

XI Die Freiheit angesichts ihrer Grenzen und Selbstmissverständnisse

Stets bleibt etwas zu denken und zu sagen übrig. Was übrig bleibt, konstituiert eine neuerliche Differenz von Innen und Außen. Diese gibt Anlass zu neuem Denken und Sprechen. Ein neues Denken und Sprechen lässt sich nicht antizipieren; es lässt sich nicht von außen vorhersehen und -sagen. Vielmehr wird es erst im Durchgang der mich hier und jetzt bestimmenden Innen-Außen-Differenz ermittelt, in Hinblick darauf, inwieweit es mich aus deren aktueller Umklammerung heraus-, einem Dritten von Innen und Außen, eben: Neuem, zuführt.

Wirklichkeit als Widerstand 3

Denkend und sprechend komme ich zu keinem endgültigen Gedanken, keiner solchen Aussage. Gäbe es nicht immer wieder Neues für mich zu denken und zu sagen, ich würde nicht nur aufhören, ein denkendes, sprachmächtiges Wesen zu sein; ich wäre nie eines gewesen. Was ich denke und sage, ist weniger, was *ich* denke und sage, als vielmehr meine Art, mit etwas befasst zu sein, auf das hin ich aus mir selbst herausgehe. Kierkegaard hat es, wie gesehen, als Paradox des Denkens aufgefasst, mit etwas befasst zu sein, das es gar nicht zu fassen vermag. Das Denken kommt nie beim zu Denkenden an. Deswegen muss es – ich – *weiterdenken*. Ich muss immer wieder neu aus mir herausgehen. Ich muss, und sei es stumm, mein Denken aussprechen, damit es mir zu einem Gedanken wird, der mich in meinem Herausgang aus mir trägt. Jeder ausgesprochene Gedanke stellt ein nach außen gewendetes, ehemaliges Innen dar. Ausgesprochen ist er schon nicht mehr mein eigener. Das von mir Ausgesprochene wirkt vielmehr auf mich selbst zurück. So mache ich von mir her eine neue Differenz von Innen und Außen auf, setze mit mir einen Anfang und darüber einen Rückkoppelungsprozess

von Innen und Außen in Gang. Im Zuge dieses Prozesses nötige ich mich selber zum Weiter- und Umdenken nötigt.

Ich stehe vor einem Wall ausgesprochener Gedanken, sei es in Form der auf mich gekommenen Kultur, sei es über das Gedächtnis, das ich anderen und mir selbst mit dem von mir bereits Ausgesprochenen bereite. Immer neu muss ich, will ich nicht am schon Gedachten und Gesagten verstummen und erstarren, diesen Wall denkend und sprechend durchbrechen. »Muss«: Ich werde von meiner eigenen Nichtübereinstimmung mit dem Außen dazu gezwungen, mich denkend und sprechend immer neu zur Welt zu bringen, mich ihr hinzuzufügen. Für einen Augenblick finde ich mich von dem, was ich denkend zu fassen versuche und doch nicht zu fassen bekomme, aus der Fassung gebracht. Eine Frustration, die ich mir in freiwilliger Selbstdezentrierung zu eigen machen muss, um nicht endgültig den Anschluss – nicht zuletzt an mich selbst – zu verlieren. Ich verarbeite die erlebte Frustration dahin gehend, dass ich an meinem eigenen Denken eine Innen-Außen-Differenz ausmache. Frustriert erfahre ich die Grenze, an die mich mein spontanes Denken, die *Intentio recta*, führt. Mit der Erfahrung der Selbstfrustration – denkend das zu Denkende nicht zu erreichen – wandelt sich mein Denken zu einem auf sich selbst zurückgebogenen, sich selbst bedenkenden Denken, zur *Intentio obliqua*.

Jede erfahrene Grenze ist die Außenseite einer noch unentfalteten Innen-Außen-Differenz. Ich selbst stelle eine solche unentfaltete Differenz dar. Ich bin Teil der Grenze, die ich erfahre. Mit jeder erlebten Frustration bringt sich die Innen-Außen-Differenz als Grenze aller Grenzen in Erinnerung. Sie veranlasst mich, will ich nicht an ihr resignieren, weiter zu denken, weiter zu lernen, weiter zu werden. Ich komme meiner endgültigen Destabilisierung und Entropie, von der ich weiß, dass sie das Ende meines Lebens bedeuten, dadurch zuvor, dass ich meine aktuell erfahrene Nichtübereinstimmung sowohl mit dem Außen als auch mit mir selber nicht nur als Quelle von Frustration, sondern als Chance meines Freiseins, zum Nadelöhr meiner Selbstentfaltung nehme.

