

7. Das Selbstverständnis eines kritischen Personalismus

»Life is like music; but no one really knows the score for a perfect life«

(*Khosa 1994: 10*)

Eine transaktionale Anthropologie versucht nicht zu bestimmen, wie der Mensch an sich ist oder wie sich das menschliche Zusammenleben idealerweise darstellt. Sie begreift Transaktion als einen konstitutiven Mechanismus des Sozialen. Eine Person ist eine Person durch andere Personen. So bekommt jedes Individuum im sozialen Geflecht einen Platz zugewiesen. Ein kritischer Personalismus untersucht diese transaktionalen Positionsallokationen in einer Gemeinschaft auf Asymmetrien und nimmt dabei insbesondere die Grenze in den Blick, bei deren Überschreitung Herrschaft entsteht oder Eigennutz in den Vordergrund rückt. Gemeinschaft und Individuum werden als gleichwertig und wechselseitig verflochten gedacht. Damit ergibt sich eine spezifische Perspektive auf den Zusammenhang von Konflikten und gesellschaftlichen Strukturen.

Im Gewebe einer Gemeinschaft steht ein Individuum notwendigerweise in Beziehungen zu anderen Menschen. Begegnungen mit anderen Menschen haben Appelcharakter, denn sie fordern zu gegenseitiger Wahrnehmung und Anerkennung auf. Der Wille, diesen Appellen zu folgen, konstituiert letztlich Verantwortung. Man kann diese Verantwortung aber immer nur von seiner eigenen Seite her erfüllen. Niemals hat man Einfluss darauf, ob ein Gegenüber ebenfalls dieselbe Verbindlichkeit aufbringt. Damit sind Beziehungen immer asymmetrisch. Verantwortung kann nur übernehmen, wer diese asymmetrische Beziehungshaftigkeit des eigenen Lebens anerkennt und bereit ist, auch für andere Sorge zu tragen. Weil der andere mich hervorbringt und ich ihn, ist er notwendig von mir verschieden. Die transaktionale Dynamik erzeugt somit notwendigerweise Diversität. Der *Wille zur Verantwortung* äußert sich im Interesse am anderen; in einer Affirmation der transaktionalen Sozialität des menschlichen Lebens.

7.1 Persönlichkeit und Verantwortung

Einer gängigen Auffassung zufolge können wir nur für das Verantwortung übernehmen, was wir auch kontrollieren können. Demnach nehmen wir an, dass wir von unserer Verantwortung entbunden sind, wenn

unvorhergesehene Ereignisse oder Sachverhalte eintreten, die wir beim besten Wissen und Gewissen nicht haben bedenken können. Diese Idee von Verantwortung aber greift, wie gezeigt wurde, zu kurz, denn ihr liegt eine zu rationalistische Vorstellung von menschlicher Handlungsfähigkeit zu Grunde (Kap. 2). Letztlich bedeutet Verantwortlichsein, für *alle* Folgen des eigenen Handelns einzutreten, egal, ob sie kontrolliert werden konnten oder nicht.

Es wurde etwas getan und das hat Ergebnisse hervorgebracht. Wer über Verantwortung nachdenken möchte, muss irgendwie annehmen, dass Menschen ihre Handlungen beeinflussen oder gestalten können. Es bedarf einer Idee von Handlungsfreiheit (u.a. Jonas 1981; Pothast 2011; vgl. auch Kap. 3.4). Dabei darf die Reflexion über Handlungsfreiheit aber nicht hinter zentrale praxeologische Erkenntnisse zurückfallen oder uneingeschränkt zur kognitivistischen Subjektphilosophie zurückkehren. Es ist unbestritten, dass jedes Individuum zu einem beträchtlichen Teil gesellschaftlich geprägt ist, wie das u.a. der Poststrukturalismus (Foucault, Butler), die Praxistheorie (Bourdieu, Giddens) oder die Ethnomethodologie (Garfinkel 1973) erkannt haben. Viele Theorien bekennen aber auch, dass menschliches Handeln nicht vollständig gesellschaftlich geprägt ist. Es gibt einen Anteil, der durch Konzepte wie etwa die Intersubjektivität von Praktiken (Reckwitz 2003) nicht erfasst wird. Im Poststrukturalismus wird dieser Anteil als ›Widerständigkeit‹ bezeichnet. Er ist es, der dazu führt, dass Menschen ihre gesellschaftlichen Prägungen ablehnen. Dieser Anteil ist nicht einfach nur ein ›Rest‹, der nicht erklärbar ist. Ihn konzeptionell zu erfassen bedeutet, wesentliche gesellschaftliche Dynamiken verstehen zu wollen. Der kritische Personalismus versucht genau dies. Wie gelingt es Menschen ihre gesellschaftlichen Prägungen zu erkennen, gegen sie aufzubegehren und eine Veränderung von Gesellschaft anzustreben? Es muss etwas geben, was den Einzelnen zu individuellen Leistungen und somit auch zu Verantwortung befähigt (Kap. 3.4).

Zur Bestimmung der *agency* des Individuums ist es notwendig sich die sozialtheoretischen Bedingungen von Vergemeinschaftung anzuschauen. Sprache und Kommunikation sind die Grundvoraussetzungen aller Signifikation und diese wiederum ist Grundbedingung menschlicher Vergemeinschaftung. *Apriorischer Intersubjektivismus* (Frank 1993) bezeichnet die Vorstellung, wonach Geist, als das Prozessieren signifikanter Bedeutungen, nur auf der Ebene der Vergemeinschaftung entstehen kann. Wenn etwas gesagt wird, dann wird dabei immer schon ein Empfänger antizipiert. Etwas, das gesagt wird, wird demnach immer *für jemanden* gesagt. Damit ist Vergemeinschaftung Voraussetzung für die Entstehung von Selbstbewusstsein und Geist. Geist ist damit ein *soziales* Phänomen, keines, das aus dem Individuum entsteht (Mead 1986[1934]; Dewey 1995[1929]). In seiner Sozialisation bildet ein Individuum seine

