

XI Diskrepanzbewusstsein

Von allem unterschieden, bin ich wie verloren. Meine Verlorenheit ist Quelle und Gefährdung meiner Freiheit in einem. Ich bin ja nicht nur von der Welt und den Anderen unterschieden, sondern noch von mir selber. Ich bin die Lücke, die ich mit mir selbst schließen muss. Ich erfahre sie als Differenz von subjektivem und objektivem Selbst. Um mich, von jenem her, diesem anzunähern, muss ich aus mir herausgehen.

Das nicht selbstverständliche Selbstverständliche

Meine Verlorenheit verbindet mich mit der der Anderen. Hierauf baut die Welt des Moralischen auf – aber eben nur implizite: Ein expliziter Moralismus, etwa in Form der Goldenen Regel, verunklart uns nur unsere Verlorenheit. Er wiegt uns in der trügerischen Sicherheit einer direkt wiss-, aussag- und herstellbaren Ordnung menschlichen Zusammenlebens. Damit ruiniert er gerade unser Empfinden für die Asymmetrien unserer Verbundenheiten. Hierin liegt, nach Carl Friedrich von Weizsäcker*, denn auch das moralische Problem von Moral: Sie kann sich selbst nie letzter Grund sein. Wo sie dies tut, tut sie uns Gewalt an.¹

Was uns miteinander verbindet, verbindet uns mit uns selbst: Von allem, noch von uns selber, unterschieden, bedürfen wir eines uns *bereits* Einenden. Was uns, als menschliche Welt, je schon eint, ist die schiere Kontextualität unseres Lebens. Aus ihr heraus evolvieren wir in Koevolution mit den Verhältnissen,

* *Carl Friedrich von Weizsäcker* (1912-2007), deutscher Physiker, Philosoph und Friedensforscher.

1 Vgl. Carl Friedrich von Weizsäcker: Das moralische Problem der Linken und das moralische Problem der Moral. In: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. Frankfurt/M. 1980, S. 89.

die uns bestimmen. Wir gehen nicht nur äußerlich, notgedrungen und taktisch, Bündnisse mit unserem Außen ein, sondern aus uns selbst heraus, in Koevolution mit uns selber, deren Dasein mit den Verhältnissen, die es bestimmen, strukturell verkoppelt ist. Aus Gründen unserer eigenen Verbundenheit mit dem Leben, dem, was uns sowohl in uns als auch von außen her umgreift, richten wir unser Leben und Erleben auf einen Horizont aus, der, mit den Worten Erik H. Eriksons, »mit dem nebelhaften Bild einer Mutter anfängt und mit der Menschheit endet«².

Was uns von jeher eint, ist die Idee eines Selbstverständlichen: dass wir in aller Unterschiedenheit Gleiche und als diese dem Gebot der Gegenseitigkeit unterworfen sind. Was die Idee des Selbstverständlichen von der Goldenen Regel unterscheidet, ist, dass sie nicht operationalisierbar ist. Sie stellt weniger eine auswendig wiss- und sagbare Regel als einen inwendigen Appell an unsere Urteilskraft dar. Bevor sich das Moralische als das zu Tuende und zu Lassende präsentieren kann, muss es uns für die Geltung eines Selbstverständlichen sensibilisiert haben, dem noch die Idee einer Moral untersteht. In dem Maße, wie wir uns als je schon moralische Wesen, als zu moralischem Handeln Fähige vorfinden, finden wir unsere Moralen bereits der Idee eines Selbstverständlichen unterstellt, worüber wir uns, in aller Unterschiedenheit, als Gleiche, unterschiedslos der *Conditio humana* Unterstellte, wissen. Unsere konkrete moralische Erfahrung besteht nun aber gerade darin, dass das Selbstverständliche nicht ebenso selbstverständlich gegeben ist, dass wir einander eben nicht als Gleiche ansehen und behandeln. Die Diskrepanz von Realem und Idealem, vor die ich mich gestellt sehe, stellt mich in mir vor eine Forderung an mich selbst: dass, soll Gleichheit und Gerechtigkeit in die Welt einziehen, ich von mir selber mehr fordern muss als von den Anderen³. Ich erweise mich als moralisches Wesen, indem ich in moralische Vorleistung gehe. Dieser Leistung, jener Forderung wegen ist es denn auch moralisch problematisch, das Selbstverständliche auszusprechen. Ausgesprochen dementiert sich das Selbstverständliche selber.

2 Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, S. 58.

3 Vgl. Emmanuel Lévinas: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Frankfurt/M. 1992, S. 35.

Die Moral angesichts der Innen-Außen-Differenz

Nach Heinz von Foerster werden moralische Sätze mit »Du sollst« / »Du sollst nicht«, ethische mit »Ich soll« / »Ich soll nicht« gebildet.⁴ Anders als eine Moral macht Ethik keine Vorschriften. Mit Wittgenstein verweist von Foerster auf das Unaussprechliche, Indirekte, Implizite aller Ethik. Sie drückt sich nicht praktisch/theoretisch, sondern gestisch/habituell aus. Ethik kennt denn auch weder Strafe noch Lohn. Ihr Lohn, ihre Strafe liegt in unserem Handeln, unserem Verhalten selbst.⁵

