

8. Der Wille zur Verantwortung und die Freiheit

»Freiheit ist das, was wir mit dem tun, was uns angetan wird.«

(Jean Paul Sartre¹)

Der Wille zur Verantwortung ist die jedem individuellen Menschen jeweils eigene Bereitschaft zur Sorge für sich selbst und zur Gemeinwohl-orientierung. Diese Bereitschaft gibt es nicht allein deswegen in so vielen unterschiedlichen Ausprägungen, weil das Gemeinwohl unterschiedlich verstanden werden kann, sondern auch, weil jede Einzelperson ihre Fähigkeit zu Mitgefühl und Wahrnehmung der Bedürfnisse anderer Personen in ganz unterschiedlicher Weise entwickelt. Zudem hat jede Person ganz eigene Wege sich selbst wahrzunehmen und für das eigene Wohlbefinden zu sorgen. »Persönlichkeit« bezeichnet das Verhältnis einer Person zu sich selbst und zu anderen, während »Personalität« zudem den Lebensweg und die erreichte gesellschaftliche Stellung einschließt.

Die Variationsbreite unter Personen ist unendlich groß. So mag eine Person an einer möglichst libertären Vergesellschaftung interessiert sein. Sie bevorzugt vielleicht eine politische Führung, die im Sinne eines Nachwächterstaates unser Leben nur dort regelt, wo wir uns nicht selbstverantwortlich schützen können. Ihr Wille zur Verantwortung wird sich vielleicht auf den Bereich ihrer nächsten Beziehungsverhältnisse konzentrieren, weil sie hier unmittelbar eine Verantwortung spürt, etwa für die Familie oder den Arbeitsplatz. Darüber hinaus wird sie sich wahrscheinlich noch für die Einhaltung von Gesetzen, ihre Steuerzahlungen oder ihren Beitrag zu demokratischen Wahlen verantwortlich fühlen. Andere Personen wiederum haben ein deutlich weiter reichendes Interesse an Vergemeinschaftung und empfinden eine Verpflichtung zur Ausrichtung ihres Lebens an grundlegenden Werten des sozialen Miteinanders. Sie experimentieren vielleicht mit gemeinschaftlichen Wohn- oder Wirtschaftsformen und werden von staatlichen Stellen auch eine Förderung gemeinnütziger Initiativen erwarten. Jede Person hat eine ganz eigene Haltung und insgesamt ist Gemeinschaft dadurch grundlegend divers. Der individuelle Wille zur Verantwortung entsteht *transrational*. Das heißt, er ist kein konsistentes System begründeter Ansichten, sondern entwickelt sich in Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des Lebens. Er wird überhaupt nur selten begründet, häufiger aber auf Nachfrage verteidigt. Dabei können meist nur

1 Dieses Zitat wird Sartre zugeschrieben, lässt sich in seinem Werk aber nicht verorten.

einzelne Begründungszusammenhänge der eigenen Weltorientierung expliziert werden. Der Wille zur Verantwortung wird weniger rational entworfen, als dass er in erster Linie gelebt und empfunden wird.

Um tatsächlich Verantwortung zu übernehmen, ist es weder notwendig noch möglich, sie umfassend rational zu reflektieren. Verantwortung erfordert nicht mehr und nicht weniger als Selbsttranszendenz als eine Fähigkeit, sich *wiederholt* in einem größeren gesellschaftlichen Kontext zu betrachten. Dabei können versuchsweise verschiedenste Weltbilder dieses größere Ganze repräsentieren, etwa ökonomische Vorstellungen selbstregulierender Märkte als Wohlstandsgaranten, religiöse Vorstellungen, esoterische Kosmologien, aber auch verschiedenste politische Theorien oder implizite Menschenbilder, wie etwa ein Sozialdarwinismus. Selbsttranszendenz geschieht nicht rational als ein Über-die-Ideen-nachdenken, sondern assoziativ in inspirierten Momenten der entspannten Kontemplation, weswegen das in dieser Arbeit auch mit Spiritualität verglichen wurde (Kap. 3.5). Unternimmt eine Person derartige Versuche, dann wird sie wiederholt und immer wieder neu von den verschiedensten Ideen über das Soziale affiziert werden. Nur so hat eine Person die Möglichkeit, ihre durch Sozialisation erworbenen Auffassungen aktiv zu prüfen, zu korrigieren und zu qualifizieren. In dem Maße, in dem sie das tut, nimmt sie selbstgeführt Einfluss auf ihre Persönlichkeitsentwicklung und übernimmt Verantwortung. Auf lange Sicht entwickelt sie so eine ganz eigene Haltung von Verantwortlichkeit. Diese Einschätzung hat Konsequenzen für das Verständnis liberaler Demokratie.

8.1 Persönlichkeit und Freiheit

Das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit ist in Deutschland Teil der grundgesetzmäßig garantierten Würde des Menschen. Wenn ein Individuum aber seine Persönlichkeit nicht aus sich alleine heraus entwickeln kann, sondern dabei im Wesentlichen auf die Gemeinschaft angewiesen ist, wie lässt sich dann Freiheit verstehen? Es muss dies eine Freiheit sein, die sich in Gemeinschaft vollzieht. Diese Erkenntnis gab nicht nur den Kommunitaristen Anlass, den liberalen Freiheitsbegriff in Frage zu stellen. Auch der liberale Freiheitsbegriff selbst ist spätestens seit John Stuart Mill (2014[1859]) keine Idee grenzenloser Selbstentfaltung, denn die Freiheit des einen muss an der Freiheit des anderen ihre Grenze finden. Das Problem dieses Freiheitsbegriffes ist aber, dass man nicht davon ausgehen kann, dass diese Grenze von allen Menschen ohne weiteres gewahrt wird. Wo die Freiheit anderer verletzt wird, darf und muss Freiheit legitimerweise reglementiert werden und so erscheint automatisch eine rechtsstaatliche Regulierung notwendig. Damit

diese Regulierung aber nicht zusätzliche Ungerechtigkeiten bewirkt, hat John Rawls (1973) dem Freiheitspostulat in seiner Theorie der Gerechtigkeit unterschiedliche Prinzipien zur Seite gestellt, die die Schwächeren schützen sollen. Da Individuen ungleiche Voraussetzungen zur Verwirklichung ihrer Freiheit haben und es seiner Auffassung nach niemals gelingen wird, alle Ungleichheit aus der Welt zu schaffen, kann Gerechtigkeit nicht allein auf dem Postulat absoluter Gleichheit *de jure* aufbauen. Vielmehr müssen sozioökonomische Ungleichheiten reguliert werden. Rawls zufolge soll Ungleichheit nur dann als gerechtfertigt angesehen werden, wenn von den gesellschaftlichen Regulierungen die Schwächsten am meisten profitieren (Differenzprinzip). Demnach sollen gesetzliche Regelungen den Nutzen für die Schwächsten maximieren (Minimaxprinzip). Im Sinne der Chancengleichheit muss ein Ausgleich organisiert werden. Sicherlich hat diese Konzeption zu zunehmender Gerechtigkeit beigetragen, doch hat sie auch Kritiken erfahren, denen hier zwei Inspirationen entnommen werden sollen.

