicht um ein *going native*, das ein vollständiges Eintauchen in eine andere Kultur anstrebt. Nicht einführendes Verstehen ist das Ziel, sondern das Erkennen bestimmter Begründungszusammenhänge divergierender Positionen in Dissenszusammenhängen. Es geht

um die Fähigkeit, ›in eigenen Worten‹ die Anliegen ›fremder‹ Position erklären zu können.

In der Untersuchung eines umstrittenen Gegenstandes lassen sich die jeweiligen Perspektiven besser untersuchen als in der Betrachtung ihrer jeweiligen Identitäten, denn im Dissens nageln sie sich gegenseitig fest. In ihren Auseinandersetzungen lassen sie eine Beziehung erkennen. In der Untersuchung ihrer Identität zerfällt jede Gruppe in individuelle Persönlichkeiten. Mit dem Blick auf Beziehungsweisen aber werden die Bruchlinien der Praxis innerhalb lokalisierbarer Lebenszusammenhänge zum Gegenstand der Analyse. Der beobachtbare Dissens wird zum methodischen Ankerpunkt, und es eröffnet sich die Möglichkeit, identifizierendes Denken aufzugeben und ein vermittelndes Denken zu entwickeln. Dabei sollen die Meinungen und Bedürfnisse aller Parteien gleichermaßen Aufmerksamkeit finden. Mediation folgt in einem ersten Schritt dem Grundsatz der *Allparteilichkeit*. Dieser erfordert es, den Standpunkten aller Parteien mit dem gleichen Respekt zu begegnen (Schäfer 2017). Bemüht sich eine Mediatorin oder ein Mediator um ein Verständnis mehrerer Parteien, dann kann die Sprache zu einem verbindenden Medium werden, das, wie Dewey sagt, die verschiedenen »provinziellen Zungen« gegenseitig verständlich macht.

Bruchlinien der Praxis haben sich aber immer aus historischen Pfadabhängigkeiten ergeben und gefestigt, sodass sie sich im Heute in beobachtbaren Dissensereignissen zeigen. Die historischen Wurzeln sind den Parteien aber selten bewusst, auch mag es noch weitere Wissensbestände geben, die von der Mediation in den Vermittlungsprozess eingebracht werden können. Zudem steht Mediation auch in der Rolle als Hüterin des Verfahrens über den Konfliktparteien. Zwar enthält sie sich inhaltlicher Positionen, ist aber in der Verantwortung, nicht zur Erfüllungshelfin mächtiger Parteien zu werden, und muss sich deswegen um einen Ausgleich bestehender Asymmetrien bemühen. In diesem Sinne sollte eine Mediation kritisch *Überparteilichkeit* anstreben.

Zusammenfassend lassen sich verschiedene Grade der Parteilichkeit folgendermaßen differenzieren. *Unparteiisch* ist, wer eine irgendwie objektivierte Position einnimmt, was mit allen Schwierigkeiten des Objektivitätsbegriffes verbunden ist und deswegen nicht selten ungewollt auf simplifizierende Art und Weise *eigenparteiisch* wird. *Allparteiisch* hingegen ist, wer sich um ein Verständnis aller Positionen bemüht und diesen gleichermaßen Respekt entgegenbringt. *Überparteilichkeit* zeichnet sich schließlich durch eine vermittelnde Tätigkeit aus, die die Asymmetrien der Beziehungen der Beteiligten sieht und die Dissensbeziehungen über weitere gesellschaftliche Bedingungen informiert.

6. Zentrale Aspekte einer Kritik als Mediation

An dieser Stelle soll das Konzept der Mediation für ein akademisches, forschendes Arbeiten entwickelt werden. Das ist nur möglich, wenn zunächst andere, bereits etablierte Formen der Mediation betrachtet werden.

6.1 Was ist Mediation?

Mediation ist ein anerkanntes Verfahren der Vermittlung zwischen divergierenden Interessen, das in vielen Facetten zur Klärung von Streitfragen oder bei Vertragsschließungen eingesetzt wird. In der Regel findet Mediation als Vermittlung in Ko-Präsenz zwischen Einzelpersonen statt. Diese werden in diesem Zusammenhang auch ›Medianden‹ genannt. Mediation findet in privaten Zusammenhängen vielfach Anwendung, etwa als Familientherapie, bei Ehestreitigkeiten oder Scheidungen. Sie kommt aber ebenso in ökonomischen Zusammenhängen und der internationalen Diplomatie zum Einsatz. Der vermittelnde Anspruch von Mediation findet sich in verschiedenen Ansätzen oder Modellen, etwa in der außergerichtlichen *alternative dispute resolution* (ADR), im Businessbereich, beispielsweise in der Harvard Methode ›getting to yes‹ (Fisher & Ury 1991[1981]), in Methoden der *transitional justice* zur Aufarbeitung von Verbrechen beim Übergang von autoritären Regimen zu demokratischen Ordnungen (für einen kurzen Überblick siehe Heinz 2005) oder auch in Methoden des Täter-Opfer-Ausgleichs. Grundidee der Mediation ist es, durch Transparentmachung der unterschiedlichen Sichtweisen der beteiligten Parteien, gegenseitiges Verständnis zu erzeugen und dadurch Annäherung zu ermöglichen. Dabei gilt die Regel, dass die Mediatorin oder der Mediator nur für das Verfahren, nicht aber für die Inhalte verantwortlich ist. Die Beteiligten sollen lediglich darin unterstützt werden, ihre Angelegenheiten untereinander zu verhandeln.

»Da Handlungen nichts Allgemeines sind, sondern konkrete Eingriffe in einer je besonderen Situation, ist es nur mit Blick auf die je einzigartigen Hintergründe möglich, sich richtig zu verhalten [...] Entsprechend lautet die Frage nicht, ob der Betreffende konventionell oder universalistisch, richtig oder falsch denkt, sondern wie es dazu kommt, dass sich eine Situation für ihn so oder so ausnimmt, was dabei ausgeblendet wird und wie seine Sicht zu erweitern wäre.« (Lotter 2012: 348)

Eine zentrale Aufgabe der Mediation ist der Ausgleich von Asymmetrien unter den Medianden. Deswegen ist es auch eine notwendige

Voraussetzung, dass diesbezüglich keine unüberwindbaren Hindernisse bestehen. Die Beziehung zwischen den Medianden darf nicht durch Gewalt oder eingeschränkte Eigenverantwortlichkeit einer der Parteien, etwa durch schwere psychische Störungen, Sucht oder Demenz, geprägt sein (Schäfer 2017). Mediation kann dort zum Einsatz kommen, wo keine strafrechtlich relevanten Tatbestände vorliegen und dabei soll die Klärung des strittigen Sachverhaltes auch nicht wie in einem Gerichtsverfahren einer autoritativen Entscheidungsinstanz überlassen sein. Mediation ist nicht repressiv, denn sie stellt sich nicht als eine übergeordnete definitorische Gewalt dar. Mediation nimmt die Beteiligten in die Pflicht, in Gegenseitigkeit, eine geeignete Lösung zu finden. Damit dient sie der Schlichtung oder, im Falle des Zustandekommens rechtsverbindlicher Vereinbarungen, auch der Rechtsschöpfung.

Mediation ist nur sinnvoll, wenn dabei auch Beschlüsse gefasst werden, die rechtsgültig sein können. Um dies zu gewährleisten, muss Mediation auf vielfältige Weise mit dem Gerichtswesen verzahnt sein (Berger & Ukowitz 2005; Mähler 2005). Die Kommission der Europäischen Gemeinschaften entwarf entsprechende Rahmenbedingungen und auch auf Länderebene wurden zahlreiche Gesetze erlassen¹. Diese klären vor allem die grundlegenden Kompetenzen und Regeln von Mediation und das Zusammenspiel mit dem Gerichtswesen, so etwa die Möglichkeit der Aussetzung von Fristen oder Fragen der Verschwiegenheit und der Zeugenpflicht der Mediatorinnen und Mediatoren. Diese sind als Hüter der Verfahren dafür verantwortlich, dass Transparenz bezüglich der rechtlichen Voraussetzungen, unter denen eine Einigung überhaupt nur rechtswirksam werden kann, besteht. Entsprechend sind auch Ausbildungswege für Menschen mit juristischen und psychosozialen Grundberufen entstanden, die diese Kernkompetenzen vermitteln.

Mediatorinnen und Mediatoren sind dazu angehalten, die Inhalte der Verhandlungen den Medianden zu überlassen. Sie sehen sich in der Pflicht die Grundsätze des Verfahrens zu wahren. Ähnlich wie in der Diskursethik lässt sich hier eine verfahrensethische Orientierung erkennen. Zu den Grundsätzen, die eine gleichberechtigte und gerechte Mediation gewährleisten sollen, gehören *Allparteilichkeit*, *Ergebnisoffenheit*, *Freiwilligkeit* und *Vertraulichkeit* (Schäfer 2017: 23). Im Prozess sollen alle Parteien ihre Ansprüche in einem zukunftsffenen Verfahren formulieren. Alle Parteien sollen während des ganzen Verfahrens freiwillig am Prozess teilnehmen und alle Informationen, die als vertraulich eingestuft

1 Auf Basis des von der EU-Kommission entworfenen »Grünbuchs« über alternative Verfahren zur Streitbeilegung im Zivil- und Handelsrecht entstanden in Deutschland beispielsweise 1999 das Gesetz zur Förderung der außergerichtlichen Streitbeilegung oder 2003 das Bundesgesetz über Mediation in Zivilrechtssachen (Berger & Ukowitz 2005).

werden, dürfen den Kreis der Beteiligten nicht verlassen. Mediation hat demnach neben dem Ausgleich von Asymmetrien auch die Wahrung der Rechtssicherheit zur Aufgabe.

In einem ersten Schritt geht es darum die Einzelpositionen in der Art und Weise zu rekonstruieren, in der sie ihren Vertreterinnen und Vertretern als konsistent erscheinen. Mediatorinnen und Mediatoren müssen allen Parteien gleichermaßen zur Offenlegung ihrer Interessen verhelfen. Sie müssen auch darauf achten, dass es nicht einer Partei gelingt, mit ihrer Auffassung die uneingeschränkte Deutungshoheit zu erlangen. Auf diese Weise konstituiert sich *Allparteilichkeit*. Im nächsten Schritt geht es dann aber nicht um eine Dekonstruktion der partikularen Auffassungen, sondern um eine gemeinschaftliche Ergründung von Verständigungspotenzial. In manchen Spielarten hilft Mediation bei der Aufarbeitung geschehenen Unrechts, doch ist sie immer lösungsorientiert auf eine veränderte Zukunft gerichtet. Primär sollen nicht die jeweiligen Verfehlungen oder Auslassungen der einzelnen Sichtweisen thematisiert werden. Wenn möglich sollten Vorwürfe vermieden werden, denn es geht vielmehr um die partizipative Herstellung eines gemeinsamen erweiterten Verstehenshorizonts, der nur darauf beruhen kann, dass die Ansprüche der anderen verstanden und zu einem gewissen Teil anerkannt werden. Eine derart wertschätzende Untersuchung (*appreciative inquiry*, siehe Cooperrider & Srivastva 1987), die das Innovationspotenzial und die vorhandenen Fähigkeiten in den Blick nimmt, hat sich in der Organisationsentwicklung als deutlich erfolgreicher erwiesen, als kritische Ansätze, die sich auf Fehlschläge, Probleme und unbewältigte Verantwortlichkeiten konzentrieren.

Im Folgenden soll nun das Programm einer akademischen Mediation formuliert werden. Dabei können die Vorgaben interpersoneller Mediation nur bedingt Orientierung bieten. Am besten lässt sich mit einer grundlegenden Frage beginnen: Inwiefern kann Mediation überhaupt kritisch sein?

6.2 Warum ist Mediation kritisch?

Im Kapitel zuvor wurde schon *Überparteilichkeit* als Charakteristikum akademischer Mediation in Aussicht gestellt. Im Gegensatz zur interpersonellen Mediation muss sich ein kritisches akademisches Forschen von den konkreten empirischen Einzelfällen lösen. Die akademische Mediation muss über die Beobachtung konkreter Streitfälle zwischen konkreten Einzelpersonen hinausgehen, um einen breiteren gesellschaftlichen Dissens erkennen zu können. Ihre Betrachtung ist nicht auf einen konkreten Einzelfall begrenzt. Sie versucht einzelne Streitfälle analytisch zu fassen und mit anderen Streitfällen zu vergleichen. Interpersonelle Beziehungen

müssen abstrahiert werden, um *gesellschaftliche Beziehungsweisen* erkennen zu lassen. Hierfür ist eine kritische Haltung unumgänglich. Keine der Einzelpositionen darf unhinterfragt Geltung erfahren. Verfahrensgrundsätze der Mediation können nur gewährleistet werden, wenn Machtasymmetrien in den Beziehungsweisen erkannt und ausgeglichen werden. Hinzu kommt relevantes Kontextwissen, das, wenn es einbezogen wird, die Einzelpositionen zusätzlich in Frage stellt. Eine akademische Kritik als Mediation darf also nicht nur *eine* Position kritisieren, sondern muss mehrere in den Blick nehmen. Dadurch entsteht ein Fokus auf den Dissens, welcher aber lösungsorientiert analysiert werden sollte. Die Einzelpositionen müssen nicht bezüglich des Unrechts- oder Wahrheitsgehaltes ihrer Auffassungen kritisiert werden, sondern dahingehend, in welcher Weise sie eine Auflösung des Dissens verhindern. Durch eine Analyse des Dissens entsteht eine Bezugsebene, auf die alle Parteilichkeiten projiziert werden.

Diese ›Lösungsorientierung‹ der Mediation erwartet es, dass auch singuläre Ereignisse, die den Dissens stellenweise überwinden, in den Blick genommen werden. Eine akademische Kritik als Mediation nimmt deswegen nicht nur aktuelle Dynamiken des *othering* oder des *doing difference* zur Kenntnis, sondern auch Fälle des *undoing difference* (Hirschauer 2017). Es geht nicht allein um eine Visibilisierung sozialer Reproduktionsverhältnisse, denn das alleine hat kein vermittelndes Potenzial. Es müssen auch gelingende Konfliktlösungen analysiert werden. Es lässt sich erst nach Verantwortung fragen, wenn auch Chancen der Überwindung von Stereotypen und Vorurteilen in den Blick genommen wurden. Erst wenn Möglichkeiten der Überwindung von Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Rassismus oder Sexismus zu Bewusstsein gebracht wurden, kann auf deren Umsetzung gedrängt werden. Gleichzeitig können dann auch die Gründe in Frage gestellt werden, mit denen manche Akteure sich gegen eine Umsetzung entsprechender Maßnahmen sträuben. Mediation ist also in vielfältiger Weise kritisch, nur bewegt sich ihre Kritik auf einer verfahrensethischen Ebene. Die akademische Mediation nimmt sich zur Aufgabe derartige gesellschaftliche Dissenskomplexe zu beschreiben und für die politische und gesellschaftliche Aushandlung zugänglich zu machen. Der ethische Grundsatz, dass dabei niemals Dritte geschädigt werden dürfen, gibt der wissenschaftlichen Kritik zudem die Möglichkeiten eine ganze Reihe akademischer Kompetenzen in die Debatte einfließen zu lassen.

6.3 Akademische Kompetenz in der Mediation

In gesellschaftlichen Debatten herrscht oftmals eine gesteigerte Emotionalität. Gesellschaftliche Konflikte resultieren nur selten aus Streit um einfache Besitz- oder Interessenkonflikte, die dadurch gekennzeichnet

sind, dass alle Parteien das gleiche unteilbare Gut besitzen möchten oder sich gegenseitig bei bestimmten Zielerreichungen behindern. Derartige Interessenkonflikte lassen sich meist gut auf einer Sachebene verbalisierbarer Ansprüche verhandeln. Gesellschaftliche Konflikte gehen aber sehr häufig über das hinaus, was noch sachlich verhandelt werden kann. Oft liegt ihnen das Erleben tiefer Verletzungen der Würde zugrunde, weil die Gegenseite scheinbar zentrale Werte verletzt oder die individuelle Freiheit oder Selbstverwirklichung massiv eingeschränkt hat. In der Regel drückt sich in politischen Meinungsverschiedenheiten und gesellschaftlichen Debatten immer eine Vielstimmigkeit aus, die ein höchst inkonsistentes und kaum überschaubares Begründungs- und Beziehungsgeflecht von Argumenten hervorbringt. Darin finden sich dann ganz individuell mehr oder weniger nachvollziehbare Bezüge auf Gerechtigkeits- oder Freiheitsdeutungen mit ganz unterschiedlichen Graden der logischen Konsistenz.

Ein akademisches Wissen über *sozialphilosophische Konzepte* wie etwa Normen, Werte, Gerechtigkeit, Freiheit oder Verantwortung ist hilfreich, um ethische Logiken sichtbar zu machen. Nicht selten erscheinen manche Argumente intuitiv plausibler als andere und den unterliegenden Parteien fällt es schwer, ihre Positionen zu vertreten. Auch nehmen gesellschaftliche Konflikte oftmals Bezug auf historische oder zeitgenössische gesellschaftliche Ereignisse. Gesellschaftliche Akteure beziehen sich häufig – dabei aber nicht immer bewusst – auf zentrale *gesellschaftliche Debatten* oder *zeitgeschichtliche Problematiken*. Auch in diesen Bereichen kann eine akademische Kompetenz klärende Hinweise liefern. Um in solchen Fällen überparteiliche Impulse geben zu können, bedarf es der grundlegenden akademischen Kompetenz zur Abstraktion und zur gesamtgesellschaftlichen Kontextualisierung. Erst wenn die Positionen aller Parteien verstanden wurden, offenbart sich eine Vergleichsebene, auf der die drängende Dissenslinie deutlich zu erkennen ist.

Die Motivation zur Konfliktlösung bedarf dabei einer *geographischen Perspektive*. Ohne Annahme eines Raumes gibt es keine Notwendigkeit zur Konfliktlösung. Mediation geht davon aus, dass die Parteien von einem gesellschaftlichen Raum beherbergt werden, den sie sich teilen müssen. In diesem Raum stehen die Streitparteien auch nicht alleine. Ein Konflikt betrifft nicht selten noch weitere Anwesende. Mediation und andere Verfahren der kooperativen Entscheidungsfindung sind auch nur sinnvoll, wenn dabei keine Vereinbarungen zustande kommen, die dem Gemeinwohl widersprechen, denn das würde die grundlegende Intention derartiger Verfahren korrumpieren. Vereinbarungen, die nur den Beteiligten dienen und unbeteiligte Dritte schädigen, tragen nicht zur generellen Befriedung innerhalb des größeren gesellschaftlichen Zusammenhangs bei. Derartige Vereinbarungen verschieben die Konflikte nur auf spätere Zeitpunkte oder verlagern sie auf andere gesellschaftliche

Gruppen. Nimmt man also an, dass es meist die ehemals schon Benachteiligten sind, die weniger Zugang zu solchen partizipativen Verfahren haben, dann liegt nahe, dass derartige Vereinbarungen nur zu wachsender gesellschaftlicher Ungleichheit beitragen. Mediation hat die Aufgabe derartige Konfliktverschiebungen zu verhindern. Es kommen also automatisch Fragen des Gemeinwohls in den Blick. Die akademische Kritik erreicht *Überparteilichkeit* also nicht nur durch die Vermittlung zwischen den Parteien, sondern auch durch ihre Vermittlungsleistungen der Ansprüche der weiteren Gemeinschaft.

In diesem Sinne kann die akademische Kritik als Mediation ein breites Themenfeld der Philosophie, Geistes- und Sozialwissenschaften für Vermittlung in Wert setzen. Hierzu gehören u.a. Themen des *Gemeinwohls*, der *Produktionsverhältnisse*, Fragen der *Globalen Gerechtigkeit*, des *Klimawandels*, der *Entfremdung von Arbeit*, *individueller Selbstverwirklichung* oder *Freiheit*. Insbesondere das geographische Interesse betonend, kommen auch Fragen der *politischen Steuerung* und *Entwicklung* auf unterschiedlichen Ebenen der Organisation hinzu, von lokalen Initiativen über Stadtgesellschaften hin zu sozialen Bewegungen oder nationalen oder internationalen Akteuren. Es eröffnet sich ein weites Wirkungsfeld in dem gesellschaftliche Dissenslinien auf gemeinwohlorientierte Vermittlung hin untersucht werden können.

Einen besonderen Fokus bildet dabei die Entstehung gesellschaftlicher Asymmetrien, also Fragen von *Macht*, *Herrschaft* und *Gewalt*, die eine Kritik als Mediation in spezifischer Weise als eine kritische Orientierung auszeichnen. Hierfür ist der Begriff der *transaktionalen Gewalt* insofern entscheidend, als dass er Ereignisse zur Diskussion bringen kann, die nicht justiziabel sind, aber dennoch von den unterlegenen Parteien als gewalttätig oder zutiefst ungerecht empfunden werden. Die Bandbreite transaktionaler Gewalt reicht von impliziten Mechanismen individueller psychologischer Beeinflussung über strategisch manipulatives Management bis hin zu strukturellen Benachteiligungen.

6.4 Kritik als Mediation und Fragen von Macht, Herrschaft und Gewalt

Im ersten Moment mag es irritieren hier zu lesen, dass Kritik als Mediation keine abschließende Machtdefinition benötigt. Es wird angenommen, dass sich Macht wenn möglich tarnt, sich also selten offen zeigt. Tendenziell versucht sie zu verheimlichen, wie sie über Menschen zu bestimmen trachtet. Kritik, die sich als Opposition gegen naturalisierte, also nicht offensichtliche, gesellschaftliche Macht-, Herrschafts- und Gewaltverhältnisse versteht, bedarf deswegen dezidierter Machtbegriffe

mittels derer sie versucht diese Verhältnisse zu visibilisieren. Für eine Kritik als Mediation sind diese Machtbegriffe auch keineswegs obsolet. Im Gegenteil, jeder Machtbegriff sollte in seinen spezifischen Stärken genutzt werden. Wenn sich zeigt, dass ein Akteur mittels seiner Verfügungsgewalt über Ressourcen seine spezifischen Interessen verwirklicht, dann kann man das mit Giddens' Strukturierungstheorie sehr gut beschreiben. Zeigen sich aber implizite Überzeugungen, denen sich die Beforschten in vorausseilendem Gehorsam unterwerfen, dann scheint eine Gouvernementalitätsperspektive angemessen. Aus pragmatistischer Perspektive erscheint es kontraproduktiv einen spezifischen eigenen Machtbegriff entwickeln zu wollen (Hewitt 2007; Kertscher 2008). Vielmehr beschreiben alle Macht- und Gewaltbegriffe eine relevante Wirkungsweise und bieten damit ein jeweils eigenes analytisches Instrumentarium an. Demnach gilt es konkrete Machtansprüche zu bewerten, und zwar in Bezug auf deren Wirkung. Dienen sie dem Gemeinwohl, etwa weil sie effektive soziale Organisation und Wohlstand begründen, oder beinhalten sie in untragbarem Maße Gewalt und Zwang? Erfüllen Machtbeziehungen den Tatbestand der Herrschaft, also der Verfügungsgewalt bestimmter Individuen über andere?

Das Verhältnis von Macht und Gewalt

Es existieren verschiedene Auffassungen über das Verhältnis von Macht und Gewalt. Hannah Arendt (1970) zufolge wird Gewalt nur dort ausgeübt, wo ein Machtdefizit herrscht. Demnach ist Gewalt instrumentell, weil sie zur Umsetzung spezifische Mittel benötigt (Waffen, Kampftechniken etc.). Macht hingegen kann sich ihrer Meinung nach auf eine Basis von Unterstützerinnen und Unterstützer verlassen. Ohne Macht kann kein politisches System bestehen. »Ohne das Vertrauen der Massen hätte weder Hitler noch Stalin Führer bleiben können« (Arendt 2009[1955]: 774). Gewalt ist demnach eher ein Ausdruck von Ohnmacht. Arendt (1970: 57) zufolge sind Macht und Gewalt »Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden«. Dabei sind sie aber sehr ungleiche Gegner, denn Macht kann Gewalt erzeugen, und diese Gewalt wiederum kann Macht vernichten. Gewalt kann aber niemals Macht erzeugen.

Pierre Bourdieu (1987) sieht hingegen eher ein dialektisches Verhältnis, in dem Macht etwas ist, was kontinuierlich, auch unter Einbeziehung von Gewalt, hergestellt werden muss. Je mehr Macht dabei aber auf »nackte« Gewalt verzichtet und sich »sanfter« Formen symbolischer Gewalt bedient, umso mehr persönlichen Einsatz bedarf es zu ihrem Erhalt. Die Mächtigen können sich »die Arbeit, die Dienste, die Güter, die Ehrenerweise, die Achtung der anderen nicht aneignen, ohne diese für sich persönlich zu »gewinnen«, ohne sie an sich zu binden, kurz, nicht ohne ein persönliches Band

von Mensch zu Mensch zu knüpfen« (ebd.: 236f.). In Bourdieus Darstellung erscheint Macht perfide, da sie heimlich und verdeckt operiert. Es erscheint deswegen weit notwendiger, sich gegen diese heimlichen Formen von symbolischer Gewalt zu wenden, als gegen die offensichtlichen Fälle ökonomischer oder physischer Gewalt, die Armut oder körperliche Versehrtheit produzieren. Ähnlich ergibt sich das auch aus Michel Foucaults (1978: 35) Vorstellung von einer Macht, »die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muss sie als produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper überzieht«. Derart subtile sich den vordergründigen Wahrnehmungsweisen und Bedürfnissen der Menschen anbietende Macht verlangt umso mehr nach dem aufmerksamen Analytiker, der »die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden« (Foucault 1992: 12) beherrscht. Es besteht die Gefahr derartige Macht zu übersehen, sie vielleicht sogar unbewusst zu unterstützen. Derartige Machtkonzeptionen lassen damit leicht einen generalisierten Zweifel und eine beständige Wachsamkeit notwendig erscheinen (vgl. auch Bourdieu & Wacquant 1996: 269ff.).

