

Niklas Luhmann
Ausifferenzierung des Rechts
Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie

Frankfurt am Main : Suhrkamp
1999 (1981)

II.

Wir beginnen die Suche nach der Funktion des Gewissens am besten an der Stelle, wo die gegenwärtige Diskussion steckengeblieben ist: der Differenz von Innen und Außen, von Gewissensentscheidung und äußerem Verhalten. Die Art, wie diese Differenz verstanden wird, führt in die Sackgasse. Die übliche Betrachtungsweise läßt sich, bewußt oder unbewußt, leiten durch die Vorstellung eines Wesensunterschiedes, einer qualitativen Differenz, die in der metaphysischen Diskussion bis zur Annahme zweier Welten,

der Vorstellung bzw. der Wirklichkeit, gesteigert worden ist. Als Gewissen stellt man sich den unmittelbaren Zugang des Inneren zur Transzendenz vor, zu einer nicht nur es selbst, sondern auch die Erfahrungswelt transzendierenden Sphäre. Diese Beziehung zur Transzendenz hat die Außenwelt, und damit auch das Du, nicht zur Bedingung, sondern nur zum Gegenstand. Damit ist die gesamte wirkliche Welt, in der Wahrheit und Recht sich bewähren müssen, Thema und Objekt, nicht aber Grund und Funktionsbezug des Gewissens. Der Anruf und die Bestimmung des Gewissens kann nur aus dem »Jenseits« kommen. Die Lebenswelt wird von religiösem Gehalt entleert und als Gegenstand des menschlichen Denkens und Handelns objektiviert. Das letzte Richtmaß des Handelns kommt allein im Inneren des Individuums auf die Welt¹.

Es mag hier offenbleiben, ob religiöse Erfahrung so überhaupt erlebt werden kann. Jedenfalls sollte diese Theorie kein Monopol auf Religiosität in Anspruch nehmen. Man kann die Zulassung religiöser Erfahrung nicht von begrifflichen Vorentscheidungen abhängig machen. Das wäre um so bedenklicher, als die erörterte Konzeption unseres Problems in eine scharfe Diskrepanz zum Menschenbild der modernen Wissenschaften geraten ist und so, auf Selbsternährung angewiesen, in Gefahr kommt, auszutrocknen.

Die Differenz von Innen und Außen rückt in ein anderes Licht, wenn wir sie funktional analysieren. Sie bezeichnet dann nicht einen Unterschied des »Ortes«, an dem das Gewissen sich aufhält bzw. nicht aufhält, zu finden ist bzw. nicht zu finden ist, sondern das Problem der Identität des Menschen, in bezug auf welches das Gewissen seine Funktion erfüllt.

Die Identität des Menschen ist durch seine Existenz als lebender Organismus nicht ausreichend gesichert. Sein Erlebens- und Verhaltenspotential ist weit größer als der Bereich von Informationen, die er zur Einheit eines sinnvollen persönlichen Daseins zusammenordnen kann. Deshalb bildet der Mensch sich zu einer Persönlichkeit aus. Er macht sich selbst zum System, indem er unterscheidende Grenzen gegen eine Umwelt von Informationen zieht, die er nicht sich selbst zurechnet. Die Potentialitäten seines Ichs bleiben

¹ Als Ausnahme wird im christlichen Denken anerkannt: die Wirklichkeit von Leben und Tod des Jesus von Nazareth, jener Punkt in der Welt, der durch seine Faktizität die Verinnerlichung des Glaubens möglich gemacht hat.

aber eine ständige Bedrohung seines Persönlichkeitssystems. Er braucht deshalb Kontrollinstanzen, die darüber wachen, daß das Ich die Grenzen seiner Persönlichkeit nicht sprengt – und eine solche Kontrollinstanz, die höchste in einer komplizierten Struktur der Selbsterhaltung, ist das Gewissen.