Auf der Grenze von Innen und Außen stehend, erfahre ich Wirklichkeit als Widerstand. Von ihm werde ich an mein Grundwissen erinnert, dass Wirklichkeit erscheinende Wirklichkeit, mir erscheinende Wirklichkeit ist. Der Widerstand, den mir Wirklichkeit bietet, verhält sich transzendent zu ihrem Erscheinen. Die mich hier und jetzt bestimmende Differenz von Innen und Außen vermittelt mir Wirklichkeit einerseits als meine, konkrete Umwelt, mit der meine eigene Existenz strukturell verkoppelt ist, andererseits als unabgeschlossen und offen, wie ich es selber bin. Niemand weiß, was Wirklichkeit ist, während niemand ihrem Widerstand entgeht. Jede und jeder ist schon einmal auf ihn gestoßen, von ihm frustriert worden. Quelle aller Enttäuschbarkeit ist die Differenz

von Wirklichkeit und erscheinender Wirklichkeit. Enttäuscht bin ich gezwungen, meine Enttäuschungen in Beziehung zu meinen Erwartungen zu setzen, meine Erwartungen im Licht meiner Enttäuschungen zu überprüfen. Ich bin gezwungen, meine Bedürfnisse an die äußere Wirklichkeit samt ihrem unaufhellbaren Grundwiderstand zu akkommodieren, um das Ergebnis meiner äußeren Anpassung wiederum meinen Bedürfnissen anzupassen. So erst mache ich mich bereit und fähig, die je erfahrene Innen-Außen-Differenz, als welche sich der Widerstand der Wirklichkeit präsentiert, in der ich stehe, auf selbstbestimmte Art zu absolvieren.

Wenn ich auch in Bezug aufs Außen weiterhin mit Enttäuschungen rechnen muss, kann ich doch in Bezug auf mich selbst lernen, die Verarbeitungen meiner Enttäuschungen immer enger entlang der Grunderfahrung der mich bestimmenden Innen-Außen-Differenz zu leisten. Ich lerne, die im und am Außen erfahrenen Enttäuschungen zunehmend als etwas aufzufassen, das noch als Fremdbestimmendes zu meinem Leben gehört, insofern es mich zur Selbstbestimmung unter Bedingungen der Innen-Außen-Differenz zwingt. Darüber, dass ich dem Außen, um es zu verstehen, mein Inneres leihe, weitet sich mein Inneres um das Außen, dem es sich öffnet. Auf die Art wächst mein Verständnis für Wirklichkeit als fremdes, anonymes Selbstsein, ohne jemals zu wissen, ob ich es ganz – in *seinem* Sinne – verstanden habe. Umgekehrt werde ich von dem Anderen, der als wirkliches Einzelwesen mir verschlossen bleibt (wie ich ihm), an mich selber erinnert. Ich werde zu mir selbst aufgefordert, sei es auch nur, dass ich mich gegen Einflussnahmen und Übergriffe seitens der Anderen zu verwahren lerne. Die Beziehung zum Anderen lässt mir meine eigenen Züge umso deutlicher hervortreten. Über den Umweg meiner Beziehung zu ihm gehe ich meine Beziehung zu mir selber durch. Im Umkehrschluss heißt dies: In dem Maße, wie ich mich der Beziehung zu Anderen entziehe, werde ich mir selbst zum Anderen. Mein Selbstverschluss nach außen hin lässt mich mir ebenso sehr nach innen hin abhandenkommen.¹

Ich suche um meiner selbst willen den äußeren Widerstand als Widerlager, als Gewähr eigenen Wirklichseins. Ich will den Anderen für mich als ihn selber. Ich will ihn, perverserweise, noch dann, ja, umso mehr als ihn selber, wenn ich ihn brechen wollte; ich erführe meine Macht an dem von mir gebrochenen Widerstand. Macht über andere anzustreben, ist insofern Ausdruck einer unglücklichen Beziehung zur Wirklichkeit: Als ob mir ihre letztliche Unverfügbarkeit (die Enttäuschungen, die sie mir bereitet) in dem Bewusstsein erträglicher würde, dass ich, statt fremdes Selbstsein verstehen zu lernen, es verletze.

1 Vgl. Jean Starobinski: Montaigne, S. 54, 151 und 156.

Grenzen der Viabilität – Perspektiven der Enge

Wie gesehen, steht hinter jeder Wahl, die ich im Außen treffe, eine Selbstwahl, in der ich mich als so Wählenden bekräftige. Ich erschließe mich mir selbst über den Umweg des Außen; jede meiner Wahlen untersteht dem verschwiegenen Gebot einer solchen Selbstbegegnung. Um ihretwillen gehe ich aus mir heraus, suche ich außerhalb meiner Bestätigung für das, was mich in meinem Inneren bewegt. So wähle ich nicht irgendeinen Partner, irgendeine Aufgabe, sondern einen bestimmten Partner, eine bestimmte Aufgabe. Ich wähle etwas und jemanden, das und der zu mir, meiner Selbstbewegung, passt. Gleichzeitig muss ich – vor dem Hintergrund meiner Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber – mich dem Anderen und mit ihm mir selber passend machen. *Dafür* gehe ich aus mir heraus.

