

Kritik der ethischen Institution: Kant, Hegel und der Tod Gottes

Münchow, Thies

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Münchow, T. (2022). *Kritik der ethischen Institution: Kant, Hegel und der Tod Gottes*. (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839462119>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

THIES MÜNCHOW

KRITIK DER
ETHISCHEN
INSTITUTION

KANT, HEGEL
UND DER TOD GOTTES

Thies Münchow
Kritik der ethischen Institution

Für meine Eltern

Thies Münchow (Dr. phil.), geb. 1986, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Europa-Universität Flensburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Ethik, Wissenschaftstheorie der Theologie, der Deutsche Idealismus und philosophische Theologie.

Thies Münchow

Kritik der ethischen Institution

Kant, Hegel und der Tod Gottes

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© Thies Münchow

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6211-5

PDF-ISBN 978-3-8394-6211-9

<https://doi.org/10.14361/9783839462119>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort	9
1. Einführung	9
2. Das Werkzeug: Symbolisches, Imaginäres und Reales	13
3. Was heißt hier Ethik?	20

Kapitel I

Ethik und Institution	27
1. Das ethische Expertentum und die Trennung von Ethik und politischer Praxis ..	27
2. Der Herr hat's gegeben... – Die Legitimation der Institution und Expertokratie	41
3. Der imaginäre Vater und seine modernen Angestellten	64
4. Inkonsistenz und Konsequenzen der Vaterfunktion	72

Kapitel II

Kant und die Pflicht	83
1. Das kritische Programm der Aufklärung	83
2. Der kategorische Imperativ und das Faktum der Vernunft	94
3. Ein wenig Moralthologie zur Motivation	113
4. Volkssouveränität und Königsmord	123

Kapitel III

Hegel und die Sittlichkeit	135
1. Mit Kant über Kant hinaus (und mit Hegel über Fichte und Schelling)	135

2.	Hegels praktische Philosophie und der absolute Idealismus	151
3.	Wenn Nutzen unnütz und Tugend wahnsinnig wird	162
4.	Das geistige Wesen und die sittliche Substanz	183
5.	Es ist vollbracht! – Der Tod Gottes	211
6.	Die Logik der politischen (Moral-)Theologie	231
Nachwort		259
Dank		261
Siglenverzeichnis		263
Literaturverzeichnis		265

Life is what happens to you while you're busy making other plans.

– John Lennon

Vorwort

1. Einführung

Dieses Buch war ursprünglich als Einführung in die Ethik geplant. Der vorliegende Text stellt nun aber zugegebenermaßen eher das Gegenteil dieses Vorhabens dar. Mit einem gewissen Augenzwinkern ließe sich nämlich sagen, dass er weniger in die Ethik einführen möchte, als vielmehr aus ihr heraus. Von dem, was sich jetzt wie eine moralische Unverschämtheit anhört, soll im Folgenden aber gezeigt werden, dass es gerade ein unbedingtes Element der Ethik selbst bildet. Das Vorhaben ist nämlich ein dialektisches, und zwar insofern das Hinausführen aus der Ethik wieder zur Ethik zurückführt. Wie gestaltet sich nun dieses Programm im Einzelnen?

Die vorliegende Studie widmet sich der *Kritik der ethischen Institution*. Dabei wird die grundsätzliche These vertreten, dass auch der ethische Diskurs der Logik der Institutionalisierung nicht widerstehen kann. Anders gesagt, gerade dort, wo in jene Wissenschaft, die wir Ethik nennen, eingeführt wird, findet zugleich eine institutionelle Unterweisung statt, die allerdings selbst oftmals gar nicht oder in zu geringem Maße thematisiert oder kritisiert wird. Auf einer anderen Abstraktionsebene gilt dasselbe auch für elaborierte Diskurse auf hohem akademischem Niveau. Es muss daher im metaethischen Sinne gefragt werden, ob und wie *die* Ethik unter dem Aspekt der Institutionalisierung nicht nur universale ethische Aussagen produzieren, sondern selbst dem ihr inhärenten Anspruch des Universalismus gerecht werden kann.

Um eine klare Vorstellung des Problemkomplexes zu gewinnen, muss daher neben dem Begriff der Ethik auch derjenige der Institution und damit auch das Phänomen der Institutionalisierung expliziert werden. Institutionalisierung im Allgemeinen gehört wesentlich zum *menschlichen Sein*, insofern dieses faktisch *soziales Sein* ist, das seinerseits auf einer irgendwie gearteten

Ethik beruht bzw. auf eine ethische Reflexion angewiesen ist. Wenn der Institutionalisierung im vorangehenden Satz somit Universalität und Notwendigkeit attestiert wird, muss aber im Nachsatz sogleich festgehalten werden, dass damit nicht gesagt ist, dass auch jede besondere Form der Institutionalisierung automatisch dem Wesen dessen, was man lapidar als menschliches Sein bezeichnen mag, entspricht. So ist es durchaus möglich, dass eine sittliche Institution (wie beispielsweise der Staat) sich der eigenen Form der Institutionalisierung gar nicht bewusst ist, weil deren wesentlicher Charakter hinter den automatisierten Prozeduren eines als geschlossen angesehenen (Rechts- und Verwaltungs-)Systems leicht zu verschwinden droht. Vor diesem Hintergrund widmet sich Kapitel I der Analyse jenes Zusammenhangs von Ethik und Institution, wobei der Aspekt des psychosozialen Seins menschlicher Subjektivität und der damit verbundene Prozess der Subjektwerdung eine entscheidende Rolle spielt.

Die Ergebnisse des ersten Kapitels führen uns allerdings die Notwendigkeit einer Revision des landläufigen Ethikbegriffs vor Augen. Der erste Schritt dieser (Re-)Justierung erfolgt in Kapitel II, und zwar durch den Rekurs auf die praktische Philosophie Immanuel Kants. Es gilt dabei, dem unsäglichen Trend der Einführungsliteratur in die Ethik (sprich: der institutionell-ethischen Einführungsliteratur) zu widerstehen, die Kant schlicht als Theoretiker der sogenannten *Pflichtethik* darzustellen pflegt, wobei diese – als Modell betrachtet – neben Tugendethik und Utilitarismus platziert wird, ganz so, als ließe sich die kantische Theorie auf das Niveau jener ethischen Theorien reduzieren. Einer solchen Konzeption wird hier ausdrücklich widersprochen. Stattdessen soll auf die unhintergehbare Erkenntnis Kants hingewiesen werden, die sich hinter dem Begriff des *kategorischen Imperativs* verbirgt. Es wird zu zeigen sein, dass Kants Einsicht die unbedingte – zweifellos: bedingungslose – Grundlage eines jeden ethischen Denkens bildet, das Vernünftigkeit und Universalität für sich beanspruchen kann. Wo nämlich die beiden letztgenannten Begriffe ins Spiel kommen, da kann weder bestimmten Institutionen, noch individueller Intuition oder Befindlichkeit die letzte Entscheidungsgewalt zugestanden werden, denn Vernünftigkeit und Universalität werden allein in einem strengen Verfahren vor dem »Gerichtshof der Vernunft« (vgl. KrV, B 779/A 751) ausgehandelt.

Die Explikation des kantischen Ansatzes bleibt selbst allerdings nicht ohne Kritik. Der Formalismusvorwurf, der bereits früh und besonders durch G.W.F. Hegel an Kants Theorie der Moral herangetragen wurde, wird uns in Kapitel III schrittweise zum hegelschen Begriff der *Sittlichkeit* führen.

Zweck und Ziel dieses Kapitels ist es dann, zu veranschaulichen, inwieweit der Rückgriff auf Hegels Moralphilosophie ein Denken ermöglicht, in dem Ethik und Institutionalisierung in einem freiheitlichen Prozedere aufgehoben sind. Nicht zuletzt sind es gerade die hegelsche Dialektik und das spekulative Denken, wodurch der ideellen oder gar ideologischen Verklärung der bestimmten Institution vorgebeugt werden kann.¹

Bleibt die Frage, welche Rolle der im Untertitel genannte *Tod Gottes* dabei spielt. Dies sei durch einen kurzen Vorgriff angedeutet: Die Analyse in Kapitel I wird zeigen, dass die Frage der Institution im engen Zusammenhang mit der Frage nach den familialen Strukturen der Verwandtschaft steht. Dabei ist es vornehmlich der Begriff des Vaters, der hierbei eine entscheidende, aber alles andere als unproblematische Rolle spielt. Die Funktion des Vaterbegriffs bildet einen referenziellen Knotenpunkt der Institution. Denn es ist die Vaterfunktion, die den faktischen familialen Rahmen transzendiert (und sie tut dies, wie wir sehen werden, notwendigerweise), um sich schließlich auf psychosozialer, institutioneller und ethischer Ebene sowohl im patriarchalen Bewusstsein als auch in der Explikation des Gottesbegriffs niederzuschlagen und zu entfalten. Kapitel II und III widmen sich insofern zugleich der Dekonstruktion jener Funktion, was schließlich auch in einer Neubestimmung des Begriffs von der politischen Theologie resultieren wird.

Abschließend noch ein Hinweis zur Methode, der sich besonders an die akademischen und philosophisch geschulten Leser*innen richtet: Die Unterteilung des Buchs in drei Kapitel, von denen sich gerade das Letzte mit Hegel auseinandersetzt, mag wie ein vom Verfasser intendierter dialektischer Streich wirken. Das ist zumindest ›dramaturgisch‹ betrachtet auch nicht ganz von der Hand zu weisen. Aber es sei gesagt, dass sich hinter dieser Einteilung kein platter Hegelianismus verbirgt. Dass hier ein Hegel-Kapitel auf ein Kant-Kapitel folgt, hat zunächst einmal historische Gründe, dann aber vor allem systematische, nämlich insofern wir gemeinsam mit Hegel die bedeutende moralphilosophische Erkenntnis Kants wiederentdecken und weiterdenken

1 »In Wirklichkeit ist die Dialektik eine Denkmethode oder vielmehr eine zusammenhängende Folge intelligibler Methoden, welche es gestattet, gewisse starre Vorstellungen aufzulösen und gegen herrschende Ideologien die Praxis geltend zu machen.« (Brecht 2005d, 140) Mit den Worten Hegels: »Das *spekulative Denken* besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber, daß es, wie es dem Vorstellen geht, von ihm beherrscht und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in nichts auflösen läßt.« (WL II, 76)

wollen, und zwar vor allem in der Hinsicht, dass uns wiederum Hegels Einsicht dabei helfen wird, *mit Kant über Kant* hinauszugehen. So werden wir im Verlauf des zweiten Kapitels feststellen, dass die faktische Gültigkeit des Sittengesetzes in Form des kategorischen Imperativs über die traditionell zweiwertigen substanzontologischen Prämissen aristotelischer Prägung hinausweist, was Kant selbst aber entgeht. Jener Sachverhalt hängt dabei mit der einfachen Tatsache zusammen, dass die Form des Sittengesetzes nicht ohne Subjektivität ist. Auf transzendentalphilosophischer Ebene bedeutet dies aber, dass sich die Vernunft hier als Bewusstsein von sich selbst (also als Subjekt) entpuppt. Wir können den Sachverhalt in seinem formalen Zusammenhang verkürzt etwa so darstellen: Wenn Kants *Kritik der reinen Vernunft* eine *Kritik der praktischen Vernunft* erforderlich macht, so hängt dies mit der Tatsache zusammen, dass die *reine Vernunft* sich in ihrer (Selbst-)Kritik immer schon als *reine praktische Vernunft* erweist. Als reine praktische Vernunft aber ist die Vernunft Reflexion der Reflexion-in-sich und Reflexion-in-sich-und-anderes, d.h. sie ist die bewusste Reflexion auf sich selbst, insofern sie sich selbst zu ihrem Objekt macht und sich zugleich (genauer gesagt: faktisch) als mit diesem Objekt identisch begreift. In dieser *Tatsache* wirkt sie, die sich selbst setzt, einerseits als der Grund der abstrakten seins- bzw. – kantisch gesprochen – verstandeslogischen Reflexionsbestimmungen (Sein – Nichts, Denken/Subjekt – Objekt) und stellt daher andererseits als Bewusstsein bzw. als Denken, das sich selbst denkt, einen Überschuss im Verhältnis zu dem dar, was mit den Reflexionsbestimmungen ihrem Sinn nach eigentlich gemeint ist. Insofern können wir – mit einem Begriff Gotthard Günthers gesprochen – von »zwei Thematiken des Denkens« sprechen: Zum einen wäre da die Thematik, in der die Vernunft sich als gesetzt und daher auch als Quelle des (Sitten-)Gesetzes (Kant spricht von der »Rechtsquelle«) erkennt, zum anderen die Thematik, in der die Vernunft sich als setzend begreift (Kant spricht vom »Faktum der Vernunft«). Im Register der ersten Thematik erweist sie sich als die äußere Form des Sinns der durch sie gesetzten Reflexionsbestimmungen innerhalb der klassischen (Seins-)Logik, im Register der zweiten Thematik aber als innere Form des Sinns dieses Sinns.

Nun zeigt sich bereits anhand dieser äußerst gerafften Darstellung, dass hier eigentlich eine dedizierte formallogische Erläuterung der zwei Thematiken des Denkens vorausgeschickt werden müsste. Dies würde uns aber zu einem enormen Umweg zwingen, der zudem innerhalb einer Studie zum Begriff der Ethik nur mehr die Form des Exkurses annehmen könnte, weshalb wir die Verantwortung an dieser Stelle weiterreichen mit einem Verweis auf

Günthers *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik* (vgl. Günther 1978).

Für unser Vorhaben wählen wir nun aber einen anderen Weg, der seinerseits durchaus auch Spuren der hegelschen Methode aufweist: So ist der sinnanalytische Diskurs des Begriffs der Sittlichkeit aus reiner Vernunft hier zugleich als *Darstellung und Kritik* zu verstehen.² Dies äußert sich besonders dahingehend, dass wir es uns erlauben, in der Darstellung der kantischen Theorie direkt die ihr inhärenten (transzendental-)logischen Implikationen ernst zu nehmen und anzuwenden, wodurch die Darstellung aber zugleich die Form der Kritik im Lichte der Nachfolger Kants (mit besonderem Fokus auf Hegel) annimmt. Wenn wir dann aber von dieser *relecture* fortschreiten zur Darstellung des hegelschen Sittlichkeitsbegriffs, so wird auch diese im Lichte jener zugleich als eine Kritik daherkommen. Es ist unsere Hoffnung, auf diese Weise eine plastische Darstellung der Ethik Hegels zu liefern, ohne dass dies auf Kosten der logischen und dialektischen Aspekte seines Denkens geht. Insofern stehen wir hier auch für eine Lesart Hegels, die seine Geschichtsphilosophie von der Ethik her begreift und sich von einer teleologischen Geistmetaphysik, die sich der klassischen Grundannahme der Identität von Denken (Idee) und Sein (Geschichte) verpflichtet weiß, distanziert. Anders ausgedrückt: Uns geht es darum, eine praktisch-philosophische Bresche für ein Hegelverständnis zu schlagen, das es uns ermöglicht, einen kreativen, kontingenten Freiheitsbegriff in Hegels Metaphysik auszumachen, der über denjenigen einer gewesenen, notwendigen Freiheit, wie sie sich in der Geschichte (Phänomenologie) des Geistes zeigt, hinausgeht. Es versteht sich, dass es sich hierbei um einen tastenden Versuch handelt, der zu diesem Zeitpunkt insbesondere aus methodischen Gründen noch stark der hegelschen Terminologie verpflichtet ist.

2. Das Werkzeug: Symbolisches, Imaginäres und Reales

Bevor wir uns der Kritik der ethischen Institution widmen, sind einige terminologische Vorbemerkungen zu machen. Denn zum Zwecke der Plastizität dieser Studie wählen wir ein spezifisches Vokabular, dessen Herkunft und Bedeutung einer Erläuterung bedarf. Die Explikation der drei Begriffe *Symbolisches*, *Imaginäres* und *Reales*, die hier zur Anwendung kommen, ist nicht

2 Zur hegelschen Methodologie von Darstellung und Kritik vgl. Theunissen 1980, 13-19.

zuletzt auch aus dem Grund unumgänglich, weil ihr spezifischer Gebrauch im vorliegenden Text gleichzeitig als methodische Vorbemerkung zu verstehen ist. Die Entscheidung für dieses spezielle *Organon* ist *formaler* Natur und steht doch gleichzeitig im direkten *inhaltlichen* Zusammenhang mit dem Forschungsobjekt, das wir die *ethische Institution* nennen. Wo nämlich die Rede von Institution ist, finden sich drei irreduzible Elemente: *Erstens* zeichnet sich die Institution durch eine mehr oder weniger offensichtliche *Struktur* aus, die auch als Ordnung oder System bezeichnet werden kann. Diese Struktur ihrerseits induziert *zweitens* ein intragenerisches Gefüge – auf (inter-)subjektiver, aber auch auf technischer Ebene –, wodurch das Element der *Macht* ins Spiel kommt.³ Einhergehend mit diesen beiden Aspekten geht dann *drittens* das Element der *Verdrängung*, nämlich dann, wenn ein menschliches Subjekt innerhalb der institutionellen Ordnung lebt und webt.⁴ Es versteht sich dabei, dass ein menschliches Subjekt nicht außerhalb des institutionellen Rahmens existieren kann, was aber gleichzeitig bedeutet, dass das Subjekt selbst als Angelpunkt der drei Elemente wirkt und dadurch dafür sorgt, dass sich ›der Kreis schließt‹.⁵ Anders ausgedrückt: Das Subjekt ist deshalb *sub-iacitur*, weil es das institutionalisierte Subjekt ist; die Institution ist deshalb Institution, weil sie die Subjektivation⁶ des Subjekts bedingt.

Diese – durchaus stipulative – Definition der Institution wird in Kapitel I genauer untersucht und erläutert. Für den Augenblick soll es uns genügen, festzustellen, dass die drei Begriffe *Struktur*, *Macht* und *Verdrängung* mit denen des *Symbolischen*, des *Imaginären* und des *Realen* korrespondieren, die

-
- 3 Das metaphorische Bild von den ›Hebeln der Macht‹, an denen eine Person sitzen kann, fängt sehr gut sowohl den intersubjektiven als auch den technischen Aspekt der institutionellen Machtformen ein.
- 4 Was ich hier als institutionelle Ordnung bezeichne, entspricht daher – wie wir im Folgenden sehen werden – der »signifikanten Ordnung« im Sinne der lacanschen Theorie vom Subjekt (vgl. Zupančič 2020, 90-126, bes. 105.119.122-124).
- 5 Bildlich gesprochen lässt sich das Verhältnis der drei Begriffe als borromäischer Knoten verstehen, bei dem die drei Elemente deshalb zusammenhalten, weil ein viertes Element, das Subjekt, ihren Zusammenhalt garantiert. Würde das Subjekt entfernt, fielen die drei anderen Elemente auseinander. (Theoretisch könnte auch eines der anderen Elemente entfernt werden und einen Zusammenbruch hervorrufen. Wir werden aber im Laufe der Untersuchung sehen, dass dies praktisch nicht möglich oder im höchsten Maße unwahrscheinlich ist.) Was mit der ›Entfernung des Subjekts‹ gemeint ist, wird sich im weiteren Verlauf klären. Siehe insbesondere Kapitel III, Anm. 89.
- 6 Zum Begriff der Subjektivation im Sinne der Subjektwerdung unter dem Aspekt der Macht vgl. Butler 2001.

Jacques Lacan als »grundlegendes Klassifikationssystem« bzw. fundamentale »Register« identifiziert, durch die sich die »Ordnung« des psychischen und sozialen Lebens des Menschen ausdrücken lässt (vgl. Evans 2017b, 195). Diese drei Begriffe bilden somit unser Werkzeug. Wenn also im Folgenden vom Symbolischen, Imaginären und Realen – auch in adjektivischer Form – die Rede ist, so erfolgt dies *ausnahmslos* in dieser Lesart. Um daher ein explizites Verständnis jener Begriffstrios voraussetzen zu können, wollen wir sie etwas genauer betrachten:

Beginnen wir mit dem Begriff des *Symbolischen*. Zunächst lässt sich ganz grundsätzlich festhalten: »die Strukturen der Gesellschaft sind symbolisch« (Lacan 2016d, 154). Damit ist gemeint, dass eine menschliche Gesellschaft, um als solche zu bestehen, notwendigerweise auf kodifizierte Austauschverfahren zurückgreifen muss (vgl. auch Lévi-Strauss 1977c; Mauss 1990). Der Tausch – von Informationen, Gütern oder sonstigem – *bedingt* und *befolgt* zugleich die Regeln, Gesetze und Konventionen, wodurch die Gesellschaft als solche Bestand hat und funktioniert. Wäre dies nicht der Fall, würden die sozialen Bande zerbrechen. Im und durch den Tausch also werden die symbolischen Strukturen der Gesellschaft eingelöst, bestätigt, gegebenenfalls auch variiert. Der Tausch selbst basiert aber auf der Kommunikation, denn schließlich sind auch Gesetze, Regeln und die generellen Strukturen in einer Gesellschaft nicht ohne das Element der *Sprache* vorstellbar. Die menschliche Gesellschaft ist demnach sprachlich strukturiert. Es ist dieses sprachliche Moment des menschlichen Seins, wodurch sich zugleich ein fundamentaler Bruch mit dem Natürlichen zeigt. Ein Bild mag dies veranschaulichen: Ein Mensch, der einen Fisch essen möchte, benötigt entweder Geld oder einen Angelschein – ein Reiher benötigt keines von beiden. Das Beispiel soll Folgendes verdeutlichen: Die Strukturen der menschlichen Gesellschaft mögen zwar organisch und wie aus einem Guss wirken, sind es aber nicht. Sie bewegen sich im Register des Symbolischen,⁷ das aufgrund seiner sprachlichen Verfassung hochelaborierte Formen der Institutionalisierung hervorbringen kann.

Und dennoch stellt sich die Frage, warum die symbolische Ordnung der Gesellschaft uns so oft als irreduzibel erscheint und in Einzelfällen sogar als

7 »Wenn man definieren soll, in welchem Augenblick der Mensch menschlich wird, so kann man sagen, daß es in dem Augenblick ist, wo er, wenn auch noch so wenig, in die symbolische Beziehung eintritt.« (Lacan 2015b, 201)

›natürlich‹ angesehen wird.⁸ Hier gilt es, das *Imaginäre* zu explizieren. Mit dem Imaginären ist dabei nicht einfach eine illusorische Vorstellung gemeint, indem wir uns z.B. einbilden, kulturelle Konstrukte seien letztlich Derivate der Natur oder – im religiösen Register – gottgewollt und in der Schöpfung selbst schon angelegt. Das Imaginäre bezeichnet vielmehr die Bedingung der Möglichkeit dessen, dass ein denkendes Wesen auf eine Vorstellung übergeordneter/grundlegender *Einheit* zurückgreifen kann. Diese Idee der Einheit hängt mit dem psychologischen Phänomen zusammen, das man als *Spiegelstadium* (vgl. Lacan 2016c; Evans 2017c) bezeichnet. Das Spiegelstadium bezeichnet die Entwicklungsphase des Kleinkinds zwischen dem sechsten und achtzehnten Lebensmonat. Es ist die Phase, in der das Kind eine Ich-Vorstellung entwickelt, die wiederum das Fundament des Einheitsgedankens bildet. Das Phänomen gestaltet sich wie folgt: Das Kleinkind zeigt sich in jener Phase dazu fähig, sich selbst in seinem Gegenüber zu erkennen, was sich am auffälligsten in seiner Begeisterung für das eigene Spiegelbild zeigt (aber nicht auf das eigene Bild beschränkt ist). Es erkennt sich selbst im anderen (der es selbst ist bzw. mit dem es sich identifiziert).⁹ Dieses Erkennen geht einher mit der Vorstellung von Einheit im Sinne der *Ganzheit*. In seinem Selbstbild antizipiert(!) das Kind sich selbst als integrierte Person. Vor allem aber erscheinen ihm die eigentlich unkoordinierten Bewegungen seines Körpers als seine eigenen Bewegungen. Der ›zerstückelte Körper‹ wird im Bild als ganzer und koordinierter Körper erfahren (bleibt aber als Urangebot unbewusst erhalten). »[...][D]er bloße Anblick der vollständigen Form des menschlichen Körpers verschafft dem Subjekt eine imaginäre Beherrschung seines Körpers, die gegenüber der realen Beherrschung verfrüht ist.« (Lacan 2015b, 105) In der Wahrnehmung des Spiegelbilds findet daher eine (imaginäre, nicht reale) Selbstermächtigung statt (›ideale Herrschaft« [ebd., 191]), weshalb die Erfahrung auch von Jubel und der Liebkosung des Spiegelbilds begleitet wird. Es versteht sich, dass diese Selbstliebe, der Narzissmus, auf einem Phantasma beruht, denn nicht einmal als erwachsene Person wird das Kind jemals diese

8 Man denke nur an die Narrative der ökonomischen Ideologen, die eine ›Natürlichkeit‹ bzw. ›Naturgesetzlichkeit‹ der Marktmechanismen postulieren.

9 Lacan greift hier auf Arthur Rimbauds ›Formel‹ »*Je est un autre*« zurück. Wer mit Unverständnis auf diesen scheinbar (lyrisch-)poetischen Aspekt der psychoanalytischen Theorie blickt, sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass dem beschriebenen Phänomen epistemologische Faktizität zukommt, die zudem logisch kohärent beschreibbar ist. Vgl. hierzu etwa die Darstellung bei Günther 1976b, bes. 61-63.68.

antizipierte (All-)Macht über sich selbst (oder andere) erlangen können, was sich – psychoanalytisch – in der Bahnung des Unbewussten zeigt.

Doch nur weil jene Macht nicht real ist, heißt das noch lange nicht, dass sie nicht im Register des Imaginären fortbesteht, denn die ursprüngliche Reflexion ist »die wesentliche Dimension des Menschlichen, die sein ganzes Phantasieleben strukturiert« (ebd., 105). »Der Kern des ›Ich‹ besteht aus dem Gefühl der *Allmacht* und der *Allwissenheit*, welches ein unauslöschlicher Rest der Kindheitsphantasmen bleibt. Dieses Gefühl projizieren die Menschen anfangs nach außen, auf die Götter; später auf die großen Männer; und hier ist der Ursprung jeder Form von *Macht* und *Herrschaft*.« (Lipowatz 1998, 58) Bis zuletzt wird der Mensch vom Einheitsgedanken und der imaginären Vorstellung des *schönen Ganzen* dominiert. Da die (ursprüngliche) Vorstellung der Einheit aber als *der andere*, der ich selbst bin, erscheint, ist auch das Imaginäre immer ein »Bild der Polarität, oder der Fülle ohne Mangel, des Ganzen, das das Eine ist« (ebd., 61). Dies ist nicht zuletzt auch der Grund dafür, dass gerade hochkomplexe Machtstrukturen oftmals in »personalen Kategorien« gedacht werden (vgl. Mausfeld 2018c, 148; Mausfeld 2018d, 157f.; Hein-Kircher 2007, bes. 27f.30f.). Gerade das Körperbild spielt hierbei eine entscheidende Rolle (vgl. Widmer 2006), wenn sich in ihm zum Beispiel die Vorstellung der politischen Macht manifestiert. Man denke nur an den plakativen Gebrauch des Begriffs vom ›Volkskörper‹ in seiner Verwendung durch die Nationalsozialisten. Subtiler noch, aber umso nachhaltiger, gestaltet sich dahingegen die vom Imaginären getragene (primär westliche Form der) Institutionalisierung der politischen Macht in jener Genealogie, die vom *corpus Christi* zur Kirche, der *Una sancta*, als *unum corpus mysticum cuius caput Christus* bzw. *corpus politicum* führt (vgl. Wolin 2016, 119f.; Foucault 2017d, bes. 247f.) (hierzu mehr in Kapitel I.2 und I.3). Es versteht sich also, dass das Imaginäre durchaus symbolisiert werden kann. Und nicht nur das, die Projektion bzw. Übertragung des ursprünglichen Einheits- und Machtphantasmas findet nicht auf der Ebene einer imaginären Zweierbeziehung statt, sondern allein im Register des Symbolischen: »Die Übertragung enthält Einwirkungen, Projektionen imaginärer Artikulation, aber sie situiert sich vollständig in der symbolischen Beziehung.« (Lacan 2015b, 291)

Das Imaginäre geht unbedingt mit dem Symbolischen einher wie auch das Faktum der Symbolisierung ohne eine imaginäre Referenz undenkbar wäre. Ihr Verhältnis ist mutual dependent. Dieses Verhältnis muss aber noch erweitert werden um die Dimension des *Realen*. Der Begriff des *Realen*, wie wir ihn im Folgenden in Anschluss an Lacan verstehen, bezeichnet nicht ein-

fach nur ›die Wirklichkeit‹ (schließlich sind ja auch das Symbolische und das Imaginäre wirk-sam [vgl. ebd., 151f.]). Gar nichts zu tun hat er mit dem Realismus der Platoniker oder Scholastiker, deren Realitätsbegriff vielmehr mit dem, was wir als Imaginäres bezeichnet haben, korrespondieren würde. Im hier vorliegenden Zusammenhang betrachten wir das Reale eher als das Gegenteil des Imaginären und des Symbolischen – womit nicht gesagt ist, dass es unabhängig von diesen wäre. Auf eine Formel gebracht: »[D]as Reale oder das, was als solches wahrgenommen wird, ist das, was der Symbolisierung absolut widersteht.« (Ebd., 89) Das Reale bezeichnet mehr eine Kluft in der durch die Sprache geprägten Welt des Menschen. »Das ganze Problem ist von nun an das der Fuge zwischen dem Symbolischen und dem Imaginären in der Konstitution des Realen.« (Ebd., 98)

Mit dem Eintritt in die Sprache tritt das Menschenkind in eine (vor-)strukturierte Welt ein, in der es selbst bereits einen Platz hat, den es nicht selbst wählen konnte. Sein In-der-Welt-Sein ist etwas Vorausgesetztes. »Der Mensch wird im Voraus gesprochen, er findet Eingang ins instituierte Leben.« (Legendre 2011, 33) Der Eintritt in die Sprache und die symbolische Ordnung markiert den Eintritt ins Sein und die Ek-sistenz des Subjekts. Dieser Eintritt ist aber bedingt durch die Herausbildung eines Ich-Bewusstseins. Die Teilnahme an der symbolischen Ordnung setzt die Reflexionsfähigkeit und damit das Selbstbewusstsein voraus, indem dieses die Bedingung für jene liefert. Das Subjekt existiert nur im symbolischen Raum. Der Eintritt aber ist letztlich traumatischer Natur (was sich in der Spaltung zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten manifestiert). Wer einmal ins Bewusstsein eingetreten ist, ist dem ›blanken Realitätsgefühl‹ entrissen worden. Während der Säugling noch in der unstrukturierten Wirklichkeit, dem ›reinen Sein‹ (um es mit einem Wort Hegels zu sagen), lebt, in der (noch) keine begrifflichen Differenzen vorherrschen, in der die Begriffe der Identität und Nichtidentität materialiter und ohne Rest austauschbar sind, bleibt das damit verbundene Realitätsgefühl als solches dem subjektiven Bewusstsein weitestgehend verwehrt. Es kann lediglich einen punktuellen, ereignishaften Zugang zu ihm erlangen, etwa im höchsten Schmerz oder im höchsten Genießen (das sich selbst schon wieder auf der Grenze zum Schmerz bewegt). Aber auch hier gilt: Nur weil sich diese blanke Realität nicht symbolisieren lässt, heißt das noch lange nicht, dass sie nicht wirklich ist. Es verbleibt etwas, das dem Sein, dem symbolischen Raum widersteht – das Reale. Und es äußert sich als *Schnitt im Symbolischen* (vgl.

