

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 naturgesetzsmäßiger 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 Schwebе 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 korumpiert. 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. Auch zwischen Einzelpersonen in einer Dorfgemeinschaft 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 festgestellt 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 versagt 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 Geschosszahl, Anzahl der Wohneinheiten etc., schon in der positiv beschiedenen Bauanfrage fest. In einem solchen Verfahren wurden zwar keine gesetzwidrigen 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 »damach 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 begehrllicher 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. Festgefügteten 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 schuldig fühlende 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 Personalität 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 Personalität 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 Befehlswang 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 ›Entmenslichung‹ 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 Aufrechterhaltung 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 Massendeportationen. 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 betonten 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.