Die kommunitaristische Kritik

Die erste Inspiration beziehen wir aus der kommunitaristischen Kritik an Rawls Konzeption. Demnach sind derartige Ideen des sozialen Ausgleichs generell mit der libertären Vorstellung eines vollkommen ungebundenen Selbst, zu der sich Rawls bekennt, unvereinbar. Michael Sandel (1993[1984]) zufolge können die von Rawls konzipierten Subjekte definitionsgemäß keinen Gemeinschaftssinn empfinden. Nichts könnten sie jemals dazu veranlassen ein Ausgleichsprinzip einzuführen. Auch Charles Taylor (1988: 188ff.) kritisiert Rawls Vorstellung von Freiheit, weil er diese allein in der Abwesenheit äußerer Zwänge verwirklicht sieht. Taylor präzisiert die von Isaiah Berlin vorgeschlagene Unterscheidung zwischen ›positiver‹ und ›negativer‹ Freiheit dahingehend, dass er in unterschiedlichen Vorstellungen von Freiheit verschiedene Möglichkeiten- und Selbstverwirklichungskonzepte in unterschiedlichen Kombinationen verwirklicht sieht. Er plädiert dafür, soziale Organisation nicht nur als Einschränkung von Freiheit durch Zwänge zu betrachten. Es müsse auch bemerkt werden, dass sich Individuen vielfach, etwa durch strenge Glaubensinhalte, selbst in ihrer Freiheit einschränken. Taylor zufolge kann nur derjenige seine ihm freiheitlich gewährten Möglichkeiten (Abwesenheit äußerer Hindernisse) tatsächlich auch wahrnehmen, der sich selbst bis zu einem gewissen Grade selbst erkannt hat (sich von inneren Barrieren freigemacht hat). Damit führt Taylor seine Überlegungen recht nahe an Fragen der Persönlichkeit heran. Er betont, wie wichtig Selbstreflexion für die Verwirklichung von Freiheit ist. Die inneren Barrieren des Menschen werden durch Sozialisierung etabliert und bilden

den Kompass zur Vermessung des Freiheitsempfinden. So gelangt Taylor zu einer zweiseitigen These: »Das Subjekt selbst kann in der Frage, ob es selbst frei ist, nicht die letzte Autorität sein, denn es kann nicht die oberste Autorität sein in der Frage, ob seine Bedürfnisse authentisch sind oder nicht, ob sie seine Zwecke zunichte machen oder nicht« (Taylor 1988: 125). Bei Taylor erhält die Gemeinschaft das Primat über das Individuum. Da Menschen ihre Wünsche aus ihrer sozialen Prägung beziehen, können sie sich gar nicht aus sich selbst heraus befreien. Demnach ist die liberale Freiheit eine Illusion. Das Individuum kann nach Taylor allein durch soziale Praktiken, die zur Befreiung etabliert wurden, frei werden, weil »Freiheit darin besteht, uns selbst gemäß diesem kanonischen Typus kollektiv zu regieren« (Taylor 1988: 127). Dieser Kritik lässt sich also ein Hinweis auf soziale Ermöglichungsbedingungen von Freiheit entnehmen; auf die Notwendigkeit freiheitlicher Institutionen. Dazu ist es aber nicht notwendig Taylors Einschätzung bezüglich der individuellen Möglichkeiten zur Selbstbefreiung zu teilen.

Die Kritik einer deskriptiven Ethik

Die zweite Inspiration erhalten wir von der kritischen Würdigung der Rawlschen Theorie durch Amartya Sen (2010: 80ff.). Sen hält Rawls Versuch, theoretisch klären zu wollen, unter welchen Bedingungen Entscheidungen im Sinne der Förderung von Gerechtigkeit gefällt werden müssen, für zu rationalistisch. Rawls zufolge muss man sich vorstellen, sich in einer Art Urzustand zu befinden, in dem man nicht weiß, welche Stellung man später einmal in einer Gemeinschaft einnehmen wird. Aus dieser Position heraus sei man automatisch unparteiisch und so gelange man dann ganz natürlich zu den von ihm entworfenen Prinzipien der Differenz und des Minimax. Diese Gerechtigkeitsprinzipien sind Sen zufolge aber keineswegs so universell, wie Rawls behauptet. Es sind weitere Gerechtigkeitsprinzipien denkbar, die ebenso als unparteiisch gelten können. So könnte ebenfalls für einen effektiven Einsatz von Ressourcen, ökonomische Gleichheit oder das Recht auf die Früchte der eigenen Arbeit argumentiert werden (ebd.: 85). Sen zufolge lässt sich kein allgemeingültiges Gerechtigkeitsprinzip entwickeln. Gerechtigkeit lässt sich nicht theoretisch bestimmen, vielmehr sollte man den Blick auf tatsächlich empirisch feststellbare politische Hindernisse richten, die Ungleichheiten entstehen lassen. So gäbe es häufig Differenzen zwischen den Chancen, die allen Personen in einer Gesellschaft durch Freiheitsrechte formell zugestanden werden, und den Chancen, die einzelnen Personen und Personengruppen tatsächlich offenstehen. Der Blick fällt dann nicht nur transzendentaltheoretisch darauf, wie Institutionen und Regeln vollkommen gerecht gestaltet werden können, sondern in einer

komparativen Perspektive darauf, was tatsächlich verwirklicht ist und ob es vielleicht in einem konkreten Fall bessere Regeln geben könnte. In dieser Perspektive ist es unmöglich zu bestimmen, wie der gesellschaftliche Idealfall aussehen müsste, vielmehr wird es immer nur verbesserungswürdige Zustände geben. Nach Sen (2002) kann es auch niemals totale Freiheit geben, sondern immer nur eine Entwicklung zur Freiheit hin. Freiheit kann nicht angeordnet oder durch gerechte Institutionen gewährleistet werden, sondern sie muss sich in tatsächliches Verhalten transformieren. Dies kann nur durch einen gesellschaftlichen Prozess der sukzessiven Annäherung erreicht werden, innerhalb dessen bestehende Institutionen und deren verhaltenswirksame Effekte einer beständigen Kritik unterzogen werden. Diese Kritik kann sich nicht an transzendentalen Entwürfen orientieren, sondern hat die zur Debatte stehenden Ansprüche und Vorschläge der Beteiligten zu vergleichen.