Lacan, 509-528).¹⁰ Als Verdrängtes, das aber immer wiederkehrt, »krümmt es den symbolischen Raum«. ¹¹ In dieser Hinsicht ist das Register des Realen einerseits unbedingt an das des Symbolischen und das des Imaginären gebunden, indem es als solches mit der Subjektwerdung bzw. der Institutionalisierung auftritt. Andererseits aber hat es die Tendenz, die symbolische Ordnung zu unterminieren. »Das Reale ist gerade nicht das Sein, sondern dessen inhärente Sackgasse.« (Zupančič 2020, 45)¹² Wo es als Bedingung des unbewussten Begehrens und des Triebs wirkt, unterläuft es die institutionelle Normativität und kann nur durch bewusste Gegenmaßnahmen gebändigt werden – und manchmal nicht einmal das.¹³ Wo eine symbolische Ordnung eingesetzt wird und sich vom Imaginären getragen weiß, da gibt es auch immer das Element des Realen, das auf die Kontingenz jener Ordnung

10 Auch das Phänomen des Realen lässt sich im Register der Logik präzise verorten. Insofern die Logik des Symbolischen derjenigen der zweiwertigen Logik der aristotelisch geprägten Tradition entspricht, begegnet das Reale genau an dem Punkt, wo diese Tradition durch Kant, Fichte, Schelling und Hegel eine radikale Kritik erfährt, d.h. in dem Augenblick, wo diese zeigten, dass die bis dahin unbeanstandete These der Äquivalenz von Denken und Sein vor dem Deutungshintergrund des Seinsprimats gar nicht alles ist. Wenn nun aber die Explikation des Denkens in den Fokus gerät, erfolgt dies notgedrungen als Reflexion des Denkens auf sich selbst. Die Analyse dieses Selbstverhältnisses bringt nun folgendes Problem ans Licht: Reflektiert das Denken im Register der traditionellen Zweiwertigkeit auf sich, so versucht es, auf sich selbst als Sein zu reflektieren. »Dasjenige aber, mit dem das Sein übereinstimmen soll, nämlich das Denken bleibt ein unbekanntes X, weil sich das Denken [...] völlig außen, von sich selbst fort auf das Andere richtet. Das Denken hat sich auf der ersten Stufe sozusagen selbst vergessen, denn es geht ganz in dem Außen auf. Die Frage der Übereinstimmung von Denken und Sein kann also gar nicht beantwortet werden, weil über das, womit das Sein eine Gleichheit bilden soll, nichts gewußt wird.« (Günther 1978, 147) »Diese Selbst-Vergessenheit ist die logische Grundsituation, die in der zweiwertigen Aristotelischen Logik beschrieben wird, in der sich Positives und Negatives unvermittelt gegenüberstehen.« (Günther 1991, 48) Was Günther hier als »X« und »Selbst-Vergessenheit« bezeichnet, gibt uns den Hinweis auf das, was wir mit Lacan das Reale nennen.

11 Diese Metapher stammt von Slavoj Žižek.

12 »Alles Sein ist symbolisch, außer dass es das Reale gibt. Es »gibt« das Reale, das Reale »ist«, aber dieses Reale ist kein Sein. [...] Es existiert nur als der inhärente Widerspruch des (symbolischen) Seins.« (Ebd., 88) »Das sprechende Wesen ist die reale Existenz einer ontologischen Sackgasse.« (Ebd., 188)

13 Ein niederschwelliges, aber unverkennbares Beispiel hierfür wäre etwa die Erektion des Penis, die selbst eine rigide (Sexual-)Moral nicht zu unterbinden weiß. Ein Sachverhalt, der auch einen der einflussreichsten Kirchenväter, nämlich Augustinus, umtrieb (vgl. Augustinus 2004, 63-67).

verweist. Anders gesagt, wo eine bewusste Institutionalisierung stattfindet (sei es diejenige eines Subjekts oder einer ganzen Gesellschaft), da erfolgt neben einem traumatischen Bruch auch die Verdrängung des Unsagbaren/ Unsäglichen (im Falle des Subjekts wäre dies die – mit Freud gesprochen – ›polymorphe Perversion‹ des Kleinkindes, im Falle der Gesellschaft wäre es jene ›Un-Ordnung‹, auf die etwa der relative und damit diffuse Begriff der ›Barbarei‹ hindeutet).

Aber was heißt es für die Institutionalisierung, wenn sie selbst gerade durch jenen Bruch zur Welt kommt? Was heißt es für ihre intrinsischen Machtstrukturen, die ihr durch das Imaginäre zugesichert werden, wenn da noch das Reale ist, das den symbolischen Strukturen widersteht? Diesen Fragen wollen wir im weiteren Verlauf nachgehen. In jedem Fall zeigt sich, dass das Reale eine Position jenseits der geltenden Strukturen, Normen und Gesetze bezeichnet. Es bleibt also zu fragen, wie wir uns die ethische Institution unter dem Aspekt des Realen vorzustellen haben. Wir wollen uns dieser Frage annähern, indem wir zunächst den Begriff der Ethik etwas genauer beleuchten.

3. Was heißt hier Ethik?

Um sich dem Begriff ›Ethik‹ anzunähern, empfiehlt es sich in jedem Fall, die Etymologie zu bemühen und nach seiner Herkunft und Bedeutung im altgriechischen Sprachgebrauch zu fragen (vgl. Funke/Reiner 1972). Denn dieser erste Schritt wird uns sogleich auf ein fundamentales Problem der Ethik als Diskurs der Moral aufmerksam machen. Aber eins nach dem anderen. Schauen wir uns zunächst einmal an, was sich eigentlich hinter der Vokabel verbirgt:

Tatsächlich bietet uns das Altgriechische zwei Begriffe an, von denen sich der bekannte Term ›Ethik‹ herleiten lässt. Da wäre zunächst der ἦθος, womit der ›Wohnort‹, die ›Wohnung‹ und der ›gewohnte Aufenthalt‹, kurz der Wohnraum im engeren Sinne bezeichnet wird. Die Verbindung zum heutigen Gebrauch des Begriffs Ethik wird dann aber etwas deutlicher, wenn der Term ἦθος auch die abstrakteren Bedeutungen wie ›Gewohnheit‹, ›Sitte‹ und ›Brauch‹ transportiert, die offensichtlich auf die Spezifität sozialer Normen anspielen. Um so interessanter ist es, dass sich dann auch noch der ›Charakter‹ unter die Bedeutungen von ἦθος mischt, wodurch dem vornehmlich sozialen Bedeutungsspektrum noch der Aspekt der Individualität beigelegt

wird.¹⁴ Dass der Begriff Ethik diese Doppeldeutigkeit enthält, erscheint dabei alles andere als überraschend, denn wofür steht denn die Ethik, wenn nicht für die Vermittlung von sozialen bzw. gemeinschaftlichen und individuellen Interessen? Durch die Betrachtung des zweiten altgriechischen Terms wird die Komplexität der Angelegenheit aber noch einmal erhöht.

Der Begriff ›Ethik‹ geht nämlich ebenso auf den Term ἔθος zurück, der neben ›Gewohnheit‹ auch soviel wie ›Gewöhnung‹ bedeutet. Dass diese beiden Bedeutungen ausgesprochen ähnlich sind, ist nicht von der Hand zu weisen. Und dennoch bedeuten sie nicht dasselbe. Denn während der Begriff Gewohnheit auf eine bereits bestehende Form z.B. des gesellschaftlichen Zusammenlebens hindeutet, impliziert die Gewöhnung offensichtlich einen Prozess, bei dem sich Einzelpersonen oder auch Gemeinschaften eine bestimmte Gewohnheit aneignen. Dieser prozessuale Charakter des ἔθος tritt dann noch einmal deutlicher zutage, wenn man beachtet, dass neben seiner Substantivform auch ein analoges Verb existiert, nämlich ἐθίζειν, was soviel heißt wie ›sich an etwas gewöhnen‹ oder – in F.D.E. Schleiermachers Übersetzung (vgl. Platon 1985, 469b) – ›sich etwas zur Sitte machen‹.

Auch ohne philologische Ausbildung kann man erkennen, dass Gewöhnung offensichtlich voraussetzt, dass das, woran sich gewöhnt wird oder werden soll, eben nicht zur aktuellen Gewohnheit gehört. Sich etwas *zur Gewohnheit* zu machen bedeutet nämlich auch, sich etwas zur Gewohnheit *zu machen*. Mit anderen Worten, der Mensch hat nicht nur Teil an diesem Prozess der Gewöhnung, sondern hat auch Einfluss auf ihn. Der Begriff Ethik umfasst somit nicht nur die Anzeige eines Zustands (das Sammelsurium an aktuellen bzw. aktualisierten Gewohnheiten), sondern auch den Aspekt des produktiven Handelns jenseits der Gewohnheit (der Übergang von einer bestimmten Sitte zu einer anderen).¹⁵

Diese Erkenntnis ist alles andere als eine Kleinigkeit und verschwindet viel zu leicht hinter der Fassade wissenschaftlicher Nomenklatur. Zwei irreführende Differenzierungen müssen hier hervorgehoben werden: (1) Gerade

14 Besonders deutlich wird dies bei Aristoteles, der in seiner *Nikomachischen Ethik* die grundlegende Unterscheidung zwischen Verstandestugenden (dianoetischen Tugenden) und Charaktertugenden (ethischen Tugenden) vornimmt.

15 Wilfried Härle (2018, 8) schlägt vor, ἐθίζειν mit »tun« zu übersetzen. Diese sehr freie Übersetzung hebt zwar dem aktivischen Charakter des ἔθος hervor, lässt aber seinen transitiven Charakter unterbelichtet, auf den es uns hier ankommt.

Lehrwerke zur Ethik unterscheiden in diesem Zusammenhang zumeist zwischen einer ›deskriptiven Ethik‹ und einer ›normativen Ethik‹. Erstgenannte stellt dabei diejenige Wissenschaftsform dar, die sich mit den sittlichen Phänomenen auseinandersetzt, wobei sie diese beschreibt und analysiert; Letztgenannte hingegen wird als diejenige Wissenschaft verstanden, die handlungsleitende Gebote ausspricht, die im Kontext ethischer Debatten als regulativer Impetus wirken sollen. (2) Eine ähnliche Unterscheidung spiegelt auch die methodische Unterscheidung der Terme Ethik und Moral wieder – eine Trennung, die auf Cicero zurückgeht und sich bis heute hält. Cicero ging es dabei eigentlich darum, die lateinische Sprache durch die Übersetzung der griechischen Termini zu bereichern. Dabei stellt er selbst zunächst die Äquivalenz der Begriffe *mores* und ἦθος heraus, schlägt aber vor, den »Teil der Philosophie«, der sich »mit den *mores*« auseinandersetzt und »gewöhnlich die Bezeichnung *de moribus*« trägt, »*moralis* zu nennen [nominare *moralem*]« (Cicero 2015, 6f.; vgl. ebd., 73). Diese *philosophia moralis* im Sinne Ciceros ist folglich dem, was heutzutage als Ethik bezeichnet wird, gerade äquivalent, denn die moderne Minimaldefinition der Ethik lautet wie folgt: ›Ethik ist die wissenschaftlich-theoretische Reflexion des ἦθος/der Sitten.‹ Die analoge Formulierung würde demnach folgenden Wortlaut haben: ›Die Moralphilosophie ist die wissenschaftlich-theoretische Reflexion der *mores*/der Sitten.‹¹⁶ Trotzdem lässt sich eine gewisse Begriffsverwirrung innerhalb moderner Ethiken nicht von der Hand weisen. Häufig wird dabei aus methodischen Gründen eine Unterscheidung der Begriffe vorgenommen. Während Ethik dabei als ›Reflexionstheorie der Morak‹ verstanden wird, wird ihrerseits die Moral als Sammelbegriff für Sitten, Bräuche und Gewohnheiten hinsichtlich ihrer inhärenten Unterscheidungsvorgänge von richtig/falsch, erlaubt/verboten und gut/böse betrachtet.¹⁷ Hierbei handelt es sich aber – und das sei deutlich gesagt – nur um eine nachgeordnete Differenzierung im Sinne des individuellen Stils der jeweiligen Ethiker*innen, nicht aber um fundamentale Unterscheidungen auf begrifflicher Ebene.

16 Man könnte auch einen Werktitel von Christian Wolff bemühen: »*Philosophia Moralis sive Ethica*«.

17 Vgl. z.B. Leonhardt 2019, 4f., der sich Luhmann 1989b anschließt. Vgl. auch Härle 2018, 10; Körtner 2008, 35f. Dieselbe Unterscheidung der hier angeführten theologischen Ethiker findet sich natürlich auch auf Seiten der Philosophie: vgl. z.B. Hübner 2018, Kap. 1; Pieper 2017, 24.

Es mag nun so erscheinen, dass mit dieser differenzierenden Definition doch alles Nötige abgedeckt ist: Zum einen hat man die *Frage nach der Wirklichkeit der Sitten* integriert, wo es um die tatsächlich, hier und jetzt vorherrschenden Sitten geht. Mit anderen Worten, man hat etwas Handfestes, einen ›empirisch-objektiven‹ Fall, mit dem man nun arbeiten kann. Zum anderen hat man die *Frage nach dem vernünftigen ethischen Ideal* ebenfalls aufgenommen, von dem her jene Sitten im Falle eines Falles nach ›objektiv-rationalen‹ Kriterien befragt und herausgefordert werden können. Doch der Schein trügt, denn ein wichtiger Punkt bleibt hier unberücksichtigt, und zwar das Ineinander-Aufgehen beider Aspekte im ethischen Handeln im Sinne des ἐθίζειν. Damit ist nichts anderes als der *reale ethische Akt* gemeint.

Anders gesagt, die moderne Standarddefinition der Ethik steht vor dem Problem, dass sie sich lediglich auf ein *Ist* und ein *Soll* ausrichtet und darüber den tatsächlichen (realen) ethischen Akt vergisst. Drastisch ausgedrückt lässt sich sagen, dass ein solcher moralphilosophischer und -theologischer Formalismus allein eine Ethik zeitigt, deren Anwendungsfeld durchweg jenseitig bleibt. Als deskriptive Wissenschaft observiert sie das, was ist, von einer Position jenseits dessen, was ist, d.h. von der ›idealen Beobachterperspektive‹ aus. Als Produzentin ethisch-normativer Reflexionen und Imperative schafft sie ein theoretisches Jenseits dessen, was ist.¹⁸ Diese ethische Ratio steht somit gänzlich jenseits von ἦθος und ἔθος.

Was die moderne Ethik als Wissenschaft betrifft, haben wir es daher, metaphorisch gesprochen, mit einer Art Leib-Seele-Dualismus zu tun. Das Wesen der Ethik besteht nach dieser Auffassung darin, vermeintlich ideale Diskurse zu bilden – sei es hinsichtlich der deskriptiven oder normativen Dimension –, die vom Corpus realer Sittlichkeit durch spezifische Formen wissenschaftlicher und institutioneller Methodologie geschieden sind. Die Ethik wird so reduziert auf einen abstrakten Diskurs, indem sie in die Logik eines (meta-)wissenschaftlichen Referenzfeldes eingespannt wird. Zudem beschränkt sich ihr Zuständigkeitsbereich dadurch lediglich auf die anerkannt-

18 Härle verschleiert diesen Punkt, indem er die Ethik nicht nur als »theoretische Reflexion des Ethos bzw. der Moral« versteht, sondern den Begriff »auch für das Reflexionsprodukt, das dabei entsteht, z.B. in Form eines solchen Buches« nutzt (Härle 2018, 10). Ein »Reflexionsprodukt« ist aber nicht notwendigerweise ein realer ethischer Akt. Besonders dann nicht, wenn das Reflexionsprodukt als solches (der Gedanke, die Studie usw.) nur eine andere Form angenommen hat und nun z.B. auch als Buch vorliegt. Es ist daher nötig, den ethischen Akt genau zu bestimmen.

ten institutionellen Formen (Schulen, Universitäten, Gerichte, Ethikräte etc.), d.h. auf den Aspekt der Reflexion, während der ethische Akt und die Sittlichkeit jenseits dieser anerkannten Institutionen verbleiben – und damit auch jenseits der von diesen gezogenen Legitimationsgrenzen.

Es gilt daher, im Folgenden näher auf das Problem dieser Institutionalisierung der Ethik einzugehen und es beispielhaft darzustellen und zu analysieren. Zuvor möchten wir aber noch eine Definition des Ethikbegriffs anbieten, die gleichzeitig als Arbeitshypothese fungieren soll. Wenn Ethik, definiert als Reflexion des ἦθος, als unzureichende Bestimmung anzusehen ist, da ihr Anwendungsfeld nicht auf den Bereich der Theorie beschränkt werden darf, dann bietet sich stattdessen folgende Definition an, die neben dem theoretischen Aspekt auch dem der Praxis gerecht wird: *Ethik ist das Selbstbewusstsein der Sittlichkeit, wobei der Begriff Sittlichkeit die Vermittlung des sittlichen Zustands und des sittlichen Wandels umfasst.*

Kapitel I

Ethik und Institution

1. Das ethische Expertentum und die Trennung von Ethik und politischer Praxis

Das Phänomen der ethischen Institution hängt aufs Engste mit dem im Vorwort problematisierten abstrakten Ethikbegriff zusammen. Dieser Zusammenhang ermöglicht es uns aber auch, das Phänomen plastisch darzustellen. Dies soll anhand von zwei Beispielen erfolgen, die es uns erlauben, die Institutionalisierung der Ethik zunächst auf der Ebene der Phänomene zu erfassen. Die Beispiele dienen zugleich auch der Explikation dessen, was wir als *ethisches Expertentum* bezeichnen wollen. Es lassen sich zwei markante Formen dieses Expertentums benennen: die sogenannten *Bereichsethiken* und die Institution der *Ethikräte* und *-kommissionen*. Beginnen wir mit den Erstgenannten.

Mit dem Terminus ›Bereichsethiken‹ ist ein streng modernes akademisches Phänomen bezeichnet. Konkret steht der Gedanke der Bereichsethiken dafür, dass ›ethische Fachbereiche‹ benannt und formiert werden (können), die sich jeweils im Sinne der fachspezifischen Expertise mit einem bestimmten Teilbereich des (vornehmlich)¹ öffentlichen Lebens auseinandersetzen. Dazu gehören vor allem Medizinethik, Wirtschaftsethik, politische Ethik, theologische Ethik, Beziehungsethik, Medienethik, Bioethik und Umweltethik, um nur einige zu nennen. Aufgrund der vorgeblichen Spezifität und Komplexität der Fragen, mit denen sich in den einzelnen Teilbereichen

1 Wir sagen ›vornehmlich‹ und verstehen es zugleich im Sinne von ›vermeintlich‹, denn die bereichsethische ›Expertise‹ greift auch auf individuelle ethische, d.h. private, Fragestellungen über und inkludiert sie in den öffentlichen Diskurs. Die prominentesten Beispiele hierfür stammen aus der sogenannten Medizinethik und betreffen Themen wie den Schwangerschaftsabbruch und die Sterbehilfe.

auseinandergesetzt wird, ist das Konzept der Bereichsethiken dem Gedanken des ethischen Expertentums verpflichtet. Das heißt konkret, dass der fachspezifische ethische Diskurs im Gewand des akademischen Diskurses daherkommt. Dementsprechend wird erkennbar, dass bereichsethische Debatten und Diskurse nur bedingt im öffentlichen Raum stattfinden (obwohl sie doch selbigen betreffen), sondern sich in elitären Diskursräumen akademischer Provenienz einrichten. Dies hat nicht zuletzt auch den Effekt, dass sich eine Entfremdung von der praktischen Dimension der Ethik einstellt. Der Ethikbegriff ist überdeterminiert durch die expertokratische Struktur, in der er Anwendung findet, was wiederum zur Folge hat, dass Ethik schließlich allein als eine Form von Wissen(-schaft) verstanden wird und das praktische Konzept des realen ethischen Akts ins Hintertreffen gerät. Aufgrund jener diskursiven Hegemonie reproduziert sich der Ethikbegriff lediglich als intellektuelles Konzept, während der (Re-)Produktionsprozess selbst aber nicht als realer ethischer Akt zu verstehen ist, sondern allein als Anwendung einer spezifischen Technik innerhalb der Grenzen der elitären institutionellen Diskursräume.

Das führt uns direkt zum zweiten Beispiel: Mit besagten elitären Diskursräumen sind nämlich die Universitäten bzw. ihre entsprechenden Fakultäten gemeint sowie auch die sich (hauptsächlich)² aus ihnen speisenden staatlichen und freien Körperschaften und Institutionen, wie z.B. Gerichte, aber auch Ethikkommissionen und -räte. Diese erfüllen die Funktion eines ›Flaschenhalses‹, über den ausgewählte akademische Diskurse Eingang in die Bereiche des öffentlichen Lebens finden, in denen der normative Gehalt jener wirksam werden kann. D.h. konkret, dass sie Einfluss auf die Bereiche der Judikativen und der Legislativen nehmen können. Hierbei muss aber zwischen einer integralen und einer inzidenten Partizipation am politischen Geschäft unterschieden werden, da etwa die Institution des (Deutschen) Ethikrats allein eine beratende Position einnimmt und somit nur indirekt auf die Staatsgewalt einwirkt, während juristische Institutionen als unmittelbare staatliche Körperschaften einen direkten Einfluss nehmen.³ Ein weiterer Unterschied

2 Der »Deutsche Ethikrat«, auf den wir uns im Folgenden konkret beziehen, setzt sich ausschließlich aus Akademiker*innen bzw. Personen mit akademischem Hintergrund (z.B. Vorsitzende der Landesgerichte, Vertreter*innen der Kirchen u.a.) zusammen (vgl. Deutscher Ethikrat 2021a).

3 So dürfen etwa die Mitglieder des Deutschen Ethikrats für die Zeit ihrer Mitgliedschaft nicht in Parlament und Regierung tätig sein (vgl. Deutscher Ethikrat 2021b, § 4 Abs. 3).

zeigt sich außerdem darin, dass der Ethikrat dazu angehalten ist, als Vermittler und Informant der Öffentlichkeit zu fungieren (vgl. Deutscher Ethikrat 2021c). Dieses Element der Transparenz darf wohl als egalitäres Bemühen eingestuft werden. Auf struktureller Ebene zeigt sich dennoch, dass auch die unabhängige Vermittlerposition letztlich nichts an der Tatsache der grundsätzlichen Segregation von akademischer, juridischer und legislativer Urteilsbildung auf der einen Seite und öffentlicher Urteilsbildung auf der anderen ändert. Überspitzt ausgedrückt: Die eine Seite ist wesentlich unabhängig und durch sich selbst informiert, während die andere wesentlich (nämlich innerhalb der Grenzen der Satzung der anderen) auf das Informiert-Werden ›von oben‹ angewiesen ist.

In dieser Differenz spiegelt sich – zwar auf einer abgestuften, aber deshalb nicht unerheblichen Ebene – ein fundamentales Problem des modernen Rechtsstaats wider, nämlich das, was Ingeborg Maus als »Refeudalisierung« der modernen Industriegesellschaft« (Maus 1994, 34) bezeichnet. Der Begriff der Refeudalisierung meint dabei den prekären Prozess der »Verselbstständigung des Rechts gegenüber dem demokratischen Prozeß der Rechtserzeugung« (ebd., 35). Mit anderen Worten, die Möglichkeit von Rechtsprechung, Rechtsänderung und Rechtsbegründung findet in einem Raum jenseits desjenigen Raums statt, in dem man die sogenannte Öffentlichkeit⁴ verortet und damit jenseits des sittlichen Prinzips der Volkssouveränität. Die Scheidung der Sphären hat dabei zur Folge, dass besagte Prozesse fast ausschließlich in der Verantwortung elitärer Akteure der entsprechenden Institutionen liegen, während der δῆμος, um dessen ἦθος es ja geht, nicht einfach außerhalb des Prozesses steht, sondern die sehr spezifische Position außerhalb des entscheidungsmächtigen Expertenkreises der sogenannten ›Repräsentant*innen‹ und ›Vertreter*innen‹⁵ zugewiesen bekommt. Dies resultiert in einer »Autopoiesis des Rechts«, d.h. in einer »rekursiven Reproduktion eines Rechtssystems, das ausschließlich den eigenen Anschlußzwängen folgend sich entwickelt, seine

4 Der Begriff der Öffentlichkeit ist selbst prekär, denn er verweist notwendigerweise auf den Gegenbegriff des Privaten, während beide Begriffe unbedingt die Dimension des Eigentums implizieren, das seinerseits dieser Trennung anheimfällt, anstatt als ›synthetisierendes‹ Moment zu fungieren. Wir werden in Kap. III.6 auf das Problem des Eigentumsbegriffs zurückkommen (siehe dort insbesondere *Exkurs XIV*).

5 In der Bundesrepublik Deutschland kommt hier z.B. der nächste Rat ins Spiel, nämlich der Bundesrat.

Systemgrenzen gegen systemfremde Innovationen abschottet und so seine ›Souveränität‹ gegen den Rest der Gesellschaft behauptet« (ebd., 41).⁶

Von dieser schwerwiegenden Diagnose bleibt auch die Frage der ethischen Institution und des ethischen Expertentums nicht unberührt. Das Argument nämlich, dass doch z.B. ein Ethikrat mit der Bestimmung eingesetzt sei, »seiner Tätigkeit unabhängig« (Deutscher Ethikrat 2021b, § 3) nachzugehen, und daher diesem selbstreferenziellen Exklusivismus gerade entgegenwirken müsse, entpuppt sich als Finte. Wir erinnern uns, dass Ethik ja auch die irreduzible Dimension der Praxis beinhaltet. Nun beschränkt sich der Aufgabenbereich des Ethikrats aber allein auf die theoretische Dimension. Die Funktion der ethischen Institution reduziert sich dementsprechend auf Konsultation und Expertise. In diesem Sinne haben wir es hier sowohl mit einem Symptom als auch mit einem multiplikativen Effekt jener Refeudalisierung zu tun: Ein Symptom ist die ethische Institution aus dem Grund, weil der von ihr geführte ethische Diskurs eingeschränkt bleibt und sich dem vorherrschenden Rechtsdiskurs unterwerfen muss. Als multiplikativer Effekt wirkt sie, da sie die oben genannte Scheidung der Sphären reproduziert, indem sie auf akademischer und diskursiver Ebene die kategoriale Trennung von Laien und Expert*innen impliziert. Mag diese Trennung vordergründig vielleicht sogar als rechtmäßige Differenzierung erscheinen, so widerspricht sie doch allen Errungenschaften der Aufklärung, die nichts Geringeres als das universalistische Prinzip der Volkssouveränität formuliert. Es handelt sich bei der kategorialen Trennung nämlich tatsächlich um eine ausgesprochen wirkmächtige (weil subtile) Form der Herrschaft, da unter dem Vorwand einer rationalen, realiter aber expertokratisch verfassten ›Gerechtigkeitstheorie‹ (vgl. Habermas 1983b, 76f.; Steinert 1989) eine »Statussegregation« (vgl. Steinert 1973b, 14)⁷ vorgenommen wird, wobei die aus diesem Prozess hervorgehende Diskurselite sich dadurch in ihrem Status zu rechtfertigen weiß, da sie sich auf die Beförderung des Gemeinwohls verpflichtet, was natürlich auch die Mitverpflichtung der Nicht-Elite involviert.⁸ Da die elitäre Dimension hier strukturbestimmend ist, wird es Laien erschwert, überhaupt einen Zugang

6 Maus selbst verweist in diesem Zusammenhang auf Luhmann 1984, 60ff.

7 Heinz Steinert definiert diese Statussegregation wie folgt: »Sozialer Status (Reputation) beruht darauf, daß es gelingt, bestimmte Merkmale, nach denen man selbst eine gute Position hat, als Statuskriterien durchzusetzen.« (Ebd.)

8 Hierin präsentiert sich eine moderne Variation der aufgeklärt-absolutistischen Idee vom Herrschaftsvertrag. Zu dieser Vertragsform vgl. Maus 1994, 43-61, bes. 57f.

zum ›von oben‹ bestimmten und aufbereiteten Diskurs zu finden, da sie dazu gezwungen sind, sich den von anderen abgesteckten logischen Schranken des Diskurses zu verpflichten und sich dann auch noch innerhalb dieser Grenzen zu beweisen. Diese strukturelle Barriere erzeugt schließlich einen intellektuellen Negativeffekt, den Pierre Legendre mit Blick auf die Wissenschaft in ihrer latenten ideologisch-expertokratischen Funktionsweise auf den Punkt bringt: »Es ist möglich, mithilfe der Wissenschaft Unwissen zu fabrizieren und unter Berufung auf sie geistige Regressionen zu produzieren.« (Legendre 2010b, 15) Das heißt in unserem Fall: Indem die Ethik allein als Wissenschaft verstanden wird, deren Diskurs durch das ethische Expertentum bestimmt wird, exkludiert sie nicht nur sämtliche Subjekte, die in die Kategorie des Nicht-Expertentums fallen, sondern verdrängt zugleich das Element des Realen, also den ethischen Akt, in dem sich die sittliche Gemeinschaft als solche bestimmt bzw. – staatsrechtlich formuliert – sich ihre Verfassung gibt. Hierin zeigt sich aber auch ein fundamentaler Zusammenhang von Ethik und politischer Praxis an. Diesen Zusammenhang wollen wir im Folgenden genauer nachvollziehen.

Die fundamentale Beziehung von Ethik und politischer Praxis deutet sich bereits in der einleitenden Definition an, nach der wir die *Ethik als Selbstbewusstsein der Sittlichkeit* verstehen. Wo nämlich Ethik als Expertendiskurs verstanden wird, kann unmöglich von einem generellen Selbstbewusstsein der Sittlichkeit die Rede sein. Zunächst einmal setzt nämlich das Selbstbewusstsein der Sittlichkeit ein Subjekt voraus, das sich selbst als sittliches Subjekt erkennt. Soll Sittlichkeit dann noch als solche, d.h. ihrem Begriff nach, selbstbewusst sein, dann ist sie es allein dann, wenn garantiert ist, dass ausnahmslos jedes Subjekt erstens zu einem unvermittelten Bewusstsein der sittlichen Wirklichkeit kommen kann, zweitens direkten Zugang zum ethischen Diskurs um die sittliche Wirklichkeit hat und drittens unmittelbaren Einfluss auf das sittliche Geschehen nehmen kann. Wo allerdings das Bewusstsein des Sittlichen hauptsächlich auf Vermittlung durch Expert*innen beruht, da ist nicht nur der direkte Zugang zum ethischen Diskurs erschwert oder gar verbaut, sondern die Idee sittlicher Universalität im Grunde suspendiert. Ethik erscheint dann in Form von spezifischen Expertendiskursen innerhalb einer gegebenen sittlichen bzw. rechtlichen Ordnung, während das Sittliche *als solches* nicht länger befragt wird, da sich der Expertendiskurs analog zum Rechtsdiskurs selbst reproduziert, ohne sich dabei zu transzendieren. Der normative Diskurs von Recht und Ethik reduziert sich somit auf die *Verwaltung* des Bestehenden. Verwaltung wird damit zum Substitut für das Reale

der Sittlichkeit, also jener Kapazität des sittlichen Subjekts, durch die es sich selbst als sittliches bestimmt und die sich der Symbolisierung durch die Prozeduren der Verwaltung entzieht.⁹ Diese sittliche Kapazität verstehen wir als *politische Praxis*. Das sittliche Subjekt also, das diese Bezeichnung verdient, konstituiert sich unmittelbar selbst. Der Akt der sittlichen Konstitution ist daher – wie die Bezeichnung bereits vermuten lässt – als politischer Akt im Geiste der (aufklärerischen) Verfassungsidee zu werten.