So wenig sich eine Ethik aussprechen lässt, so sehr hat Sprache schon ethische Implikationen. Von Foerster unterscheidet zwischen zwei Strängen der Sprache, dem ihrer *Erscheinung* und dem ihrer *Funktion*.⁶ Auf dem Strang der Erscheinung tritt uns Sprache als grammatikalisch-syntaktische Ganzheit entgegen. Als diese ist sie ganzheitlich-selbstbezüglicher Natur: Das Wort für Sprache heißt hier wiederum »Sprache«, das Wort für Wort »Wort«. Damit ist sie geschützt gegen Erklärungen ihrer selbst, die von außerhalb kämen. Auf diese Weise firmiert jede Sprache als eine monologische Ganzheit neben den monologischen Ganzheiten anderer Sprachen. Sie stellt nicht nur eine in sich stimmige Welt dar, sondern bestimmt noch unsere Beziehungen zum Außen: Das Wort »Stuhl« repräsentiert den Gegenstand »Stuhl«. Derart überprägt Sprache noch die Intentionalität meines Bewusstseins auf eine außersprachliche Wirklichkeit hin. Auf dem Strang ihrer Funktionalität dagegen ist Sprache von jeher Dialog. Miteinander sprechend, sprechen wir auf mitmenschlich-kommunikative Sprache miteinander, d.h. wir wenden Sprache nicht umständlich-deskriptiv an, indem sie sich einander auswendig, vermittelt sprachlich feststehender Bedeutungen über eine feststehende Wirklichkeit, austauschen. Miteinander sprechend machen vielmehr, ohne es ausdrücklich zu wissen oder zu wollen, konstruktiv-poetischen Gebrauch von Sprache: Wir schaffen kraft eines uns bereits Verbindenden auf unsere Weise dieses uns Verbindende *nach*. Auf diese Weise spricht sich im dialogischen Gebrauch von Sprache Ethisches auf unsichtbare Weise aus.

In dem Maße, wie das allem Moralischen zugrunde liegende Gebot der Gegenseitigkeit abstrakt – das Selbstverständliche eine Idee – bleibt, sind wir ge-

4 Vgl. Heinz von Foerster: Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung. A.a.O., S. 66.

5 Vgl. Ludwig Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Satz 6.422.

6 Vgl. im Folgenden Heinz von Foerster: Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung. A.a.O., S. 81f.

halten, es antifaktisch – unter Bedingungen realer Ungleichheit – zu realisieren. Dafür aber muss ich mich zuvor selber den Maßstäben der Gegenseitigkeit unterworfen sehen: Ich muss aus mir herausgegangen sein, mich innerlich dezentriert, perspektivisch zu einer azentrischen Weltauffassung durchgerungen haben. Von dorthier erst erführe ich, dass ich, bevor ich mir, meinem Personsein, unerlässlich wäre, einer zu wahrenen Gerechtigkeit unerlässlich bin.⁷ Dem formalen Prinzip der Gegenseitigkeit reale Geltung zu verschaffen, heißt nicht, Gerechtigkeit *herzustellen*. Wir können sie nur *wiederherstellen*. Dafür gehen wir in moralische Vorleistung. Auch hierin werden wir uns immer schon verspäten, können wir immer nur Antwortende, Korrigierende sein. So bleibt auch unser innerer Sinn fürs eigentlich Selbstverständliche an unsere aktuellen Lebensverhältnisse gebunden, mithin an die jeweils geltende Moral. Moralische Wahrnehmung schult sich am erfahrenen Ungenügen der jetzt gültigen Moral. Um sie zu korrigieren, müssen wir von ihr, unserer Teilhabe am Jetzt, ausgehen. Es gibt keinen letzten, objektiven moralischen Standpunkt über allen Standpunkten. Dieser wäre, als übermoralischer Standpunkt, zugleich ein vormoralischer Standpunkt: der Standpunkt eines Zuschauers, der sich, da unbeteiligt, eine göttliche – der Innen-Außen-Differenz enthobene – Perspektive anmaßt.

Um meiner Verbundenheit mit den Anderen willen gehe ich aus mir heraus, dezentriere ich mich innerlich, mache mich zu einer azentrischen Weltsicht bereit. Ich unterwerfe mich freiwillig dem Prinzip der Gegenseitigkeit, wissend, dass ich, was ich, auf mich bezogen, als ungerecht empfinde, Anderen nicht antun kann, ohne meine eigene Menschlichkeit zu verletzen. Statt uns in prinzipiellen moralischen Dingen immer erst verständlich machen zu müssen, brauchen wir einander nur an Selbstverständliches zu erinnern. So, wenn ich einen Mächtigeren um Fairness bitte: Bestünde, allem Machtgefälle zum Trotz, nicht etwas, das uns in der Tiefe unserer selbst miteinander verbindet, mein Appell an seine Fairness wäre nicht nur vergeblich, sondern unverständlich, geradezu unsinnig.

Und doch ist das Selbstverständliche nie so selbstverständlich gegeben, dass wir nicht für seine Geltung eintreten, so auch aussprechen müssten, was nicht ausgesprochen werden sollte. Die Idee eines Selbstverständlichen bleibt von daher das am wenigsten Gesicherte, am leichtesten zu Leugnende, tagtäglich Lügen Gestrafte. Zugleich macht die Erfahrung dieser Kluft es erst nötig, dass wir uns überhaupt eine Moral geben. Keine Moral wiederum vermag, die ihrer eigenen Notwendigkeit zugrunde liegenden Differenzenerfahrung zu schließen, ohne uns sogleich als ethische Wesen, die sich aufgrund ihrer Erfahrung mit sich und den Anderen eine Moral geben müssen, mit abzuschaffen. Insofern unterliegen

7 Vgl. Emmanuel Lévinas: Schwierige Freiheit, S. 164.

noch unsere Moralvorstellungen der uns bestimmenden Differenz von Innen und Außen. Moralisches Bewusstsein besteht denn auch im Durchleiden der Diskrepanz zwischen den moralischen Geltungen einerseits und meinen moralischen Erfahrungen andererseits. Wie mir, nach Jaspers, das Gegebensein von Bewusstsein vermittelt, dass mir alles immer nur in Form der Subjekt-Objekt-Spaltung gegeben ist, so bewahre ich mir mein moralisches Bewusstsein in meiner Sensibilität für die Diskrepanz von Geltendem und Erfahrenem.

