

Kritik des Gewissens

„Warum hältst du diess und gerade diess für recht? – „Weil mein Gewissen es mir sagt; das Gewissen redet nie unmoralisch, es bestimmt ja erst, was moralisch sein soll!“ – Aber warum hörst du auf die Sprache deines Gewissens? Und inwiefern hast du ein Recht, ein solches Urtheil als wahr und untrüglich anzusehen? Für diesen Glauben – giebt es da kein Gewissen mehr? Weißt du Nichts von einem intellectuellen Gewissen? Einem Gewissen hinter deinem „Gewissen“?“

(Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, IV 335).

Die grundlegende Stoßrichtung meiner Arbeit ist subjektivitätstheoretisch motiviert. Ihr geht es also darum zu einer Klärung des Subjektbegriffs beizutragen und ist dabei von der Überzeugung geleitet, dass eine Erläuterung des Zusammenhangs der Freiheit des Menschen und seiner Verantwortung auf den Begriff des Subjekts angewiesen ist, ja der Subjektbegriff sich gerade dadurch auszeichnet Freiheit mit Verantwortlichkeit in eine wesentliche Verbindung zu setzen: Subjekt zu sein bedeutet es, für seine eigenen Handlungen verantwortlich zu sein: für sie verantwortlich gemacht werden zu können und für sie als eigene Verantwortung übernehmen zu können.

Nun ist der Begriff des Subjekts beileibe nicht unproblematisch und sieht sich schon seit dem 19. Jahrhundert mit dem Vorwurf eines unhaltbaren Idealismus konfrontiert. Demnach gründe der Begriff des Subjekts als selbstbewusste Handlungsinstanz in der Vorstellung eines ursprünglichen, von allen geschichtlichen und gesellschaftlichen Praxiszusammenhängen sowie natürlichen Bedingtheiten unabhängigen und ihnen vorgelagerten reflexiven Selbstverhältnisses. Dieses begründe die Freiheit des Subjekts, sich in seinen Handlungen selbst zu bestimmen, d.h. das Prinzip seiner Handlungen in sich selbst und nicht in einer äußeren Macht zu tragen und auf diese Weise für sie verantwortlich zu sein.

Dieser Subjektbegriff lässt sich anhand dreier Begriffe vertiefen, die mit der Idee eines ursprünglichen, apriorischen Selbstverhältnisses verbunden sind: den der Selbstidentität (1), den der Selbsttransparenz (2), den der Universalität des Subjekts (3). Demnach gehe der Begriff des Subjekts mit der Idee einer Einheit des Selbst einher, das als Grund seiner Handlungen sich durch diese und über die Zeit hinweg durchhält und darin sich selbst gleichbleibt (1). Zudem setze der Begriff des Subjekts die Möglichkeit voraus von allen seinen Akten Rechenschaft geben zu können, ihren Ursachen und Gründen einsichtig zu sein, und sich selbst ihnen entsprechend leiten und bestimmen zu können (2). Schließlich behaupte ein so gefasster Subjektbegriff in diesem ursprünglichen reflexiven Selbstverhältnis eine unbedingte Universalität begründen zu können, die jenseits aller bloß äußerlichen, d.h. sozio-historischen, sowie natürlich-dispositionellen Unterschiede des Menschen dessen Gleichheit postuliert (3).

Die Kritiken an einer solchen Subjektvorstellung sind vielfältig und aus den unterschiedlichsten Theorieströmungen motiviert. Sie richten sich auf unterschiedliche Art und Weise auf alle drei genannten Begriffe: Sei es indem der Idee der Selbstidentität des Subjekts dessen zeitliche Dezentriertheit entgegengehalten wird, wonach dessen Einheit nie etwas Gegebenes ist, sondern sich als retroaktiver Effekt produziert; sei es indem gegenüber der Idee der Selbsttransparenz die Unverfügbarkeit körperlicher und psychischer Dynamiken genauso wie

der sozio-historischen, materiellen sowie diskursiven Voraussetzungen der eigenen Existenz angeführt wird; sei es indem gegenüber der Universalitätsbehauptung die radikale Situiertheit des Subjekts in sozio-historischen Machtformationen betont wird, wonach das Postulat einer allgemeinen Gleichheit im Subjekt-Sein als Verschleierung von existierenden Herrschaftsverhältnissen erscheint.

Im 20. Jahrhundert wird in besonderer Weise das sogenannte Postmoderne Denken mit einer radikalen Kritik oder gar Verabschiedung des Subjektbegriffs in Verbindung gebracht und darin als (kultur)politisches Schreckgespenst behandelt: Mit der postmodernen Kritik am Subjekt werde demnach die Orientierung an der Wahrheit in Frage gestellt, es drohe mit ihr ein umfassender normativer Relativismus und die gesellschaftliche Kohäsion werde durch eine Spaltung in eine Vielzahl partikularer Perspektiven gefährdet. Kurz: Wieder einmal steht die Aufklärung auf dem Spiel.

Probleme mit dem Gewissen

Wenn ich nun ausgerechnet anhand des Gewissensbegriffs zu einer Theorie von Subjektivität beitragen will, könnte man den Eindruck gewinnen, als ginge es mir in einem ähnlichen Sinne darum der Postmoderne einen klassischen Subjektbegriff entgegenzuhalten. Steht der Begriff des Gewissens nicht paradigmatisch für einen klassischen, idealistischen Subjektbegriff mitsamt seines christlich-theologischen Erbes? Ist mit dem Gewissensbegriff nicht die Vorstellung eines ursprünglichen normativen Selbstverhältnisses verbunden, das als säkularisierte Stimme Gottes eine universal gültige und letztinstanzliche normative Orientierung im Subjekt verankert? Steht das Gewissen nicht für eine substanzielle Begründung der subjektiven Identität als Ausdruck einer inneren Wahrheit des Subjekts, die es jenseits aller sozio-historischen Machtzusammenhänge und politisch-ökonomischer Kalküle situiert? Ist der Gewissensbegriff damit nicht auch wesentlich an das existenzialistische Pathos einer Freiheit gebunden, die sich in der Instanz einer radikal vereinzelter Subjektivität begründet, die in ihren Entscheidungen nur sich selbst oder Gott gegenüber verantwortlich ist? Wird damit nicht wieder der maskulinistische Traum einer Autarkie reproduziert, die davon lebt all ihre geschichtlichen, gesellschaftlichen und biographischen Bedingtheiten und Voraussetzungen zu negieren und die Freiheit des Subjekts nur in dessen vermeintlich unbedingtem Grund zu suchen?