Es dürfte daher kaum verwundern, dass sich dasselbe strukturelle Problem im verfassungs- bzw. staatsrechtlichen Kontext wiedererkennen lässt. Dies wird besonders mit Blick auf die verfassungsrechtliche Kategorie des ›Widerstandsrechts‹ deutlich. Dieses in Rechtsphilosophie und Politikwissenschaften lebhaft diskutierte Recht, findet sich unter § 20 Abs. 4 des Grundgesetzes und liest sich dort wie folgt: »Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.« (Deutscher Bundestag 2021) Die Ordnung, von der hier die Rede ist, bezeichnet dabei konkret die »verfassungsmäßige Ordnung«, an welche auch die »Gesetzgebung« gebunden ist (ebd., § 20 Abs. 3).¹⁰ Mit anderen Worten, das Widerstandsrecht besagt, dass der Widerstand nicht aus sich selbst heraus legitimiert sein kann, sondern nur dann verfassungsrechtlich zulässig ist, wenn er die verfassungsmäßige Ordnung vor einem Widerstand schützt, der nicht durch das Verfassungsrecht legitimiert ist. Bildlich gesprochen ließe sich sagen, dass das Verfassungsrecht sich hier ›um sich selbst wickelt‹. Es bildet so ein juridisches Knäuel, das jede Position außerhalb dieses Knäuels als illegitim klassifiziert. Auf diese Weise »avanciert die Verfassung selbst zu einem *Katalog vorentschiedener richtiger Inhalte*, aus dem im Wege verfassungsrechtlicher Interpretation die verfassungskonformen Gesetze ohne Rest ›abgeleitet‹ werden können« (Maus 1994, 35; Herv. T.M.). Maus' Formulierung macht deutlich, dass wir es hier mit einem ethisch-normativen Phänomen zu tun haben: Die Verfassung gibt sich selbst eine positive inhaltliche Bestimmung und setzt die darin einbezogenen

9 Der Gedanken der Substitution der Politik durch die Verwaltung orientiert sich an Badiou 2009, 19.

10 Das Widerstandsrecht geht der Idee nach auf die amerikanischen Revolutionäre des 18. Jahrhunderts zurück und findet sich gleich im zweiten Absatz der *Declaration of Independence* von 1776. Ihre Version des Widerstandsrechts spricht (im Unterschied zur Verfassung der Bundesrepublik Deutschland) konkret vom ›Recht des Volks‹, in dem Augenblick eine ›neue Regierung einzusetzen‹, da die aktuelle Regierung Leben und Freiheit der Menschen illegalen Einschränkungen unterwirft.

Inhalte als richtig, rechtmäßig und normativ bindend. Um aber etwas als garantiert richtig, d.h. als ethisch geboten und handlungsleitend zu bestimmen, muss es einen Wahrheitsgaranten geben, auf den sich diese unhintergehbare Bestimmung der Richtigkeit stützt. Indem der Verfassungstext nun die Legitimation jeder Gesetzgebung und damit auch jede Gesetzesänderung als an die verfassungsmäßige Ordnung gebunden festlegt, setzt er sich effektiv selbst an die Stelle dieses Wahrheitsgaranten. Ein gediegener Zirkelschluss. Somit bleiben zwar Variationen der Gesetzgebung möglich, allerdings ist deren Prinzip, die verfassungsmäßige Ordnung, bereits im Voraus festgelegt. Dies führt nun allerdings gleichzeitig dazu, dass auch die expertokratische Deutungshoheit der exekutiven Institutionen, vom obersten Gericht bis zum einfachen Notar, institutionell abgesichert werden und damit einer »nahezu vollständige[n] Entmachtung der Legislativen durch die Exekutive« (Mausfeld 2018e, 198) Vorschub geleistet wird. Die Folgen sind entsprechend drastisch, denn diese Amalgamierung bedeutet den »faktischen Zusammenbruch[...] der strikten funktionellen Gewaltenteilung in den politischen Systemen der Gegenwart, der auch die Bedingung der Möglichkeit einer partizipatorischen Demokratie zerstört[...]« (Maus 2019, 185). Hinzuzufügen bleibt nun noch, dass auch die ethische Institution diese Amalgamierung und Refeudalisierung befördert, indem sie sie auf struktureller Ebene wiederholt, und das obwohl sie ihrer Idee nach gerade das Gegenteil bewirken soll.

Trägt man den Anspruch realer Sittlichkeit an diesen Sachverhalt heran, dann zeigt sich, dass der Begriff der Sittlichkeit Funktion und Struktur der rechtsstaatlichen und ethischen Institution radikal, d.h. an ihrer Wurzel, in Frage stellt. Dieses Infragestellen ist – wie wir im weiteren Verlauf noch deutlich erkennen werden – auch deshalb radikal, weil es auf das unmittelbare Verhältnis der moralphilosophischen Idee der Sittlichkeit und der juristisch-legalistischen Idee der Verfassung abzielt, also auf jenes Verhältnis, in dem sich die Sittlichkeit als *bewusste* (und nicht allein strukturell implizierte und inhaltlich vorgegebene) Selbstbestimmung einer sozialen Gemeinschaft entfaltet.

Um daher Missverständnissen vorzubeugen: Es versteht sich, dass mit den obigen Ausführungen nicht gesagt sein soll, dass die Idee der Verfassung als solche schadhaft sei, sondern es soll lediglich auf die *petitio principii* des modernen rechtsstaatlichen Prozederes hingewiesen werden. Damit ist gemeint, dass die rechtsstaatliche Idee den Gedanken einer sich selbst begründenden Souveränität *inhaltlich* bestimmt und sich dadurch als in Wahrheit vormodern entpuppt und eigentlich eine sublimierte bzw. säkularisier-

te Form der Theokratie praktiziert (diese steile These, die im Wesentlichen auf Carl Schmitt [2015, bes. 43] zurückzuführen ist, werden wir im folgenden Abschnitt dieses Kapitels genauer eruieren)¹¹. Es versteht sich dennoch von selbst, dass die Verfassung und das Verfassungsgericht eine integrale Rolle bei der allgemeinen Freiheitssicherung im Rechtsstaat spielen. Das Problem ist nur,

[...] diese Freiheitssicherung selbst ist nicht in freiheitlichem Prozedere, sondern wiederum in autoritärer Sachverwaltung einer dem Grundgesetz unterstellten Metaphysik der Staatszwecke, das heißt aber: durch den *Dezisionismus einer Gerechtigkeitsexpertokratie* zustande gekommen. Basisdemokratische ›Störfaktoren‹, die die Geschlossenheit dieses Systems von außen in Frage stellen wollen, werden gezwungen, sich zu Legitimationszwecken auf das gleiche metaphysische Terrain zu begeben, und sind deshalb den Legitimationsexperten hoffnungslos unterlegen. (Maus 1994, 60f.)

Mit der ›Schließung‹ des Systems ist daher das ganze Feld des Rechts – und damit auch das des ethischen Diskurses – abgesteckt. Auf diese Weise wird über den Weg der Verfassung selbst, die doch die Volkssouveränität als freiheitliches Prinzip der Sittlichkeit sichern soll, gleichzeitig eine latente Herrschaftsstruktur in Form eines Prinzips *sui generis* eingeführt, das den *azephal-anarchischen Charakter* der Demokratie im Sinne der Volkssouveränität – ohne es eigentlich zu wollen – unterminiert.¹²

11 In Kapitel III.6 werden wir konkret auf Schmitts Theorie zu sprechen kommen.

12 Das Problem, das hier auf nationaler Ebene begegnet, verschärft sich noch einmal auf der internationalen. Man betrachte nur Art. 21 Abs. 3 der UN-Menschenrechtserklärung, wo es heißt: »Der Wille des Volkes bildet die Grundlage für die Autorität der öffentlichen Gewalt; dieser Wille muß durch regelmäßige, unverfälschte, allgemeine und gleiche Wahlen mit geheimer Stimmabgabe oder einem gleichwertigen freien Wahlverfahren zum Ausdruck kommen.« (UNGA 1948) Zwischen dem, was hier als Volk, und dem, was als öffentliche Gewalt bezeichnet wird, besteht von vornherein eine semantisch implizierte qualitative Differenz. Darüber hinaus wird das Wahlverfahren, von dem der Artikel spricht, nicht spezifiziert, so dass mithilfe dieses Rechts sich auch durchaus eine »Wahloligarchie« (vgl. Mausfeld 2018b, 8) bzw. »Großparteienherrschaft« (Hartung 1989) legitimieren ließe. Dass dies realpolitisch schon längst der Fall ist, zeigt etwa Paolo Flores d'Arcais, der eine Spaltung zwischen den Bürger*innen und ihren Repräsentant*innen diagnostiziert (vgl. d'Arcais 2004). Dabei handelt sich hierbei um ein Problem, das Hannah Arendt bereits 1963 aufs Tableau brachte (vgl. Arendt 2011a). Vgl. hierzu auch die gebündelte Darstellung bei Dahn 2017, 110-125.

Anstatt der basisdemokratischen Idee der Volkssouveränität lässt sich an diesem Punkt eine neue *Hierarchie* aus dem zugrunde gelegten Prinzip des Selbstzwecks ableiten. Das Prinzip nämlich fungiert hier, wie Jacques Rancière zeigt, entsprechend der klassischen Idee einer ἀρχή. Mit Blick auf die etymologischen Implikationen dieser Form von Prinzipialität wird erkennbar, dass die Idee des Prinzips als ἀρχή im direkten Zusammenhang mit der Frage der Herrschaft steht. So bedeutet ἀρχεῖν nichts anderes als ›vorangehen‹, ›den Anfang machen‹, ›der Erste Sein‹. »Und wenn es einen gibt, der vorangeht, dann gehen die anderen notgedrungen hinterher.« (Rancière 2008, 12)¹³ »Gibt es ein Eigenes der Politik, so macht es sich ganz und gar fest in dieser Beziehung, die keine Beziehung zwischen Subjekten ist, sondern eine Beziehung zwischen zwei einander widersprechenden Termen, durch die sich ein Subjekt definiert.« (Rancière 2008, 9f.) Mit anderen Worten, wo ein positives, d.h. inhaltlich bestimmtes Prinzip (voraus-)gesetzt wird, wird die Idee einer fundamentalen Gleichheit notwendigerweise, also ›im Prinzip‹, verunmöglicht, so dass sich auch die Subjektivation immer im herrschaftlich-hierarchischen Prozedere, aber nie im egalitären Diskursraum abspielt.

Wie wir sehen, ist es dabei von höchster Bedeutung, dass das Prinzip selbst mit dem positiven Recht verwoben ist, denn es ist diese selbstschöpferische und -erhaltende Verbindung, die nicht nur die Souveränität des Prinzips absichert, sie glaubhaft¹⁴ macht, sondern in der Folge die Bildung eines hochkomplexen Knäuels des Rechts bedingt, das sich aus diesem Prinzip ableitet, indem es durch die Hände der Gelehrten geht, ausdifferenziert und veredelt

13 Was sich hier im sprachlich-symbolischen Register zu erkennen gibt, resultiert letztlich aus dem abstrakt-formalen Diktat des Denkens durch die Axiomatik der klassischen Logik: »Man will immer noch nicht sehen, daß das einfache Umtauschverhältnis von Affirmation und Negation, das durch die klassische Negationstafel bestimmt wird, ein Denkwang auslöst, der sich in einem metaphysischen Glauben an eine finale ontische Symmetrie von Subjekt und Objekt manifestiert. [...] Formal gesprochen: Das einfache Umtauschverhältnis von Affirmativität und Negation, mit dem die klassische Logik anfängt, wurde in seiner Anwendung auf die Welt immer als ein Rang- oder Verzugsverhältnis gedeutet, in dem die eine Komponente der andern unbedingt über- bzw. untergeordnet wurde.« (Günther 1991, XXIIIff.)

14 Pierre Legendre beschreibt diese vielschichtige, hier nur verkürzt wiedergegebene Systematik hinsichtlich ihrer Technik daher auch als »Herrschaft des *Glaubenmachens*« (vgl. Legendre 2016, 109) bzw. als »Propaganda des Glaubens« (ebd., 177) im »Stil der Glaubhaftigkeit« (ebd., 235).

wird.¹⁵ So kommt es zur Entfaltung der im Prinzip angelegten *Ordnung*, die aufgrund dieser ›organisch‹ anmutenden Verbindung leicht als vermeintlich ›natürliche‹ Ordnung (miss-)verstanden wird, wobei wir uns hier doch offensichtlich im symbolischen Raum des Gesetzes bewegen. Entsprechend problematisch gestaltet sich der Begriff der Ordnung, der hier ganz im Sinne einer ›prästabilierten Harmonie‹ erscheint. Schauen wir uns den Sachverhalt noch einmal mit Blick auf den Verfassungsgedanken an:

Betrachtet man das Phänomen genau, muss man sogleich feststellen, dass die eigentliche Idee der Verfassung und die des positiv bestimmten Prinzips einander ausschließen. Der Gedanke lässt sich leicht veranschaulichen: Denn historisch betrachtet ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Momente, in denen derartige Verfassungen formuliert wurden, stets Wendepunkte in der Geschichte der Gesellschaft bzw. der Sozialität darstellten, in denen gegenüber einer *gescheiterten Ordnung* eine *neue Ordnung* instituiert wurde, die sich als universale, (basis-)demokratische und/oder republikanische Ordnung im Geiste der Volkssouveränität versteht bzw. – präziser formuliert – bestimmt. Die Rede ist natürlich von der *Aufklärung* und den mit ihr einhergehenden emanzipatorischen Bewegungen bis in die heutige Zeit, deren ideengeschichtliches Epizentrum aber immer noch die *Französische Revolution* bildet. Ungeachtet der historischen, teils grausamen realpolitischen Momente dieser Revolution, bleibt die Tatsache bestehen, dass in dieser Zeit die Idee der Volkssouveränität nicht nur ins (Selbst-)Bewusstsein des (von nun an modernen) Menschen eintrat, sondern auch zur Verwirklichung drängte und damit die ganze Idee der Gesellschaft und Demokratie neu formierte.¹⁶ Die Idee der universalen Freiheit und Selbstbestimmung aller Menschen blieb nicht einfach nur Idee oder utopische Spekulation, sondern wurde *in der Tat* (realiter) umgesetzt. Einen bedeutenden symbolischen Akt stellte in dieser Hinsicht die Hinrichtung Louis XVI. am 21. Januar 1793 dar. Die symbolische Wirkmächtigkeit dieser vordergründig menschenverachtenden Tat

15 Eine bedeutende historische Rolle spielt hierbei der scholastische Diskurs des Mittelalters, den wir im folgenden Abschnitt noch genauer betrachten werden. Eine prominente Darlegung der hier problematisierten Konzepte von Ursprung, Ordnung und Hierarchie findet sich z.B. bei Thomas von Aquin 1985, II, Quaestio 93; ebd., III (Supplementum), Quaestio 34; ebd., I, Quaestio 108. Vgl. auch Wolin 2016, 122f.

16 Für eine philosophiehistorische Betrachtung unter dem Aspekt der Formierung des modernen Demokratiedankens vgl. Israel 2010.

bringt Saint-Just auf den Punkt, wenn er festhält, dass Louis nicht hingerichtet werden musste, weil er ein schlechter König war, sondern *weil* er der König war. Der symbolische Akt des Königsmords hat dabei maßgebliche Auswirkungen auf die gesamte symbolische (Rechts-)Ordnung der Gesellschaft. Er markiert den Punkt, an dem der Prozess einer Neubestimmung der gesellschaftlichen (symbolischen) Ordnung einsetzt. Resultat dieses Prozesses war die erste republikanische Verfassung Frankreichs, die am 10. August 1793 durch eine Volksabstimmung angenommen wurde (aber nie in Kraft trat und stattdessen der Hermeneutik des Verdachts nach Art der Jakobiner um Robespierre weichen musste). Das Fundament der Verfassung (und somit auch der Verfassungsdiskussion) bildete folglich nicht ein der herrschenden Rechtsordnung gegenüber kohärentes Expertenurteil, sondern ein (be-)gründendes, basisdemokratisches Urteil des souveränen Volks, dessen neu gewonnenes sittliches Selbstbewusstsein die herrschende Ordnung transzendiert.

Auf die Bedeutung des Königsmordes werden wir an späterer Stelle noch einmal zurückkommen (siehe Kapitel II.4). Für den Augenblick halten wir fest, dass die geschichtsbewusste Vergegenwärtigung des Ursprungs von Volkssouveränität und modernem Demokratieverständnis auf einen konkreten Akt verweist, der – trotz seiner historisch-kontingenten Faktizität oder vielleicht gerade aufgrund dieser – eine universale Wahrheit der menschlichen Sittlichkeit ans Licht bringt, nämlich die Idee der Freiheit und Gleichheit aller Menschen. Um es mit Blick auf das ἔθιζεν auszudrücken: Wir Mitteleuropäer des 21. Jahrhunderts sind so sehr an den Gedanken *gewöhnt*, in einem demokratischen Verfassungsstaat zu leben, dass das historische Bewusstsein des zugrundeliegenden *Gewöhnungsprozesses*, der mit der Formulierung der Menschenrechtserklärung von 1789 und den Ereignissen in der Folgezeit einsetzte, zu verschwinden droht und kaum noch seine fundamentale ethische Wahrheit preiszugeben vermag: Die ethische Wahrheit der Französischen Revolution liegt nämlich nicht einfach darin, dass sie den modernen Begriff der Verfassung hervorbrachte, sondern sie liegt genau in dem Ereignis, im realen ethischen Akt, in dem sich unverbrüchlich zeigt, dass sich etwas im gesellschaftlichen (Selbst-)Bewusstsein und in der Sittlichkeit getan hat, hinter das nicht mehr zurückgegangen werden kann, das es sich also unbedingt *zur Sitte zu machen* gilt.

Es kann daher nicht genug betont werden, dass im realen ethischen Akt der Französischen Revolution Konkretes und Abstraktes bzw. Kontingentes und Allgemeines unbedingt in Eins fallen. Die These, dass es sich z.B. bei der Aktion vom 14. Juli 1789, dem Sturm auf die Bastille, um einen konkreten,

realen ethischen Akt handelt, darf daher nicht im Sinne eines ›blanken Aktionismus‹, der einer zufälligen Laune entspringt, interpretiert werden. Dies wäre etwa dann der Fall, wenn man die hier vorliegende Folge von Monarchie, Revolution, Republik analog zu der pervertierten Abfolge von (Weimarer) Republik, Putsch, ›Drittes Reich‹ verstehen wollte. Es ließe sich zwar auch im letzteren Fall behaupten, dass hier von einer Sittlichkeit in eine andere (mehr als zweifelhafte) ›Sittlichkeit‹ übergegangen würde, doch ist dies nur ein Teil der Wahrheit und der entscheidende Aspekt fiele unter den Tisch. Der bedeutsame Unterschied liegt nämlich in der fundamentalen Idee, die sich im ethischen Akt verwirklicht. Während also die französischen Revolutionäre auf der Basis der unbedingten, universalen Idee von Freiheit und Gleichheit aller Menschen für Brüderlichkeit¹⁷ eintreten, basiert die Logik des NS-Regimes und des Hitlerismus auf einem paradigmatischen Exklusivismus, der nicht nur bestimmte Menschengruppen ausschließt und im Kontext seines monomanen Mythos in eine neue Hierarchie der ›Logik des Herrenmenschen‹ einordnet, sondern ihnen gar das Menschsein als solches abspricht. Kurz, *der Minimalanspruch des ethischen Akts ist der sittliche Universalismus*, da dieser – so paradox es klingen mag – denjenigen Exklusivismus aufhebt, der sich selbst als Prinzip ausgibt und so eine spezifische, inhaltlich bestimmte Weltanschauung zur universalen Weltanschauung erhebt.¹⁸ Anders gesagt, *der reale ethische Akt realisiert die Exklusivität des sittlichen Universalismus*.

Es lohnt sich, weitere Beispiele für den universalen ethischen Akt anzuführen, um ein Gespür für die Bedeutsamkeit der Ethik als Praxis zu gewinnen: Knapp achtzehnhundert Jahre vor der Französischen Revolution lässt sich bereits ein einschneidender ethischer Akt ausmachen, der sich zudem sehr bewusst als ethisch versteht. Der Akt, von dem hier die Rede ist, wird in der christlichen Theologie durchaus treffend als *Christusereignis* bezeichnet. Auch hier können wir eine analoge Abfolge zu derjenigen des Revolutionserignisses wahrnehmen: Dekalog (legitimiert durch den Bund Gottes mit dem Volk Israel), Christusereignis (›Ihr habt gehört [...]. Ich aber sage Euch...!‹), Neues Testament. Oder (kirchen-)politisch formuliert: Judentum, neue Gesetzesauslegung, Christentum.¹⁹ Religiös und christlich-theologisch betrach-

17 Zur Revision des Begriffs von der Brüderlichkeit siehe Kapitel III.4.

18 Das hier nur kurz skizzierte Problem eines vermeintlichen Universalismus wird von Alain Badiou in seinem Ethikbuch nuanciert behandelt (vgl. Badiou 2015, bes. 79-114).

19 Diese stilisierte Darstellung der kirchen-politischen bzw. konfessionellen Deutung darf keinesfalls verharmlosend aufgefasst werden und dient hier lediglich der Veran-

tet, haben wir es hier wohl mit dem ethischen Akt schlechthin zu tun. Nicht nur wird hier eine alte Ordnung durch eine neue ersetzt, sondern es wird ein Einschnitt in der Logik der Ordnung selbst vorgenommen, indem die absolute Autorität des alttestamentlichen Gottes durch den neutestamentlichen Gottmenschen Jesus Christus relativiert wird. Nicht zuletzt spricht Sigmund Freud in diesem Zusammenhang auch von einem symbolischen Vatermord (analog zum Königsmord).²⁰ Mit der Neubestimmung des göttlichen Gesetzes findet auch eine Emanzipation vom Gedanken der ἀρχή statt. Dies zeigt sich in der universalistischen Idee, die Paulus im Galaterbrief präsentiert: »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus« (Gal 3,28). Kurz gesagt, »in Christus« spielen positive Inhalte und spezifische Attribute wie Volk, Geschlecht und gesellschaftlicher Status keine Rolle.²¹ Das Christuserlebnis delegitimiert jeden Exklusivismus und jede Hierarchie (die ›heiligen Führerschaft‹ wird durch den Gottmenschen selbst verabschiedet). Es ist *im Prinzip an-archisch* und fungiert als fundamentales Ereignis, ohne dass es deshalb den Anfang macht, da es die traditionelle Idee der ἀρχή aufhebt.²²

Abschließend bleibt somit festzuhalten, dass uns die Frage nach der sozialen und politischen Ordnung jederzeit mit dem grundsätzlich ethischen Thema der *sittlichen Entwicklung der Gesellschaft* konfrontiert. Heinz Steinert bringt die Problematik auf den Punkt: »Man kann unter zwei ganz verschiedenen Perspektiven über Gesellschaft und ihre Entwicklung nachdenken: Das Problem kann sein, wie Ordnung herzustellen und aufrechtzuerhalten sei,

schaulichung. Das agonistische Verhältnis, in das gerade das institutionalisierte Christentum gegenüber dem Judentum eintrat, ist von historischer und politischer Bedeutung und Wirkmacht, die nicht unterschätzt, geschweige denn verharmlost werden darf. Vgl. dazu Legendre 2010b, 28f.

- 20 »Er [Christus; Anm. T.M.] wird selbst zum Gott neben, eigentlich an Stelle des Vaters. Die Sohnesreligion löst die Vaterreligion ab.« (Freud 1974e, 437)
- 21 Badiou stellt daher fest, dass für Paulus »Jude« und »Grieche« in Wirklichkeit *subjektive Dispositionen* im Unterschied zur universalen Disposition des Christlichen sind, die daher trotzdem besetzt werden können (Badiou 2009, 53).
- 22 Dieses Element der Aufhebung wird symbolisch im Glaubensbekenntnis formuliert, wenn dort die Rede von Christi Abstieg in das Reich der Toten ist. Dieser mythologische Akt des Abstiegs in die Unterwelt dient dabei der retroaktiven Heiligung des alttestamentlichen Personenkreises, der schlicht und ergreifend in vor-christlichen Zeiten lebte (vgl. Blumenberg 2017, 217). Das universale Heilsereignis ist notwendigerweise transhistorisch.

oder aber, wie man Anerkennung und Freiheit erreichen könne.« (Steinert 1989, 347) Die Schwierigkeit, vor die sich die Ethik gestellt sieht, hängt entsprechend unbedingt mit der Frage der politischen Praxis und der ihr zugrundeliegenden gesellschaftlichen Struktur zusammen. Diese Einsicht ist keineswegs neu: Die praktische Dimension der Ethik findet sich bereits bei Aristoteles, wenn dieser die Ethik zum festen Bestandteil der Politik macht. Für ihn ist die Ethik »μέθοδος ... πολιτική« (Aristoteles 1985, 1094a 11). Damit ist allerdings nicht gemeint, dass die Ethik zu einem Teilbereich des bestimmten politischen Daseins einer bestimmten Gemeinschaft wird, die lediglich in intragenerischen Zweifelsfragen des herrschenden Diskurses konsultiert würde. *Ethik und Politik sind vielmehr analoge Begriffe*, da die Politik der Polis fest mit deren ἦθος verzahnt ist, was auf seine Weise natürlich auch für den modernen Verfassungsstaat gilt. Mit den Worten Joachim Ritters: »Die praktische Philosophie ist als ›Ethik‹ Politik.« (Ritter 2003b, 110)²³

Widmen wir uns also der Ethik, dann wenden wir uns gleichzeitig auch der Politik zu – und dabei stehen wir vor der Frage: Wie werden wir dem Gedanken der geschichtsbewussten Gesellschaft gerecht, die ihre konkrete Ordnung nicht einfach als prästabiliert betrachten und durch eine jenseitige, höhere, metaphysische Ordnung und einen entsprechenden positiven Wahrheitsgaranten bedingt verstehen kann, ohne bei diesem Versuch das Selbstbewusstsein der Sittlichkeit über Bord des metaphorischen ›Staatsschiffs‹ zu werfen? Mit anderen Worten, es geht hier konkret um die Frage der sittlichen Selbsterkenntnis, die nur dann als sittliche zu klassifizieren ist, wenn sie sich nicht in institutionell-systemischer Selbstvergessenheit und inhaltlicher Überdeterminiertheit verliert. Um aber einer solchen Fehldeutung des ethischen Diskurses vorzubeugen, müssen wir die Struktur und die Funktion jener Selbstreferenzialität der Institution genauer analysieren und nach dem Fundament ihrer Logik suchen.

23 Es versteht sich, dass die antike Auffassung einer modernen Revision und Modifikation bedurfte, um dem aufklärerischen Gedanken der Autonomie standzuhalten; und nicht zuletzt hat sich auch die Idee der Polis in etwas zu verwandeln, das man mit Ritter als »Weltzivilisation« (vgl. Ritter 2003a, 319-354) bezeichnen kann. Siehe hierzu auch Kapitel III.3.

2. Der Herr hat's gegeben... – Die Legitimation der Institution und Expertokratie

Im bisherigen Argumentationsverlauf begegnete uns mehrfach der Begriff des *Wahrheitsgaranten*. Was diesen Begriff angeht, so können wir bislang auf rein formaler Ebene feststellen, dass die Selbstreferenzialität der Institution unbedingt auf diese Kategorie angewiesen ist. Mit ihrer Einführung erfolgt eine Absicherung der inhärenten Struktur der Institution. Der Wahrheitsgarant erfüllt insofern die Schlüsselfunktion im Prozedere der Institutionalisierung. Dieser Sachverhalt ist allerdings nicht unproblematisch: Denn da die menschlichen Institutionen als kulturelle Artefakte sich nicht auf naturgesetzliche Kausalzusammenhänge zurückführen lassen, muss die Sicherung der symbolischen Ordnung, für die sie stehen, offensichtlich ihrerseits im symbolischen Register erfolgen. Das bedeutet aber, dass wir es hier mit einem Zirkelschluss und daher erneut mit einer selbstreferenziellen Struktur zu tun haben. Indem wir nun allerdings den Sachverhalt mit Blick auf den Begriff des Symbolischen neu formuliert haben, ist es uns möglich, die Frage nach dem Zusammenhang von Selbstreferenzialität und Wahrheitsgarant präziser zu stellen: Denn wenn wir bereits im Vorwort in Anschluss an Lacan feststellen konnten, dass die symbolische Ordnung auf das Imaginäre angewiesen ist, dann scheint dasselbe auch für die Institution als solche zu gelten. Es bedarf einer imaginären Referenz, die es den Vertretern der institutionellen Logik ermöglicht, die kritische Befragung der symbolischen Ordnung abzuwehren, indem sie auf jene fundamentale Referenz und ihre legitimierende Autorität verweisen. Die Frage nach dem Wahrheitsgaranten ist also eigentlich die Frage nach dem Imaginären.

Bevor wir mit der Analyse beginnen, wollen wir uns diesen Zusammenhang kurz anhand eines Beispiels vor Augen führen: Wenn sich im Kontext der Französischen Revolution das Königsamt als untragbar entpuppte, dann stellt sich die Frage, wie es bis zu diesem Zeitpunkt überhaupt möglich war, seine Legitimität zu behaupten. Die Antwort dürfte bekannt sein: Der König wurde durch das Oberhaupt der Kirche eingesetzt. Und da der Papst seine Autorität auf Gott selbst zurückführen konnte, wurde der König über diesen kleinen Umweg zum Monarchen-von-Gottes-Gnaden. Die symbolische Ordnung der Ständegesellschaft war kein historisch-kontingentes Gebilde, das es hinzunehmen galt, sondern es war selbstverständlich, da es *sanktioniert* war (im wahrsten Sinne des Wortes) durch den Verweis auf die höchste Autorität (Gott), die als Wahrheitsgarant fungiert.