Eine auf Vermittlung ausgerichtete Kritik kann mit diesen Fragen deutlich entspannter umgehen. Anders als in der ökonomistischen Sichtweise Bourdieus oder der genealogischen Sichtweise Foucaults erscheint Macht nicht per se als etwas gegen das sich Kritik oppositionell im Sinne einer Entunterwerfung oder Visibilisierung erheben muss. Wie Bourdieu sagt, Macht muss auch tatsächlich von Menschen über Menschen ausgeübt werden, und sei es, dass sie unbewusst systemimmanente Macht ausüben. Letztlich muss immer tatsächlich auch gehandelt werden. Macht muss konkret ausgeführt werden, in konkreten Praktiken implizit sein. Es gilt nun zu fragen, inwiefern dabei Herrschaft stattfindet, also Formen von Gewalt identifiziert werden können. Die Frage nach Herrschaft unterscheidet, ob Macht Ungleichheit und Ungerechtigkeit hervorbringt (Haude & Wagner 2019[1999]) und damit als gewaltvoll und ungerecht erlebt wird. Macht kann auch nivellierend wirken, dann wird sie als gerecht empfunden. Es wird immer ein gewisses Maß an Ungleichheit in menschlichen Gemeinschaften geben. Es werden sich immer Machtbeziehungen herausbilden. Jede Initiative, die etwas zu erschaffen versucht, wird Menschen auf den Plan rufen, die daran teilhaben oder davon profitieren wollen. Für alle Unternehmungen ist die Bündelung von Kräften notwendig und damit ist zwangsläufig die Notwendigkeit der Koordinierung verbunden, die im Zweifelsfall auch Einzelpersonen überantwortet werden muss. Da Macht produktive Effekte haben kann, wäre es kontraproduktiv eine Person, die über gute Führungsqualitäten verfügt, nicht auch mit Führungsaufgaben zu betrauen. Diese Person wird die ihr überantwortete Verantwortung aber nur erfüllen können, wenn sie auch mit dem Vertrauen ausgestattet wird, dass sie maßvoll mit der ihr überantworteten Weisungsbefugnis umgeht. Hierin verwirklicht sich schließlich

ein wichtiger Aspekt von Verantwortung (Kap 2.6). Gleichzeitig bedarf es aber auch Vorkehrungen gegen Machtmissbrauch. In jeder Gemeinschaft werden sich implizite und explizite hegemoniale Diskursstrukturen bilden. Ohne intersubjektiv geteiltes Wissen, ein gewisses Maß an gesellschaftlicher Organisation und konventionalisierten Praktiken wüssten die Mitglieder einer Gemeinschaft kaum, wie sie sich verhalten sollten. Institutionen ermöglichen soziale Organisation und ohne Institutionen gäbe es keine Handlungssicherheit. Luc Boltanski schreibt Institutionen deswegen auch eine stabilisierende Funktion zu. Sie erlauben den Individuen ein Mindestmaß an Selbstvergewisserung. Doch gleichzeitig sind sie auch Manifestation symbolischer Gewalt und müssen in dieser Funktion der Kritik unterzogen werden. »Das Problem mit den Institutionen besteht darin, daß sie so notwendig wie fragil sind, so wohltuend wie betrügerisch« (Boltanski 2011: 131). Entsprechend resümiert er: »Keine Institution ist auf der Höhe ihrer selbst, sie kann es nie sein. Und das ist gut so. Ohne Bedauern könnte man daher zugeben, daß sie nichts anderes sind als mehr oder minder gut geratene Arrangements« (ebd.: 226). Dem lässt sich mit Rüdiger Haude und Thomas Wagner (2019[1999]) begegnen, dass Institutionen sehr wohl weniger herrschaftskonstitutiv sein können, und zwar dadurch, dass sie Egalität sichern und Machtkonzentration verhindern.

In einer Gemeinschaft wird es immer Dissens geben. Dissens zwischen denjenigen, die von bestimmten Institutionen profitieren und denjenigen, die – oftmals von der öffentlichen Wahrnehmung unerkannt – von den Regelungen benachteiligt werden. Die öffentliche Mediation derartiger Dissenslinien ist ein probates Mittel der Machtregulierung. Macht sollte immer in konkreten Konstellationen und Beziehungen gesehen und bewertet werden. Es ist wichtig zu fragen, ob Macht noch in wünschenswertem Sinne produktiv ist, also ob sie noch in vertretbarem Maße der Gemeinschaft dient oder ob sie unhaltbare Ungerechtigkeiten hervorbringt. Eine auf Vermittlung ausgerichtete Kritik setzt bei Leidenserfahrungen an und überprüft, ob sie das Produkt von Machtasymmetrien sind. Im Sinne kleinerer Manipulationen übt jede Person auf die eine oder andere Art Macht über andere Menschen aus. Das bedeutet aber nicht zwingend Gewalt. Der Begriff der transaktionalen Gewalt versucht die Trennlinie zu fassen, an der manipulatives Verhalten in Gewalt umschlägt (Kap 3.3). Dies geschieht, wenn sich in sozialem Handeln ein Herrschaftsanspruch – strukturell oder interpersonell – verbirgt, ob das nun in privaten Beziehungen, Hierarchien am Arbeitsplatz oder politischen und ökonomischen Verhältnissen geschieht. Am Begriff der Gewalt erscheint die Trennlinie zwischen einer auf Freiwilligkeit beruhenden Macht, die im Sinne eines Win-Win-Verhältnisses, Reziprozität anbietet und einer Macht, die einen Zwang erzeugt, der vorwiegend dem Nutzen einer überlegenen Partei dient. An der Schwelle dieses Übergangs erscheint *Autorität* als die Vorstellung man könne Zwang durch

ein überlegenes Wissen rechtfertigten, als eine Haltung, die von sich behauptet das Wohl der Gemeinschaft im Blick zu haben oder das Wohl des Unterlegenen besser zu kennen als dieser Selbst. Unter welchen Bedingungen aber kann es gerechtfertigt sein anzunehmen, man könne besser für andere entscheiden, als es diese selbst können. An diesem Übergang operiert der Begriff der transaktionalen Gewalt. Er skaliert Gewalt herunter zur Frage nach dem Übergang von legitimer Autorität durch Fürsorge-, Vertretungs- und Weisungsbefugnis zu illegitimer Ausübung von Herrschaft durch unangemessenen Zwang.

6.5 Räume und Formen der Kritik als Mediation

Der Hinweis darauf, dass Macht immer konkrete Handlungen zu ihrer Herstellung oder Aufrechterhaltung erfordert, bestimmt, dass Kritik als Mediation immer eine lokalisierte Kritik sein muss. Da sie lokalisierte Praktiken in den Blick nimmt, die durch prominente individuelle Beziehungen oder auch generalisierte Beziehungsweisen geprägt sind, ist sie eine *kritische Geographie*. Ihr Blick auf in etablierte Beziehungsweisen eingelassene Machtverhältnisse und Gewaltphänomene lässt sich auf unterschiedliche Räume anwenden.

Theorie als Mediation in historisch gewachsenen Räumen

Doreen Massey (2005) zufolge ist Raum die Dimension, in der sich das Soziale vollzieht. Raum wird durch Multiplizität geschaffen. In der Wechselseitigkeit vielfältiger gesellschaftlicher Positionen ist Raum nicht homogen. Er wird von Einflüssen überregionaler und globaler Entwicklungen durchdrungen. Doch trotz dieser Inkonsistenzen und Zerrissenheit bilden sich ortsspezifische Pfadabhängigkeiten heraus, die einen Ort unverwechselbar und einzigartig machen und es erlauben, ein Ortsbewusstsein (*sense of place*) zu entwickeln. Der Ort ist Treffpunkt (*meeting place*), an dem sich die unterschiedlichsten Einflüsse aus unterschiedlichen Sphären, von lokal bis global, zu einem situativen Geschehen verdichten. Demnach kann man einen Ort nur verstehen, wenn man über ihn hinausdenkt.

In dieser Perspektive erscheinen politische und gesellschaftliche Positionen als historisch gewachsene Lager, die aber keinesfalls auf einfache Identitäten reduziert werden können. In der Multiplizität ihres Entstehens lassen sie sich nicht eindeutig fassen. Es haben sich in der Regel aber lokale Praktiken entwickelt, die bestimmte Dissenslinien hervorbringen entlang derer sich Stereotype und Vorurteile perpetuieren. In

der ein und anderen Weise müssen alle Beteiligten auf sie Bezug nehmen oder sie in der ein oder anderen Form bedienen. Folgt man diesen Dissenslinien, dann entpuppen sich Vorurteile schnell als inadäquate Beschreibungen, denn Stereotype haben wenig mit den spezifischen Realitäten einzelner Menschen zu tun. Hier lässt sich kaum ein homogenes Bild erkennen. Interessant ist aber, dass die Personen, die einem bestimmten Lager zugerechnet werden, auf die Vorurteile der anderen Parteien in der Regel auf eine ähnliche Art und Weise antworten. Das Einzige was tatsächlich festzustehen scheint, ist also, wie auf den Dissens reagiert wird. Es lassen sich Praktiken identifizieren, die die gesellschaftlichen Dissenslinien perpetuieren. Der Dissens ist transaktional. Im Dissens bringen sich die Parteien beständig gegenseitig hervor. Der Dissens aber, so stabil er auch ist, ist historisch gewachsen und lässt sich in der Regel schon lange nicht mehr auf einfache Art und Weise explizieren, denn sonst könnten ihn die Beteiligten wahrscheinlich auch selbst leicht überwinden. Dies lässt sich an einem empirischen Beispiel verdeutlichen.

#1 *Traditional healing in Botswana*

Obwohl das von der WHO ausdrücklich gewünscht und gefördert wird, gelingt es in Botswana nicht, eine Zusammenarbeit zwischen modernen Ärzten und traditionellen Heilern zu etablieren. Eine genealogische Perspektive hilft, die gegenseitige Ko-Konstitution der Heilsysteme in ihren spezifischen lokalisierten Formen zu verstehen (Geiselhart 2018a). Dabei zeigt sich, dass sich traditionelle Heilerinnen und Heiler im Fadenkreuz zwischen Hexereidiskursen, gesundheitspolitischen Ansprüchen und durch die Christianisierung etablierten Glaubensvorstellungen befinden. Die Ablehnung traditioneller Methoden von Seiten der modernen Ärztinnen und Ärzte konkretisiert sich entsprechend in Vorwürfen des Mystizismus und der Irrationalität. Es lässt sich eine Hegemonie von Rationalitätsvorstellungen erkennen, die mit der Kolonialisierung und der Einführung eines demokratischen Staatswesens Einzug hielt und dem die emanzipatorischen Bestrebungen der lokalen Heilervertretungen nichts entgegenzusetzen haben. Im Gegensatz zu südamerikanischen Kontexten in denen Schamaninnen oder Schamanen oft die Wortführer der politischen Bewegungen indigener Bevölkerungsgruppen waren, funktioniert dieser Verweis auf die traditionelle Kultur in Botswana vor allem deswegen nicht, weil sich die führende Partei aus einer traditionellen Linie führender Stammesoberhäupter konsolidiert hat und selbst Traditionsverbundenheit für sich beansprucht. Zudem schwächt die offensichtliche Effektivität der modernen Medizin bezüglich der Behandlung von Infektionskrankheiten und der Vorbeugung vor diesen durch Hygiene, die Stellung der traditionellen Medizin.

In allen gesellschaftlichen Bereichen entwickeln sich Distinktionslinien und Ungerechtigkeiten lokalspezifisch und historisch. Viele kritische Perspektiven nehmen für sich in Anspruch die Historizität des Denkens in den Blick zu nehmen, doch konzentrieren sie sich häufig auf eine Kritik des Status Quo. Eine Kritik als Mediation bleibt aber nicht beim Befund eines westlich hegemonialen medizinischen Verständnisses stehen. Der Dissens offenbart sich in vorliegendem Fall als ein moralischer Konflikt, wenn man sieht, dass hinter den Heilsystemen unterschiedliche Vorstellungen von Heilung stehen, die aber kaum jemals reflektiert werden. So vertritt die moderne Medizin eine Vorstellung von Heilung im Sinne von ›cure‹, also der physischen Gesundung, während traditionell ein Begriff von ›healing‹ vertreten wird, der eine Harmonisierung nicht nur der körperlichen Funktionen, sondern auch der sozialen Beziehungen und spirituellen Bezüge zum traditionellen Glaubenssystem beschreibt. Durch ethnographische Perspektiven auf emische Sichtweisen allein lässt sich aber noch lange kein Beitrag zur Verständigung leisten. Die Heilsysteme erscheinen nun allenfalls als inkommensurabel, weil ihre Terminologien unvereinbar zu sein scheinen. So haben Betrachtungen mit Bezug auf Foucault die Auffassung hervorgebracht, dass alle Heilsysteme historisch gewachsen und kontingent sind. »Analyses of systems of knowledge and how they alter over time have undermined the solidity of scientific ›truth‹ or fact. The result is a certain convergence of the scientific with the traditional: no longer can a facile contrast be made between ›primitive‹ and ›scientific‹, at least in the sphere of thought« (Last 1986: 8). Aus dieser Erkenntnis folgt aber nicht mehr als das Postulat, dass allen Heilsystemen Geltung und Respekt zuteilwerden sollte, nicht aber wie ein gegenseitiges Verständnis erreicht werden könnte. Auch in postkolonialen Perspektiven wird die historische Trennung zwischen traditioneller und moderner Medizin häufig zwar nachgezeichnet, nicht aber werden Ansätze zu deren Überwindung entwickelt.

Eine kritische Mediation kann das leisten. Als komplementär können die Heilsysteme dann begriffen werden, wenn eine Vergleichsfolie geschaffen wird, die es ermöglicht sie auf ein integratives Verständnis zu beziehen. Verschiedene Medizinsysteme werden nur dann vergleichbar und erscheinen nur dann gleichermaßen sinnvoll, wenn sie auf ein gemeinsames gedankliches Fundament gestellt werden. Der empirische Befund des obigen Beispiels, dass sich der Dissens vor allem in Vorwürfen der Irrationalität manifestiert, legt eine Untersuchung der jeweiligen medizinischen Praktiken bezüglich Fragen nach deren Rationalität nahe. Auf diese Weise kommen die spezifischen *medizinischen Episteme* der Heilsysteme in den Blick (Geiselhart 2018b). In den Diagnosepraktiken der Heilsysteme lassen sich unterschiedliche Regime von Schlussfolgerungsweisen nachweisen. Dabei zeigt sich, dass die traditionellen Praktiken der Diagnostik, die in der Regel mittels eines Orakels erfolgen, zu

großen Teilen einem abduktiven Schlussfolgern entsprechen. *Abduktion* bezeichnet einen lediglich naheliegenden, aber keineswegs folgerichtigen Schluss, der aber probeweise als zu überprüfende Annahme dienen kann. Allein die Nutzung von Abduktion macht traditionelle Praktiken aber keineswegs irrational, denn auch die Naturwissenschaften nutzen Abduktion, um Hypothesen zu entwerfen. Das gilt auch für die moderne Medizin, doch darf die Abduktion hier nicht zur Diagnostik eingesetzt werden. In der modernen Medizin stellt eine Diagnose eine deduktive Ableitung von nomologischem Wissen dar. Hieraus erfüllt sich der spezifische Wahrheitsanspruch einer modern-medizinischen Diagnose.

Irrational wäre es, wenn die traditionellen Heilerinnen und Heiler für ihre abduktiven Diagnosen, denselben Wahrheitsanspruch geltend machen würden. Dies ist aber keineswegs der Fall. Sie behaupten nicht, dass ihre Diagnosen folgerichtige Schlussfolgerung sind und schreiben ihnen auch lediglich den gerechtfertigten Hypothesencharakter zu. Tatsächlich überprüfen Heilerinnen und Heiler die Richtigkeit ihrer Diagnosen in der weiteren Behandlung immer wieder. Zudem liegt die Verantwortung immer auch ein Stück weit in der Hand der Klienten, die die Diagnose auch jederzeit ablehnen können. Im Gegensatz zur modernen Medizin stellt das keinen Angriff auf die Autorität des Behandelnden dar. Damit ist die traditionelle Diagnose, obwohl sie im Vergleich mit modernen Diagnosen nicht in der gleichen Strenge folgerichtig ist, auf keinen Fall irrational. Intuitiv aber übertragen viele modernen Ärztinnen und Ärzte ihre Vorstellung vom Stellenwert einer Diagnose und unterstellen der traditionellen Medizin den gleichen Anspruch. An dieser Stelle wird der Dissens als Missverständnis deutlich; als ein Missverständnis, das nicht nur die Anerkennung der traditionellen Medizin untergräbt, sondern auch die Funktionsweise traditioneller Therapien verstellt. Das führt letztlich auch dazu, dass die Gesundheitsadministration Botswanas versucht Auflagen festzulegen, die eine Ausübung traditioneller Praktiken unmöglich machen würden. Der Dissens begründet sich also letztlich darin, dass von Seiten der modernen Ärzte und Gesundheitsadministration angenommen wird, die traditionelle Medizin funktioniere epistemologisch wie die moderne Medizin. Da die traditionelle Methode auf ein intuitives Entdecken bisher nicht bedachter möglicher Annahmen über den Lebenszusammenhang des Klienten ausgerichtet ist und damit alle bisherigen Deutungen überschreitet, kann diese aber als *transrational* bezeichnet werden. Ein theoretisches Konzept von *Transrationalität* kann in diesem Fall als Angebot einer akademischen Kritik als Mediation zur Verständigung beider Episteme angesehen werden. Theoriebildung ist in diesem Fall nicht mehr Agent der Wahrheit, der Dekonstruktion einzelner Positionen oder der Rekonstruktion indigener Weltanschauungen, sondern Mediator. Beide Heilsysteme können entsprechend der eingesetzten Schlussfolgerungsweisen und dem formulierten Anspruch als

gleichermaßen konsistent verstanden werden, weil sie grundlegende Arten des Schlussfolgerns teilen aber unterschiedlich kombinieren, um damit unterschiedliche Ansprüche zu verfolgen. Sie müssen nicht mehr nur aus moralischen Überlegungen heraus abstrakt als gleichberechtigt anerkannt werden, sondern können auf einer intellektuellen Basis gegenseitig verstanden werden. Das Konzept der *Transrationalität* kann vermittelnd wirken, weil es den abwertenden Vorwurf der Irrationalität in eine wertschätzende Perspektive verwandelt.

#2 *Stigma und Diskriminierung*

Ein weiteres Beispiel offenbart klarer den Unterschied zwischen einer Kritik als Mediation und einer Kritik als Opposition. Erving Goffman (1990[1963]) beschreibt Stigmatisierungen als Effekte der Abweichung von der gesellschaftlichen Norm. Damit gelingt es ihm treffend, die Leiden der Betroffenen zu beschreiben. Seine Arbeit ist bestens dazu geeignet, Empörung über gesellschaftliche Ungerechtigkeiten zu erregen. Da Empörung auch das Initial von Aktivismus ist, wird Goffmans Arbeit nicht selten genutzt, um Aufmerksamkeit für die Lage von Betroffenen zu erzeugen. Das ist insofern paradox, weil Goffman die Verhältnisse in gleichem Maße naturalisiert, wie er sie kritisiert. In seiner Perspektive gibt es für die Betroffenen keinen Ausgang aus der Problematik ihres Stigmas. Sie müssen die Rolle annehmen, die die ›Normalen‹ für sie bereithalten. Tatsächlich äußert Goffman sich sogar diffamierend über Aktivistinnen und Aktivisten, etwa wenn er diese als stur bezeichnet: »Finally, the person with a shameful differentness can break with what is called reality, and obstinately attempt to employ an unconventional interpretation of the character of his social identity« (ebd.: 21). Ist es also nur stur, wenn sich aktivistische Bewegungen, wie etwa die amerikanische Bürgerrechtsbewegung oder der Feminismus formieren und wie ist es dann zu erklären, dass sie deutliche Erfolge zu verzeichnen haben. Goffmans Kritik kann diese Erfolge nicht erklären. Eine transaktionale Perspektive, die für ein bestimmtes Stigma die lokalspezifische Ko-Konstitution von Diskriminierung und Stigmatisierung untersucht, ist hingegen deutlich aufschlussreicher. Niemand erlebt Stigma, ohne dass ihn jemand anderes diskriminiert. So können verortete Praktiken identifiziert werden, die das Leid der Betroffenen mehren und ebenso auch Praktiken der Bewältigung, die den Betroffenen Erleichterung verschaffen (Geiselhart 2009). Auf diese Weise lassen sich auch Akteure identifizieren, die einer Integration zuträglich sind und solche, die auf eine verstärkte Diskriminierung und Ausgrenzung hinwirken. Diese Perspektive kann Hinweise für politische Maßnahmen geben.

Bei diesen Formen der Mediation bewegt sich die akademische Kritik in einem Raum theoretischer Konzepte, die in situierten Praktiken

implizit sind, sodass dadurch ein dissensusstabilisierendes Handeln perpetuiert wird. Folgt man der Diskursethik, dann ist in solchen Fällen eine Verallgemeinerung notwendig »welche die Beteiligten nötigt, den sozialen und geschichtlichen Kontext ihrer je besonderen Lebensform und ihrer partikularen Gemeinschaft zu *überschreiten* und die Perspektive aller möglicherweise Betroffenen einzunehmen« (Habermas 1992: 124). Da aber alles Wissen fallibel ist und immer auch kontextbezogen, kann daraus keine universale, theoretisch begründete Moral folgen, sondern lediglich eine Verfahrensethik. Moraltheorie ist demnach allenfalls »ein Geschäft rationaler Nachkonstruktion, wenn sie aus moralischen Alltagsintuitionen den Gesichtspunkt der unparteilichen Beurteilung interpersoneller Handlungskonflikte herausarbeitet« (ebd.: 125). Nun kann aber genau dieses rationale Nachkonstruieren Thema einer Kritik als Mediation sein. Dadurch ändern sich aber die Ansprüche der Theoriebildung. Es ist nicht mehr das Ziel eine kontextunabhängig gültige Theorie zu entwerfen, sondern ein Theorem zu entwerfen, das in einer gesellschaftlichen Konfliktlage ein gegenseitiges Verständnis und Verständigung ermöglicht; und diese Aufgabe kann auch noch wesentlich konkretere Anwendung finden.

Subkulturelle Sphären und Räume der politischen und administrativen Steuerung

Kritik als Mediation etabliert die Geistes- und Sozialwissenschaften in einer gesellschaftlichen Beraterrolle. Diese ist nicht allein auf theoretisches Arbeiten beschränkt. Zunehmend wird von Universitäten *outreach* gefordert. Sie sollen Partnerschaften mit Gemeinden, Unternehmen, Schulen und Behörden eingehen. Im Sinne einer *dritten Mission* (*third mission*) sollen sie zusätzlich zu ihrer ersten Mission – der Lehre – und der zweiten – der Forschung – nun auch in die Gesellschaft hineinwirken. Es gibt verschiedene Möglichkeiten wie sich Akademikerinnen und Akademiker vermittelnd in regionale Kontexte einbringen können.

In Mikromodellen deliberativer Demokratie, wie z.B. Bürgerjurys, Planungszellen oder *National Issues Foren* (Dryzek 2004; McAfee 2004), haben Expertinnen und Experten kein ausschließliches Interpretationsvorrecht, sondern werden als Ansprechpartner eingesetzt. Sie präsentieren nicht nur ihre oftmals sehr spezialisierten Arbeiten, wie das auf klassischen Konferenzen der Fall ist. Ihren Ausführungen soll keine wissenschaftliche Erhabenheit anhaften. In demokratischen Foren stehen Fachleute während des gesamten Prozesses für Fragen und Diskussionen zur Verfügung. In beratender Funktion hat die akademische Kompetenz dabei die Aufgabe einzelne Argumente zu reflektieren und notwendiges Kontextwissen bereitzustellen. Verstehen sich Expertinnen und Experten

dabei zudem als kritische Mediatoren können sie die jeweiligen Orientierungen der Beteiligten erkennen. Keinesfalls kann davon ausgegangen werden, dass alle Beteiligten gleichermaßen an Verständigung interessiert sind. Wenn sie als Funktionäre von Parteien, Lobbygruppen, sozialen Bewegungen oder anderen zivilgesellschaftlichen Verbänden teilnehmen, dann sprechen sie in vorbereiteten Argumentationsmustern, die natürlich schon viele Ansatzpunkte von Kritik vorwegnehmen. Entsprechend fällt es anderen Teilnehmenden schwer deren Überzeugungskraft beizukommen, sofern sie nicht über dezidiertes Hintergrundwissen verfügen. An Partizipationsverfahren interessierte Einzelpersonen hingegen sprechen selten in gesellschaftlichen oder politischen Lagerlogiken. Zwar verwenden Sie häufig Versatzstücke politischer Debatten, doch bleibt das in der Regel fragmentarisch und ist nur selten weitreichend begründet. Mediation kann auch Menschen mit wenig ausgearbeiteten theoretischen Erklärungsmustern zu Sichtbarkeit verhelfen. Im Sinne eines Ausgleichs von Asymmetrie können unterlegene Positionen inhaltlich gestärkt werden, und im Sinne der Vertretung nichtanwesender Dritter auch Fragen des Gemeinwohls.

Max Weber (1958[1919]) weist darauf hin, dass es eine Vielzahl an Berufen gibt, in denen berufsmäßig politisch gearbeitet wird. Hierzu gehören nicht nur Journalisten, Lobbyisten oder politische Publizisten, sondern auch Verwaltungsbeamte. Insbesondere diese letzte Gruppe bietet der Kritik als Mediation ein weiteres Aktionsfeld. Letztlich sind es die Bediensteten der lokalen Verwaltungen und Institutionen, die soziale und/oder ökologische Entwicklungen tragen, voranbringen oder auch blockieren. Webers Analyse, wonach dieser Personenkreis, da er selbst nicht wirklich Macht besitzt, hauptsächlich nach Sicherung der eigenen kleinen Einflussphäre strebt, prägt heute vielfach die Grundlage einer oppositionellen Kritik. Nicht selten wird ein Bild von Verwaltungen als durchbürokratisierte Machtapparate impliziert, sicherlich auch befördert durch die Erfahrungen der Nachkriegszeit, in denen viele Funktionäre des NS-Regimes wieder Anstellungen in lokalen Verwaltungen fanden. Heute aber beherbergen Verwaltungen ein eigenes kritisches Potenzial. Dieses wird in jüngster Zeit zunehmend dadurch gestärkt, dass in vielen Betrieben resortübergreifende Arbeitsfelder eingerichtet werden, die nicht im eigentlichen Hauptinteresse des Betriebes liegen (etwa für Gleichstellung, Partizipation oder Gesundheitsförderung). Diese Stellen werden von ganz unterschiedlich motivierten Persönlichkeiten bekleidet.

Geht man als Akademikerin oder Akademiker proaktiv auf diese Praxis zu, dann wird man feststellen, dass alle Akteure in der Regel eine gefestigte, mehr oder weniger begründete, auch kritische Perspektive haben. Meist verfügen sie über eine sehr hohe fachliche und themenbezogene Qualifikation, die in der Regel das Wissen einer Wissenschaftlerin

oder eines Wissenschaftlers, insbesondere bezüglich zahlreicher Implikationen der Praxis, weit überschreitet. Verwaltungen suchen akademische Nähe auch nicht um einer kritischen Meinung willen als vielmehr zur ›Adelung‹ praktischer Prozesse; im städtischen Kontext beispielsweise zur Begleitung von Prozessen der partizipativen Quartiers-, Grünraum- oder Leitbildentwicklung. Universitäre Begleitung wird gerne als Beleg für eine kontinuierliche Qualitätskontrolle angeführt. Eine kritische Wissenschaft könnte sich die Begleitung derartiger Prozesse zur Aufgabe machen. Der Einblick in die praktischen Vorgänge innerhalb dieser Prozesse eröffnet die Möglichkeit, Asymmetrien innerhalb der politischen und organisatorischen Strukturen zu erkennen. Die Mitarbeit erlaubt es innerhalb der begleiteten Praxiszusammenhänge sozial- oder ökologieorientierte, progressive Initiativen gegenüber uninformierten, wählerorientierten Strategien, finanzstarken Marktinteressen oder verhärteten Weisungsstrukturen zu stärken. Die Kritik vertritt damit nicht eine belehrende kritische Expertise von außen, welche von den Praktikerinnen und Praktikern nicht selten als unterkomplex wahrgenommen und somit nachvollziehbarer Weise meist wenig geschätzt wird. Sie leistet vielmehr Überzeugungsarbeit im konkreten Arbeitszusammenhang. Dabei verschwimmen die ohnehin trüben Grenzen zwischen Beratung, Forschung und Engagement zu Gunsten einer in politische Prozesse integrierten kritischen Vermittlung. Als *wissenschaftlichen* Output können ethnographische Prozessberichte nicht nur generelle systemische Hemmnisse offenlegen, sondern auch Beispiele guter Praxis dokumentieren, die anderweitig als Vorbild dienen können.