Statt nun aber diese idealistisch-existenzialistische Tradition wiederzubeleben – als würde sie nicht ganz von selbst noch gut gedeihen – will ich gerade in der Kritik an ihr nach einem anderen Verständnis des Gewissens fragen. Kritik des Gewissens im Namen des Gewissens also? Eines gewissenhafteren Gewissens „hinter dem Gewissen“? Droht hier nicht eine Zirkularität der Kritik, die anzeigt, dass sie dem verschrieben bleibt, was sie zu kritisieren beabsichtigt: einer „moralischen“ Form der Metaphysik, die ihre Urteile und Schlüsse guten Gewissens in letzten Prinzipien begründet? Warum also nicht einfach auf den Gewissensbegriff verzichten, als Ausdruck einer überkommenen metaphysischen Tradition?

Dem ließe sich in einem ersten (sicherlich unzureichenden) Schritt mit dem Hinweis antworten, dass das Gewissen uns nicht loslässt: Wenn nicht als Begriff zeitgenössischer Subjektivitätstheorien, so doch als existenzieller Phänomenbestand und integraler Aspekt der Beschreibung unseres Verhältnisses zu uns selbst und anderen: Sei es in Form von Heimsuchungen des (schlechten) Gewissens, die unserer Kontrolle und Willkür entzogen uns keine endgültigen Fluchtmöglichkeiten zu bieten scheinen - und uns zum Geständnis, zur Wiedergutmachung oder zu einer Selbstveränderung bringen können, selbst wenn niemand von

einer Schuld weiß oder uns für schuldig hält: Welcher Anspruch lässt uns da nicht los, wer artikuliert ihn und was bindet uns an ihn? Sei es als Modalität der Selbstbefragung in Entscheidungssituationen, in denen bisherige Orientierungsmaßstäbe nicht mehr greifen: *Wen oder was befragen wir dabei?* Sei es in Gesprächssituationen, in denen andere uns oder wir anderen ins Gewissen reden und einer Verantwortung erinnern: *Welche Instanz wird hier adressiert?* Sei es als Versicherung bezüglich der eigenen Gründe nach bestem Gewissen, d.h. überzeugt handeln zu werden oder gehandelt zu haben – ob als Akt der Übernahme oder aber der Ablehnung von Verantwortung: *Worin begründet sich diese Versicherung?* Sei es als moralische Verurteilung von Personen, die all ihr Handeln den eigenen Nützlichkeitskalkulationen unterstellen - der Gewissenlose ist der, der noch mit dem Gewissen der anderen rechnet und es sich zu nutze machen kann: *Welches Ideal steht hinter solch einem Urteil?* Sei es schließlich als Akt des Widerstandes gegenüber einem Anspruch, dem zu folgen nicht mit dem eigenen Gewissen vereinbar wäre: *Worin gründet solch ein Widerstand?*

Nun ließe sich natürlich sofort zurecht erwidern, dass eine solche Beschreibung der angedeuteten Situationen droht, Ausdruck eben der christlich-metaphysischen Tradition zu sein, die uns als ideologisches Dispositiv immer noch prägt und mit der Vorstellung einer integralen Identität des Subjekts und der unmittelbaren Gegenwärtigkeit universaler normativer Orientierung verbunden ist. Dass also in diesen Situationen vom Gewissen zu sprechen letztlich eine idealistische Verschleierung der stets konkreten und durch sozio-historische Machtkonstellationen bedingten Verhältnisse darstellt. Der Gewissensbiss wäre dann nicht Ausdruck der Verantwortlichkeit gegenüber einer eigenen Überzeugung (sei diese in einem allwissenden Gott oder in der eigenen Identität begründet), sondern von introjezierten gesellschaftlichen Imperativen und ihren Herrschaftsansprüchen, die die Privilegien der Mächtigen schützen. Die Befragung des eigenen Gewissens ist dann nicht die Besinnung auf die eigensten Überzeugungen, sondern erscheint als eine Form der narzisstischen Selbstbezüglichkeit, die es vermeidet, sich von anderen etwas sagen zu lassen und sich den konkreten Verhältnissen und Verantwortlichkeiten zu stellen, in denen das Subjekt steht und die seine Überzeugungen geprägt haben. Das Gespräch, das ins Gewissen redet, appelliert dann nicht an ein universelles Wissen vom Guten, sondern stellt sich als Machtdemonstration heraus, die potentiell manipulativ ihre konkreten Interessen verleugnet. Die Versicherung nach bestem Gewissen zu handeln ist dann nicht Ausdruck des guten Willens, sondern erscheint als abstrakte juristische Fiktion eines selbstidentischen Subjekts, als Effekt einer Strafandrohung. Das Urteil gegenüber dem Gewissenlosen ist dann nicht Ausdruck einer integren moralischen Persönlichkeit, sondern wirkt im besten Fall naiv angesichts der umfassenden Verstricktheit der Subjekte in die strategischen Spiele der Macht und im schlechtesten Fall in Brechtischer Manier als bürgerliche Empörungsstrategie, die sich in der Vorstellung von einer selbstzweckhaften Moral einrichtet, ihre Helden verehrt, die um des Guten Willen noch sich selbst opfern, um dahinter ihre eigenen Verantwortlichkeiten und Machtinteressen zu verbergen: Ein Gewissen muss man sich eben leisten können. Selbst noch der Akt des Widerstands als Gewissensentscheidung droht einerseits die materiellen Voraussetzungen von Protest zu verschleiern und andererseits die Gesinnung der Protestierenden zu fetischisieren und damit Formen des Widerstands, die sich strategisch positionieren, ums eigene Überleben kämpfen und sich mit konkreten Bedürfnissen und Interessen verbinden, entweder unsichtbar zu machen oder von vornherein zu diskreditieren.

widerspruch?