Je vertiefter dieses Bewusstsein, desto fragwürdiger wird alle Moral, nicht zuletzt angesichts neuer, drängender Anforderungen an uns, uns in einer Welt der Ungerechtigkeiten gerecht zu verhalten. Indem ich etwa einem Kind Recht und Unrecht auseinandersetze, bin ich versucht, mein eigenes Bewusstsein der Diskrepanz von moralisch Gebotenen und real Gegebenem vor ihm zu verbergen. Das setzt mich der weitergehenden Versuchung aus, meine Zweifel durch eine umso rigidere moralische Grundsätzlichkeit niederzuhalten. Auf die Art glaube ich, dem Kind gegenüber in meinem Unglauben unerkannt bleiben zu können. Ich entkomme mir aber selbst nicht: Der unwissende Blick des Kindes konfrontiert mich mit meiner Selbstwahrnehmung als Heuchler. Ich beginne, mich zu schämen. Ich fühle mich der Autorität, die ich für das Kind darstelle, nicht würdig. Ich sehe mich sie nur spielen. Der kindliche Blick erteilt mir eine Lektion darin, was uns verbindet und was ich untergrabe: Vertrauen. An seinem Blick erfahre ich, dass ich mir selbst nicht vertrauen kann. Um mich mir selbst wieder vertrauenswürdig zu machen, müsste ich mich meiner Scham öffnen. Mit ihr erfahre ich das mich mit dem Kind – seiner und meiner Verlorenheit – Verbindende. Indem ich in mein Diskrepanzbewusstsein zurückgefunden hätte, hätte ich meinen Zweifel in den größeren Zusammenhang eines antifaktischen Vertrauens in die bleibende Idee eines Selbstverständlichen, vor allem Verstehen Verständlichen, gestellt. Die moralische Autorität, die ich mir angemäße, die moralische Überzeugung, die ich mir selbst eingeredet habe, wären überholt von einer Glaubwürdigkeit, die in nichts als meiner vor den Augen des Kindes absolvierten Differenz von Innen und Außen besteht. Das Kind sieht nicht die Passage – niemand sieht sie –, sehr wohl aber meine Bezogenheit auf es in meinem Ringen mit mir.

Das abwesende Gute und das sich wiederfindende Vertrauen

Von moralistischem Autoritarismus eingeschüchtert und verwirrt, verdunkelt sich uns die uns bestimmende Innen-Außen-Differenz zum undurchdringlichen Außen: Der Moralismus verlangt uns einen Glauben ab, der uns davon abhält,

unsere eigene Diskrepanzerfahrung zu verstehen. Wir werden von unserem Vorverständnis eines Selbstverständlichen, dem Vertrauen in seine zwanglose Geltung, getrennt; wir werden genötigt, Gutes zu wollen und zu tun, ohne es bei uns selber schon, kontrafaktisch, als Gutheit selbstverantwortlichen Personseins, voraussetzen zu dürfen. Je fanatischer eine Moral auf sich selbst pocht, desto systematischer untergräbt sie unsere ethische Kompetenz, desto gründlicher muss sie die Spuren des ihr selber zugrunde liegenden ethischen Unglaubens verwischen.

Mein Diskrepanzbewusstsein ist Zeichen gewahrter innerer Freiheit. Sie weist mich zurück auf meine Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, die mich mit allen Anderen verbindet, wie es den Bezug zu mir selber wachhält. Dasselbe Bewusstsein setzt mich in den Stand, mich in mir zu dezentrieren und von äußeren Fixierungen und Identifikationen zu lösen. Was hat mich aber denn zu meinen Fixierungen und Identifikationen geführt, wenn nicht die Selbstverbergung meines Diskrepanzbewusstseins, die Angst, dass mir die Welt und ich ihr, ja, ich mir selbst darin abhandenkommen könnte? Viktor E. Frankls Methode der »paradoxen Intention« sucht an ebendieser Stelle einen Einstellungswandel herbeizuführen, der mir den Zugang zu meinem eigenen Vertrauen über den Umweg einer Konfrontation mit meiner Angst bahnt. Er vollzieht sich über die Veränderung meines Verhältnisses zur Symptomatik seiner Angst: Ich werde genötigt, mir meine Ängste vor Augen zu stellen, sie darüber in Furcht vor etwas Konkretem zu verwandeln und so, in aktiver Konfrontation mit ihnen, sich von ihnen zu distanzieren.⁸ Indem ich das *Symptom* der Angst annähme, nähme allmählich auch der *Gegenstand* der Angst ab – bis schließlich das Symptom verschwindet. Ich verlöre nicht meine Angst überhaupt, aber das Wovor meiner Angst.⁹ Damit löse ich mich von einer Fixierung, die mich von meinem inneren Freisein und, darüber vermittelt, von meiner Fähigkeit zu vertrauen – als einer Variante meines Muts zum Sein – fernhält.