habits (Gewohnheiten) entsprechend der gesellschaftlichen Konventionen, Traditionen und Bräuchen, innerhalb derer es aufwächst, aus. Auch erwirbt es seine Fähigkeiten in Praxiszusammenhängen, wie etwa Bildungseinrichtungen, und sein Verhalten orientiert es an gängigen Institutionen und Maßstäben. Aber jedes Individuum muss sein Leben tatsächlich selbst durchleben und seiner Lebenswelt auch aktiv begegnen. Das Individuum genießt Erfolge und erleidet Fehlschläge. Es entwickelt einen Umgang mit Erwartungen und Enttäuschungen und entwickelt so einen individuellen Weltbezug. Das Individuum hat auch in begrenztem Umfang individuelle Möglichkeiten, seinen Geist zu nutzen. Es ist zwar primär durch die gesellschaftlichen Umstände geprägt; sein Geist ist vorkonfiguriert, doch deswegen keinesfalls determiniert. Wendet sich ein Individuum dem eigenen Verhalten reflexiv zu, dann kann es ihm gelingen, einen *individualisierten Geist* zu entwickeln (ebd.: 214). Eine Person reproduziert dann nicht mehr nur gesellschaftliche Konventionen, sondern nimmt die eigenen singulären Erlebnisqualitäten zum Anlass einer Neubewertung oder Neuinterpretation bisheriger Überzeugungen. Dabei mäandert das Individuum in einer *Dialektik des Selbst* zwischen Anpassung an die Gemeinschaft und Selbstbehauptung innerhalb derselben, um schließlich als Person in diese Gemeinschaft hineinzuwachsen; in Kooperation wie auch in Widerständigkeit. In diesem Sinne nimmt ein Mensch Einfluss auf seine Personalität und seine Persönlichkeitsentwicklung; ist verantwortlich für sich selbst und andere und entwickelt so einen individuellen Willen zur Verantwortung.

Diese Perspektive auf das Menschsein eröffnet zwei Möglichkeiten der Kritik, die sich gegenseitig ergänzen.

7.2 Opposition: Persönlichkeit als Verhandlungsfeld des Politischen

Jeder Mensch besitzt potenziell die Fähigkeit, andere Menschen zu manipulieren. Verantwortung zeigt sich nicht zuletzt im Umgang mit dieser Macht des *power-over*, also des eigenen Einflusses über andere Personen. Macht kann dazu missbraucht werden, einen Herrschaftsanspruch zu etablieren oder persönlichen Nutzen zu erzielen, sie besitzt aber auch progressive Kraft und kann zur Förderung gesellschaftlicher Gleichheit und des Gemeinwohls eingesetzt werden. Wie eine Person ihren Einfluss nutzt, ist eine Frage ihrer Persönlichkeit. Damit erscheint Persönlichkeitsbildung als Verhandlungsfeld des Politischen. Der Begriff der *transaktionalen Gewalt* markiert die Grenze, an der der Einsatz von Macht der Gemeinschaft nicht mehr zuträglich ist und beginnt, vorwiegend eigennützigen Zwecken oder pathologischen Befindlichkeiten derjenigen

zu dienen, die sie ausüben (Kap. 3.3). Besonders brisant, weil fließend, zeigt sich diese Grenze dort, wo asymmetrisch unterschiedliche Informationsstände, Befähigungen und Kompetenzen vorhanden sind, wie das naturgemäß etwa in Situationen der Erziehung, Bildung und Ausbildung der Fall ist. Hier ist Asymmetrie in besonderem Maße den Settings und dem Charakter der Beziehungen konstitutiv und die Ausübung von Macht entsprechend besonders heikel. Hier offenbart sich ein schmaler Grat zwischen Gewalt und Autorität. Um Autorität zu gewährleisten, wird oft ein Stück weit auch Manipulation als notwendig angesehen, etwa damit Zöglinge, Auszubildende oder Schülerinnen und Schüler über ihren bisherigen Kenntnis- und Fähigkeitsstand hinauswachsen können. Dies unterstreicht die Auffassung, dass sich letztlich in der Erziehung die Philosophie in ihrer allgemeinsten Form offenbart (Dewey 1993[1916]: 426). Entsprechend wurde der Begriff der transaktionalen Gewalt über weite Strecken am Beispiel emotionaler Gewalt in der Kindheit entwickelt.

Es zeigte sich einerseits, dass die Tendenz, transaktionale Gewalt auszuüben, zu einer unreflektierten habituellen Ausstattung eines Menschen werden kann, aber auch, dass sie vielfach bewusst und strategisch eingesetzt wird. Transaktionale Gewalt kann sich in soziale Praktiken einschreiben und damit zur Triebkraft der Reproduktion von Ungleichheit werden. Auf diese Weise entstehen nicht nur struktureller Rassismus oder Sexismus, sondern auch ausbeuterische ökonomische Praktiken. Damit widerspricht die hier dargelegte Auffassung nicht den Zielen von Identitätspolitik, sondern ergänzt sie. Selbstverständlich lassen sich strukturelle Ungerechtigkeiten nicht auf einige wenige, bösartige Persönlichkeiten reduzieren, sogenannte ›bad apples‹, die bildlich gesprochen, das ganze Lager verderben. Es sind aber ›bad apples‹, die sich gegen einen progressiven Wandel stellen. In vielen Fällen sind die Belege für strukturelle Ungleichheiten unzweifelhaft gegeben. In der Regel wird sich in solchen Fällen auch eine große Gruppe innerhalb der dominanten Identitätskategorie für einen Ausgleich einsetzen. In solch einem Fall verläuft die Grenze dann nicht mehr entlang den Identitätskategorien, sondern unterscheidet diejenigen, die sich für sozialen Wandel aussprechen, von denen, die ihn verhindern wollen. Während erstere zu einem *un-learning* bereit sind, verwehren sich zweitere der Einsicht ihrer Privilegien. Die Kritik muss fähig sein, sich zu diesen Personengruppen unterschiedlich zu verhalten.