Dieses Beispiel allein gibt dem Imaginären bereits ein wenig Kontur, indem es auf die Verbindung zu einem abstrakten Gottesbegriff hinweist. Als Beispiel aus dem Feld der Politik ist es zunächst auch leicht nachzuvollziehen, doch wir kratzen hier nur an der Oberfläche und die subtilen Implikationen werden uns im Folgenden noch beschäftigen. Da wir uns aber auch für die Frage der Wissenschaft und ihre Funktion im institutionellen Rahmen interessieren, müssen wir fragen, ob wir es dort nicht auch mit einem ähnlichen System der Selbstreferenz zu tun haben. Denn es ist nicht von der Hand zu weisen, dass die intellektuelle bzw. intellektualisierende Institution, die man gemeinhin lapidar als ›die Wissenschaft‹ bezeichnet, ebenfalls in Form einer hochkomplexen symbolischen Ordnung daherkommt. Und dabei beansprucht sie nicht nur Legitimität und Validität, sondern fungiert selbst als diejenige Kapazität des menschlichen Geisteslebens, die zuallererst fundierte Aussagen über Legalität und Validität zu machen imstande ist. Aber kann sich die Wissenschaft aus sich selbst heraus begründen? Und wenn ja, wie tut sie das? Oder provokant gefragt: Aus welchem Grund glauben wir eigentlich zu wissen, dass wir uns auf die Erkenntnisse und Methoden *der* Wissenschaft und der Expert*innen fest verlassen können? Schließlich wäre es ja auch hier möglich, auf die historische Kontingenz gewisser szientifischer Erscheinungen, Methoden und Überzeugungen zu verweisen, die sich im Nachhinein als fehlerhaft oder gar als unwissenschaftlich erwiesen haben, um dann einen blanken Skeptizismus gegen die Wissenschaft ins Feld zu führen. Doch schauen wir genau hin: Jener Einwand ließe sich nämlich offensichtlich leicht entkräften, indem man dem entgegenhielte, dass es ja nicht *die* Wissenschaft sei, die sich an gewissen Punkten der Geschichte verschätzt, verrannt oder schlichtweg geirrt hat, sondern dass diese Missgriffe eigentlich auf den Menschen und seine fehlbare Applikation der Wissenschaft und ihrer Methoden zurückzuführen sind. *Die* Wissenschaft selbst ist rein, während der »Prothesengott« (vgl. Freud 1974d, 222) noch lernen muss, mit den wissenschaftlichen Krücken nicht nur zu laufen, sondern die Olympischen Spiele zu gewinnen. Anders gesagt, die Wissenschaft wird notwendigerweise als an sich unfehlbar gedacht, nicht nur damit ihre jeweils kontingenten Methoden Anwendung finden können, sondern auch da sich andernfalls das Vertrauen in ihre Verlässlichkeit in einen radikalen Zweifel verwandeln könnte, der das fundamentale Konstrukt des technisch-wissenschaftlichen Komplexes der Welt des Menschen erschüttern würde. Doch ein solches ultimatives und ganzheit-

liches wissenschaftliches Bewusstsein fällt nicht einfach vom Himmel. Wir müssen also fragen: Wie kommt es zustande?²⁴

Es ist das Verdienst Pierre Legendres, aufgezeigt zu haben, dass die »Verwebung allen Wissens mit der christlichen Religion« im mittelalterlich-scholastischen Diskurs den »anfänglichen Sockel« des modernen wissenschaftlichen Systems bildet und zudem einen irreduziblen, aber »äußerst wirksame[n] Rest« hervorgebracht hat (vgl. Legendre 2010b, 20). Angesichts der Frage nach dem Wahrheitsgaranten erscheint es nur logisch, dass das religiös-theologische Moment als zentraler Faktor der Institutionalisierung der Wissenschaft wirkt, bietet die Theologie doch die Vermittlung mit der Kategorie des Universalen an, denn sie liefert ein systematisches Konzept des Weltganzen, indem sie dieses auf seinen letzten Grund zurückführt. Nicht umsonst ist ferner auch die Schöpfung des abendländisch-europäischen Universitätswesens der systematisierenden Funktion des scholastischen Diskurses zuzuschreiben. In diesem Zusammenhang spielt vor allem die Verschmelzung des theologisch-dogmatischen Kanons mit dem juristischen Kanon eine zentrale Rolle: »das Recht und die Theologie schlossen sich damals mit dem gesamten System der Wissenschaften zusammen« (Legendre 2016, 41). Aus dieser Allianz ging schließlich auch die expertokratische Figur *par excellence* hervor: der Kanoniker, der in Personalunion den Gelehrten, den Theologen und den Juristen verkörpert. Legendre skizziert den Sachverhalt wie folgt:

Letztlich besteht das mittelalterliche Anliegen darin, die Wissenschaft zu einer universellen Hohen Kunst zu erheben, die der Künstler einsetzen kann, wenn er weiß wie, d.h. durch welche Unterteilungen und in welchem Maße, die Doktrinen sich voneinander unterscheiden und miteinander in Verbindung stehen. Die Rhetorik, die die Logik umfasst, formuliert die Klassifizierungsprinzipien, die überzeugen sollen, die Kategorien und die Wechselbeziehungen, die zusammen das gewaltige Metathesensystem bilden,

24 Hier ist eine methodische Erläuterung angebracht: Wir fragen an dieser Stelle gewissermaßen naiv nach dem Wissenschaftsbegriff und behandeln die Wissenschaft vorerst als rein »äußerliches« Phänomen, d.h. in ihrer (bereits) institutionalisierten Form. Wir wählen dieses Vorgehen mit Rücksicht auf unsere Methode, die die Verbindung von Darstellung und Kritik vorsieht. Jede*r Leser*in Hegels weiß jedoch, dass gerade der absolute Skeptizismus umschlägt in ein unbedingtes Wissen, dessen Analyse den Ansatz für eine fundamentale »Wissenschaftslehre« (vgl. Fichte 1971e) bzw. Wissenschaftstheorie bildet.

die Wissenschaft der Menschen als solche und als Produkt des Universums.
(Ebd., 53)²⁵

Auch wenn dieses System konfessionell verankert ist, so zeichnet es sich doch durch seine universale Anwendbarkeit aus: Der Kanoniker verfügt über den *clavis universalis* (vgl. ebd., 103, Anm. 33), mit dem jedes beliebige Ereignis, Phänomen und jeder Sachverhalt entschlüsselt und somit im christlich-theologischen Metathesesystem der Rechtswissenschaft verortet werden kann. Der Universalschlüssel manifestiert sich in der Technik des scholastischen Diskurses: Die scholastische Methodologie sieht nämlich vor, Fragen (*quaestiones*) zu stellen, wobei das Fragenstellen systematisiert und entsprechend einer spezifischen Methode erfolgt. D.h., der Diskurs wird thematisch (d.h. auch: dogmatisch) vorstrukturiert und konkrete Frage werden im Sinne des scholastischen Dreischritts von These A, These B und Synthese (*responsum*) beantwortet. Dabei nimmt die Verarbeitung antiker Konzepte (besonders vermittelt durch Aristoteles, *dem Philosophen*) eine zentrale Rolle ein. Dem Scholastiker geht es nicht nur um den Rückbezug auf die Tradition, sondern vor allem darum die verstreuten Konzepte zu systematisieren und innerhalb des theologisch-juridischen Kanons einzuordnen. Das Vorhaben hat daher den Effekt, ein engmaschiges Referenznetzwerk des vorhandenen Wissens zu produzieren, und zwar *sub specie doctrinae Christianae*. Aufgrund dieses Referenznetzwerks entsteht dann auch der Eindruck, dass ihm keine denkbare Situation des menschlichen Lebens entgehen könne. Innerhalb dieses Systems hat jede nur mögliche Frage eine Antwort. Indem jede Fragestellung in letzter Konsequenz auf den Kern des Wissens, die Schrift, das »Buch der Vernunft – denn das ist die Bibel für die abendländische Gesellschaft« (Legendre 2010c, 99) –, bezogen und dabei gleichzeitig im juristischen Diskurs verortet wird, bleibt für die Institution der Wissenschaft nichts mehr dem Zufall oder dem Zweifel überlassen, nichts und niemand muss ungezählt bleiben.

Der kanonische Umgang mit der Frage der Sexualität vermag den Sachverhalt beispielhaft zu verdeutlichen (vgl. zum Folgenden ebd., 173f.): Es versteht sich, dass die Frage des menschlichen Sexuallebens an die hamartiologische Deutung der Genesis anknüpft. Nun stellt Gratian, der »Vater des Kirchenrechts«, in seinem einflussreichen Hauptwerk, bekannt unter dem

25 Es bedarf kaum der Erwähnung, dass die »Logik«, die Legendre hier anspricht, allein die zweiwertige aristotelische Logik der Tradition meint.

Namen *Decretum Gratiani*, fest, dass die sexuelle Sünde auf drei Weisen begangen werden kann: durch Einflüsterung vom Teufel, durch den Genuss des Fleisches oder durch die bewusste Einwilligung des Geistes. Den legitimierenden theologischen Rückhalt bildet folgende Analogiebildung, die sich des biblischen Mythos vom Paradies bedient: Die Schlange (der Teufel) flüstert Eva die verwerfliche Idee ein und bedingt damit ihr Verschulden (*culpam*); Eva (das Fleisch) genießt das Vergehen; Adam (der Geist) willigt ein (vgl. Gratian 1955, 10 [Distinctio VI, Canon II]). In Rückbezug auf dieses Setup stellen Gratian und andere Kanoniker²⁶ nun hochinteressante Schlussfolgerungen an: Wenn die Sünde durch Einflüsterung geschieht, womit haben wir es dann z.B. nachts zu tun, wenn im Traum die »Bilder der Unzucht« auftauchen? Wenn sie den Menschen gegen seinen Willen in ihren Bann ziehen, stellt Gratian fest, dann dürfte es keine Sünde sein. Wurden sie aber durch gewisse bewusste Gedanken heraufbeschworen, dann handelt es sich zweifelsohne um eine Sünde (vgl. Gratian 1955, 11 [Distinctio VI, Canon III]). Man muss fragen: Ab wann gilt denn eine (sexuelle) Phantasie bzw. ein Phantasma eigentlich schon als ein Heraufbeschwören? Die konkrete Antwort bleibt aus und es zeigt sich, dass die Methode der universalen Wissenschaft zur gezielten Produktion von Ambivalenzen genutzt werden kann. Die Technik des kanonisch-juridischen Diskurses liegt schlussendlich in einer »geregelten Perfektion der Zweideutigkeit« (Legendre 2016, 27). Das bedeutet aber, dass ein umfängliches und spezielles kanonisches Wissen notwendig ist, um eine konkrete Antwort formulieren zu können. Den Hintergrund für einen solchen Begriff des Wissens bildet aber der kanonisch-juridische Diskurs selbst. Aufgrund seiner systematischen Geschlossenheit und vermittelt seiner Methode scheint er nämlich das Ganze des möglichen Wissens zu umspannen. Und ferner erscheint dadurch der Kanoniker als über jeden Zweifel erhaben, während der außenstehende Laie zwar mit den Fragen konfrontiert wird, selbst aber nicht die Mittel zur Verfügung hat, diese eigenständig zu beantworten. Der Grund dafür liegt dabei aber nicht notwendigerweise in seiner intellektuellen Kapazität, sondern in der christlich-dogmatischen Überdetermination der Institution des Rechts.

Das bedeutet aber auch, dass das Laien-Subjekt wesentlich zum Funktionieren des Systems beiträgt. Das individuelle Exempel wird benötigt, um das System zu inszenieren (vgl. Legendre 2011, 85-88). »Der Diskurs muss punktuell zur Ausführung kommen, um *durch bestimmte verschlüsselte Mittel*,

26 Für die Nachweise vgl. Legendre 2016, 173, Anm. 45-48.

die im Voraus festgelegt werden, *einen bestimmten Einordnungsmodus zu definieren*, d.h. für jedes Subjekt die Gültigkeit seiner Handlung festzulegen.« (Legendre 2016, 113f.) Auf diese Weise entfaltet das symbolische Netzwerk seine Wirksamkeit indem es den existenziellen Zweifel produziert, worin dann auch die (un-)bedingte Notwendigkeit der Verkündigung der Heilserwartung gründet. Das Netz aus inhaltlicher Letztbegründung in Form des christlichen Kanons und der juristischen Be- und Verwertung des menschlichen Lebens erweist sich dabei als lückenlos. Ein Außerhalb der Ordnung gibt es nicht, weil es ein solches nicht geben kann/darf. *Extra ecclesiam nulla salus*. Dass dieser Satz, der auf Cyprian von Karthago, einen weiteren ›Vater‹ der Kirche, zurückgeht, im 15. Jahrhundert dogmatisiert wurde, ist insofern als eine notwendige Konsequenz jenes Denksystems zu betrachten.

»[U]m vom Subjekt zu erreichen, dass seine gesamte psychische Aktivität sich unter den Mythos und die Logik einordnet, aus denen das Gesetz hervorgeht, ohne die geringste Leerstelle zu lassen« (ebd., 173), muss allerdings ein »Preis« gezahlt werden, denn dieses System bringt einen »*deliranten Diskurs der Selbstbeschuldigung*« (ebd., 174) hervor, der seinen Kulminationspunkt erwartungsgemäß im Bußsakrament hat. Dass es sich hierbei nicht um ein schlichtes kirchengeschichtliches und -politisches Phänomen handelt, sondern um eine integrale Inbesitznahme des psychischen Lebens des abendländischen Menschen durch die Institution Kirche und Monarchie-von-Gottes-Gnaden²⁷, beweist nicht zuletzt die Explosionskraft auf politischer Ebene, die Luthers Einspruch gegen dieses System freisetzte und die, in Form von Reformation und Gegenreformation, das Gesicht des Abendlandes nachhaltig prägen sollte. Und schließlich findet sich das Phänomen auch in den »politischen Mythologien« unserer Zeit wieder.²⁸

27 Zur Bedeutung und Geschichte des Gottesgnadentums vgl. Kern 1980.

28 So beschreibt Elsa Dorlin den »Mechanismus *unglücklichen* Handelns« (die Wortwahl scheint ganz und gar nicht beliebig zu sein, da das Phänomen vergleichbar mit der melancholischen Struktur des »unglücklichen Bewußtseins« ist, das Hegel analysiert [vgl. PhG, 163-177]): Die institutionellen Gewaltausübung, z.B. in Form der Folter oder sonstiger Androhung von Strafe, hat »Folgen für die politischen Mythologien (welches Schicksal ist unserem Widerstand beschieden?), für die Vorstellung von der Welt sowie für die Vorstellung von sich selbst (was kann ich tun, wenn alles, was ich zu meiner Rettung unternehme, in mein Verderben führt?). So erscheint die gemachte Erfahrung – weniger des eigenen Vermögens als des Zweifels, der Sorge, der Angst, die seine Fehlversuche, seine Grenzen und gegenteiligen Effekte auslösen – insofern als sinnstiftend, als diese Erfahrung nicht mehr so sehr eine Frage der äußeren Gefahr,

Aber was genau an Buße und Selbstbeschuldigung zeigt sich für ihre Wirkmacht verantwortlich? Die Antwort ist sehr einfach: Ihre »Macht« besteht darin, »den Zweifel aufrechtzuerhalten« (Legendre 2016, 113). Denn wer zweifelt, genauer gesagt, wer nicht nur hinsichtlich der eigenen Intentionen, Phantasien und Gedanken, sondern auch – oder gerade aufgrund – des autoritären Urteils im Zweifel gehalten wird, lässt sich leicht kontrollieren. Was sich also als Macht der scholastischen Institution zeigt, nämlich ihre Technik, bedingt zugleich die Ohnmacht desjenigen Subjekts, das nicht zum Kreis der Wissenden gehört, zum Kreis jener ›Beamten‹ und ›Abgeordneten‹ der Institution.

Exkurs I: Diese Technik ist auch dem 20. und 21. Jahrhundert bestens bekannt und fällt dabei unter den Begriff der ›Infantilisierung‹.²⁹ So stellt Steve Fraser fest, dass die kapitalistische Ideologie des Konsumismus durch die Kultivierung eines Narrativs der Selbstverwirklichung zu einer Inflation des Identitätsbegriffs führt, da die einzelne Person jederzeit zwischen immer neuen Varianten der Selbstinszenierung und -stilisierung umherzuirren angehalten ist, wodurch einer Persönlichkeitsbildung aber tatsächlich entgegengewirkt und stattdessen einer Infantilisierung zugearbeitet wird (vgl. Fraser 2015, 305). Freudianisch gesprochen, hieße das, dass es im Konsumkapitalismus also zu einem Regress und einer Perpetuierung des polymorph-perversen Charakters des Kleinkindes kommt, d.h. seiner artifiziiellen Ausweitung auf das selbstbewusste Subjekt. Das erschreckendste Beispiel aber für den systematischen Einsatz der Infantilisierung bildet jedoch die Logik des Konzentrationslagers in der NS-Zeit. Bruno Bettelheim, selbst Überlebender der Konzentrationslager von Dachau und Buchenwald, stellt die Frage, wie es den KZ-Aufsehern gelingen konnte, mithilfe geringer Mittel und ohne großen Aufwand (gewissermaßen ganz im Geiste der Eichmann-Logistik [vgl. Arendt 2011b]) Ordnung in die mit Insassen überfüllten Lager zu bringen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass es ihnen durch die systematische Infantilisierung der Häftlinge gelang (vgl. Bettelheim 1989, 144–148). Diese Infantilisierung wurde nicht nur dadurch erreicht, dass die Insassen

der Bedrohung oder eines Feindes ist, wie schrecklich sie auch sein mögen, sondern ein Spiegeleffekt von der eigenen Aktion und Reaktion, von sich selbst.« (Dorlin 2020, 10f.) Auf institutionell-ideologischer Ebene geht es auch hier um eine Internalisierung der institutionellen Logik, um eine »erzwungene Einverleibung dieser tödlichen Dimension des *Vermögens des Subjekts*, was auf eine Suspension hinausläuft« (ebd., 11). Siehe auch *Exkurs I*.

von den Aufsehern wie Kinder behandelt wurden, sondern vor allem dadurch, dass sie stets mit Unsicherheit, Unbestimmtheit und Doppeldeutigkeit konfrontiert waren. Ein bestimmtes Verhalten, eine bestimmte Handlung wurde am einen Tag belohnt, am nächsten Tag bestraft. Auf diese Weise wurde es den Insassen unmöglich gemacht, eine symbolische Struktur zu erkennen, wodurch sie sich das Ordnungsprinzip des Konzentrationslagers hätten erschließen können. Die Prävention jeder Routine und das durchbrechen einer nachvollziehbaren Kasuistik führte so dazu, dass die KZ-Insassen sich – ganz wie das Kleinkind – in einer unstrukturierten, reinen Gegenwart wiederfanden, wodurch jede Selbstermächtigung und Autonomie unmöglich wurde. Perfide wird die Angelegenheit dann endgültig, wenn sich das Resultat zeigt, von dem Bettelheim berichtet: Denn wie das Kleinkind sich an Mutter und Vater bindet (»anlehnt«, wie Freud sagt), so begannen auch die Häftlinge, sich mit den Wachen bzw. deren »Werten« und Verhalten zu identifizieren. In diesem Sinne spricht Bettelheim zurecht von einer »Regression«. Man müsste allerdings hinzufügen, dass diese Regression aufs Engste verbunden ist mit der Logik des Nationalsozialismus, dessen Herrendiskurs in eine vormoderne, voraufklärerische Weltordnung regrediert, deren dubioses Verständnis eines »Naturrechts« nur die profane, pseudo-säkulare Maske einer imaginären (gott-)gegebenen (Schöpfungs-)Ordnung darstellt. Dies führt uns also wieder zurück ins Mittelalter und zur Frage der Funktion des kanonischen Rechts.

Die Macht, den Zweifel aufrechtzuerhalten, steht folglich in direkter Verbindung mit der Logik der Autorität des Expertentums. Und diese Logik sieht es vor, das einzelne Individuum an die Autorität zu binden und die »*blinde Loyalität der guten Subjekte* zu gewinnen« (Legendre 2016, 157). Das Subjekt muss sich also, dem Kleinkind vergleichbar, an die Institution binden. Der Mechanismus dabei ist zirkulär: Das Subjekt, das »im Voraus gesprochen wird«, ist bereits instituiert. Es gilt allein, seinem möglichen Zweifel an der Institution prophylaktisch vorzubeugen. Der mögliche *Zweifel am System* wird deshalb

29 Wenn auch nicht unter demselben Begriff, so war das Phänomen der Infantilisierung bereits den Aufklärern des 18. Jahrhunderts alles andere als fremd. So erkennt der Radikalaufklärer Paul-Henri Thiry d'Holbach bereits 1773 in seinem *Système social* die Gefahr der »corruption des peuples« durch Regierungen und organisierte Religionen, die das Leben der Menschen auf den Status einer »ewigen Kindheit« reduzieren (vgl. Israel 2010, 56f.).

durch den *systemischen Zweifel* ersetzt, während sich die Institution dann anbietet, diesen Zweifel zu zerstreuen. Mit anderen Worten, die ›Konfirmation‹ des Subjekts erfolgt nicht einfach im offiziellen Rahmen, sondern durch den internalisierten Dialog zwischen Subjekt und Institution.

Fest steht aber, dass diesem Mechanismus bei aller Funktionalität keine unbedingte Notwendigkeit zugesprochen werden kann. Die Selbstreferenzialität der Institution ist jederzeit der Gefahr ausgesetzt, einen Einspruch hervorzurufen, der ihre Legitimität infrage stellen würde. Und daher geht es um nichts anderes als die Frage der Letztbegründung. Genauso wie das kleine Kind hätte schließlich auch jede*r Dissident*in die Möglichkeit zu fragen – ›Warum?‹. Und genau wie das kleine Kind wird sie/er früher oder später mit dem dogmatischen Abbruch konfrontiert – ›Darum!‹. (Der Abbruch erfolgt notwendigerweise auf symbolischer Eben, da auch psychische oder physische Gewaltanwendung hier als Strukturelement im symbolischen Register fungiert.) Solche symbolischen Einschnitte dienen dabei einer Strukturierung des gemeinsamen Referenzsystems von Kind und Eltern wie auch von Dissident*in und Institution. Der Einschnitt bzw. der Abbruch legt fest, innerhalb welcher Grenzen sich das ›vernünftige Zusammenleben‹ abzuspielen hat; er legt fest, welcher *Diskurs* vorherrscht und wer ihn wie führt bzw. zu führen hat. In diesem Sinne besteht die Erziehung des Kindes in einem stetigen Changieren von möglicher Übertretung einer realen oder symbolischen Grenze und dem entsprechenden Eintreten oder Ausbleiben der elterlichen Untersagung bzw. – mit Freud gesprochen – Versagung.

Die Grenzziehung, die hier stattfindet, zeigt sich dennoch – so paradox es klingen mag – als befreiend, denn sie befreit vom ewigen ›Warum?‹ und seinem unerschöpflichen *regressus ad infinitum*. Erst die Grenze macht den Kosmos. Es erscheint vor diesem Hintergrund sehr treffend, wenn Lacan das elterlich-institutionelle (familiäre) Verbot nun mit dem Begriff *nom-du-père*, Name-des-Vaters bezeichnet, denn durch die phonetische Identität mit dem ›Nein des Vaters‹ (*non du père*) hebt er gleichzeitig auch den sakralen Charakter dieses Neins hervor, das als strukturelle Fundamentalreferenz wirkt.

Das Nein kann sehr wohl ›gnädig‹ sein bzw. in ›gnädiger Absicht‹ eingesetzt werden. Es strukturiert den gemeinschaftlichen Raum und konstituiert so das Subjekt, indem es den *modus operandi* der Subjektivation bildet. Wo also auch die Frage der Identität in den unendlichen Zirkellauf des ›Ich=Ich‹ haltlos von einer spontanen Identifikation zur nächsten springen müsste, ohne sich jemals wirklich festlegen zu können, bietet das von außen kommende

Nein-des-Vaters sich als Objekt an, das durch seinen Einspruch³⁰ dem infiniten Regress ein Ende macht. Dieses Schwert ist aber zweischneidig: Denn mit dem Menschen verhält es sich anders als etwa mit Gertrud Steins berühmter Rose (»Eine Rose ist eine Rose ist eine Rose...«), die sich selbst genug ist. Das Nein wirkt für das Subjekt zwar strukturierend, aber das heißt noch lange nicht, dass es dadurch auch endgültig vom Warum befreit sein soll. Das Subjekt mag nun Teil einer Gesellschaft sein, einer Gesellschaft, die gar das »ewige Heil« (modern gesprochen: »vollkommene Sicherheit und Gesundheit«) verspricht, »[m]it diesem Triumph aber bleibt eine Frage unberührt, die dem sprachbegabten Wesen keine Ruhe lässt: Warum leben? Sie muss um jeden Preis erstickt werden.« (Legendre 2010d, 117) Warum muss sie erstickt werden? Ganze einfach: Weil sie als destabilisierendes Element den strukturierten und strukturierenden Diskurs, die *Kosmologie der Institution*, unterlaufen würde.

Die Institution und ihr dichtes Netz aus Wissenschaft und Recht kann ein solches deviantes Element nicht einfach nur nicht akzeptieren, sondern sie kann dieses entartete »Subjekt des Warums« gar nicht *als solches* erkennen, denn dieses wird, sobald es auftritt, postwendend innerhalb des kategorialen Netzwerks des anerkannten Wissens verortet und be- oder je nachdem auch verurteilt, womit ihm seine reale Exzeptionalität genommen wird. Das Subjekt fragt sich zwar nach sich selbst und dem Sinn seines Lebens, »[a]ber das Wissen der Experten hat die Frage ohne Antwort verdrängt« (ebd., 111). Das deviante Subjekt wird über den Weg der Kategorisierung zurückgeführt in den Diskurs der Institution und über die Vermittlung von Ritualen – ob diese kirchlich-religiöser oder gerichtlich-säkularer Art sind, spielt dabei mehr eine historische Rolle – von seinem Vergehen (es ist in institutioneller Perspektive buchstäblich ein Ver-Gehen, in dem Sinne wie sich der verlorene Sohn oder das verlorene Schaf ver-laufen) getrennt (vgl. Legendre 2010c, 89f.). Die Institution verspricht den Segen oder die Resozialisierung dann über den Weg der Buße oder Besserungsanstalt. Maus bezeichnet diese institutionellen Einrichtungen bzw. Dispositive daher treffend als »Glückseligkeitszuchthäuser« (Maus 1994, 39) und Lacan geht sogar noch weiter, wenn er sie die »Konzentrationslager des Lieben Gottes« (Lacan 2013, 17) nennt.

Nun wissen wir aber spätestens seit Michel Foucault, dass besagte Einrichtungen alles andere als eine Besserung, geschweige denn das Heil ver-

30 Der englische Begriff für den Einspruch (auch vor Gericht) lautet *objection*. Zur Benutzung des Begriffs in dem hier vorliegenden Kontext vgl. Žižek 2009, 17.

sprechen: Foucault stellt fest, dass die Einrichtung der Gefängnisse gerade keinen »Umerziehungserfolg« verbuchen konnten. Im Gegenteil, je länger ein Mensch im Gefängnis bleiben musste, umso mehr wird er kriminalisiert.

Warum sind die Gefängnisse trotz ihrer negativen Produktivität geblieben? Ich glaube, gerade weil sie Kriminelle produzieren und weil Kriminalität in den uns bekannten Gesellschaften einen gewissen ökonomischen und politischen Nutzen hat. [...] Je mehr Kriminelle, desto mehr Verbrechen. Je mehr Verbrechen, desto größer die Angst in der Bevölkerung. Und je größer die Angst in der Bevölkerung, desto akzeptabler und wünschenswerter das System der polizeilichen Kontrolle. (Foucault 2017c, 233)

Die Wirkung der exekutiven Seite der Institution ist ihr also in jedem Fall dienlich. Ähnliches lässt sich auch hinsichtlich des Bußsakraments beobachten, dessen machtpolitische Nutzbarmachung nicht auf den christlichen Diskurs beschränkt bleibt, sondern sich auch in der Psychiatrie zeigt. Erneut macht es das Beispiel der Sexualmoral überaus deutlich: Die Institution installiert eine »Polizei des Sexes: das ist nicht das strikte Verbot, sondern die Notwendigkeit, den Sex durch nützliche und öffentliche Diskurse zu regeln« (Foucault 2012, 31; vgl. Foucault 2017b). Das Format der Exekutiven ist hochfunktional und »energieeffizient«, denn innerhalb der geregelten Mehrdeutigkeit übernimmt das Subjekt schließlich selbst die (vorläufige) Prüfung seines devianten Verhaltens. Im *Panoptikum* ist an jeden gedacht, da jedes Subjekt an sich selbst denkt, da es sich stets selbst prüft.

Wir haben uns folglich einmal im Kreis gedreht: Während das konstitutive Nein zwar zunächst seine ordnende Wirkung entfaltet, mit der auch das individuelle Subjekt auftritt, gestalten die institutionellen Mechanismen diese Ordnung in der Folge so, dass das Subjekt der ἀρχή nicht gewahr werden kann, da sich diese (als »Mysterium«) hinter einem dichten Netz aus normativen Verweisen verbirgt. Damit ist zum einen gewährleistet, dass das Subjekt sich dieser Ordnung nicht ermächtigen kann, zum anderen wird es durch diese »neue Unübersichtlichkeit« in die Abhängigkeit derjenigen Autoritäten getrieben, die für die Ordnung stehen, sich für sie verbürgen und sich mit ihr auskennen. Es gerät in die Abhängigkeit des angestammten Expertentums. Unter diesen Experten steht aber einer deutlich heraus, und zwar der *Pontifex*, der »Brückenbauer«, das Oberhaupt der Institution Kirche, der Papst.

Welche Rolle nimmt der Pontifex ein? Ein einfacher Vorsitzender scheint er schließlich nicht zu sein, denn eine solche Interpretation bliebe zweifellos hinter der Idee zurück, dass wir es hier mit niemandem geringeren als

dem Stellvertreter Christi auf Erden zu tun haben. Apostolisch wird seine Position auf die Einsetzung des Apostels Petrus zurückgeführt, während Petri Einsetzung durch Christus als dessen Vertreter wiederum biblisch begründet wird (z.B. durch Mt 16,18 oder Joh 21,15-24). Die zirkuläre Logik der Verschmelzung von Recht und Theologie findet sich natürlich auch im Hintergrund der apostolischen Sukzession wieder. Mit anderen Worten, die dogmatische (kirchlich-juristische) Autorität begründet ihre Autorität durch die Autorität die ihr bei der Auslegung der Schrift zukommt. Auch wenn wir es hier erneut mit einem Zirkelargument zu tun haben, so können wir an diesem Punkt dennoch die Funktion des strukturierenden Neins wiederfinden, nämlich in der Kategorie der Autorität. Die Autorität, die sich selbst begründet, tut dies, indem sie eine Grenzziehung vollzieht zwischen richtiger und falscher Auslegung der Schrift. Inhaltlich spiegelt sich das Nein daher im kanonischen Referenznetzwerk wider. Allerdings muss es, um dies zu tun, zunächst seine formale Funktion erfüllen, und zwar im Sinne der Diskursbegründung. Als das ursprüngliche Nein ist es konstitutiv, indem es punktuell bzw. ereignishaft wirksam wird. Aufgrund dieser Ereignishaftigkeit entzieht es sich aber der Symbolisierung innerhalb des Diskurses, den es begründet. Es bleibt schlichtweg eine vorausgesetzte Formfunktion. Das bedeutet aber, dass es selbst nicht durch das institutionelle Diskursnetzwerk abgesichert ist. Dieser losgelöste Zustand ist aber nicht unproblematisch, denn so könnte es leicht durch das nächste konstitutive Nein abgelöst zu werden. Aus Sicht der Anteilseigner der Institution stellt es aber ein Risiko dar, das Nein in diesem Schwebezustand zu belassen. Es muss in der institutionellen Logik selbst symbolisiert werden. Es ist die Figur des Pontifex, in der diese Symbolisierung erfolgt. Das Nein wird Nein-des-Vaters im Namen-des-Vaters, für den der Pontifex bürgt, indem er ihn vertritt.