Inneres Freisein, als Gefühl, resultiert aus einer ausgehaltenen Innen-Außen-Differenz. Ausgehalten hält diese. Auf dieselbe Weise erhält mir mein Diskrepanzbewusstsein meine Fähigkeit zu vertrauen, Beziehung zum Guten noch in seiner Abwesenheit aufrechtzuerhalten. Im Schmerz darüber, dass Selbstverständliches nicht schon ebenso selbstverständlich gegeben ist, schließe ich die im Außen erfahrene Lücke mit mir selber, indem ich das Gute, das mir fehlt, aus mir heraus *tue*. So verstanden kommt dem Guten, wie Thomas von Aquin sagt,

8 Vgl. Viktor E. Frankl: Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie. A.a.O., S. 164f. und 172.

9 Vgl. ders.: Die Begegnung der Individualpsychologie mit der Logotherapie. A.a.O., S. 254.

nicht nur die Qualität des Vollendeten, sondern die Potenz eines Vollendenden zu.¹⁰ Von daher auch hält keine noch so schlechte Erfahrung der Hoffnung aufs Gute stand – dass sie ›für‹ etwas gut sein kann. Das Gute ist da, aber nicht hier. Gebrochen durch die Differenz von Innen und Außen, in der ich stehe, ist meine Perspektive aufs Gute die eines auf es Hoffenden. Meine Hoffnung auf es validiert seine Voranwesenheit: Die Erfahrung der Abwesenheit des Guten wird, um überhaupt erfahren werden zu können, noch vom Guten informiert. So zeigt mir denn auch die Erfahrung, dass selbst Schlechtes noch für etwas gut sein kann, dass das Gute noch meinem Willen zu ihm vorausliegt. Dies setzt mich in den Stand, seine Abwesenheit überhaupt als etwas Schlechtes erleben zu können. Etwas Schlechtes zu erleben, von dem ich weiß, dass es etwas Schlechtes ist, heißt, es in seinem Erleben bereits zu distanzieren: es als durchlaufene Innen-Außen-Differenz zu erfahren.

Wir vertrauen jemandem, der sich als nicht vertrauenswürdig zeigt; wir miss-trauen jemandem, der sich vertrauenswürdig erweist: Beide Male fühlen wir uns schlecht. Ein Schmerz, der so tief gehen kann, dass er unsere Einstellung zum Leben, zu uns selber verändert. Verletzungen von Vertrauen ziehen Einstellungsveränderungen nicht nur im Individuellen, sondern im Kollektiven nach sich: Im Friedensvertrag von Versailles 1918 sieht Gregory Bateson ein solches folgenreiches Ereignis der Demütigung, das die Weichen für spätere umfassendere Verheerungen gestellt hat.¹¹

Bateson zieht in Fragen von Ethik und Moral Parallelen zum Funktionieren eines Thermostats. Um zu *Werten* zu kommen, braucht es zuvor die nötigen *Einstellungen*: Wenn sich draußen das Wetter ändert, die Temperatur steigt oder sinkt, setzt je nach getroffener Soll-Einstellung der Schalter des Thermometers die Heizung drinnen in Gang, bis die gewünschte Temperatur erreicht werden wird, bei der sich die Heizung wieder abschaltet. So sehr das System einen intern geschlossenen Kreislauf darstellt, so werden doch die Kriterien, nach denen es abläuft, extern – hier am Thermostat – eingestellt. Die externe Einstellung gibt die interne Funktionsweise des Systems vor. Entsprechend bewirkt der Vater, der seinem Kind etwas verspricht (einen Soll-Wert vorgibt), das er nicht hält (das nie zum Ist-Wert wird), im Innern des Kindes eine systemische Dysfunktion, die sich als Enttäuschung, Trauer und Wut ausspricht. Dieselbe Dysfunktion wird im Kind, gemäß den internen Gesetzen seiner Erfahrungsverarbeitungen,

10 Vgl. Thomas von Aquin: Über die Wahrheit, quaestio 21.

11 Vgl. im Folgenden Gregory Bateson: Von Versailles zur Kybernetik. In: Ökologie des Geistes, S. 604ff.

auf die Dauer einen Einstellungswandel, eine Herabsetzung des Soll-Werts in Bezug auf bestimmte moralische Werte (etwa Versprechen zu halten), initiieren.

Habe ich auch keinen direkten Einfluss auf die Einstellung des Anderen zu sich und der Welt, so doch negativ, indem ich ihn enttäusche und verletze. Es liegt indes in meiner eigenen Macht, erlittene Verletzungen auf ein abwesendes Gutes hin verarbeiten zu wollen. Dafür müsste ich, statt eine schlechte Erfahrung bloß weiterzugeben, zuvor den Schmerz des abwesenden Guten auf mich genommen haben: Zwischen mir und dem als abwesend erfahrenen Guten läge der in Annahme des Schmerzes zu absolvierende Durchgang der mich hier und jetzt bestimmenden Innen-Außen-Differenz. Jede Frustration ist ein Aufruf zu diesem Durchgang. Jeder Durchgang wiederum ist ein Ringen um die Bewahrung und Wiedererlangung von Vertrauen. Ohne diesen Aufwand wäre ich meinen Enttäuschungen längst erlegen. Ich könnte nicht einmal enttäuscht werden: Die erste Enttäuschung wäre die letzte gewesen.

Das mir selbst gegebene Versprechen und das Gefühl von Kohärenz

Moralische Forderungen setzen mich als ethisches Wesen voraus, das an sich selbst moralische Forderungen zu stellen in der Lage ist. Sobald ich dies einsehe, hören sie auf, Forderungen zu sein, und werden zum Inhalt meines eigenen Willens. Nur im Maße dieser Anverwandlung können wir überhaupt von moralischem Verhalten sprechen. Mich moralisch verhaltend, wende ich keine Moral »an«, die mir zuvor beigebracht worden wäre, sondern handle bereits ethisch, aus mir selbst, meinem inneren Freisein, heraus: Ich gehe vom »Du sollst« zum »Ich soll« und von diesem »Ich kann« über.