Das soziale Gefüge einer Gemeinschaft wird von allen ihren Mitgliedern hervorgebracht. Es wird immer Kräfte geben, die dazu neigen, Asymmetrien in dieses Gefüge hineinzuwoben oder ein Interesse daran haben, dass bestehende Ungleichheiten oder Ungerechtigkeiten bestehen bleiben. Liegen ausreichend Gründe für das Einsetzen emanzipatorischer Maßnahmen vor, dann müssen die Gründe derjenigen, die sich

an einflussreichen Stellen gegen diese Maßnahmen sträuben, besonders kritisch geprüft werden. Untersucht man diese Argumente und die Praktiken, die von diesen Personen unterstützt werden, dann wird sich darin – so die These dieser Arbeit – transaktionale Gewalt und eine persönlichkeithetische Problematik aufzeigen lassen. Ein kritischer Personalismus ergreift Opposition nicht nur gegen die strukturellen Ungleichheiten, sondern spürt reaktionären Beharrungskräften auch an der Stelle nach, an der die identitätspolitische Logik keine Differenzierung mehr zulässt.

Transaktionale Gewalt und Strafe

Transaktionale Gewalt geschieht, wenn in Interaktionssituationen von einer Partei asymmetrisch eine unterdrückende Manipulation ausgeht. Herrschaftsansprüche versuchen die gegenseitige Ko-Konstitution sozialer Partner zu kontrollieren und streben einseitig dominierte Beziehungen an. So schwierig die Grenze zwischen gewaltfreien asymmetrischen Beziehungen und transaktionaler Gewalt auch zu ziehen sein mag, so wichtig ist aber die gesellschaftliche Wahrnehmung derartiger Prozesse. Transaktionale Gewalt verletzt das Versprechen, das jeder Begegnung unter Personen immanent sein sollte. Soziales Leben kann nur auf Grundlage eines prinzipiellen Vertrauens in die Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit und Verlässlichkeit der Mitmenschen gedeihen. Emmanuel Kant hat darauf hingewiesen, dass jede Person zwar die Erfahrung macht, dass diese Normen hin und wieder verletzt werden, dass aber ohne die Annahme einer prinzipiellen Gültigkeit dieser Moralvorstellungen gar keine funktionierende Gesellschaft denkbar ist. Deswegen zeichnet sich der Imperativ, andere Menschen niemals nur als Mittel zu gebrauchen, sondern sie immer auch als Zwecke zu behandeln, als kategorisch aus. Menschen um ihrer selbst willen wahrzunehmen, ist keine historisch kontingente Idee, sondern eine Notwendigkeit menschlicher Vergemeinschaftung. Aus diesem Grunde beanspruchen auch Apel und Habermas universelle Gültigkeit für ihren verfahrensethischen Grundsatz, das Diskursprinzip der Diskursethik. Transaktionale Gewalt verletzt diese Prinzipien (Kap. 2.2).

Leicht erscheinen verbindliche Werte oder Tugenden als das fehlende Bindeglied. Werte wie Empathie oder Rücksichtnahme könnten sicherstellen, dass Kants Imperativ in Alltagssituationen Anwendung findet. Dies würde allerdings eine normative Bewertung von sozialem Verhalten implizieren. Wie problematisch dies ist, wird anhand der Diskussion um *social scores* erkennbar. So können die teils sehr rüden Umgangsformen in den sozialen Medien Anlass geben, über ein Bewertungssystem nachzudenken. *User* könnten nach bestimmten Kriterien beurteilt werden und bei gutem Verhalten Vergünstigungen erlangen. Leider aber birgt

jedes System der Bewertung von Sozialverhalten, das mit festen Kriterien arbeitet, die Gefahr des Totalitarismus. Schnell sehen sich selbsternannte Wächter dazu veranlasst, ein repressives Kontrollsystem zu etablieren. Dies delegitimiert selbstverständlich nicht Werte oder Tugenden an sich, macht aber deutlich, dass eine Bewertung von Menschen auf deren Grundlage Gefahren birgt. Aus diesem Grund wurden die oben genannten verfahrensethischen Grundsätze in dieser Arbeit nicht mit tugendethischen Überlegungen verbunden, sondern persönlichkeithetisch reflektiert. Damit wird deutlich, dass es jederzeit legitim ist, wenn sich eine Person selbst zu tugendhaftem Verhalten anhält, dass sie aber Gefahr läuft die Grenze zu autoritativem und manipulativem Verhalten zu überschreiten, wenn sie anderen bestimmte Tugenden abnötigen möchte. Daraus kann zugleich die Erkenntnis gezogen werden, dass Persönlichkeit niemals bestraft werden darf. Repressionen dürfen nur nachweisliche Akte transaktionaler Gewalt erfahren.

Imperative können niemals gewährleisten, dass in einer Gemeinschaft mehrheitlich Verantwortung übernommen wird. Hierzu bedarf es Persönlichkeiten, die zur Selbstregulierung im Sinne eines Gemeinwohls gewillt und fähig sind (Kap. 4.5). Der gerechtfertigte Drang zur Selbstbehauptung darf nicht zum uneingeschränkten Herrschaftsanspruch oder unangemessenem Streben nach dem eigenen Vorteil werden. Je weiter verbreitet Gemeinwohlorientierung unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft ist, desto weniger wichtig werden Regulierungen des Handelns und desto liberaler kann eine Gemeinschaft organisiert werden. Faktisch wird es immer Übertretungen akzeptablen Verhaltens geben und wohl immer auch gesellschaftliche Repressionssysteme. In westlichen Rechtsstaaten sind das das Gerichtswesen und die Psychiatrie. Die Tatsache, dass deren Existenz hier nicht in Frage gestellt wird, bedeutet aber nicht, dass sie bedingungslos akzeptiert werden sollten, sondern im Gegenteil, dass die Notwendigkeit anerkannt wird, die Repressionen, die von ihnen ausgehen, beständig kritisch zu prüfen. Dienen die Repressionssysteme tatsächlich dem Schutz derjenigen, die schwächer sind als andere, weil sie sich selbstregulativ um angemessenes Verhalten bemühen, oder verfehlen sie dieses Ziel, weil sie eigentlich Herrschafts- oder Vergeltungsmechanismen darstellen?