Von der Notwendigkeit, aus sich herauszugehen – vorgebildet in unserer Fähigkeit, uns aus freien Stücken innerlich zu dezentrieren –, meint sich Ernst von Glasersfelds Konzept der Viabilität entbunden. In dem Maße, wie es für ihn keine von unserer Subjektivität unabhängige Wirklichkeit gibt, diese vielmehr komplett deren, d.h. unser Werk ist, stoße ich weniger auf Mitmenschen, denen ich mich in Hinblick auf Koexistenz und –evolution anpasse, als dass ich sie im Zusammenhang meines eigenen Welt- und Selbstaufbaus gleichsam mit erschaffe. Ich erschaffe sie um des Gelingens meines Lebens willen, das wiederum in nichts als meinem eigenen Durchkommen besteht: Ich modelliere meine Mitmenschen daraufhin, dass sie meiner subjektiven Erfahrungswirklichkeit bestmöglich entsprechen und nützen.² Meine Mitmenschen sind, so verstanden, *meine* Mitmenschen. Sie sind für mich nicht sie selbst im Sinne fremden, mir widerstehenden Selbstseins. Nicht nur, dass mich nicht interessiert, wer und was sie selber sind; es darf mich aus Gründen meines eigenen Durchkommens gar nicht interessieren. Sie würden, als fremdes Selbstsein, mich und meine Viabilitätsansprüche nur behindern. So geht sich meine Subjektivität selbst in die Falle. Zu Ende gedacht vertieft von Glasersfelds Konzept der Viabilität nur meine Einsamkeit. Anstatt mir dabei zu helfen, aus mir herauszugehen, um meiner selbst willen von mir abzusehen, Abstand zu mir herzustellen, schließt es mich umso hoffnungsloser in mich selbst ein, überantwortet mich meiner Struktur determiniertheit.

Mag mir mein Mitmensch auch darin helfen durchzukommen, so hat er doch seinerseits Anteil hat an der Innen-Außen-Differenz, die ich dabei durchlaufe. Noch als Mitmensch widersteht er mir wie ich ihm. In der Logik der strukturel-

2 Vgl. Ernst von Glasersfeld: Radikaler Konstruktivismus, S. 210.

len Kopplung meines zu lebenden Lebens an die es umgebenden Verhältnisse dient mein Mitmensch meiner Viabilität, *indem* er sie behindert und meine Selbstzentriertheit aufstört. Es ist ja gerade die Störung, welche ich durch den Anderen erfahre, die ich, autopoietisch, für meinen Selbstauf- und -umbau nutze. Statt den Anderen zur Geisel meiner Subjektivität zu nehmen bzw. mich zugunsten seiner zu verleugnen, nehme ich ihn zum Anlass, über mein Verhältnis zu ihm mein Verhältnis zu mir zu überdenken – und umgekehrt. Mein autopoietisches Vermögen verdankt sich Früherem als einem Ich, das durchkommen will. Wenn ich einen Partner, eine Aufgabe wähle, so nicht nur aus Gründen egoistischen Durchkommens, sondern einer Selbstentfaltung, die so sehr der Reibung an einem Widerlager bedarf, wie ich selber nicht schon auf der Höhe meiner selbst – meines objektiven Selbst – bin.

So wenig wir mit dem Außen übereinstimmen, so wenig sind Erfolg und Glückseligkeit kongruent. Sie stehen für gegenläufig gelungene Arten ein, die Innen-Außen-Differenz zu absolvieren. Den Erfolg suchend, wäre ich gezwungen, mich am Außen zu orientieren, um ihm die Regeln des eigenen Handelns abzuschauen. Ich müsste meine Anpassung ans Außen in selbstbestimmter Selbstferne bewerkstelligen. Weiteren Erfolg suchend, würde ich die Selbstferne nur vergrößern; persönlicher Erfolg und persönliches Unglück würden ununterscheidbar. Was als spezifische Bewältigung einer Innen-Außen-Differenz begann, nämlich die eigene Differenz zum Außen akkommodativ, nach der Regel dieses Außen, zu bewältigen, hätte dahin geführt, meine eigenen Bedürfnisse jenen Regeln unterzuordnen und schließlich zu vergraben. Meine Akkommodationen ans Außen führten nicht deren Assimilation an meine eigenen Bedürfnisse. Ich verlöre mich mir, hörte auf, die Differenz meines Inneren zum Außen überhaupt noch zu empfinden. Ich verlöre damit nicht nur mich selbst, sondern schließlich auch den Sinn für Wirklichkeit als etwas, das mir, meinem Denken und meinen Initiativen, widersteht und kraft seines Widerstandes mich auf mich zurückwirft.

Nach Glückseligkeit strebend, wäre ich dagegen versucht, meine inneren Bedürfnisse vom Außen, die Bindung meines zu lebenden Lebens an die es fremdbestimmenden Verhältnisse zu lösen. Während ich meine äußeren Beziehungen meinen inneren Bedürfnissen kongruent zu machen suchte, vertiefte sich mir nur umso mehr die Kluft zwischen Innen und Außen. Bei jeder sich anbahnenden Inkongruenz sähe ich mich gezwungen, meine Beziehungen nach außen abubrechen bzw. mich neu zu orientieren. So oder so hätte aus meiner Sicht die Außenwelt für die Befriedigung meiner inneren Bedürfnisse zu sorgen. Ich wäre versucht, den natürlichen Widerstand dessen, was ich nicht schon selber bin, als meinem Glück illoyal zu empfinden. Meine innere Glückseligkeit beruhte auf

immer lückenlosere Kontrolle und Manipulation des Außen. Indem ich es kontrollierte und manipulierte, würde ich aufhören, die Differenz von Innen und Außen überhaupt noch als bewältigbar zu erfahren. Ich zöge mich nur weiter vom Außen zurück: Glückseligkeit würde zunehmend eins mit Einsamkeit.