Was sollte also angesichts solch überzeugender Kritik dazu motivieren, weiterhin das Gewissen als wesentlichen Bestandteil einer kritischen Theorie von Subjektivität zu profilieren? Meine Arbeitshypothese besagt, dass eine Untersuchung des Gewissensbegriffs dazu dienen kann, einen noch in dieser Kritik implizierten Gegensatz in der Theorie des Subjekts zu befragen, den man sehr schematisch etwa folgendermaßen wiedergeben könnte: Entweder ist das Subjekt eine in ihrer Rationalität universale Entscheidungsinstanz, die durch ihre Reflexionsfähigkeit sich eigenständig zu bestimmen und sich zu ihren Bedingtheiten frei zu verhalten vermag, oder aber es kommt bloß als Produkt von gesellschaftlichen oder diskursiven Machtformationen und ihren immanenten Differenzierungs-, Ausschluss- und Iterationsdynamiken in den Blick. Macht sich die erste Position, die das *Subjekt der Moral* beschreibt, auf die eine oder andere Art und Weise blind gegenüber den konkreten gesellschaftlichen Machtverhältnissen, in denen Subjekte (ent)stehen und die ihre Reflexionsfähigkeit bedingen, droht die zweite Position, die das *Subjekt der Macht* analysiert, die Möglichkeit von eigenständiger Kritik im Subjekt aus dem Blick zu verlieren, durch die es sich diesen Machtverhältnissen gegenüber verantwortlich und auch widerständig zu verhalten und sie darin zu verändern vermag. Warum sollte nun aber ausgerechnet der Begriff des Gewissens helfen, diesen Gegensatz zu überwinden, wo er doch tief in ihn verstrickt zu sein scheint?

Das Gewissen und der nicht-autonome Grund der Autonomie

Dafür gilt es zunächst den Ort zu umreißen, den das Gewissen in einer Theorie des Subjekts einnehmen kann. Dies will ich tun, indem ich die Frage nach dem Gewissen vor dem Hintergrund des Begriffs der Autonomie fassen will. Das Denken der Autonomie hebt an mit dem grundlegenden Anspruch Freiheit und Normativität durcheinander zu definieren: Das Gute ist demnach nur dann gut, wenn es die Freiheit des Subjekts verwirklicht (und das heißt durch die freie Handlung von Subjekten verwirklicht wird und nicht in einer schicksalhaften Macht gründet) und die Freiheit des Subjekts ist nur dann frei, wenn sie das Gute verwirklicht (und nicht etwa nur die Willkür und Begierden eines Individuums). In dieser Bestimmung begründet sich die Idee des modernen Subjekts, dessen Freiheit darin besteht der Grund des Guten zu sein. Bindend ist für das Subjekt demnach nur das, was es selbst für sich als bindend anerkannt hat und nicht das, was durch Natur, Konvention oder Autorität vorgegeben wäre. Das ist das „höchste Recht des Subjekts“ in der Moderne, „dass das, was (es) als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde“ (Hegel, RPh §132).

Eine Weise wie dieser Autonomieanspruch verstanden wurde, lässt sich unter dem Paradigma der Selbstgesetzgebung fassen: Die Freiheit des Subjekts realisiert sich demnach dadurch, dass das Gute, als die Gesetze, Normen, Maßstäbe und Regeln, denen die Handlung des Subjekts folgt, von diesem selbst gesetzt, d.h. hervorgebracht wurde. Das Subjekt ist so *Herr seiner Selbst* und folgt auch gesellschaftlich einzig solchen Gesetzen, die es selbst wollen kann, was in diesem Fall heißt: die es sich auch selbst hätte geben können und die es sich auf diese Weise selbst gibt. Nun verstrickt sich dieses Autonomieverständnis in ein naheliegendes Paradox, das ich im folgenden kurz in der Fassung wiedergeben will, die Menke ihm gegeben hat, um daraufhin zu zeigen, wie der moderne Begriff des Gewissens als eine Antwort auf dieses Paradox der Autonomie profiliert werden kann.

Das Paradox der Autonomie als Selbstgesetzgebung folgt aus der naheliegenden Frage, worin sich der „Akt der Gesetzgebung“ selbst wiederum gründet (Menke, Autonomie und Befreiung

20).¹ Aus dem Prinzip der Selbstgesetzgebung heraus scheint es dafür nur zwei Optionen zu geben: Entweder im Gehorsam gegenüber einer fremden Macht, oder in einem Akt der Willkür, d.h. der gesetzlosen Freiheit. Beide Optionen können dem so gefassten Autonomieanspruch nur als Heteronomie erscheinen: entweder als „äußere Heteronomie“ oder als „innere Heteronomie“ (ebd.). Die Selbstgesetzgebung gründete in beiden Fällen in Unfreiheit und wäre darin selbst nicht frei. Der Herr seiner selbst stellte sich doch als Knecht eines anderen Herren heraus. Zurecht weist Menke darauf hin, dass auch das zusätzliche Kriterium der vernünftigen Begründbarkeit des selbstgesetzten Gesetzes das Paradoxon der Autonomie nicht löst: Auch hier stellt sich am Ende die Frage, worin noch der letzte Grund gründet: Entweder in einer vorgegebenen oder in einer willkürlichen Setzung (ebd. 23).

Der moderne Begriff des Gewissens ließe sich nun so verstehen, dass er genau an diesem Punkt der Paradoxie ansetzt und das Paradigma der Autonomie transformiert. Die Transformation besteht nun nicht darin den Anspruch aufzugeben, Freiheit und Normativität durcheinander zu definieren, sondern die Freiheit des Subjekts anders zu verstehen. Der moderne Begriff des Gewissens versteht sich also nicht im Gegensatz zum Anspruch der Autonomie, als Rückkehr zu einer Form des Gehorsams gegenüber einer in einer Gemeinschaft begründeten Ordnung substanzieller Werte, die der Selbstbestimmung des Subjekts gänzlich entzogen wäre und an dem es bloß zu partizipieren hätte (- der Gewissensbiss mahnte demnach einzig zu einer Wiedergutmachung im Sinne einer *restitutio ad integrum*).