Die Relevanz personalistischen Denkens für die oppositionelle Kritik

Persönlichkeit erscheint nun in mehrfacher Form als Verhandlungsfeld des Politischen. Welche Art Verantwortung von einer Person erwartet wird, ist von deren gesellschaftlicher Stellung abhängig. Entsprechend lassen sich – und hierin liegt eine besondere gesellschaftliche Relevanz dieses Ansatzes – Fragen danach stellen, welche Persönlichkeitsmerkmale

für bestimmte Aufgabenbereiche wünschenswert sind. Im Wissen um den prägenden Einfluss des sozialen Umfeldes ist es plausibel, dass in manchen gesellschaftlichen Handlungsfeldern entmenslichende Forderungen an die darin tätigen Personen gestellt werden. So ist beispielsweise vorstellbar, dass in einem Arbeitsfeld von Menschen verlangt wird, systematisch andere Menschen zu täuschen. Darüber hinaus kann die Kritik fragen, welche Art von Persönlichkeiten sie wünschenswerterweise auf wichtigen gesellschaftlichen Stellen erwartet, etwa in politischen Führungsfunktionen. Auch kann sie nach Praktiken fragen, die von eigennützigen Persönlichkeiten systematisch zur Ausübung transaktionaler Gewalt eingesetzt werden und anregen, diese rechtlich oder normativ stärker zu sanktionieren.

Es wurde allerdings gezeigt, dass viele Formen transaktionaler Gewalt, wenn sie nicht auf physische Gewalt zurückgreifen, sehr schwer zu identifizieren sind. Dies nicht nur, weil sie keine sichtbaren Wunden hinterlassen, sondern insbesondere, weil sie sich vielfach nur in einem empathischen Miterleben von Situationen offenbaren. Sie sind nur sehr schwer objektivierbar. Oft können sie nur durch langfristige Einzelfallbeobachtung und mittels fallspezifischer Bewertungsmaßstäbe unter fallbedingten Kriterien beurteilt werden. Dieses Angewiesensein auf eine bestimmte Art von Zeugenschaft, die auch über subtile zwischenmenschliche Reaktionsmuster Auskunft geben kann, erschwert nicht zuletzt die Verhandlung derjenigen Formen von emotionaler Gewalt, die bereits Straftatbestände darstellen, wie etwa Stalking. Derartige Problematiken erfordern eine gesellschaftliche Debatte darüber, welche Formen transaktionaler Gewalt wie identifiziert, in welchem Ausmaße sie bestraft und wenn dies nicht möglich ist, wie mit Täterinnen und Tätern sowie Opfern umgegangen werden soll.

Transaktionale Gewalt markiert die Grenze, an der Persönlichkeiten asozial oder toxisch werden. Menschen können für andere Menschen schädlich oder gar gesundheitsgefährdend sein. Die Persönlichkeitspsychologie macht deutlich, dass es keine Binarität von ›normal‹ und ›krank‹ gibt, sondern dass jeder Mensch zu jeweils individuellen Anteilen asoziale Persönlichkeitsmerkmale hat (Kap. 3.7). Ein Wissen über mögliche psychopathologische Persönlichkeitsausprägungen ist wichtig, weil es jedem Einzelnen ermöglicht, die notwendige Achtsamkeit sich selbst und anderen gegenüber aufzubringen. Man kann sich nicht nur selbst vor derartigen Verhaltensweisen schützen, man kann sie auch an sich erkennen und davon Abstand nehmen. Durch dieses Wissen lassen sich auch die Leiden der Opfer sichtbar machen und es ermöglicht einen angemessenen gesellschaftlichen Diskurs über den Umgang mit extremen Persönlichkeiten.

Zu extremem Verhalten gehören auch einige Umgangsweisen mit Kritik. Unser persönlicher Wille zur Verantwortung bestimmt in erheblichem

Maße den Standpunkt, von dem aus wir unsere Kritik formulieren. Kritik erwächst aus Empörung (Boltanski & Chiapello 2003). Empörung ist eine Affizierung zur Gegnerschaft. Kritik ist auf Empörung angewiesen, denn nur so kann sich die für eine Allianz gegen einen Missstand notwendige Kraft entwickeln. Aber auch die Empörung sollte Grenzen kennen. Es ist ebenso unverantwortlich, emotionale Impulse der Empörung zu unterdrücken und die Augen vor gesellschaftlichen Missständen zu verschließen, wie es auch unverantwortlich ist, allzu schnell und unreflektiert in das Geheul eines Mobs einzustimmen. Der Impuls der Empörung ist nur so lange produktiv, solange die Kritik auch einen Weg für Vermittlung offenhält. Die Kritik darf sich nicht allein um Eskalation bemühen. Es gilt, das Entstehen von Ressentiments oder Feindschaften zu vermeiden und im lokalen Kontext trotz Dissens ein gemeinsames Miteinander zu ermöglichen. Kritik sollte deswegen wenn möglich immer auch *verständigungsorientiert* geführt werden. Damit öffnet sich Kritik zur Mediation.