Sen (2010: 138) plädiert für eine »Kampagne für den öffentlichen Gebrauch der Vernunft« und argumentiert für die Bildung aktualitäts- und themenbezogener demokratischer Öffentlichkeiten als Sphären der Aushandlung aktueller Fragen von Gerechtigkeit. Seiner Meinung nach können Institutionen einer Gesellschaft immer nur in dem Maße verändert werden, in dem auch Verhaltensveränderungen ihrer Mitglieder zu erwarten sind. Eine auf Gerechtigkeit und Freiheit ausgerichtete Legislative steht demnach in einem Zwangsverhältnis zu tatsächlichen Verhaltensweisen, etwa der Bereitschaft Schlupflöcher gesetzlicher Regelungen zu nutzen, was wegen der Findigkeit derartigen Verhaltens judikativ immer nur mangelhaft geahndet werden kann. Diese Erkenntnis spiegelt sich in der prominenten, von Ernst-Wolfgang Böckenförde (1991[1967]: 111) gestellten Frage wider: »Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf«? Böckenfördes Auffassung, dass der liberale Rechtsstaat seine eigenen Grundlagen nicht garantieren kann, ist sprichwörtlich geworden.

8.2 Mediation und der Rechtsstaat

Beide Inspirationen zusammengenommen, die einer Freiheit ermöglichenden Gesellschaft und die einer niemals erreichbaren vollkommenen Freiheit, erlauben es, den nach Freiheit strebenden einzelnen Menschen in der Gemeinschaft zu erkennen. Als *Dialektik des Selbst* trägt er in sich einen Widerstreit zwischen Anpassung und Selbstbehauptung. Bedingt kann er Quelle seiner eigenen Befreiung werden, doch bedarf es für seinen Selbsterkenntnisprozess der Unterstützung der liberalen Gemeinschaft. Nicht umsonst ist politische Bildung ein zentraler Baustein

liberaler Öffentlichkeiten. Diese darf sich aber nicht in der Vermittlung von Wissen über Institutionen und Regeln erschöpfen. Dass liberale Demokratien nicht alleine aus ihrer Verfasstheit heraus bestehen können, rückt ins öffentliche Bewusstsein mit zu erwartender Regelmäßigkeit, etwa wenn Wertedebatten initiiert werden oder der Ruf nach einer deutschen Leitkultur laut wird. Während den einen diese Debatten als autoritative Versuche der Gleichschaltung erscheinen, spiegelt sich für andere darin der Wunsch nach einer fehlenden gemeinschaftsbildenden Kraft. Diese Debatten werden ebenso regelmäßig eindimensional, wenn nicht bedacht wird, dass Gemeinschaften immer notwendig divers und meinungsplural sein werden. Gemeinschaft lässt sich nicht über das definieren, was allen Mitgliedern gemeinsam ist, wohl aber über die Umgangs- und Verfahrensformen, mit denen Differenzen verhandelt werden.

Versteht man Befreiung als Entlassung aus strukturellen Machtverhältnissen, dann hat das zwangsläufig eine Pluralisierung von Lebensformen und Werthaltungen zur Folge. Wenn sich aber in einer sich zunehmend differenzierenden Gemeinschaft nicht gleichzeitig auch die Kompetenz zur Verständigung und Aushandlung von Konflikten weiterentwickelt, dann droht gesellschaftliche Polarisierung und der Rückfall in autoritative Strukturen. Mediation lässt sich als eine demokratietheoretische Antwort auf diese Problematik verstehen (Zillesen 2005). Im Gegensatz zum klassischen bürgerlichen *liberalen Rechtsstaat* schützt ein moderner *sozialer Rechtsstaat* die Freiheit seiner Bürgerinnen und Bürger nicht mehr allein *vor* staatlichen oder fremdparteilichen Eingriffen, er versteht sich darüber hinaus als ein beteiligender Staat, der innerhalb eines rechtlichen Rahmens zu Teilhabe befähigt und damit auch eine lebendige Kultur der Debatte über die Rechtsgrundlagen und entsprechende Innovationen ermöglicht (Hoffmann-Riem 2001). Es gibt Anzeichen dafür, dass der klassische Rechtsstaat den heutigen Ansprüchen nicht mehr gewachsen sein könnte. Hintergrund ist nicht nur ein sich ausdifferenzierender Wertepluralismus, der durch die zunehmende Individualisierung der Lebensstile und insbesondere die Einflüsse der Globalisierung entsteht und naturgemäß zu einer Zunahme von Streitfällen führt (ebd.; Mähler 2005). Hinzu kommt, dass die oft langwierigen Gesetzgebungsverfahren kaum noch der Dynamisierung globaler Entwicklungen sowie der sich selbst immer schneller überholenden Informations- und Wissensproduktion folgen können. Resultat ist eine nicht mehr überschaubare Gesetzesflut, die Missbrauch, unkontrollierte Nichtbeachtung oder Entrechtlichung befördert. Zu diesen zeitgenössischen Entwicklungen gesellt sich auch noch ein prinzipieller Kritikpunkt. Nicht erst seit dem modernen Wertepluralismus entsprechen Gerichtsverfahren nicht immer dem Gerechtigkeitsempfinden der Beteiligten oder dem weiteren gesellschaftlichen Empfinden. Rechtsentscheidungen erfordern einen autoritativen Schiedsspruch im Sinne eines Konditionalprogrammes, das

nur Wenn-Dann-Entscheidungen zulässt (Hoffmann-Riem 2001). Allein wenn bestimmte Tatbestandselemente vorliegen, können auch Rechtsfolgen abgeleitet werden. Dies erfordert eine binäre Entscheidung zwischen ›schuldig‹ und ›unschuldig‹, wobei ein drittes, etwa ein ›sowohl als auch‹ oder ein ›in gewissem Maße‹, ausgeschlossen ist. Nicht immer aber ist das, was in einem Fall justiziabel ist, auch zwangsläufig das, was die Beteiligten als den Kern ihres Dissenses ansehen und die Folgen der Entscheidung befrieden nicht zwangsläufig auch den zugrundeliegenden Konflikt. Auch deswegen bieten sich außergerichtliche Verfahren der Mediation als »visionäre Antwort auf die Krise des traditionellen Systems« an (Mähler 2005: 98).