Vielmehr besteht der Anspruch des modernen Gewissens darin nur solchen Normen zu folgen, die den eigenen Überzeugungen entsprechen, was aber nicht bedeutet, dass das Subjekt diese Normen sich selbst gegeben hat, sondern dass es in seinen Handlungen die Normen zum Ausdruck bringt, die das Subjekt konstituieren, die es zu dem machen, was es ist (nichts anderes sind seine Überzeugungen). Die Frage ist nicht, ob das Subjekt die Gesetze selbst gemacht hat, denen es folgt, sondern ob sie ihm „entsprechen“. Das Gewissen versteht Autonomie in diesem Sinne nicht „legislatorisch“ sondern „expressivistisch“ (vgl. ebd. 25). Freiheit aus Perspektive des Gewissens bedeutet Selbstverwirklichung und besteht demnach „nicht darin, selbst ein Gesetz hervorzubringen, sondern das eigene Gesetz zum Ausdruck zu bringen: zu werden, der

¹ Auch Derridas Reflexionen über den „mystischen Grund der Autorität“, d.h. nach dem Grund der bindenden Kraft des Normativen lassen sich vor diesem Hintergrund verstehen (vgl. z.B. Gesetzeskraft, 27f.). Die Logik der Iterabilität, d.h. der differentiellen Wiederholung lässt sich als eine (andere) Antwort auf das so dargestellte Paradoxon der Autonomie fassen, das die unauflösliche und „unentscheidbare“ Verstrickung des Autonomen ins Heteronome zu denken gibt. Es scheint mir durchaus symptomatisch, dass Derrida dabei keinen positiven Begriff des Gewissens entwickelt, sondern dieser bloß als Ausdruck der phono-logozentrischen Axiomatik einer ursprünglichen Selbstgegenwärtigkeit erscheint (z.B. Grammatologie, 34). Mit dem Gewissen droht der Dekonstruktion aber auch der Begriff einer kritischen Subjektivität verloren zu gehen: Es droht angesichts der Autodekonstruktion von Diskursen, an der jede subjektive Interpretation je schon partizipiert und die es bloß zu lesen zu geben gilt, die Rolle des Subjekts unterschlagen zu werden, das eine Interpretation vertritt, die angemessen und unangemessen, gerecht und ungerecht sein kann, in der anders gesagt Kriterien für die kritische Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit wirksam werden. Meine systematische Frage ließe sich daher auch so fassen: Was kann es heißen mit der Dekonstruktion einen radikal *relationalen Begriff der Kritik* zu entwickeln (d.h. Kritik nicht auf ein transzendentes kritisches Bewusstsein zurückzuführen), der der Rolle kritischer d.h. der Unterscheidung fähiger Subjektivität Rechnung zu tragen weiß.



man ist.“ (ebd. 26). Oder mit Nietzsche: „Was sagt Dein Gewissen? – „Du sollst der werden, der du bist.““ (Fröhliche Wissenschaft III, 270).²

Das Gewissen führt den Anspruch der Selbstbestimmung des Subjekts damit wesentlich auf dessen Voraussetzung in der Konstitution von Subjektivität zurück. Diese ist den einzelnen Akten der Selbstbestimmung gegenüber insofern unverfügbar, als sie diese zum Ausdruck bringen. In diesem Sinne ließe sich das „Ich kann nicht anders“ des Gewissensanspruchs verstehen: Nicht weil eine äußere Macht mich daran hindert (Gott oder Staat), sondern weil anders zu können hieße jemand anderes zu sein. Mit dem Gewissen steht anders gesagt das Subjekt als ganzes, in seiner Eigenheit oder Identität auf dem Spiel. Der Gewissensanspruch lässt uns nicht los, denn er betrifft das, was wir sind, und wie wir zu dem geworden sind, was wir sind.

Das Gewissen zwischen dem Subjekt der Moral und dem Subjekt der Macht

Damit droht jedoch das Problem der Autonomie bloß verschoben und wiederholt zu werden: Denn wenn die Freiheit des Subjekts in seiner Identität gründet und diese zum Ausdruck bringt, worin gründet sich dann diese Identität, worin gründen sich unsere Überzeugungen? Ist das eigene wirklich eigen oder einfach Produkt von Geschichte und Gesellschaft? Grundet sich die Identität in Freiheit oder in internalisierten Verhältnissen der Herrschaft? Wird das Gewissen dem Autonomieanspruch der Moderne Normativität und Freiheit zu verbinden gerecht oder bezeichnet es letztlich einen „Rückfall“ in das „vormoderne“ Selbst als „Charakter“, das unmittelbar die Werte der Gemeinschaft umsetzt?

In diesen Fragen taucht der Gegensatz vom Subjekt der Moral und dem Subjekt der Macht wieder auf. Das Subjekt der Moral versteht die Konstitution des Subjekts als freien Akt der Selbstformierung des Menschen zum vernünftigen Subjekt, das seinen Willen nicht seinen Begierden unterstellt, sondern allgemeine Maximen zu seinen Triebfedern zu machen vermag. Dieser Akt der Selbstkonstitution ist dabei deswegen frei, weil er der vernünftigen Natur des Menschen entspricht: indem der Mensch zum Subjekt wird, wird er, was er (von Natur aus) ist.³

Das Gewissen ist auf diese Weise Ausdruck dieser vernünftigen Natur und so eine „unausbleibliche Tatsache“ (Tugendlehre 34) oder auch „ursprüngliche (...) moralische Anlage“ (ebd. 78f.) wie Kant schreibt: nicht selbst eine Pflicht, denn dann bräuchte es ein Gewissen des Gewissens (vgl. ebd. 35), sondern sozusagen die Pflicht zur Pflicht oder auch: „die Pflicht (...), Pflichten anzuerkennen“ (ebd. 34), d.h. ein normatives Wesen zu werden und als solches an der universellen, göttlichen Vernunft zu partizipieren.⁴ Das Problem der Autonomie wird vom moralischen Subjekt also so gelöst, dass es auf eine natürliche und nicht weiter erforschbare „Anlage eines guten Willens“ im Subjekt zurückgeführt wird (ebd., 82). Das Gewissen steht so für die in der Natur des Menschen gründende Möglichkeit in seiner Endlichkeit ein Subjekt zu werden und das heißt sich selbst als durch den kategorischen Imperativ verpflichtet zu erkennen. Zu werden, wer man ist, setzt so Selbsterkenntnis, d.h.

² Auch Heideggers Auseinandersetzung mit dem Gewissen und der in ihm sich eröffnenden Möglichkeit des „eigentlichen Ganzseinkönnens“ (SuZ, 399) schließt an diese Beschreibung an.

³ Diese menschliche Natur ist für Kant in diesem Sinne keine inhaltliche sondern eine formale Bestimmung: nämlich die in Handlungen einem ohne Widersprüche verallgemeinerbaren Prinzip zu folgen.

⁴ Für Kant gilt es das Gewissen daher auch als „das subjektive Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung“ zu denken (Tugendlehre 80).