Bei der Kritik als Mediation geht es darum, alle Sichtweisen verständlich zu machen und sie für die der anderen zu öffnen. Um dies leisten zu können, ist es notwendig, die einzelnen Stimmen in allen Dimensionen der Erfahrung nachzuvollziehen und dazu muss Mediation verschiedene Beurteilungen durchführen. Erstens muss der *intellektuelle Status* einer Position überprüft werden. Die Beteiligten können sich beispielsweise auf einfache Wahrheiten berufen, die sich aus stereotypen Meinungen speisen. Auch können sie ihre Argumente durch persönliche Erfahrungen oder durch empirisch-wissenschaftliche Untersuchungen begründen. Jeder Mensch handelt sowohl als Laie, Politiker und in gewissem Maße immer auch als Experte. *Common sense*-Argumente sind, wie auch Expertenwissen, in erster Linie kulturelle Produkte. Ihre Anwendung auf einen spezifischen Problemfall in einer konkreten Situation kann deswegen sowohl eine bloße Konvention, als auch das Produkt reiflicher situationsbezogener Überlegungen sein. Zweitens müssen die *praktischen Qualitäten der Handlungen*, die politisch eingesetzt oder die zur Problemlösung vorgeschlagen werden, charakterisiert werden. Beruhen diese lediglich auf konventionellen Alltagspraktiken, unbewusst ausgeübten Gewohnheiten oder sind sie das Ergebnis beruflicher Fertigkeiten;

sind sie Produkte der geschulten Praxis oder sogar ganz speziell auf den vorliegenden Problemfall zugeschnittene Lösungen? Schließlich muss noch die *emotionale Aufladung* der Akteurskonstellation charakterisiert werden. Die Beziehungen zwischen den beteiligten Personen können beispielsweise durch Opportunismus, Konfrontation, Solidarität, Herrschaft oder Gewalt beeinflusst werden. Beziehungen können als unterstützend, empathisch oder solidarisch charakterisiert werden.

Im Idealfall gelingt es einer kritischen Mediation die Prozesse, an denen sie teilnimmt, demokratischer und im Sinne von Gleichberechtigung zu gestalten. So können demokratische Beteiligungsverfahren zu einer Form kooperativer Forschung über die Bedingungen und Möglichkeiten aktueller gesellschaftlicher Problematiken werden. Der vermittelnde Impetus von Mediation schafft den Rahmen für alle Beteiligten, über ihre partikularen Positionen hinauszudenken. Der akademische Prozess des Forschens ist dann genau genommen nicht mehr von dem des Lernens zu unterscheiden. Der Forschende lernt, während er seine Kompetenz zur Verfügung stellt. Im Sinne eines *forschenden Lernens und lernenden Forschens* können auch Studierende an diesem Prozess beteiligt werden. In Kooperationsprojekten mit städtischen, zivilgesellschaftlichen oder ökonomischen Akteuren können sie wertvolles Wissen über aktuelle Prozesse sichern, während sie gleichzeitig abstrakte Lerninhalte in deren praktischer Relevanz evaluieren können.

6.6 Mediation als Bekenntnis zur Demokratie

Mediation ist ein Mittel, um lebendige Öffentlichkeiten und demokratische Kultur zu fördern. Kritik als Mediation zeigt, wie Meinungen und Subjektivitäten auf Transaktionen beruhen; wie Wissen, Werte, persönliche Erfahrungen und situationsbezogene, achtsame Reflexionen eingesetzt werden können, um Meinungen zu qualifizieren. Durch diese Transparenz können politische Prozesse zu *kooperativer Forschung* und demokratischen Experimenten werden, mittels derer neue innovative, institutionelle Entwürfe entwickelt werden können (Bohman 2004; Barnett & Bridge 2013). Kritik als Mediation ist nicht Dekonstruktion des Wahrheitsgehaltes einer Meinung, sondern Offenlegung der Werthaltigkeit von Überzeugungen. Die Gründe, warum eine Person bestimmte Überzeugungen vertritt, zeigen sich in den Erwartungen, die diese Person mit einem an diese Überzeugungen geknüpften Handeln verbindet. Mediation befreit Wahrheiten vom Status als Tatsachen und zeigt, inwieweit sie für die jeweiligen Personengruppen von Belang sind (Latour 2007[2004]). Die Werthaltigkeit von als Wahrheiten propagierten Überzeugungen ist in der Regel verschlüsselt. Wahrheit ist immer auch

Wert und kritisches Denken offenbart Werte, indem es sie verständlich macht.. »[...] kritisch zu urteilen, heißt dann, Relationen der Produktivität und des Widerstandes zu bewußter Wahrnehmung zu bringen und den Wert damit bedeutsam, intelligent und verständlich zu machen« (Dewey 1995[1929]: 400f.). Nicht die Visibilisierung der Kontingenz von Wahrheit rechtfertigt demnach Kritik, sondern die Visibilisierung von Werthaltungen.

Dabei darf sich Kritik als Mediation aber nicht nur *einer* Auffassung zuwenden. Sie muss die Argumente verschiedener Akteure in den Blick nehmen. Gute Vermittlung erreicht, dass sich alle beteiligten Lager am Prozess der Verständigung beteiligen und sich kritisch auseinandersetzen. Kritik als Mediation wendet sich damit von der klärenden, identifizierenden Rationalität ab und entwickelt ein vermittelndes Denken. Darüber hinaus vermittelt sie als Multiplikator auch den Stand gesellschaftlicher Debatten und die verschiedenen Positionen in ein weiteres Publikum hinein. Mediatorinnen und Mediatoren entwickeln keine eigenen Lösungen für anstehende Probleme, sondern helfen Konzepte zu entwickeln, die in der Lage sind, Brücken zwischen gegensätzlichen Positionen zu schlagen. Dabei begrenzen sie die Optionen aber im Sinne des Gemeinwohls. Mediatorinnen und Mediatoren streben keinen allgemeinen inhaltlichen Konsens an, sondern tragen dazu bei, dass ein gemeinsamer Weg vorstellbar wird, der auch für die gesamte Gemeinschaft gangbar ist. Sie verbessern damit die Kommunikationskultur und die demokratische Erfahrung einer Gemeinschaft.

Damit ist Kritik als Mediation, wenn auch nicht inhaltlich, doch zumindest ihrem Vorgehen nach, auf einen bestimmten Wert, nämlich den der Verständigung, ausgerichtet. Für John Dewey (1996[1927]) ist Demokratie das Ideal der Vergemeinschaftung. Sie kann dem Ausgleich von Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten dienen, aber nur sofern sie konsequent prozessual verstanden wird. Demokratie muss als Kultur etabliert werden, also als eine Praxis, in der die Menschen in demokratischen Verfahren erfahren werden und in denen sie Erfahrungen des Gelingens demokratischer Prozesse machen. Vermittlung kann zu einem erlebbaren Wert werden. Hierzu sind aber nicht nur entsprechende Foren, Gremien und Beteiligungsprozesse ausschlaggebend, sondern auch eine zur Demokratie befähigende Sozialisierung, die kritikfähige und verantwortungswillige Persönlichkeiten hervorbringt.

Gute Mediation verpflichtet sich dem Verfahren, nicht den Erklärungen oder den Inhalten. Streng rationalisierte Debatten werden der soziopsychophysischen Konstitution des Menschen nicht gerecht. Letztlich empfindet jede und jeder seine Auffassungen als begründet und schlüssig. Rationalität kann missbraucht werden. Sie kann nicht nur Auffassungen begründen, die jeglicher empirischen Relevanz entbehren, sondern auch Gewalt den Anschein geben, gerechtfertigt zu sein. Deswegen

gibt Mediation Meinungen nicht unreflektiert wieder. Sie lässt nicht jeden einfach nur reden. Sie ermahnt die Beteiligten dazu, auf das, was von der anderen Seite gesagt wurde, einzugehen. Mediation fasst das Gesagte in Bezug auf die zur Debatte stehenden Fragen zusammen, befragt es auf Konsequenzen und bezieht es dabei immer auf Argumente der Gegenseite. Damit steht Mediation bewusst in einer überparteilichen Beziehung zu den Beteiligten.

Kritik als Mediation möchte weniger mittels rationaler Begründungen von ihrer Richtigkeit überzeugen als vielmehr an den Prozessen, die sie initiiert, und den Effekten, die sie bewirkt, gemessen werden. Sowohl Rahel Jaeggi (2015) als auch Robin Celikates (2009) sehen die Aufgabe der Kritik darin, transformative Kraft zu entfalten. Jaeggi fordert eine immanente Kritik, die die Widersprüche der Praxis offenlegt, und Celikates sieht Kritik als der Praxis immanent an und fordert bei den Erklärungen und Rechtfertigungen der Akteure der Praxis anzusetzen. Kritik als Mediation geht nur einen kleinen Schritt weiter. Sie ist ein Vorschlag, wie die Praxis einer transformativen Kritik vielleicht wirkungsvoller gestaltet werden könnte, als wenn sich Kritikerinnen und Kritiker ausschließlich oppositionell verstehen. Kritik als Mediation ist dabei aber mehr als eine Soziologie der Kritik, die von festen Mustern der Rechtfertigung ausgeht (Boltanski & Thévenot, 2007[1991]). Es geht um die Erfassung von »whole human beings in whole bodies politics« (Saunders 2005: 5) oder wie Dewey (1995[1929]) vielleicht formulieren würde, um die Politiken biopsychosozialer Körper-Geist-Wesen. Dabei treten singuläre Persönlichkeiten, zwischenmenschliche Beziehungen und die Art und Weise, wie Themen und Situationen emotional aufgeladen sind, in den Fokus. Kritik als Mediation untersucht reale Akteurskonstellationen auf ihre Beziehungsweisen und betrachtet reale politische Vorgänge als Prozesse der Transaktion. Dabei versucht sie aus dem Erkennen der gegenseitigen Abhängigkeit und Koproduktion einen Impuls zur Verständigung zu generieren. Die Erkenntnis des transaktionalen Charakters des Sozialen macht deutlich, dass Subjekte nicht unabhängig voneinander existieren. Man ist demnach nicht eine feste Entität, sondern entwickelt nur innerhalb von Beziehungen situativ jeweils eine Möglichkeit seiner selbst. Es entstehen Beziehungen, innerhalb derer sich die Beteiligten wiederholt gegenseitig zu Subjekten machen. Kritik als Mediation stellt sich die Aufgabe die Qualität der Subjektwerdungsprozesse und dadurch auch die resultierenden Beziehungen zu verbessern.

7. Das Selbstverständnis eines kritischen Personalismus

»Life is like music; but no one really knows the score for a perfect life«

(*Khosa 1994: 10*)

Eine transaktionale Anthropologie versucht nicht zu bestimmen, wie der Mensch an sich ist oder wie sich das menschliche Zusammenleben idealerweise darstellt. Sie begreift Transaktion als einen konstitutiven Mechanismus des Sozialen. Eine Person ist eine Person durch andere Personen. So bekommt jedes Individuum im sozialen Geflecht einen Platz zugewiesen. Ein kritischer Personalismus untersucht diese transaktionalen Positionsallokationen in einer Gemeinschaft auf Asymmetrien und nimmt dabei insbesondere die Grenze in den Blick, bei deren Überschreitung Herrschaft entsteht oder Eigennutz in den Vordergrund rückt. Gemeinschaft und Individuum werden als gleichwertig und wechselseitig verflochten gedacht. Damit ergibt sich eine spezifische Perspektive auf den Zusammenhang von Konflikten und gesellschaftlichen Strukturen.

Im Gewebe einer Gemeinschaft steht ein Individuum notwendigerweise in Beziehungen zu anderen Menschen. Begegnungen mit anderen Menschen haben Appelcharakter, denn sie fordern zu gegenseitiger Wahrnehmung und Anerkennung auf. Der Wille, diesen Appellen zu folgen, konstituiert letztlich Verantwortung. Man kann diese Verantwortung aber immer nur von seiner eigenen Seite her erfüllen. Niemals hat man Einfluss darauf, ob ein Gegenüber ebenfalls dieselbe Verbindlichkeit aufbringt. Damit sind Beziehungen immer asymmetrisch. Verantwortung kann nur übernehmen, wer diese asymmetrische Beziehungshaftigkeit des eigenen Lebens anerkennt und bereit ist, auch für andere Sorge zu tragen. Weil der andere mich hervorbringt und ich ihn, ist er notwendig von mir verschieden. Die transaktionale Dynamik erzeugt somit notwendigerweise Diversität. Der *Wille zur Verantwortung* äußert sich im Interesse am anderen; in einer Affirmation der transaktionalen Sozialität des menschlichen Lebens.

7.1 Persönlichkeit und Verantwortung

Einer gängigen Auffassung zufolge können wir nur für das Verantwortung übernehmen, was wir auch kontrollieren können. Demnach nehmen wir an, dass wir von unserer Verantwortung entbunden sind, wenn

unvorhergesehene Ereignisse oder Sachverhalte eintreten, die wir beim besten Wissen und Gewissen nicht haben bedenken können. Diese Idee von Verantwortung aber greift, wie gezeigt wurde, zu kurz, denn ihr liegt eine zu rationalistische Vorstellung von menschlicher Handlungsfähigkeit zu Grunde (Kap. 2). Letztlich bedeutet Verantwortlichsein, für *alle* Folgen des eigenen Handelns einzutreten, egal, ob sie kontrolliert werden konnten oder nicht.

Es wurde etwas getan und das hat Ergebnisse hervorgebracht. Wer über Verantwortung nachdenken möchte, muss irgendwie annehmen, dass Menschen ihre Handlungen beeinflussen oder gestalten können. Es bedarf einer Idee von Handlungsfreiheit (u.a. Jonas 1981; Pothast 2011; vgl. auch Kap. 3.4). Dabei darf die Reflexion über Handlungsfreiheit aber nicht hinter zentrale praxeologische Erkenntnisse zurückfallen oder uneingeschränkt zur kognitivistischen Subjektphilosophie zurückkehren. Es ist unbestritten, dass jedes Individuum zu einem beträchtlichen Teil gesellschaftlich geprägt ist, wie das u.a. der Poststrukturalismus (Foucault, Butler), die Praxistheorie (Bourdieu, Giddens) oder die Ethnomethodologie (Garfinkel 1973) erkannt haben. Viele Theorien bekennen aber auch, dass menschliches Handeln nicht vollständig gesellschaftlich geprägt ist. Es gibt einen Anteil, der durch Konzepte wie etwa die Intersubjektivität von Praktiken (Reckwitz 2003) nicht erfasst wird. Im Poststrukturalismus wird dieser Anteil als ›Widerständigkeit‹ bezeichnet. Er ist es, der dazu führt, dass Menschen ihre gesellschaftlichen Prägungen ablehnen. Dieser Anteil ist nicht einfach nur ein ›Rest‹, der nicht erklärbar ist. Ihn konzeptionell zu erfassen bedeutet, wesentliche gesellschaftliche Dynamiken verstehen zu wollen. Der kritische Personalismus versucht genau dies. Wie gelingt es Menschen ihre gesellschaftlichen Prägungen zu erkennen, gegen sie aufzubegehren und eine Veränderung von Gesellschaft anzustreben? Es muss etwas geben, was den Einzelnen zu individuellen Leistungen und somit auch zu Verantwortung befähigt (Kap. 3.4).

Zur Bestimmung der *agency* des Individuums ist es notwendig sich die sozialtheoretischen Bedingungen von Vergemeinschaftung anzuschauen. Sprache und Kommunikation sind die Grundvoraussetzungen aller Signifikation und diese wiederum ist Grundbedingung menschlicher Vergemeinschaftung. *Apriorischer Intersubjektivismus* (Frank 1993) bezeichnet die Vorstellung, wonach Geist, als das Prozessieren signifikanter Bedeutungen, nur auf der Ebene der Vergemeinschaftung entstehen kann. Wenn etwas gesagt wird, dann wird dabei immer schon ein Empfänger antizipiert. Etwas, das gesagt wird, wird demnach immer *für jemanden* gesagt. Damit ist Vergemeinschaftung Voraussetzung für die Entstehung von Selbstbewusstsein und Geist. Geist ist damit ein *soziales* Phänomen, keines, das aus dem Individuum entsteht (Mead 1986[1934]; Dewey 1995[1929]). In seiner Sozialisation bildet ein Individuum seine

habits (Gewohnheiten) entsprechend der gesellschaftlichen Konventionen, Traditionen und Bräuchen, innerhalb derer es aufwächst, aus. Auch erwirbt es seine Fähigkeiten in Praxiszusammenhängen, wie etwa Bildungseinrichtungen, und sein Verhalten orientiert es an gängigen Institutionen und Maßstäben. Aber jedes Individuum muss sein Leben tatsächlich selbst durchleben und seiner Lebenswelt auch aktiv begegnen. Das Individuum genießt Erfolge und erleidet Fehlschläge. Es entwickelt einen Umgang mit Erwartungen und Enttäuschungen und entwickelt so einen individuellen Weltbezug. Das Individuum hat auch in begrenztem Umfang individuelle Möglichkeiten, seinen Geist zu nutzen. Es ist zwar primär durch die gesellschaftlichen Umstände geprägt; sein Geist ist vorkonfiguriert, doch deswegen keinesfalls determiniert. Wendet sich ein Individuum dem eigenen Verhalten reflexiv zu, dann kann es ihm gelingen, einen *individualisierten Geist* zu entwickeln (ebd.: 214). Eine Person reproduziert dann nicht mehr nur gesellschaftliche Konventionen, sondern nimmt die eigenen singulären Erlebnisqualitäten zum Anlass einer Neubewertung oder Neuinterpretation bisheriger Überzeugungen. Dabei mäandert das Individuum in einer *Dialektik des Selbst* zwischen Anpassung an die Gemeinschaft und Selbstbehauptung innerhalb derselben, um schließlich als Person in diese Gemeinschaft hineinzuwachsen; in Kooperation wie auch in Widerständigkeit. In diesem Sinne nimmt ein Mensch Einfluss auf seine Personalität und seine Persönlichkeitsentwicklung; ist verantwortlich für sich selbst und andere und entwickelt so einen individuellen Willen zur Verantwortung.

Diese Perspektive auf das Menschsein eröffnet zwei Möglichkeiten der Kritik, die sich gegenseitig ergänzen.

7.2 Opposition: Persönlichkeit als Verhandlungsfeld des Politischen

Jeder Mensch besitzt potenziell die Fähigkeit, andere Menschen zu manipulieren. Verantwortung zeigt sich nicht zuletzt im Umgang mit dieser Macht des *power-over*, also des eigenen Einflusses über andere Personen. Macht kann dazu missbraucht werden, einen Herrschaftsanspruch zu etablieren oder persönlichen Nutzen zu erzielen, sie besitzt aber auch progressive Kraft und kann zur Förderung gesellschaftlicher Gleichheit und des Gemeinwohls eingesetzt werden. Wie eine Person ihren Einfluss nutzt, ist eine Frage ihrer Persönlichkeit. Damit erscheint Persönlichkeitsbildung als Verhandlungsfeld des Politischen. Der Begriff der *transaktionalen Gewalt* markiert die Grenze, an der der Einsatz von Macht der Gemeinschaft nicht mehr zuträglich ist und beginnt, vorwiegend eigennützigen Zwecken oder pathologischen Befindlichkeiten derjenigen

zu dienen, die sie ausüben (Kap. 3.3). Besonders brisant, weil fließend, zeigt sich diese Grenze dort, wo asymmetrisch unterschiedliche Informationsstände, Befähigungen und Kompetenzen vorhanden sind, wie das naturgemäß etwa in Situationen der Erziehung, Bildung und Ausbildung der Fall ist. Hier ist Asymmetrie in besonderem Maße den Settings und dem Charakter der Beziehungen konstitutiv und die Ausübung von Macht entsprechend besonders heikel. Hier offenbart sich ein schmaler Grat zwischen Gewalt und Autorität. Um Autorität zu gewährleisten, wird oft ein Stück weit auch Manipulation als notwendig angesehen, etwa damit Zöglinge, Auszubildende oder Schülerinnen und Schüler über ihren bisherigen Kenntnis- und Fähigkeitsstand hinauswachsen können. Dies unterstreicht die Auffassung, dass sich letztlich in der Erziehung die Philosophie in ihrer allgemeinsten Form offenbart (Dewey 1993[1916]: 426). Entsprechend wurde der Begriff der transaktionalen Gewalt über weite Strecken am Beispiel emotionaler Gewalt in der Kindheit entwickelt.

Es zeigte sich einerseits, dass die Tendenz, transaktionale Gewalt auszuüben, zu einer unreflektierten habituellen Ausstattung eines Menschen werden kann, aber auch, dass sie vielfach bewusst und strategisch eingesetzt wird. Transaktionale Gewalt kann sich in soziale Praktiken einschreiben und damit zur Triebkraft der Reproduktion von Ungleichheit werden. Auf diese Weise entstehen nicht nur struktureller Rassismus oder Sexismus, sondern auch ausbeuterische ökonomische Praktiken. Damit widerspricht die hier dargelegte Auffassung nicht den Zielen von Identitätspolitiken, sondern ergänzt sie. Selbstverständlich lassen sich strukturelle Ungerechtigkeiten nicht auf einige wenige, bösartige Persönlichkeiten reduzieren, sogenannte ›bad apples‹, die bildlich gesprochen, das ganze Lager verderben. Es sind aber ›bad apples‹, die sich gegen einen progressiven Wandel stellen. In vielen Fällen sind die Belege für strukturelle Ungleichheiten unzweifelhaft gegeben. In der Regel wird sich in solchen Fällen auch eine große Gruppe innerhalb der dominanten Identitätskategorie für einen Ausgleich einsetzen. In solch einem Fall verläuft die Grenze dann nicht mehr entlang den Identitätskategorien, sondern unterscheidet diejenigen, die sich für sozialen Wandel aussprechen, von denen, die ihn verhindern wollen. Während erstere zu einem *un-learning* bereit sind, verwehren sich zweitere der Einsicht ihrer Privilegien. Die Kritik muss fähig sein, sich zu diesen Personengruppen unterschiedlich zu verhalten.

Das soziale Gefüge einer Gemeinschaft wird von allen ihren Mitgliedern hervorgebracht. Es wird immer Kräfte geben, die dazu neigen, Asymmetrien in dieses Gefüge hineinzuwoben oder ein Interesse daran haben, dass bestehende Ungleichheiten oder Ungerechtigkeiten bestehen bleiben. Liegen ausreichend Gründe für das Einsetzen emanzipatorischer Maßnahmen vor, dann müssen die Gründe derjenigen, die sich

an einflussreichen Stellen gegen diese Maßnahmen sträuben, besonders kritisch geprüft werden. Untersucht man diese Argumente und die Praktiken, die von diesen Personen unterstützt werden, dann wird sich darin – so die These dieser Arbeit – transaktionale Gewalt und eine persönlichkeithetische Problematik aufzeigen lassen. Ein kritischer Personalismus ergreift Opposition nicht nur gegen die strukturellen Ungleichheiten, sondern spürt reaktionären Beharrungskräften auch an der Stelle nach, an der die identitätspolitische Logik keine Differenzierung mehr zulässt.

Transaktionale Gewalt und Strafe

Transaktionale Gewalt geschieht, wenn in Interaktionssituationen von einer Partei asymmetrisch eine unterdrückende Manipulation ausgeht. Herrschaftsansprüche versuchen die gegenseitige Ko-Konstitution sozialer Partner zu kontrollieren und streben einseitig dominierte Beziehungen an. So schwierig die Grenze zwischen gewaltfreien asymmetrischen Beziehungen und transaktionaler Gewalt auch zu ziehen sein mag, so wichtig ist aber die gesellschaftliche Wahrnehmung derartiger Prozesse. Transaktionale Gewalt verletzt das Versprechen, das jeder Begegnung unter Personen immanent sein sollte. Soziales Leben kann nur auf Grundlage eines prinzipiellen Vertrauens in die Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit und Verlässlichkeit der Mitmenschen gedeihen. Emmanuel Kant hat darauf hingewiesen, dass jede Person zwar die Erfahrung macht, dass diese Normen hin und wieder verletzt werden, dass aber ohne die Annahme einer prinzipiellen Gültigkeit dieser Moralvorstellungen gar keine funktionierende Gesellschaft denkbar ist. Deswegen zeichnet sich der Imperativ, andere Menschen niemals nur als Mittel zu gebrauchen, sondern sie immer auch als Zwecke zu behandeln, als kategorisch aus. Menschen um ihrer selbst willen wahrzunehmen, ist keine historisch kontingente Idee, sondern eine Notwendigkeit menschlicher Vergemeinschaftung. Aus diesem Grunde beanspruchen auch Apel und Habermas universelle Gültigkeit für ihren verfahrensethischen Grundsatz, das Diskursprinzip der Diskursethik. Transaktionale Gewalt verletzt diese Prinzipien (Kap. 2.2).

Leicht erscheinen verbindliche Werte oder Tugenden als das fehlende Bindeglied. Werte wie Empathie oder Rücksichtnahme könnten sicherstellen, dass Kants Imperativ in Alltagssituationen Anwendung findet. Dies würde allerdings eine normative Bewertung von sozialem Verhalten implizieren. Wie problematisch dies ist, wird anhand der Diskussion um *social scores* erkennbar. So können die teils sehr rüden Umgangsformen in den sozialen Medien Anlass geben, über ein Bewertungssystem nachzudenken. *User* könnten nach bestimmten Kriterien beurteilt werden und bei gutem Verhalten Vergünstigungen erlangen. Leider aber birgt

jedes System der Bewertung von Sozialverhalten, das mit festen Kriterien arbeitet, die Gefahr des Totalitarismus. Schnell sehen sich selbsternannte Wächter dazu veranlasst, ein repressives Kontrollsystem zu etablieren. Dies delegitimiert selbstverständlich nicht Werte oder Tugenden an sich, macht aber deutlich, dass eine Bewertung von Menschen auf deren Grundlage Gefahren birgt. Aus diesem Grund wurden die oben genannten verfahrensethischen Grundsätze in dieser Arbeit nicht mit tugendethischen Überlegungen verbunden, sondern persönlichkeithetisch reflektiert. Damit wird deutlich, dass es jederzeit legitim ist, wenn sich eine Person selbst zu tugendhaftem Verhalten anhält, dass sie aber Gefahr läuft die Grenze zu autoritativem und manipulativem Verhalten zu überschreiten, wenn sie anderen bestimmte Tugenden abnötigen möchte. Daraus kann zugleich die Erkenntnis gezogen werden, dass Persönlichkeit niemals bestraft werden darf. Repressionen dürfen nur nachweisliche Akte transaktionaler Gewalt erfahren.

Imperative können niemals gewährleisten, dass in einer Gemeinschaft mehrheitlich Verantwortung übernommen wird. Hierzu bedarf es Persönlichkeiten, die zur Selbstregulierung im Sinne eines Gemeinwohls gewillt und fähig sind (Kap. 4.5). Der gerechtfertigte Drang zur Selbstbehauptung darf nicht zum uneingeschränkten Herrschaftsanspruch oder unangemessenem Streben nach dem eigenen Vorteil werden. Je weiter verbreitet Gemeinwohlorientierung unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft ist, desto weniger wichtig werden Regulierungen des Handelns und desto liberaler kann eine Gemeinschaft organisiert werden. Faktisch wird es immer Übertretungen akzeptablen Verhaltens geben und wohl immer auch gesellschaftliche Repressionssysteme. In westlichen Rechtsstaaten sind das das Gerichtswesen und die Psychiatrie. Die Tatsache, dass deren Existenz hier nicht in Frage gestellt wird, bedeutet aber nicht, dass sie bedingungslos akzeptiert werden sollten, sondern im Gegenteil, dass die Notwendigkeit anerkannt wird, die Repressionen, die von ihnen ausgehen, beständig kritisch zu prüfen. Dienen die Repressionssysteme tatsächlich dem Schutz derjenigen, die schwächer sind als andere, weil sie sich selbstregulativ um angemessenes Verhalten bemühen, oder verfehlen sie dieses Ziel, weil sie eigentlich Herrschafts- oder Vergeltungsmechanismen darstellen?