Der Übergang von den Forderungen der Moral zu eigenem ethischen Handeln stellt so sehr einen Akt der Freiheit dar, wie ich mir damit selber ein Versprechen gebe. Es das Versprechen meiner Integrität. Bevor ich es anderen gebe, gebe ich es mir selbst. Ich verspreche, als Ich, in welcher Zukunft auch immer, wiedererkennbar zu sein. Ich kann dies – mich – nur versprechen, sofern ich selber auf etwas vertrauen kann, das mich, durch alle Veränderungen hindurch, als Ich durchhalten lässt. Dasselbe Vertrauen, das mir den Mut zum Sein verleiht, gibt mir die Kraft zu versprechen. Aus dieser Kraft, jenem Mut heraus *entwerfe* ich mich: Ich trete in Koevolution mit mir selber ein, nehme mich mir zum Part-

ner, der, ohne dass ich mich (mein objektives Selbst) schon kannte, mich zu mir hin begleitet.¹²

Das Kontinuum, als welches ich mich selbst erfahre, ist das, was ich mir zugleich immer neu versprechen muss, dass ich es auch sei. Versprechen heißt nicht voraussagen; ich verspreche, als Ganzes verstehbar zu sein, nicht, zu einem bestimmten Zeitpunkt jemand Bestimmtes zu sein. Nach Gabriel Marcel bezieht die Treue ihr Gewicht gerade aus der Unkenntnis der Zukunft. Die Treue transzendiert die Antizipierbarkeit von Zeit auf etwas hin bzw. von etwas her, was mich hier und heute, auf absolute Weise, bindet.¹³ Was mich bindet, ist, was mich je schon bewegt, mich mir selbst voraus sein lässt, meinem heutigen Denken und Handeln bereits als Zweckursache zugrunde liegt. Es gibt meinem Selbstentwurf Richtung und Gewicht. Ich selbst wiederum gebe ihm sittlichen Gehalt, indem ich meine Identität mit ihm verbinde, d.h. mich dem Gebot meiner eigenen Glaubwürdigkeit unterstelle und mich so mir und den Anderen verlässlich mache.¹⁴

Versprechungen sind nach außen hin deklarativ. Sie formulieren einen Soll-als Ist-Wert. Nach innen hin haben sie eine integrative Funktion. Über sie mache ich mich sprachlich-ethisch meinem Voraussein gleich; ich bediene mich meiner Worte als etwas, das mir in meinem Selbstentwurf Halt gibt. Sie geben mir Halt, indem sie mich mit dem mich absolut Bindenden, von jeher Bewegenden in Verbindung halten. Kraft dieser Verbindung, jenes Halts mache ich mich dazu bereit, in meinem inneren Handeln die Oberhand darüber zu behalten, was mir von außen zustößt. Die Fähigkeit zu versprechen weist mich als jemanden aus, der, indem er *etwas* verspricht, *sich* verspricht.¹⁵ Ich knüpfe meine Integrität an etwas mir Äußeres, zu dem ich handelnd einen Zusammenhang herstelle. Über die Herstellung dieses Zusammenhangs stelle ich, unter Bedingungen der Differenz von Innen und Außen, einen Zusammenhang mit mir selbst her. Der Bruch eines Versprechens ist ein Scheitern dieses zweifachen Zusammenhangs, über den ich mich Anderen wie mir selbst gegenüber als verlässlich (v)erhalte.

12 Vgl. Hinderk M. Emrich: Das Selbstbild des Menschen, der Konstruktivismus und seine Kritik. In: Hans Rudi Fischer (Hg.): Die Wirklichkeit des Konstruktivismus, S. 90.

13 Vgl. Gabriel Marcel: Metaphysisches Tagebuch. In: Haben und Sein. Paderborn 1954, S. 50.

14 Vgl. Hans Bernhard Schmid: Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts. Berlin 2011, S. 39.

15 Vgl. im Folgenden Robert Spaemann: Personen, S. 235-251.

Um meiner eigenen Integrität willen bin ich gehalten, immer wieder neu meine innere Unabhängigkeit gegenüber allem äußerlich Veränderlichen unter Beweis zu stellen. Jedes gebrochene Versprechen liefert da den Gegenbeweis der Hinfälligkeit und entropischen Tendenz des Lebens. Indem ich, mir voraus, mein Leben *führe*, fechte ich deren Gültigkeit im Ethischen an. Unter Auspizien der Entropie, der Todgeweihtheit allen Lebens, ist das Leben komplett sinnlos. Darüber jedoch, dass jedes Leben von innen gelebt wird, wird der Gedanke der Sinnlosigkeit seinerseits sinnlos¹⁶ – Anlass genug, Mut zum Sein, ein Selbst zu sein, zu fassen.

Ein Versprechen haltend, halte ich mich im Durchgang einer Innen-Außen-Differenz als Ich durch. Ich erweise mich noch, ja, gerade in meiner Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, als ganzer Mensch. Paradoxerweise eröffnet mir erst meine Ganzheit meine Differenz zu mir, dieselbe Differenz, die mich denn auch daran hindert, mich selber integer zu nennen. Denn es ist eben diese Differenz zu mir, die mich aus mir herausgehen lässt, um darüber, orthogenetisch, jenen Selbstzusammenhang zu realisieren, der Integrität ausmacht. Im Maße meiner guten Erfahrung mit mir selber in den Durchgängen der mich bestimmenden Innen-Außen-Differenzen einerseits wachse ich andererseits an den Feedbacks, die ich mit meinen – meine Wiedererkennbarkeit validierenden – Handlungen hervorrufe. Darin besteht, nach innen und außen, das Gefühl von Kohärenz. Aaron Antonovsky* hat dieses Gefühl als ein Kontinuum beschrieben, das sich aus drei Komponenten zusammensetzt: Verstehbarkeit, Handhabbarkeit und Sinnhaftigkeit.¹⁷ Verstehe ich, was mich belastet, wird es mir leichter fallen, ihm strukturiert-lösungsorientiert zu begegnen. Verfüge ich über innere Ressourcen, auf die ich in äußerer Bedrängnis zurückgreifen kann, um mir Hilfen und Auswege zu ersinnen, wird sich statt eines allgemeinen Ohnmachtsgefühls die punktuelle Genugtuung eigenen Lern- und Kompetenzzuwachses einstellen. Verbinde ich überhaupt mit der Lösung von Problemen Sinnhaftigkeit, werde ich für deren Lösung denn auch die nötige Kraft und Ausdauer aufbringen. Immer geht es darum, meine Problembewältigungsstrategien den äußeren Stressoren anzupassen: mich von ihnen in einen Zustand innerer Spannung versetzen zu lassen, um aus dieser Spannung heraus feedbackgeleitet zu handeln.