7.3 Kritik als Mediation

Menschen wachsen lebensgeschichtlich in ihren Persönlichkeiten und sind deswegen immer schon irgendwie *Gewordene*. Sie können nur in verständigungsorientierten Prozessen an die jeweils aktuellen Anforderungen des gemeinschaftlichen Lebens herangeführt werden. Dies ist letztlich die Essenz des Personenbegriffes, der die gemeinschaftliche Ko-Konstitution sich gegenseitig als Personen anerkennender Individuen beschreibt und dabei die Individualität jedes Einzelnen im gesellschaftlichen Ganzen anerkennt (Kap 3.5). Jede Person nimmt einen individuellen Platz in der Gemeinschaft aller Personen ein. Auf diese Weise entsteht Diversität ganz natürlich, durch die Allokation auf differenzierte Plätze in einem gesellschaftlichen Raum möglicher Positionen. Eine Person nimmt ihren Platz dabei in gleichem Maße selbstgeführt ein, wie sie auch durch andere auf diesen Platz gestellt wird.

Kritik als Mediation zielt nun darauf ab, konflikträchtige soziale Konstellationen zu entschlüsseln. Anstatt in einem Konflikt nur eine Seite zu kritisieren, reflektiert Mediation unterschiedliche Perspektiven. Damit tritt sie aber nicht automatisch in den Bereich interpersonaler Beziehung zwischen konkreten Akteuren ein. Persönlichkeiten der gesellschaftlichen Organisation oder des öffentlichen Lebens vertreten zwar alle eine persönliche Haltung. Diese Haltungen beruhen aber in der Regel auf pfadabhängigen Entwicklungen und zahlreichen Bezugnahmen auf zeitgeschichtliche Sachverhalte und Wissensbestände. Insgesamt begründen sie sich in Werthaltungen, deren Bezüge nicht immer

transparent sind. Treten derartige Auffassungen in Konflikte ein, dann wird es kaum hilfreich sein, den rationalen Diskurs zum Ideal zu erheben, wie das in der Diskursethik angedacht ist. Der Diskursethik zufolge könnte herrschaftsfrei, also ohne Beeinflussung durch eine Machtasymmetrie, das bessere Argument einen ›zwanglosen Zwang‹ entfalten (Habermas 1992: 123; auch 1988a). Demnach überzeugt das gute Argument allein, weil es rational besser ist. Man stimmt ihm aus freien Stücken zu, weil man erkennt, dass es stichhaltig ist. Nur selten aber sind die Voraussetzungen für derartige Verhandlungen gegeben (Spaemann 1972). Es stehen eben nicht Wahrheiten auf dem Prüfstand, sondern es wird über Werthaltungen verhandelt (Joas 1997). Über Werte lässt sich aber nicht in gleichem Sinne rational verhandeln, wie man das über nachprüfbare Fakten tun kann. Menschen wehren sich auch nicht *rational* gegen die Verletzung ihrer Werthaltungen, sondern *empfinden* Empörung, wenn etwas ihrem Unrechtsempfinden widerspricht. Nötigt man ihnen mittels guter Begründungen eine Handlung entgegen dieser Empfindungen ab, dann werden sie sich trotz guter rationaler Gründe langfristig kaum damit zufriedengeben. Wertbindungen lassen sich nicht einfach wegdiskutieren. John Dewey (1995[1929]: 383) zufolge sollte Kritik deswegen die Rolle eines Boten übernehmen, der die Werthaltungen der Parteien gegenseitig verständlich macht. Im Prozess der Vermittlung soll jeder Partei bewusstwerden, wie ihre aktuell zur Debatte stehenden Überzeugungen auf bestimmten Werthaltungen aufbauen. Die akademische Kritik sollte eine Vergleichsebene entwerfen, auf die sich die Standpunkte aller Streitpositionen projizieren lassen, auf der ihre jeweiligen Unterschiede, Stärken aber auch Verfehlungen deutlich und vergleichbar werden. »Wir kritisieren nicht um der Kritik willen, sondern um dauerhaftere und umfassendere Werte zu erreichen und zu fixieren« (ebd.: 377).

Da Werthaltungen aber niemals logisch konsistente Wertesysteme sind, sind auch Wertedebatten immer nur kontextbezogene Verhandlungen aktueller Affizierungen. Nach Hans Joas (1997; 2011) entsteht *Wertegeneralisierung*, also die Einigungen mehrerer Parteien auf gemeinsame Werte, nicht einfach dadurch, dass die Parteien fremde Werte übernehmen, die ihnen bislang fremd waren. Vielmehr müssen die Gruppen jeweils für sich Bezugnahmen auf diese Werte in jeweils ganz eigener Weise in ihre Haltungen und Praktiken integrieren. In erster Linie respektieren die Parteien dabei die Werte der anderen Parteien, aber sie reflektieren auch, ob die zur Debatte stehenden Werte nicht auch in der eigenen Lebensform eine Entsprechung haben oder eine Begründung finden können. Die Tatsache, dass derartige Prozesse sehr fragil sind, legt nahe, sie durch eine moderierende Instanz zu unterstützen. Kritik als Mediation kann diese Aufgabe übernehmen. Kritik als Mediation ist demnach 1. mehr als einseitig, 2. mehr als interpersonal und 3. nicht nur argumentbezogen, sondern kulturell sensibel. Die *erste Begründung einer Kritik*

als Mediation speist sich demnach aus der Erkenntnis, dass Konflikte niemals schlichte rationale Meinungsdivergenzen sind, sondern dass sie in der Regel auf Wertkonflikte zurückgeführt werden können.