Die Relevanz personalistischen Denkens für die oppositionelle Kritik

Persönlichkeit erscheint nun in mehrfacher Form als Verhandlungsfeld des Politischen. Welche Art Verantwortung von einer Person erwartet wird, ist von deren gesellschaftlicher Stellung abhängig. Entsprechend lassen sich – und hierin liegt eine besondere gesellschaftliche Relevanz dieses Ansatzes – Fragen danach stellen, welche Persönlichkeitsmerkmale

für bestimmte Aufgabenbereiche wünschenswert sind. Im Wissen um den prägenden Einfluss des sozialen Umfeldes ist es plausibel, dass in manchen gesellschaftlichen Handlungsfeldern entmenslichende Forderungen an die darin tätigen Personen gestellt werden. So ist beispielsweise vorstellbar, dass in einem Arbeitsfeld von Menschen verlangt wird, systematisch andere Menschen zu täuschen. Darüber hinaus kann die Kritik fragen, welche Art von Persönlichkeiten sie wünschenswerterweise auf wichtigen gesellschaftlichen Stellen erwartet, etwa in politischen Führungsfunktionen. Auch kann sie nach Praktiken fragen, die von eigennützigen Persönlichkeiten systematisch zur Ausübung transaktionaler Gewalt eingesetzt werden und anregen, diese rechtlich oder normativ stärker zu sanktionieren.

Es wurde allerdings gezeigt, dass viele Formen transaktionaler Gewalt, wenn sie nicht auf physische Gewalt zurückgreifen, sehr schwer zu identifizieren sind. Dies nicht nur, weil sie keine sichtbaren Wunden hinterlassen, sondern insbesondere, weil sie sich vielfach nur in einem empathischen Miterleben von Situationen offenbaren. Sie sind nur sehr schwer objektivierbar. Oft können sie nur durch langfristige Einzelfallbeobachtung und mittels fallspezifischer Bewertungsmaßstäbe unter fallbedingten Kriterien beurteilt werden. Dieses Angewiesensein auf eine bestimmte Art von Zeugenschaft, die auch über subtile zwischenmenschliche Reaktionsmuster Auskunft geben kann, erschwert nicht zuletzt die Verhandlung derjenigen Formen von emotionaler Gewalt, die bereits Straftatbestände darstellen, wie etwa Stalking. Derartige Problematiken erfordern eine gesellschaftliche Debatte darüber, welche Formen transaktionaler Gewalt wie identifiziert, in welchem Ausmaße sie bestraft und wenn dies nicht möglich ist, wie mit Täterinnen und Tätern sowie Opfern umgegangen werden soll.

Transaktionale Gewalt markiert die Grenze, an der Persönlichkeiten asozial oder toxisch werden. Menschen können für andere Menschen schädlich oder gar gesundheitsgefährdend sein. Die Persönlichkeitspsychologie macht deutlich, dass es keine Binarität von ›normal‹ und ›krank‹ gibt, sondern dass jeder Mensch zu jeweils individuellen Anteilen asoziale Persönlichkeitsmerkmale hat (Kap. 3.7). Ein Wissen über mögliche psychopathologische Persönlichkeitsausprägungen ist wichtig, weil es jedem Einzelnen ermöglicht, die notwendige Achtsamkeit sich selbst und anderen gegenüber aufzubringen. Man kann sich nicht nur selbst vor derartigen Verhaltensweisen schützen, man kann sie auch an sich erkennen und davon Abstand nehmen. Durch dieses Wissen lassen sich auch die Leiden der Opfer sichtbar machen und es ermöglicht einen angemessenen gesellschaftlichen Diskurs über den Umgang mit extremen Persönlichkeiten.

Zu extremem Verhalten gehören auch einige Umgangsweisen mit Kritik. Unser persönlicher Wille zur Verantwortung bestimmt in erheblichem

Maße den Standpunkt, von dem aus wir unsere Kritik formulieren. Kritik erwächst aus Empörung (Boltanski & Chiapello 2003). Empörung ist eine Affizierung zur Gegnerschaft. Kritik ist auf Empörung angewiesen, denn nur so kann sich die für eine Allianz gegen einen Missstand notwendige Kraft entwickeln. Aber auch die Empörung sollte Grenzen kennen. Es ist ebenso unverantwortlich, emotionale Impulse der Empörung zu unterdrücken und die Augen vor gesellschaftlichen Missständen zu verschließen, wie es auch unverantwortlich ist, allzu schnell und unreflektiert in das Geheul eines Mobs einzustimmen. Der Impuls der Empörung ist nur so lange produktiv, solange die Kritik auch einen Weg für Vermittlung offenhält. Die Kritik darf sich nicht allein um Eskalation bemühen. Es gilt, das Entstehen von Ressentiments oder Feindschaften zu vermeiden und im lokalen Kontext trotz Dissens ein gemeinsames Miteinander zu ermöglichen. Kritik sollte deswegen wenn möglich immer auch *verständigungsorientiert* geführt werden. Damit öffnet sich Kritik zur Mediation.

7.3 Kritik als Mediation

Menschen wachsen lebensgeschichtlich in ihren Persönlichkeiten und sind deswegen immer schon irgendwie *Gewordene*. Sie können nur in verständigungsorientierten Prozessen an die jeweils aktuellen Anforderungen des gemeinschaftlichen Lebens herangeführt werden. Dies ist letztlich die Essenz des Personenbegriffes, der die gemeinschaftliche Ko-Konstitution sich gegenseitig als Personen anerkennender Individuen beschreibt und dabei die Individualität jedes Einzelnen im gesellschaftlichen Ganzen anerkennt (Kap 3.5). Jede Person nimmt einen individuellen Platz in der Gemeinschaft aller Personen ein. Auf diese Weise entsteht Diversität ganz natürlich, durch die Allokation auf differenzierte Plätze in einem gesellschaftlichen Raum möglicher Positionen. Eine Person nimmt ihren Platz dabei in gleichem Maße selbstgeführt ein, wie sie auch durch andere auf diesen Platz gestellt wird.

Kritik als Mediation zielt nun darauf ab, konfliktrträgliche soziale Konstellationen zu entschlüsseln. Anstatt in einem Konflikt nur eine Seite zu kritisieren, reflektiert Mediation unterschiedliche Perspektiven. Damit tritt sie aber nicht automatisch in den Bereich interpersonaler Beziehung zwischen konkreten Akteuren ein. Persönlichkeiten der gesellschaftlichen Organisation oder des öffentlichen Lebens vertreten zwar alle eine persönliche Haltung. Diese Haltungen beruhen aber in der Regel auf pfadabhängigen Entwicklungen und zahlreichen Bezugnahmen auf zeitgeschichtliche Sachverhalte und Wissensbestände. Insgesamt begründen sie sich in Werthaltungen, deren Bezüge nicht immer

transparent sind. Treten derartige Auffassungen in Konflikte ein, dann wird es kaum hilfreich sein, den rationalen Diskurs zum Ideal zu erheben, wie das in der Diskursethik angedacht ist. Der Diskursethik zufolge könnte herrschaftsfrei, also ohne Beeinflussung durch eine Machtasymmetrie, das bessere Argument einen ›zwanglosen Zwang‹ entfalten (Habermas 1992: 123; auch 1988a). Demnach überzeugt das gute Argument allein, weil es rational besser ist. Man stimmt ihm aus freien Stücken zu, weil man erkennt, dass es stichhaltig ist. Nur selten aber sind die Voraussetzungen für derartige Verhandlungen gegeben (Spaemann 1972). Es stehen eben nicht Wahrheiten auf dem Prüfstand, sondern es wird über Werthaltungen verhandelt (Joas 1997). Über Werte lässt sich aber nicht in gleichem Sinne rational verhandeln, wie man das über nachprüfbare Fakten tun kann. Menschen wehren sich auch nicht *rational* gegen die Verletzung ihrer Werthaltungen, sondern *empfinden* Empörung, wenn etwas ihrem Unrechtsempfinden widerspricht. Nötigt man ihnen mittels guter Begründungen eine Handlung entgegen dieser Empfindungen ab, dann werden sie sich trotz guter rationaler Gründe langfristig kaum damit zufriedengeben. Wertbindungen lassen sich nicht einfach wegdiskutieren. John Dewey (1995[1929]: 383) zufolge sollte Kritik deswegen die Rolle eines Boten übernehmen, der die Werthaltungen der Parteien gegenseitig verständlich macht. Im Prozess der Vermittlung soll jeder Partei bewusstwerden, wie ihre aktuell zur Debatte stehenden Überzeugungen auf bestimmten Werthaltungen aufbauen. Die akademische Kritik sollte eine Vergleichsebene entwerfen, auf die sich die Standpunkte aller Streitpositionen projizieren lassen, auf der ihre jeweiligen Unterschiede, Stärken aber auch Verfehlungen deutlich und vergleichbar werden. »Wir kritisieren nicht um der Kritik willen, sondern um dauerhaftere und umfassendere Werte zu erreichen und zu fixieren« (ebd.: 377).

Da Werthaltungen aber niemals logisch konsistente Wertesysteme sind, sind auch Wertedebatten immer nur kontextbezogene Verhandlungen aktueller Affizierungen. Nach Hans Joas (1997; 2011) entsteht *Wertegeneralisierung*, also die Einigungen mehrerer Parteien auf gemeinsame Werte, nicht einfach dadurch, dass die Parteien fremde Werte übernehmen, die ihnen bislang fremd waren. Vielmehr müssen die Gruppen jeweils für sich Bezugnahmen auf diese Werte in jeweils ganz eigener Weise in ihre Haltungen und Praktiken integrieren. In erster Linie respektieren die Parteien dabei die Werte der anderen Parteien, aber sie reflektieren auch, ob die zur Debatte stehenden Werte nicht auch in der eigenen Lebensform eine Entsprechung haben oder eine Begründung finden können. Die Tatsache, dass derartige Prozesse sehr fragil sind, legt nahe, sie durch eine moderierende Instanz zu unterstützen. Kritik als Mediation kann diese Aufgabe übernehmen. Kritik als Mediation ist demnach 1. mehr als einseitig, 2. mehr als interpersonal und 3. nicht nur argumentbezogen, sondern kulturell sensibel. Die *erste Begründung einer Kritik*

als Mediation speist sich demnach aus der Erkenntnis, dass Konflikte niemals schlichte rationale Meinungsdivergenzen sind, sondern dass sie in der Regel auf Wertkonflikte zurückgeführt werden können.

Die Grenzen der Mediation

Mediation ist sehr voraussetzungsreich. Alle Parteien müssen offen genug sein, ihr eigenes Überzeugungssystem selbstreflexiv zu hinterfragen. Ob eine derartige Bereitschaft besteht, ist wesentlich durch die Persönlichkeiten der Teilnehmenden bestimmt. Mediation kann nur gelingen, wenn *alle* beteiligten Parteien zur Verständigung bereit sind. Selbst wenn nur eine Partei aus dieser Bereitschaft ausscheidet, wird Mediation scheitern. Verweigert sich eine Partei, dann gibt es letztlich keine Möglichkeit, diese Partei zur Teilnahme an einem Verständigungsprozess zu zwingen. Dies gilt nicht nur für Mediation unter Anwesenden, sondern auch für theoretische Arbeiten. Hierbei ergibt sich aber zusätzlich die Schwierigkeit, dass mögliche Ablehnungsreaktionen unterschiedlicher Leserschaften antizipiert und vorauseilend argumentativ aufgefangen werden müssen. Eine gute Mediatorin oder ein guter Mediator sollte demnach empirisch prüfen, ob die Totalverweigerung einer Partei anderen Parteien gegenüber nicht durch langanhaltende Erfahrungen begründet ist, beispielsweise wenn die Ansprüche dieser Partei tatsächlich von allen anderen Parteien nicht ausreichend respektiert wurden. Eine gute Mediation wird versuchen diesen Umstand zu benennen. Im Sinne von Allparteilichkeit sollte sie allen Perspektiven zu Sichtbarkeit verhelfen. Ziel ist es, einen symmetrischen Zustand unter den Medianden herzustellen. Hierzu darf Kritik als Mediation weder vor starken Positionen einknicken, noch darf sie versuchen es allen recht zu machen. Keinesfalls darf sie im Wunsch, Harmonie zu erzeugen, um jeden Preis nivellieren. Mediation darf sich nicht vor einer kritischen Auseinandersetzung mit einer mächtigen Partei scheuen. Ganz im Gegenteil, möchte eine Mediatorin oder ein Mediator von allen Seiten als Vermittler akzeptiert werden, dann bedeutet das, dass er oder sie auch allen Parteien kritisch gegenüberzutreten muss und sich damit letzten Endes auch potenziell von allen Seiten angreifbar macht.

Die Grenzen von Mediation liegen in der Bereitschaft der beteiligten Parteien, die eigenen Bedeutungs- und Handlungshorizonte zu reflektieren und die besondere Schwierigkeit einer akademischen Mediation liegt darin, die Haltungen ihrer Leserschaft sensibel zu antizipieren. Die Bereitschaft zur Selbstreflexion ist stark von den Persönlichkeiten der Beteiligten anhängig. Bei Menschen mit defizitären interpersonellen Kompetenzen ist sie prinzipiell fragwürdig und insbesondere bei Gewalttäterinnen und Gewalttätern hochgradig anzuzweifeln. Wo Gewalttaten

begangen wurden, ist die Möglichkeit der Mediation längst überschritten. So ist beispielsweise die Vorstellung, man könne ein emotional misshandeltes Kind mit einer erwachsenen Täterin oder einem erwachsenen Täter versöhnen, nicht nur anmaßend, sondern zudem gefährlich. Auch kann und sollte von zu Opfern gewordenen Menschen nicht verlangt werden, ihren Täterinnen oder Tätern zu vergeben. Menschen haben ein legitimes Recht auf ausgleichende Gerechtigkeit, und Schuldeingeständnisse der Täterinnen und Täter sowie angemessene Bestrafung können als erster Ansatz von Wiedergutmachung begriffen werden. Mediation agiert, da sie der Prämisse der Freiwilligkeit der Teilnahme folgt, unter ganz anderen Voraussetzungen als Gerichte. Die fehlende Verfügungsgehalt sollte aber nicht als Manko, sondern als Stärke begriffen werden. Etabliert als eine gesellschaftliche Praxis könnte Mediation die Lücke zwischen den gesellschaftlichen Repressionssystemen und dem weiten Feld des alltäglichen Erlebens gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten füllen. Sie könnte zu einer herrschaftsfreien Institution der Zählung von Herrschaftsansprüchen werden.

Der Verzicht auf Zwang wird aber auch Akteure dazu ermuntern, Mediation zur Bühne ihrer Herrschaftsansprüche machen zu wollen. Deswegen muss jede Mediatorin und jeder Mediator auch die Grenzen ihrer oder seiner persönlichen Werte wahren. Andere Weltanschauungen verstehen zu wollen, heißt nicht automatisch auch, diese zu akzeptieren. Gelingt es nicht Asymmetrie herzustellen oder geschieht es im Prozess, dass eine Mediatorin oder ein Mediator ihre oder seine persönlichen Grenzen durch eine der Parteien überschritten sieht, dann entsteht ein Dilemma. Die Mediation muss dann eine Entscheidung treffen. Entweder sie setzt den Mediationsprozess fort, mit dem Ergebnis, einen möglicherweise in ihren Augen mageren Kompromiss zu erzielen, welcher aber vielleicht die grenzüberschreitende Partei zu einer gewissen Mäßigung verpflichtet, oder aber sie lässt das Verfahren scheitern. Dann besteht auch die Möglichkeit zu einer ganz persönlichen Stellungnahme bezüglich dieser Grenzüberschreitungen. An dieser Stelle muss Kritik zur Opposition übergehen.

7.4 Opposition und Mediation als Fluchtpunkte der Kritik

Es ist deutlich geworden, dass sich die Haltungen von Opposition und Mediation nicht ausschließen, dass es aber darum geht, sie bewusst und gezielt dann einzusetzen, wenn sie jeweils einen Beitrag leisten können. Mediation und Opposition können und müssen sich produktiv ergänzen. Sie können wohl niemals in Reinform ausgeführt werden, denn auch die

Mediation muss im Mediationsprozess partiell und strategisch verschiedene Oppositionen beziehen. Mediation und Opposition können aber zu heuristischen Zwecken als Fluchtpunkte der Kritik differenziert werden (Tabelle 1). Die oppositionelle Kritik ist abstrakt, sie adressiert allgemeine gesellschaftliche Prinzipien, während Kritik als Mediation konkrete lokalisierte Vorgänge in den Blick nimmt. Die oppositionelle Kritik bewahrt Abstand zum Gegenstand ihrer Kritik, da sie sonst nicht in der Lage wäre, jene Kontingenzen zu erkennen, die den Involvierten verborgen bleiben. Die vermittelnde Kritik hingegen alterniert zwischen Nähe und Distanz: Nähe, um wirklich zu verstehen, was die Akteure tatsächlich antreibt, und Distanz, um die Positionen im Gesamtbild sehen zu können. Opposition betrachtet den ideologischen, machtdurchdrungenen oder anderweitig verblendeten Menschen und bedient dazu ein passendes Theorem, durch welches sie ihre Kritik als gerechtfertigt begreifen kann. Mediation hingegen nimmt den lernfähigen Menschen in den Blick, um in erster Linie zu ergründen, wie und warum er durch seine lebensweltliche Eingebundenheit zu seiner spezifischen Auffassung gelangte. Im Gegensatz zur Opposition analysiert Mediation nicht Subjektpositionen und Identitäten, sondern Beziehungen, also gegenseitig induzierte Subjektwerdungsprozesse, innerhalb derer alle Beteiligten gemeinsam dafür verantwortlich sind, wie sie als Subjekte emergieren. Mediation schaut deswegen weniger auf den Inhalt der Debatte als vielmehr auf das Verfahren der Vermittlung, die Statusbeziehungen und Umgangsweisen unter den Beteiligten. Es geht nicht nur um die Emanzipation benachteiligter Gruppen, sondern auch darum, bestimmten Akteuren konkrete Verantwortung für umstrittene Verhältnisse oder notwendige Veränderungen zuzuschreiben. Sachverhalte werden nicht als *matter of fact* behandelt, sondern als werthaltige *matter of concerns*. Im Zentrum des Interesses steht nicht das Aufzeigen der Kontingenz von Wahrheiten, sondern vielmehr die Frage, was an bestimmten Wahrheiten objektivierbar ist, also was bezüglich der zur Debatte stehenden Thematiken als maßgeblich oder wichtig angenommen werden sollte. Kritik als Opposition sieht Menschlichkeit unverwirklicht und wendet sich empört gegen die Kräfte, die sie korrumpieren. Kritik als Mediation hingegen sieht Verfehlungen des Menschlichseins und hofft mittels eines Verständigungsprozesses Menschlichkeit zu befördern. Mediation vertraut darauf, dass eine Person durch das Verständnis der Position des anderen auch die eigenen Werte relativiert. Nicht gemeinsame universelle Werte sind der Maßstab von Vermittlung, vielmehr muss der Charakter einer Beziehung erkannt werden, damit eine vermittelnde Dynamik in Gang gebracht werden kann. Vermittlung kann nur als ein praktischer, situierter Prozess geschehen. Mediation strebt nicht zwingend einen Konsens an. Es genügt, wenn es lediglich gelingt, Kooperation zu befördern.

Opposition	Mediation
abstrakt	lokalisiert und konkret
Distanz	alternieren zw. Nähe und Distanz
ideologischer Mensch	lernfähiger Mensch
theoriegeleitet	erfahrungsorientiert
Subjektpositionen, Identitäten	Beziehungen
Emanzipation	Verantwortung
Inhalt (Argumente)	Verfahren (Status, Umgangsweisen)
Matter of fact	Matter of concern
Kontingenz	Was ist objektivierbar?
Menschlichkeit unverwirklicht	Menschlich sein, versucht Menschlichkeit zu befördern

Tabelle 1: Fluchtpunkte der Kritik: Opposition und Mediation

7.5 Erlernen von Kritik und Versöhnung

Das soziale Umfeld spielt eine zentrale Rolle bei der Persönlichkeitsentwicklung. Diese Erkenntnis kann als eine Aufforderung betrachtet werden, gesellschaftliche Bedingungen zu schaffen, in denen verständigungsorientiertes Sprechen, respektvolle Kritik und selbstreflektierendes Verhalten eingeübt werden können. Ein gesellschaftliches System der Mediation kann die Bedingungen für die Selbstreflexion der Mitglieder innerhalb einer Gemeinschaft schaffen. Gelingende Mediation führt die Teilnehmenden in eine Wahrnehmung ihrer Stellung im Gefüge ihrer Gemeinschaft. Das Eigene erscheint im Spiegel des anderen, wenn den Parteien die Gegenseitigkeit ihrer sozialen Bedingtheit deutlich wird. Die daraus erwachsenden gemeinschaftsbildenden Effekte sind für die Beteiligten unmittelbar erlebbar.

Eine Gesellschaft ohne Streit und Meinungsverschiedenheiten kann nur als ein utopisches Schreckensszenarium erscheinen. Es wäre das ein gesellschaftlicher Zustand des Stillstandes, in dem keinerlei Weiterentwicklung möglich ist. Meinungsverschiedenheiten und verletzendes Verhalten werden sich niemals vermeiden lassen, aber Mediation strebt auch nicht nach Harmonie oder uneingeschränktem Konsens. Sie versucht nur, einen Rahmen für eine faire gewaltfreie Austragung von Konflikten zu schaffen. Dazu verlangt sie, dass alle Teilnehmenden zumindest eine gewisse Sensibilität für die jeweils anderen entwickeln. Wichtig ist, dass

die beteiligten Persönlichkeiten zu Reflexion, Versöhnung, Schuld eingeständnissen und Verzeihen befähigt sind. All diese Fähigkeiten können innerhalb gelingender Mediationsprozesse als sinn- und gemeinschaftstiftend erlebt und trainiert werden. Kritik als Mediation arbeitet also nicht nur an der Befriedung und Verständigung innerhalb einer Gemeinschaft, sie fördert langfristig auch die Fähigkeiten und Bereitschaft, sich auf derartige Prozesse einzulassen.

Aus der Tatsache aber, dass Mediationsprozesse wünschenswert sind, lassen sich keine Pflichten ableiten. Es kann keine Pflicht zur Versöhnung, Verständigung oder zum Verzeihen geben, genauso wenig, wie es wünschenswert ist, dass derartige Prozesse einklagbar gemacht oder rechtlich geregelt werden. Persönliche Weiterentwicklung kann nicht verordnet werden, sie muss erlebt und im Erleben als wertvoll, erleichternd oder wohltuend empfunden werden. Allein so kann sich ein freier Wunsch nach persönlicher Weiterentwicklung fortentwickeln. Dies ist ein wichtiges Argument gegen Visionen von umfassender verordneter Regulierung, die etwa versuchen würde, wünschenswertes Verhalten zu belohnen und Schlechtes zu sanktionieren. Notwendigerweise müssen bei Zwangsregulierungen die Bewertungskriterien festgeschrieben werden. Das ist problematisch, weil diese Kriterien dann selbst nicht mehr zur Debatte stehen. Dieser Umstand fordert dann bestimmte Persönlichkeitstypen (Kap 3.7 u. 3.8) geradezu heraus, sich zu Wächtern zu erheben. Auf dieser Basis kann sich kaum soziales Lernen entwickeln, eher soziale Kontrolle mit entsprechenden Abwehrmechanismen. Mediation als gesellschaftliche Institution darf demnach niemals repressiv sein.

Neben der in Kapitel 7.3 beschriebenen Begründung von Kritik als Mediation durch die Tatsache, dass Konflikte niemals rationale Meinungsdifferenzen sind, sondern in der Regel auf Wertkonflikten basieren, lässt sich nun eine *zweite Begründung von Kritik als Mediation* erkennen. Mediation bezieht ihre Berechtigung aus der Tatsache, dass Erfahrungen zwar abwärts-, nicht aber aufwärtskompatibel sind. Eine Person, die die Erfahrung gemacht hat, dass soziale Beziehungen durch Versöhnung gesunden, hat erlebt, wie der quälende Druck von Scham- und Schuldgefühlen verblasst. Sie kann sich an diese Gefühle erinnern und deswegen auch nachvollziehen, dass sich andere Menschen aus Angst vor diesen Gefühlen vehement davor scheuen, sich selbst und anderen gegenüber Schuld einzugestehen. Um Schuld eingestehen zu können, muss man zur Scham fähig sein. Die Tatsache aber, dass Scham schmerzhaft ist, macht Schamempfinden zu *der* Eigenschaft, die einen Menschen moralisch ansprechbar macht. »Die Scham ist selbstbezogen, aber deswegen nicht egoistisch, denn wer Schamgefühl besitzt, hält die Ehre und Würde der anderen für ebenso achtenswert« (Lotter 2012: 194). Diejenigen aber, die sich vor ihrer eigenen Scham verschließen, werden auch keine Schritte der Versöhnung gehen. Ebenso werden diejenigen, die sich

niemals die Schuld eins Vergehens eingestehen, auch niemals anderen verzeihen können. Wem Erfahrungen der Versöhnung fehlen oder wer schlechte Erfahrung mit unversöhnlichen Menschen gemacht hat, der wird vielleicht sogar die Möglichkeit von Versöhnung generell in Frage stellen. Ein gesellschaftliches System der Mediation kann sich unter diesen Voraussetzungen nicht wie ein Rechtssystem als Aufsichts- und Schutzsystem legitimieren. Mediation kann Konflikten nicht mit dem Anspruch auf ausgleichende Gerechtigkeit begegnen. Es kann nicht in Modi wie Verurteilung, Ahndung und Genugtuung funktionieren. Ein System der Mediation basiert auf der Freiwilligkeit und Aufrichtigkeit gegenseitigen Aufeinanderzugehens und hierzu gehören auch die Freiwilligkeit und Aufrichtigkeit von Schuldeingeständnissen und Verzeihung. Mediation ist notwendig damit Menschen, die keine Erfahrung mit Verständigung haben, diese erleben können.

7.6 Kurzfazit: Kritik im transaktionalen beherbergenden Raum

Kritik als Mediation begründet sich demnach *in erster Linie* in der Erkenntnis, dass Denken und Handeln evident emotional und wertbezogen sind und *zweitens* in der Tatsache, dass Erfahrungen, damit sie nachhaltig handlungsleitend werden können, nicht theoretisch vermittelt werden können, sondern praktisch erlebt werden müssen. Der kritische Personalismus versteht Gemeinschaften als lebendige Assoziationen. Zusammen bewohnen die Beteiligten einen gemeinsam hervorgebrachten Raum sozialer Positionen, dem niemand einfach entkommen kann und aus dem auch niemand ohne Weiteres ausgeschlossen werden darf. Diese Vorstellung kann im Begriff eines *transaktionalen, beherbergenden Raumes* gefasst werden. Eine hierzu passende Vorstellung von Gemeinschaft darf weder der Gemeinschaft das Primat über die Individuen geben noch vice versa. In der Perspektive eines kritischen Personalismus erscheinen beide als gleichberechtigt. Einzelpersonen dirigieren sich in gegenseitiger Abgrenzung zueinander auf ihre jeweiligen gesellschaftlichen Plätze und es gilt die Art und Weise zu untersuchen, *wie* diese Platzzuweisungen zustande kommen. Ein kritischer Personalismus untersucht diese sozialräumlichen Allokationen auf resultierende Asymmetrien. Er rettet die Bedeutung der menschlichen Würde als Voraussetzung der personalen Anerkennung, stellt sich aber auch der Aufgabe, die Grenzen angemessenen Verhaltens kritisch zu diskutieren. Er ist ein ›Personalismus‹ in Anerkennung der Tatsache, dass jede und jeder einen Platz im sozialen Gewebe einer Gemeinschaft einnimmt und damit die Gemeinschaft ebenso

konstituiert wie seine oder ihre Identität von der Gemeinschaft abhängig ist. ›Kritisch‹ ist diese Perspektive, weil sie es für notwendig ansieht zu sehen, dass es in allen sich lokalisierenden Gemeinschaften Kräfte gibt, die darauf hinarbeiten, in dieses Gewebe Asymmetrien entweder hineinzuwoben oder bestehende Muster der Ungleichheit zu verstärken, sodass Gemeinschaft auch zu Herrschaft und Mitgliedschaft zur Bürde werden kann.