16 Vgl. Thomas Nagel: Die Grenzen der Objektivität, S. 100.

* Aaron Antonovsky (1923-1994), amerikanisch-israelischer Medizinsoziologe. Begründer der Salutogenese, der Theorie von den Bedingungen von Gesundheit.

17 Vgl. im Folgenden Aaron Antonovsky: Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit. Tübingen 1997, S. 30, 34, 42, 116 und 125.

Es geht darum, in einer Mischung fester Regeln und flexibler Strategien einen Zustand der Meta-Balance, eines lebbaren Ungleichgewichts, zu finden: angesichts von außen eindringender Entropie innen nach Quellen negativer Entropie Ausschau zu halten, Chaos in Ordnung zu verwandeln. Versprechen einerseits, Verzeihen andererseits sind solche negentropischen Akte, zu denen wir als Personen nicht nur fähig, sondern aufgerufen sind, um mit uns und den Anderen immer neu in ein Gleichgewicht zu kommen. Dies erst lässt uns Bündnisse mit dem Außen eingehen, konsensuelle Zusammenhänge mit den Anderen herstellen, die wiederum unsere innere Kohärenz verstärken, aus der heraus wir uns draußen um sozialen Ausgleich und politische Stabilität zu bemühen die Kraft nehmen.

Die Lehre der Empfindung und das Korrektiv des Gewissens

Bevor ich wollen kann, ich selbst zu sein, muss ich mich als ein Ich empfunden haben können. Andererseits ist mir kein Ich vorgegeben; es sind vielmehr meine Empfindungen, die mein Ich erst bilden.¹⁸ Meine Empfindungen informieren meinen Willen zu mir über mich. Sie informieren mich über meine Differenz zu mir selber, d.h. über das von meinem Willen zu mir unterschiedene, eigenständige Eigenleben jeder einzelnen Empfindung. Andererseits binden mich meine Empfindungen an mich; meine Empfindungen zielen auf mich als den sie Empfindenden, *damit* ich sie empfinde. ich erlebe mich als Zweckursache meiner Empfindungen, um derentwillen ich mich überhaupt als eigenständiges Subjekt erlebe.¹⁹ So sehr meine Empfindungen den Inhalt meines Erlebens vorgeben so wenig lassen sie mich mein Leben schon führen. Es ist die Aufgabe meines Gewissens, dafür zu sorgen, dass ich mit meinen Empfindungen übereinstimme. Zu jedem Augenblick, in jeder Situation vertritt es die Einheit meiner Person, die sich selber doch immer nur in der Differenz zu sich – sich an sich erinnernd, sich zum Versprechen gebend – ›hat‹. Die Einheit der Person ›ist‹ ihre übers Gewissen vermittelte Distanz zu sich.²⁰ Durch mein Gewissen spricht niemand als ich selbst zu mir – ich selbst als niemand, d.h. als jemand, der nicht schon identisch mit sich selbst ist, der zeitlebens werden muss, der er schon ist.

18 Vgl. Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, S. 19.

19 Vgl. Alfred North Whitehead: Prozeß und Realität, S. 406.

20 Vgl. Karl Jaspers: Philosophie II: Existenzzerhellung, S. 268.

Einerseits bin ich dafür verantwortlich, mit meinen Empfindungen übereinzustimmen, andererseits beziehe ich die Kraft zum Einssein mit mir von woandersher als mir. Ich beziehe sie aus dem, was mich umgreift. Denkend verbinde ich, was mich umgreift, mit meinen Empfindungen. Ich bin in Bezug auf das, was ich denke und empfinde, also nicht frei. Ich finde mich als *so* Denkenden und Empfindenden schon vor; ich verspäte mich gegenüber meinem eigenen Denken und Empfinden. Zugleich ist mein Denken und Fühlen *mein* Denken und Empfinden, Ausdruck meines Selbstbesitzes. Andererseits wiederum ›habe‹ ich mich nicht schon, sondern bin nur in Vorleistung, im Mir-voraus-Sein, ›ich‹: Denkend und empfindend lerne ich mein Denken und Empfinden immer erst noch kennen.

Denken und Empfinden sind Modi inneren Werdens. Werden ist ein koevolutionäres Geschehen, der Prozess einer durchlaufenen Innen-Außen-Differenz. Ich bin mir selbst, aufgrund des mir eignenden Doppelaspekts, ein Leib zu sein und einen Körper zu haben, gleichzeitig ein Innen und Außen. Zu mir werdend, nehme ich mich mir selber zum Partner; ich koevolviere mit mir, indem ich mein Denken darauf verwende, mich mit meinen Empfindungen in Übereinstimmung zu bringen. Auf diese Weise *führe* ich mein Leben. Ich führe es, indem ich mich einem mich von innen – meinen Empfindungen – und von außen – den gegebenen Verhältnissen – her Umgreifenden öffne, lerne, um meiner selbst willen von mir abzusehen. Mein Leben führend, merke ich, dass ich meinerseits bereits geführt werde; je schon folge ich etwas, das mich im Innern bewegt. Nach Viktor E. Frankl besteht die Aufgabe des Gewissens denn darin, dem Einzelnen aus seiner Selbstbewegung heraus sein individuelles Seinsollen (sein Bezogensein auf sein objektives Selbst) zu erschließen: das individuelle Sein der jeweiligen Person mit einem, durch alle Verschieden- und Verlorenheit hindurch, uns allesamt Verbindenden zu synchronisieren.²¹