Selbstkritik voraus⁵, zu der das Subjekt durch sein Gewissen, das als „innerer Richter“ die formalen Rationalitätskriterien vertritt, die das Subjekt zum Subjekt machen, prinzipiell fähig ist, auch wenn sie schmerzhaft, ja grausam sein sollte, da sie in die „schwerer zu ergründenden Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt“ (ebd.). Am Ende winkt dafür die Apotheose des sich selbst durchsichtig gewordenen, alle dunklen, körperlichen Triebe und bloß sinnlichen Bedürfnisse überwundenen und sich nach seinem Wesen als Vernünftigem bestimmenden Subjekts: „nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung“ (ebd.). Das Subjekt der Macht versteht die Konstitution des Subjekts hingegen als einen Akt der Unterwerfung unter eine in Machtverhältnissen gründende normative Ordnung, in dem das Subjekt „im gleichen Moment gebildet und untergeordnet wird“ (Psyche der Macht 12). Das, was vom Subjekt der Moral als vernünftige Natur vorausgesetzt ist, in der die Identität des Subjekts und seine Überzeugungen sich gründen, wird vom Subjekt der Macht als Produkt von Disziplinierung identifiziert, die im (moralischen) Begriff des Gewissens idealisiert und als solche verdrängt wird. Auf diese Weise ist das Subjekt auf irreduzible Weise in Machtverhältnisse verstrickt und das Eigene des Subjekts, dem seine Handlungen als autonome entsprechen sollen, ist ihm immer schon enteignet. Es gibt demnach keinen normativen Selbstbezug, der nicht in sozio-historische Machtverhältnisse eingelassen ist, keine Überzeugung, die nicht übernommen wurde und diese Machtverhältnisse reproduziert. Die Verstrickung lässt sich auf diese Weise auch nicht durch den Rekurs auf eine unterdrückte, nicht gesellschaftlich vermittelte Identität oder Natur des Menschen lösen. Nach Butler und Foucault gilt es den Vorgang der Subjektivation nicht als „mechanischen“ zu verstehen, nach dem im Gewissen bloß gesellschaftliche Imperative introjeziert werden, da das „Innere“ des Selbst, seine Psyche in diesem Vorgang überhaupt erst entsteht (vgl. ebd. 24). Der Expressivismus des Gewissens, sein Werde, wer du bist und dem mit ihm verbundenen Gebot des „Erkenne, erforsche, ergründe dich selbst“ erscheint so als paradigmatischer Ausdruck derjenigen Regierungsform, die Foucault als Pastoralmacht analysiert, durch die das „Innere“ des Subjekts überhaupt erst als Identität und als Ort einer Wahrheit erschlossen wird, die es zu erforschen, festzustellen, zu kontrollieren oder auch gegen Formen der Herrschaft zu schützen und zu behaupten gilt (Foucault XX). Im Identitätsanspruch des Gewissens drückt sich so nicht einfach ein bestimmbares und als solches durch das autonome Subjekt kritisierbares, autoritäres Gesetz aus – werde zu dem, der du bist: eine brave Bürgerin, ein konsumierender Arbeiter, eine kritische Kritikerin – sondern ein „leidenschaftliches Verhaftetsein“ (PdM 67) des Subjekts mit seiner Identität, d.h. der Unterdrückung, die es *ist*. Dieses „psychische Fungieren der Norm (im Gewissen; tg) bietet der Macht einen listigeren Weg als der offene Zwang, einen Weg, dessen Erfolg sein stillschweigendes Funktionieren im Gesellschaftlichen erlaubt“ (ebd. 25). Es gibt auf diese Weise keine Instanz, die den Immanenzzusammenhang der Machtrelationen zu transzendieren vermag – noch das Aufbegehren im Namen der eigensten Überzeugungen gegen die Unterdrückung der Herrschaft droht diese bloß zu reproduzieren oder sich doch als Bestandteil eines noch viel umfassenderen (Selbst-)Reglementierungsvorgangs herauszustellen (vgl. ebd. 15f.). Dies bedeutet aber sowohl für Foucault als auch für Butler – jedenfalls ihrem Anspruch nach – nicht, dass das Subjekt einzig Instanziierung anonymer, struktureller Machtdispositive ist: Dies entspräche wieder einem mechanistischen Verständnis von Macht

⁵ Das „Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst“ ist für Kant daher auch das „erste(...) Gebot aller Pflichten gegen sich selbst“ (Tugendlehre 82).

(PdM 20).⁶ Um die Widerstandspotentiale ausgehend vom Subjekt der Macht zu eruieren, verweist Butler auf die Iterationslogik der Macht in der Subjektivierung: Macht kann sich demnach nur realisieren durch die Handlungen des Subjekts, das von dieser Macht produziert wurde – Subjekt der Macht im doppelten Genitiv. Zugleich zeitigt die Macht im Hervorbringen von Subjektivität im Subjekt unkontrollierbare Emmanationseffekte, die sich nicht auf ihr Kalkül reduzieren lassen.⁷ Dadurch eröffnet der Ort der Wiederholung der Macht, der das Subjekt *ist*, die Möglichkeit einer subversiven Verschiebung der Machtverhältnisse – im kritischen Begehren „nicht dermaßen regiert zu werden“ (Foucault). Eine Möglichkeit, die in ihrer Irreduzibilität sich jedoch nie von der „Ambivalenz“ ihrer Komplizenschaft mit den Machtverhältnissen befreien kann, die sie hervorgebracht haben und deren Ausdruck sie letztlich bleibt.

In beiden Fällen kommen mit dem Gewissen die nicht-selbstbestimmten Voraussetzungen der Selbstbestimmung des Subjekts durch die Frage in den Blick: Wodurch konstituiert oder formiert sich der Mensch überhaupt als ein normatives Wesen, oder: Worin gründet die Subjektivität des Subjekts? Im Fall des Subjekts der Moral führt dies auf die menschliche Natur als Vernünftige, im Fall des Subjekts der Macht auf den paradoxen, zugleich unterdrückenden wie ermächtigenden Moment der Subjektivation zurück. Ist das Gewissen im ersten Fall letzter Grund der (Selbst)Kritik, ist es im zweiten Fall Gegenstand der (Selbst)Kritik, als illusionärer Begriff, der die Machtmechanismen verdeckt, durch die wir durch unseren Identitätswunsch an dem partizipieren, was uns unterdrückt. Kritik des Gewissens einerseits als Kritik des abgründigen Herzens des Menschen, ob er in seinen Handlungen das war, was er seiner wahren Bestimmung nach ist: Subjekt. Kritik des Gewissens andererseits als Kritik eben des Anspruchs zu werden, wer man ist als die subjektivierende Dimension von Machtverhältnissen.