Ich ringe meine Selbstübereinstimmung meiner Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, ab. Umgekehrt bestimmt mein Selbstverhältnis mein Verhältnis zu den Anderen. Die Verlorenheit des Anderen rührt mich an; seine rührt an meine. Mein Berührtsein verbindet mich mehr mit ihm als das Kalkül der Goldenen Regel: Dem Anderen nicht anzutun, wovon ich selbst nicht will, dass es mir angetan werde, leuchtet zwar meinem Denken ein, bewegt aber nicht schon mein Handeln und Empfinden. Meine Empfindungen regulieren zunächst auf passive Weise mein Selbstverhältnis und damit auch mein Verhältnis zu den Anderen. Meine Handlungen dagegen sind Ausdruck von Aktivität und Selbstmächtigkeit; sie sind eher an Vorstellungen eigener Expansion als an Geboten der Gerechtigkeit orientiert. Bevor ich meine Handlungen moralisch reflektiere, bejahe ich meine Handlungsfähigkeit stellvertretend für mich als sich selbst besitzende Person. Im Maße dieser sich handelnd herstellenden Selbstmächtigkeit sind meine Handlungen nicht-altruistisch, »ungerecht«.

Indem ich lerne, meine Handlungen (nicht zuletzt um ihres Erfolgs willen) auf die Koexistenz mit den Anderen und ihren Handlungen abzustimmen, rechne ich sie auf mein Freiheitsstreben herunter, das mit demjenigen der Anderen konkurriert. So erfahre ich Freiheit weniger als mein Recht und Eigentum denn als Medium unserer aller Selbstentfaltung. Ich besitze sie einzig als geteilte und zu teilende. Ich beginne, meine Freiheit aus Tieferem herzuleiten als meinem blinden Willen zu ihr, bzw. mein blinder Wille zu ihr erfährt sich selbst als noch unfrei.

Wie mein Werden an die Expansion meines Inneren, so bleibt diese an die Erfahrung einer Grenze, eines Grundwiderstandes, gebunden. Ich erlebe diesen Widerstand als zu durchschreitende Innen-Außen-Differenz. Ich stoße auf ihn schon in mir selber als ein inneres Außen. Im Zusammenhang seiner frühen Studien über Hysterie beschreibt Sigmund Freud das Ich als ein Gebilde konzentrisch um einen unnahbaren Ich-Kern angeordneter Erinnerungsschichten.³ Je weiter diese vom Kern entfernt sind, desto stärker wirken die Abstoßungskräfte in ihnen gegen jenen. Durch sie verlaufen, gegenläufig zum Kern hin, Liniensysteme partieller Bewusstheit, die in Fäden zusammenlaufen, sich verknöten, sich neu verzweigen usw. So sehr sich nun die Erinnerungsschichten um den Kern

3 Vgl. im Folgenden Sigmund Freud: Zur Psychotherapie der Hysterie. A.a.O., Ergänzungsband, S. 81ff.

herum von diesem abstoßen, so sehr suchen und halten die Fäden – auf Umwegen – Nähe zu ihm. Stellen also die um den Ichkern kreisenden Erinnerungsschichten einen nach außen wachsenden Widerstand gegen ihn dar, so stellt jeder dieser Widerstände zugleich einen möglichen Kontaktpunkt zu ihm bereit. Von innen her betrachtet, ist also noch der Widerstand gegen den Kern ein Werk des Kerns: eine Art Filter. Alles, was wir von unserem eigenen Inneren zu erfahren bekommen, muss durch diesen Filter – einen erfahrenen Widerstand, einen Schmerz – hindurch. Freud verwendet in diesem Zusammenhang das Bild vom Kamel und dem Nadelöhr. Er spricht von einem Engpass, einer Spalte, durch die das von außen unzugängliche Innere bruchstückhaft nach außen drängt. Nie aber gelangen wir zum Inneren selbst. Im Gegenteil: Um mit ihm in Kontakt zu sein, müssen wir uns weiterhin an den in uns vorgefundenen Widerstand halten.

Ich werde folglich ›ich selbst‹ weniger darüber, dass ich den Weg nach innen antrete, als dass ich in einen Raum ausgreife, der sich mir erst über die Bewältigung der mich bestimmenden Differenz von Innen und Außen, d.h. des in mir selber wirkenden Widerstandes, erschließt. Ich erfahre Weite und Enge dieses Raumes als Erfolg dort, Scheitern hier. Jedoch: Ein Scheitern muss kein Scheitern bleiben. Es birgt seinerseits eine wieder zu durchlaufende Innen-Außen-Differenz, die Möglichkeit, die erfahrene Enge zu *erleben*: als Intensität, die mich jetzt schon für mein Scheitern entschädigt⁴. Das Erleben von Intensität vertieft die Differenzerfahrung und mit ihr das Bewusstsein meines Unterschiedenseins von allem. Darüber finde ich denn auch wieder Handlungsspielraum zurück: Das Erleben des Scheiterns wandelt sich zum Bewusstsein einer wahrzunehmenden Chance. Ich fange an, statt mein Scheitern von außen her als ein solches zu beglaubigen, es mir als begriffenen Widerstand anzueignen. Aus dieser Perspektive heraus beginne ich nun, die Differenz von Innen und Außen, auf die mich mein Scheitern gestoßen hat, neu zu durchlaufen. Indem ich sie neu durchlaufe, interpretiere ich mein vormaliges Scheitern dahin gehend um, dass Innen und Außen die Plätze wechseln: Mein Verhältnis zu mir selber beginnt, sich zu verändern, während sich im Außen bereits neue Perspektiven auftun.