Die symbolische Funktion des Pontifex stellt nämlich eine sublimierte Form der ödipalen Funktion dar. Dies spiegelt sich z.B. in seiner Anrede wider. So leitet sich die Bezeichnung ›Papst‹ vom altgriechischen Begriff Πάππας ab, und verweist natürlich auf den ›Vater‹. Mehr noch, der Papst wird gar zum ›Heiligen Vater‹. Als solcher bedient er als wirkliche Person die symbolische Position der fundamentalen Referenz, die sich ansonsten entziehen würde. Er nimmt die Position des Gottes ein, der sich entzieht. Anders ausgedrückt: Das Reale des Christusereignisses wird in seiner Figur symbolisiert und seiner Ereignishaftigkeit entledigt, indem es innerhalb der dogmatischen Logik des institutionellen Kanons fest verortet wird. Die symbolische Funktion verdrängt die reale.

Innerhalb der institutionellen Symbolisierung hat sich auf diese Weise aber eine kuriose Bedeutungskonstellation ergeben: Einerseits ist der Pontifex der Vertreter Christi, d.h. er ist der Vertreter des *Sohnes*, aber andererseits ist er auch der Heilige *Vater*. Wie passt das zusammen und wie hängt diese mehrdeutige Begriffs- bzw. Amtsbestimmung mit der Bindung des Subjekts an die Institution zusammen? Kurz, welche Bedeutung hat die ödipale Funktion des Pontifex, dieses heiligen Vater-Sohnes?

Um diese Fragen zu beantworten wollen wir ein wenig ausholen und zunächst generell nach der *Symbolfunktion des Vaters* fragen. Dazu wenden wir uns dem berühmten freudschen *Mythos vom Urvater* zu. Freud formuliert diesen Mythos in seinem sozialanthropologischen Essay *Totem und Tabu*. Sein Hauptinteresse richtet sich darauf, zu zeigen, dass der Ödipuskomplex nicht nur ein individuelles, subjektives Phänomen darstellt, sondern eine anthropologische Konstante bildet, die massiven Einfluss auf die Bildung und Strukturierung von menschlichen Gesellschaften hat. Die Grundidee des Mythos bildet die »Darwinsche Urhorde«: »Ein gewalttätiger, eifersüchtiger Vater, der alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt [...]«. (Freud 1974e, 425) Jener Urvater bildet dabei den zentralen Referenzpunkt, um den herum sich die restlichen Mitglieder der Gemeinschaft versammeln, indem sie sich ihm unterordnen. Ihm kommt das Machtmonopol zu und er agiert als das fleischgewordene Inzestverbot, indem er die Söhne von den Schwestern und Müttern fernhält, selbst aber von diesem Verbot ausgenommen ist. Genau wie im Ödipuskomplex entwickeln die Söhne dabei ein ambivalentes Verhältnis zum Vater. Einerseits ist ihre Beziehung zum Vater von Zärtlichkeit geprägt, denn nicht nur ist er ihr Vater, sondern er ist auch das Objekt, mit dem sie sich identifizieren; andererseits entwickeln sie gegenüber dem Vater ein hohes Maß an Aggression, das mit der sexuellen Hemmung und Versagung zusammenhängt, die von ihm ausgeht. Und so kommt es, wie es kommen muss:

Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem Einzelnen unmöglich geblieben wäre. [...] Der gewalttätige Urvater war gewiß das beneidete und gefürchtete Vorbild eines jeden aus der Brüderschar gewesen. Nun setzten sie im Akte des Verzehrns die Identifizierung mit ihm durch, eigneten sich jeder ein Stück seiner Stärke an. (Ebd., 426)

Doch diese Identifizierung mit dem Vater bringt nicht die erhoffte Versöhnung mit sich. Die Ambivalenz im psychischen Haushalt der Söhne findet in der Tat keinen Ausgleich. Im Gegenteil, auf den Befreiungsschlag folgt der »nachträgliche Gehorsam« gegenüber dem toten Vater, den sie doch auch irgendwie lieben:

Es geschah in der Form der Reue, es entstand ein Schuldbewußtsein, welches hier mit der gemeinsam empfundenen Reue zusammenfällt. *Der Tote wurde nun stärker, als der Lebende gewesen war*; all dies, wie wir es noch heute an Menschenschicksalen sehen. [...] Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. (Ebd.)

Das Totem, das in unterschiedlichen Gemeinschaften unterschiedliche Formen annimmt, zeigt sich als *imaginärer Vaterersatz* und erfüllt – ungeachtet seines phantasmatischen Status – eine ähnliche *symbolische Funktion* wie der Urvater. Der entscheidende Unterschied besteht nun allerdings darin, dass die väterliche Autorität nun nicht länger als faktische, äußerliche physische Gewalt auftritt, sondern ein Moment des psychischen Haushalts der Söhne bildet, das an jene Kapazität erinnert, die Freud das Über-Ich und Lacan das Ichideal nennt. Die Brüder sind an die Stelle des Vaters getreten und stehen nun vor dem entscheidenden Problem: Sie können zwar den Platz des Vaters einnehmen, aber gleichzeitig können sie es auch nicht, denn sie haben folgenden Beweis erbracht: Erstens war der Urvater, von dem sie bislang (symbolisch) kastriert wurden, selbst offensichtlich *nicht nicht-kastriert*. Spätestens mit dem Mord zeigt sich, dass der bis dahin nicht-kastrierte, aber seinerseits kastrierende Vater, d.h. der mächtige und Macht ausübende Vater, ebenfalls kastriert, d.h. ohnmächtig, ist. Zweitens wissen sie von sich selbst eben nur als kastrierte. Gleichzeitig wissen sie sich jetzt aber allesamt auf dem Platz des Vaters. Mit anderen Worten, sie bilden eine Generation von kastrierten Väter-Söhnen.³¹

An dieser Stelle müssen wir uns an den Titel von Freuds Studie erinnern: *Totem und Tabu*. Denn dieser spielt primär auf den Totemismus an, den

31 Ebenso gilt die Inversion, denn jeder Vater ist auch ein (symbolisch kastrierter) Sohn. Legendre (2011) führt seine Untersuchung des Vaterbegriffs insbesondere unter diesem Gesichtspunkt durch.

die Ethnologen seiner Zeit bei den sogenannten ›primitiven‹ Völkern beobachteten und studierten und der auch Freud zu jener Arbeit inspirierte. Der Totemismus dieser Völker zeichnet sich dadurch aus, dass er hochkomplexe Strukturen der Verwandtschaft zeitigt und entsprechend komplizierte Mechanismen von Heirat und sonstigen Affiliationen sowohl zwischen als auch innerhalb der jeweiligen totemistischen Gemeinschaften hervorbringt. Dabei fungiert das Totem als identifikatorischer Referenzpunkt der jeweiligen Gemeinschaft. Es entfaltet eine symbolische Wirkkraft, die es den Mitgliedern erlaubt, sich selbst und ihre Gruppe in einem genealogischen Verhältnis zu einem ›ersten‹ Ahnen zu begreifen, der in Form des Totemtiers verehrt und gefürchtet wird (daher das *Tabu*). Die identitätsstiftende, genealogische Funktion des Totems steht dabei im direkten Zusammenhang mit der Logik der Exogamie, denn es garantiert dabei die Einhaltung des fundamentalen Gesetzes menschlicher Gemeinschaften, also die Einhaltung des *Inzestverbotes*. Innerhalb einer spezifischen totemistischen Gemeinschaft ist die Heirat aufgrund des Inzestverbotes entsprechend undenkbar. Aufgrund der Tatsache nun, dass die Funktion des Inzestverbotes effektiv die fundamentale (und dabei ethische) Funktion des konstitutiven Neins symbolisiert und an den *nom-du-père* gebunden bleibt, lässt sich leicht erkennen, dass die fundamentale Ordnung menschlicher Gesellschaften wesentlich *patriarchal* überdeterminiert ist. Ein imaginärer Vater, symbolisch vertreten durch das Totem, beherrscht die Gemeinschaft, indem er als erster und letzter Referenzpunkt ihre Ordnung determiniert. Auf struktureller Ebene heißt dies, *dass das Patriarchat dort gegeben ist, wo einer ›den Anfang macht‹*.

Wie ordnen sich nun die kastrierten Väter-Söhne in dieser Struktur ein? Ihr Mord am Urvater hätte doch eigentlich der Alleinherrschaft des Vaters ein Ende machen müssen. Freuds Mythos veranschaulicht aber auch einen Aspekt, der leicht übersehen wird: Im gesamten Machtgefüge zwischen dem Vater und den Söhnen spielen Mütter und Töchter keine Rolle. Vielmehr reduziert sich ihr Dasein darauf, dem Sieger als Belohnung zu dienen. Und das gilt auch dann noch, wenn die Söhne die Herrschaft übernommen haben. Diese sind zwar nur mehr kastrierte Väter, aber sie sind es auch, die durch nachträglichen Gehorsam *den* Vater in der Gestalt des Totems erneut in seiner symbolischen Funktion einsetzen. Und nicht nur das, denn sein Status wird durch sie sogar ins Göttliche erhoben.³² Der Tote wird stärker als der Lebende, indem sie seine Göttlichkeit – bürokratisch gesprochen (und trotzdem

32 Freud beschreibt diesen Gedanken ausführlich in seiner Moses-Studie: vgl. Freud 1974f.

buchstäblich) – akkreditieren. Paul Verhaeghe bringt die Angelegenheit auf den Punkt und weist dabei auf das fundamentale Problem der patriarchalen Logik hin:

Unter dem Strich heißt das, dass jeder individuelle Vater aufgrund seiner Abstammung vom Urvater eine unhinterfragte Autorität ererbt. [...] Zunächst setzt der Sohn den Vater ein, indem er ihm göttlichen Status zuschreibt. Später, nachdem er selbst zum Vater geworden ist, bezieht er seine Autorität von diesem göttlichen Vater. Offensichtlich ist dies ein zirkuläres Argument [...]. (Verhaeghe 2017, 33.34)

Die Konsequenzen dieser Logik sind horrend. Durch die (Wieder-)Einsetzung des Vatergottes wird diejenige Hierarchie, die sich aus der *realen* und akuten Gewalt des Urvaters ableitete, amalgamiert. Dafür sorgt die Vertauschung dieser realen Gewalt mit der *symbolischen* Machtfunktion des *imaginären* Vatergottes, die durch die kastrierten Söhne erhalten wird. Die Söhne sind dem Vater zwar auch untergeben, aber beide Akteure sind durch eine nicht weniger *imaginäre* genealogische Linie miteinander identifizierbar. So haben die kastrierten Väter-Söhne zwar die symbolische Macht inne, wodurch sie zu Herrschern werden, aber zugleich sind sie an den *nom-du-père* gebunden. D.h., ihre Position steht und fällt mit seinem Nein, das immer wieder im imaginären Register beschworen wird. Damit einher geht folglich nicht nur der ›logische‹ Schluss, dass die Frauen dem Vatergott *und* seinen Vertretern unterstellt sind, vielmehr kommt es sogar zur massiven Abwertung der Frau bzw. des Weiblichen als solchem.

Unter dem Aspekt des *nom-du-père* wird das Weibliche negativ besetzt, da es mit der *Kastrationsangst* (auch sie ein integraler Bestandteil des Ödipuskomplexes) assoziiert wird. Durch die Errichtung des ithyphallischen Totems wird die Leere zwischen den Beinen der Frau ihrerseits zum symbolischen Gefahrenherd – man(n) hat Angst: die Leere lässt sich nicht als solche ins Imaginäre übersetzen oder gefahrlos symbolisieren, das Weibliche ›ist‹ nicht, hat kein ›Sein‹ im herkömmlichen/patriarchalen Sinne –, dem mit komplexen exogamen Gesellschaftsstrukturen, symbolischen Verzichtsleistungen (Askesse) oder schlicht durch chauvinistische Herabwürdigung begegnet wird. Noch einmal in der Zusammenfassung von Verhaeghe: »Die Rolle des Vaters besteht darin, Regeln und Gesetze abzusichern, während es die Rolle der Mutter ist, verbotenes und potentiell gefährliches Genießen ... zu repräsentieren. [...] Der Ursprung von Recht und Ordnung ist gelinde gesagt fragwürdig.« (Ebd., 37)

Die Bedeutsamkeit dieser Zusammenhänge kann dementsprechend gar nicht überbetont werden, da sie nicht nur auf latente Missstände in patriarchalen Systemen aufmerksam machen, sondern vehement auf die fundamentale Rolle hinweisen, die der Sexualität – genauer gesagt, der Funktion der Sexuierung – bei der Bildung und Beherrschung von menschlichen Gesellschaften zukommt. Um diesen Aspekt noch einmal auf den Punkt zu bringen: Der Eintritt in die symbolische Struktur erfolgt im Register der Sexualität, denn vom ersten Moment der Interaktion von Eltern und Kind an wird das Kind in besagte Ordnung eingeführt, da es »zu lernen hat, was man zu tun hat, um Liebe zu machen« (vgl. Lacan 2015d, 208f., hier 209). D.h. konkret, dass es zu lernen hat, sich innerhalb der Strukturen der Verwandtschaft und der Gesellschaft (selbstständig) zu orientieren und auf angemessene Weise zu bewegen.

Exkurs II: Bevor wir zur Frage nach dem Pontifex zurückkehren, wollen wir noch zwei Hinweise zur vorangehenden Passage über Freuds Urvater-Mythos geben, die möglichen Missverständnissen vorbeugen sollen. Wir haben den freudischen Mythos nicht ohne Grund ausführlich dargestellt. Gerade die Form des Mythos ist besonders gut geeignet, komplexe Zusammenhänge zu veranschaulichen.³³ Freud war sich darüber im Klaren, nicht umsonst ist seine berühmteste Entdeckung als *Ödipuskomplex* bekannt. Und er selbst hält fest, dass die »Trieblehre ... sozusagen unsere Mythologie [ist]« (Freud 1969b, 529). Geschichten helfen bei der Veranschaulichung, denn die narrativ illustrierten Strukturen sind ihnen alles andere als fremd, sie sind ihnen richtiggehend eingeschrieben. Auch dies ist eine wichtige Lehre Freuds.

Zudem sei noch die Frage der Freudkritik wenigstens kurz angesprochen. So werden gerade hinsichtlich der Studie *Totem und Tabu* immer wieder Stimmen laut, die Freud einen naiven biologizistischen Glauben unterstellen und die »Lüge vom Urvater« beklagen.³⁴ Freud war sich aber des fiktiven Charakters seiner mythologischen Verarbeitung der darwinschen Mutmaßung sehr wohl bewusst. »Dieser Urzustand der Gesellschaft ist nirgends Gegenstand der Beobachtung geworden« (Freud 1974e, 425), heißt es direkt vor den entscheidenden Stellen in seiner Untersuchung. Sicher sein konnte er sich aber hinsichtlich derjenigen Phänomene, deren Idee und Struktur es nachzuvollziehen galt, nämlich der Männerbünde und der Exogamie. Diesbezüglich brachte die Ethnologie der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts neue Erkenntnisse, die die Validität von Freuds These über die Bedeutung von Ödipus- und Kastrationskomplex

für die Bildung von menschlichen Gesellschaften bestätigen sollten.³⁵ Nicht zuletzt ist Jacques Lacans Leistung, die methodischen Überlegungen aus der Ethnologie und den strukturalistischen Sprachwissenschaften mit der freudschen Psychoanalyse verbunden und dieser so einen festen wissenschaftlich-methodologischen Rahmen gegeben zu haben, in diesem Kontext anzuführen (vgl. Pangel 1992).

Kommen wir wieder zurück zur Frage nach dem Pontifex: Das institutionelle Knäuel aus inhärenten Referenzen erweist sich als fragil, da es als solches nicht sonderlich symbolträchtig ist. Es ist vielmehr mit dem legendären gordischen Knoten zu vergleichen, der in seiner komplexen Erhabenheit zwar faszinieren mag, aber durchschlagen wird, wenn der entnervte Souverän seiner überdrüssig wird. Durch die Einführung der symbolischen Figur des Pontifex gelingt es den Vertretern der Institution nun, jenen Souverän (vielleicht nicht einen Alexander, aber doch zumindest einen Heinrich IV.) von diesem Einschnitt abzuhalten. Der Pontifex erfüllt effektiv die totemistische Funktion, indem er den abwesenden Vater vertritt. Er verkörpert *in persona* den symbolischen Knotenpunkt, die fundamentale Referenz des dogmatischen Netzwerks. Psychologisch betrachtet ist die Tatsache, dass eine Person diese Symbolfunktion einnimmt, durchaus nachvollziehbar, denn – wie wir bereits im Vorwort sahen – der menschliche Geist tendiert dazu, Machtstrukturen, selbst dann bzw. gerade wenn sie die Form hochkomplexer Netzwerke haben, in personalen Kategorien zu denken, wobei komplexe Zusammenhänge auf eine monokausale Ursachenzuschreibung reduziert werden, nämlich den einen und absoluten Willen. Der Pontifex als wirkliche Person zeigt sich somit als perfekter Kandidat für die symbolische Position, bei der alle Stränge

33 Der Mythos vom Urvater ist in diesem Sinne der Mythos, der auch dem modernen Menschen plausibel ist und an den er gewissermaßen widerspruchsfrei »glauben« kann, denn »[e]r ermöglicht, die Wahrheit des Bezugs zum Gesetz – die Frage des Vaters – in Worte zu fassen« (Legendre 2011, 134).

34 Vgl. z.B. die ansonsten durchaus interessante Streitschrift von Kirsten Armbruster (2013, 15-17). Ihre Freudanalyse bietet aber ein Beispiel für den »bösen Blick«, der nicht etwa selbst böse ist, sondern überall nur Böses sieht und dabei dem vermeintlichen Angeklagten vorwirft, dies und das wirklich und wahrhaftig und ohne Restzweifel zu glauben.

35 Vgl. hierzu Claude Lévi-Strauss' Erkenntnisse über Avunkulat und Inzestverbot in Lévi-Strauss 1977b, 60-67.

des Netzwerks zusammenlaufen, denn bei ihm handelt es sich um eine paradoxe Figur analog zu den kastrierten Väter-Söhne aus Freuds Mythos. Mit einem Unterschied allerdings, denn die Väter-Söhne sind viele, der Pontifex nur einer.

Der Papst ist Stellvertreter des *einen* Gottes. Entsprechend bürgt er für dessen Wort – und vergessen wir nicht: Gottes Wort (Λόγος), das am/als Anfang (ἐν ἀρχῇ) steht, ist die Welt (Joh 1,1-3). »Er zeigt sich darin am Platz eines anderen; er wird darin authentisch eingesetzt, um das Abwesende zu repräsentieren.« (Legendre 2016, 70) Er ist der Garant dafür, dass der eigentliche Wahrheitsgarant als imaginärer göttlicher Vater in seiner einheitsstiftenden Funktion wirksam bleibt, obwohl dessen historische Präsenz (Inkarnation) in ferner Vergangenheit liegt und sogar dessen Tod (Kreuz) verzeichnet wurde. Als Stellvertreter übernimmt er – erneut analog zum freudschen Mythos – nun sowohl die imaginäre genealogisch Souveränität, bleibt aber auch gleichzeitig dem toten Vater, der als imaginärer mächtiger ist als zuvor, unterworfen. Er besetzt und markiert die höchste Position, bleibt aber – zumindest der institutionellen Logik nach – machtlos, denn er ist auch nur Sohn (im Sinne der Geschöpflichkeit), der angesichts der väterlichen Macht, die er symbolisiert, ein Nichts ist. »Der Pontifex erfindet überhaupt nichts.« (Ebd., 76) Er ist nicht der Vater, aber garantiert die Vaterfunktion. Seine symbolische Funktion ist daher paradox: »Er stellt gleichzeitig die Omnipotenz und den radikalen sexuellen Entzug dar. *Er ist der Vater, aber er ist kastriert.* Die pontifikale Repräsentation ist demnach das Zeichen der Ordnung in einer absoluten Ambivalenz [...].« (Ebd., 74)³⁶

Der Aspekt der Sexualität ist auch hier nicht zu unterschätzen. Indem nun ausgerechnet der höchste Vater gerade nicht als der allesgenießende Besitzer der Frauen auftritt, sondern sich noch vor jedem Kardinal, Bischof und sonstigen Gemeindefürsorgern dem Zölibat verschreibt und damit dem Gebot der Enthaltensamkeit, d.h. der sublimierten Fassung der Kastrationsdrohung, unterwirft, wird er selbst als reale Person zum symbolischen Einschnitt, der die Welt strukturiert. Er symbolisiert das konstitutive *non-du-père*. Anders gesagt, der Einschnitt des Neins bringt die Dichotomie von erlaubt/verboten, richtig/falsch, gut/schlecht hervor, die, einmal an die Frage der Sexualität gebunden, universale Gültigkeit beansprucht, denn die Sexualität geht schließlich ausnahmslos jede*n etwas an, da die ödipale Funktion der Sexuierung der

36 Vgl. hierzu auch Eilberg-Schwartz 1994, der das strukturell äquivalente Prinzip mit Blick auf die Frage der Männlichkeit im Judentum diskutiert.

Strukturierung menschlicher Gesellschaften zugrunde liegt. In einem Atemzug wird damit folglich auch das Patriarchat legitimiert und die Herabsetzung des Weiblichen amalgamiert: »Der omnipotente und kastrierte Vater [...] schreibt das sexuelle Objekt auf reflexive Weise unter die Bedrohung und anschließend unter das Begehren ein, das durch die dem Vater zugefügte fiktive Kastration imaginär realisiert wird.« (Legendre 2016, 74) Das Weibliche wird zur symbolischen, die Frau zur realen Bedrohung. Die Einrichtung der Institution im Geiste der absoluten väterlichen Macht geht notwendigerweise mit der Einrichtung eines meontischen Feldes der Devianz einher, in dem sich das, was als Nicht-Männliches bestimmt wird (die Frau, aber z.B. auch Homosexuelle), wiederfindet und das somit der Ontologie des ›reinen Männlichen‹ urväterlich-imaginärer Provenienz in der Hierarchie nachgeordnet wird. Die Einrichtung einer Ordnung bedarf nicht nur eines sie begründenden Ausnahmeelements, das seinerseits nicht dieser Ordnung unterworfen ist, sondern sie geht auch immer mit der Produktion eines »Anteils der Anteillosen« (vgl. Rancière 2018, 14-32, bes. 23f.) einher, der gleichermaßen konstitutiv für die Ordnung ist, indem die Ordnung im doppelten Wortsinn *gegen* diesen Anteil ist. Es versteht sich, dass dieses Nicht-Verhältnis (es ist ein Negations-Verhältnis, das aber nicht automatisch als solches wahrgenommen wird), da es sich hier um ein fundamentales Strukturelement handelt, bis in die spezifischsten politischen Sphären ausstrahlt.³⁷

Diese latente Ungleichheit und die damit verbundene Ungerechtigkeit läuft jedem tatsächlichen Universalismus zuwider; und es ist die Aufgabe des Pontifex, dafür Sorge zu tragen, die institutionelle Ordnung dennoch als universale Ordnung zu inszenieren. Er vermag dies aufgrund seiner paradoxalen Natur zu tun, »die zwei Personen in sich vereint, die eine, die alles weiß und als Orakel spricht, die andere schwach, sündhaft (lüstern), unwürdig« (Legendre 2016, 76). Als der Wissende hat er »*alle Archive in seiner Brust*« (vgl. ebd., 79)³⁸, verkörpert den allwissenden und allmächtigen Vater, aber als Mensch

37 Das betrifft nicht zuletzt die modernen demokratischen Staatssysteme, wie Stephan Lessenich (2019, 17) zeigt: »Die Geschichte der Demokratisierung ist eine Geschichte von *Teilhabe durch Ausschluss*.«

38 »[O]mnia scrinia habet in pectore suo[.]« (Ebd.) Vgl. auch Gratian 1955, 134 (Distinctio XXXVI, Causa II), wo die kirchliche Ausbildung (»ecclesiasticis disciplinis«) abgesichert wird, indem die Anwärter zu einem ausgiebigen Studium aufgefordert werden, während aber das, was sie in diesem Studium erfahren, gerade durch ihr Vertrauen auf den Pontifex zum gesicherten Wissen wird, *weil die Wahrheit bekanntlich in der Brust des Pontifex sein muss* (»quia in pectore pontificis manifesta debet esse cognitio ueritatis«).

ist er genauso Sünder wie jeder³⁹ andere. In beiderlei Hinsicht ist die pontifikale Figur also vertrauenswürdig: Zum einen ist der Pontifex der endgültige Experte, zum anderen ist er ein vulgäres Geschöpf wie jeder andere. Und auch wenn dies an Martin Luthers berühmtes *simul iustus et peccator* erinnern mag, so gibt es doch einen entscheidenden Unterschied: denn der Papst ist der Einzige, auf den beides zutrifft, alle übrigen sind nur sündig, aber nicht gerecht, geschweige denn souverän. »Weil es nur eine pontifikale Instanz gibt, führt diese das soziale Drama in seiner Gesamtheit auf, lehrt diese besondere Art des Wahns, der jeder Institution zugrunde liegt, indem sie sämtlichen Subjekten dieselbe Version des Illusorischen auferlegt.« (Legendre 2016, 77)

Was genau ist hier mit dem Illusorischen gemeint? Die männliche Person, die den Heiligen Vater verkörpert, ist schließlich nicht illusorisch. Sie markiert die reale Verkörperung der göttlichen Macht. Diese bestimmte männliche Person bildet die reale Oberfläche, die von der symbolischen Ordnung überzogen wird und in Personalunion das Schauspiel des Ideals schlechthin inszeniert, an dem sich alle messen müssen. Dass dieser Vergleich auch erfolgt, ist keine Sache des Zufalls, sondern verlässlich und überdeterminiert. Wie Freud gezeigt hat, dient das Ideal dem gesamten Kulturkreis, dem es entstammt, als repräsentativer Ankerpunkt, der eine narzisstische Befriedigung verspricht, wobei gerade die (symbolische) Vaterfigur jenen »Fortschritt in der Geistigkeit« (vgl. Freud 1974f, 557-561) markiert, die sie zum »Massenideal« erhebt, das jede*n Einzelne*n beherrscht (vgl. Freud 1974b, 119; Freud 1974c, 146f.).

Die pontifikale Inszenierung dreht sich folglich um einen imaginären Kern, den *göttlichen Vater* bzw. den *Vatergott*. Wir haben aber gesehen, dass der Verweis auf den imaginären Vater zur Begründung der gesellschaftlichen und weltlichen Ordnung schlichtweg unzureichend ist. Folgt man der Genese der menschlichen Kultur rückwärts zu ihren »Nullpunkt«, stößt man notwendig auf eine Aporie hinsichtlich der Legitimität: einerseits muss es eine Begründung für die herrschende Ordnung und die damit verbundene Moralität und auch das Rechtsverständnis geben, aber andererseits steht dasjenige Element, das diese Ordnung begründet, jenseits derselben und ist

39 Wir verzichten hier bewusst auf die Inklusion der weiblichen Form, denn entsprechend unserer vorangegangenen Ausführungen müssen wir davon ausgehen, dass sich auch in dem hier beschriebenen Verhältnis eine hierarchische Kluft zwischen Männern und Frauen manifestiert, die eine inhaltliche Gleichbehandlung der Terme an dieser Stelle verbietet.

seinerseits nicht an dieses Recht und diese Moralität gebunden. Wir stellen also fest, dass die gesellschaftliche *Selbstverständigung* hier zu keiner klaren *Selbsterkenntnis* kommt. Diesen Mangel an Erkenntnis hat die abendländische Gesellschaft nun mit der Einsetzung des imaginären, allwissenden, allmächtigen und d.h. folglich auch sich selbst vollkommen durchsichtigen Vatergottes besetzt. Dieser bleibt natürlich jeder Erkenntnis entzogen, aber es ist durchaus möglich, die Leere, die der abwesende Souverän hinterlässt, aufzufüllen. »Die fleischgewordene Macht besetzt diesen Leerraum, sie füllt ihn lückenlos aus und unterwirft ihn.« (Legendre 2010e, 173) Auf diese Weise »garantiert die Inkarnation der Macht eine Unmöglichkeit. Ein einziger, zum Gott entrückter Körper übernimmt die Last der Verantwortung für alle anderen und bürgt für die Wahrheit allen Wissens.« (Ebd.) *Kurz, der Pontifex ist die reale Person, deren symbolische Funktion es ist, für die Macht des imaginären Vaters zu bürgen. Er ist Garant des Unmöglichen. Und in dieser Funktion garantiert er die patriarchale Ordnung.*

Exkurs III: Eine Sache bleibt noch zu ergänzen: Wenn bislang die pontifikal-christliche Weltordnung im Mittelpunkt stand, reduziert sich das Phänomen dennoch nicht auf das römisch-katholische Christentum. Im Gegenteil. Vielmehr ist es notwendig, die umfassende Gültigkeit der Institutionalisierung nachzuvollziehen (siehe hierzu auch das folgende Kapitel I.3). Wir sahen dies bereits beispielhaft anhand des modernen Staats und seiner Vertreter. Das »staatliche Prinzip« ist »von ganz entscheidender Bedeutung ..., weil es die theokratische Ordnung ablöst, von ihr aber das Rückgrat des pontificalen Christentums übernommen hat«, während es sich darüber hinaus »als logische Instanz [...] konstituiert, deren Bestimmung es ist, das normative Zusammenspiel des Subjektiven und des Sozialen zu organisieren« (Legendre 2010b, 42). Der Verweis auf das »pontifikale Christentum« darf nicht zu der Annahme führen, dass hiermit allein auf die römisch-katholische Kirche angespielt würde. Analoge Strukturen finden sich nämlich auch im Protestantismus. Nicht umsonst verweist Legendre auch auf den Genfer Reformator Johannes Calvin, der sich für eine kirchliche Dogmatik verantwortlich zeigt, die den sprechenden Titel *Institutio Christianae Religionis* trägt. Für Calvin ist der »Staat zugleich die ›christliche Institution‹ par excellence« (ebd.). Nicht zuletzt wurde Genf seinerzeit durch Calvins Einfluss in einen frühneuzeitlichen ›Überwachungsstaat‹ verwandeln, in dem das kirchliche »Konsistorium« sich für die »Kirchenzucht« verantwortlich zeigt – mit Calvin selbst als dessen Vorsteher. Der totalitäre Tenor jener In-

stitution brachte eine Mesalliance von Konsistorium und Stadtrat mit sich, die sich auf ihrem Höhepunkt nicht weniger skrupellos zeigte als die Inquisition: So wurde am 27. Oktober 1553 der spanische Humanist Michel Servet in Genf öffentlich verbrannt. Warum? Servets Gedanken zur Trinitätstheologie wichen zu stark von denen Calvins ab und außerdem hatte er es gewagt, auf theologische Irrtümer des Reformators hinzuweisen. Der französische Humanist Sebastian Castellio wird Servets Kampf fortsetzen und in seiner Streitschrift *Contra libellum Calvini* einen berühmt gewordenen Satz niederschreiben, der unmissverständlich auf die massiven Gefahren aufmerksam macht, die aus einer Vernäherung von Dogmatismus und Institution resultieren können: »Einen Menschen töten heißt nicht eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten.« (Castellio 2015, 131)

An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass hier mit keinem Wort behauptet wird, Calvin sei in diesem Zusammenhang als Proto-Diktator aufgetreten. Derlei Verweise auf düstere Episoden der Reformationsgeschichte und die Kritik an einem reformatorischen Kirchenlehrer rufen jedoch leider die Apologeten des institutionalisierten Protestantismus auf den Plan.⁴⁰ Dabei wird allerdings der Fokus zu leicht auf die Figur Calvin gelegt. Nach dem, was wir oben über die symbolische Funktion des (Kirchen-)Vaters erfahren haben, ist dies zwar wenig verwunderlich, nichtsdestotrotz verfehlt die Diskussion dadurch das eigentliche Problem: die Frage der Institutionalisierung und ihre Vernäherung mit einer dogmatischen Orthodoxie. Es wird ganz richtig darauf hingewiesen, dass Calvin sich »vergeblich« für eine mildernde Strafe eingesetzt habe (vgl. Rohloff 2011, 53), allerdings beschwört dieser Verweis unfreiwillig ein weiteres Problem herauf, denn es lässt sich so folgendes Bild zeichnen: Der ohnmächtige Reformator muss mitansehen, wie die göttliche Prädestination (diese ist ein zentrales Element der Lehre Calvins) ihren Lauf nimmt und erkennen, dass das Urteil der reformierten Kantone über Servet eigentlich ein Gottesurteil ist – und dementsprechend auch nur gerecht.