8. Der Wille zur Verantwortung und die Freiheit

»Freiheit ist das, was wir mit dem tun, was uns angetan wird.«

(Jean Paul Sartre¹)

Der Wille zur Verantwortung ist die jedem individuellen Menschen jeweils eigene Bereitschaft zur Sorge für sich selbst und zur Gemeinwohl-orientierung. Diese Bereitschaft gibt es nicht allein deswegen in so vielen unterschiedlichen Ausprägungen, weil das Gemeinwohl unterschiedlich verstanden werden kann, sondern auch, weil jede Einzelperson ihre Fähigkeit zu Mitgefühl und Wahrnehmung der Bedürfnisse anderer Personen in ganz unterschiedlicher Weise entwickelt. Zudem hat jede Person ganz eigene Wege sich selbst wahrzunehmen und für das eigene Wohlbefinden zu sorgen. »Persönlichkeit« bezeichnet das Verhältnis einer Person zu sich selbst und zu anderen, während »Personalität« zudem den Lebensweg und die erreichte gesellschaftliche Stellung einschließt.

Die Variationsbreite unter Personen ist unendlich groß. So mag eine Person an einer möglichst libertären Vergesellschaftung interessiert sein. Sie bevorzugt vielleicht eine politische Führung, die im Sinne eines Nachwächterstaates unser Leben nur dort regelt, wo wir uns nicht selbstverantwortlich schützen können. Ihr Wille zur Verantwortung wird sich vielleicht auf den Bereich ihrer nächsten Beziehungsverhältnisse konzentrieren, weil sie hier unmittelbar eine Verantwortung spürt, etwa für die Familie oder den Arbeitsplatz. Darüber hinaus wird sie sich wahrscheinlich noch für die Einhaltung von Gesetzen, ihre Steuerzahlungen oder ihren Beitrag zu demokratischen Wahlen verantwortlich fühlen. Andere Personen wiederum haben ein deutlich weiter reichendes Interesse an Vergemeinschaftung und empfinden eine Verpflichtung zur Ausrichtung ihres Lebens an grundlegenden Werten des sozialen Miteinanders. Sie experimentieren vielleicht mit gemeinschaftlichen Wohn- oder Wirtschaftsformen und werden von staatlichen Stellen auch eine Förderung gemeinnütziger Initiativen erwarten. Jede Person hat eine ganz eigene Haltung und insgesamt ist Gemeinschaft dadurch grundlegend divers. Der individuelle Wille zur Verantwortung entsteht *transrational*. Das heißt, er ist kein konsistentes System begründeter Ansichten, sondern entwickelt sich in Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des Lebens. Er wird überhaupt nur selten begründet, häufiger aber auf Nachfrage verteidigt. Dabei können meist nur

1 Dieses Zitat wird Sartre zugeschrieben, lässt sich in seinem Werk aber nicht verorten.

einzelne Begründungszusammenhänge der eigenen Weltorientierung expliziert werden. Der Wille zur Verantwortung wird weniger rational entworfen, als dass er in erster Linie gelebt und empfunden wird.

Um tatsächlich Verantwortung zu übernehmen, ist es weder notwendig noch möglich, sie umfassend rational zu reflektieren. Verantwortung erfordert nicht mehr und nicht weniger als Selbsttranszendenz als eine Fähigkeit, sich *wiederholt* in einem größeren gesellschaftlichen Kontext zu betrachten. Dabei können versuchsweise verschiedenste Weltbilder dieses größere Ganze repräsentieren, etwa ökonomische Vorstellungen selbstregulierender Märkte als Wohlstandsgaranten, religiöse Vorstellungen, esoterische Kosmologien, aber auch verschiedenste politische Theorien oder implizite Menschenbilder, wie etwa ein Sozialdarwinismus. Selbsttranszendenz geschieht nicht rational als ein Über-die-Ideen-nachdenken, sondern assoziativ in inspirierten Momenten der entspannten Kontemplation, weswegen das in dieser Arbeit auch mit Spiritualität verglichen wurde (Kap. 3.5). Unternimmt eine Person derartige Versuche, dann wird sie wiederholt und immer wieder neu von den verschiedensten Ideen über das Soziale affiziert werden. Nur so hat eine Person die Möglichkeit, ihre durch Sozialisation erworbenen Auffassungen aktiv zu prüfen, zu korrigieren und zu qualifizieren. In dem Maße, in dem sie das tut, nimmt sie selbstgeführt Einfluss auf ihre Persönlichkeitsentwicklung und übernimmt Verantwortung. Auf lange Sicht entwickelt sie so eine ganz eigene Haltung von Verantwortlichkeit. Diese Einschätzung hat Konsequenzen für das Verständnis liberaler Demokratie.

8.1 Persönlichkeit und Freiheit

Das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit ist in Deutschland Teil der grundgesetzmäßig garantierten Würde des Menschen. Wenn ein Individuum aber seine Persönlichkeit nicht aus sich alleine heraus entwickeln kann, sondern dabei im Wesentlichen auf die Gemeinschaft angewiesen ist, wie lässt sich dann Freiheit verstehen? Es muss dies eine Freiheit sein, die sich in Gemeinschaft vollzieht. Diese Erkenntnis gab nicht nur den Kommunitaristen Anlass, den liberalen Freiheitsbegriff in Frage zu stellen. Auch der liberale Freiheitsbegriff selbst ist spätestens seit John Stuart Mill (2014[1859]) keine Idee grenzenloser Selbstentfaltung, denn die Freiheit des einen muss an der Freiheit des anderen ihre Grenze finden. Das Problem dieses Freiheitsbegriffes ist aber, dass man nicht davon ausgehen kann, dass diese Grenze von allen Menschen ohne weiteres gewahrt wird. Wo die Freiheit anderer verletzt wird, darf und muss Freiheit legitimerweise reguliert werden und so erscheint automatisch eine rechtsstaatliche Regulierung notwendig. Damit

diese Regulierung aber nicht zusätzliche Ungerechtigkeiten bewirkt, hat John Rawls (1973) dem Freiheitspostulat in seiner Theorie der Gerechtigkeit unterschiedliche Prinzipien zur Seite gestellt, die die Schwächeren schützen sollen. Da Individuen ungleiche Voraussetzungen zur Verwirklichung ihrer Freiheit haben und es seiner Auffassung nach niemals gelingen wird, alle Ungleichheit aus der Welt zu schaffen, kann Gerechtigkeit nicht allein auf dem Postulat absoluter Gleichheit *de jure* aufbauen. Vielmehr müssen sozioökonomische Ungleichheiten reguliert werden. Rawls zufolge soll Ungleichheit nur dann als gerechtfertigt angesehen werden, wenn von den gesellschaftlichen Regulierungen die Schwächsten am meisten profitieren (Differenzprinzip). Demnach sollen gesetzliche Regelungen den Nutzen für die Schwächsten maximieren (Minimaxprinzip). Im Sinne der Chancengleichheit muss ein Ausgleich organisiert werden. Sicherlich hat diese Konzeption zu zunehmender Gerechtigkeit beigetragen, doch hat sie auch Kritiken erfahren, denen hier zwei Inspirationen entnommen werden sollen.

Die kommunitaristische Kritik

Die erste Inspiration beziehen wir aus der kommunitaristischen Kritik an Rawls Konzeption. Demnach sind derartige Ideen des sozialen Ausgleichs generell mit der libertären Vorstellung eines vollkommen ungebundenen Selbst, zu der sich Rawls bekennt, unvereinbar. Michael Sandel (1993[1984]) zufolge können die von Rawls konzipierten Subjekte definitionsgemäß keinen Gemeinschaftssinn empfinden. Nichts könnte sie jemals dazu veranlassen ein Ausgleichsprinzip einzuführen. Auch Charles Taylor (1988: 188ff.) kritisiert Rawls Vorstellung von Freiheit, weil er diese allein in der Abwesenheit äußerer Zwänge verwirklicht sieht. Taylor präzisiert die von Isaiah Berlin vorgeschlagene Unterscheidung zwischen ›positiver‹ und ›negativer‹ Freiheit dahingehend, dass er in unterschiedlichen Vorstellungen von Freiheit verschiedene Möglichkeiten- und Selbstverwirklichungskonzepte in unterschiedlichen Kombinationen verwirklicht sieht. Er plädiert dafür, soziale Organisation nicht nur als Einschränkung von Freiheit durch Zwänge zu betrachten. Es müsse auch bemerkt werden, dass sich Individuen vielfach, etwa durch strenge Glaubensinhalte, selbst in ihrer Freiheit einschränken. Taylor zufolge kann nur derjenige seine ihm freiheitlich gewährten Möglichkeiten (Abwesenheit äußerer Hindernisse) tatsächlich auch wahrnehmen, der sich selbst bis zu einem gewissen Grade selbst erkannt hat (sich von inneren Barrieren freigemacht hat). Damit führt Taylor seine Überlegungen recht nahe an Fragen der Persönlichkeit heran. Er betont, wie wichtig Selbstreflexion für die Verwirklichung von Freiheit ist. Die inneren Barrieren des Menschen werden durch Sozialisierung etabliert und bilden

den Kompass zur Vermessung des Freiheitsempfinden. So gelangt Taylor zu einer zweiseitigen These: »Das Subjekt selbst kann in der Frage, ob es selbst frei ist, nicht die letzte Autorität sein, denn es kann nicht die oberste Autorität sein in der Frage, ob seine Bedürfnisse authentisch sind oder nicht, ob sie seine Zwecke zunichte machen oder nicht« (Taylor 1988: 125). Bei Taylor erhält die Gemeinschaft das Primat über das Individuum. Da Menschen ihre Wünsche aus ihrer sozialen Prägung beziehen, können sie sich gar nicht aus sich selbst heraus befreien. Demnach ist die liberale Freiheit eine Illusion. Das Individuum kann nach Taylor allein durch soziale Praktiken, die zur Befreiung etabliert wurden, frei werden, weil »Freiheit darin besteht, uns selbst gemäß diesem kanonischen Typus kollektiv zu regieren« (Taylor 1988: 127). Dieser Kritik lässt sich also ein Hinweis auf soziale Ermöglichungsbedingungen von Freiheit entnehmen; auf die Notwendigkeit freiheitlicher Institutionen. Dazu ist es aber nicht notwendig Taylors Einschätzung bezüglich der individuellen Möglichkeiten zur Selbstbefreiung zu teilen.

Die Kritik einer deskriptiven Ethik

Die zweite Inspiration erhalten wir von der kritischen Würdigung der Rawlschen Theorie durch Amartya Sen (2010: 80ff.). Sen hält Rawls Versuch, theoretisch klären zu wollen, unter welchen Bedingungen Entscheidungen im Sinne der Förderung von Gerechtigkeit gefällt werden müssen, für zu rationalistisch. Rawls zufolge muss man sich vorstellen, sich in einer Art Urzustand zu befinden, in dem man nicht weiß, welche Stellung man später einmal in einer Gemeinschaft einnehmen wird. Aus dieser Position heraus sei man automatisch unparteiisch und so gelange man dann ganz natürlich zu den von ihm entworfenen Prinzipien der Differenz und des Minimax. Diese Gerechtigkeitsprinzipien sind Sen zufolge aber keineswegs so universell, wie Rawls behauptet. Es sind weitere Gerechtigkeitsprinzipien denkbar, die ebenso als unparteiisch gelten können. So könnte ebenfalls für einen effektiven Einsatz von Ressourcen, ökonomische Gleichheit oder das Recht auf die Früchte der eigenen Arbeit argumentiert werden (ebd.: 85). Sen zufolge lässt sich kein allgemeingültiges Gerechtigkeitsprinzip entwickeln. Gerechtigkeit lässt sich nicht theoretisch bestimmen, vielmehr sollte man den Blick auf tatsächlich empirisch feststellbare politische Hindernisse richten, die Ungleichheiten entstehen lassen. So gäbe es häufig Differenzen zwischen den Chancen, die allen Personen in einer Gesellschaft durch Freiheitsrechte formell zugestanden werden, und den Chancen, die einzelnen Personen und Personengruppen tatsächlich offenstehen. Der Blick fällt dann nicht nur transzendentaltheoretisch darauf, wie Institutionen und Regeln vollkommen gerecht gestaltet werden können, sondern in einer

komparativen Perspektive darauf, was tatsächlich verwirklicht ist und ob es vielleicht in einem konkreten Fall bessere Regeln geben könnte. In dieser Perspektive ist es unmöglich zu bestimmen, wie der gesellschaftliche Idealfall aussehen müsste, vielmehr wird es immer nur verbesserungswürdige Zustände geben. Nach Sen (2002) kann es auch niemals totale Freiheit geben, sondern immer nur eine Entwicklung zur Freiheit hin. Freiheit kann nicht angeordnet oder durch gerechte Institutionen gewährleistet werden, sondern sie muss sich in tatsächliches Verhalten transformieren. Dies kann nur durch einen gesellschaftlichen Prozess der sukzessiven Annäherung erreicht werden, innerhalb dessen bestehende Institutionen und deren verhaltenswirksame Effekte einer beständigen Kritik unterzogen werden. Diese Kritik kann sich nicht an transzendentalen Entwürfen orientieren, sondern hat die zur Debatte stehenden Ansprüche und Vorschläge der Beteiligten zu vergleichen.

Sen (2010: 138) plädiert für eine »Kampagne für den öffentlichen Gebrauch der Vernunft« und argumentiert für die Bildung aktualitäts- und themenbezogener demokratischer Öffentlichkeiten als Sphären der Aushandlung aktueller Fragen von Gerechtigkeit. Seiner Meinung nach können Institutionen einer Gesellschaft immer nur in dem Maße verändert werden, in dem auch Verhaltensveränderungen ihrer Mitglieder zu erwarten sind. Eine auf Gerechtigkeit und Freiheit ausgerichtete Legislative steht demnach in einem Zwangsverhältnis zu tatsächlichen Verhaltensweisen, etwa der Bereitschaft Schlupflöcher gesetzlicher Regelungen zu nutzen, was wegen der Findigkeit derartigen Verhaltens judikativ immer nur mangelhaft geahndet werden kann. Diese Erkenntnis spiegelt sich in der prominenten, von Ernst-Wolfgang Böckenförde (1991[1967]: 111) gestellten Frage wider: »Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf«? Böckenfördes Auffassung, dass der liberale Rechtsstaat seine eigenen Grundlagen nicht garantieren kann, ist sprichwörtlich geworden.

8.2 Mediation und der Rechtsstaat

Beide Inspirationen zusammengenommen, die einer Freiheit ermöglichenden Gesellschaft und die einer niemals erreichbaren vollkommenen Freiheit, erlauben es, den nach Freiheit strebenden einzelnen Menschen in der Gemeinschaft zu erkennen. Als *Dialektik des Selbst* trägt er in sich einen Widerstreit zwischen Anpassung und Selbstbehauptung. Bedingt kann er Quelle seiner eigenen Befreiung werden, doch bedarf es für seinen Selbsterkenntnisprozess der Unterstützung der liberalen Gemeinschaft. Nicht umsonst ist politische Bildung ein zentraler Baustein

liberaler Öffentlichkeiten. Diese darf sich aber nicht in der Vermittlung von Wissen über Institutionen und Regeln erschöpfen. Dass liberale Demokratien nicht alleine aus ihrer Verfasstheit heraus bestehen können, rückt ins öffentliche Bewusstsein mit zu erwartender Regelmäßigkeit, etwa wenn Wertedebatten initiiert werden oder der Ruf nach einer deutschen Leitkultur laut wird. Während den einen diese Debatten als autoritative Versuche der Gleichschaltung erscheinen, spiegelt sich für andere darin der Wunsch nach einer fehlenden gemeinschaftsbildenden Kraft. Diese Debatten werden ebenso regelmäßig eindimensional, wenn nicht bedacht wird, dass Gemeinschaften immer notwendig divers und meinungsplural sein werden. Gemeinschaft lässt sich nicht über das definieren, was allen Mitgliedern gemeinsam ist, wohl aber über die Umgangs- und Verfahrensformen, mit denen Differenzen verhandelt werden.

Versteht man Befreiung als Entlassung aus strukturellen Machtverhältnissen, dann hat das zwangsläufig eine Pluralisierung von Lebensformen und Werthaltungen zur Folge. Wenn sich aber in einer sich zunehmend differenzierenden Gemeinschaft nicht gleichzeitig auch die Kompetenz zur Verständigung und Aushandlung von Konflikten weiterentwickelt, dann droht gesellschaftliche Polarisierung und der Rückfall in autoritative Strukturen. Mediation lässt sich als eine demokratietheoretische Antwort auf diese Problematik verstehen (Zillesen 2005). Im Gegensatz zum klassischen bürgerlichen *liberalen Rechtsstaat* schützt ein moderner *sozialer Rechtsstaat* die Freiheit seiner Bürgerinnen und Bürger nicht mehr allein *vor* staatlichen oder fremdparteilichen Eingriffen, er versteht sich darüber hinaus als ein beteiligender Staat, der innerhalb eines rechtlichen Rahmens zu Teilhabe befähigt und damit auch eine lebendige Kultur der Debatte über die Rechtsgrundlagen und entsprechende Innovationen ermöglicht (Hoffmann-Riem 2001). Es gibt Anzeichen dafür, dass der klassische Rechtsstaat den heutigen Ansprüchen nicht mehr gewachsen sein könnte. Hintergrund ist nicht nur ein sich ausdifferenzierender Wertepluralismus, der durch die zunehmende Individualisierung der Lebensstile und insbesondere die Einflüsse der Globalisierung entsteht und naturgemäß zu einer Zunahme von Streitfällen führt (ebd.; Mähler 2005). Hinzu kommt, dass die oft langwierigen Gesetzgebungsverfahren kaum noch der Dynamisierung globaler Entwicklungen sowie der sich selbst immer schneller überholenden Informations- und Wissensproduktion folgen können. Resultat ist eine nicht mehr überschaubare Gesetzesflut, die Missbrauch, unkontrollierte Nichtbeachtung oder Entrechtlichung befördert. Zu diesen zeitgenössischen Entwicklungen gesellt sich auch noch ein prinzipieller Kritikpunkt. Nicht erst seit dem modernen Wertepluralismus entsprechen Gerichtsverfahren nicht immer dem Gerechtigkeitsempfinden der Beteiligten oder dem weiteren gesellschaftlichen Empfinden. Rechtsentscheidungen erfordern einen autoritativen Schiedsspruch im Sinne eines Konditionalprogrammes, das

nur Wenn-Dann-Entscheidungen zulässt (Hoffmann-Riem 2001). Allein wenn bestimmte Tatbestandselemente vorliegen, können auch Rechtsfolgen abgeleitet werden. Dies erfordert eine binäre Entscheidung zwischen ›schuldig‹ und ›unschuldig‹, wobei ein drittes, etwa ein ›sowohl als auch‹ oder ein ›in gewissem Maße‹, ausgeschlossen ist. Nicht immer aber ist das, was in einem Fall justiziabel ist, auch zwangsläufig das, was die Beteiligten als den Kern ihres Dissenses ansehen und die Folgen der Entscheidung befrieden nicht zwangsläufig auch den zugrundeliegenden Konflikt. Auch deswegen bieten sich außergerichtliche Verfahren der Mediation als »visionäre Antwort auf die Krise des traditionellen Systems« an (Mähler 2005: 98).

Bei außergerichtlichen Verfahren besteht aber immer das Risiko, dass Macht-, Kompetenz- und Wissensasymmetrien die Verhandlungen prägen und die getroffenen Vereinbarungen ungerecht sind, etwa weil eine Partei wegen Kompetenzmangel unterliegt. Deswegen benötigen außergerichtliche Verfahren nicht nur eine rechtliche Rahmung, sondern auch eine vermittelnde Instanz – eine Mediation. Diese wacht über die Verfahrensgerechtigkeit, befördert die chancengerechte Offenlegung der Interessen und trägt darauf aufbauend zur Entwicklung geeigneter Ausgleichs- oder Optimierungsmaßnahmen bei. Hierzu wurden auf EU-Ebene, wie auch auf Ebene der Nationalstaaten, gesetzliche Rahmenbedingungen für außergerichtliche Güteverfahren eingeführt; in Deutschland das *Bundesgesetz über Mediation in Zivilrechtssachen* oder das *Gesetz zur Förderung der außergerichtlichen Streitbeilegung* (Berger & Ukowitz 2005). Im sozialen Rechtsstaat hat das Gesetz demnach ein doppeltes Gesicht (Mähler 2005). Einerseits übernimmt es eine Schutzfunktion für den Schwachen gegenüber ungerechter Behandlung, auf der anderen Seite gewährt es einen Rahmen zur Ermöglichung interpersoneller Vereinbarungen. Ersteres entspricht dem Anspruch der ›negativen Freiheit‹, also einer Freiheit vor Repression; Letzteres der Idee einer ›positiven Freiheit‹ im Sinne der Rechtsschöpfung. Konfligierende Parteien können einen Rahmen zur gegenseitigen Anerkennung von Ansprüchen oder für zukünftige Kooperationen entwerfen und diesen als rechtsverbindliche Vereinbarung festschreiben. Auf diese Weise können sie sich gegenseitig die Verwirklichung ihrer jeweiligen Interessen ermöglichen. Mediation ist ein geeignetes Mittel Konfliktparteien zu solchen Vereinbarungen zu führen. Dabei verschieben sich die Ansprüche gegenüber dem, was in juristischen Auseinandersetzungen angestrebt wird. »Anstelle der Vergangenheitsbewertung nach Kriterien von richtig und falsch tritt die Zukunftsgestaltung nach Kriterien von Möglichem, Notwendigem und Wünschenswertem« (ebd.: 100). Mediation hat selbstverständlich die zwingenden gesetzlichen Normen zu wahren. Auf diese Weise ist Mediation mit gegenüber den Gerichten komplementären Zuständigkeiten im bestehenden Rechtssystem eingebettet (Berger & Ukowitz 2005).

Aber Mediation beschränkt sich nicht nur auf den Bereich der Vertragsgestaltung oder der außergerichtlichen Schlichtung. Hans-Georg Mähler (2005) warnt davor, sie als vorgelagerte Instanz der eigentlichen, höherwertigen Instanz der Gerichtsbarkeit zu betrachten. Vielmehr müsse im Einzelfall die prozedurale Kompetenz der Verfahren darüber entscheiden, welches Verfahren zum Einsatz kommen soll.

In ihrer zukunftsgestaltenden Funktion kann Mediation darüber hinaus in vielen interpersonellen Konflikten, bspw. in Beziehungen, Familien oder Nachbarschaften, zum Zweck der Verständigung und Gemeinschaftsentwicklung eingesetzt werden. Mediation kann sich also vielfältigen Dissensbeziehungen und vor allem auch sensiblen Streitfragen zuwenden. Damit sollte deutlich sein, dass für Mediationsprozesse die Qualität der Kommunikation von allerhöchster Bedeutung ist. Mediation ist damit nicht nur Mittel, Freiheiten zu generieren, sondern auch Lern- und Ausbildungsort von zur Freiheit befähigten Individuen.

8.3 Persönlichkeitsbildung durch Mediation

Allein die tatsächlich praktizierte Kultur der Kommunikation kann ein Erleben von Gemeinschaft, Gerechtigkeit und intersubjektiven Verbindlichkeiten ermöglichen (Dewey 1996[1927]). Die Tatsache, dass menschliche Beziehungen immer asymmetrisch sind, macht kritische Vermittlung notwendig. Die beteiligten Persönlichkeiten sind nicht immer fähig, aus sich selbst heraus eine verständigungsorientierte Kultur der Verhandlung, Vereinbarung und demokratischer Entscheidungen hervorzubringen. Eine einzelne unkooperative Person genügt, um einen größeren Verständigungszusammenhang scheitern zu lassen und Personen mit Herrschaftsanspruch können versuchen, Diskurse zu dominieren. Aus diesen Gründen ist es wichtig, dass Mediation *kritisch* ist und versucht, Verfahrensgerechtigkeit zu gewährleisten. Eine Mediation, die Dominanzverhältnisse nicht wahrnimmt und auszugleichen versucht, kann nicht zu gerechten Vereinbarungen führen (Mähler 2005). Asymmetrie ausgleichende Mittel können beispielsweise sein, Fragen zu stellen, Gesagtes zu paraphrasieren oder die erarbeiteten Lösungsvorschläge zusammenzufassen. Dabei muss immer in Hinblick auf die Verstehensleistungen der Parteien interpretiert werden.

Wenn eine kritische Mediation im Falle deutlicher Machtgefälle oder Ungleichheit die unterlegene Position stärkt, dann wird sie damit nicht automatisch parteiisch. Sie wird vielmehr überparteilich in dem Sinne, als dass sie die Qualität der Beziehungen betrachtet und diese den Beteiligten vergegenwärtigt. Begreift man Beziehungen als etwas, für das beide Parteien verantwortlich sind, dann ist dies ein Handeln im Sinne eines

gemeinsamen Interesses. Beziehungen werden von den beteiligten Parteien gemeinsam hervorgebracht. Wenn die Qualität einer Beziehung das Zusammenleben nachhaltig beeinflusst, dann müssten alle an einer Verbesserung der Beziehung interessiert sein. Eine Thematisierung der Beziehungsebene stellt aber hohe Ansprüche an die Mediation, denn dies verlangt geschultes Beobachtungsvermögen und differenzierte Sprachkompetenz, um auf einer sekundären Ebene, unterhalb des inhaltlich Gesagten, das Beziehungsgefüge erkennen zu lassen (Watzlawick, Beavin & Jackson 1972). Schließlich müssen auch die Medianten die Thematisierung ihrer Beziehung zulassen. Fehlt einer Person die hierfür notwendige Offenheit, dann wird sie dazu neigen, dies als Bedrohung oder gar Aggression und damit als Parteilichkeit der Mediation wahrzunehmen.

Mediation fordert von den Beteiligten, dass sie sich für die Position des anderen öffnen und dass sie ein Stück weit aus der eigenen Position heraustreten. Derartige Selbsttranszendierung ist aber nur durch Selbstreflexion und Kritikfähigkeit möglich. Sie ist also von den Persönlichkeiten der Beteiligten abhängig, welche wie gesagt zu weiten Teilen von den sie umgebenden sozialen und kulturellen Bedingungen geprägt wurden. Welche Persönlichkeiten eine Gesellschaft hervorbringt ist wesentlich von der herrschenden Debattenkultur abhängig und gelingende Mediation, von verantwortungsbewussten und gut ausgebildeten Mediatorinnen und Mediatoren, kann der Schlüssel zur Verbesserung der Streitkultur und der Konfliktlösungskompetenz einer Gesellschaft sein.