Der Mythos der Macht und der Ernstfall der Freiheit

Ich weiß nicht schon, wofür meine Freiheit gut ist. Ich weiß nur, dass es gut ist, frei zu sein. Es ist gut, frei zu sein, wie es gut ist, man selbst zu sein. Mein Selbst in seiner objektiven Gegebenheit beruht auf einer mir selbst nicht erklärlichen

4 Vgl. Alfred North Whitehead: Prozeß und Realität, S. 217.

inneren Unabhängigkeit. Von ihr macht mein Selbstempfinden blinden, akosmischen Gebrauch – was mir erlaubt, mich noch in unfreien Verhältnissen frei zu wissen. Ich wähle aus Freiheit, nicht sie selbst. Die Freiheit ist nicht Gegenstand einer Wahl. Ich wähle die Freiheit so wenig, wie ich mir selbst entgehe. Ich bin nicht nur frei, über mein Leben zu bestimmen, sondern dazu gezwungen. Andernfalls überließe ich es Anderen, über mich zu bestimmen. Vom Akosmismus meiner Innerlichkeit her gedacht, sind meine Unterwerfungen noch Werke meiner Einwilligung. Die Macht des Anderen über mich wird ihm von mir verliehen. Humberto Maturana kehrt das Verhältnis von Macht und Unterwerfung insofern um, als er Unterwerfung nicht als Folge, sondern als Ursache von Macht begreift.⁵ In derselben Logik unterwerfen wir uns, nach Gregory Bateson, weniger einer konkreten Macht als ihrer *Idee*.⁶ Es ist der Mythos der Macht selber, der uns gefangen hält und korrumpiert – mehr als alle erfahrene Ohnmacht.

Niemand ist je wirklich mächtig gewesen, während jede und jeder Ohnmacht kennt. Die Erfahrung von Ohnmacht ist meiner anfänglichen Verspätung gegenüber meinem eigenen Leben, dem Umstand, dass ich zu keiner Zeit über die erste Initiative verfüge, eingeschrieben. Indem ich diesen Umstand als *Conditio humana* annehme, käme ich mir dabei zuvor, dem Anderen genau die Macht zuzugestehen, derer ich selber ermangele. Statt ihm Macht über mich zu geben, brächte ich mich in einen Zustand präzise empfundener Unterschiedenheit von ihm. Zu dieser Empfindung kann noch gehören, dass ich dem Anderen Überlegenheit – in diesem Sinne: Macht – zugestehe, in derselben Weise, wie ich überhaupt mein Leben von Verhältnissen, die ich nicht beeinflussen kann, bestimmt weiß. So sehr ich darum weiß, so sehr verschaffe ich mir kraft dieses Wissens Zeit, mich gegenüber Übermächtigem zu bewahren; ich würde in meinem Inneren bereits auf die Veränderung der mich aktuell bedrängenden Situation hinarbeiten, d.h. in ihr eine zu absolvierende Innen-Außen-Differenz ausmachen.

Der Mythos der Macht ist an die Fantasie geknüpft, über die erste Initiative zu verfügen. Die Reflexion auf die Differenz von Innen und Außen dient nicht zuletzt deren Entmythisierung. Sie entmythisieren heißt, den Erscheinungscharakter von Macht zu Bewusstsein zu bringen. Statt uns dunklen Mächten unterworfen zu glauben, erfahren wir Macht als rekonstruierbares Politikum: als Konvention, die politisch-soziale Stabilität über die Installierung eines bestimmten herrschenden Scheins – des Scheins einer notwendigen Herrschaft – realisiert. Noch wo wir, im Großen, einer nur zum Schein notwendige, illegitime Herr-

5 Vgl. Humberto Maturana im Gespräch mit Bernhard Pörksen: »Wir produzieren die Diktatoren«. In: Die Tageszeitung vom 23.04.2001.

6 Vgl. Gregory Bateson: Geist und Natur, S. 272.

schaft anprangern, während wir uns unsererseits, im Kleinen, um Aufrichtigkeit bemühen, entraten wir selber nicht der Konvention des Scheins. Wir werden ihn umso mehr zu wahren wissen, als wir über ihn mit unserem Umfeld erscheinungshaft verbunden sind. Aufrichtigkeit meint mithin weniger regressive, scheinzerstörende Selbstentblößung, sondern die Herausbildung von Ichstärke: darüber, dass ich mich als Ich zeige, mich gleichermaßen zum Außen wie zu mir selber in Differenz setzt. Die Differenzsetzung ist dabei noch ein Tribut an den mich mit den Anderen verbindenden Schein. Ichstark erinnere ich mich nämlich selber an mein Grundwissen, dass Wirklichkeit erscheinende, mir erscheinende Wirklichkeit ist. Ich mache mich zunehmend immun gegen die Illusion, die Wirklichkeit als solche, jenseits ihres Erscheinens, zu fassen zu bekommen. Damit mache ich mich ebenso immun gegen den Mythos der Macht als der Fantasie der ersten Initiative, der Vorstellung eines direkten – überwirklichen, der Innen-Außen-Differenz entzogenen – Zugriffs auf die Wirklichkeit.