Auch hier gilt, der reformierte Kirchenvater sichert (wie der Pontifex) die göttliche Ordnung ab, indem er das Konsistorium repräsentiert, aber zugleich nicht-repräsentativ bzw. unbedeutend angesichts der Macht Gottes ist. Die Formierung ambivalenter Machtverhältnisse ist damit selbst Resultat der institutionellen Logik, die er durch Negativ-Repräsentation weltlicher Macht aufrechterhält. So zeigt sich in der Logik des reformierten Kirchenlehrers auch noch an anderer Stelle jene paradoxe Struktur, die den imaginären Vater in einer unbedingten Machtposition erhält: Denn der Calvinismus geht zwar einher mit

dem Ikonoklasmus, dem Bildersturm, der jedes Bild, das der Repräsentation des Göttlichen dient, verbietet, ruft aber auf diese Weise gerade das dialektisch unversöhnliche *Nicht-Bild* (im Unterschied zum *Unbild* à la Kasimir Malewitsch)⁴¹ des absoluten, von allem Irdischen losgelösten, allmächtigen Gottes hervor, das sich dann z.B. in den theologischen Spekulationen à la Karl Barth über Gott als den »ganz Anderen« erhält. Der imaginäre Vater kann nämlich mit und ohne Bild (man müsste eigentlich sagen: ›mit ohne Bild‹) imaginiert werden.

3. Der imaginäre Vater und seine modernen Angestellten

Auch geneigte Leser*innen mögen nun einwenden, dass doch die Zeiten der repräsentativen Übermacht des Pontifikats der Vergangenheit angehören – zumindest in den Augen eines Großteils der Weltbevölkerung. Auf der Ebene der Phänomene ist dies auch durchaus zutreffend, strukturell betrachtet sieht die Sache allerdings anders aus. Denn wenn das abendländische Denken eine allwissende Macht imaginiert und diese für lange Zeit allein dem allmächtigen Gott zuschrieb, so lässt sich feststellen, dass »dessen Nachfolger in der zeitgenössischen Vorstellungswelt die Institution Wissenschaft ist, die wir mit einer virtuellen Allwissenheit ausstatten« (Legendre 2010b, 39). Das Zeitalter der modernen Wissenschaften ist das Zeitalter der Technokratie⁴², in deren ultramoderner Ausprägung jede Transaktion über einen unendlich

40 Ein Beispiel hierfür bildet der Umgang mit Stefan Zweigs Werk *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*. In einer lapidaren Kritik an Zweigs Thesen melden sich unter anderem namhafte Theolog*innen zu Wort, um zu betonen, dass Calvin kein Diktator war und Zweig somit »Calvin Unrecht getan« habe (vgl. Wolfgang Hubers Kommentar zu von Bülow [o.J.]). Die Argumentation geht aber am eigentlichen Problem, der Struktur der Institutionalisierung, vollkommen vorbei.

41 Malewitsch ist nicht zuletzt bekannt als ein moderner Bilderstürmer, was für einen Maler durchaus erstaunlich ist. Aber hier kommt der Unterschied zwischen Ikonoklasmus als Bilderverbot und Ikonoklasmus als Bildersturm zum Tragen: Betrachtet man Malewitschs berühmtes Werk *Schwarzes Quadrat auf weißem Grund* erkennt man, dass sein Bildersturm gerade darin besteht, das Undarstellbare selbst ins Bild zu setzen. Das Undarstellbare wird nicht entrückt, sondern als virtuelle Instanz der Bildhaftigkeit als solcher hingestellt. Vgl. hierzu auch Boehm 1991.

42 Eine informative und zugleich kurzgehaltene Einführung in das Phänomen findet sich in Marcuse 1970b. Vgl. hierzu auch Offe 1968.

verstrickten Datenhighway läuft und trotzdem überwacht werden kann, jeder Katastrophe, ob virtuell (Finanzmärkte) oder reell (Naturgewalten), mit technologischer Innovation begegnet wird, jeder Frieden nur vor dem Hintergrund einer Abschreckung aufgrund moderner Waffentechnologie bestehen kann. Das Vertrauen in ein imaginäres Wissenschaftsideal, dessen Erkenntnisvermögen nicht allein unbegrenzt, sondern absolut ist, entpuppt sich dabei realiter als Vertrauen in das Expertentum. Das Problem der Ordnung des gesicherten und sicheren Wissens verläuft parallel zur oben nachgezeichneten Entwicklung der allumfassenden ethischen Institution, die in letzter Konsequenz auf ein Symbolsystem angewiesen ist, das auf eine fundamentale Referenz verweist, die es selbst auf inhaltlicher Ebene absichert. Die grundlegende Referenz muss daher im institutionellen Sinne für wahr gehalten werden. Was sich über den kanonischen Diskurs sagen lässt, trifft also auch auf die Idee der modernen Wissenschaft zu. Robert Musil bringt den Sachverhalt pointiert zum Ausdruck:

Aus reiner Induktion, bloß aus den Tatsachen heraus, läßt sich nicht einmal in den rein rationalen Naturwissenschaften eine Theorie erbaun; niemals wird aus den Einzelfällen das allgemeine, regelnde Gesetz gefunden ohne Hilfe eines in entgegengesetzter Richtung verlaufenden Gedankens, der anfangs immer ein Akt des Glaubens, der Phantasie, der Annahme einschließt[.] (Musil 1978, 1379f.)

Dass sich hierin die Dimension des Für-Wahr-Haltens bzw. des institutionalisierten Glaubens zu erkennen gibt, mag ein Bonmot Eberhard Rathgebts verdeutlichen: »Ohne die religiöse Vermutung, dass Gott und das Übersinnliche existieren, würde niemand auf den Gedanken gekommen sein, in den Dingen nach einem Wesen zu suchen, sie wären nur das, was sie zu sein scheinen.« (Rathgeb 2019, 324f.)⁴³

Auch der Pontifex hat sein modernes Äquivalent: Nehmen wir nur das Beispiel der nationalstaatlichen politischen Führungsriege, denn hier lässt sich ebenfalls ein Ineinanderfallen der Gegensätze wahrnehmen, das die Bindung der (möglichen) Wählerschaft an diese symbolischen Väter (und Mütter in Väterrollen) begünstigt. Auf der einen Seite nämlich stellen diese politischen Führergestalten eine Elite dar, die als Repräsentant*innen eine gewisse Würde an den Tag legen müssen, die aber auf der anderen Seite punktuell immer

43 Vgl. hierzu auch die treffliche Darstellung des logischen Positivismus in Günther 1991, 9-13.

wieder durch vulgäres Gehabe konterkariert wird. Große und einschneidende politische Entscheidungen treten dann in der öffentlichen ›Debatte‹ in den Hintergrund und verschwinden hinter den Diskussionen um das joviale Bild, das die betreffenden Personen abgeben, wobei es keine Rolle spielt, ob die jeweiligen Kommentator*innen diesem Fauxpas nun wohlwollend und ihrerseits jovial begegnen, ihrer Empörung in den sozialen Medien Luft machen oder gleich selbst auf der Publicity-Welle eines solchen ›Aufregers‹ reiten. So oder so, der Fauxpas verbindet die politischen Laien und die politische Spitze, denn er zeigt, dass auch die Würdenträger nur Menschen sind wie jede*r andere, während ihre symbolische Funktion bzw. Position sowie die damit verbundene Machtfrage in den Hintergrund tritt. Hier herrscht die imaginäre Dimension: Das Bild, das ein*e Machthaber*in abgibt, ist genauso vulgär wie das, das der Laie von sich hat.

Die Macht der Bilder und die Wirkung des Imaginären, getragen von einer väterlichen Symbolfigur, hat einen maßgeblichen Einfluss auf das politisch-öffentliche Geschehen, weshalb sie im politisch-ethischen Diskurs auf keinen Fall vernachlässigt werden darf. Die folgenden zwei Beispiele zeigen an, wie sehr zuletzt auch revolutionärer Aktionismus und Widerstand – selbst in bester Absicht – dem imaginären, allmächtigen Vater verhaftet bleiben kann. Wir wählen zwei einschlägige Beispiele aus der theologischen Weltgeschichte, die das Problem veranschaulichen. Dabei werden wir im ersten Beispiel dem imaginären Vater begegnen, im zweiten dem symbolischen.

Für das erste Beispiel wenden wir uns noch einmal der Reformationszeit zu. Nicht nur der oben genannte Johannes Calvin stellt eine paradoxe Figur der Reformation dar, dasselbe gilt nämlich auch für Martin Luther selbst. Nun wollen wir uns davor hüten, vorschnell über Luther zu urteilen, denn gerade in Hinblick auf das Paradoxe zeichnet sich Luther für einen erstaunlichen Fortschritt der abendländischen Geistesgeschichte verantwortlich: Denn in seinem Denken umarmt Luther die paradoxe Verfassung des menschlichen Seins (wobei wir sogleich hinzufügen müssen, dass er das Paradoxe in seinen Leitunterscheidungen eben nur als solches, d.h. als spezifische Ausprägungen des fundamentalen seinslogischen Widerspruchs umarmt, die nur in einer finalen Symmetrie von Subjekt und Objekt, also in Gott, versöhnt sind, und keinerlei Bewusstsein für die Logik seines eigenen Arguments zeigt, insofern sein Verstehen des Sinns dieser Zweiwertigkeit die axiomatische Segregation eigentlich schon längst aufgehoben hat). Dies kulminiert in der bereits angesprochenen Bestimmung des (Christen-)Menschen als ›gleichsam Gerechter, gleichsam Sünder‹ (*simul iustus, simul peccator*). Während der Pontifex noch *al-*

lein eine solche paradoxe Figur darstellt und dadurch nicht einfach gleichsam Gerechter, sondern gar gleichsam Allmächtiger und gleichsam Sünder ist, gilt diese Verfassung, laut Luther, nun für *jeden* »Christenmenschen«.

Mithilfe des Urvatermythos lässt sich der Übergang leicht veranschaulichen: Der ›Sohn‹ (Luther) schließt sich mit seinen Brüdern *in Christo* (allen voran dem humanistischen Theologen Philipp Melanchthon und dem Kurfürsten von Sachsen, Friedrich III.) zusammen und vollbringt das scheinbar unmögliche und begeht den symbolischen Vatermord am Papst (Leo X.). Nun aber passiert etwas Erstaunliches: Obwohl Luther durch seine Tat und seine Resilienz (»Hier stehe ich und kann nicht anders.«) gerade den freien Akt schlechthin vollbringt und verkörpert, entbrennt zwischen ihm und Erasmus von Rotterdam ein polemischer Streit über die Frage, ob der Mensch überhaupt einen freien Willen habe. Und so müssen wir erstaunlicherweise feststellen, dass ausgerechnet diejenige Person, die eben noch die Freiheit unter Beweis gestellt hat, auf die kleine Schrift des Erasmus *Über den freien Willen (De libero arbitrio Diatribe sive collatio)* mit der wesentlich umfangreicheren Schrift *Über den unfreien Willen (De servo arbitrio)* antwortet. In dieser schleudert der Reformator dem Humanisten nicht nur die Behauptung entgegen, dass der Mensch gar keinen freien Willen habe, sondern er geht sogar so weit zu behaupten, dass der Satan den Willen des Menschen in seiner Gewalt habe; aber – so schreitet die Logik des Arguments voran – da Gott nun mal der Allmächtige ist, herrscht Gott auch über den Satan, so dass letztlich beide den menschlichen Willen wie einen alten Gaul reiten (vgl. Luther 2006b, 462-465).

Lutherische Theolog*innen oder Vertreter*innen der lutherischen Orthodoxie mögen an dieser Stelle einwenden, dass Luther dennoch sehr wohl einen Begriff vom freien Willen hat. Innerhalb der Grenzen der lutherischen Ontotheologie (die der klassischen zweiwertigen Logik des antiken Gewährsmanns der scholastischen Theologie noch so tief verpflichtet ist, dass Luthers Abwehr des kirchlichen Aristotelismus nur mehr als rhetorisch-polemische Figur denn als fundierte Kritik zu verstehen ist) ist das Argument auch einigermaßen nachvollziehbar, denn jene ermöglicht es Luther, zwischen innerweltlicher Freiheit und Unfreiheit gegenüber Gott zu unterscheiden. Nichtsdestotrotz müssen wir feststellen, dass diese Differenzierung mit tiefgreifenden Widersprüchen verbunden ist:

(1) Es lässt sich nämlich ein entscheidender Unterschied zwischen dem symbolischen Vatermord der Reformationszeit und dem der Französischen Revolution wahrnehmen. Denn während sich im 18. Jahrhundert zeigt, dass die Macht des Souveräns ganz und gar auf das Volk und nur auf das Volk

als solches, ohne irgendeine vorausgehende Attribution (Genealogie, Nation etc.),⁴⁴ übergeht, behält der lutherische Ansatz des 16. Jahrhunderts das dualistische Konzept der Macht im Sinne des mittelalterlichen kanonischen Rechts bei: So verbleibt das Machtmonopol allein beim imaginären Vater und die ›Macht‹ des Menschen bleibt beschränkt auf den kontingenten Bereich der Immanenz, der aber effektiv auch dem göttlichen Willen untersteht (was sich dann in Luthers Verteidigung der Ständegesellschaft und seiner Rede von den »zwei Regimenten« bzw. Regierweisen Gottes äußert) und letztlich nur auf die Erlösung, d.h. seine Auflösung in ebendiesem göttlichen Willen, wartet. Luthers Idee erweckt zwar zunächst den Anschein, als habe man es hier mit einer revolutionären Einsicht zu tun, doch revolutionär sie ist höchstens im Sinne des mittelalterlichen Verständnisses von *revolutio*, womit eigentlich mehr eine *renovatio*, eine Auffrischung des Alten, bezeichnet wird.⁴⁵ So modern Luthers Idee an der einen Stelle ist, so vormodern zeigt sie sich an anderer. Gerade der Gedanke einer ›Teilbarkeit‹ der Freiheit ist für eine nachauflärerische Gesellschaft (eigentlich) undenkbar, denn die Volkssouveränität ist »nur in ›monistischer‹ Form zu garantieren«, so dass von einer »Unenteilbarkeit der Souveränität« und einer »Unenteilbarkeit der Freiheit« ausgegangen werden muss (Maus 1994, 55). In gewisser Weise ist die Freiheit zwar auch bei Luther ungeteilt. Indem sie aber schlussendlich allein als Attribut Gottes behandelt wird, kann sie aus innerweltlicher Perspektive nur als aufgeschoben bzw. jenseitig vorgestellt (imaginiert) werden. Dann hätten wir es aber erneut mit einer Teilung (Immanenz gegen Transzendenz) zu tun, so dass schließlich nur noch die Option einer Flucht in die Prädestinationslehre verbleibt, womit intellektuell aber rein gar nichts gewonnen wäre, da auf diese Weise die Freiheit verklärt und zum göttlichen Mysterium würde.

(2) Indem die Ausnahmeposition des allmächtigen Vaters erhalten bleibt, bleibt mit ihr auch die durch ihn oder durch Berufung auf sein Urteil sanktionierte Ordnung die einzig legitime und legitimierbare Option für eine Gesell-

44 Maus verdeutlicht dies anhand der französischen Verfassung von 1793. Angesichts dieser Erklärung »kann der Französischen Revolution nur der Begriff einer Nation unterstellt werden, die für die Beitrittserklärung eines jeden durch Willensakt offen ist. Nicht eine vorausgesetzte Einheit der Nation bestimmt darüber, wer ihr zugehören kann, sondern umgekehrt bestimmen die Menschen, welcher Nation sie sich anschließen wollen« (Maus 1994, 205). Vgl. zu diesem Punkt auch Kapitel III, Anm. 17.

45 Das mittelalterliche Verständnis von *revolutio* ist primär zyklisch zu verstehen und orientiert sich an den gleichmäßigen Umlaufbahnen der Gestirne (vgl. Wende 2000, 9-17; Cohen 1994, 95-128, bes. 101-110).

schaft. Aber nicht nur das, indem Luther die Frage der Freiheit – im Unterschied zu Erasmus – gänzlich an das Christliche bindet, forciert er über die dadurch legitimierten und unhintergehbaren Standes- bzw. Klassenunterschiede hinaus noch ein psychologisches Schisma hinsichtlich des Gewissensentscheids. Die Überdeterminierung durch die Rückbindung an die christliche Lehre macht die Position der dezidierten und zufälligen (man denke hier z.B. an die Kindertaufe) Christ*innen zu einer elitären Position. Juden oder Muslime z.B. bleiben in dieser Ordnung auf der Strecke. Als Mitmenschen können sie zwar als gleichberechtigt betrachtet werden, denn sie sind ja *simul peccator*, aber in Fragen des Heils ist es mit der Toleranz vorbei (»Barmhertzig hyn, barmhertzig her, Wyr reden itzt von Gottes wort [...].« [Luther 1908b, 386]). Die göttliche Gnade in Luthers Denken kennt sehr wohl eine Drinnen und ein Draußen – drinnen ist der Christenmensch, draußen der ganze Rest. Das Problem der lutherischen Lehre manifestiert sich an dieser Stelle in ihrer inhaltlichen Vernäherung mit *dem* Christlichen. Aber was ist eigentlich *das* Christliche? Luthers Taten und die ganze Reformation (und andere Schismen in der Kirchengeschichte) zeigen, dass diese Frage alles andere als leicht zu beantworten ist und schon gar nicht leichtfertig beantwortet werden darf. Wer Luthers *Freiheit eines Christenmenschen* lesen möchte, muss daher auch Luthers Schriften gegen die Juden, die Türken, die Bauern und die Frauen (Hexen) lesen. Eine apologetische Reduktion auf einen fiktiven Zeitgeist, der sich in diesen Gedanken Luthers widerspiegeln mag, ist ethisch unzulässig und eine Verdrängung hätte horrenden Folgen. Es zeigt sich somit, dass das lutherische Paradox noch unausgegoren ist. Der vermeintlich universalistische Zug entpuppt sich als latent chauvinistisch und wird dadurch dialektisch unversöhnlich.

Kommen wir zum zweiten Beispiel. Auch bei diesem handelt es sich um ein Exempel aus der Reihe theologisch motivierter Widerstände gegen systemische Gewalt. Ähnlich wie Luther ist auch Dietrich Bonhoeffer über die Grenzen der Theologie hinaus bekannt als Widerstandskämpfer. Bonhoeffers Umgang mit dem Nationalsozialismus ist beispielhaft für einen friedlichen und auf geistige Arbeit ausgerichteten Widerstand, der nicht auf Gewalt und puren Aktionismus beruht, sondern sich durch Vernetzungs- und Aufklärungsarbeit auszeichnet, wofür z.B. seine Finkenwalder Seminare und seine Gedanken zum *Gemeinsamen Leben* stehen. Und dennoch muss man feststellen, dass auch Bonhoeffers theologisches Denken immer wieder in argumentative Aporien hineinläuft, die angesichts der politisch-ethischen Emanzipa-

tion der Aufklärung untragbar und obsolet sind (vgl. Münchow 2020). Das Problem bleibt dasselbe: der imaginäre Vater und seine Vertreter.

Bonhoeffers Auseinandersetzung mit der Person Adolf Hitlers als Figur des »Führers« bringt die problematischen argumentativen Implikationen des theologisch motivierten Widerstands ans Licht. In seinem zunächst für den Rundfunk verfassten Vortrag »Der Führer und der einzelne in der jungen Generation« (Bonhoeffer 1959b) von 1933 lassen sich Motive des freudschen Urwatermythos wiederfinden, die dann aber in einer bedenklichen Argumentationslogik zusammengefügt werden. Zunächst stellen wir fest, dass Bonhoeffer den Führer ganz im Sinne der Aufklärung lediglich als kontingente Figur versteht, der keinerlei Souveränität zukommt, die ihr nicht durch die »Geführten« zugesprochen wäre; er ist folglich der »Diener schlechthin« (ebd., 36). Soweit so gut. Aber worin besteht nun laut Bonhoeffer seine Funktion als Diener der Geführten? »Der echte Führer muß jederzeit enttäuschen können. Das gerade gehört zu seiner Verantwortung und Sachlichkeit. [...] Er muß sich dem Reize, der Abgott, d.h. die letzte Autorität des Geführten zu werden, radikal versagen.« (Ebd., 35f.) Auch dies ist vollkommen plausibel. Es bedeutet nämlich, er solle seine symbolische Vaterfunktion nicht zugunsten einer imaginären Vaterfunktion verklären, sondern als realer Vater auftreten, von dem jede*r – und somit auch er selbst – weiß, dass er auch nur ein Mensch wie alle anderen ist. Wo liegt nun also das Problem in Bonhoeffers Argumentation? Es steckt in den zwei Sätzen, die im vorigen Zitat ausgelassen wurden. Fügen wir sie also wieder ein und lesen das Zitat im Ganzen:

Der echte Führer muß jederzeit enttäuschen können. Das gerade gehört zu seiner Verantwortung und Sachlichkeit. Er muß die Geführten von der Autorität seiner Person weg zur Anerkennung der *echten Autorität der Ordnungen und des Amtes* führen. Der Führer muß den Geführten hinführen in die Verantwortlichkeit gegenüber den *Ordnungen des Lebens*, gegenüber *Vater, Lehrer, Richter, Staat*. Er muß sich dem Reize, der Abgott, d.h. die letzte Autorität des Geführten zu werden, radikal versagen. (Ebd.; Herv. T.M.)

Was ist denn die »echte Autorität«? Was ist denn die »Ordnung des Lebens«? Eines wird deutlich, beide werden bei Bonhoeffer gänzlich im patriarchalen Modus gedacht. In dieser Ordnung ist zwar keiner dem Führer unterworfen, aber dafür der Autorität des Amtes und auch »[d]er Führer dient dem Amt« (ebd., 36). Aber welche Autorität hat nun das Amt? Jede*r ist der amtlichen Ordnung unterworfen. »Aber dieser Dienst am Amt ist selbst nur ein vorletzter. Der einzelne erfährt in der Autorität des Amtes seine Gebundenheit, seine

Begrenztheit, aber doch auch seine Verantwortlichkeit.« (Ebd.) Wenn das Amt aber »nicht letzte Autorität« (ebd., 37) ist, auf welche Weise ist es dann für den einzelnen bindend und geboten, sich ihm zu unterwerfen? Bonhoeffers Antwort: »Nirgends als dort, wo er sieht, daß das Amt vorletzte Autorität ist gegenüber einer *letzten, unsagbaren Autorität* weiß sich der einzelne ganz als einzelner. Vor *Gott* ist der einzelne verantwortlich.« (Ebd.; Herv. T.M.) Und so führt der lutherische Theologe, ganz im Geiste des Reformators, die Position des imaginären Vaters als »letzter Autorität« ein, während im gleichen Zuge der symbolische Vater, d.h. die »Autorität des Führers oder des Amtes als letzte Autorität«, gestürzt wird (vgl. ebd.). Der (symbolische) Vatermord geht hier also mit der Einsetzung bzw. Voraussetzung des umso mächtigeren imaginären Vaters einher bis hin zu der Forderung eines »Sichunterwerfens« (ebd.) unter dessen Autorität.

Wie wir gesehen haben, ist das Argument eine Finte, denn auch wenn durch diese Gegenüberstellung von vorletzter und letzter Autorität die vorletzte Autorität um die Möglichkeit gebracht wird, sich zur absoluten Macht zu erheben, wird im selben Atemzug eine »Ordnung des Lebens« konstatiert, die entsprechend der Logik des Arguments nur gottgewollt sein kann. Die patriarchale Logik dieser Argumentation spiegelt sich perfekt darin wider, dass Bonhoeffer die Autorität des Amtes nicht nur mit Blick auf Lehrer- oder Richteramt betont,⁴⁶ sondern zudem noch auf *den* »Vater« (und damit den Mann – auch als Ehemann) verweist. Dieser Hinweis auf die Autorität des Vaters ist kein Zufall, denn noch zehn Jahre später geht Bonhoeffer von der patriarchalen Ordnung als der geltenden (weil göttlichen) Ordnung aus, wenn er in der im Gefängnis abgefassten Traupredigt für die Hochzeit von Renate und Eberhard Bethge hervorhebt, dass es »die Ehre der Frau [ist], dem Manne zu dienen« (Bonhoeffer 1998, 73–80, hier 76).⁴⁷ Denn der Mann, als virtueller Vater, bekleidet ein der institutionellen Logik entsprechendes höheres Amt. Das ist aber alles andere als unproblematisch. Das Problem offenbart sich in

46 Zur Problematik der richterlichen Autorität sei auf die Arbeiten Pierre Legendres verwiesen. Bezüglich der Problematik der Autorität von Lehrkörper und Schule vgl. z.B. Dewey 2011; Illich 1995; Russell 1922.

47 Bonhoeffers Argumentation weist natürlich auch einen Relativierungsversuch auf (den er wohl von Barth übernimmt), indem er betont, dass der Mann, der seinerseits ja auch dem göttlichen Gebot unterworfen ist, dazu verpflichtet sei, die Frau zu lieben. Die göttliche Ordnung schreibt ihm vor, die Frau mit Liebe zu regieren. Diese »alte Formel vom Liebespatriarchat« taucht in der Kirchengeschichte immer wieder auf (vgl. Schirmer 1988, 83). Vgl. auch Daly 1985, 3f.; ebd., 19, Anm. 12.

einem Scherz, den Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* zum Besten gibt, und der diese Art ›verständige‹ Logik aufs Korn nimmt: »*Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand*, ist ein alter Scherz, den man wohl in unseren Zeiten nicht gar für Ernst wird behaupten wollen.« (GPhR, Vorrede [22])

Zweifellos erfüllt der Vater eine auf formaler Ebene zweckdienliche, strukturelle Funktion. Doch bewegen wir uns hier immer noch allein im symbolischen und imaginären Register. Wenn also bislang die Rede davon war, inwiefern die Vaterschaft eine formale Funktion innerhalb der institutionellen Logik erfüllt, dann ist damit noch nicht genug über die inhaltliche Bestimmung des Vaterbegriffs selbst gesagt. Hegels Scherz lenkt unsere Aufmerksamkeit nun genau auf die inhaltliche Frage: Was ist eigentlich ein Vater? Wofür steht die Vaterschaft, wenn sie gar als Amt bezeichnet wird? Worauf fußt die Annahme von der Macht und Weisheit des Vaters jenseits der symbolischen Ordnung? Es wäre schließlich eine sehr unbefriedigende Antwort, wenn sie allein auf dem symbolischen Referenznetz der Institution beruhen würde. Wir können die Frage also auch so formulieren: Was ist das Reale der Vaterschaft, das vom symbolischen und imaginären Vater verdeckt wird?

4. Inkonsistenz und Konsequenzen der Vaterfunktion

In seinem monumentalen Roman *Ulysses* lässt James Joyce sein literarisches Konterfei Stephen Dedalus über das Wesen der Vaterschaft räsonieren:

Ein Vater, sagte Stephen, gegen Hoffnungslosigkeit ankämpfend, ist ein notwendiges Übel. [...] Vaterschaft, im Sinne der bewußten Zeugung, ist dem Menschen unbekannt. Sie ist ein mystischer Zustand, eine apostolische Nachfolge, von einzig Erzeuger zu einzig Gezeugtem. Auf dieses Mysterium und nicht auf die Madonna, die der gerissene italienische Intellekt dem Pöbel Europas hinwarf, ist die Kirche gegründet und unverrückbar gegründet, weil gegründet, wie die Welt, Makro- und Mikrokosmos, auf die Leere. Auf Ungewißheit, Unwahrscheinlichkeit. *Amor matris*, subjektiver und objektiver Genetiv, ist vielleicht das einzig Wahre im Leben. Vaterschaft kann durchaus eine Legal-Fiktion sein. (Joyce 1981, 290f.)

Joyce gelingt es, in diesem Absatz das ganze Problem der Vaterschaft zusammenzufassen. Schlüsselns wir Stephens Gedanken auf: Dass ein Vater ein »notwendiges Übel« sei, ist nicht einfach biologisch zu verstehen. Der Vater ist immerhin mehr als einfach nur der Besamer. Und dennoch ist er kein reines

Naturphänomenen. Die Vaterschaft ist vielmehr eine kulturelle Erscheinung, genauer gesagt eine des Rechts. Im Unterschied zur Mutter erfüllt der Vater nämlich eine symbolische Funktion hinsichtlich der genealogischen Ordnung menschlicher Gesellschaften, wobei es keine Rolle spielt, ob sich diese nun patri- oder matrilinear strukturiert.⁴⁸ Die Rolle des Vaters ist deshalb symbolischer Art, weil die Vaterschaft nicht einfach naturgegeben ist, sondern erst *übernommen* werden muss – »bewußte Zeugung« gibt es nicht. Dass diese Angelegenheit grundsätzlich juridischer Natur ist, lässt sich gut anhand des römischen Rechts nachvollziehen, das gewissermaßen die Blaupause für das abendländische Verständnis der Vaterfunktion bildet.