Das Gewissen ist kein Wissen; es hält mir vielmehr die Grenzen meines Wissens bewusst. Das unterscheidet es von der Gewissheit. Nichts ist weiter entfernt von Gewissheit und ihr zugleich so ähnlich wie das Gewissen, aufgrund seiner Funktion, für die Einheit der Person zu sorgen. Das Gewissen sorgt dafür jedoch nur in negativ-korrigierender Weise, über eine verstärkte Aufmerksamkeit gegenüber dem, was ich nicht schon selber bin. Es hält mein Ich offen für das, was es ›stört‹. Es lässt mich zu mir werden, indem es mich an die Grenzen meines Ichs führt, darüber, dass ich mir den Selbstwertgehalt der mir widerstehenden Wirklichkeit erschließen lerne.

21 Vgl. Viktor E. Frankl: Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie. A.a.O., S. 78.

Thomas von Aquin unterscheidet zwei Aspekte des Gewissens, »synderesis« und »conscientia«.²² Die Synderesis stellt meine prinzipielle, qua Vernunft mitgegebene Teilhabe am Selbstverständlichen als dem »natürlichen Sittengesetz« dar. Die Conscientia bezeichnet dagegen meine Fähigkeit, etwas aus eigener Urteilskraft heraus als gut oder schlecht zu erfassen. Die Synderesis gibt mein Geneigtsein zur Wahrheit (»habitus«) als Grundeinstellung meines Geistes zum Ewigen Gesetz wieder. Aufgrund dieser Grundeinstellung bin ich auf Wahrheit ausgerichtet, ohne sie kennen zu müssen. Weil ich die Wahrheit nicht kenne, muss ich denken. Ich kann aber nur denken, sofern mein Geist prinzipiell wahrheitsfähig ist. Er erweist seine Wahrheitsfähigkeit darüber, dass ich nicht nur denke, was ich denken will, sondern was mir zu denken gibt. Dass es überhaupt etwas zu denken gibt, hat damit zu tun, dass ich mit Bewusstheit ausgestattet bin; dass mir alles immer nur in Form der Subjekt-Objekt-Spaltung gegeben ist. Von daher verfüge ich, bevor ich irgendetwas weiß, über das Grundwissen, dass die Welt erscheinende, mir erscheinende Welt ist. Auch wenn ich nicht viel von der Welt weiß, so weiß ich mich doch *in* ihr, inmitten von Erscheinungen, die vergehen und im Vergehen schon von anderen abgelöst werden.

Während die Synderesis also meine grundsätzliche Teilhabe an der Wahrheit des mich mit den anderen Verbindenden verbürgt, wendet die Conscientia meine Fähigkeit zur Vernunft auf den je konkreten Fall an (»actus«). Der Gewissensakt der Conscientia unterliegt damit zugleich meiner Irrtumsfähigkeit, meiner mit der Vernunft mitgegebenen Fähigkeit zu Selbstkorrektur und Umkehr. Sie ist es denn auch, die mich durch die mich aktuell bestimmende Innen-Außen-Differenz führt. Leistet die Conscientia der Standortgebundenheit und Geschichtlichkeit meiner Existenz Tribut und mit ihr der Lösung zeitgenössischer Probleme, so richtet die Synderesis meine denkende Zeitgenossenschaft auf etwas Übergeschichtliches aus. Von dorthier erfahre ich mich als Mitmensch nicht nur in Hinblick aufs Hier und Heute, sondern im universalgeschichtlichen Sinne über die Zeiten und Kulturen hinweg. Kraft der Synderesis erfahren wir in moralischen Dingen denn auch nichts, wovon wir nicht schon irgendwie wüssten. So brauchen wir weder eine völlig neue Moral zu erfinden, noch müssen wir befürchten, unser moralisches Wissen je vollständig zu vergessen. Noch wo wir uns eigenständig Normen und Gesetze geben bzw. gegen geltende Normen und Gesetze rebellieren, hören wir nicht auf, dem natürlichen Gesetz unseres Wesens, der *Conditio humana*, zu unterstehen. Es sind nicht wir, besagt dieses Gesetz, die eine moralische Ordnung schaffen; vielmehr sind wir nur angehalten, innerhalb unserer Gesetzgebungen und Handlungen dem transzendentalen Gesetz der uns

22 Vgl. im Folgenden Thomas von Aquin: Über die Wahrheit, quaestio 17.

einenden Menschlichkeit zu entsprechen. Deren Maßstäbe sind uns aufgrund unserer bloßen Vernunftbegabtheit prinzipiell zugänglich. Die Maßstäblichkeit des natürlichen Sittengesetzes gilt überall, unabhängig von Kultur und Geschichte, wenn es von uns fordert, nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit – unserer Gleichheit innerhalb unserer Unterschiedenheit – zu leben und zu handeln.

Thomas von Aquin versteht das natürliche Sittengesetz als Teilhabe am Ewigen Gesetz, nicht als das Ewige Gesetz selbst. Hierzu haben wir keinen Erkenntniszugang. Weil wir ihn nicht haben, haben wir eine Moral nötig. Wir haben eine Moral gleichwohl als *bereits* ethische Wesen nötig, die, aufgrund ihrer grundsätzlichen Zugeneigtheit zur Wahrheit, aufgerufen sind, sich selbst eine Moral zu geben. Danach kann es nach Jacques Maritain* auch nicht darum gehen, gleichsam mit dem Lineal in der Hand das eigene Handeln an einer vorgegebenen Regel zu messen, sondern zu lernen, unter Beachtung einer eingesehenen Regel zu handeln: frei *und* vernunftgeleitet.²³ Frei handelnd bin ich, so verstanden, noch ein Antwortender, an sein Gewissen Gebundener. Freies Handeln ist *Frei-handeln-Müssen*, eben: gewissensgebundenes Handeln. Indem ich mich in meinem Handeln dieser Bindung – der Bereitschaft zur Beachtung der eingesehenen Regel – entziehe, handle ich selbstzentriert, ›böse‹: Ich mache mich, nach innen wie nach außen, einer willentlichen Geistesabwesenheit schuldig.