8.4 Die Dialektik des Selbst als Rahmen der Freiheit

Wird eine Person von ihren persönlichen Leidenschaften beständig an den Rand des sozial akzeptablen oder gesetzlich erlaubten Verhaltens geführt, dann neigt sich das spannungsvolle Verhältnis der Dialektik ihres Selbst ungleichgewichtig der Selbstbehauptung zu. So mag eine Person vielleicht ein großes Ungerechtigkeitsbewusstsein haben, aber gleichzeitig fest davon überzeugt sein, dass man es in diesem Leben sowieso niemals allen Menschen gleichermaßen recht machen kann. Sie folgert daraus vielleicht die Einsicht, dass moralisches Verhalten sowieso unmöglich ist und sie sich deswegen allerlei Randgänge erlauben kann. Die rationale Rechtfertigung dieser Haltung verschleiert die Tatsache, dass dies Ausdruck der Persönlichkeitsstruktur dieser individuellen Person ist. Sie mag vor sich und anderen behaupten, besonders konsequent die ihr zustehenden Freiheiten zu nutzen, und die Zustimmung oder Ablehnung dieser Haltung durch andere wird sie entweder bestätigen oder ein Stück weit von diesem Weg abbringen. Kann sich

eine Person, die in dieser Weise die Sozialität des Lebens verleugnet, aber tatsächlich *frei fühlen*?

Eine Person, die keine Gesetze verletzt, aber wissentlich Unrechts- oder Ungleichheitsverhältnisse ausnutzt und perpetuiert, wird auch damit rechnen müssen, dass sie sich irgendwann wird verantworten müssen. Vielleicht verdrängt sie die Angst vor Repression oder die Regungen ihres Gewissens, weil sie schon zu weit auf diesem Weg gegangen ist. Vielleicht ist sie aber auch tatsächlich unempfindlich gegenüber Schuldgefühlen. Gänzlich *frei fühlen* können sich unter diesen Bedingungen aber sicherlich nur Psychopathinnen und Psychopathen, denn es fehlt ihnen neben dem Unrechtsempfinden auch die Angst vor Bestrafung. Inwiefern die unauflösbare Sozialität des Lebens es aber einer Person gebietet, den Bedürfnissen anderer gegenüber aufmerksam zu sein, hängt von ihrer individuell gelebten Verantwortung ab. In diesem Fall eröffnet sich eine ganz andere Idee von Freiheit: die Idee, dass erst durch Vergemeinschaftung Möglichkeiten der Selbstverwirklichung entstehen, dass es ›positive‹ wie auch ›negative‹ Freiheit gibt oder, wie Taylor (1988) formuliert, Freiheit sowohl als eine Vorstellung von Selbstverwirklichung wie auch als Möglichkeitsbegriff. Diese Vorstellungen können mit dem Konzept der Dialektik des Selbst in einem Wechselverhältnis gedacht werden. Das *Bemühen sich anzupassen* ist demnach als ein Versuch zu verstehen, die sich in einer Gesellschaft eröffnenden Möglichkeiten zu erfassen und sie zur eigenen freiheitlichen Entwicklung zu nutzen. *Selbstbehauptung* hingegen verweist auf die fast zwangsläufig damit verbundene Erfahrung der Begrenzung der persönlichen Entwicklungen durch die Gemeinschaft. Freiheit ist nur durch und innerhalb sozialer Praktiken und Institutionen möglich, gleichzeitig ist sie aber auch durch diese reglementiert. Auf der einen Seite sind Ressourcen notwendig, um Ziele zu verwirklichen, auf der anderen Seite ist allein schon der Wunsch, etwas Bestimmtes verwirklichen zu wollen, nicht selten das Produkt der sozialen Ermöglichungsbedingungen.

Ich möchte das kurz an einem Beispiel verdeutlichen. Macht eine Person eine Ausbildung, dann setzt sie sich vielen Prüfungen und Zurechtweisungen durch Autoritätspersonen aus. Indem sie sich sukzessive selbst diszipliniert, bereitet sie sich langfristig auf eine soziale Stellung vor, die sie durch ihre Ausbildung schließlich befähigt ist auszuüben. Dies widerspricht keineswegs der Idee individueller Freiheit, wie das die poststrukturalistische Idee der Subjektivierung durch Disziplinierung suggeriert. Im Sinne der Dialektik des Selbst bleiben genügend Momente der Störung und der Reibung an den gesellschaftlichen Verhältnissen, die es der Person ermöglicht, eine individuelle Haltung gegenüber der sozialen Rolle, die sie anstrebt, zu entwickeln. Dadurch ist es ihr bei Erreichung des angestrebten Status auch möglich, den mit dieser Position verbundenen Gestaltungsspielraum zu nutzen. Entsprechend ihrer Persönlichkeit wird

sie diesen entweder im Sinne der Selbstbehauptung zum eigenen Vorteil nutzen, oder sie wird ihre Stellung im Sinne der Anpassung als Dienst an der Gemeinschaft auffassen und versuchen, die von ihr erlebten Mängel ihres Wirkungsfeldes zu korrigieren. Personalität verwirklicht sich nicht nur durch das Erreichen einer Stellung innerhalb der Gemeinschaft, sondern auch in der Art und Weise, in der eine Person dieser Stellung ein individuelles Gesicht gibt. Gefällt sich eine Person darin, ihre erworbene Macht als Herrschaft über ihren Aufgabenbereich zu verstehen, oder versucht sie, progressiv die Institution im Sinne des Gemeinwohls zu verbessern? Verfolgt sie dabei dogmatisch einen einmal eingeschlagenen Weg oder bleibt sie offen für die Wirkungen ihrer Handlungen? Schließlich ist es auch möglich, dass eine Person die Verhältnisse nicht so erlebt, als würden sie ihr akzeptable Ermöglichungsbedingungen bieten. In diesem Fall muss sie das nicht schicksalsergeben hinnehmen. Die reflexive Kompetenz des Geistes erlaubt es ihr, sich widerständig in Opposition gegen die Verhältnisse zu stellen. In ihrer Funktion der Selbstbehauptung ist die Dialektik des Selbst der Motor kritischer Opposition und damit emanzipatorisch von höchster Bedeutung. Die Dialektik des Selbst ist also Quelle sowohl der Konformität als auch der Widerständigkeit.

Dabei sollte Kritik immer danach bemessen werden, was für die Kritikerin oder den Kritiker auf dem Spiel steht. Vom Schreibtisch der westlichen Akademie aus lässt sich ganz bequem gegen bereits von der Sozialkritik als problematisch etablierte Missstände anschreiben. In der Regel weiß man dabei eine Community von Gleichgesinnten hinter sich. Für kritische Journalistinnen und Journalisten sowie Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in autoritären Strukturen wird Kritik aber zu einer existenzgefährdenden Angelegenheit, wenn sie sich entscheiden, ihre Widerständigkeit für das Gemeinwohl einzusetzen. Wenn sich *whistle blower* gegen eine Ordnung stellen, innerhalb der sie bisher gelebt und gearbeitet haben, dann hat das schwere Konsequenzen für deren Leben. Es ist zynisch, diesen Menschen, wie das vielfach getan wird, persönliche Motive wie Geltungsbedürfnis nachzusagen. Wie Gemeinschaften mit *whistle blowern* umgehen, ob sie geschützt oder bestraft werden, ob sie sie wertschätzen oder diffamieren, ist ein Gradmesser, an dem sich der liberale freiheitliche Charakter einer Gemeinschaft in besonderer Deutlichkeit abschätzen lässt. Nicht allen kritischen Akademikerinnen und Akademikern bietet sich aber eine so klare Front, gegen die eine Opposition auch tatsächlich gerechtfertigt wäre. In diesem Fall sollte die Kritik nicht zwanghaft versuchen, eine Opposition herbeizuschreiben, sondern sollte sich auf die Rolle der Mediation konzentrieren.

In der Dialektik des Selbst verbinden sich auch zwei entgegengesetzte Denkfiguren der philosophischen Anthropologie (Honneth 1994). Während die eine eine Entfremdung durch Sozialität identifiziert, weil das Bewusstsein darüber, dass man von anderen wahrgenommen wird, den

Zwang zur permanenten Selbstdarstellung hervorbringt, sieht die andere die wachsende Partikularisierung durch Individualisierung als soziale Pathologie an und sucht das Heil in der Sozialität. Die Dialektik des Selbst zeigt eine Verbindung dieser beiden Tendenzen. Einerseits ist die Antizipation der Wahrnehmung der anderen die Voraussetzung für soziale Anpassung. Ohne ein gewisses Maß an Anpassung kann kein Mensch auch nur ansatzweise erfolgreich werden. Aber ebenso muss dem eigenen Selbst zur Geltung verholfen werden, wodurch in der Identitätsbildung nicht nur die Vorstellung von der Bewertung der anderen eine Rolle spielt. Jeder Mensch muss sich auch in seiner biographischen Gewordenheit und kognitiven Kapazität als selbstwirksamer Akteur reflektieren. In der Dialektik des Selbst verbinden sich damit auch die Perspektiven des Liberalismus und des Kommunitarismus. Es wird deutlich, dass jedes Individuum beständig zwischen diesen Auffassungen alteriert. In der Anpassung versteht sich eine Person als Mitglied einer Gemeinschaft, die konstitutiv für das eigene Selbst ist, in der Selbstbehauptung spürt sie die Kraft der Ungebundenheit und strebt nach individueller Freiheit. In ihrem Willen zur Verantwortung verbindet eine Person schließlich beide Neigungen auf eine mehr oder weniger ausgewogene Art und Weise. Die verbindende Frage lautet also: Wie ist es möglich, innerhalb der unausweichlichen Sozialität des personalen Lebens und der prinzipiellen Zukunftsunsicherheit größtmögliche individuelle Freiheit zu erlangen?

8.5 Die freie Persönlichkeit

Im Antlitz des Gegenübers erscheint dessen Verletzlichkeit als Aufforderung ihm gerecht zu werden (Lévinas 1998[1963]). Leider passiert es aber allzu leicht, dass man andere verletzt. Um eigene Verfehlungen erkennen zu können, bedarf es der Schuld- und Schamfähigkeit. Auch muss man Empathie besitzen, um soziale Signale zu erkennen und sich selbst rechtzeitig korrigieren zu können. Nur wer diese Kompetenz ausgebildet hat, kann auch Konflikte progressiv lösen. Eine sozial kompetente Persönlichkeit stolpert nicht unachtsam in Situationen, in denen sich möglicherweise Empörung über sie entlädt. Sie erkennt die Auseinandersetzungen, die notwendig sind, um sich selbst und anderen gerecht zu werden. Sie muss fähig sein, Kritik zu üben und mit Kritik umzugehen.

Darüber hinaus muss eine Person zur Selbstregulierung fähig sein. Sie muss sozial unerwünschte Eigenschaften an sich erkennen können. Jede Person hat derartige Persönlichkeitsmerkmale und diese lassen sich leider nicht ohne weiteres verändern, denn Persönlichkeit ist wie gesagt wesentlich durch genetische Faktoren und Sozialisation bestimmt. Unerwünschte Persönlichkeitsmerkmale können nicht einfach abgelegt

werden und im Sinne der Selbstbehauptung ist es auch in einigen Fällen berechtigt, dies gar nicht zu wollen. Diskriminierung bewirkt transaktional Stigmatisierung und zerstört effektiv die Selbstwirksamkeit betroffener Menschen. Diesen bleibt nur die Möglichkeit, entweder die unerwünschte Eigenschaft zu verbergen – sofern das überhaupt möglich ist – oder sich offen zu ihr zu bekennen und sich damit als ›andersartig‹ zu outen. Widerstand ist berechtigt und kann zu sozialem Wandel beitragen.

Abseits von Diskriminierungsprozessen ist es aber möglich, Strategien zu entwickeln, um die Folgen der eigenen, in der Gemeinschaft unerwünschten Persönlichkeitsmerkmale im eigenen Interesse zu minimieren. Unter anderem gehören hierzu Praktiken des Entschuldigens, Verzeihens, Versöhnens und der Wertschätzung anderer. Derartige Selbstregulierung ist aber nur durch die Fähigkeit zur Wahrnehmung der eigenen sozialen Eingebundenheit möglich. Nur eine Person, die sich selbst in der sozialen Orientierung ihres Verhaltens vertrauen kann, kann sich selbst ein ungezwungenes authentisches Verhalten zugestehen. Selbstreflexion braucht Übung und erst im wiederholten Praktizieren gelingt es zunehmend, *sich selbst ins Gesicht schauen* zu können. Nur in einer guten Balance zwischen Anerkennung der Ansprüche der Gemeinschaft und Anerkennung des eigenen Werdens und Gewordenseins wird schließlich Selbstliebe möglich. Eine Person muss sich selbst in ihrer Gemeinwohlorientierung vertrauen können. Selbsttranszendenz ist Voraussetzung dafür, sich tatsächlich *frei fühlen* zu können.

8.6 Freiheit und libertärer Extremismus

Diese Auffassung von Freiheit widerspricht dem liberalen Freiheitsbegriff nur auf den ersten Blick. Sie präzisiert diesen in einem entscheidenden Aspekt. Im liberalen Verständnis findet die individuelle Freiheit dort ihre Grenze, wo die Freiheit eines anderen eingeschränkt wird. Leicht wird das als Erlaubnis verstanden, all das zu tun, was einem beliebt, solange keine Gegenwehr erfolgt. Negativen Freiheitsverständnissen zufolge muss entsprechend durch Gesetze geregelt werden, wann eine Klage gerechtfertigt ist. Wenn hier also darauf hingewiesen wird, dass eine Person niemals wirklich frei sein wird, solange sie beständig die Repression ihrer Mitmenschen befürchten muss, dann verweist das darauf, dass es auch unterhalb der Schwelle dessen, was vor Gericht verhandelt werden kann, noch vieles gibt, was als Ungerechtigkeit erlebt wird. Es reicht nicht aus, dass die Freiheit, die einer Person zugesprochen werden sollte, nur durch den Rechtsstaat alleine reglementiert wird. Die Freiheit einer Person findet tatsächlich nur dann eine Grenze, wenn diese Person aktiv die Freiheiten der anderen affirmiert. Oder anders formuliert: eine

Person, die sich selbst nicht in die Schranken des gegenseitigen Respekts und der gegenseitigen Gewährleistung von Freiheit einzugliedern weiß, handelt nicht im Sinne eines liberalen demokratischen Verständnisses. Dies verdeutlicht die gesamte Ambivalenz des liberalen Freiheitsbegriffes. Er protegiert das Recht auf Selbstentfaltung, ohne dem Individuum auch die Wahrung der Grenzen seiner Freiheit aufzuerlegen. An dieser Stelle aber menschliche Pflichten einführen zu wollen (Schmidt 1998), ist kontraproduktiv, weil dies ein fixiertes moralisches Bewertungssystem schaffen würde, das, wie schon vielfach erwähnt, allzu leicht von autoritären gesellschaftlichen Kräften zu einem Repressionssystem entwickelt werden kann.

Verantwortung kann sich letztlich nur in einer sozial orientierten Aufmerksamkeit verwirklichen. Ohne den Zusatz, der die *Bejahung der Freiheit der anderen* fordert, ist der liberale Freiheitsbegriff ein Freibrief für Egoismus. Wenn alles, was kein Rechtsvergehen darstellt, erlaubt ist, wenn sich beispielsweise ökonomisches Handeln nur an den Vorgaben des Rechtssystems orientiert, dann wird Freiheit zur Rücksichtslosigkeit. Im Januar 2020 schreibt der Chefredakteur² einer überregionalen deutschen Tageszeitung zur Entscheidung über den Berliner Mietendeckel Folgendes: »Jetzt kippen die Dinge. Sie kippen, weil diejenigen, die es auch in der friedlichen sozialen Marktwirtschaft zu wenig gebracht haben, ihre Ambitionslosigkeit in Aggression gegen Unternehmer und Gestalter gedreht haben. Wir erleben einen Kulturkampf der Versagenden gegen die Gestaltenden.« Mit diesem Zitat diffamiert der Autor pauschal die Angehörigen ganzer Berufsgruppen, wie etwa Pflegekräfte, Busfahrer, Mitarbeiter von Entsorgungsbetrieben, Paket- und Postboten. Vielen Geringverdienenden fällt es heute schwer sich die Mieten in einer Großstadt zu leisten. Der Redakteur bezeichnet diese Menschen als ambitionslos, worunter man auch so viel wie antriebslos oder gar faul verstehen könnte. Wer wenig verdient und keine Immobilien besitzt, der leistet in seinen Augen keinen Anteil an der »Gestaltung« der Gemeinschaft und gehört zu den »Versagern«. Diese Haltung verachtet die Lebensleistung derjenigen, ohne die grundlegenden Funktionen des gesellschaftlichen Lebens zusammenbrechen würden. Damit haben wir es hier nicht mehr mit einer persönlichen Meinung zu tun, sondern mit einer Tat der Entwürdigung, die einer persönlichkeitsethischen Problematik entspringt. Im Sinne eines kritischen Personalismus lässt sich in solchen Beispielen ein *libertärer Extremismus* erkennen. Dieser zeichnet sich durch ein Handeln aus, das sich auf Freiheitsrechte beruft, dabei aber grundlegende Menschenrechte, die Grundlage unserer freiheitlich demokratischen Grundordnung sind, missachtet³.

2 Dieser soll hier ungenannt bleiben.

3 Weltweit zeitigt ökonomisches Handeln grausame Folgen, wie etwa die Strategien des Saatgutkonzerns Monsanto zeigen, seine Produkte in Ländern des

Die Grundlagen der ökonomischen Freiheit sind ohnehin recht dünn. Häufig bezieht sich libertäres Denken heute auf John Locke, der, wie vielfach betont wird, das Recht auf Privateigentum begründet habe. Tatsächlich aber rechtfertigte Locke Eigentum ausschließlich zum Zweck des Selbsterhalts. »So viel, wie jemand zu irgendeinem Vorteil seines Lebens gebrauchen kann, bevor es verdirbt, darf er sich durch seine Arbeit zum Eigentum machen. Was darüber hinausgeht, ist mehr als sein Anteil und gehört anderen« (Locke 1977[1689]: 219). Die Natur gehört demnach allen und das, was man der Natur durch Arbeit entnimmt, darf als Eigentum bezeichnet werden. Dabei steht aber niemandem mehr zu als das, was er auch tatsächlich benötigt. Es darf auch nicht vergessen werden, dass Locke die Forderung nach Privateigentum vor dem Hintergrund einer historischen Situation gestellt hat, in der die große Mehrheit der Menschen Besitzlos dem Wohlwollen von Feudalherren und des Klerus ausgeliefert war. Auch Adam Smith, der landläufig als Urvater des Wirtschaftsliberalismus gilt, hat, entgegen vielfacher Meinung, immer auch die Lebensbedingungen der Arbeiter im Blick behalten. So kann man »von einem Wohlergehen eines Staates nicht sprechen, wenn sich die Mehrheit seiner Bürger im Elend befindet« (Eckstein 1985: LVII). Der Titel seines Hauptwerks *Der Wohlstand der Nationen* (Smith 2014[1776]) bezeichnet also nicht allein das monetäre Nationalvermögen, sondern die Wohlfahrt der Allgemeinheit. Die Erkenntnis, dass freie Märkte niemals fair sein können, ist nicht eine Erkenntnis, die erst von John Rawls (2012[1971]) entdeckt wurde, als er beschrieb, dass das Marktregulierungsprinzip der Pareto-Optimalität niemals Gerechtigkeit erzeugen kann. Marktteilnehmer haben niemals die gleichen Voraussetzungen zur Teilnahme an einem Markt. In der Geistesgeschichte des Liberalismus gibt es also eine weit verbreitete Auffassung, dass es Mechanismen der Regulierung persönlicher Freiheiten geben sollte. Doch über gesetzliche Sanktionierungen hinaus sollte auch benannt werden, dass es persönlichkeitsbedingt Überschreitungen des Sittlichen gibt, die anders reguliert werden müssen.

8.7 Mediation als Antidot gegen gesellschaftliche Polarisierung

In liberalen Ordnungen wird zum Zwecke der Rechtssicherheit dem *Rechten* Vorrang vor dem *Guten* gegeben. Das Gute aber verdient ebenfalls eine lebendige Sphäre des Ringens. Kritik als Mediation umfasst

globalen Südens zu verkaufen, oder der Uranabbau im Niger durch die ehemalige Areva-Gruppe. Ein vielfach gefordertes Schwarzbuch des Kapitalismus könnte derartige Entgleisungen sammeln.

die Idee einer *nicht-repressiven* Instanz zur Aushandlung ethischer Auffassungen über die Grenzen angemessenen Verhaltens und guter Ziele. Die Verbesserung der gesellschaftlichen Kommunikation stand schon auf der Agenda der Diskursethik. Verständigungsorientierte Kommunikation soll verbindliche Einigungen im Sinne des Gemeinwohls ermöglichen. Die gewünschte Kommunikation soll transparent und rational sein, um dem besten Argument zur Geltung zu verhelfen. Eine Kritik als Mediation sieht nun aber nicht Rationalität als den primären Faktor der Verständigung, sondern betont die psychophysische Konstitution der Menschen und den Charakter von Konflikten als Wertdifferenzen. Entsprechend betont sie, dass eine Verbesserung der gesellschaftlichen Kommunikation nur von erlebbaren Effekten ausgehen kann, etwa solchen von gelingender Verständigung, respektvoller gegenseitiger Anerkennung, gegenseitigem Verständnis, dem Aufbau von Vertrauen und schließlich dem Erfolg kollektiv gefasster Beschlüsse. Im Gegensatz zur Diskursethik erhebt Kritik als Mediation aber nicht rationales Argumentieren zum verbindlichen moralischen Imperativ für alle am Diskurs Teilnehmenden. Es reicht aus, wenn allein die Mediatorin oder der Mediator sich dem Wert der Verständigung verschreibt und sich um Wahrung der Verfahrensgrundsätze bemüht. Ähnlich betont Amartya Sen (2010) die Wichtigkeit geregelter Kommunikation für die Verhandlung verschiedener Vorstellungen von Gerechtigkeit. In einer komparativen Perspektive bemüht er sich nicht um eine grundlegende Klärung der Frage, wie eine perfekte Gesellschaft beschaffen sein müsste, sondern fordert die Orientierung an den real gegebenen Möglichkeiten von Entwicklung. Es gilt unterschiedliche Ansprüche, Vorstellungen und Vorschläge zu vergleichen und zu vermitteln.

Mediation bemüht sich heute alltäglich um Vermittlung und insofern ist das, was hier vorgeschlagen wird, nichts wesentlich Neues. In weiten Teilen ist diese Arbeit die Fürsprache für eine Praxis, die vielleicht zu wenig Beachtung findet und, wie ich behaupten möchte, leider aktuell immer mehr an Wertschätzung zu verlieren droht. Wenn Demokratie als agonistisches Kräftespiel verstanden wird, dann rücken Maßnahmen, die Durchsetzungskraft erzeugen, in den Vordergrund. In diesem Sinne waren oppositionelle Strategien wie etwa Identitätspolitik lange ein geeignetes Mittel der Emanzipation. Leider werden diese Strategien zusehends von antidemokratischen und antifreiheitlichen Kräften verleumdet und missbraucht. Vor dem Hintergrund zunehmender gesellschaftlicher Polarisierung wird die Wichtigkeit von Vermittlung zunehmend deutlich.

Viele Praktiken der Vermittlung sind aus der Logik eines identifizierenden Denkens heraus nicht zu verstehen. Im transaktionalen Werdungsprozess mit einem sozialen Gegenüber löst sich jede Gewissheit von Identität auf, denn der andere ist letztlich unergründlich.

Vermittelndes Denken sucht nach diesen Ungewissheiten. Entsprechend erzeugt es Ambiguität und Unsicherheit, was herausfordernd ist, weil das ausgehalten werden muss. Vermittelndes Denken muss dort stattfinden, wo keine einfache unmittelbar überzeugende Lösung in Sicht ist. Es erfordert den Aufbruch in eine bisher ungedachte Zukunft. So haben beispielsweise politische Organisationen oder die internationale Diplomatie eine lange Tradition in der Mediation von Konflikten und haben in der Aushandlung von Kompromissen hohe Standards erreicht. Weil sie aber tief in die Kontexte der Beteiligten eintauchen, sind sie häufig einem alltäglichen Verständnis derart enthoben, dass es intuitiv nicht mehr möglich ist, sie nachzuvollziehen. Populistischen Akteuren fällt es deswegen leicht sie in Misskredit zu bringen. Vielfach scheinen diese Prozesse auch ineffektiv zu sein, etwa wenn dabei Kompromisse herauskommen, die alle Beteiligten unbefriedigt zurücklassen. Eine pauschale Ablehnung derartiger Prozesse trägt aber nichts zu deren Verbesserung bei.

Der Wunsch nach einfachen Lösungen oder nach Gewissheit ist nachvollziehbar, doch liegen die Lösungen aktueller Fragen in der Regel versteckt hinter einer Vielstimmigkeit von Meinungen. Diese Vielstimmigkeit muss erst einmal durchdrungen werden, sollen tatsächlich gangbare Wege in den Blick geraten. Im Verlauf der COVID-19 Krise konnte beispielsweise beobachtet werden, dass es vielen Menschen schwer fiel zu akzeptieren, dass Wissenschaft kein Konsensprojekt der Wahrheit ist, sondern ein lebendiger Austausch von begründeten Meinungen zum Ziel der Beherrschung einer zu Anfang unbekannten Krankheit. Ebenso wird eine kritische, auf Pressefreiheit basierende Medienkultur niemals einfache endgültige Lösungen favorisieren und damit niemals das Bedürfnis nach Einfachheit bedienen, wie das Boulevardmedien tun. Dass der Qualitätsjournalismus weniger Menschen erreicht als die Sensationspresse, ist aber nicht das Manko dieser Medien, sondern ein Hinweis darauf, dass gute Berichterstattung ein öffentliches Gut sein sollte, dass nicht der Regulierung durch Marktmechanismen überantwortet werden darf. Boulevardjournalismus vermittelt nicht, sondern bedient unreife Persönlichkeiten mit falscher Gewissheit. Zum Glück wird die Eule der Minerva aber bei einsetzender Dämmerung besonders aktiv und so zeichnet sich das Potenzial der Mediation in einer demokratischen Gesellschaft gerade vor einem dunklen Hintergrund besonders gut ab.

Im Angesicht der aktuellen globalen ökologischen und ökonomischen Problematiken sowie der gesellschaftlichen Herausforderungen ist Konservatismus heute keine Option mehr. Es ist aber die Frage, welche Art von kritischer Wissenschaft progressiv an einer Transformation mitwirken kann. Eine Gemeinschaft verstanden als *transaktional beherbergender Raum* wird von einer Multiplizität gesellschaftlicher Parteien

gemeinsam bewohnt. In wechselseitiger Sinnstiftung konstituieren sie die Sphäre ihrer Gemeinschaft und tragen in Opposition wie auch Mediation zur Weiterentwicklung bei. Kritik als Opposition hat dort ihre Stärke wo Leid, Ungerechtigkeit oder Gewalt heruntergespielt oder verdeckelt werden; wo Empörung erzeugt werden muss, um die notwendige Aufmerksamkeit zur Allianz gegen Herrschaft zu generieren. Kritik als Mediation aber bemüht sich mittels differenzierter Urteile dort um Verständigung, wo dies Hoffnung auf Erfolg verspricht. Sie muss sich dabei aber immer auch ihrer Grenzen bewusst bleiben. Dort, wo keine Bereitschaft zum ernsthaften offenen Gespräch besteht, wo keine Verständigung gewünscht wird, da wird auch keine Mediation gelingen. Kritik als Mediation ist kein Versuch, populistische Hardliner zu überzeugen, sondern sollte als ein Bemühen um die Aufgeschlossenen und die politisch Unentschlossenen verstanden werden. In diesem Sinne widersprechen sich Opposition und Mediation nicht, sondern können sich in einer kritischen Wissenschaft produktiv ergänzen.