Ich kann mich aber nicht im gleichen Maße gegen mein Gefühl der Ohnmacht immunisieren. Das hieße, mich von meiner eigenen Differenz zum Außen zu emanzipieren. Gewähr, dass ich selber zu keinem Zeitpunkt über die erste Initiative verfüge, sehe ich mich von der schieren Tatsache eines Außen wie von einer Übermacht bedrängt. Angesichts seiner drohe ich mir gleichsam von Anfang an als freies Wesen abhandenzukommen. Gegenläufig hierzu werde ich auf mein Unterschiedensein von allem, noch von mir selber, gestoßen: auf mein inneres, akosmisches Freisein. Angesichts der mich determinierenden äußeren Wirklichkeit beginne ich, für mich selbst gewissermaßen nur noch als innerliches Wesen zu existieren. Je deutlicher und schmerzhafter ich dies empfinde, desto weniger hat das mich bedrängende Außen darüber Macht, mich mit mir zu entzweien. Es ist, als ob mich mein Schmerz zugleich schützte: Mögen mich äußere Mächte in ihrer Gewalt haben, so bleibe ich ihnen doch kraft der empfundenen Differenz meiner selbst zum Außen (zu dem ich, in meinem Doppelaspekt, ja selber noch gehöre) im Letzten entzogen – und sei es als Bereitschaft, mich selbst zu töten. Für Montaigne heißt, unter Rückgriff auf Cicero*, sich auf den Tod zu besinnen, sich auf seine Freiheit zu besinnen: Wir lernen zu sterben, um immer mehr das Gehorchen zu verlernen.⁷

Unsere Freiheit ist von Gewicht, *weil* wir in realen Zwängen leben. Karl Jaspers unterscheidet, wie gesehen, zwischen Grund- und Grenzsituationen. Grundsituationen sind diejenigen Bedingtheiten, die ein Mensch unbeeinflussbar vorfindet: Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Endlichkeit. Grenzsituationen dagegen stellen

* Cicero (106-43 v. Chr.), römischer Politiker und Philosoph.

7 Vgl. Michel de Montaigne: Philosophieren heißt sterben lernen. A.a.O., S. 129.

Selbstbegegnungen unsrer selbst als Freie in Erfahrung unseres Herausgefordert-seins durch Letztes wie Tod, Schuld und Schicksal dar.⁸ Sie bieten sich uns als Nötigung an, die Differenz von Innen und Außen als Grundbedingung anzunehmen, auf dass wir uns von ihr her, auf unser eigenes Bestimmtsein antwortend, in Besitz – d.h. Abstand zu uns selber – nehmen. Die Erfahrung von Ohnmacht ist, so verstanden, kein Dementi meiner Freiheit. Es tritt, im Gegenteil, nur mehr deutlicher ihr Akosmismus hervor. Meine Freiheit, als innere Freiheit, resultiert aus meiner Einsicht in meine Unfreiheit. Jene ist die Antwort auf diese: Ich verlange nach Freiheit im Maße erfahrener Unfreiheit, wie ich auf der anderen Seite fähig bin, um meiner inneren Freiheit willen reale Unfreiheit in Kauf zu nehmen.

Der Ernstfall der inneren Freiheit ist der Selbstmord. Mit ihm mache ich von meiner Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, auf absolute, endgültige Weise Gebrauch: Ich behaupte mich als innerliches Wesen noch gegen meinen eigenen Selbsterhalt. Darüber, dass ich Ernst mache mit meiner Inkongruenz mit allem, trete in eine letzte Asymmetrie ein. Mich selbst tötend, gebe ich das Geschenk meiner selbst zurück – aber wem? Ich weiß es nicht. Ich weiß nur, dass mich niemand besitzt außer ich selbst, es sei denn, ich überlasse mich ihm freiwillig.

Erhellte Unfreiheit oder Das Eingesetztsein der Freiheit

Wo ich mich von äußeren Zwängen befreite, wäre ich um keinen Deut freier, vertiefte sich mir damit nicht zugleich die Einsicht in meine Bestimmtheit. Diese führt mich nicht zuletzt vor die Unhintergebarkeit der Innen-Außen-Differenz, die mich jederzeit und allerorten bestimmt, vor das Bewusstsein der Erscheinungshaftigkeit der Wirklichkeit, die mich kraft ihres Erscheinens von ihr ausschließt, und schließlich vor die Erfahrung eigenen Unterschiedenseins von allem, inklusive mir selber. Jede Befreiung bringt somit eine Klärung meiner Verhältnisse, der äußeren wie der inneren. Ich kann mich jedoch nicht davon befreien, überhaupt in Verhältnissen zu leben, so wenig ich mich von mir selber befreien kann, ohne im Ganzen aufzuhören zu existieren. Genauso wenig kann ich alle Konsequenzen meines Handelns absehen, da dieses neuerliche Innen-Außen-Differenzen schaffen wird, denen ich jemals gegenüberstehen werde. Als jemand, der zu keinem Augenblick über die erste Initiative verfügt, kann ich immer bloß Einsicht nehmen in die sich augenblicklich auftuende Differenz von

8 Vgl. Karl Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962, S. 318f.; sowie: Philosophie II: Existenzzerhellung, S. 203.