Jedes sichtbare und in diesem Sinne äußere Verhalten des Menschen hat neben seinen kausalen kommunikative (informationelle, symbolische) Aspekte. Es sagt etwas darüber aus, was der Mensch ist. Er stellt sich, ob er will oder nicht, in seinem Verhalten dar und legt sich damit fest, da die Zeit sein Verhalten unwiderruflich (obwohl: uninterpretierbar!) in die Vergangenheit entrückt. Will er sich als identische Persönlichkeit darstellen, muß er die Kontrolle über sein Erscheinen behalten. Das ist nur möglich, wenn er sich selbst durch innere Vorgänge, die dem Einblick entzogen sind, objektiviert. Wie George Herbert Mead² gezeigt hat, stützt er sich bei dieser Reflexion auf die Tatsache, daß andere ihn objektivieren und daß er deren Einstellung übernehmen kann. Die Reflexion erreicht zwar, weil sie den Reflektierenden immer voraussetzen muß, keine Vollständigkeit in dem Sinne, daß der Mensch ganz zu seinem Objekt werden könnte. Aber was sie leistet, genügt zumeist für ihre Funktion. Denn die Reflexion hat nicht den Sinn, eine welterklärende Philosophie der Subjektivität zu beweisen, sondern zunächst den einer Verhaltenskontrolle. Der Mensch kann sich sein Selbst als Persönlichkeit vorstellen und sich damit eine Kontrollbasis schaffen, die ihm eine individuell-sinnvolle, konsistente Selbstdarstellung ermöglicht. Da seine Situationen und Verhaltensprobleme recht komplex sind, muß er seine Persönlichkeit verinnerlichen, seine persönlichen Werte abstrahieren, seine Selbstdarlungsgeschichte erinnern können. Je weiter er auf diesem Wege der Persönlichkeitsbildung kommt, desto weiter kann er seine Selbstdarstellung spannen, desto komplexer kann seine Lebenswelt sein. Nie aber braucht er die Komplexität der ganzen Welt in seinem Innern widerzuspiegeln.

Die Funktion der Persönlichkeit liegt mithin auf dem Gebiet der Reduktion der unzähligen Potentialitäten des Ich zu einer kohärenten, individuellen Selbstdarstellung. Diese Leistung kann die Per-

² Siehe: *Mind, Self and Society*, Chicago 1934, und *The Philosophy of the Act*, Chicago 1938. Vgl. auch Kuhn a.a.O., S. 134 ff. mit einer Auswertung ähnlicher Gedanken für die Gewissenslehre.

sönlichkeit nur als elastisches, in sich differenziertes System erfüllen, das nicht in jeder Alltagshandlung als ganzes engagiert und aufs Spiel gesetzt werden muß. Manche Verhaltensweisen haben nur periphere Bedeutung. Sie werden der Persönlichkeit zugerechnet, sind aber nur für kurze Zeit, für eine Situation, für eine spezifische Fähigkeit relevant. Jemand hat sich verrechnet, einen anderen versehentlich angestoßen, ist irgendwo gesehen worden, wo er nicht hätte sein sollen usw. Darstellungsfehler dieser Art mögen peinlich sein, aber die Schäden sind reparierbar. Eine geschickte Regie der eigenen Würde kann solche Versehen vermeiden; Takt der Mitmenschen hilft über ihre Folgen hinweg.

Schwerer wiegt es, wenn ein Handeln ganze Rollenbereiche diskreditiert und für die Persönlichkeit unzugänglich macht – wenn einem Gelehrten Plagiate nachgewiesen werden, ein Offizier Angst zeigt, ein Ehegatte untreu wird. Hier hilft zumeist nur ein sehr weitgehender Wechsel der Umwelt zu neuen Möglichkeiten der Selbstdarstellung. Nicht selten ist ein Rückzug in Würde-Asyle wie die Halbwelt, der Stammtisch oder die eigene Familie der einzige Ausweg. Jene und andere Fehlhandlungen können schließlich die Identität der Persönlichkeit tangieren – und zuweilen sind es kausal gesehen minimale Fehler, die wegen ihrer symptomatischen Bedeutung die Darstellung eines Lebens radikal in Frage stellen. Handelt es sich dabei um sozial standardisierte Probleme und Verhaltenserwartungen; nennt man diese zentralen Kriterien *Ehre*. Geht die kritische Bedeutung dagegen auf die Struktur der individuellen Persönlichkeit zurück, so treffen wir auf das Phänomen des *Gewissens*.