Die Grenzen der Mediation

Mediation ist sehr voraussetzungsreich. Alle Parteien müssen offen genug sein, ihr eigenes Überzeugungssystem selbstreflexiv zu hinterfragen. Ob eine derartige Bereitschaft besteht, ist wesentlich durch die Persönlichkeiten der Teilnehmenden bestimmt. Mediation kann nur gelingen, wenn *alle* beteiligten Parteien zur Verständigung bereit sind. Selbst wenn nur eine Partei aus dieser Bereitschaft ausscheidet, wird Mediation scheitern. Verweigert sich eine Partei, dann gibt es letztlich keine Möglichkeit, diese Partei zur Teilnahme an einem Verständigungsprozess zu zwingen. Dies gilt nicht nur für Mediation unter Anwesenden, sondern auch für theoretische Arbeiten. Hierbei ergibt sich aber zusätzlich die Schwierigkeit, dass mögliche Ablehnungsreaktionen unterschiedlicher Leserschaften antizipiert und vorauseilend argumentativ aufgefangen werden müssen. Eine gute Mediatorin oder ein guter Mediator sollte demnach empirisch prüfen, ob die Totalverweigerung einer Partei anderen Parteien gegenüber nicht durch langanhaltende Erfahrungen begründet ist, beispielsweise wenn die Ansprüche dieser Partei tatsächlich von allen anderen Parteien nicht ausreichend respektiert wurden. Eine gute Mediation wird versuchen diesen Umstand zu benennen. Im Sinne von Allparteilichkeit sollte sie allen Perspektiven zu Sichtbarkeit verhelfen. Ziel ist es, einen symmetrischen Zustand unter den Medianden herzustellen. Hierzu darf Kritik als Mediation weder vor starken Positionen einknicken, noch darf sie versuchen es allen recht zu machen. Keinesfalls darf sie im Wunsch, Harmonie zu erzeugen, um jeden Preis nivellieren. Mediation darf sich nicht vor einer kritischen Auseinandersetzung mit einer mächtigen Partei scheuen. Ganz im Gegenteil, möchte eine Mediatorin oder ein Mediator von allen Seiten als Vermittler akzeptiert werden, dann bedeutet das, dass er oder sie auch allen Parteien kritisch gegenüberzutreten muss und sich damit letzten Endes auch potenziell von allen Seiten angreifbar macht.

Die Grenzen von Mediation liegen in der Bereitschaft der beteiligten Parteien, die eigenen Bedeutungs- und Handlungshorizonte zu reflektieren und die besondere Schwierigkeit einer akademischen Mediation liegt darin, die Haltungen ihrer Leserschaft sensibel zu antizipieren. Die Bereitschaft zur Selbstreflexion ist stark von den Persönlichkeiten der Beteiligten anhängig. Bei Menschen mit defizitären interpersonellen Kompetenzen ist sie prinzipiell fragwürdig und insbesondere bei Gewalttäterinnen und Gewalttätern hochgradig anzuzweifeln. Wo Gewalttaten

begangen wurden, ist die Möglichkeit der Mediation längst überschritten. So ist beispielsweise die Vorstellung, man könne ein emotional misshandeltes Kind mit einer erwachsenen Täterin oder einem erwachsenen Täter versöhnen, nicht nur anmaßend, sondern zudem gefährlich. Auch kann und sollte von zu Opfern gewordenen Menschen nicht verlangt werden, ihren Täterinnen oder Tätern zu vergeben. Menschen haben ein legitimes Recht auf ausgleichende Gerechtigkeit, und Schuldeingeständnisse der Täterinnen und Täter sowie angemessene Bestrafung können als erster Ansatz von Wiedergutmachung begriffen werden. Mediation agiert, da sie der Prämisse der Freiwilligkeit der Teilnahme folgt, unter ganz anderen Voraussetzungen als Gerichte. Die fehlende Verfügungsgehalt sollte aber nicht als Manko, sondern als Stärke begriffen werden. Etabliert als eine gesellschaftliche Praxis könnte Mediation die Lücke zwischen den gesellschaftlichen Repressionssystemen und dem weiten Feld des alltäglichen Erlebens gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten füllen. Sie könnte zu einer herrschaftsfreien Institution der Zählung von Herrschaftsansprüchen werden.

Der Verzicht auf Zwang wird aber auch Akteure dazu ermuntern, Mediation zur Bühne ihrer Herrschaftsansprüche machen zu wollen. Deswegen muss jede Mediatorin und jeder Mediator auch die Grenzen ihrer oder seiner persönlichen Werte wahren. Andere Weltanschauungen verstehen zu wollen, heißt nicht automatisch auch, diese zu akzeptieren. Gelingt es nicht Asymmetrie herzustellen oder geschieht es im Prozess, dass eine Mediatorin oder ein Mediator ihre oder seine persönlichen Grenzen durch eine der Parteien überschritten sieht, dann entsteht ein Dilemma. Die Mediation muss dann eine Entscheidung treffen. Entweder sie setzt den Mediationsprozess fort, mit dem Ergebnis, einen möglicherweise in ihren Augen mageren Kompromiss zu erzielen, welcher aber vielleicht die grenzüberschreitende Partei zu einer gewissen Mäßigung verpflichtet, oder aber sie lässt das Verfahren scheitern. Dann besteht auch die Möglichkeit zu einer ganz persönlichen Stellungnahme bezüglich dieser Grenzüberschreitungen. An dieser Stelle muss Kritik zur Opposition übergehen.

7.4 Opposition und Mediation als Fluchtpunkte der Kritik

Es ist deutlich geworden, dass sich die Haltungen von Opposition und Mediation nicht ausschließen, dass es aber darum geht, sie bewusst und gezielt dann einzusetzen, wenn sie jeweils einen Beitrag leisten können. Mediation und Opposition können und müssen sich produktiv ergänzen. Sie können wohl niemals in Reinform ausgeführt werden, denn auch die