Bei außergerichtlichen Verfahren besteht aber immer das Risiko, dass Macht-, Kompetenz- und Wissensasymmetrien die Verhandlungen prägen und die getroffenen Vereinbarungen ungerecht sind, etwa weil eine Partei wegen Kompetenzmangel unterliegt. Deswegen benötigen außergerichtliche Verfahren nicht nur eine rechtliche Rahmung, sondern auch eine vermittelnde Instanz – eine Mediation. Diese wacht über die Verfahrensgerechtigkeit, befördert die chancengerechte Offenlegung der Interessen und trägt darauf aufbauend zur Entwicklung geeigneter Ausgleichs- oder Optimierungsmaßnahmen bei. Hierzu wurden auf EU-Ebene, wie auch auf Ebene der Nationalstaaten, gesetzliche Rahmenbedingungen für außergerichtliche Güteverfahren eingeführt; in Deutschland das *Bundesgesetz über Mediation in Zivilrechtssachen* oder das *Gesetz zur Förderung der außergerichtlichen Streitbeilegung* (Berger & Ukowitz 2005). Im sozialen Rechtsstaat hat das Gesetz demnach ein doppeltes Gesicht (Mähler 2005). Einerseits übernimmt es eine Schutzfunktion für den Schwachen gegenüber ungerechter Behandlung, auf der anderen Seite gewährt es einen Rahmen zur Ermöglichung interpersoneller Vereinbarungen. Ersteres entspricht dem Anspruch der ›negativen Freiheit‹, also einer Freiheit vor Repression; Letzteres der Idee einer ›positiven Freiheit‹ im Sinne der Rechtsschöpfung. Konfligierende Parteien können einen Rahmen zur gegenseitigen Anerkennung von Ansprüchen oder für zukünftige Kooperationen entwerfen und diesen als rechtsverbindliche Vereinbarung festschreiben. Auf diese Weise können sie sich gegenseitig die Verwirklichung ihrer jeweiligen Interessen ermöglichen. Mediation ist ein geeignetes Mittel Konfliktparteien zu solchen Vereinbarungen zu führen. Dabei verschieben sich die Ansprüche gegenüber dem, was in juristischen Auseinandersetzungen angestrebt wird. »Anstelle der Vergangenheitsbewertung nach Kriterien von richtig und falsch tritt die Zukunftsgestaltung nach Kriterien von Möglichem, Notwendigem und Wünschenswertem« (ebd.: 100). Mediation hat selbstverständlich die zwingenden gesetzlichen Normen zu wahren. Auf diese Weise ist Mediation mit gegenüber den Gerichten komplementären Zuständigkeiten im bestehenden Rechtssystem eingebettet (Berger & Ukowitz 2005).

Aber Mediation beschränkt sich nicht nur auf den Bereich der Vertragsgestaltung oder der außergerichtlichen Schlichtung. Hans-Georg Mähler (2005) warnt davor, sie als vorgelagerte Instanz der eigentlichen, höherwertigen Instanz der Gerichtsbarkeit zu betrachten. Vielmehr müsse im Einzelfall die prozedurale Kompetenz der Verfahren darüber entscheiden, welches Verfahren zum Einsatz kommen soll.

In ihrer zukunftsgestaltenden Funktion kann Mediation darüber hinaus in vielen interpersonellen Konflikten, bspw. in Beziehungen, Familien oder Nachbarschaften, zum Zweck der Verständigung und Gemeinschaftsentwicklung eingesetzt werden. Mediation kann sich also vielfältigen Dissensbeziehungen und vor allem auch sensiblen Streitfragen zuwenden. Damit sollte deutlich sein, dass für Mediationsprozesse die Qualität der Kommunikation von allerhöchster Bedeutung ist. Mediation ist damit nicht nur Mittel, Freiheiten zu generieren, sondern auch Lern- und Ausbildungsort von zur Freiheit befähigten Individuen.

8.3 Persönlichkeitsbildung durch Mediation

Allein die tatsächlich praktizierte Kultur der Kommunikation kann ein Erleben von Gemeinschaft, Gerechtigkeit und intersubjektiven Verbindlichkeiten ermöglichen (Dewey 1996[1927]). Die Tatsache, dass menschliche Beziehungen immer asymmetrisch sind, macht kritische Vermittlung notwendig. Die beteiligten Persönlichkeiten sind nicht immer fähig, aus sich selbst heraus eine verständigungsorientierte Kultur der Verhandlung, Vereinbarung und demokratischer Entscheidungen hervorzubringen. Eine einzelne unkooperative Person genügt, um einen größeren Verständigungszusammenhang scheitern zu lassen und Personen mit Herrschaftsanspruch können versuchen, Diskurse zu dominieren. Aus diesen Gründen ist es wichtig, dass Mediation *kritisch* ist und versucht, Verfahrensgerechtigkeit zu gewährleisten. Eine Mediation, die Dominanzverhältnisse nicht wahrnimmt und auszugleichen versucht, kann nicht zu gerechten Vereinbarungen führen (Mähler 2005). Asymmetrie ausgleichende Mittel können beispielsweise sein, Fragen zu stellen, Gesagtes zu paraphrasieren oder die erarbeiteten Lösungsvorschläge zusammenzufassen. Dabei muss immer in Hinblick auf die Verstehensleistungen der Parteien interpretiert werden.

Wenn eine kritische Mediation im Falle deutlicher Machtgefälle oder Ungleichheit die unterlegene Position stärkt, dann wird sie damit nicht automatisch parteiisch. Sie wird vielmehr überparteilich in dem Sinne, als dass sie die Qualität der Beziehungen betrachtet und diese den Beteiligten vergegenwärtigt. Begreift man Beziehungen als etwas, für das beide Parteien verantwortlich sind, dann ist dies ein Handeln im Sinne eines

gemeinsamen Interesses. Beziehungen werden von den beteiligten Parteien gemeinsam hervorgebracht. Wenn die Qualität einer Beziehung das Zusammenleben nachhaltig beeinflusst, dann müssten alle an einer Verbesserung der Beziehung interessiert sein. Eine Thematisierung der Beziehungsebene stellt aber hohe Ansprüche an die Mediation, denn dies verlangt geschultes Beobachtungsvermögen und differenzierte Sprachkompetenz, um auf einer sekundären Ebene, unterhalb des inhaltlich Gesagten, das Beziehungsgefüge erkennen zu lassen (Watzlawick, Beavin & Jackson 1972). Schließlich müssen auch die Medianten die Thematisierung ihrer Beziehung zulassen. Fehlt einer Person die hierfür notwendige Offenheit, dann wird sie dazu neigen, dies als Bedrohung oder gar Aggression und damit als Parteilichkeit der Mediation wahrzunehmen.

Mediation fordert von den Beteiligten, dass sie sich für die Position des anderen öffnen und dass sie ein Stück weit aus der eigenen Position heraustreten. Derartige Selbsttranszendierung ist aber nur durch Selbstreflexion und Kritikfähigkeit möglich. Sie ist also von den Persönlichkeiten der Beteiligten abhängig, welche wie gesagt zu weiten Teilen von den sie umgebenden sozialen und kulturellen Bedingungen geprägt wurden. Welche Persönlichkeiten eine Gesellschaft hervorbringt ist wesentlich von der herrschenden Debattenkultur abhängig und gelingende Mediation, von verantwortungsbewussten und gut ausgebildeten Mediatorinnen und Mediatoren, kann der Schlüssel zur Verbesserung der Streitkultur und der Konfliktlösungskompetenz einer Gesellschaft sein.

8.4 Die Dialektik des Selbst als Rahmen der Freiheit

Wird eine Person von ihren persönlichen Leidenschaften beständig an den Rand des sozial akzeptablen oder gesetzlich erlaubten Verhaltens geführt, dann neigt sich das spannungsvolle Verhältnis der Dialektik ihres Selbst ungleichgewichtig der Selbstbehauptung zu. So mag eine Person vielleicht ein großes Ungerechtigkeitsbewusstsein haben, aber gleichzeitig fest davon überzeugt sein, dass man es in diesem Leben sowieso niemals allen Menschen gleichermaßen recht machen kann. Sie folgert daraus vielleicht die Einsicht, dass moralisches Verhalten sowieso unmöglich ist und sie sich deswegen allerlei Randgänge erlauben kann. Die rationale Rechtfertigung dieser Haltung verschleiert die Tatsache, dass dies Ausdruck der Persönlichkeitsstruktur dieser individuellen Person ist. Sie mag vor sich und anderen behaupten, besonders konsequent die ihr zustehenden Freiheiten zu nutzen, und die Zustimmung oder Ablehnung dieser Haltung durch andere wird sie entweder bestätigen oder ein Stück weit von diesem Weg abbringen. Kann sich

eine Person, die in dieser Weise die Sozialität des Lebens verleugnet, aber tatsächlich *frei fühlen*?

