

## 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 Personalität, 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 andenkend: »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,<sup>1</sup> 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 Zaubermedizinen 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 setzten. 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.