Literatur

- Adobe (2018): »Das flüssige Selbst: Die Visualisierung neuer Identitäten«. Online: <https://blogs.adobe.com/creative/de/visual-trend-2018-das-fluessige-selbst/> (Zugegriffen: 20.09.2018).
- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1969): »Zur Logik der Sozialwissenschaften«. In: Adorno, Theodor W. (Hg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied, Berlin: 125–143.
- Adorno, Theodor W.; Frenkel-Brunswik, Else; Levinson, Daniel J. und R. Nevitt Sanford (1995[1950]): *Theodor W. Adorno. Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- ak (2013): »Dimensionen der Differenz«. In: ak – analyse & kritik – Zeitung für linke Debatte und Praxis. 584: 11–17. Online: https://www.akweb.de/wp-content/uploads/2020/08/sonderbeilage_cw.pdf (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Alexy, Robert (1978): »Eine Theorie des praktischen Diskurses«. In: Oelmler, Willi (Hg.): *Normenbegründung - Normendurchsetzung*. Paderborn, UTB: 22–58.
- Alkemeyer, Thomas; Schürmann, Volker und Jörg Volbers Hg. (2015): *Praxis denken. Konzepte und Kritik*. Wiesbaden, Springer.
- Alphéus, Karl (2009). »Was ist der Mensch? Nach Kant und Heidegger«. Kant-Studien, 59 (1–4): 187–198.
- Allport, Gordon Willard (1970[1949]): *Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit*. Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain.
- Antonovsky, Aaron (1997): *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen, Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie.
- Apel, Karl-Otto (1973[1972]): »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft«, In: ders.: *Transformation der Philosophie, Band II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 358–435.
- Apel, Karl-Otto (1989): »Normative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken«. In: Honneth, Axel; McCarthy, Thomas; Offe, Claus und Albrecht Wellmer (Hg.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jür-gen Habermas zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 15–65.
- Apel, Karl-Otto (1990[1975]): »Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung«. In: ders.: *Diskurs*

- und Verantwortung. *Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 15–41.
- Apel, Karl-Otto (1990[1983]): »Die Situation des Menschen als ethisches Problem«. In: ders.: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 42–68.
- Apel, Karl-Otto (1990[1986a]): »Kann der postkantianische Standpunkt der Moralität noch einmal in substanzielle Sittlichkeit »aufgehoben« werden?«. In: ders.: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 103–154.
- Apel, Karl-Otto (1990[1986b]): »Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?«. In: ders.: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 179–216.
- Apel, Karl-Otto (1990[1987]): »Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität«. In: ders.: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 270–305.
- Apel, Karl-Otto (1990): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Appel, Markus und Sarah Mehretab (2020): »Verschwörungstheorien«. In: Appel, Markus (Hg.): *Die Psychologie des Postfaktischen*. Wiesbaden, Springer: 117–126.
- Arendt, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*. München Zürich, Piper.
- Arendt, Hannah (2007[1963]): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München Zürich, Piper.
- Arendt, Hannah (2009[1955]): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt.
- Arslanoglu, Ayşe K. (2010): »Stolz und Vorurteil. Markierungspolitik in den Gender Studies und Anderswo«. In: outside the box – Zeitschrift für feministische Gesellschaftskritik (2). Online: http://outside.blogspot.de/images/otb2_stolzundvorurteil.PDF (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Asendorpf, Jens B. (2014): »Persönlichkeit(sentwicklung)«. In: Endruweit, Günter; Trommsdorff, Gisela und Nicole Burzan (Hg.): *Wörterbuch der Soziologie*. München, UVK: 349–351.
- Asendorpf, Jens B. und Franz J. Neyer (2012): *Psychologie der Persönlichkeit*. 5. Auflage, Berlin, Springer.
- Ashforth, Adam (1998): »Witchcraft, Violence, and Democracy in New South Africa«. In: Cahiers d'études africaines, 38, 150–152: 505–532.
- Ashton, Michael C.; Lee, Kibeom; Perugini, Marco; Szarota, Piotr; de Vries, Reinout E.; Di Blas, Lisa; Boies, Kathleen und Boele De Raad (2004): »A Six-Factor Structure of Personality-Descriptive Adjectives: Solutions From Psycholexical Studies in Seven Languages«. In: Journal of Personality and Social Psychology, 86, 2: 356–366.
- Babiak, Paul und Robert D. Hare (2007): *Snakes in Suits. When Psychopaths Go to Work*. HarperCollins e-books.

- Bätzing, Werner (2011): »Neue Kulturgeographie« und Regionale Geographie. Können die Ansätze der »Neuen Kulturgeographie« auf die Regionale Geographie übertragen werden? Eine kritische Bewertung vor dem Hintergrund von 30 Jahren Alpenforschung«. In: Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft, 153: 101–128.
- Bandura, Albert (1993): »Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning«. In: *Educational Psychologist*, 28, 2: 117–148.
- Bandura, Albert (2001): »Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective«. In: *Annual Review of Psychology*, 52: 1–26.
- Banzhaf, Günter (2002): *Philosophie der Verantwortung. Entwürfe, Entwicklungen, Perspektiven*. Heidelberg, Winter.
- Barbrook, Richard und Andy Cameron (1995): »The Californian Ideology«. In: *Mute*, 1, 3. Online: <http://www.metamute.org/editorial/articles/californian-ideology> (Zugegriffen: 11.03.2021)
- Barnett, Clive und Gary Bridge (2013): »Geographies of Radical Democracy: Agonistic Pragmatism and the Formation of Affected Interests«. In: *Annals of the Association of American Geographers*, 103, 4: 1022–1040.
- Bates, Albert und Timothy Miller (1995): »The Evolution of Hippie Communal Spirituality: The Farm and Other Hippies Who Didn't Give Up«. In: Miller, Timothy (Hg.): *America's Alternative Religions*. New York, State University of New York Press: 371–377.
- Bauer, Joachim (2012[2002]): *Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern*. München, Piper.
- Bayertz, Kurt (1995): Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. In: Bayertz, Kurt (Hg.): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 3–71.
- Belina, Bernd; Naumann, Matthias und Anke Strüver (Hg.) (2018): *Handbuch kritische Stadtgeographie*. Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Benecke, Lydia (2013): *Auf dünnem Eis. Die Psychologie des Bösen*. Köln, Bastei Lübbe.
- Benhabib, Seyla (1992): *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M., Fischer.
- Berger, Iris und Robert Ukowitz (2005): »Die Stellung der Mediation im Rechtssystem«. In: Falk, Gerhard; Heintel, Peter und Ewald E. Krainz (Hg.): *Handbuch Mediation und Konfliktmanagement*. Wiesbaden, Springer: 105–112.
- Betzler, Monika (2001): »Willensfreiheit trotz Ermangelung einer Alternative? Harry G. Frankfurts hierarchisches Modell des Wünschens«. In: Betzler, Monika und Barbara Guckes (Hg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Berlin, Akademie Verlag: 1–17.
- Biebricher, Thomas (2005): *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*. Frankfurt a.M., Campus.
- Birnbacher, Dieter (1995): »Grenzen der Verantwortung«. In: Bayertz, Kurt (Hg.): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 143–183.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991[1967]): »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«. In: ders.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien*

- zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 92–114.
- Bogusz, Tanja (2010): *Zur Aktualität von Luc Boltanski*. Wiesbaden, VS Verlag.
- Bohman, James (2004): »Realizing Deliberative Democracy as a Mode of Inquiry: Pragmatism, Social Facts, and Normative Theory«. In: *The Journal of Speculative Philosophy*, 18, 1: 23–43.
- Boltanski, Luc (2010): *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Boltanski, Luc und Ève Chiapello (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz, UVK.
- Boltanski, Luc und Laurent Thévenot (2007[1991]): *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*. Hamburg HIS.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1993): »Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität«. In: Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 365–374.
- Bourdieu, Pierre (1996[1987]): »Die Praxis der reflexiven Anthropologie. Einleitung zum Seminar an der Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris, Oktober 1987«. In: Bourdieu, Pierre und Loïc J.D. Wacquant (Hg.): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre und Loïc J.D. Wacquant (1996[1987]): »Die Ziele der reflexiven Soziologie Chicago-Seminar, Winter 1987«. In: Bourdieu, Pierre und Loïc J.D. Wacquant (Hg.): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Brosnan Sarah F. und Frans B. M. de Waal (2003): »Monkeys Reject Unequal Pay«. In: *Nature*, 425: 297–299.
- Browning, Christopher R. (1994): *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die »Endlösung« in Polen*. Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt.
- Brumlik, Micha und Hauke Brunkhorst (Hg.) (1993): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M., Fischer.
- Buddeberg, Eva (2011): *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*. Berlin, De Gruyter.
- Burckhardt-Seebass, Christine (2003): »Das Ich des Ethnologen«. In: *Revue des Sciences Sociales*, 31, 146–149.
- Burschel, Friedrich (2012): »Flohmarkt der Deutungshoheit«. In: *Hinterland*, 20: 68–70.
- Butler, Judith (1997): *The Psyche of Power: Theories in Subjection*. Stanford, Stanford University Press.

- Butler, Judith (2002[1988]): »Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie«. In: Wirth, Uwe (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 301–320.
- Butler, Judith (2013[2000]): »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«. In: Jaeggi, Rahel und Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 221–246.
- Canetti, Elias (2015/2016[1960]): *Masse und Macht*. ebook-Ausgabe nach Band III der Canetti-Werkausgabe. München, Carl Hanser Verlag.
- Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt a.M., Campus.
- Cesarani, David (2004): *Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder. Biografie*. Berlin, Propyläen.
- Clifford, James (1993[1988]): »Über ethnographische Autorität«. In: Berg, Eberhard und Fuchs, Martin (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*: 109–157.
- Cohen, Erik (1996): »Thai Tourism. Hill tribes, Islands, and Open-ended Prostitution«. In: *Collected Papers*. Bangkok: White Lotus Press.
- Cover, Rob (2012): »Performing and Undoing Identity Online: Social Networking, Identity Theories and the Incompatibility of Online Profiles and Friendship Regimes«. In: *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies*, 18, 2: 177–193.
- Collins, Patricia H. (1990): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston, Unwin Hyman.
- Combahee River Collective (1981[1977]): »A Black Feminist Statement«. In: Morage, C. und G. Anzaldúa (Hg.): *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York, Women of Color Press: 210–218.
- Cooperrider, David L. und Suresh Srivastva (1987): »Appreciative Inquiry in Organizational Life«. In: Woodman, William A. und Richard W. Pasmore: *Research in Organizational Change and Development*. Vol. 1. Stamford, CT: JAI Press: 129–169.
- Crenshaw, Kimberlé W. (1989): »Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics«. In: *University of Chicago Legal Forum* 1, 8: 139–167.
- Darby, Seyward (2017) »The Rise of the Valkyries. In the Alt-right, Women are the Future, and the Problem«. In: *Harper's Magazine*, 29.09.2017. Online: <https://harpers.org/archive/2017/09/the-rise-of-the-valkyries/> (Zugriff: 11.03.2021).
- Davles, Charlotte A. (2007): *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. New York: Routledge.
- Degele, Nina und Gabriele Winker (2008): »Praxeologisch differenzieren: ein Beitrag zur intersektionalen Gesellschaftsanalyse«. In: Klinger, Cornelia und Gudrun-Axeli Knapp (Hg.), *Über Kreuzungen: Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*. Münster: Westfälisches Dampfboot: 194–209.
- Delfin, Rafa (2016): »Former Miss Belgium Anke Van Dermeersch: Islam

- Threatens Women's Rights and Muslim Immigration Must be Stopped«. In: *Critical Beauty*, 24.05.2016. Online: <http://www.criticalbeauty.com/2016/05/former-miss-belgium-anke-van-dermeersch.html> (Zugegriffen: 11.03.2021)
- Denzin, Norman K.; Loncoln, Yvonna S. und Linda Tuhiwai Smith (Hg.) (2008): *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Los Angeles u.a.: SAGE.
- Dewey, John (1980[1934]): *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Dewey, John (1993[1916]): *Demokratie und Erziehung*. Weinheim u. Basel, Beltz.
- Dewey, John (1995[1929]): *Erfahrung und Natur*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Dewey, John (1996[1927]): *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dewey, John (1998[1929]): *Die Suche nach Gewissheit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Dewey, John und Arthur Bentley (1991[1949]): »Knowing and the Known«. In: Boydson, Jo Ann (Hg.): *John Dewey. The Later Works, 1925–1953*, Vol. 16. Carbondale: Southern Illinois University: 97–209.
- Deffner, Veronika; Haferburg, Christoph; Sakdapolrak, Patrik; Eichholz, Michael; Etzold, Benjamin und Boris Michel (2014): »Editorial: Relational denken, Ungleichheiten reflektieren – Bourdieus Theorie der Praxis in der deutschsprachigen Geographischen Entwicklungsforschung«. In: *Geographica Helvetica*, 69, 1: 3–6.
- DfK (Deutschlandfunk Kultur) (29.04.2018): »Slavoj Žižek im Gespräch mit René Aguigah: Slavoj Žižek über ›Das kommunistische Manifest‹ heute ›Wenn wir Marx treu sein wollen, müssen wir uns von Marx lösen‹«. In: *Sein und Streit – Das Philosophiemagazin*. 29.04.2018. Online: http://www.deutschlandfunkkultur.de/slavoj-zizek-ueber-das-kommunistische-manifest-heute-wenn.2162.de.html?dram:article_id=416803 (Zugegriffen: 11.03.2021).
- DfK (Deutschlandfunk Kultur) (27.05.2018): »Schnee, Philipp: Internationale Konferenz in Berlin. Was genau ist Emanzipation?«. In: *Sein und Streit – Das Philosophiemagazin*. 27.05.2018. Online: https://www.deutschlandfunkkultur.de/internationale-konferenz-in-berlin-was-genau-ist.2162.de.html?dram:article_id=418829 (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Dilthey, Wilhelm (1974[1910]): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- DIMDI (Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information) (2019): *ICD-10-GM Version 2020. Systematisches Verzeichnis. Internationale statistische Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme*, 10. Revision, German Modification, Köln.
- Dörfler, Thomas; Graefe, Oliver; und Detlef Müller-Mahn (2003): »Habitus und Feld: Anregungen für eine Neuorientierung der geographischen Entwicklungsforschung auf der Grundlage von Bourdieus ›Theorie der Praxis‹«. In: *Geographica Helvetica*, 58, 1: 11–23.

- Dörfler, Thomas und Eberhard Rothfuss (2013): »Postkonstruktivismus - Jenseits von Postmoderne und cultural turn«. In: Berichte zur deutschen Landeskunde, 87, 2: 195–203.
- Dryzek, John S. (2004): »Pragmatism and Democracy«. In: Search of Deliberative Publics. In: The Journal of Speculative Philosophy, New Series, 18, 1: 72–79.
- Dubiel, Helmut (1989): »Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie«. In: Honneth, Axel; McCarthy, Thomas; Offe, Claus und Albrecht Wellmer (Hg.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 504–518.
- Eckstein, Walther (1985): »Einleitung des Herausgebers«. In: Adam Smith: *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg, Felix Meiner: XI–LXXI.
- Edlinger, Thomas (2015): *Der wunde Punkt. Vom Unbehagen an der Kritik*. Berlin, Suhrkamp.
- Egger, Josef W. (2005): »Das biopsychosoziale Krankheitsmodell. Grundzüge eines wissenschaftlich begründeten ganzheitlichen Verständnisses von Krankheit«. In: Psychologische Medizin, 16, 2: 3–12.
- Esposito, Roberto (2010): *Person und menschliches Leben*. Zürich, diaphanes.
- Everts, Jonathan; Lahr-Kurten, Matthias und Matt Watson (2011): »Practice Matters Geographical inquiry and theories of practice«. In: Erdkunde, 65, 4: 323–334.
- Färber, Alexa (2014): »Potenziale freisetzen: Akteur-Netzwerk-Theorie und Assemblageforschung in der interdisziplinären kritischen Stadtforschung«. In: sub|urban. zeitschrift für kritische stadtforschung, 2(1): 95–103. Online: <http://www.zeitschrift-suburban.de/sys/index.php/suburban/article/view/109> (Zugegriffen: 30.03.2021).
- Felsch, Philipp (2015): *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960–1990*. München, CH Beck.
- Figal, Günter (2002): »Kritik als Problem der Philosophie«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 50, 2: 267–272.
- Finkelde, Dominik (2013): »Post-structuralism«. In: New Catholic Encyclopedia Supplement 2012–13: Ethics and Philosophy, 1245–1248, Detroit: Gale.
- Fisher, Roger und William Ury (1991[1981]): *Getting to Yes. Negotiating Agreement Without Giving In*. London, Penguin.
- Foucault, Michel (1978): »Wahrheit und Macht. Interview mit Michel Foucault. Von Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino«. In: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin, Merve Verlag: 21–54.
- Foucault, Michel (1969[1961]): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1992[1978]). *Was ist Kritik?*. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1993[1970]): *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a.M. Fischer.

- Foucault, Michel (2016[1981/82]): *Hermeneutik des Subjekts: Vorlesung am Collège de France 1981/82*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Foucault, Michel und Deleuze, Gilles (2002 [1972]): Die Intellektuellen und die Macht. In: Foucault, Michel: *Dits et Ecrits*. Schriften II, Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 382–393.
- Frank, Robert H.; Gilovich, Thomas und Dennis T. Regan (1993): »Does Studying Economics Inhibit Cooperation?«. In: *Journal of Economic Perspectives*, 7, 2: 159–171.
- Frank, Manfred (1993): »Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Geenvorschläge aus Sartrescher Inspiration«. In: Brumlik, Micha und Hauke Brunkhorst (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M., Fischer: 273–289.
- Frankena, William K. (2017): *Ethik. Eine analytische Einführung*. Wiesbaden, Fischer VS.
- Frankfurt, Harry G. (2001[1971]): »Willensfreiheit und der Begriff der Person«. In: Betzler, Monika und Barbara Guckes (Hg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Berlin, Akademie Verlag: 65–83.
- Frankfurt, Harry G. (2001[1987]): »Identifikation und ungeteilter Wille«. In: Betzler, Monika und Barbara Guckes (Hg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Berlin, Akademie Verlag: 116–137.
- Frankfurt, Harry G. (2001[1997]): »Vom Sorgen oder: Woran uns liegt«. In: Betzler, Monika und Barbara Guckes (Hg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Berlin, Akademie Verlag: 101–231.
- Garfinkel, Harold (1973): »Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen«. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt: 169–263.
- Gartner, John; Buser, Steven und Leonard Cruz (2018): *Rocket Man: Nuclear Madness and the Mind of Donald Trump*. Chiron Publications.
- Gebhardt, Hans; Reuber, Paul und Günter Wolkersdorfer (2003): »Kulturgeographie - Leitlinien und Perspektiven«. In: dies. (Hg.): *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*. Berlin, Spektrum.
- Geertz, Clifford (1987[1966]): »Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali«. In: ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 133–201.
- Geertz, Clifford (1987[1974]): »»Aus der Perspektive des Eingeborenen«. Zum Problem des ethnologischen Verstehens«. In: Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 289–309.
- Geier, Manfred (2015): »Eine Revolution der Denkart. Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft«. In: Börsen, Bernhard (Hg.): *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*. Wiesbaden, Springer.

- Geiselhart, Klaus (2009): *Stigma and Discrimination: Social Encounters, Identity and Space*. Online: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ss0ar-290930> (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Geiselhart, Klaus (2018a): »WHO Guidelines Challenged in Botswana: Traditional Medicine Between Healing, Politics and Witchcraft«. In: *Journal of Political Ecology*, 25: 169–185.
- Geiselhart, Klaus (2018b): »Reasoning Matters: Transrational Traits of Healing in Competing Medical Epistemes in Botswana«. In: *South African Journal of Philosophy*, 37, 2: 178–192.
- Geiselhart, Klaus; Winkler, Jan und Florian Dünckmann (2019): »Vom Wissen über das Tun – praxeologische Ansätze für die Geographie von der Analyse bis zur Kritik«. In: Schäfer, Susann und Jonathan Everts (Hg.): *Handbuch Praktiken und Raum*. Bielefeld, Transcript: 21–75.
- Geschiere, Peter (1997): *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Gest, Justin (2016): »The White Working-class Minority: a Counter-narrative«. In: *Politics, Groups, and Identities*, 4, 1: 126–143.
- Geyer, Christian (2004): »Vorwort«. In: Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 11–24.
- Giddens, Anthony (1998): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt a.M., Campus.
- Gilligan, Carol (1988[1982]): *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München, Piper.
- Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss (1993[1979]): »Die Entdeckung gegenstandsbezogener Theorie: Eine Grundstrategie qualitativer Sozialforschung«. In: Hopf, Christel und Elmar Weingarten (Hg.): *Qualitative Sozialforschung*. Stuttgart, Klett-Cotta: 91–166.
- Glaser, Ronald and Janice K. Kiecolt-Glaser (2005): »Stress-induced Immune Dysfunction: Implications for Health«. In: *Nature Reviews Immunology*, 5: 243–251.
- Göbel, Hanna (2014): »Das Re-entry von Kritik: Assemblageforschung nach der Kritik an der Kritik. Kommentar zu Alexa Färbers »Potenziale freisetzen««. In: *suburban. zeitschrift für kritische stadtforschung*, 2(1): 110–115. Online: <https://zeitschrift-suburban.de/sys/index.php/suburban/article/view/111> (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Goffman, Erving (1990[1963]): *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. London, Penguin.
- Goldhagen, Daniel Jonah (1996): *Hitler's willige Vollstrecker*. Berlin, Siedler.
- Graefe, Olivier und Markus Hassler (2006): »Aktuelle Ansätze einer Relationalen Humangeographie in Entwicklungsländern - Einführung zum Themenheft«. In: *Geographica Helvetica*, 61, 1: 2–3.
- Grunwald, Armin (2018): »Warum Konsumentenverantwortung allein die Umwelt nicht rettet. Ein Beispiel fehlhlaufender Responsibilisierung«. In: Henkel, Anna; Lüdtke, Nico; Buschmann, Nikolaus und Lars Hochmann (Hg.) *Reflexive Responsibilisierung*. Bielefeld, transcript: 421–436.

- Guckes, Barbara (2001): »Bedingungen personaler Autonomie«. In: Betzler, Monika und Barbara Guckes (Hg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Berlin, Akademie Verlag: 17–49.
- Habermas, Jürgen (1988a): *Theorie kommunikativen Handelns*. Erster Band. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988b): *Theorie kommunikativen Handelns*. Zweiter Band. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2015[1983]): »Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm«. In: ders: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 53–125.
- Hampe, Michael (2014): *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*. Berlin, Suhrkamp.
- Haraway, Donna (1995[1988]): »Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive«. In: dies. (Hg.): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 73–87.
- Harrison, Paul (2006): »Poststructuralist Theories«. In: Aitken, Stuart and Gill Valentine (Hg.): *Approaches to Human Geography*. London, Sage: 122–135.
- Haude, Rüdiger und Thomas Wagner (2019[1999]): *Herrschaftsfreie Institutionen. Texte zur Stabilisierung staatsloser egalitärer Gesellschaften*. Heidelberg, Verlag Graswurzelrevolution.
- Heinz, Wolfgang S. (2005): »Lehren für den ›Tag danach‹. Wie Wahrheitskommissionen helfen können, Konflikte beizulegen«. In: *Internationale Politik*, 60: 44–50.
- Helle-Valle, Jo (1999): »Sexual Mores, Promiscuity and ›Prostitution‹ in Botswana«. In: *Ethnos*, 64, 3: 372–395.
- Hetzel, Andreas (2008): »Zum Vorrang der Praxis. Berührungspunkte zwischen Pragmatismus und kritischer Theorie«. In: Hetzel, Andreas; Kertscher Jens und Marc Rölli, (Hg.): *Pragmatismus. Philosophie der Zukunft?* Weilerswist, Velbrück: 17–57.
- Yaghoobifarah, Hengameh (2016): »Fusion Revisited: Karneval der Kulturlosen«. In: *Missy Magazine*. Online: <https://missy-magazine.de/blog/2016/07/05/fusion-revisited-karneval-der-kulturlosen/> (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Hewit, Randall (2007): *Dewey and Power. Renewing the Democratic Faith*. Rotterdam, Sense Publishers.
- Hillebrandt, Frank (2014): *Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung*. Wiesbaden, Springer VS.
- Hirschauer, Stefan (Hg.) (2017): *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*. Weilerswist, Velbrück.
- Hoffmann-Riem, Wolfgang (2001): *Modernisierung der Justiz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Holm, Andrej und Dirk Gebhardt (2011): »Initiativen für ein recht auf

- Stadt«. In: dies. (Hg.): *Initiativen für ein Recht auf Stadt*. Hamburg, VSA: 7–23.
- Honneth, Axel und Jans Joas (1980): *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M., Campus.
- Honneth, Axel (1993) (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a.M., Campus.
- Honneth, Axel (1994): »Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie«. In: Honneth, Axel (Hg.): *Pathologien des Sozialen*. Fischer: 9–69.
- hooks, bell (1981): *Ain't I a Woman: black women and feminism*. Boston, South End Press.
- Horkheimer, Max (1988[1937]): »Traditionelle und kritische Theorie«. In: ders.: *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936–1941*, Fischer, Frankfurt a.M.: 162–216.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno (2006[1944]): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M., Fischer.
- Hui, Allison; Schatzki, Theodore und Elizabeth Shove (Hg.) (2017): *The Nexus of Practices - Connections, constellations, practitioners*. London, Routledge.
- Hund, John (2000): »Witchcraft and accusations of witchcraft in South Africa: ontological denial and the suppression of African justice«. In: *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa*, 33, 3: 366–389.
- Ingarden, Roman (1970): *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*. Stuttgart, Reclam.
- Issitt, Micah L. (2009): *Hippies. A Guide to an American Subculture*. Santa Barbara, Greenwood Press.
- Jaeggi, Rahel (2014[1987]): *Kritik von Lebensformen*. Berlin, eBook, Suhrkamp Verlag.
- Jaeggi, Rahel (2015): *Das Ende der Besserwisserei. Eine Verteidigung der Kritik in elf Schritten*. ebook ohne Seitenangaben, Hamburg, Murmann.
- Jaeggi, Rahel und Tilo Wesche (2013): »Einführung: Was ist Kritik?«. In: Jaeggi, Rahel und Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?*. Berlin, eBook Suhrkamp Verlag: 7–19.
- Jaeggi, Rahel und Robin Celikates (2017): *Sozialphilosophie. Eine Einführung*. München: C.H. Beck.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin, Suhrkamp.
- Joas, Hans (2015): *Sind die Menschenrechte westlich?*. München, Kösel.
- Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M., Insel Verlag.
- Jonas, Hans (1981): *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt a.M., Insel Verlag.
- Jonason, Peter K.; Li, Norman P. und Emily A. Teicher (2010): »Who is

- James Bond? The Dark Triad as an Agentic Social Style«. In: *Individual Differences Research*, 8, 2: 111–120.
- Kalkkreuth, M. von (2019). »Wie viel Religionsphilosophie braucht es für eine Philosophie der Person?«. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 61, 1: 67–83.
- Kambartel, Friedrich (1978): »Universalität als Lebensform«. In: Oelmüller, Willi (Hg.): *Normenbegründung - Normendurchsetzung*. Paderborn, UTB: 11–21.
- Kaphagawani, Didier (2004): »African Conceptions of a Person: A Critical Survey«. In: Wiredu, Kwasi (Hg.): *A Companion to African Philosophy*. Malden, Blackwell: 332–342.
- Katzig, Rainer und Peter Weichhart (2009): »Die Neuthematisierung der materiellen Welt in der Humangeographie«. In: *Berichte zur deutschen Landeskunde*, 83(2): 109–128.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1995): »Risiko, Verantwortung und Komplexität«. In: Bayertz, Kurt (Hg.): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 72–97.
- Keller, Reiner (2014): »Assoziationen: Über Subjektprobleme des Poststrukturalismus und die Perspektive der Wissenssoziologischen Diskursanalyse«. In: Pöferl, Angelika und Norbert Schröer (Hg.): *Wer oder was handelt? Zum Subjektverständnis der hermeneutischen Wissenssoziologie*. Springer VS, Wiesbaden: 67–94.
- Kertscher, Jens (2008): »Gibt es einen pragmatischen Machtbegriff«. In: Krause, Ralf und Marc Rölli (Hg.): *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*. Bielefeld, transcript: 33–48.
- Khoza, Reuel (1994): *Ubuntu, Botho. Vumunhu, Vhuthu, African Humanism. Diep cloof Extention*, Ekhaya Promotions.
- Kimmerle, Heinz (1978): »Voraussetzungen«. In: Kimmerle, Heinz (Hg.): *Modelle der Materialistischen Dialektik. Beiträge der Bochumer Dialektik-Arbeitsgemeinschaft*. Den Haag, Martinus Nijhoff: 7–31.
- King, Martin Luther (1984[1958]): *Freiheit. Von der Praxis des gewaltlosen Widerstandes*. Wuppertal, Brockhaus.
- King, Deborah K. (1988): »Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context Of A Black Feminist Ideology«. In: *Chicago Journals* 14, 1: 42–72.
- Klüter, Helmut (2005): »Geographie als Feuilleton«. In: *Berichte zur deutschen Landeskunde*, 79, 1: 125–136.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2008): »Verhältnisbestimmungen: Geschlecht, Klasse, Ethnizität«. In: Klinger, Cornelia und Gudrun-Axeli Knapp (Hg.), *Über Kreuzungen: Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*. Münster, Westfälisches Dampfboot: 138–170.
- Korczak, Dieter (1981): *Rückkehr in die Gemeinschaft. Kleine Netze: Berichte über Wohnsiedlungen*. Frankfurt a.M., Fischer.
- Kraemer, Klaus; Korom, Philipp und Sebastian Nessel (2012): »Kapitalismus und Gender. Eine Auseinandersetzung mit der kapitalismuskritischen Intersektionalitätsforschung«. In: *Berliner Journal für Soziologie*, 22: 29–52.