Eine Person, die keine Gesetze verletzt, aber wissentlich Unrechts- oder Ungleichheitsverhältnisse ausnutzt und perpetuiert, wird auch damit rechnen müssen, dass sie sich irgendwann wird verantworten müssen. Vielleicht verdrängt sie die Angst vor Repression oder die Regungen ihres Gewissens, weil sie schon zu weit auf diesem Weg gegangen ist. Vielleicht ist sie aber auch tatsächlich unempfindlich gegenüber Schuldgefühlen. Gänzlich *frei fühlen* können sich unter diesen Bedingungen aber sicherlich nur Psychopathinnen und Psychopathen, denn es fehlt ihnen neben dem Unrechtsempfinden auch die Angst vor Bestrafung. Inwiefern die unauflösbare Sozialität des Lebens es aber einer Person gebietet, den Bedürfnissen anderer gegenüber aufmerksam zu sein, hängt von ihrer individuell gelebten Verantwortung ab. In diesem Fall eröffnet sich eine ganz andere Idee von Freiheit: die Idee, dass erst durch Vergemeinschaftung Möglichkeiten der Selbstverwirklichung entstehen, dass es ›positive‹ wie auch ›negative‹ Freiheit gibt oder, wie Taylor (1988) formuliert, Freiheit sowohl als eine Vorstellung von Selbstverwirklichung wie auch als Möglichkeitsbegriff. Diese Vorstellungen können mit dem Konzept der Dialektik des Selbst in einem Wechselverhältnis gedacht werden. Das *Bemühen sich anzupassen* ist demnach als ein Versuch zu verstehen, die sich in einer Gesellschaft eröffnenden Möglichkeiten zu erfassen und sie zur eigenen freiheitlichen Entwicklung zu nutzen. *Selbstbehauptung* hingegen verweist auf die fast zwangsläufig damit verbundene Erfahrung der Begrenzung der persönlichen Entwicklungen durch die Gemeinschaft. Freiheit ist nur durch und innerhalb sozialer Praktiken und Institutionen möglich, gleichzeitig ist sie aber auch durch diese reglementiert. Auf der einen Seite sind Ressourcen notwendig, um Ziele zu verwirklichen, auf der anderen Seite ist allein schon der Wunsch, etwas Bestimmtes verwirklichen zu wollen, nicht selten das Produkt der sozialen Ermöglichungsbedingungen.

Ich möchte das kurz an einem Beispiel verdeutlichen. Macht eine Person eine Ausbildung, dann setzt sie sich vielen Prüfungen und Zurechtweisungen durch Autoritätspersonen aus. Indem sie sich sukzessive selbst diszipliniert, bereitet sie sich langfristig auf eine soziale Stellung vor, die sie durch ihre Ausbildung schließlich befähigt ist auszuüben. Dies widerspricht keineswegs der Idee individueller Freiheit, wie das die poststrukturalistische Idee der Subjektivierung durch Disziplinierung suggeriert. Im Sinne der Dialektik des Selbst bleiben genügend Momente der Störung und der Reibung an den gesellschaftlichen Verhältnissen, die es der Person ermöglicht, eine individuelle Haltung gegenüber der sozialen Rolle, die sie anstrebt, zu entwickeln. Dadurch ist es ihr bei Erreichung des angestrebten Status auch möglich, den mit dieser Position verbundenen Gestaltungsspielraum zu nutzen. Entsprechend ihrer Persönlichkeit wird

sie diesen entweder im Sinne der Selbstbehauptung zum eigenen Vorteil nutzen, oder sie wird ihre Stellung im Sinne der Anpassung als Dienst an der Gemeinschaft auffassen und versuchen, die von ihr erlebten Mängel ihres Wirkungsfeldes zu korrigieren. Personalität verwirklicht sich nicht nur durch das Erreichen einer Stellung innerhalb der Gemeinschaft, sondern auch in der Art und Weise, in der eine Person dieser Stellung ein individuelles Gesicht gibt. Gefällt sich eine Person darin, ihre erworbene Macht als Herrschaft über ihren Aufgabenbereich zu verstehen, oder versucht sie, progressiv die Institution im Sinne des Gemeinwohls zu verbessern? Verfolgt sie dabei dogmatisch einen einmal eingeschlagenen Weg oder bleibt sie offen für die Wirkungen ihrer Handlungen? Schließlich ist es auch möglich, dass eine Person die Verhältnisse nicht so erlebt, als würden sie ihr akzeptable Ermöglichungsbedingungen bieten. In diesem Fall muss sie das nicht schicksalsergeben hinnehmen. Die reflexive Kompetenz des Geistes erlaubt es ihr, sich widerständig in Opposition gegen die Verhältnisse zu stellen. In ihrer Funktion der Selbstbehauptung ist die Dialektik des Selbst der Motor kritischer Opposition und damit emanzipatorisch von höchster Bedeutung. Die Dialektik des Selbst ist also Quelle sowohl der Konformität als auch der Widerständigkeit.

Dabei sollte Kritik immer danach bemessen werden, was für die Kritikerin oder den Kritiker auf dem Spiel steht. Vom Schreibtisch der westlichen Akademie aus lässt sich ganz bequem gegen bereits von der Sozialkritik als problematisch etablierte Missstände anschreiben. In der Regel weiß man dabei eine Community von Gleichgesinnten hinter sich. Für kritische Journalistinnen und Journalisten sowie Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in autoritären Strukturen wird Kritik aber zu einer existenzgefährdenden Angelegenheit, wenn sie sich entscheiden, ihre Widerständigkeit für das Gemeinwohl einzusetzen. Wenn sich *whistle blower* gegen eine Ordnung stellen, innerhalb der sie bisher gelebt und gearbeitet haben, dann hat das schwere Konsequenzen für deren Leben. Es ist zynisch, diesen Menschen, wie das vielfach getan wird, persönliche Motive wie Geltungsbedürfnis nachzusagen. Wie Gemeinschaften mit *whistle blowern* umgehen, ob sie geschützt oder bestraft werden, ob sie sie wertschätzen oder diffamieren, ist ein Gradmesser, an dem sich der liberale freiheitliche Charakter einer Gemeinschaft in besonderer Deutlichkeit abschätzen lässt. Nicht allen kritischen Akademikerinnen und Akademikern bietet sich aber eine so klare Front, gegen die eine Opposition auch tatsächlich gerechtfertigt wäre. In diesem Fall sollte die Kritik nicht zwanghaft versuchen, eine Opposition herbeizuschreiben, sondern sollte sich auf die Rolle der Mediation konzentrieren.