Mediation muss im Mediationsprozess partiell und strategisch verschiedene Oppositionen beziehen. Mediation und Opposition können aber zu heuristischen Zwecken als Fluchtpunkte der Kritik differenziert werden (Tabelle 1). Die oppositionelle Kritik ist abstrakt, sie adressiert allgemeine gesellschaftliche Prinzipien, während Kritik als Mediation konkrete lokalisierte Vorgänge in den Blick nimmt. Die oppositionelle Kritik bewahrt Abstand zum Gegenstand ihrer Kritik, da sie sonst nicht in der Lage wäre, jene Kontingenzen zu erkennen, die den Involvierten verborgen bleiben. Die vermittelnde Kritik hingegen alterniert zwischen Nähe und Distanz: Nähe, um wirklich zu verstehen, was die Akteure tatsächlich antreibt, und Distanz, um die Positionen im Gesamtbild sehen zu können. Opposition betrachtet den ideologischen, machtdurchdrungenen oder anderweitig verblendeten Menschen und bedient dazu ein passendes Theorem, durch welches sie ihre Kritik als gerechtfertigt begreifen kann. Mediation hingegen nimmt den lernfähigen Menschen in den Blick, um in erster Linie zu ergründen, wie und warum er durch seine lebensweltliche Eingebundenheit zu seiner spezifischen Auffassung gelangte. Im Gegensatz zur Opposition analysiert Mediation nicht Subjektpositionen und Identitäten, sondern Beziehungen, also gegenseitig induzierte Subjektwerdungsprozesse, innerhalb derer alle Beteiligten gemeinsam dafür verantwortlich sind, wie sie als Subjekte emergieren. Mediation schaut deswegen weniger auf den Inhalt der Debatte als vielmehr auf das Verfahren der Vermittlung, die Statusbeziehungen und Umgangsweisen unter den Beteiligten. Es geht nicht nur um die Emanzipation benachteiligter Gruppen, sondern auch darum, bestimmten Akteuren konkrete Verantwortung für umstrittene Verhältnisse oder notwendige Veränderungen zuzuschreiben. Sachverhalte werden nicht als *matter of fact* behandelt, sondern als werthaltige *matter of concerns*. Im Zentrum des Interesses steht nicht das Aufzeigen der Kontingenz von Wahrheiten, sondern vielmehr die Frage, was an bestimmten Wahrheiten objektivierbar ist, also was bezüglich der zur Debatte stehenden Thematiken als maßgeblich oder wichtig angenommen werden sollte. Kritik als Opposition sieht Menschlichkeit unverwirklicht und wendet sich empört gegen die Kräfte, die sie korrumpieren. Kritik als Mediation hingegen sieht Verfehlungen des Menschlichseins und hofft mittels eines Verständigungsprozesses Menschlichkeit zu befördern. Mediation vertraut darauf, dass eine Person durch das Verständnis der Position des anderen auch die eigenen Werte relativiert. Nicht gemeinsame universelle Werte sind der Maßstab von Vermittlung, vielmehr muss der Charakter einer Beziehung erkannt werden, damit eine vermittelnde Dynamik in Gang gebracht werden kann. Vermittlung kann nur als ein praktischer, situierter Prozess geschehen. Mediation strebt nicht zwingend einen Konsens an. Es genügt, wenn es lediglich gelingt, Kooperation zu befördern.

Opposition	Mediation
abstrakt	lokalisiert und konkret
Distanz	alternieren zw. Nähe und Distanz
ideologischer Mensch	lernfähiger Mensch
theoriegeleitet	erfahrungsorientiert
Subjektpositionen, Identitäten	Beziehungen
Emanzipation	Verantwortung
Inhalt (Argumente)	Verfahren (Status, Umgangsweisen)
Matter of fact	Matter of concern
Kontingenz	Was ist objektivierbar?
Menschlichkeit unverwirklicht	Menschlich sein, versucht Menschlichkeit zu befördern

Tabelle 1: Fluchtpunkte der Kritik: Opposition und Mediation

7.5 Erlernen von Kritik und Versöhnung

Das soziale Umfeld spielt eine zentrale Rolle bei der Persönlichkeitsentwicklung. Diese Erkenntnis kann als eine Aufforderung betrachtet werden, gesellschaftliche Bedingungen zu schaffen, in denen verständigungsorientiertes Sprechen, respektvolle Kritik und selbstreflektierendes Verhalten eingeübt werden können. Ein gesellschaftliches System der Mediation kann die Bedingungen für die Selbstreflexion der Mitglieder innerhalb einer Gemeinschaft schaffen. Gelingende Mediation führt die Teilnehmenden in eine Wahrnehmung ihrer Stellung im Gefüge ihrer Gemeinschaft. Das Eigene erscheint im Spiegel des anderen, wenn den Parteien die Gegenseitigkeit ihrer sozialen Bedingtheit deutlich wird. Die daraus erwachsenden gemeinschaftsbildenden Effekte sind für die Beteiligten unmittelbar erlebbar.

Eine Gesellschaft ohne Streit und Meinungsverschiedenheiten kann nur als ein utopisches Schreckensszenarium erscheinen. Es wäre das ein gesellschaftlicher Zustand des Stillstandes, in dem keinerlei Weiterentwicklung möglich ist. Meinungsverschiedenheiten und verletzendes Verhalten werden sich niemals vermeiden lassen, aber Mediation strebt auch nicht nach Harmonie oder uneingeschränktem Konsens. Sie versucht nur, einen Rahmen für eine faire gewaltfreie Austragung von Konflikten zu schaffen. Dazu verlangt sie, dass alle Teilnehmenden zumindest eine gewisse Sensibilität für die jeweils anderen entwickeln. Wichtig ist, dass

die beteiligten Persönlichkeiten zu Reflexion, Versöhnung, Schuld eingeständnissen und Verzeihen befähigt sind. All diese Fähigkeiten können innerhalb gelingender Mediationsprozesse als sinn- und gemeinschaftstiftend erlebt und trainiert werden. Kritik als Mediation arbeitet also nicht nur an der Befriedung und Verständigung innerhalb einer Gemeinschaft, sie fördert langfristig auch die Fähigkeiten und Bereitschaft, sich auf derartige Prozesse einzulassen.