Ehre und Gewissen schließen sich nicht aus, sondern überschneiden sich, da man auch sozial standardisierte Verhaltensgebote sich als Kern der Persönlichkeit zu eigen machen kann. Im Laufe der neueren Geschichte scheint jedoch mit wachsender sozialer Differenzierung der Individualismus der Selbstdarstellung zuzunehmen. Die Ehre vermag nur noch rollenspezifische Zusammenhänge zu ordnen, und die können kaum noch persönlichkeitszentrale Bedeutung gewinnen. So bleibt die generelle Persönlichkeitssteuerung mehr und mehr dem Gewissen überlassen.

Mit der Ausbildung der Instanz des Gewissens erreicht die Struktur der Persönlichkeit eine neue, deutlich absetzbare Stufe der Reflexivität: die der Darstellung vor sich selbst. Im Gewissen

besitzt der Mensch die Möglichkeit, nicht nur sein Handeln an einverseelten Normen zu prüfen, sondern sich selbst vor das forum internum zu ziehen und das Systemregulativ zu bewerten, mit dem er normalerweise sein Handeln steuert³. Sobald die *Identität* der eigenen Persönlichkeit zum Bezugspunkt der Reflexion wird, muß *jedes* eigene Verhalten, ob es vor Zuschauern und vor welchen auch immer es abläuft, zugerechnet und verantwortet werden. Die Zufälligkeiten der Situation, die wechselnden Umstände treten zurück, soweit sie nicht das Handeln selbst charakterisieren. Wenn ich einmal so handeln konnte, kann ich immer so handeln! Gewissensprobleme können daher auch und gerade bei ungesehenem Verhalten auftreten. Dem Ich scheint es dann so, als ob es nur um seiner selbst willen in bestimmter Weise handeln muß oder nicht handeln kann – die für das Gewissen typische Weise der Abstraktion.

Wird auf diese Weise die lebensnatürliche Einstellung auf die Erwartungen anderer oder auf ihre Formalisierung als Sittengesetz ersetzt durch die Orientierung an der eigenen Identität, so wird das Verhältnis von Sein und Zeit problematisch. Die Zeit ist nicht mehr im Sein objektiv durch die Kontinuität fremder Verhaltenserwartungen oder durch die Dauergeltung abstrakter Normen überwunden, sondern die Gewissenserforschung vollzieht man in der jeweils gelebten Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft trennt. Deren Zusammenfassung ist nun dem Gewissen selbst aufgegeben. Die Frage, ob ich mit einer *vergangenen* Handlung weiterleben kann und wer ich dann sein werde, hat eine andere Problematik – insbesondere ein anderes Verhältnis zum Tode – als die Frage, ob ich eine künftige Handlung auf mich nehmen kann oder nicht⁴. In diesem Falle kann ich das, was ich geworden bin,

³ Hier zeigt sich übrigens der Grund, weshalb der Gewissensbegriff der Schulphilosophie, der den wahrheitsfähigen Akt der Anwendung von Normen auf das eigene Verhalten meinte, aufgegeben werden mußte. Er scheiterte nicht nur mit seinem Wahrheitsanspruch vor den methodischen Anforderungen der neuzeitlichen Wissenschaften; er war auch mit einem hinreichend komplexen Verständnis der Persönlichkeitsstruktur nicht vereinbar. In der Persönlichkeit müssen mehrere Ebenen der Erlebnissteuerung unterschieden werden, und abstraktere Ebenen der Selbststeuerung sind nur durch Autonomsetzung gegenüber der Umwelt, hier also durch Trennung von Gewissensverbindlichkeit und Wahrheitsverbindlichkeit, erreichbar.

⁴ Dieser Unterschied wird namentlich in der Gewissenslehre Schopenhauers verzeichnet. Schopenhauer sieht das Gewissen als »seiner Natur nach« auf die Vergangen-

sein kann und sein will, offen zur Entscheidung stellen und wählen zwischen mir selbst und jenem Handeln, das mich zu einem anderen machen würde. Nach der Tat ist diese Wahlmöglichkeit vertan, und das Gewissen zwingt dann zur Identifikation mit der Vergangenheit, zu der Erkenntnis, daß ich auch jetzt noch und für immer einer bin, der so handeln konnte. Das Gewissen fordert mich dann auf, in den Trümmern meiner Existenz die verbleibenden Möglichkeiten neu zu ordnen⁵. Das kann auf verschiedene Weisen geschehen – auch ohne Reue zum Beispiel dadurch, daß ich meine Tat als Gesetz der Welt verstehe und mich zwingt, mit einer Weltauslegung weiterzuleben, die meiner Tat entspricht⁶. In jedem Falle ist jedoch die Struktur der Gewissensfrage in dem Zwang gegeben, sich ungeachtet des Zeitlaufs, ihn dadurch überwindend, durch das eigene Handeln zu identifizieren.