In der Dialektik des Selbst verbinden sich auch zwei entgegengesetzte Denkfiguren der philosophischen Anthropologie (Honneth 1994). Während die eine eine Entfremdung durch Sozialität identifiziert, weil das Bewusstsein darüber, dass man von anderen wahrgenommen wird, den

Zwang zur permanenten Selbstdarstellung hervorbringt, sieht die andere die wachsende Partikularisierung durch Individualisierung als soziale Pathologie an und sucht das Heil in der Sozialität. Die Dialektik des Selbst zeigt eine Verbindung dieser beiden Tendenzen. Einerseits ist die Antizipation der Wahrnehmung der anderen die Voraussetzung für soziale Anpassung. Ohne ein gewisses Maß an Anpassung kann kein Mensch auch nur ansatzweise erfolgreich werden. Aber ebenso muss dem eigenen Selbst zur Geltung verholfen werden, wodurch in der Identitätsbildung nicht nur die Vorstellung von der Bewertung der anderen eine Rolle spielt. Jeder Mensch muss sich auch in seiner biographischen Gewordenheit und kognitiven Kapazität als selbstwirksamer Akteur reflektieren. In der Dialektik des Selbst verbinden sich damit auch die Perspektiven des Liberalismus und des Kommunitarismus. Es wird deutlich, dass jedes Individuum beständig zwischen diesen Auffassungen alteriert. In der Anpassung versteht sich eine Person als Mitglied einer Gemeinschaft, die konstitutiv für das eigene Selbst ist, in der Selbstbehauptung spürt sie die Kraft der Ungebundenheit und strebt nach individueller Freiheit. In ihrem Willen zur Verantwortung verbindet eine Person schließlich beide Neigungen auf eine mehr oder weniger ausgewogene Art und Weise. Die verbindende Frage lautet also: Wie ist es möglich, innerhalb der unausweichlichen Sozialität des personalen Lebens und der prinzipiellen Zukunftsunsicherheit größtmögliche individuelle Freiheit zu erlangen?

8.5 Die freie Persönlichkeit

Im Antlitz des Gegenübers erscheint dessen Verletzlichkeit als Aufforderung ihm gerecht zu werden (Lévinas 1998[1963]). Leider passiert es aber allzu leicht, dass man andere verletzt. Um eigene Verfehlungen erkennen zu können, bedarf es der Schuld- und Schamfähigkeit. Auch muss man Empathie besitzen, um soziale Signale zu erkennen und sich selbst rechtzeitig korrigieren zu können. Nur wer diese Kompetenz ausgebildet hat, kann auch Konflikte progressiv lösen. Eine sozial kompetente Persönlichkeit stolpert nicht unachtsam in Situationen, in denen sich möglicherweise Empörung über sie entlädt. Sie erkennt die Auseinandersetzungen, die notwendig sind, um sich selbst und anderen gerecht zu werden. Sie muss fähig sein, Kritik zu üben und mit Kritik umzugehen.

Darüber hinaus muss eine Person zur Selbstregulierung fähig sein. Sie muss sozial unerwünschte Eigenschaften an sich erkennen können. Jede Person hat derartige Persönlichkeitsmerkmale und diese lassen sich leider nicht ohne weiteres verändern, denn Persönlichkeit ist wie gesagt wesentlich durch genetische Faktoren und Sozialisation bestimmt. Unerwünschte Persönlichkeitsmerkmale können nicht einfach abgelegt

werden und im Sinne der Selbstbehauptung ist es auch in einigen Fällen berechtigt, dies gar nicht zu wollen. Diskriminierung bewirkt transaktional Stigmatisierung und zerstört effektiv die Selbstwirksamkeit betroffener Menschen. Diesen bleibt nur die Möglichkeit, entweder die unerwünschte Eigenschaft zu verbergen – sofern das überhaupt möglich ist – oder sich offen zu ihr zu bekennen und sich damit als ›andersartig‹ zu outen. Widerstand ist berechtigt und kann zu sozialem Wandel beitragen.

Abseits von Diskriminierungsprozessen ist es aber möglich, Strategien zu entwickeln, um die Folgen der eigenen, in der Gemeinschaft unerwünschten Persönlichkeitsmerkmale im eigenen Interesse zu minimieren. Unter anderem gehören hierzu Praktiken des Entschuldigens, Verzeihens, Versöhnens und der Wertschätzung anderer. Derartige Selbstregulierung ist aber nur durch die Fähigkeit zur Wahrnehmung der eigenen sozialen Eingebundenheit möglich. Nur eine Person, die sich selbst in der sozialen Orientierung ihres Verhaltens vertrauen kann, kann sich selbst ein ungezwungenes authentisches Verhalten zugestehen. Selbstreflexion braucht Übung und erst im wiederholten Praktizieren gelingt es zunehmend, *sich selbst ins Gesicht schauen* zu können. Nur in einer guten Balance zwischen Anerkennung der Ansprüche der Gemeinschaft und Anerkennung des eigenen Werdens und Gewordenseins wird schließlich Selbstliebe möglich. Eine Person muss sich selbst in ihrer Gemeinwohlorientierung vertrauen können. Selbsttranszendenz ist Voraussetzung dafür, sich tatsächlich *frei fühlen* zu können.

8.6 Freiheit und libertärer Extremismus

Diese Auffassung von Freiheit widerspricht dem liberalen Freiheitsbegriff nur auf den ersten Blick. Sie präzisiert diesen in einem entscheidenden Aspekt. Im liberalen Verständnis findet die individuelle Freiheit dort ihre Grenze, wo die Freiheit eines anderen eingeschränkt wird. Leicht wird das als Erlaubnis verstanden, all das zu tun, was einem beliebt, solange keine Gegenwehr erfolgt. Negativen Freiheitsverständnissen zufolge muss entsprechend durch Gesetze geregelt werden, wann eine Klage gerechtfertigt ist. Wenn hier also darauf hingewiesen wird, dass eine Person niemals wirklich frei sein wird, solange sie beständig die Repression ihrer Mitmenschen befürchten muss, dann verweist das darauf, dass es auch unterhalb der Schwelle dessen, was vor Gericht verhandelt werden kann, noch vieles gibt, was als Ungerechtigkeit erlebt wird. Es reicht nicht aus, dass die Freiheit, die einer Person zugesprochen werden sollte, nur durch den Rechtsstaat alleine reglementiert wird. Die Freiheit einer Person findet tatsächlich nur dann eine Grenze, wenn diese Person aktiv die Freiheiten der anderen affirmiert. Oder anders formuliert: eine

Person, die sich selbst nicht in die Schranken des gegenseitigen Respekts und der gegenseitigen Gewährleistung von Freiheit einzugliedern weiß, handelt nicht im Sinne eines liberalen demokratischen Verständnisses. Dies verdeutlicht die gesamte Ambivalenz des liberalen Freiheitsbegriffes. Er protegiert das Recht auf Selbstentfaltung, ohne dem Individuum auch die Wahrung der Grenzen seiner Freiheit aufzuerlegen. An dieser Stelle aber menschliche Pflichten einführen zu wollen (Schmidt 1998), ist kontraproduktiv, weil dies ein fixiertes moralisches Bewertungssystem schaffen würde, das, wie schon vielfach erwähnt, allzu leicht von autoritären gesellschaftlichen Kräften zu einem Repressionssystem entwickelt werden kann.