Als ethische Wesen, die nicht über die erste Initiative verfügen (welche uns in den Stand setzen würde, nicht nur Gutes zu tun, sondern das Gute selbst zu erschaffen), kommen wir nicht umhin, handelnd zugleich aufs Glück unserer Handlung hoffen zu müssen. Um richtiges Handeln bemüht, kann ich doch nicht mehr, als darauf zu hoffen, dass ich recht gehandelt haben werde. Sind wir auch nicht Schöpfer unserer selbst, so sind wir doch Konstrukteure unseres Selbstseins: Uns selbst voraus, sind wir fähig, die Rechtheit unseres Lebens und Handelns im Futur II – der Zeitform sich erfüllt habender Versprechungen – zu reflektieren.

Doppelte Kontingenz

Ich ringe meine Integrität meiner Verlorenheit, meiner Unterschiedenheit von allem, auch von mir selber, ab. Meine Verlorenheit führt mir mein Bedürfnis nach

* *Jacques Maritain* (1882-1973), französischer Philosoph. Einer der führenden Vertreter der Neuscholastik.

23 Vgl. Jacques Maritain: Von Bergson zu Thomas von Aquin. Cambridge (Massachusetts) 1945, S. 258.

einem Halt außerhalb meiner vor Augen, wie sie mich selber zu Mitgefühl befähigt. Ich weiß, dass ich den Anderen in seiner Andersheit nicht erreichen, seine Verlorenheit nie ermessen werde – und er nicht die meine. Vor dem Hintergrund dieses Wissens zirkuliert jeder, operational geschlossen, monadisch, in sich selbst: Niemand ermisst jemanden, wie jemand sich selbst auffasst, weil niemand jemandem die Bewältigung seiner ihn bestimmenden Innen-Außen-Differenz abnehmen kann.

Wir sind nicht in der Lage zu erkennen, was den Anderen im Inneren bestimmt. Wir können bloß, gemäß Niklas Luhmanns* Theorem der »doppelten Kontingenzen«, mit seinem Eigensinn rechnen.²⁴ Danach ist jeder jedem eine Blackbox, die innerhalb ihrer selbst selbstreferenziell operiert. Was uns miteinander verbindet, ist ironischerweise das Wissen um unsere gegenseitige Unzugänglichkeit. Nur vermittels dieser Reduktion wird der Andere dem Anderen als Anderer zugänglich. Im Maße unserer gegenseitigen Undurchsichtigkeit, darüber, dass ich, um ihn zu verstehen, verstehen muss, dass ich ihn gar nicht verstehen kann, sondern immer nur von mir auf ihn schließe, ist er mir voraus. Er ist immer »schneller« als ich und somit mir nie berechenbar.

Jeder bleibt nicht nur jedem Anderen unberechenbar, sondern auch sich selbst: Das Innen des Anderen ist mir so unzugänglich, wie ich mein eigenes erst im Durchgang der mich bestimmenden Differenz von Innen und Außen ermittle. Niemandes Innen ist sich selbst unmittelbar zugänglich; es ist von sich selber getrennt durch jeweils zu absolvierende Innen-Außen-Differenz, die es bestimmt. Eigensinnig gebe ich mich den Anderen als innerliches Wesen zu erkennen, das sein eigenes Inneres gar nicht kennt, geschweige denn damit hausieren geht. Wo der Egozentriker verstanden will, wie er sich selbst versteht, zeigt sich der Eigensinnige in einer Ichstärke, die noch ein Wissen um die eigene Unzugänglichkeit beinhaltet. Mit Kierkegaard können wir den Eigensinn als Beieinander von Stolz und Demut im Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst auffassen.²⁵ Stolz und demütig zugleich, bin ich ein Ich auf sichtbar exzentrische, mutige Weise, auf eine Weise, die die Möglichkeit eigenen Scheiterns mit zeigt. So bewahre ich mich mit den Mitteln der Extraversion als innerliches Wesen. Demgegenüber braucht Egozentrik äußeren Erfolg; so wenig sie sich in ihrer Bedürftigkeit zu

* *Niklas Luhmann* (1927-1998), deutscher Soziologe. Führte maßgeblich die Systemtheorie in der Soziologie ein.

24 Vgl. im Folgenden Niklas Luhmann: *Soziale Systeme*. Frankfurt/M. 1987, S. 156.

25 Vgl. Sören Kierkegaard: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift.*, S. 20.

zeigen wagt, so sehr ist sie um ihres Erfolges willen bereit, ihr Inneres preiszugeben.

Egozentriker bleiben einander inkommunikabel: Selbstbehauptungen, welcher Art auch immer, lassen nicht mit sich reden. Eigensinnige hingegen erkennen im Anderen die Unhintergebarkeit von dessen Eigensinn an: Ich verstehe ihn, auch wenn ich ihn nicht, wie er sich selber versteht, verstehe. Ich verstehe ihn so weit, wie ich um die Unumgänglichkeit meiner eigenen Subjektivität weiß. Unumgänglich muss ich sie mir gleichwohl selbst immer erst noch erschließen. Indem ich mit dem Eigensinn des Anderen rechne, lasse ich mich von ihm dazu ermutigen, unter Bedingungen meiner Unterschiedenheit von allem, noch von mir selber, »ich« zu sein.