Aus der Tatsache aber, dass Mediationsprozesse wünschenswert sind, lassen sich keine Pflichten ableiten. Es kann keine Pflicht zur Versöhnung, Verständigung oder zum Verzeihen geben, genauso wenig, wie es wünschenswert ist, dass derartige Prozesse einklagbar gemacht oder rechtlich geregelt werden. Persönliche Weiterentwicklung kann nicht verordnet werden, sie muss erlebt und im Erleben als wertvoll, erleichternd oder wohltuend empfunden werden. Allein so kann sich ein freier Wunsch nach persönlicher Weiterentwicklung fortentwickeln. Dies ist ein wichtiges Argument gegen Visionen von umfassender verordneter Regulierung, die etwa versuchen würde, wünschenswertes Verhalten zu belohnen und Schlechtes zu sanktionieren. Notwendigerweise müssen bei Zwangsregulierungen die Bewertungskriterien festgeschrieben werden. Das ist problematisch, weil diese Kriterien dann selbst nicht mehr zur Debatte stehen. Dieser Umstand fordert dann bestimmte Persönlichkeitstypen (Kap 3.7 u. 3.8) geradezu heraus, sich zu Wächtern zu erheben. Auf dieser Basis kann sich kaum soziales Lernen entwickeln, eher soziale Kontrolle mit entsprechenden Abwehrmechanismen. Mediation als gesellschaftliche Institution darf demnach niemals repressiv sein.

Neben der in Kapitel 7.3 beschriebenen Begründung von Kritik als Mediation durch die Tatsache, dass Konflikte niemals rationale Meinungsdifferenzen sind, sondern in der Regel auf Wertkonflikten basieren, lässt sich nun eine *zweite Begründung von Kritik als Mediation* erkennen. Mediation bezieht ihre Berechtigung aus der Tatsache, dass Erfahrungen zwar abwärts-, nicht aber aufwärtskompatibel sind. Eine Person, die die Erfahrung gemacht hat, dass soziale Beziehungen durch Versöhnung gesunden, hat erlebt, wie der quälende Druck von Scham- und Schuldgefühlen verblasst. Sie kann sich an diese Gefühle erinnern und deswegen auch nachvollziehen, dass sich andere Menschen aus Angst vor diesen Gefühlen vehement davor scheuen, sich selbst und anderen gegenüber Schuld einzugestehen. Um Schuld eingestehen zu können, muss man zur Scham fähig sein. Die Tatsache aber, dass Scham schmerzhaft ist, macht Schamempfinden zu *der* Eigenschaft, die einen Menschen moralisch ansprechbar macht. »Die Scham ist selbstbezogen, aber deswegen nicht egoistisch, denn wer Schamgefühl besitzt, hält die Ehre und Würde der anderen für ebenso achtenswert« (Lotter 2012: 194). Diejenigen aber, die sich vor ihrer eigenen Scham verschließen, werden auch keine Schritte der Versöhnung gehen. Ebenso werden diejenigen, die sich

niemals die Schuld eins Vergehens eingestehen, auch niemals anderen verzeihen können. Wem Erfahrungen der Versöhnung fehlen oder wer schlechte Erfahrung mit unversöhnlichen Menschen gemacht hat, der wird vielleicht sogar die Möglichkeit von Versöhnung generell in Frage stellen. Ein gesellschaftliches System der Mediation kann sich unter diesen Voraussetzungen nicht wie ein Rechtssystem als Aufsichts- und Schutzsystem legitimieren. Mediation kann Konflikten nicht mit dem Anspruch auf ausgleichende Gerechtigkeit begegnen. Es kann nicht in Modi wie Verurteilung, Ahndung und Genugtuung funktionieren. Ein System der Mediation basiert auf der Freiwilligkeit und Aufrichtigkeit gegenseitigen Aufeinanderzugehens und hierzu gehören auch die Freiwilligkeit und Aufrichtigkeit von Schuldeingeständnissen und Verzeihung. Mediation ist notwendig damit Menschen, die keine Erfahrung mit Verständigung haben, diese erleben können.

7.6 Kurzfazit: Kritik im transaktionalen beherbergenden Raum

Kritik als Mediation begründet sich demnach *in erster Linie* in der Erkenntnis, dass Denken und Handeln evident emotional und wertbezogen sind und *zweitens* in der Tatsache, dass Erfahrungen, damit sie nachhaltig handlungsleitend werden können, nicht theoretisch vermittelt werden können, sondern praktisch erlebt werden müssen. Der kritische Personalismus versteht Gemeinschaften als lebendige Assoziationen. Zusammen bewohnen die Beteiligten einen gemeinsam hervorgebrachten Raum sozialer Positionen, dem niemand einfach entkommen kann und aus dem auch niemand ohne Weiteres ausgeschlossen werden darf. Diese Vorstellung kann im Begriff eines *transaktionalen, beherbergenden Raumes* gefasst werden. Eine hierzu passende Vorstellung von Gemeinschaft darf weder der Gemeinschaft das Primat über die Individuen geben noch vice versa. In der Perspektive eines kritischen Personalismus erscheinen beide als gleichberechtigt. Einzelpersonen dirigieren sich in gegenseitiger Abgrenzung zueinander auf ihre jeweiligen gesellschaftlichen Plätze und es gilt die Art und Weise zu untersuchen, *wie* diese Platzzuweisungen zustande kommen. Ein kritischer Personalismus untersucht diese sozialräumlichen Allokationen auf resultierende Asymmetrien. Er rettet die Bedeutung der menschlichen Würde als Voraussetzung der personalen Anerkennung, stellt sich aber auch der Aufgabe, die Grenzen angemessenen Verhaltens kritisch zu diskutieren. Er ist ein ›Personalismus‹ in Anerkennung der Tatsache, dass jede und jeder einen Platz im sozialen Gewebe einer Gemeinschaft einnimmt und damit die Gemeinschaft ebenso

konstituiert wie seine oder ihre Identität von der Gemeinschaft abhängig ist. ›Kritisch‹ ist diese Perspektive, weil sie es für notwendig ansieht zu sehen, dass es in allen sich lokalisierenden Gemeinschaften Kräfte gibt, die darauf hinarbeiten, in dieses Gewebe Asymmetrien entweder hineinzuwoben oder bestehende Muster der Ungleichheit zu verstärken, sodass Gemeinschaft auch zu Herrschaft und Mitgliedschaft zur Bürde werden kann.