Verantwortung kann sich letztlich nur in einer sozial orientierten Aufmerksamkeit verwirklichen. Ohne den Zusatz, der die *Bejahung der Freiheit der anderen* fordert, ist der liberale Freiheitsbegriff ein Freibrief für Egoismus. Wenn alles, was kein Rechtsvergehen darstellt, erlaubt ist, wenn sich beispielsweise ökonomisches Handeln nur an den Vorgaben des Rechtssystems orientiert, dann wird Freiheit zur Rücksichtslosigkeit. Im Januar 2020 schreibt der Chefredakteur² einer überregionalen deutschen Tageszeitung zur Entscheidung über den Berliner Mietendeckel Folgendes: »Jetzt kippen die Dinge. Sie kippen, weil diejenigen, die es auch in der friedlichen sozialen Marktwirtschaft zu wenig gebracht haben, ihre Ambitionslosigkeit in Aggression gegen Unternehmer und Gestalter gedreht haben. Wir erleben einen Kulturkampf der Versagenden gegen die Gestaltenden.« Mit diesem Zitat diffamiert der Autor pauschal die Angehörigen ganzer Berufsgruppen, wie etwa Pflegekräfte, Busfahrer, Mitarbeiter von Entsorgungsbetrieben, Paket- und Postboten. Vielen Geringverdienenden fällt es heute schwer sich die Mieten in einer Großstadt zu leisten. Der Redakteur bezeichnet diese Menschen als ambitionslos, worunter man auch so viel wie antriebslos oder gar faul verstehen könnte. Wer wenig verdient und keine Immobilien besitzt, der leistet in seinen Augen keinen Anteil an der »Gestaltung« der Gemeinschaft und gehört zu den »Versagern«. Diese Haltung verachtet die Lebensleistung derjenigen, ohne die grundlegenden Funktionen des gesellschaftlichen Lebens zusammenbrechen würden. Damit haben wir es hier nicht mehr mit einer persönlichen Meinung zu tun, sondern mit einer Tat der Entwürdigung, die einer persönlichkeitsethischen Problematik entspringt. Im Sinne eines kritischen Personalismus lässt sich in solchen Beispielen ein *libertärer Extremismus* erkennen. Dieser zeichnet sich durch ein Handeln aus, das sich auf Freiheitsrechte beruft, dabei aber grundlegende Menschenrechte, die Grundlage unserer freiheitlich demokratischen Grundordnung sind, missachtet³.

2 Dieser soll hier ungenannt bleiben.

3 Weltweit zeitigt ökonomisches Handeln grausame Folgen, wie etwa die Stra-
tegien des Saatgutkonzerns Monsanto zeigen, seine Produkte in Ländern des

Die Grundlagen der ökonomischen Freiheit sind ohnehin recht dünn. Häufig bezieht sich libertäres Denken heute auf John Locke, der, wie vielfach betont wird, das Recht auf Privateigentum begründet habe. Tatsächlich aber rechtfertigte Locke Eigentum ausschließlich zum Zweck des Selbsterhalts. »So viel, wie jemand zu irgendeinem Vorteil seines Lebens gebrauchen kann, bevor es verdirbt, darf er sich durch seine Arbeit zum Eigentum machen. Was darüber hinausgeht, ist mehr als sein Anteil und gehört anderen« (Locke 1977[1689]: 219). Die Natur gehört demnach allen und das, was man der Natur durch Arbeit entnimmt, darf als Eigentum bezeichnet werden. Dabei steht aber niemandem mehr zu als das, was er auch tatsächlich benötigt. Es darf auch nicht vergessen werden, dass Locke die Forderung nach Privateigentum vor dem Hintergrund einer historischen Situation gestellt hat, in der die große Mehrheit der Menschen Besitzlos dem Wohlwollen von Feudalherren und des Klerus ausgeliefert war. Auch Adam Smith, der landläufig als Urvater des Wirtschaftsliberalismus gilt, hat, entgegen vielfacher Meinung, immer auch die Lebensbedingungen der Arbeiter im Blick behalten. So kann man »von einem Wohlergehen eines Staates nicht sprechen, wenn sich die Mehrheit seiner Bürger im Elend befindet« (Eckstein 1985: LVII). Der Titel seines Hauptwerks *Der Wohlstand der Nationen* (Smith 2014[1776]) bezeichnet also nicht allein das monetäre Nationalvermögen, sondern die Wohlfahrt der Allgemeinheit. Die Erkenntnis, dass freie Märkte niemals fair sein können, ist nicht eine Erkenntnis, die erst von John Rawls (2012[1971]) entdeckt wurde, als er beschrieb, dass das Marktregulierungsprinzip der Pareto-Optimalität niemals Gerechtigkeit erzeugen kann. Marktteilnehmer haben niemals die gleichen Voraussetzungen zur Teilnahme an einem Markt. In der Geistesgeschichte des Liberalismus gibt es also eine weit verbreitete Auffassung, dass es Mechanismen der Regulierung persönlicher Freiheiten geben sollte. Doch über gesetzliche Sanktionierungen hinaus sollte auch benannt werden, dass es persönlichkeitsbedingt Überschreitungen des Sittlichen gibt, die anders reguliert werden müssen.

8.7 Mediation als Antidot gegen gesellschaftliche Polarisierung

In liberalen Ordnungen wird zum Zwecke der Rechtssicherheit dem *Rechten* Vorrang vor dem *Guten* gegeben. Das Gute aber verdient ebenfalls eine lebendige Sphäre des Ringens. Kritik als Mediation umfasst

globalen Südens zu verkaufen, oder der Uranabbau im Niger durch die ehemalige Areva-Gruppe. Ein vielfach gefordertes Schwarzbuch des Kapitalismus könnte derartige Entgleisungen sammeln.