Innen und Außen. Ich kann immer nur auf das antworten, demgegenüber ich mich verspäte. Was ich aber sehr wohl kann, ist, mich im Licht meiner Verspätungen als Wesen zu reflektieren, das sich selbst voraus ist: als ein seiner eigenen Bedingtheit überlegenem Wesen.

Keine Befreiung, die nicht in Unfreiheit umgeschlagen wäre: Freiheit muss auf Unfreiheit bezogen bleiben, will sie sich nicht an diese verlieren. Jenseits der Erfahrung von Unfreiheit bleibt Freiheit Illusion. Diese besteht in einer Illusion über mich selbst, die mich von mir trennt. Entsprechend bleibt mein Einfluss auf äußere Dinge immer auf deren Erhellung in meinem Inneren begrenzt: Was sich in mir erhellt, erhellt mich mir selbst. Meine Freiheit reicht so weit, wie sich mein Selbst seiner selbst klarer wird, d.h. in seiner Selbstunterschiedenheit, der Differenz von subjektivem und objektivem Selbst, innewird. Ich weiß nicht, wie weit mein Selbst und mit ihm meine Freiheit reicht, solange ich nicht auf einen Widerstand stoße, der mich mit mir selber konfrontiert, als jemandem, der in sich Antworten auf das finden muss, das ihn von außen her bestimmt. Indem ich die mich jeweils bestimmende Differenz von Innen und Außen auf eigene, innengesteuerte Weise zu durchlaufen lernte, würde ich mich zunehmend selber zur Antwort geben. Wo bloße, blinde Selbstbehauptung mich mir selbst zum Außen machte, mich nur umso mehr in die mich bestimmenden Verhältnisse verstricken ließe, fügte ich mich dem Außen – im Durchgang meiner Differenz zu ihm – umso deutlicher hinzu: Der Spielraum, den ich draußen gewönne, hätte ich längst in mir – als Abstand zu mir selber – gewonnen.

Der Ertrag meiner inneren Freiheit wird, gemessen an den Üppigkeiten illusionärer Wahlfreiheit, immer nur bescheiden sein – dafür bleibt er mir noch in meinem Scheitern erhalten. Im Scheitern spricht sich die Differenz von Innen und Außen in aller Härte aus: Verfehlung, Nichtankommen, Verlassenheit. Es zeigt mir, dass Freiheit nie total wird: dass sie an die Erfahrung meiner anfänglichen Verspätung gebunden bleibt, daran, dass ich als freies, innerliches, akosmisches Wesen immer nur Antworten auf etwas schon Bestehendes, mich Bedingendes geben kann. Totale Freiheit käme meiner Selbstexekution gleich: Ich hätte mich mit ihr aller Grenzen und Kontexte enthoben. Vollkommen frei wäre ich alles und nichts, nur nicht ich. Ich bin immer nur in Differenz zu mir ›ich‹. Mich total frei zu glauben, hieße, mich aus meinem Umgang mit mir zu entlassen und damit aus der Notwendigkeit, schon an mir selber eine in mir wirkende Innen-Außen-Differenz durchlaufen zu müssen. Total frei könnte ich weder an irgendetwas scheitern noch irgendetwas bewirken. Die Möglichkeit zu scheitern hält mich dagegen in Kontakt mit meinem Bestimmtsein durch eine spezifische Innen-Außen-Differenz. Diese zwingt mich, immer wieder neu zu einer – meta-stabilen – Balance zu finden, in Richtung eines Dritten von Innen und Außen,

das ich in denkendem Mir-voraus-Sein zu ermitteln habe. So erfahre ich zeitversetzt, von der wiedergefundenen – immer bloß vorläufigen – Balance her, mein Scheitern als Nötigung zum Lernen, zu komplexerer Selbstmächtigkeit und Ichstärke. Indem ich die Gründe meines Scheiterns einsähe, würde ich neu zu meiner inneren Freiheit finden, um mich im Licht dieser Gründe neu zu erfinden.

Das Gefühl für mein Freisein ist dem für mein Selbst analog: Ich kenne weder den Grund meiner Freiheit noch den Sinn meines Selbst. Ich weiß nur, dass es gut ist, frei zu sein, wie es gut ist, jemand zu sein. So sehr ich imstande bin, um meiner inneren Freiheit willen äußere Unfreiheit in Kauf zu nehmen, so sehr fordern die erfahrenen Unfreiheiten mein inneres Freisein heraus. Weder bin ich je frei in dem Sinne, dass ich nicht-determiniert wäre, noch verfüge ich, gottgleich, über die erste Initiative über mich und meinesgleichen. Ich bin immer nur frei, frei zu *werden*, d.h. meine Freiheiten unter Determinationsdruck zu finden, darüber, dass ich, statt die eine, ungeteilte Freiheit zu suchen, mich zu vielen, begrenzten, endlichen Freiheiten bereit mache.⁹ Diese pluralen Freiheiten wären weniger anspruchs- als anlassgebunden, eben im Sinne einer in Richtung Freiheit (eines zu findenden Dritten von Innen und Außen) zu absolvierenden Innen-Außen-Differenz.