In diesem Sinne, als zeitüberwindende Funktion, ist der Gewissensspruch normativ. Er beansprucht Geltung auch für den Fall, daß im Laufe der Zeit Umstände sich ändern, ja auch für den Fall, daß ihm faktisch zuwidergehandelt wird. Er ändert sich nicht wie eine Prognose nach Maßgabe der tatsächlichen Erfahrungen, der

heit gerichtet. Es orientiere sich an der Zukunft nur modo futuri exacti, den Rückblick vorausprojizierend. Vgl: Über die Grundlagen der Moral, insbesondere §§ 9, 13 und 20 (Sämtl. Werke, hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Bd. III, Darmstadt 1962). Ähnlich auch Kuhn a.a.O., S. 13 f. Daher kann Schopenhauer dem Gewissen nur eine registrierende, keine normierende Funktion zusprechen. Identität hat jedoch als zeitüberwindende Generalisierung notwendig einen Vergangenheits- und einen Zukunftsaspekt und ist überhaupt nur durch die Unterschiedlichkeit dieser beiden Aspekte problematisch. Siehe hierzu ferner Vladimir Jankelevitsch, *La mauvaise conscience*, Paris 1933, S. 51 f., der ebenfalls nur ein rückblickendes Gewissen kennt, diese These aber durch die Konzession entschärft, daß man bereits im Stadium des Planens wegen seiner (gehabten) Gedanken Gewissensbisse empfinden könne.

⁵ Siehe dazu Schopenhauers Unterscheidung von Reue und Gewissensangst (z. B. in: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I § 55; Sämtl. Werke, hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Bd. I, Darmstadt 1961, S. 407 ff.), die auf dem Kriterium beruht, ob man die Tat als nicht gewollten Irrtum abstoßen kann oder erkennen muß, »daß man denselben Willen noch immer hat«. Es handelt sich aber nicht, wie Schopenhauer meinte, um verschiedene Fallgruppen, die auf den Unterschied von Vorstellung und Wille zurückführbar sind, sondern um verschiedene Ebenen der Generalisierung der Selbstüberprüfung.

⁶ Die herrschende Gewissenslehre kann dagegen, weil sie das Gewissen an vorgegebene Wahrheiten oder Werte bindet, nur einen einzigen Ausweg als legitim anerkennen: Reinigung durch Reue und Buße. Alle anderen Möglichkeiten der Wiederherstellung der Persönlichkeit gelten ihr daher als Abirrungen; als unechte Ausflüchte. Siehe z.B. Kuhn a.a.O., S. 38 f.

Bestätigung oder Enttäuschung von Erwartungen im Ablauf der Zeit. Der Sinn des normativen Erlebens liegt vielmehr in der zeitüberwindenden (insofern: identifizierenden), gegebenenfalls kontrafaktischen Stabilisierung von Erwartungen. Nur so kann der Mensch seine Identität als Soll für sich selbst und als Maß für die Bewertung umweltabhängiger Handlungsmotive festhalten.

Andererseits beschränkt sich die normative Kraft des Gewissens auf diese spezifische Funktion der zeitlichen Generalisierung von Verhaltenserwartungen. Sie kann nicht ohne weiteres auch auf soziale Generalisierung, auf Verbindlichkeit für andere, Anspruch erheben. Zeitliche und soziale Generalisierung sind ganz verschiedene Richtungen der Erwartungsstärkung und müssen begrifflich als Normbildung bzw. Institutionalisierung von Verhaltenserwartungen unterschieden werden⁷. Daß dies bisher nicht geschieht, daß vielmehr im üblichen Normbegriff zeitliche und soziale Generalisierung ununterschieden beieinanderruhen, als ob Konsens nur für Dauer und Dauer nur durch Konsens zu erreichen wäre, macht die heutige Gewissenslehre an der Wurzel krank. Vor allem hat dieser Mangel an Spezifikation der Begriffe dazu geführt, daß man sich die normative Kraft des Gewissens nur in Form eines »sittlichen« Urteils über Gut und Böse vorstellen kann und mit diesen ethischen Termini, wenn nicht Verbindlichkeit für andere, so doch Konsensfähigkeit impliziert. Gerade das Phänomen des Gewissens lehrt jedoch, daß es nichtinstitutionalisierbare normative Urteile gibt, die eine Identität gegen Fakten sichern, ohne dafür auf Konsens angewiesen zu sein. Das Gewissen kann in jenem Grenzfall, den erst das 19. Jahrhundert sich bewußt macht, zum kategorischen Imperativ des Dandy werden.