Das römische Prozedere zur Bestimmung der Vaterschaft ist denkbar simpel (vgl. zum Folgenden Legendre 2011, 38-40). Wird ein Kind geboren steht eines fest, nämlich die Mutterschaft: *Mater semper certa est*. Mutter und Kind bilden in den ersten neun Monaten einen mehr oder weniger symbiotischen Organismus. Das »Wahre« der »*amor matris*« ist daher von besonderer Qualität (und nicht zuletzt zentraler Aspekt des Ödipuskomplexes – »subjektiver und objektiver Genitiv«). Die Mutterschaft wäre entsprechend nur durch höchsten Aufwand geheim zu halten oder zu verleugnen. Nun gilt aber gerade das Gegenteil für den Vater: *Pater semper incertus est*. Er ist nicht unmittelbares Subjekt der Geburt. Wie also den Vater bestimmen? *Pater est, quem nuptiae demonstrant*. Der Vater wird folglich erst durch ein symbolisches Verhältnis zur Mutter, nämlich durch die Hochzeit, *angezeigt*. Erneut zeigt sich die Vaterschaft also als symbolische Funktion und nicht als reale. So gilt etwa auch heute noch in der Bundesrepublik Deutschland, dass der verheiratete Mann automatisch als Vater des Kindes, das seine Ehefrau zur Welt bringt, gilt (vgl. BGB, § 1592) – selbst dann, wenn er es im Falle eines Falles genetisch betrachtet gar nicht ist. Auch das szientifische Urteil der Genetik bleibt unweigerlich nachgeordnet. Die Inanspruchnahme der modernen Genetik bei der Bestimmung der Vaterschaft verweist insofern auch vielmehr auf die Unhintergebarkeit jener symbolischen Priorisierung. Dies wird deutlich, wenn man sich z.B. den Trend der Vaterschaftstests vor laufender Kamera am Anfang der 2000er Jahre vor Augen führt. Das Urteil der Genetik lautet zwar: »Du bist der Vater.« Aber der genetische Datensatz

48 »Man gewährte, daß in einem mutterrechtlichen System ebenso wie in einem vaterrechtlichen die Autorität bei den Männern liegt. Der einzige Unterschied besteht darin, daß sie im einen Fall von den Brüdern der Mütter und im anderen von ihren Ehemännern ausgeübt wird.« (Lévi-Strauss 2017b, 188f.)

ist nur Vehikel des eigentlichen legalistischen bzw. ethischen Urteils: ›Du bist verantwortlich.‹ Die Vaterschaft entpuppt sich daher als »Legal-Fiktion«, wie es bei Joyce heißt. In diesem Sinne tritt der reale Vater erneut hinter seiner Funktion als symbolischer Vater zurück. Der reale Vater fungiert lediglich als die Personifikation der fundamentalen gesellschaftlich-juridischen Referenz und im ›Namen des Vaters‹ (*nom-du-père*) wird das Kind im symbolischen Netzwerk verortet.

In der bloßen Tatsache, daß ich mich in der Beziehung auf einen bestimmten Herren als seinen Sohn definiere und daß ich ihn als meinen Vater definiere, liegt etwas, das, so immateriell es erscheinen mag, genauso schwer wiegt, wie die fleischliche Zeugung, die uns verbindet. Und, praktisch, in der menschlichen Ordnung, wiegt das sogar schwerer. Denn, selbst bevor ich fähig wäre, die Wörter Vater und Sohn auszusprechen, und selbst wenn er vertrottelt ist und jene Worte nicht mehr aussprechen kann, definiert uns schon das ganze menschliche System rundum, mit allen Konsequenzen, die es mit sich führt, als Vater und Sohn. (Lacan 2015b, 202)

Dieser Sachverhalt hängt einmal mehr mit der uns bekannten zirkulären Struktur zusammen, auf die Legendre gezielt hinweist: »Ein lebendes Bild ist er [der reale Vater; Anm. T.M.] deswegen, weil er die Referenz in der gegebenen Ordnung der Legalität repräsentiert, die ihm seine Qualität als Vater erst verleiht.« (Legendre 2011, 78)

Joyces Verweis auf die »apostolische Nachfolge« bringt dabei klar zum Ausdruck, dass diese symbolische Übernahme von Patriarchat und Paternalismus an die Fiktion eines imaginären »einzig[en] Erzeuger[s]« geknüpft ist. Der reale Vater, dessen Vaterschaft eben noch vollkommen im Dunkeln lag, wird plötzlich zum Ankerpunkt der gesamten ›menschlichen Ordnung‹. Das ist aber nur eine Kleinigkeit gegen das, was noch kommt, denn mit diesem symbolischen Einschnitt geht eine patriarchale Umdeutung von Geburt und Zeugung einher. Wie Mary Daly zeigt, gilt nun nicht länger die Frau als die eigentliche fruchtbare Gebälerin, sondern der Fokus wird verlegt auf die ›bewußte Zeugung‹ durch den Vater; der Mann wird zum Gebärenden, wie es der biblische Mythos von Evas Geburt aus Adams Rippe, d.h. seinem Körper, durch den ultimativen Vater (Gott) eindrücklich veranschaulicht (vgl. Daly 2009; Armbruster 2013). Von daher ist der symbolische Akt des Handauflegens in der apostolischen Sukzession letztlich als männlicher Geburtsakt zu verstehen. Auch die Taufe, wodurch das Kind erst in die ›wahrhaftige Welt‹ gelangt, um nicht als Ungetauftes im Limbus zu landen, ist ein symbolischer Geburts-

akt im Geiste des Patriarchalismus. Die Institution des Patriarchats bleibt aber letztlich – mit Joyces Worten – »gegründet und unverrückbar gegründet [...] auf die Leere« der realen Vaterschaft, die ganz und gar vom imaginären Vater getragen wird, während dieser wiederum von seinen symbolischen Vertretern, den realen Vätern-Söhnen getragen wird. Eine paradoxe Ordnung *sui generis*, die zudem auf unhintergehbare Differenz und Hierarchisierung abzielt.

Die Problematik setzt sich dann aber innerhalb der neu gewonnenen Ordnung fort: Denn der symbolische Charakter der Vaterschaft mag innerhalb dieser patriarchalen Ordnung den Eindruck der Natürlichkeit erwecken, denn gerade über den Weg des Symbolischen wird die Genealogie überhaupt erst repräsentierbar, während die Frage nach dem Realen der Vaterschaft ins Hintertreffen gerät. Hier ein etwas niederschwelliges Beispiel: Das ›Geschlecht‹ nicht nur eines Adelshauses, sondern auch des einfachen Tagelöhners erhält sich traditionell über den Namen des Vaters, indem es sein Name ist, der von einer Generation zur nächsten weitergegeben wird. Im Sinne des *nom-du-père* bildet diese symbolische Funktion einen Einschnitt, wodurch ein ansonsten chaotisches ›Jeder-mit-jedem‹ einer patri-archalen – vom Vater ausgehenden – Ordnungsfunktion unterworfen wird.⁴⁹ Die Legitimität des *pater familias* rührt dabei vom imaginären Vatergott her.

Exkurs IV: Die Bedeutsamkeit dieses Einschnitts ist psychologischer Natur und als solcher zeitigt er auch folgendes Paradox: Der *nom-du-père* dient der Einführung des kleinen Kindes in die Gesellschaft und schließlich auch der Absicherung ebendieser bestimmten Gemeinschaft, wobei er aber offensichtlich im Vollzug des Einschnitts das vorgängige, universale und unstrukturierte Gemeinschaftliche verneint, um es durch eine minimal strukturierte symbolische Gemeinschaft zu ersetzen. Das Paradox liegt nun darin, dass jede weitere Bestätigung und jeder weitere Erhaltungsversuch dieser strukturierten Gemein-

49 Wenn es in jüngeren Zeiten selbstverständlich geworden ist, dass auch der Name der Frau bei der Eheschließung von beiden Eheleuten übernommen wird, dann mag dies zwar vordergründig als Durchbrechung der traditionellen Ordnung erscheinen, effektiv fungiert aber der Name der Frau hier nur als Substitut für den (metaphysischen) Namen des Vaters/Mannes, während sich das Prozedere nach wie vor innerhalb der patriarchalen Struktur abspielt. Kurz, der Name der Frau erfüllt hier die patriarchale Funktion. Dies ist ein sehr einfaches Beispiel für Lacans provokanten – und weitreichenden – Gedanken, dass ›Frau‹ einer der Namen-des-Vaters ist.

schaft sich *per definitionem* (buchstäblich ›durch Abgrenzung‹) von jeder anderen Gemeinschaft, die dem unerschöpflichen, unstrukturierten *realen Mit-Seins* ihrerseits *per definitionem* entspringt, unterscheiden muss. Anders gesagt, zur ›Rettung‹ der symbolischen Gemeinschaft muss jederzeit die allgemeine, reale Gemeinschaftlichkeit verneint werden. Das Phänomen des Rassismus verdeutlicht dieses Paradox in seiner ganzen psycho-pathologischen Tiefe: Die Abgrenzung nach Innen bzw. die Ausgrenzung ›der anderen‹ soll gerade der Bewahrung der ›eigenen‹ Gemeinschaft dienen. Die »Berufung auf die Rasse« zeigt sich daher als »paradoxe Wunsch«, denn sie ist ein Symptom eines unbewussten »Wunsches nach Gemeinschaft« (Mbembe 2019, 70-77, hier 73). Dieser Wunsch ist durch den ursprünglichen Einschnitt selbst hervorgerufen worden, indem dieser die »Ur-Teilung« (vgl. Hölderlin 1962b, 226) markiert, in der sich eine Gemeinschaft ihrer selbst bewusst wird und dadurch die unstrukturierte Universalität der Gemeinschaftlichkeit als solcher auf den Schauplatz des Unbewussten verweist, von wo diese in Richtung des (Vor-)Bewussten drängt. So treibt der Rassismus auch das Phänomen des »Anteils der Anteillosen« auf die Spitze: Das Opfer des Rassismus mag zwar seine spezifische, despektierliche Bezeichnung haben, was den Eindruck vermitteln mag, es habe einen Platz in der symbolischen Ordnung des Rassismus – wenn auch den schlechtesten –, doch tatsächlich steht es in seiner Ausnahmefunktion gerade außerhalb der Ordnung und bildet die Ausnahme, die die Regel bestätigt.⁵⁰ D.h. auch, dass die symbolischen Funktionen der rassistischen Ordnung vom Opfer des Rassismus nicht in Anspruch genommen werden kann. »Geburt und Abstammung verleihen keinerlei Recht auf soziale Zugehörigkeit.« (Mbembe 2019, 74) Das Opfer befindet sich im »Status der Elternlosigkeit (*kinlessness*)« (ebd.). Indem ihm die anthropologische und gesellschaftliche Fundamentalkategorie der Familienzugehörigkeit aberkannt wird, wird es in die Leere verbannt. An diesem Beispiel zeigt sich die immense Wirkmacht des Symbolischen, das sogar das Reale der Geburt zu übertrumpfen imstande ist. Zugleich zeigt sich auch, dass dieses Symbolische immer von dem gemeinsamen Glauben einer Gemeinschaft an die Wahrfähigkeit seiner Geltung getragen sein muss. Das Imaginäre bildet dabei den referenziellen Endpunkt dieses gemeinschaftlichen Glaubens.

50 Tatsächlich kursiert im juristischen Diskurs das auf den Rechtswissenschaftler Günther Jakobs zurückgehende Konzept des sogenannten »Feindstrafrechts«, dessen Logik ganz der Logik des Rassismus entspricht, mit dem Unterschied, dass das Feindstrafrecht juristisch sanktioniert wäre. Der Gedanke steckt jedoch voller Widersprü-

Um den imaginären Vatergott vorauszusetzen, muss die Gesellschaft allerdings keineswegs im traditionellen Sinne religiös sein, sie kann sich auch als säkular verstehen. Denn es lässt sich feststellen, »dass die säkulare Ordnung den *Pontifex* und den *Beichtvater* auslöscht, dabei jedoch zur Erhaltung der zivilen Gesellschaft zwei Bürger, zwei Stellvertreter der alten Instanzen einsetzt: den *Staat*, Herr und Meister über jede Polizei (im Sinne der Juristen: über jede Regelung), und den *Familienvater*, Herr und Meister eines anderen Absolutismus« (Legendre 2016, 229). Die säkulare Gesellschaft assimiliert die »Omnipräsenz eines allmächtigen Vaters« im Sinne eines polizeilich-paternalistischen Panoptikums, in dem sich in jeder Falte die patriarchalisch strukturierte Macht finden lässt. »Auf diesem Wege hat die säkulare Idee die verschiedenen Bereiche der Macht buchstäblich eingenommen: Der *Vater-Vorgesetzte* und der *Vater-Lehrer* sind dem *Vater-Erzeuger* nachgebildet, der wiederum in einem symmetrischen Verhältnis zu diesem Staat-Souverän steht

che: Denn den Begriff des Feindes zu einem rechtsgültigen und das einzelne Recht tragenden Begriff zu machen, würde bedeuten, gerade das Subjekt, das jenseits des bestimmten Rechts(-systems) steht, nämlich den Feind, zum fundamentalen Referenzwert dieser Rechtsordnung zu machen (vgl. Mausfeld 2019, 32-34). Dann würde nämlich jedes Mal das Ausnahmeelement über die Regel entscheiden und das geltende Recht ließe sich nur *via negativa* bestimmen. Der Feindesbegriff selbst ist nun aber alles andere als eindeutig bestimmt: Das Feindstrafrecht sieht nämlich vor, dem Subjekt, das als Feind betrachtet wird, das Person-Sein abzuspochen, wodurch es aber nicht länger unter das Verdikt der Menschenrechte und -würde fielen. Damit stellt sich aber die juristische Frage, wie man über ein Subjekt richten könne, das prinzipiell nicht als Person betrachtet werden kann, denn bei der Rechtsprechung gilt es schließlich, die Zurechnungsfähigkeit des Subjekts zu berücksichtigen. Ein zurechnungsfähiges Subjekt ist aber offensichtlich dazu imstande, vernünftig zu denken und die Konzepte Recht und Unrecht zu begreifen und auch auf sich selbst anzuwenden. Dann wäre es aber im höchsten Maße ungerecht, ihm seine Würde und Rechte prinzipiell abzuspochen. Gleichsam problematisch ist es auch, dass Jakobs den Feind nicht klar definiert, sondern schlichtweg zum Angstfeind macht: »Wer keine hinreichende kognitive Sicherheit personalen Verhaltens leistet, kann nicht nur nicht erwarten noch als Person behandelt zu werden, sondern der Staat *darf* ihn auch nicht mehr als Person behandeln [...]« (Jakobs 2004, 93) Dadurch wird dem auf eine gewaltausübende Institution reduzierten »Staat« die zweifelhafte Verantwortung zur Zwangsausübung auferlegt (vgl. ebd.). Endgültig perfide wird dieser Gedanke Jakobs durch seine Berufung auf Kant. Denn man muss sich darüber im Klaren sein, dass Gewaltanwendung bei der Umsetzung von Gerechtigkeit in Kants Augen ausgesprochen problematisch ist und dass sie auf keinen Fall rechtlich fixiert werden kann (vgl. dazu Maus 1994, 66f.107-114, bes. 111).

[...].« (Ebd.; Herv. T.M.) Der Staat wird so selbst zum »Totem«, »dieser ›wilden‹ Form des souveränen Herrschers, des genealogischen Garanten der Filiation und folglich des Garanten der subjektiven und sozialen Bindung, die über eine Montage von Interpretationsmustern (die Hermeneutik der Verbote) funktioniert« (Legendre 2010b, 42f.). Dadurch kann »[e]r ... als ein ›natürliches Objekt‹ gelten, aber im Sinne des ›primitiven‹ Denkens, das man im Mittelalter bekämpfte [...] und das durch die Moderne eigentlich beseitigt werden sollte« (ebd., 43).

Es darf nun allerdings nicht vergessen werden, dass der symbolische Einschnitt, das konstitutive Nein bzw. der *nom-du-père* allerdings eine notwendige Bedingung einer wie auch immer gearteten Ordnung einer Gesellschaft ist. Ohne die Geste eines realen Gründungsereignisses, lässt sich keine menschliche Ordnung herstellen. Auch Joyces Held Stephen sieht das ein, doch es stellt sich nun die Frage, ob es sich hierbei auch um ein notwendiges *Übel* handeln muss, wie er annimmt.

Es versteht sich von selbst, dass eine menschliche Gesellschaft, gerade wenn sie auf die eine oder andere Weise (zusammen-)wächst – und seit der Neuzeit existiert die Idee vom globalen Kosmopolitismus –, eine gewisse Ordnung benötigt. Eine solche Ordnung ist jederzeit an das Symbolische gebunden. Und selbst wenn wir diese Ordnung im neuzeitlich-humanistischen Register eines Naturrechts oder im Sinne des modernen Gedankens der unveräußerlichen Menschenrechte verstehen wollen, haben wir es hierbei nicht mit einer realen Ordnung zu tun, sondern stets mit einem normativen Netzwerk, das die Symbolisierung durchlaufen hat. Um die ›Ordnung des Lebens‹ im Sinne von Natur- oder Menschenrecht zu postulieren, sind wir dazu gezwungen (bewusst oder unbewusst) einen fundamentalen, imaginären Ankerpunkt des zugrundeliegenden *Weltbilds* vorauszusetzen. Jener muss nicht immer mit den Termen ›Gott‹, ›Vater‹ oder mit einem ihrer vielen Synonyme bezeichnet werden, so kann z.B. auch im humanistischen Duktus ›der Mensch‹ an die Stelle der fundamentalen Referenz gesetzt werden. Einmal mehr stellt sich aber die Frage nach dem Realen: Was ist denn eigentlich *der Mensch*? Sofort entstehen sagenhafte Probleme, denn die Anschlussfrage lässt nicht lange auf sich warten und führt uns direkt wieder auf den unhintergehbaren Aspekt der Sexuierung: Ist er wesentlich Mann? Ist er wesentlich Frau?⁵¹ Müsste der Be-

51 Schon Freud stellt in seiner Vorlesung über das »Rätsel der Weiblichkeit« fest, dass die allererste Distinktion, die wir bei der Begegnung mit einem anderen Menschen machen, die zwischen ›männlich‹ und ›weiblich‹ ist. Können wir eine Person zunächst

griff des Menschen nicht hermaphroditisch verstanden werden?⁵² Zeigt sich die Frage nach dem Menschlichen hier nicht als noch einmal schwieriger zu beantworten, als die Frage nach dem Göttlichen? Und wirkt diese Frage nicht sogar auf die Frage nach dem Göttlichen zurück? Wenn das Göttliche nicht rätselhafter ist als das, was man unter dem Menschlichen versteht, dann empfiehlt es sich vielleicht, diese Begriffe, die die Tradition säuberlich voneinander getrennt wissen will, als analoge Begriffe zu behandeln.⁵³

Fassen wir zusammen: Die Frage nach dem Realen der Vaterschaft führt uns in letzter Konsequenz zurück zur fundamentalen Frage nach Mensch und Gott. Mit der Problematisierung der Idee der Vaterschaft geht folglich auch die Problematisierung des Gottesbegriffs einher. Nun haben wir aber auch nachvollziehen können, dass die in Frage stehende Vaterfunktion den Knotenpunkt des ethisch-politischen Diskurses bildet, wobei wir einsehen mussten, dass sie in dieser Hinsicht inhaltlich überdeterminiert ist, und zwar gerade weil sie an den institutionellen Diskurs der (politischen) Theologie gebunden ist, wodurch sie in erster Linie ihren innerweltlichen Rückhalt gewinnt, um als ›Legal-Fiktion‹ wirksam zu werden. Die offensichtliche Selbstgenügsamkeit der Kategorie der Vaterschaft und ihr fundamentaler Einfluss auf das Ethisch-Politische, d.h. die selbstbewusste Sittlichkeit, sind daher als hochproblematisch einzustufen und bedürfen offensichtlich einer kritischen Revision. Gerade die Dimension des Imaginären – genauer gesagt des imaginären Vaters –, da sie als Achsenpunkt des gesamten Komplexes fungiert, kann nicht ohne Kritik bleiben. Denn wo sie als (quasi-)dogmatische Letztbegründung für eine inhaltlich geschlossene Institutionelle Ordnung herhält,

nicht über ihr Körperbild einordnen, erwischen wir uns selbst auf dem falschen Fuß (vgl. Freud 1969b, 545).

- 52 Diese Logik findet sich gleich am Anfang der Geschichte des Monotheismus, nämlich bei dem ägyptischen Pharaon Echnaton, der in seiner Funktion als Pharaon den einen Gott (Aton) auf Erden vertritt. Mit der Aufhebung des ägyptischen Polytheismus durch Echnaton wird aber auch die Trennung der Geschlechtlichkeit der Götter aufgehoben, was sich dann in der Selbstdarstellung Echnatons zeigt. Denn die Darstellungen des Pharaos zeigen diesen als androgyne Figur.
- 53 Dies zumindest scheint Wilhelm Schapp (2004, 188) zu implizieren – und die Logik bestätigt es: Solange das (abendländische) Denken ausschließlich der zweiwertigen Logik verhaftet bleibt – und zwar in der Weise, dass auch ihre dreiwertige (trinitarische) Logik jener verpflichtet bleibt –, kann diese Frage gar nicht zureichend beantwortet werden, da sie falsch gestellt wird (vgl. Günther 1976b, bes. 31-35). »Was im dreiwertigen System logisiert erscheint, ist nur der dreieinige Gott, der diese zweiwertige Welt substantiell trägt und in ihr erscheint.« (Günther 1991, XXVI)

da verdrängt sie das Reale des ethisch-politischen Prozederes der Sittlichkeit. Anders gesagt, sie verdrängt das ethische Ereignis. Sie verdrängt den realen ethischen Akt, der seinerseits als die Bedingung der Möglichkeit der Institutionalisierung fungiert und die Einführung einer fundamentalen Referenz überhaupt erst ermöglicht, und insofern verdrängt sie das (Selbst-)Bewusstsein dieses Akts. Als solcher verschwindet der ethische Akt hinter der symbolisierten Form des konstitutiven Neins, dem *nom-du-père*. In diesem Sinne geht es bei der anstehenden Analyse also auch um die Frage nach der Funktion des konstitutiven Neins, nämlich im Bewusstsein davon, dass es sich hierbei um einen Grenzbegriff im eminenten Sinne handelt.⁵⁴ Wir beginnen die kritische Revision mit dem Rekurs auf Kant.

54 Der Term Grenzbegriff mag hier an seine Verwendung bei Carl Schmitt erinnern. Das ist durchaus beabsichtigt, da auf diese Weise die Frage der Souveränität im Hintergrund bereits auftaucht. Wir werden sehen, dass wir diese Frage im ethischen Diskurs nicht umgehen können (siehe insbesondere Kapitel III.6).

Kapitel II

Kant und die Pflicht

1. Das kritische Programm der Aufklärung

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.« (Kant 1983k, A 481) Das wohl berühmteste Zitat Kants bildet den passenden Ausgangspunkt für unsere weiteren Überlegungen zum Ethisch-Politischen. Führen wir uns nämlich im Zusammenhang mit Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* den Sinn der imaginären Vaterfunktion vor Augen, werden wir sogleich einer grundsätzlichen Unverträglichkeit der Begriffe gewahr. Denn wenn in der Metapher vom Vatergott die Konzepte Allmacht, Allwissenheit und Weisheit kulminieren, dann scheint der kantische Aufklärungsbegriff dieses Verständnis auf allen Ebenen zu konterkarieren. Wenn es Kant hierbei nämlich um den Aspekt der *Mündigkeit* geht, dann können wir auf der nächsthöheren Abstraktionsebene feststellen, dass der aufklärerische Grundgedanke und das Phänomen des imaginären Vaters sich im Begriff der *Erziehung* begegnen, diesen aber jeweils im anderen Licht erscheinen lassen. Auf der einen Seite haben wir da nämlich den Erziehungsbegriff der aufklärerischen Denker, der sich z.B. in Schillers berühmten *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* oder auch im literarischen Genre des Bildungsromans niederschlägt. Auf der anderen Seite haben wir es aber mit einem institutionalisierten Erziehungsbegriff zu tun, der gerade nicht auf Bildung, sondern auf Verwaltung im Sinne von Hege und Pflege der herrschenden Ordnung abzielt. Wo es dem aufklärerischen Diskurs um Erziehung im emanzipatorischen Sinne geht, da geht es dem institutionellen Diskurs um die wohlmeinende Bevormundung infanter bzw. infantilisierten Subjekte. Wir haben es hier also mit dem Kontrast von (Selbst-)Bildung und Kindererziehung zu tun.

Wenn Kant nun von »selbstverschuldeter Unmündigkeit« spricht, so macht er deutlich, dass es sich bei der aufgeklärten Idee von Erziehung

um einen Typus von Erziehung handelt, der sich von der Kindererziehung maßgeblich unterscheidet (diese aber nicht ersetzt). »Unmündigkeit«, so heißt es weiter bei Kant, »ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.« (Ebd.) Das unmündige Subjekt ist deshalb unmündig, weil es dem Urteilsvermögen eines anderen Subjekts unterworfen ist bzw. sich dessen Urteil freiwillig unterwirft. Wir können also bereits anhand dieser ersten beiden Sätze jener Programmschrift erkennen, dass sich der kantische Aufklärungsdiskurs zum einen der Verfassung des Subjekts, zum anderen der kritischen Befragung der fundamentalen Referenz (und damit der ultimativen Vaterfigur) widmet.

Präzisieren wir aber noch etwas: Wenn Unmündigkeit auch bedeuten kann, dass sich ein Subjekt freiwillig unterwirft, bedeutet dies, dass es sich offensichtlich nicht notwendigerweise unterwerfen müsste. In diesem Punkt also unterscheidet sich die aufklärerische Erziehung von der Kindererziehung. Denn während das (Klein-)Kind notwendigerweise auf die Eltern oder die entsprechenden Surrogate angewiesen ist und somit Erziehung und Vormundschaft für es unumgänglich werden, ist das *Subjekt der Aufklärung* seiner Bestimmung nach wesentlich *autonom*, d.h. selbst-bestimmt. Innerhalb der Logik der Erziehungsmetapher finden wir das Subjekt der Aufklärung also vielmehr in der Phase der Adoleszenz, die einsetzt mit der Emanzipation des jugendlichen Menschen von seinen Eltern. Dass nun dieses Erwachsenwerden allen beteiligten Akteuren einen »Kraftakt« sondergleichen abfordert, weiß jeder pubertierende Mensch zu bestätigen (wenn auch vielleicht nicht zuzugeben), denn der junge Mensch muss die gewohnte Welt und damit ihre gewohnte Ordnung verlassen, um sich nach und nach das Wissen und die Fähigkeiten anzueignen, die dazu hinreichen müssen, eigenverantwortlich leben zu können – bis hin zu dem Punkt, dass er selbst einem Kind ermöglichen kann, einen solchen Weg einzuschlagen. In die Logik der Aufklärung übersetzt: Der Kraftakt, den die aufklärerische Erziehung leisten muss, besteht darin, die gewohnte, symbolische Ordnung neu zu denken, ohne dabei jede symbolische Ordnung unmöglich zu machen. Die Aufklärung muss aber zuletzt aus eigener Kraft erfolgen und nicht unter der vorstrukturierten Anleitung einer »höheren Macht« über dem eigenen Verstand. Ihre Aufgabe besteht also darin, zu zeigen, dass das Subjekt der Aufklärung zu dieser *Autonomie* überhaupt befähigt ist und darüber hinaus, dass es diese widerspruchsfrei aus sich selbst hervorbringen kann. *Aufklärung muss sich wesentlich als Selbstaufklärung begreifen*. Und das bedeutet für das Subjekt der Aufklärung nichts anderes, als dass es sich als vernünftiges Wesen begreift,

das sich mithilfe seiner Vernunft selbst als aufgeklärtes Subjekt bestimmen kann.

Dieses Unterfangen setzt somit einen elaborierten Vernunftbegriff voraus. Und es ist Kant, der sich dieser Aufgabe annimmt und in Form seiner *Kritik der reinen Vernunft* vorlegt. Vor dem aufklärerischen Hintergrund erweist sich Kants *transzendente Methode* der kritischen Philosophie – also jener Philosophie, die nach der »Bedingung der Möglichkeit« von Erkenntnis fragt – somit wesentlich als praktische Philosophie, in der es um die *Freiheit* im Sinne von Aufklärung und Autonomie geht, d.h. also um die Freiheit, sich selbst zu bestimmen bzw. sich selbst in die *Pflicht* zu nehmen. Im Folgenden wollen wir skizzieren, wie Kant zu dieser Einsicht über die Aufgabe der aufgeklärten Vernunft gekommen ist.

Dazu müssen wir uns zunächst das geistige Klima um 1780 vergegenwärtigen. Wie sah die gewohnte Welt des (abendländischen) Geistes aus, in der Kant nun mit der Forderung nach Revision und Umgewöhnung auftritt? Vereinfacht gesprochen, sieht sich Kant mit zwei fundamentalen philosophischen bzw. geistesgeschichtlichen Strömungen konfrontiert, denen er sich in seiner ersten Kritik entgegenstellt. Da wäre zum einen der philosophische *Rationalismus*, dessen Tradition bis zu Platon zurückreicht. Die Erkenntnistheorie des Rationalismus beruht auf der Annahme, dass Erkenntnis rein ideeller Natur sei und daher unabhängig von Sinneseindrücken und -daten valide Aussagen über die Wirklichkeit der Dinge getroffen werden können und müssen. So ist z.B. der Tisch, den ein*e Tischler*in anfertigt, eigentlich nur ein schlichtes und mangelhaftes Abbild der reinen Idee des Tisches. Das mag – um es mit Nietzsche zu sagen¹ – etwas »hinterweltlerisch« klingen, allerdings ist die Philosophiegeschichte nicht bei diesem platonischen Idealismus stehen geblieben. So fällt z.B. auch das »Ich« in den Bereich des Idealismus, denn René Descartes' berühmtes »*cogito, ergo sum*« ist auf keinerlei sinnliche Erfahrung angewiesen, aber als Urteil evident.

Zum anderen wäre da aber auch noch der *Empirismus*, der seinerseits eine lange Tradition vorweisen kann, die auf die Vorsokratiker zurückgeht, aber auch mit Aristoteles einen prominenten antiken Vertreter vorweisen kann. Die Erkenntnistheorie des Empirismus ist diametral zu der des Rationalismus aufgestellt: So halten etwa John Locke und G.W. Leibniz fest, dass »nichts

1 Nietzsche übersetzt den Terminus »Metaphysiker« ironisch mit »Hinterweltler« (vgl. Nietzsche 1999a, 35-38).

im Verstand sein kann, das nicht vorher in den Sinnen war«. Für etwas jenseits des Sinnlichen kann es keinen endgültigen Punkt der Erkenntnis geben, da das Urteil aufgrund der Sinneserfahrung selbst keinen idealen Endpunkt hat, der nicht schlichtweg ein beliebiges innerweltliches, subjektives Postulat wäre.

Es lässt sich leicht erkennen, dass beide Denkweisen unbestechliche Argumente liefern, aber es wird auch ersichtlich, dass beide die Wahrheit der Erkenntnis nur garantieren können, indem sie sie in ein jenseitiges ›Dahinter‹ oder ›Davor‹ verlegen. Hinter den Dingen liegt der wahre ›Ideenhimmel (Platon) und solange wir uns auf die Ideen beziehen sprechen wir vom wahren Wesen der Dinge. Oder aber die Wahrheit der Dinge liegt vor dem Verstandesurteil, also in den Dingen selbst, und solange der Verstand sich hütet, endgültige Aussagen über diese zu treffen, läuft er auch nicht Gefahr, einen ungerechtfertigten Schluss zu ziehen, ist aber mehr oder weniger dazu verdammt eine skeptische oder gar skeptizistische Position einzunehmen.