die Idee einer *nicht-repressiven* Instanz zur Aushandlung ethischer Auffassungen über die Grenzen angemessenen Verhaltens und guter Ziele. Die Verbesserung der gesellschaftlichen Kommunikation stand schon auf der Agenda der Diskursethik. Verständigungsorientierte Kommunikation soll verbindliche Einigungen im Sinne des Gemeinwohls ermöglichen. Die gewünschte Kommunikation soll transparent und rational sein, um dem besten Argument zur Geltung zu verhelfen. Eine Kritik als Mediation sieht nun aber nicht Rationalität als den primären Faktor der Verständigung, sondern betont die psychophysische Konstitution der Menschen und den Charakter von Konflikten als Wertdifferenzen. Entsprechend betont sie, dass eine Verbesserung der gesellschaftlichen Kommunikation nur von erlebbaren Effekten ausgehen kann, etwa solchen von gelingender Verständigung, respektvoller gegenseitiger Anerkennung, gegenseitigem Verständnis, dem Aufbau von Vertrauen und schließlich dem Erfolg kollektiv gefasster Beschlüsse. Im Gegensatz zur Diskursethik erhebt Kritik als Mediation aber nicht rationales Argumentieren zum verbindlichen moralischen Imperativ für alle am Diskurs Teilnehmenden. Es reicht aus, wenn allein die Mediatorin oder der Mediator sich dem Wert der Verständigung verschreibt und sich um Wahrung der Verfahrensgrundsätze bemüht. Ähnlich betont Amartya Sen (2010) die Wichtigkeit geregelter Kommunikation für die Verhandlung verschiedener Vorstellungen von Gerechtigkeit. In einer komparativen Perspektive bemüht er sich nicht um eine grundlegende Klärung der Frage, wie eine perfekte Gesellschaft beschaffen sein müsste, sondern fordert die Orientierung an den real gegebenen Möglichkeiten von Entwicklung. Es gilt unterschiedliche Ansprüche, Vorstellungen und Vorschläge zu vergleichen und zu vermitteln.

Mediation bemüht sich heute alltäglich um Vermittlung und insofern ist das, was hier vorgeschlagen wird, nichts wesentlich Neues. In weiten Teilen ist diese Arbeit die Fürsprache für eine Praxis, die vielleicht zu wenig Beachtung findet und, wie ich behaupten möchte, leider aktuell immer mehr an Wertschätzung zu verlieren droht. Wenn Demokratie als agonistisches Kräftespiel verstanden wird, dann rücken Maßnahmen, die Durchsetzungskraft erzeugen, in den Vordergrund. In diesem Sinne waren oppositionelle Strategien wie etwa Identitätspolitik lange ein geeignetes Mittel der Emanzipation. Leider werden diese Strategien zusehends von antidemokratischen und antifreiheitlichen Kräften verleumdet und missbraucht. Vor dem Hintergrund zunehmender gesellschaftlicher Polarisierung wird die Wichtigkeit von Vermittlung zunehmend deutlich.

Viele Praktiken der Vermittlung sind aus der Logik eines identifizierenden Denkens heraus nicht zu verstehen. Im transaktionalen Werdungsprozess mit einem sozialen Gegenüber löst sich jede Gewissheit von Identität auf, denn der andere ist letztlich unergründlich.

Vermittelndes Denken sucht nach diesen Ungewissheiten. Entsprechend erzeugt es Ambiguität und Unsicherheit, was herausfordernd ist, weil das ausgehalten werden muss. Vermittelndes Denken muss dort stattfinden, wo keine einfache unmittelbar überzeugende Lösung in Sicht ist. Es erfordert den Aufbruch in eine bisher ungedachte Zukunft. So haben beispielsweise politische Organisationen oder die internationale Diplomatie eine lange Tradition in der Mediation von Konflikten und haben in der Aushandlung von Kompromissen hohe Standards erreicht. Weil sie aber tief in die Kontexte der Beteiligten eintauchen, sind sie häufig einem alltäglichen Verständnis derart enthoben, dass es intuitiv nicht mehr möglich ist, sie nachzuvollziehen. Populistischen Akteuren fällt es deswegen leicht sie in Misskredit zu bringen. Vielfach scheinen diese Prozesse auch ineffektiv zu sein, etwa wenn dabei Kompromisse herauskommen, die alle Beteiligten unbefriedigt zurücklassen. Eine pauschale Ablehnung derartiger Prozesse trägt aber nichts zu deren Verbesserung bei.

Der Wunsch nach einfachen Lösungen oder nach Gewissheit ist nachvollziehbar, doch liegen die Lösungen aktueller Fragen in der Regel versteckt hinter einer Vielstimmigkeit von Meinungen. Diese Vielstimmigkeit muss erst einmal durchdrungen werden, sollen tatsächlich gangbare Wege in den Blick geraten. Im Verlauf der COVID-19 Krise konnte beispielsweise beobachtet werden, dass es vielen Menschen schwer fiel zu akzeptieren, dass Wissenschaft kein Konsensprojekt der Wahrheit ist, sondern ein lebendiger Austausch von begründeten Meinungen zum Ziel der Beherrschung einer zu Anfang unbekannten Krankheit. Ebenso wird eine kritische, auf Pressefreiheit basierende Medienkultur niemals einfache endgültige Lösungen favorisieren und damit niemals das Bedürfnis nach Einfachheit bedienen, wie das Boulevardmedien tun. Dass der Qualitätsjournalismus weniger Menschen erreicht als die Sensationspresse, ist aber nicht das Manko dieser Medien, sondern ein Hinweis darauf, dass gute Berichterstattung ein öffentliches Gut sein sollte, dass nicht der Regulierung durch Marktmechanismen überantwortet werden darf. Boulevardjournalismus vermittelt nicht, sondern bedient unreife Persönlichkeiten mit falscher Gewissheit. Zum Glück wird die Eule der Minerva aber bei einsetzender Dämmerung besonders aktiv und so zeichnet sich das Potenzial der Mediation in einer demokratischen Gesellschaft gerade vor einem dunklen Hintergrund besonders gut ab.

Im Angesicht der aktuellen globalen ökologischen und ökonomischen Problematiken sowie der gesellschaftlichen Herausforderungen ist Konservatismus heute keine Option mehr. Es ist aber die Frage, welche Art von kritischer Wissenschaft progressiv an einer Transformation mitwirken kann. Eine Gemeinschaft verstanden als *transaktional beherbergender Raum* wird von einer Multiplizität gesellschaftlicher Parteien

gemeinsam bewohnt. In wechselseitiger Sinnstiftung konstituieren sie die Sphäre ihrer Gemeinschaft und tragen in Opposition wie auch Mediation zur Weiterentwicklung bei. Kritik als Opposition hat dort ihre Stärke wo Leid, Ungerechtigkeit oder Gewalt heruntergespielt oder verdeckt werden; wo Empörung erzeugt werden muss, um die notwendige Aufmerksamkeit zur Allianz gegen Herrschaft zu generieren. Kritik als Mediation aber bemüht sich mittels differenzierter Urteile dort um Verständigung, wo dies Hoffnung auf Erfolg verspricht. Sie muss sich dabei aber immer auch ihrer Grenzen bewusst bleiben. Dort, wo keine Bereitschaft zum ernsthaften offenen Gespräch besteht, wo keine Verständigung gewünscht wird, da wird auch keine Mediation gelingen. Kritik als Mediation ist kein Versuch, populistische Hardliner zu überzeugen, sondern sollte als ein Bemühen um die Aufgeschlossenen und die politisch Unentschlossenen verstanden werden. In diesem Sinne widersprechen sich Opposition und Mediation nicht, sondern können sich in einer kritischen Wissenschaft produktiv ergänzen.