Mit dem Zwang zur zeitüberspannenden Identifikation ist eine

⁷ Die begriffliche Unterscheidung impliziert natürlich keine volle Trennung in der Realität. Sie hat analytischen Sinn und schließt keineswegs aus, daß beide Formen der Generalisierung sich wechselseitig stützen können. Doch besteht sicher kein Verhältnis strikter Covariation. Wie weit sie sich stärken und wie weit sie sich behindern, kann erst untersucht werden, wenn man über ein genügend verfeinertes begriffliches Instrumentarium verfügt. Siehe dazu näher: Niklas Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlin 1964, S. 54 ff., mit Einbeziehung der weiteren Dimension sachlicher Generalisierung (Rollenbildung). Daß die Trennung dieser Dimensionen der Auflösung des scholastischen Konvergenzprinzips – ens et verum et bonum convertuntur – entspricht, ja durch sie gefordert wird, kann hier nur angedeutet werden.

Verunsicherung der Maßstäbe des Gewissens gegeben. Wenn man die eigene Persönlichkeit als selektives Kriterium benutzt, setzt das eine Unterscheidung von konstanten und variablen Komponenten der Persönlichkeit voraus, von Werten, die man ändern, und solchen, die man nicht ändern kann. Die Gefahr einer neurotischen Übersteuerung, die das Gewissen zu oft benutzt und deshalb dazu neigt, entweder zu viel oder zu wenig Selbst als konstant anzusetzen, liegt auf der Hand. Dieses Problem läßt sich weder ontologisch noch logisch durch Erkenntnis lösen – und damit ist jede rigoros individualistische Gewissensethik widerlegt. Zumindest für die Grundunterscheidung zwischen konstanten und variablen Persönlichkeitszügen braucht der Mensch eine soziale Rückversicherung. Natürlich entnimmt er der Umwelt auch die möglichen Themen seines Selbstverständnisses. Und schließlich braucht er zahlreiche Vorstellungshilfen, mit denen er sich in der Außenwelt Reflexionsäquivalente schafft. Dies geschieht dadurch, daß er sich mit Personen, Zielen, Werten oder Symbolkomplexen: mit seiner Geliebten, seiner Religion, seinem Vaterland, seinen Kindern »identifiziert« und so seine Selbstaussage in die Welt hineinlegt, um griffigere Entscheidungs- und Rechtfertigungsgesichtspunkte zu haben. Im Grunde liegt in der Orientierung an solchen Außenhalten jedoch bereits ein Verzicht auf volle Reflexionsschärfe und damit ein Verzicht auf Freiheit.

Eine solche Über-Prüfung vollzieht man verständlicherweise (und vernünftigerweise) selten. Das normale Unbehagen bei verbotenen Handlungen, wenn etwa ein Kind nascht, ein Autofahrer riskant überholt, ein Angestellter sich mit einer Lüge entschuldigt, gibt selten dazu Anlaß, obwohl die Möglichkeit nie ausgeschlossen und die Disposition zu radikalem Fragen unterschiedlich verteilt ist⁸. Die Gewissensfrage stellt zugleich das Vertrauen in die eigene Integrität in Frage. Sie verunsichert zutiefst. Man kommt in

⁸ Weil man mindestens diese beiden Stufen innerer Störung bei vorwerfbarem Handeln unterscheiden muß, ist der soziologisch-sozialpsychologische, in der Konzeption auf Durkheim, Freud und Parsons zurückgehende Begriff der *Einverseelung* (Internalization) für unsere Zwecke zu einfach. Das gleiche gilt für Riesmans berühmte Unterscheidung von innengeleitetem und außengeleitetem Charakter. Man wird diese Begriffe dadurch verfeinern müssen, daß man das »Innen« differenziert ansetzt. Übernahmen aus der Sozialordnung können mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger abstrakt, mehr oder weniger kritisch und änderungsbereit erfolgen, je nachdem, welche Ebene des Persönlichkeitssystems beteiligt ist.