- Kraushaar, Wolfgang (2009): »Herzinfarkt des Philosophen. Streit um ›Bun-senattentat‹ auf Theodor W. Adorno«. In: Welt-Online. Online: <https://www.welt.de/104562851> (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Kruse, Sandra (2016): *Die Dunkle Triade im Dienstleistungskontext. Einfluss auf die Emotionsarbeit und Konsequenzen für den Angestellten*. Wiesbaden, Springer Gabler.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (2001): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London, Vergo.
- Laclau, Ernesto (2002): *Emanzipation und Differenz*. Wien, Turia und Kant.
- Laclau, Ernesto (2005): »Populism: What's in a name?«. In: Panizza, F. (Hg.): *Populism and the mirror of democracy*. London, New York, Verso: 32–49.
- laLove, Patsy l'Amour (Hg.) (2017): *Beißreflexe. Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten*. Berlin: Querverlag.
- Laliberté, Nicole/Schurr, Carolin (2016): »Introduction: the stickiness of emotions in the field—complicating feminist methodologies«. In: Gender, Place and Culture, 23, 1: 72–78.
- Landgrebe, Ludwig (1976): »Philosophische Anthropologie - Eine empirische Wissenschaft?«. In: Biemel, W. (Hg.): *Die Welt des Menschen-Die Welt der Philosophie*. Phaenomenologica (Collection Fondée par H. L. Van Breda et Publiée sous le Patronage des Centres D'Archives-Husserl), 72. Springer, Dordrecht: 2–20.
- Latour, Bruno (2007[2004]): *Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*. Zürich, Diaphanes.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Leistner, Erich (2014): »Witchcraft and African development«. In: African Security Review, 23, 1: 53–77.
- Leixnering, Werner (2000): »Vater ist in großer Not, und die Mutter blickt stumm auf dem ganzen Tisch herum. Was ist psychische Gewalt?«. In: BMSK (Bundesministerium für soziale Sicherheit und Generationen): *Dokumentation der Enqueten: Psychische Gewalt am Kind*. Online: http://www.jugendamtwesel.com/COMMUNIQUE_PRESSE_GOGGNITZER/verlinkungen/psychologie/19%20Enquete.pdf (Zugegriffen: 21.12.2019).
- Lévinas, Emmanuel (1987[1980]): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg, München, Karl Alber.
- Lévinas, Emmanuel (1998[1963]): »Die Spur des Anderen«. In: ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg, München, Karl Alber: 209–235.
- Libet, Bernhard (2004[1999]): »Haben wir einen freien Willen?«. In: Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 334–360.
- Lippuner, R. (2005): »Reflexive Sozialgeographie. Bourdieus Theorie der Praxis als Grundlage für sozial- und kulturgeographisches Arbeiten nach dem cultural turn«. In: Geographische Zeitschrift, 93(3): 135–147.
- Locke, John (1977[1689]): *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

- Lotter, Maria-Sibylla (2012): *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Lübbe, Hermann (1978): »Pragmatismus oder die Kunst der Diskursbegrenzung«. In: Oelmüller, Willi (Hg.): *Normenbegründung - Normendurchsetzung*. Paderborn, UTB: 118–125.
- Lutz, Helma und Norbert Wenning (2001): »Differenzen über Differenz – Einführung in die Debatten«. In: dies. (Hg.): *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*. Wiesbaden: Springer Fachmedien: 11–24.
- Lutz, Manfred (2009): *Irre - Wir behandeln die Falschen: Unser Problem sind die Normalen - Eine heitere Seelenkunde*. Gütersloh, Penguin.
- Maaz, Hans-Joachim (2012): *Die narzisstische Gesellschaft. Ein Psychoogramm*. München, C. H. Beck.
- MacIntyre, Alasdair (1987): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a.M., Campus.
- Mayer, Stefanie (2018): *Politik der Differenzen. Ethnisierung, Rassismen und Antirassismus im weißen feministischen Aktivismus in Wien*. Opladen: Budrich.
- Malinowski, Bronislaw (1989[1967]): *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London, Athlone Press.
- Massey, Doreen (2005): *For Space*. Los Angeles, Sage.
- McAfee, Noëlle (2004): »Three Models of Democratic Deliberation«. In: *The Journal of Speculative Philosophy, New Series*, 18, 1: 44–59.
- McCarty, Thomas (1980): *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Habermas*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Mähler, Hans-Georg (2005): »Macht – Gesetz – Konsens.« In: Falk, Gerhard; Heintel, Peter und Ewald E. Krainz (Hg.): *Handbuch Mediation und Konfliktmanagement*. Wiesbaden, Springer: 95–104.
- Mead, Georg Herbert (1986[1934]): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, Steiner.
- Meusburger, Peter und Thomas Schwan (Hg.) (2003): *Humanökologie. Ansätze zur Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie*. Wiesbaden.
- Milgram, Stanley (1997[1974]): *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*. Reinbeck, Rowohlt.
- Mill, John Stuart (2014[1859]): *Über die Freiheit. Ein Essay*. Wiesbaden, Matrix Verlag.
- Miller, Timothy (1999): *The 60s Communes. Hippies and Beyond*. New York, Syracuse University Press.
- Moebius, Stephan (2011): »Pierre Bourdieu: Zur Kulturosoziologie und Kritik der symbolischen Gewalt«. In: Moebius, Stephan und Dirk Quadflieg (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden, Springer VS: 55–69.
- Mol, Annemarie (2002): *The Body multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
- Mommsen, Hans (2007): »Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann«. Einleitender Essay in der erweiterten Ausgabe von: Arendt Hannah (Hg.): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des*

- Bösen. München, Piper: 9–48.
- Montana, Leo (2003): »Die (vergessene) Gerechtigkeit in der Mediation«. In: Mehta, Gerda und Klaus Rückert (Hg.): *Mediation und Demokratie*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag: 156–168.
- Mosès, Stéphane (1993): »Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas«. In: Brumlik, Micha und Hauke Brunkhorst (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M., Fischer: 364–384.
- Mouffe, Chantal (2005): *On the political*. London New York, Routledge.
- Mouffe, Chantal (2018): *Für einen linken Populismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Mounk, Yascha (2017a): *The Age of Responsibility. Luck, Choice, and the Welfare State*. London, Harvard University Press.
- Mounk, Yascha (2017b): »Responsibility Redefined«. In: Democracy, 43. Online: <https://democracyjournal.org/magazine/43/responsibility-redefined/> (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Müller, Horst (2015): *Das Konzept PRAXIS im 21. Jahrhundert. Karl Marx und die Praxisdenker, das Praxiskonzept in der Übergangsperiode und die latent existierende Systemalternative*. Norderstedt, BoD-Verlag.
- Münthe-Goussar, Stephan (2015): »Dispositiv – Technologien des Selbst – Portfolio«. In: Othmer, Julius und Andreas Weich (Hg.): *Medien – Bildung – Dispositive: Beiträge zu einer inter-disziplinären Medienbildungsforschung*. Paderborn: Springer VS: 109–127.
- Nassehi, Armin (2015): *Die letzte Stunde der Wahrheit. Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind und Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss*. Hamburg, Murmann.
- Nida-Rümelin, Julian (2011): *Verantwortung*. Stuttgart, Reclam.
- Noll, Jan (2017): »Queerfeministin Hengameh über ›Beißreflexe‹: Ein unsolidarisches Buch«. In: Siegessäule.de, 06.05.2017. Online: https://www.siegessaule.de/no_cache/newscomments/article/3296-queerfeministin-hengameh-ueber-beissreflexe-ein-unsolidarisches-buch.html (Zugegriffen: 11.03.2021)
- Nussbaum, Martha C. (2002): *Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben*. Wien, Passagen Verlag.
- Oreskes, Naomi und Erik M. Conway (2010): *Merchants of doubt. How a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*. New York, Berlin, London: Bloomsbury Press.
- Paech, Niko (2018): »Überforderte Politik – warum nur individuelle Verantwortungsübernahme die Ökosphäre rettet«. In: Henkel, Anna; Lütke, Nico; Buschmann, Nickolaus und Lars Hochmann (Hg.) *Reflexive Responsibilisierung*. Bielefeld, transcript: 437–453.
- Parens, Henri (2017): »Das böartige Vorurteil. Ein Weg zur Entladung emotionaler Gewalt«. In: Brisch, Karl Heinz (Hg.). *Bindung und emotionale Gewalt*. Stuttgart, Klett-Cotta: 144–178.
- Paulhus, Delroy L. und Kevin M. Williams (2002): »The Dark Triad of Personality: Narcissism, Machiavellianism, and Psychopathy«. In: Journal of Research in Personality, 36: 556–563.

- Pauls, Helmut (2013): »Das biopsychosoziale Modell – Herkunft und Aktualität«. In: *Resonanzen*, 1: 15–31.
- Peirce, Charles S. (1992[1931]): »The Collected Papers of Charles Sanders Peirce: Vol. V. Pragmatism and Pragmaticism: Lectures on Pragmatism«. The electronic edition /reproducing Vols. I-VIII. InteLex.
- Peirce, Charles S. (1992[1935]): »The Collected Papers of Charles Sanders Peirce: Vol. VI. Scientific Metaphysics«. The electronic edition /reproducing Vols. I-VIII. InteLex.
- Perinelli, Massimo (2015): »Triggerwarnung! Critical Whiteness und das Ende der antirassistischen Bewegung«. In: [linksunten.indymedia.org](https://linksunten.indymedia.org/de/node/160010/). Online: <https://linksunten.indymedia.org/de/node/160010/> (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Peter, Lothar (2011): »Soziologie der Kritik oder Sozialkritik? Zum Werk Luc Boltanskis und dessen deutscher Rezeption«. In: *lendemains* 36, 73–89. Online: www.periodicals.narr.de/index.php/Lendemains/article/download/203/187 (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Picht, Georg (1969): »Der Begriff der Verantwortung«. In: ders.: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*. Stuttgart, Klett Verlag: 318–342.
- Plessner, Helmuth (1975[1928]): *Die Stufen des Organischen. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin, New York, de Gruyter.
- Popper, Karl R. (1969): »Die Logik der Sozialwissenschaften«. In: Adorno, Theodor W. (Hg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied, Berlin: 103–123.
- Pothast, Ulrich (2011): *Freiheit und Verantwortung. Eine Debatte, die nicht sterben will - und auch nicht sterben kann*. Frankfurt a.M., Klostermann.
- Quante, Michael (2012): *Person*. New York, de Gruyter.
- Quéré, Louis and Cédric Terzi (2014): »Did You Say »Pragmatic«? Luc Boltanski's Sociology from a Pragmatist«. In: Susen, Simo und Bryan S. Turner (Hg.): *The Spirit of Luc Boltanski. Essays on the »Pragmatic Sociology of Critique«*. London, Anthem: 91–128.
- Rawls, John (2012[1971]): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Rauthmann, John F. (2017): *Persönlichkeitspsychologie: Paradigmen – Strömungen – Theorien*. Berlin, Springer.
- Reckwitz, Andreas (1999): »Praxis - Autopoiesis - Text. Drei Versionen des Cultural Turn in der Sozialtheorie«. In: ders. (Hg.): *Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften*. Verlag für Sozialwissenschaften, Opladen: 19–43.
- Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive«. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 32, 4: 282–301.
- Reckwitz, Andreas (2008): »Subjekt/Identität: Die Produktion und Subversion des Individuums«. In: Moebius, Stephan und Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 75–92.

- Reckwitz, Andreas (2016): *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld, transcript.
- Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten - Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin, Suhrkamp.
- Reclaim Society (2012): »Gedächtnisprotokoll bezüglich der Ausstellung ›Tatort Stadion II – Fußball und Diskriminierung‹ vom Bündnis aktiver Fußballfans«. Online: <https://reclaimsociety.wordpress.com/2012/07/07/gedachtnisprotokoll-und-stellungnahme-bezuglich-der-ausstellung-tatort-stadion-ii-fusball-und-diskriminierung-und-den-geschehnissen-in-den-raumen-des-new-york-im-bethaniens/> (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Reemtsma, Jan Philipp (2009): »Widerspruch und Fortsetzung – Axel Honneth im Gespräch über die Kritische Theorie«. In: Basaure, Mauro; Reemtsma, Jan Philipp und Rasmus Willig (Hg.): *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*. Frankfurt a.M., Campus: 11–18.
- Riggs, Shelley A. (2017): »Der Zyklus des emotionalen Missbrauchs im Bindungsnetzwerk«. In: Brisch, Karl Heinz (Hg.): *Bindung und emotionale Gewalt*. Stuttgart, Klett-Cotta: 59–97.
- Röttgers, Kurt (1975): *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin, New York, Walter de Gruyter.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Roth, Gerhard (2004): »Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?«. In: Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 82–106.
- Sachse, Rainer (2000): »Persönlichkeitsstörung als Interaktionsstörung: Der Beitrag der Gesprächspsychologie zur Modellbildung und Intervention«. In: *Psychotherapie*, 5, 2: 282–292.
- Sachse, Rainer (2014): *Manipulation und Selbsttäuschung*. Berlin Heidelberg, Springer.
- Sandel, Michael (1993[1984]): »Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst«. In: Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a.M., Campus: 18–35.
- Saucier, Gerard und Lewis R. Goldberg (2001): »Lexical Studies of Indigenous Personality. Factors: Premises, Products, and Prospects«. In: *Journal of Personality*, 69, 6: 847–879.
- Saunders, Herold H. (2005): *Politics is About Relationship*. New Yorks, Palgrave.
- Schäfer, Christa D. (2017): *Einführung in die Mediation. Ein Leitfaden für die gelingende Konfliktbearbeitung*. Wiesbaden, Springer.
- Schäfer, Hilmar (2013): *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*. Weilerswist, Velbrück.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) (2016): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld, transcript.
- Schäfer, Hilmar (2017): »Relationality and Heterogeneity: Transitive Methodology in Practice Theory and Actor-Network Theory«. In: Jonas,

- Michael; Littig, Beate und Angela Wroblewski, (Hg.): *Methodological Reflections on Practice Oriented Theories*. Dordrecht: Springer International: 35–46.
- Schatzki, Theodore R.; Knorr-Cetina, Karin and Eike von Savigny (Hg.) (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London, Routledge.
- Schmidt, Gerhard (1976): »Was ist der Mensch?«. In: Biemel, W. (Hg.) *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie*. Phaenomenologica (Collection Fondée par H. L. Van Breda et Publiée sous le Patronage des Centres D'Archives-Husserl), 72. Springer, Dordrecht: 22–37.
- Schmidt, Helmut (Hg.) (1998): *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag*. München, Piper.
- Schmidt, Robert (2012): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*. Berlin, Suhrkamp.
- Schneck, Christof (2018): *Coaching und Narzissmus*. Berlin, Springer.
- Schneiderhan, Erik (2011): »Pragmatism and empirical sociology: the case of Jane Addams and Hull-House, 1889–1895«. In: *Theory and Society*, 49: 589–617.
- Schubert, Christian (2011): *Psychoneuroimmunologie und Psychotherapie*. Innsbruck, Schauttauer.
- Schüler-Lubienetzki, Heidrun und Ulf Lubienetzki (2017): *Schwierige Menschen am Arbeitsplatz. Handlungsstrategien für den Umgang mit herausfordernden Persönlichkeiten*. Berlin Heidelberg, Springer.
- Schulze, Anna (2015): *Hannah Arendt und die Aporien der Menschenrechte*. Working Paper Nr. 5, Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte. Freie Universität Berlin.
- Schurr, Carolin and Anke Strüver (2016): »The Rest: Geographien des Alltäglichen zwischen Affekt, Emotion und Repräsentation«. In: *Geographica Helvetica*, 71: 87–97.
- Searle, John R. (2004): *Freiheit und Neurobiologie*. Frankfurt a.M. Suhrkamp.
- Sen, Amartya (2002): *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Sen, Amartya (2010): *Die Idee der Gerechtigkeit*. München, C.H. Beck.
- Shove, Elizabeth; Pantzer, Mika und Matt Watson (2012): *The Dynamics of Social Practice. Everyday Life and How it Changes*. London, Sage.
- Singer, Wolf (2004): »Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen«. In: Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 37–81.
- Smith, Adam (2014[1776]): *Wohlstand der Nationen*. Berlin: heptagon Verlag. Elektronische Ausgabe.
- Spaemann, Robert (1972): »Die Utopie der Herrschaftsfreiheit«. In: *Merkur*, 26, 292: 735–752.
- Spaemann, Robert (1996): *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹*. Stuttgart, Klett-Cotta.

- Spivak, Gayatri Ch. (2008 [1988]): »Can the subaltern speak?«. In: Spivak, Gayatri Ch. und Hito Steyerl (Hg.), *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant: 17–117.
- Stahl, Titus (2013): *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt a.M., Campus.
- Stangneth, Bettina (2011): *Eichmann vor Jerusalem: das unbehelligte Leben eines Massenmörders*. Zürich, Arche.
- Steiner, Christian (2014a): *Pragmatismus - Umwelt - Raum. Potentiale des Pragmatismus für eine transdisziplinäre Geographie der Mitwelt*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Steiner, Christian (2014b): »Von Interaktion zu Transaktion – Konsequenzen eines pragmatischen Mensch-Umwelt-Verständnisses für eine Geographie der Mitwelt«. In *Geographica Helvetica*, 69, 171–181.
- Stoltenborgh, Marije; Bakermans-Kranenburg, Marian J.; Alink, Lenneke R. A. und Marinus H. van IJzendoorn (2015): »The Prevalence of Child Maltreatment Across the Globe: Review of a Series of Meta-analyses«. In: *Child Abuse Review*, 24, 37–50.
- Strauss, Anselm und Juliet Corbin (1996): *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. Weinheim, Beltz.
- Sturma, Dieter (2004): »Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person«. In: Heidemann, Dietmar H. und Kristina Engelhard (Hg.): *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlin, de Gruyter: 264–285.
- Tajfel, Henri (1970): »Experiments in Intergroup Discrimination«. In: *Scientific American*, 223, 5: 96–106.
- Tajfel, Henri (1978): *Differentiation Between Social Groups. Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London, Academic Press.
- Tajfel, Henri und John C. Turner (2005): »The Social Identity Theory of Intergroup Behavior«. In: Jost, John T. und Jim Sidanius (Hrsg.): *Political Psychology: Key Readings*. New York, NY, US: Psychology Press, Taylor & Francis e-Library: 376–391.
- Taylor, Charles (1988): *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Tedlock, Dennis (1993): »Fragen zur dialogischen Anthropologie«. In: Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 269–287.
- Teffo, Joe (2004): »Democracy, Kingship, and Consensus. A South African Perspektive«. In: Wirdeu, Kwasi (Hg.): *A Companion to African Philosophy*. Malden, Blackwell: 443–449.
- Thoreau, Henry David (2014 [1849]): »Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat«. In: ders.: *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat und andere Essays*. Zürich, Diogenes: 6–29.
- Thornton, Robert (2015): »Magical Empiricism and »Exposed Being« in Medicine and Traditional Healing«. In: *Medical Anthropology*, 34, 4: 353–370.

- Thorwarth, Katja (2017): »Rechtsextreme Grinsekatten. Junge Frauen der ›Identitären Bewegung‹ inszenieren sich im Internet als wehrhafte Patriotinnen, die dem Feminismus abschwören«. In: Frankfurter Rundschau, 07.03.2017, Online: <http://www.fr.de/politik/gender/feminismus/identitaere-bewegung-rechtsextreme-grinsekatten-a-1111035>
- Thrift, Nigel (2004): »Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect«. In: *Geographiska Annaler*, 86 B, 1: 57–78.
- Tuider, Elisabeth (2013): »Geschlecht und/oder Diversität? Das Paradox der Intersektionalitätsdebatten«. In: Kleinau, Elke und Barbara Rendtorff (Hg.): *Differenz, Diversität und Heterogenität in erziehungswissenschaftlichen Diskursen*. Opladen, Berlin & Toronto, Verlag Barbara Budrich: 79–102.
- Turner, Fred (2006): *From Counterculture to Cyberculture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vogt, Carsten (2001): *Kooperation im Gefangenen-Dilemma durch endogenes Lernen*. Magdeburg, <https://d-nb.info/963125567/34>.
- Volbers, Jörg (2015): »Theorie und Praxis im Pragmatismus und in der Praxistheorie«. In: Alkemeyer, T. et al. (Hg.): *Praxis denken*. Wiesbaden, Springer: 193–213.
- Volbers, Jörg (2017): »Subjektivierung der Erfahrung. Zu Deweys Rekonstruktion der Subjektivität«. In: Hampe, M. (Hg.): *John Dewey: Erfahrung und Natur*. Berlin, de Gruyter: 97–112.
- Watzlawick, Paul; Beavin, Janet H. und Don D. Jackson (1972): *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern, Verlag Hans Huber.
- Weber, Max (1958[1919]): »Politik als Beruf«. In: ders.: *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen, Mohr: 505–560.
- Weber, Silvana und Elena Knorr (2020): »Kognitive Verzerrungen und die Irrationalität des Denkens«. In: Appel, Markus (Hg.): *Die Psychologie des Postfaktischen*. Wiesbaden, Springer: 104–115.
- Weiss, Volker (2017): *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Weiss, Bari (2017): »I'm Glad the Dyke March Banned Jewish Stars«. In: The New York Times. 27.06.2017. Online: <https://www.nytimes.com/2017/06/27/opinion/im-glad-the-dyke-march-banned-jewish-stars.html> (Zugegriffen: 11.03.2021).
- WHRIN (Witchcraft and Human Rights Information Network) (2013): *21th Century Witchcraft Accusation and Persecution: Muti Murders and Human Sacrifice: Harmful Beliefs and Practices Behind a Global Crisis in Human Rights*. Online: <http://www.whrin.org/wp-content/uploads/2017/10/2017-UNREPORT-final.pdf>. (Zugegriffen: 11.03.2021).
- Wilde, Jessica (2013): »Mit Bruno Latour auf der Spur zu einer pragmatischen Sozialtheorie«. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 38: 215–239.
- Wiredu, Kwasi (1997): »Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non-party Polity«. In: Eze, Emmanuel Chukwudi

- (Hg.): *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Oxford, Blackwell: 303–312.
- Wiredu, Kwasi (2004): »Introduction: African Philosophy in Our Time«. In: Wiredu, Kwasi (Hg.): *A Companion to African Philosophy*. Malden, Blackwell: 1–27.
- Wiredu, Kwasi (2015[1998]): »Demokratie und Konsensus in traditioneller afrikanischer Politik«. In: Dübgen, Franziska und Stefan Skupien (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp: 168–181.
- Woodward, Keith, Dixon, Deborah P. und John Paul Jones III (2009): »Post-structuralism/Poststructuralist Geographies«. In: *International Encyclopedia of Human Geography* 2009, Pages 396–407.
- Zillessen, Horst (2005): »Demokratiethoretische Aspekte der Mediation«. In: Falk, Gerhard; Heintel, Peter und Ewald E. Krainz (Hg.): *Handbuch Mediation und Konfliktmanagement*. Wiesbaden, Springer: 83–94.
- Zimbardo, Philip (2008): *Der Luzifer-Effekt. Die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen*. Heidelberg, Spektrum.
- Žižek, Slavoj (2001): *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien, Passagen Verlag.
- Žižek, Slavoj (2018): »Die verspätete Aktualität des Kommunistischen Manifests«. In: ders.: *Über das kommunistische Manifest*. Frankfurt a.M., Fischer: 7–57.
- Zurbriggen, Elleen L. und Hia Ben Hagai (2017): »Die Folgen frühen emotionalen Missbrauchs für das Leben und die Beziehungen der erwachsenen Person«. In: Brisch, Karl Heinz (Hg.): *Bindung und emotionale Gewalt*. Stuttgart, Klett-Cotta: 226–242.

Danksagung

Hiermit möchte ich folgenden Personen meinen tiefen Dank aussprechen: Fred Krüger, der mir das Interesse für theoretische Konzepte vor-gelebt hat und mir vor allem gezeigt hat, dass man mit dem Denken niemals an ein Ende kommt. Georg Glasze hat mir, mit seiner Präzision die richtigen Fragen zu stellen, wiederholt entscheidende Hinweise gegeben. Langjährige Begleiter waren mir Benedikt Orlowksi, Martina Park, Fabian Schlatter, Tobias Häberer und in jüngerer Zeit zunehmend intensiver Annika Hoppe-Seyler, Jan Winkler und Simon Runkel. Auch Boris Michel, Finn Dammann, Johann Braun, Christian Eichenmüller und Max Münßinger habe ich wiederholt viele Anregungen zu verdanken. Susa Kaiser danke ich besonders für ihre Expertise als Psychologin. Nicht zuletzt war Hauke Hoppe-Seyler eine bedeutende Hilfe durch seinen philosophischen Sachverstand und seine Unermüdlichkeit bei der Korrektur. Ebenso haben Carola Wagenseil, Stephanie Schlötterer und Sandra Häberer einen wertvollen Beitrag geleistet. Ich danke euch allen, ohne euch wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