Das Subjekt der Macht zeigt so das Scheitern des Subjekts der Moral auf, das Problem der Autonomie durch die Naturalisierung der Freiheit im Menschen zu lösen. Es bietet selbst jedoch keine Lösung des Problems, da es die Aufgabe als falsch gestellte zurückweist: Freiheit lässt sich nicht als Selbstverwirklichung des Subjekts denken (diese stellt sich darin als Selbstunterdrückung heraus), sondern nur in Formen der Subversion von Subjektivität, in der Eröffnung von Zwischenräumen, die es erlauben nicht dermaßen Subjekt sein zu müssen, d.h. als prekäre Formen der Ent-Subjektivierung, als Distanzierung vom eigenen Gewissen, durch die andere Formen von Subjektivität, andere Formen von Beziehungsweisen und Verantwortungsübernahmen entstehen können.⁸

Dabei droht jedoch die Rolle des Subjekts in der Verwirklichung von Freiheit unterbestimmt zu bleiben, da jeder Bezug auf dessen normative Eigenständigkeit bloß als weiterer Machteffekt erscheint. So drohen die subversiven Akte einzig als Formen der Selbst- oder Autosubversion

⁶ Zu Foucaults Abgrenzung von einem mechanistischen Machtverständnis und seinen Überlegungen zu einer Theorie eines relationalen Begriffs der Macht vgl. Der Wille zum Wissen, 83-102.

⁷ An dieser Stelle müsste noch mehr zum komplexen Status des Begehrens im Subjekt gesagt werden: Für Butler konstituiert sich das Subjekt in einem tragischen Begehrenskonflikt zwischen dem Begehren nach der eigenen Identität und einem verdrängten exzessiven Begehren, das diese Identität unterläuft und aufzulösen bestrebt ist (vgl. PdM, 14). Die Frage, die dabei aber offen bleibt, ist, was es für das Subjekt bedeuten kann das verdrängte, exzessive Begehren als das Eigene gegen die reglementierenden Machtverhältnisse zur Geltung zu bringen, das heißt in der eigenen Handlung einen „von der Macht unbeabsichtigten Zweck“ zu verfolgen (ebd. 20).

⁸ Das ist natürlich noch sehr schwammig und müsste mit Butler (z.B. in Bezug auf die Theorie der Subversion) und Foucault noch genauer diskutiert werden.

der Machtverhältnisse in den Blick zu kommen, die sich durch die Subjekte hindurch vollziehen.⁹ Mit der Rolle kritischer Autorschaft der Subjekte fällt auch der Bezugspunkt für eine normativ-evaluative Differenzierung zwischen Akten weg, die subversiv sind, und solchen, die bloß Machtdiskurse reproduzieren. Es droht für das Subjekt der Macht anders gesagt unklar zu werden, worauf es sich beziehen soll, um sich zur konstitutiven Ambivalenz seiner Handlungen zu verhalten, sich zu ihr zu positionieren, sie vor anderen zur Geltung zu bringen, d.h. auch für sie Verantwortung zu übernehmen.

Was es bedeuten kann einen solchen Bezugspunkt verständlich zu machen, d.h. eine Eigenständigkeit des Subjekts in seinen Überzeugungen zu begründen, ohne dabei in den Idealismus des Subjekts der Moral und dessen Rekurs auf ein apriorisches kritisches Bewusstsein zurückzufallen, scheint mir die Frage zu sein, auf die ein kritischer Begriff des Gewissens eine Antwort finden müsste. Ein solcher Begriff des Gewissens fragt anders gesagt nach einem nicht-identitären, d.h. nicht-positivistischen oder auch offenen Begriff der Identität des Subjekts. Dieser ist nicht die abstrakte Identität des moralischen Subjekts, die sich als weiterer Machteffekt herausstellt, sondern gilt es als *Prozess der (normativen) Selbstdifferenzierung* zu beschreiben, in dem das Subjekt sich kritisch (d.h. normativ-evaluativ) auf das bezieht, was es (geworden) ist.¹⁰ (Wenn man diesen Bezug als einen der Aneignung beschreiben wollte, dann so, dass diese Aneignung nicht eine solche durch ein bereits bestehendes Selbst ist, das sich seine Vergangenheit und sein Gewordensein zu eigen macht. Aneignung als Selbstdifferenzierung zu verstehen, muss bedeuten, dass sich das Subjekt in diesem Prozess selbst fremd wird. Der Gewissensanspruch ist dann einer der Selbstentfremdung – aber nicht einfach weil er Ausdruck einer (fremden) Macht ist, sondern weil sich das Subjekt durch ihn in seiner eigenen Identität, in seinen Überzeugungen fremd zu werden „vermag“.¹¹)

Das Subjekt gewinnt seine Identität demnach weder durch die Selbsterkenntnis der vernünftigen Natur des Menschen, noch in der Bindung an die Macht, die es hervorgebracht hat, sondern in und durch die Kritik der eigenen Identität, die diese auf eine unverfügbare Zukunft und die An- und Einsprüche der anderen hin zu öffnen vermag.¹² Wie sähe eine solche

⁹ Butler schreibt so mit Verweis auf Foucault: „Widerstand erscheint somit als Wirkung der Macht, als Teil der Macht, als ihre Selbstsubversion“ (PdM 89).

¹⁰ Gegenüber dem Subjekt der Macht auf die positive Rolle des Gewissensbegriffs zu bestehen, heißt anders gesagt, gegenüber der sozial-ontologischen Perspektive der Machtanalyse, die Rolle des normativen Selbstbezugs zu betonen, ohne damit behaupten zu wollen, dass dieser vor oder unabhängig von den Machtverhältnissen bestünde, nur dass er nicht auf sie zu reduzieren ist. Dadurch verändert sich aber auch die sozial-ontologische These: Sozialität entsteht nicht einfach im Netz der Machtspiele und – relationen, sondern im normativen Bezug darauf, wer man sein will und wer dazu gehört. Wie diese normative und die (sozial)ontologische Ebene sich zueinander verhalten, scheint mir eine der wesentlichen Fragen zu sein, die sich mit dem Begriff des Gewissens stellen.