Anders als für Sartre ist für Emmanuel Lévinas* unsere Existenz weniger zur Freiheit erhoben oder verdammt, als dass, umgekehrt, die Freiheit in unsere Existenz *eingesetzt* ist: Sie realisiert sich nicht voluntativ, als Selbstentwurf, sondern ethisch, als antwortendes, sich selbst verantwortendes Leben.¹⁰ Wir vergewissern uns ihrer über die Frage an uns selbst, wofür unsere Freiheit *gut* sein soll. Eine Frage, die utilitaristisch anhebt und ontologisch endet: Ich kann etwas nur als gut für irgendetwas begreifen, wenn ich voraussetze, dass es überhaupt Gutes, ein Gutes an sich, gibt. Wenn es gut ist, frei zu sein, wie es gut ist, jemand zu sein, dann muss die Freiheit ihrerseits von einem Guten beauftragt worden sein. Das Gute wäre dann früher als meine Freiheit. Mit Lévinas zu sprechen: Das Gute hat mich gewählt, bevor ich es selbst wählen konnte – nicht

9 Vgl. Odo Marquard: Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen. In: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 2001, S. 134.

* Emmanuel Lévinas (1906-1995), litauisch-französischer Philosoph.

10 Vgl. Emmanuel Lévinas: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg i. Br. und München 1992, S. 204.

zuletzt daran ablesbar, dass niemand aus freien Stücken gütig ist, sondern immer dazu irgendwie gedrängt werden muss.¹¹

So wenig ich zur Freiheit verurteilt bin, so wenig muss ich mich von einem moralisch vorentschiedenen Guten gängeln lassen. Meine Freiheit wird, im Gegenteil, nur von dem Guten her, von dem sie sich beauftragt weiß (von dem ich die Kraft hernehme, ein Selbst – Ichstärke – herauszubilden), sich selbst erst verständlich. Andererseits weiß ich nicht schon, worin dieses Gute besteht. Um das herauszufinden, bin ich ja frei bzw. muss es werden: Ich muss zu dem werden, der ich bin. Das Gute meiner Freiheit besteht in meiner schieren Handlungsfähigkeit. Ich würde an der Nötigung, selbstständig zu handeln, zerbrechen, wüsste ich mich als in sich stehende Person, die aus sich selbst heraus zu handeln in der Lage ist, gerechtfertigt. Ich hätte nicht die Kraft, irgendetwas Gutes zu tun, dürfte ich nicht schon mein Handelnkönnen als etwas Gutes empfinden. Andererseits handle ich nie voraussetzungslos; noch wo ich auf eigene Faust handle, antwortet mein Handeln auf etwas, das mich zum Handeln bewegt, ehe ich um meine eigenen Beweggründe wüsste. Umgekehrt ist auch Nichthandeln ein Handeln, nämlich Einwilligung ins Behandeltwerden durch jemanden. Genauso kann ich falsch handeln, mich in meinen besseren Möglichkeiten verfehlen, an mir vorbeileben. Aber selbst meine Selbstverfehlung untersteht noch meinem Selbstbesitz, dem Vorbehalt meiner Fähigkeit zur Einsicht, konkret: in die Differenz von subjektivem und objektivem Selbst. Von daher höre ich auch nicht auf, ein prinzipiell handlungsfähiges Wesen zu sein, selbst wenn ich von außen daran gehindert würde.

Selbstübereinstimmung ist abgewendeter Selbstverlust. Die Kraft, ihn abzuwenden, entnehme ich der Erfahrung erfolgreich durchlaufener Innen-Außen-Differenzen. Dazu gehört noch das Bewusstsein, scheitern zu können. Ich kann an der Härte meiner Differenz zum Außen zerbrechen, wie ich mein Inneres dafür einsetzen kann, gemeinsame Sache mit der Übermacht des Außen noch gegen mich selber zu machen. Selbst in meinen Niederlagen bleibe ich mir selbst voraus. Die Würde meines Personseins ist mir nicht von außen zu rauben, womöglich nicht einmal von mir selbst. Von daher auch verbleibe ich noch in meiner Ohnmacht in Verantwortlichkeit für mich. Auch wenn ich nicht wissen und sagen kann, wer ich bin, kann ich doch – unter Bedingungen meines Unterscheidenseins von allem, noch von mir selber – jemand sein wollen, der mit sich in Übereinstimmung leben will. Ich kann nicht mit mir in Übereinstimmung sein wollen, ohne mich der Gefahr auszusetzen zu scheitern. Mein Gefühl für jene

11 Vgl. ders.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg i. Br. und München 1992, S. 41.

Gefahr reguliert das Maß meiner Herausgänge aus mir. Ich weiß nicht schon, ob und wie ich die mich hier und jetzt bestimmende Innen-Außen-Differenz meistern werde. Ich weiß nur, woher auch immer, dass ich frei bin. Wüsste ich mich nicht schon frei, könnte ich nicht frei sein wollen; ich hätte nicht die Kraft, auf dem Weg zur Freiheit auch nur das kleinste Hindernis zu überwinden. ›Zur Freiheit? Gibt es ein Ankommen bei ihr, außer dass ich auf bessere Weise bei mir selbst wäre?