Gefahr, sich selbst unerträglich zu werden. Gewissensforschung erhellt die Fragwürdigkeit der eigenen Identität und führt daher in die Nähe des Todes; denn im Gewissen stellt man das eigene Sein zur Entscheidung. Wird die gewissenswidrige Handlung (oder Unterlassung) zum unwiderruflichen Bestandteil der Persönlichkeit – sei es, daß sie geschehen ist, sei es, daß sie einen als Zukunft ohne Alternative anblickt –, dann bleibt der eigene Tod als andere Möglichkeit offen. Gewissen kann nur haben, wer sich selbst töten kann. Die Wahl des Todes befreit in jedem Falle. Man kann die Faktizität des Todes benutzen, um einer gewissenswidrigen Handlung auszuweichen. Man kann auch den Symbolwert des Todes benutzen, um die eigene Vergangenheit radikal zu diskreditieren und sie als *eigene* Vergangenheit aufzuheben. Die Möglichkeit, den eigenen Tod zu wählen, macht schließlich den Menschen in einem radikalen Sinne von seiner Umwelt unabhängig und auch insofern frei. Sie ist Bedingung dafür, daß all sein Handeln und Unterlassen ihm zugerechnet werden kann, ihn identifiziert. Vor dem Gewissen gibt es keine Entschuldigungen.

Diese Deutung des Gewissens ersetzt die alte, locker gewordene Vorstellung einer inhaltlich-normativen Bindung des Gewissens durch die Vorstellung eines Sachzwangs, der sich aus der Funktion des Gewissens ergibt. Angesichts der Vielfältigkeit der Lebensumstände, auch der einzelnen Persönlichkeit, der Verschiedenartigkeit von Rollenanforderungen, Pflichten, Engagements und Verlockungen, ist die Einheitsbewahrung ein Problem, mit dem es seine Schwierigkeiten hat. Es kann nicht beliebig gelöst werden. Wenn man in der Bestimmung des Gewissens auf eine material-ethische Festlegung verzichtet, liefert man sich damit keineswegs der subjektiven Willkür aus⁹. Der Einzelne ist nicht frei, die Thematik seines Gewissens zu wählen, wie ihm beliebt. Da er sich selbst immer schon festgelegt vorfindet, soziale Verpflichtungen immer schon übernommen, Normen immer schon anerkannt und sich zu eigen gemacht hat, sein Selbst immer schon objektiviert hat, kann er seine Selbstdarstellung nicht frei manövrieren. Der Bereich seiner Willkür ist sogar sehr viel geringer, als eine normative Ethik, die ihre Gebote notwendig allgemein und unpräzise formulieren muß, vermuten lassen könnte. Die Freiheit des Gewissens, die man

⁹ Zur Widerlegung dieses verbreiteten Vorurteils vgl. Jean Paul Sartre, 'L'existentialisme' est un humanisme, Paris 1946, insbesondere S. 63 ff.

als Freiheit zum Tode von der Gewissensfreiheit im landläufigen Sinne unterscheiden muß, ist die Freiheit eines letzten Mittels, das die Dimension der Werte und des Befolgens oder Nichtbefolgens von Geboten sprengt.

Wie alle höchsten Instanzen steht das Gewissen an einer Grenze des Systems, das es steuert – einer Grenze, die Heidegger als Grenze zum Nichtsein des Seienden deutet. Weniger anspruchsvoll können wir resümieren: Im Gewissen entdeckt das Ich sich im Besitz seiner vollen Möglichkeiten: als potentieller Feind seines schon geformten Selbst, als drohende Zerstörung seiner Persönlichkeit. Nur im Angesicht dieser Gefahr kann es ihr begegnen. Es muß zur Erhaltung des Sinnes der eigenen Persönlichkeit die Potentialitäten des Ich reduzieren, im Grenzfalle über den Tod des Ich verfügen können.