¹¹ Das scheint mir eine der wesentlichen Einsichten Heideggers zu sein, wenn er schreibt, dass der Gewissensruf „aus mir und doch über mich kommt“ (SuZ XX). Ob Heidegger diese Selbstentfremdung damit überzeugend beschreibt, muss eine der Fragen der Arbeit sein.

¹² Die Zeitlichkeit des Gewissens wird damit zum zentralen Moment seiner Analyse: Die Öffnung auf die Zukunft hin verlangt die Öffnung auf die eigene Vergangenheit, nicht bloß als Vergangene, die nicht mehr gegenwärtig ist, aber auch nicht als Gegenwart, die nicht vergangen sein kann. Das erste wäre mit Nietzsche gesprochen die Zeit der Herrenmoral, die nicht vergeben kann, weil sie vergisst. Das zweite wäre die Zeit des Ressentiments, das nicht vergeben kann, weil es nicht vergisst. Gegen diese beiden Extreme der Vergesslichkeit fordert das Gewissen die Zeitlichkeit des Gedächtnisses oder des Erbes.

Form der Selbstkritik aus, die nicht auf die Apotheose des moralischen Menschen zielt, die wie bei Kant bereits anklingt und Nietzsche dann zu lesen gibt, sich als grausame Selbstverschuldung und –kasteiung herausstellt, sondern eine Form der kritischen Selbstaffirmation, ja eine Selbstaffirmation durch Kritik zu sein vermag (Affirmation des Selbst als Anderer und der Anderen als Andere durch die Anerkennung und Kritik asymmetrischer Machtverhältnisse)?

Identität gilt es demnach gerade nicht als Selbstidentität zu verstehen – wie dies sowohl das Subjekt der Moral als auch das Subjekt der Macht (in seiner Kritik und seinen Versuchen der Subversion der Identitätslogik) voraussetzen. Aus diesem veränderten Begriff der Identität des Subjekts ergibt sich auch ein veränderter Begriff von dessen Freiheit wie sie ausgehend vom Gewissen als Selbstverwirklichung zu verstehen ist. Zu werden, wer du bist, ist weder das Finden und Realisieren eines Gegebenen (sei es der menschlichen Natur, sei es des Anspruchs der Macht), noch aber das Erfinden des eigenen Selbst als demiurgischer Akt. Es bezeichnet den kritischen Bezug zu dem, was man geworden ist, um sich für das zu öffnen, was man sein könnte.

Das Gewissen und das Verhältnis von Macht und Kritik

Es geht mir anders gesagt darum zu zeigen, dass und wie das Gewissen nicht als moralische Kategorie zu verstehen ist, sondern eine grundlegende Struktur der *Konstitution ethischer Subjektivität* beschreibt, in der diese immer schon über die Machtkonstellationen hinausweist, in die das Subjekt eingebettet ist und die seine Identität bedingen und seine Überzeugungen prägen. Anders gesagt will ich zeigen, dass das Gewissen Ausdruck einer prekären Differenz in der Konstitution von Subjektivität ist und damit weder einfach unbedingter Grund der subjektiven Kritikfähigkeit noch bloßer Ausdruck von Machtansprüchen. Das Gewissen interessiert mich vielmehr als ambivalente Scharnierstelle von Macht und Kritik im Subjekt, die ihre Verstricktheit genauso wie ihre Differenz zu lesen gibt.¹³

Das Gewissen steht so gleichermaßen für den Ort, an dem Machtansprüche im Subjekt wirken und sie infrage gestellt werden. Das Gewissen erschließt das Subjekt also so, dass es *zugleich Subjekt der Macht und Subjekt der Kritik der Macht* ist – ohne dass diese beiden Dimensionen von Subjektivität streng voneinander unterschieden werden könnten. Zwar gibt es keine Kritik, die nicht selbst Macht voraussetzt und Macht ausübt, und doch heißt das nicht, dass Kritik stets bloß dem Immanenzzusammenhang von Machtverhältnissen verhaftet bleibt. Vielmehr vermag das Subjekt durch die Kritik der Machtzusammenhänge, in denen es steht und aus denen heraus es seine Kritik formuliert, diese zu transzendieren und sie und sich auf eine Alterität hin zu öffnen, die nicht schon durch die Spiele der Macht präfiguriert ist – darin gerade besteht die Verantwortung des Gewissens.¹⁴

¹³ Auch den Subjektivierungsvorgang gilt es demnach anders zu beschreiben, als das Subjekt der Macht es tut. Nicht in der Unterwerfung unter ein „So ist es“ einer Autoritätsfigur entsteht das Subjekt, sondern in dessen Infragestellung. Diese ist dabei nicht einfach die Leistung eines Individuums, sondern kann gerade die Form einer Beziehung sein. So ließe sich überlegen, ob das Gewissen des Subjekts nicht gerade in Beziehungen entsteht, in denen der Bezug zur Norm infragegestellt und dadurch suspendiert wird. Herrschaftsverhältnisse würden sich dann als die Annullierung dieses wesentlichen Moments der Suspension des Guten manifestieren – dadurch werden sie verschuldend.

¹⁴ In Menkes Begrifflichkeit ließe sich das so fassen, dass es mir darum geht das Verhältnis von Selbstbefreiung und Befreiung durch Erfahrung zu verkomplizieren. Demnach gilt es zu beschreiben, wie das Subjekt durchaus etwas dafür tun kann und muss, eine Erfahrung zu machen, die seine Gewohnheiten übersteigt. Das bedeutet aber nicht, dass die Erfahrung dadurch bestimmt wäre, was das

Dies ist nun nicht so zu verstehen, dass das Subjekt das Gelingen dieser Öffnung durch Kritik selbst garantieren könnte – das würde die Verstrickung von Kritik und Macht idealistisch ignorieren. Gleichzeitig bedeutet dies genauso wenig, dass das Subjekt für diese Öffnung und das heißt für seine Befreiung nicht etwas tun kann und muss, weil sich jede kritische Handlung bloß als Ausdruck eines Machtkalküls herausstellen könnte – das hieße nichts anderes als sich in der Perspektive des moralischen Kammerdieners einzurichten. So lassen sich diese Handlungsmöglichkeiten durchaus durch die sozio-historischen Machtformationen und Asymmetrien, die in ihnen wirksam sind, konkret differenzieren (was auch bedeutet, dass die konkrete Verantwortung des Subjekts und seiner Kritik idealisierend verschleiert wird, wenn sich damit begnügt wird, auf das Widerfahrnis einer transzendierenden Erfahrung zu warten, oder auf die transzendente Immanenz in der Iterationsdynamik von Diskursen und normativen Ordnungen zu verweisen.)

Das Gewissen ist so immer auch Kritik des Gewissens - und damit der Ansprüche, die sich in ihm artikulieren. Was es bedeutet, dass diese Logik der Selbstkritik nicht in einem moralischen Sinn zu verstehen ist, nach dem sie durch formale Rationalitätskriterien transzendental abgesichert werden könnte, ist die Frage nach einer *Ethik der Verantwortung* zu stellen, die eben dieser irreduziblen Ambivalenz, die das Gewissen erschließt: zwischen unabdingbarer Komplizenschaft mit und kritischer Distanzierung von den Machtverhältnissen, in denen man steht und die einen prägen, Rechnung zu tragen weiß. Eine solche Ethik der Verantwortung würde das Subjekt vor die Aufgabe stellen, um der Gefahr des Narzissmus bloßer Selbstkritik zu entgehen, *im Namen des Gewissens* die Souveränität seines eigenen Urteils anderen gegenüber aufgeben zu lernen, ohne sich darin der Verantwortung eigenen Urteilens zu dispensieren (und sei es des Urteils hier und jetzt nicht zu urteilen und nicht zu handeln).

Das Gewissen beschreibt auf diese Weise keine moralische Selbstgewissheit des Subjekts, die sich als bloßer Herrschaftsanspruch herausstellte, sondern markiert die Bewegung der Selbst-Differenzierung im Subjekt zur eigenen Identität und das heißt zur eigenen Gewordenheit. Diese Differenz gilt es jedoch nicht so zu verstehen, dass sie für sich genommen bereits emanzipativ oder befreiend wäre. Vielmehr wirken auch Herrschaftsverhältnisse im Subjekt entlang dieser Differenz. Zum Beispiel indem sie sie als ein Verhältnis transzendentaler Verschuldung fixieren: Der Gewissensanspruch stünde dann für die unüberbrückbare Differenz immer mehr sein zu müssen, als man ist – das schlechte Gewissen sagt: Ich bin nie gut genug und wird so zum Instrument unendlicher (Selbst)Disziplinierung (oder narzisstischer Selbstgeißelung). Oder indem sie sie als Differenz negieren: Der Gewissensanspruch stünde dann für ein substanzialisiertes Selbstverständnis, das ist, was es ist, und in den festen Grenzen seiner Identität, die sicheren Grenzen seiner Verantwortung findet – das gute Gewissen sagt: so bin ich halt, mehr konnte ich nicht tun und wird so zum Instrument der Selbstimmunisierung. Die so dargestellten Extreme von schlechtem und gutem Gewissen sind hier in abstrakter Form dargestellt und könnten als Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen im Subjekt in konkreten Kontexten spezifisch analysiert werden. Hier ließe sich beispielsweise an die Analysen Saidya Hartmans über die Situation der ehemals versklavten Menschen nach dem Ende der Sklaverei anknüpfen: Darin beschreibt sie wie eine liberale Politik des schlechten Gewissens und individualisierter Verantwortlichkeit die Herrschaftsstrukturen und Ausbeutungsverhältnisse

Subjekt tut, und noch weniger, dass es sich die Erfahrung sparen könnte. Die Verantwortung des Subjekts müsste als seine Selbsttranszendierung beschrieben werden.

der Sklaverei auch nach der rechtlichen Gleichstellung mit anderen Mitteln perpetuiert haben: das schlechte Gewissen des ehemals Versklavten, das ihn dabei hält, für Minimallöhne und ohne Subsistenzbedingungen auf den selben Plantagen zu arbeiten, findet dabei sein Pendant im guten Gewissen des Bürgers, der auf die universale Gleichheit der Rechtsperson pocht oder sich in seinen Integrationsbemühungen durch Sozialhilfe gefällt (vgl. Hartman WO?).

Das so dargestellte gute und schlechte Gewissen lassen sich dennoch ebenso abstrakt-systematisch als zwei Seiten desselben naturalisierten Selbstverhältnisses ausweisen¹⁵ - wobei sich einerseits ihre konkreten Manifestationen asymmetrisch über Herrschende und Beherrschte verteilen: das gute Gewissen des Bürgers – das schlechte Gewissen des ehemals Versklavten. Andererseits lassen sie sich nicht einfach auf Symptome einer fixierten Rolle in einem Herrschaftsverhältnis reduzieren, denn der Begriff des Gewissens verkompliziert notwendigerweise die dichotome Gegenüberstellung von Herrschenden und Beherrschten, von Täter und Opfer, aber gerade ohne sie damit aufzugeben: Damit werden nicht nur all die Dimensionen von Herrschaft im Subjekt sichtbar, in denen Herrschende selbst beherrscht sind und Beherrschte über sich (und andere) herrschend an ihrer eigenen Beherrschung partizipieren. Vielmehr eröffnen sich damit auch potentiell neue Orte, Konstellationen und Verbindungen des Widerstands gegenüber Herrschaftsverhältnissen, die auf sehr unterschiedliche Weise und in sehr unterschiedlicher Verantwortlichkeit uns alle betreffen.

Die Kritik des Gewissens erlaubt anders gesagt keine Außenposition der Kritik, die dem Subjekt erlaubte sich von der Verstrickung in Machtverhältnisse auszunehmen und von außen Kriterien für sein Handeln zu finden. Vielmehr sucht es in seiner Verstricktheit sich zu dieser zu positionieren und sie so auf die An- und Einsprüche anderer (auch von sich als anderem) und der Welt hin zu öffnen.

¹⁵ Weswegen das Subjekt der Moral auch beides zugleich ist: Einerseits das gute Gewissen in der Selbsterkenntnis der eigenen Rationalitätskriterien zu einem abschließenden moralischen Urteil kommen zu können, und andererseits das schlechte Gewissen nie sicher zu sein, ob man in seinem abgründigen Herzen diesen Kriterien entsprochen hat – das göttliche und das verschuldete Subjekt fallen hier in eins.