In seiner ersten Kritik nimmt Kant nun seinerseits eine skeptische Position ein, die sich allerdings maßgeblich vom Skeptizismus als solchem unterscheidet (vgl. Weischedel 1980, 28f.).² Als Transzendentalphilosoph nimmt Kant nämlich eine Position ›zwischen‹ Rationalismus und Empirismus ein. Den Ankerpunkt seiner ›Umänderung der Denkart‹ (KrV, B XVI) bildet dabei das bereits erwähnte *cogito*, das ›Ich denke‹. Bei genauerem Hinsehen lässt sich nämlich erkennen, dass das ›Ich denke‹, auch wenn es als Argument des Rationalismus ins Feld geführt wird, offensichtlich eine Sonderstellung einnimmt, wenn es um Wahrheit und Gewissheit der Erkenntnis geht. Wenn Kant nämlich nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis fragt, dann setzt dies für ihn nicht voraus, dass es Ideen von den Dingen gäbe oder dass das aktuelle Sein der Dinge einfach aus der Welt abgelesen werden könne. Für ihn spielt dahingegen das erkennende Subjekt die zentrale Rolle, denn wo kein denkendes Subjekt, da auch kein Erkennen und erst recht keine Erkenntnis. »Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte [...]. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird.« (KrV, B 132f.)

2 Hegel wird entsprechend feststellen, »daß mit jeder wahren Philosophie der Skeptizismus selbst aufs innigste eins ist [...]« (Hegel 1986t, 227).

Der Transzendentalphilosophie geht es folglich darum, mit denjenigen Postulaten zu brechen, die die Rechnung hinsichtlich der Gültigkeit von Erkenntnissen ohne das erkennende Subjekt machen. Nach Kant ist es somit nicht länger möglich, die Erkenntnisse über die Dinge der ›Außenwelt‹ zu behandeln, ohne dabei die konkrete Verstandestätigkeit des Subjekts zu berücksichtigen. Das Subjekt erkennt diese Dinge nämlich nicht *an sich*, sondern nur dadurch, dass es diese unter dem Aspekt der allgemeinen Verstandeskategorien (Quantität, Qualität, Relation und Modalität) synthetisiert, d.h., dass es ihnen »in einem Urteile Einheit gibt« (KrV, B 104). Daher spricht Kant auch von der »Einbildungskraft«, die ganz wörtlich zu nehmen ist, nämlich als diejenige transzendente Kapazität, wodurch die mannigfaltigen Sinnesdaten in *ein* Bild gebracht werden (vgl. KrV, B 193-197/A 154-158). Mit der Erkenntnis über die fundamentalen Kategorien ist es Kant dann auch möglich, die rationalistische Perspektive zu revidieren. Dass die Dinge erkennbar werden hängt nicht damit zusammen, dass es für jedes unter ihnen ein imaginäres Urbild oder – wie im scholastischen Sprachgebrauch – eine abstrakte Realie gibt. Abstrakter als die Verstandeskategorien wird es nicht.

Allerdings spielt das ›ich denke‹ eine noch bedeutendere Rolle, denn es fungiert nicht einfach nur als Katalysator des Erkenntnisprozesses. Mit der Benennung der Kategorien ist schließlich noch nicht gesagt, warum und auf welche Weise diese denn überhaupt im besagten Erkenntnisprozess zur Anwendung kommen. Dass »Vorstellungen in einer Anschauung Einheit« (KrV, B 105) gegeben wird, ist zunächst der Einheitsfunktion des Verstandes zuzuschreiben, dessen Tätigkeit in der Anwendung der Kategorien Verstandesbegriffe hervorbringt. Die Erkenntnis, die der Verstand so produziert ist allerdings »nicht intuitiv, sondern diskursiv« (KrV, B 93). Diese Aussage ist gegen den rationalistischen Positivismus einer intuitiven Erkenntnis gewendet. Kant hält diesem nun entgegen, dass die Verstandestätigkeit gerade eine »Funktion« ist, worunter er »die Einheit der *Handlung*, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen« (ebd.; Herv. T.M.), versteht. Aber woher kommt nun die Einheitlichkeit dieser Handlung des Verstandes? Damit die Kategorien zur Anwendung kommen können muss ja schon eine Einheit vorausgesetzt werden, damit die Einbildungskraft ihr Werk tun kann. »Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit (als qualitative ...) noch höher suchen [...].« (KrV, B 131) Hier kommt nun das ›Ich denke‹ ins Spiel, um synthetisierend, d.h. einheitsstiftend, zu wirken. Das ›Ich denke‹ bildet den »Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption« (KrV, B 137).

Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde. (KrV, B 138)

Hier treffen wir auf einen weiteren Kernaspekt der Transzendentalphilosophie. Diese kritische Philosophie fragt nämlich nicht nur nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, vielmehr lautet ihre eigentliche Frage: »Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?« (KrV, B 19) Diese kuriose Frage ist im höchsten Maße bedeutsam, denn hinter dieser abstrakten Formulierung verbirgt sich folgende Frage: Welche prädikativen Aussagen über die Dinge können wir ohne die Zuhilfenahme der sinnlichen Erfahrung (also *a priori*) machen? Die Antwort auf diese Frage ist deshalb von höchster Bedeutung, da wir diese Aussagen, also diese synthetischen Sätze *a priori*, als evident und damit auch als wahr betrachten können.

Was macht die synthetischen Sätze nun so besonders und ihren Wahrheitswert so wichtig? Die Antwort lautet: der Erkenntnisgewinn, der mit einem synthetischen Satz bzw. Urteil verbunden ist. Denn im Unterschied zu einem analytischen Satz bringt ein synthetischer ein Mehr an Erkenntnis hervor. Hier ein beliebtes Beispiel:³ Der Satz ›Ein Schimmel ist ein weißes Pferd‹ ist analytisch. Die Prädikate des Satzes, nämlich ›weiß‹ und ›Pferd‹, stellen eigentlich nur eine Auflösung (ἀνάλυσις) dessen dar, was im Subjekt des Satzes, dem ›Schimmel‹, notwendig enthalten ist. Ein analytischer Satz ist daher sehr wohl ein apriorischer Satz, bringt allerdings kein Mehr an Erkenntnis hervor.

Mit dem synthetischen Satz verhält es sich dahingegen so, dass das Prädikat des Satzes durchaus eine Erkenntnis über das Subjekt zutage fördert, die sich nicht notwendig aus dem Begriff desselben ableiten lässt. Ein Beispiel: ›Mein Nachbar ist ein pensionierter Lehrer.‹ Die Bedeutung des Satzes mag zwar durchaus zutreffend sein, allerdings ist es vollkommen klar, dass der Begriff ›Nachbar‹ nicht notwendig oder allgemein die Information enthält, dass es sich dabei um einen Pensionär und/oder Lehrer handelt. Der Satz ist eben ein synthetischer, d.h. ein zusammengefügt. Eines ist er aber nicht, nämlich *a priori* gültig.

3 Die Beispiele sind der Lese-Einführung von Ralf Ludwig (2009, 47) entnommen.

Die von Kant vorgestellte Differenzierung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen entpuppt sich nun gerade dort als brisant, wo nach den ›letzten Wahrheiten‹ gefragt wird – anders gesagt, wo die symbolisierte Form der fundamentalen Referenz bzw. der imaginäre Vater in Frage steht. Wir wollen uns dies anhand von Kants eigener Argumentation vor Augen führen, indem wir uns folgende Frage stellen: Unter welche Kategorie von Sätzen fallen die Urteile über Gott? Handelt es sich bei dem Satz ›Gott ist der allmächtige und allwissende Vater und Schöpfer der Welt und des Menschen‹ um einen analytischen oder einen synthetischen Satz? Man müsste doch annehmen, dass die genannten Prädikate notwendigerweise im Begriff Gott enthalten sind, da andernfalls gar nicht erst von Gott die Rede sein könnte. Dieser Feststellung würde auch Kant nicht widersprechen (vgl. KrV, B 623). Da es sich bei Gott zudem um einen Begriff handelt, den wir mit den Mitteln des Verstandes behandeln und für den wir keine empirische Anschauung vorfinden, können wir außerdem sicher sein, dass es sich um einen analytischen Satz handelt, da er offensichtlich *a priori* ausgehandelt wird. Nun stellt sich aber die Anschlussfrage: Was haben wir dann mit der obigen Aussage an Erkenntnis gewonnen? Nicht viel, sagt Kant, denn wir haben es hier nur mit einem abstrakten Urteil zu tun, aber nicht mit einem definitiven über Dasein und Wirklichkeit Gottes. »Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile ... ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen.« (KrV, B 621)

Zur Erläuterung greift Kant auf ein Beispiel aus der Geometrie zurück. So hat z.B. ein Dreieck notwendigerweise drei Winkel, und dies ist unbedingt gültig, auch wenn niemals ein Dreieck gezeichnet oder uns sonst wie vor Augen geführt würde. Denn dass ein Dreieck drei Winkel hat ist notwendigerweise der Fall, deshalb muss es aber nicht außerhalb des Verstandes existieren. Mit Gott verhält es sich nun ganz ähnlich, was Kant in seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises aufzeigt (vgl. KrV, B 620–631). Laut diesem ist Gott das höchste Sein bzw. – mit den Worten Anselms von Canterbury – Gott ist das Sein, »über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann« (Anselm von Canterbury 2005, passim). Auch für diese Definition gilt, dass sie kein Mehr an Erkenntnis produziert und allein eine Verstandesübung darstellt. Allerdings beansprucht das ontologische Argument zugleich, das Sein Gottes und damit seine Existenz zu beweisen. Der Gedankengang ist leicht nachzuvollziehen: Wenn Gott das Sein ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, und wenn es ein existierendes Sein gibt (was notwendigerweise der Fall ist, denn *cogito, ergo sum*), dann muss doch auch dieses höchste Sein selbst existieren. Aber so leicht ist es dann doch nicht. Kant kri-

tisiert die Vertreter des ontologischen Beweises: »Räumt man euch dieses ein, so habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der Tat aber nichts gesagt; denn ihr habt eine bloße Tautologie begangen.« (KrV, B 625) In dem Satz ›Gott ist allmächtig usw.‹ nämlich stellt »das Wörtchen: ist ... nicht noch ein Prädikat« dar,

sondern nur das, was das Prädikat *beziehungsweise* aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter die Allmacht gehöret) zusammen, und sage: *Gott ist*, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff*. [...] Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. (KrV, B 626f.)

Der Begriff von Gott drückt also, genau wie das beispielhafte Dreieck, nur eine Möglichkeit aus. Kant erklärt auch dieses Problem mit einem berühmt gewordenen Beispiel: »Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche.« (KrV, B 627) Das Beispiel mag zunächst etwas verwirrend klingen, ist allerdings vollkommen plausibel, wenn wir uns nur wieder die fundamentale Funktion der symbolischen Ordnung vor Augen führen, in der einem Begriff oder auch einem Zeichen ein bestimmter Wert und/oder Sinn zugesprochen wird. Der Möglichkeit nach kann ich mit hundert imaginierten Talern ohne Weiteres etwas im Wert von hundert Talern bezahlen, denn der Sinn von ›hundert Talern‹ ist, dass sie diesen materialen Gegenwert symbolisieren. Und genau das tun sie auch in meiner Vorstellung. Habe ich nun zufälligerweise tatsächlich hundert Taler in meinem Portemonnaie, dann kommt durch ihre sinnanalytische Zweckmäßigkeit im symbolischen Register kein realer *Mehrwert* hinzu. Anders gesagt, ich habe nicht plötzlich zweihundert Taler, nur weil ich hundert tatsächliche Taler habe und mir zugleich hundert Taler vorstelle. Das werde ich spätestens dann merken, wenn ich versuchen sollte, mit den hundert Talern etwas im Wert von zweihundert Talern bezahlen zu wollen. Schließe ich analog nun allein aufgrund des Postulats der göttlichen Allmacht gleich auf die Existenz des allmächtigen Gottes, so ist dieser Schluss nichts anderes als eine »elende Tautologie« (KrV, B 625). Um Gottes Existenz zu beweisen, müsste der Begriff von Gott eine empirische Anschauung haben. Denn es gilt: »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen [...].« (KrV, B 75) Dies gestaltet sich bei der Gottesvorstellung allerdings als unmöglich, denn weder gibt es eine Anschauung der

Allmacht, noch der Allwissenheit und der sonstigen Prädikate, die traditionsgemäß mit dem Gottesbegriff in Verbindung gebracht werden.

Wir können nun also das Ergebnis der kantischen Kritik hinsichtlich der Frage nach den synthetischen Urteilen *a priori* schon einmal im Hinblick auf das Imaginäre bzw. den imaginären Vater beantworten und stellen fest: *Der imaginäre Vater ist lediglich ein Postulat der denkenden Vernunft, eine notwendige Existenz kann ihm nicht zugesprochen werden.* Der Verstand findet in dem Begriff vom imaginären Vatergott nur das vor, was er selbst in ihn hineingelegt hat.⁴ Bei Urteilen dieser Art handelt es sich folglich nicht um synthetische Sätze *a priori*. Stattdessen kommen wir zusammen mit Kant zu der ernüchternden Einsicht, dass sich die synthetischen Sätze *a priori* (scheinbar) lediglich auf mathematische, geometrische und bestimmte physikalische Urteile beschränken.⁵ Und so stellt Kant fest, dass folglich der »Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ... also wohl nur negativ [ist]« (KrV, B 823/A 795).

Das Ergebnis mag desillusionierend sein, aber da der menschliche Geist nun einmal zum Imaginären und zur Projektion tendiert, kommt gerade der *Kritik der reinen Vernunft* in dieser Hinsicht eine unbedingte Bedeutsamkeit zu, die Kant auch deutlich zum Ausdruck bringt: »Es ist demütigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch der Disziplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten.« (Ebd.) Für die aufgeklärte und kritische Vernunft ist es daher unumgänglich, sich immer wieder die Unmöglichkeit einer Letztbegründung vor Augen zu führen,

4 Das hängt formallogisch betrachtet mit der Tatsache zusammen, dass wir uns hier im seinsthematischen Register des Denkens bewegen. Die Möglichkeit dieser Form des Denkens ist aber an eine (quasi unbewusste) Entscheidung gebunden, in der der zureichende Grund des Denkens selbst fixiert wird (vgl. Günther 1991, 274): »Anders ausgedrückt: wir brauchen einen Grund für unser Denken, weil dasselbe nur subjektive Form ist und wir den materialen Gegenstand nicht selber im Gedanken herstellen. Der Grund ist es somit, der das Denken zur Sache selbst hinleitet. [...] Deshalb beschreibt auch die seinsthematische, zweiwertige Logik das Bewußtsein als ein handelndes, in Entscheidungen lebendes. [...] Deshalb ist die zweiwertige Logik auch auf Postulaten, regulativen Prinzipien, Definitionen und begrifflichen Konventionen aufgebaut.« (Ebd.) Indem das zweiwertige Denken sich aber auf jene Postulate usw. verlässt, abstrahiert es von dem Faktum, dass es selbst wesentlich *Denktätigkeit* und »in Entscheidungen lebendes« ist.

5 Ein Beispiel: Der mathematische Satz »7 plus 5 ist gleich 12« ist synthetisch, denn aus der Zahl 12 muss nicht notwendigerweise auf die Zahlen 7 und 5 geschlossen werden, es könnten auch 8 und 4 usw. sein (vgl. KrV, B 15f.).

egal ob sich diese nun einem abstrakten philosophischen Konzept wie dem Sein als solchem oder einem nicht weniger abstrakten theologischen Mysterium Gottes verpflichtet fühlt.

Gerade der letztgenannte Punkt zeigt sich in kritischer Perspektive als präventiös. Man denke nur an das bekannte Argument, »daß die Wege des Höchsten nicht unsere Wege sein (sunt Superis sua iura)« (Kant 1983], A 201). Dieses Argument stammt natürlich aus dem theologisch-ethischen Diskurs um die Frage der Theodizee und wird dort als eine Apologie der göttlichen Gerechtigkeit und Weltlenkung genutzt, indem es das Leid der Welt auf einen höheren Zweck zurückführt, der der Intention der Weisheit Gottes und damit dessen Plan entspricht, der einfachen Kreatur auf Erden aber verschlossen ist und ihr ein ewiges Rätsel bleibt. Dieses Argument ist allerdings unhaltbar. Wir haben bereits oben gesehen, dass die monokausale Letztbegründung eine imaginäre Funktion darstellt und deshalb auch nicht als philosophisch zulässige Begründung herhalten kann. Darüber hinaus müssen wir – mit Kants Argumentation im Rücken – fragen: *Steht Gott über der Ethik?* Findet sich hier nicht nur wieder eine Teilung der Ethik in zwei Bereiche, deren einer der absolute und ultimative Expertendiskurs ist, der dem anderen, der kontingenten Moralität, gänzlich überlegen ist? Seit Kant steht fest, dass es eine solche Trennung nicht geben kann, denn genauso wie die Vernunft »Einheit haben müsse« (KrV, B 826/A 798),⁶ ist auch das, was er das »Sittengesetz« nennt, nur eines.

Der kantischen Entdeckung und Explikation des Sittengesetzes werden wir uns im folgenden Abschnitt zuwenden. Die Beantwortung der Frage, ob denn Gott über dem Sittengesetz stehe, wollen wir aber getrost vorwegnehmen. Kants Antwort nämlich ist unmissverständlich: »Es [das Sittengesetz; Anm. T.M.] schränkt sich ... nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließlich sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein.« (KpV, A 57) Wird Gott

6 Vgl. auch Hegel 1986s, 172: »Daß die Philosophie nur *eine* ist und nur *eine* sein kann, be- ruht darauf, daß die Vernunft nur *eine* ist; und sowenig es verschiedene Vernunften geben kann, ebensowenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen, durch welche dieses eine wesentliche Verschiedenheit der Erscheinung werden könnte; denn die Vernunft absolut betrachtet und insofern sie Objekt ihrer selbst im Selbsterkennen, also Philosophie wird, ist wieder nur eins und dasselbe und daher durchaus das Gleiche.« Vgl. auch Günther 1978, 122-124; Rödl 2019, 157f.

als vernünftig vorgestellt,⁷ dann ist auch er an das Sittengesetz aus reiner Vernunft gebunden.⁸ Das Postulat oder die Implikation einer *Trennung von göttlicher und menschlicher Vernunft* wäre daher nichts Geringeres als ein *intellektueller Super-GAU*,⁹ da hiermit eigentlich Folgendes postuliert würde: Alles was mithilfe der menschlichen Vernunft erkannt würde, wäre jederzeit dem absoluten Zweifel unterworfen, da diese Vernunft ja nicht der ›eigentlichen‹ göttlichen Vernunft entspricht oder gar – wie es Descartes in seinen *Meditationen* schon formuliert (vgl. Descartes 2008, 68-75) – von dieser betrogen werden könnte. Entsprechend drastisch fällt Kants Urteil über die Verteidiger des ›Die-Wege-des-Herren-sind-unergründlich-Arguments‹ aus. Dem Maß an Absurdität, das Kant in diesem Argument und seinen Implikationen entdeckt, würdigt der Aufklärer kein Wort mehr als unbedingt nötig: »Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.« (Kant 1983], A 201)¹⁰ Wir wollen uns nun also fragen, woher die Verlässlichkeit kommt, die Kant mit dem Sittengesetz in Verbindung bringt.

-
- 7 Man denke in diesem Zusammenhang auch an das berühmte Bonmot Albert Einsteins: »Der Alte [Gott; Anm. T.M.] würfelt nicht.«
- 8 Vgl. auch Klemme 2004, 109: »Die Moral steht auf eigenen Füßen, und selbst Gott ist an ihre Gebote gebunden [...].«
- 9 So äußert sich auch Kant selbstbewusst, wenn es um die Kapazität der Vernunft geht: »Ich behaupte nun, daß die Transzendentalphilosophie unter alle[r] spekulativen Erkenntnis dieses Eigentümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sei, und daß kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit freisprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten; weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten [...].« (KrV, B 505/A 477) Vgl. auch Günther 1978, 81, Anm. 2.
- 10 Die »Verantwortung«, von der Kant hier spricht, richtet sich nicht auf ein schlichtes Abstraktum, sondern auf ein personalisiertes Element, nämlich Gott. Dies zeigt sich im psychoanalytischen Befund: Es wird nicht einfach eine Wahrheit unterstellt, sondern ein Subjekt, das die Wahrheit (seiner selbst) garantiert. Lacan spricht daher vom *supposé savoir*, dem ›Subjekt, dem zu wissen unterstellt wird‹ bzw. das wissen soll (vgl. Lacan 2015d, 129-168, bes. 143f.).

2. Der kategorische Imperativ und das Faktum der Vernunft

Obwohl Kant nun die Grenzen der Vernunftkenntnis enger gezogen und neu abgesteckt hat, resigniert er keinesfalls im Angesicht seines ernüchternden Ergebnisses. Im Gegenteil, er ist der festen Überzeugung, dass mit der *Kritik der reinen Vernunft* noch längst nicht der ganze »Kanon der reinen Vernunft« abgehandelt ist (vgl. KrV, B 823-859/A 795-831). Er ist überzeugt, dass es neben der reinen Vernunft auch die *praktische Vernunft* gibt, die ihrerseits reine Gesetze enthält.¹¹ Die Annahme ist berechtigt. Denn wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass Kant die *Kritik der reinen Vernunft* durchaus in praktischer Absicht verfasst, schließlich bezeugt er damit *in der Tat* die Wahrheit der Aufklärung, indem er sie als Selbstaufklärung identifiziert.

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, dass Kants »Umänderung der Denkart« ein realer ethischer Akt ist, indem sich die Vernunft selbst vor dem »Gerichtshof« (KrV, B 779/A 751) der reinen Vernunft verantwortet und sich dabei das universale aufgeklärte, selbstbestimmte und mündige Denken zur Sitte macht.

Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, *einmal für allemal* ihr dadurch, daß man die Quellen der Irrtümer verstopft, allen nachteiligen Einfluß zu benehmen. (KrV, B XXXI; Herv. T.M.)

Übersetzt in unsere Begriffe lautet die Ansage: Solange es denkende Subjekte gibt, wird es auch immer das Imaginäre geben und daher auch die Aushandlung desselben im Register der symbolische Ordnung; umso wichtiger ist es also, eine stetige Prüfung der inhaltlich überdeterminierten Wechselwirkung beider Dimensionen vorzunehmen.

Dies führt uns zu einem ausgesprochen wichtigen Punkt: Denn die *reine Vernunft* entpuppt sich ihrem Wesen nach als *praktische Vernunft*, weil sie als zentraler Akteur des kritischen Programms autonom agiert. Sie hat das praktische Element – mit Hegel gesprochen – *an und für sich*. Und als Subjekt der *Kritik* (*genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus*) erwirbt sie diese Tatsache

11 Eckart Förster (2018, bes. 53-67) bietet eine anschauliche Darstellung der Genese dieses Gedankengangs.

eben *für sich*. Ihre praktische Seite kommt zum Bewusstsein. Das Tätigwerden der Vernunft umfasst ihre Selbsterkenntnis – und ihre Selbsterkenntnis ist ihre Tätigkeit. Die kritische Prüfung, die sie vornimmt, ist wesentlich Selbstprüfung und die Grenzbestimmung, die damit einhergeht, ist wesentlich Selbstbestimmung. Das kritische Denken zeigt sich als praktisches Denken, denn da, wo die Vernunft sich selbst als autonom begreift, stellt sie ihre *unbedingte Freiheit* unter Beweis.

»Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.« (KrV, B 828/A 800) Das praktische Denken unterscheidet sich daher von jeder simplen Technik einer bestimmten Disziplin, die, mehr oder weniger mechanisch, spezifischen inhaltlichen Vorgaben bzw. einer institutionellen Methodik zu folgen hat. Der *modus operandi* der kritischen Vernunfttätigkeit kommt nicht von außen, sondern von innen. Dabei ist er nicht übergriffig, sondern – ganz im Gegenteil – begrenzend. Als solcher ist er universal, denn er ist an nichts anderes als die Vernunfttätigkeit selbst gebunden. Somit ist die *Kritik der reinen Vernunft* nicht nur der Titel eines Werks des Philosophen Immanuel Kant, das sich neben anderen philosophischen Werken einreihet, sondern als reale Kritik ist sie allgemeine Tätigkeit des Geistes. Die Kritik ist ein universaler Akt des Denkens, zu dem jedes seiner selbst bewusste Subjekt befähigt ist, da sich das Denken darin in seiner allgemeinen Form (als allgemeine Subjektivität) begreift. Sie ist universal, denn sie hebt das Entweder-Oder auf, das zwischen unterschiedlichen positiven Verstandesbegriffen changiert. Und das kritische Denken ist freies Denken, weil es diesen radikalen Bruch selbstbestimmt vollzieht. Anders gesagt, indem sich die Vernunft als *reine praktische Vernunft* erkennt, erweist sie sich nicht nur als gesetzt und damit als die äußere Form positiver Inhalte bzw. Reflexionsbestimmungen, sondern sie erkennt sich auch in ihrer Kapazität, als Sich-Setzende zu sein, nämlich insofern sie sich als jene Form selbst zum Inhalt hat. Als Sich-Setzende umfasst sie also ihr Gesetzt-Sein und ihr Selbstverhältnis, d.h. dasjenige Verhältnis, in dem sie als Sich-Setzende ist.¹²

Insofern begründet die Kritik das Wesen des menschlichen Bewusstseins und damit auch das der Diskursivität neu und vollzieht einen radikalen ethi-

12 In dieser Feststellung sind wir bereits über Kant hinausgegangen, wobei wir gleichzeitig anzeigen, dass dieses Über-Kant-Hinausgehen gerade in der Form der praktischen Vernunft, wie sie Kant expliziert, angelegt ist. Kant selbst wird zu dieser Auffassung nicht fortschreiten, da er in seinem Denken noch der traditionellen Logik verhaftet bleibt: vgl. hierzu Günther 1978, 108-136.

schen Bruch, der ein geistesgeschichtliches Ereignis markiert. Denn »[d]er *Aktus der Freiheit* oder die wahre sittliche Tat stellt immer einen Umsturz dar [...]« (Zupančič 2001, 24). Der Eintritt in die Sittlichkeit

kann nicht durch allmähliche *Reform*, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III,5; verglichen mit 1. Mose 1,2), und Änderung des Herzens werden. (RGV, B 54/A 50)

Der ethische Gesinnungswandel, den die *Kritik* markiert, ist ultimativ und universal (womit nicht gesagt ist, dass er im Einzelnen auch konkret vollzogen wird). Es führt kein vernünftiger Weg hinter die hiermit gewonnene Erkenntnis zurück. Aus diesem Grund aber fordert die reine Vernunft auch die Explikation der praktischen Vernunft: Kants Rede von der »Heiligkeit« der menschlichen Gesinnung durch die Erkenntnis des Sittengesetzes macht deutlich, welche zentrale Rolle die praktische Vernunft im Kanon der reinen Vernunft spielt. Denn mit der Entdeckung des Sittengesetzes einher geht zugleich der eindrucksvolle Beweis dafür, dass der Mensch als Vernunftwesen wirklich *frei* ist und sich selbstbestimmt auf dem Terrain der Sittlichkeit bewegen kann. Wie gelingt es Kant, diesen Beweis zu erbringen?

Um die Frage zu beantworten, wenden wir uns noch einmal den synthetischen Sätzen *a priori* zu. Kant hatte in der ersten Kritik festgestellt, dass es sehr wohl synthetische Sätze *a priori* gibt, aber auch erkannt, dass sich diese auf die Bereiche von Mathematik und Geometrie beschränken. Dass wir in der Mathematik imstande sind durch Induktion wahre Aussagen zu formulieren, ist bekannt. Auf dieser rein formalen Ebene ließe sich nun tatsächlich auch die erste der drei fundamentalen Fragen (vgl. KrV, B 833/A 805) beantworten, die sich Kant stellt, nämlich: »Was kann ich wissen?« Mit Blick auf Inhalte und die existenzielle Dimension ist diese Antwort aber wenig befriedigend. Die anderen beiden Fragen – »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« – bleiben vorerst unbeantwortet. Hier aber kommt nun die praktische Vernunft ins Spiel. Kant fragt sich nämlich, ob nicht auch die praktische Vernunft synthetische Sätze *a priori* enthält und kommt zu dem erstaunlichen Ergebnis, dass sich sehr wohl *ein* unbedingt wahrer Satz der praktischen Vernunft formulieren lässt. Die Rede ist vom *kategorischen Imperativ*. »Der kategorische Imperativ ist nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxi-*

me, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (GMS, BA 52)

Als synthetischer Satz *a priori* bildet der kategorische Imperativ *das Sittengesetz* schlechthin. Die ethische Aussage, die hier gemacht wird, ist unbedingt gültig, zumal sie frei von allen kontingenten Voraussetzungen ist. »Denn reine, *an sich praktische Vernunft* ist hier unmittelbar gesetzgebend.« (KpV, A 55) Diese Tatsache ist fundamental wichtig: Das kritische Paradigma verbietet es, einem synthetischen Urteil unbedingte Gültigkeit zuzusprechen, wenn es nicht rein aus der Vernunft ableitbar ist und sich stattdessen z.B. dadurch auszeichnet, dass es einer Naturbeobachtung entspringt, d.h. einer zufälligen empirischen Erfahrung. Einer solchen kontingenten Erfahrung unbedingte Gültigkeit beizumessen, ist grundsätzlich unzulässig, da jede konkrete Erfahrung ebenso gut auch eine andere hätte sein können. In diesem Verfahren erkennt Kant einen sich ausweitenden *naturalistischen Fehlschluss*, bei dem von einem bestimmten ›Sein‹ bzw. einer (individuellen oder kollektiven) Wahrnehmung, Gewohnheit oder gar einem ideellen Begehren auf ein unbedingtes ›Sollen‹ geschlossen wird. Damit würden Sittlichkeit und Ethik der puren »Willkür« unterworfen, weshalb Kant diese »sinnlichen Antriebe« auch als »*pathologisch*« klassifiziert (KrV, B 830/A 802). Ein »empirisches Interesse« oder eine bestimmte »Neigung« – mag sie vordergründig moralisch auch noch so nobel wirken – »zur Würde eines obersten praktischen Prinzips« zu erheben, würde »die Menschheit degradieren« und wäre »weit gefährlicher ..., als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann« (KpV, A 126). Der kategorische Imperativ zeichnet sich nun gerade dadurch aus, dass er frei von jedem pathologischen Interesse ist. Das individuelle Begehren oder auch eine spezifische kollektive Moralität müssen folglich zurückstecken, da sie niemals mit der Reinheit des apriorischen Sittengesetzes aufschließen können.

Wie aber macht man sich dieses von allem Pathologischen unabhängige und rein formale Gesetz zur *Maxime* des eigenen Handelns, wenn man durch keinen natürlichen Sachverhalt darauf gestoßen wird? Kants Antwort lautet: mithilfe des *Willens*.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. [...] Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines

vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut [...].
(GMS, BA 1.3)

»Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin, als reiner Wille, *durch die bloße Form des Gesetzes* als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen.« (KpV, A 55) Der reine Wille entpuppt sich daher als das *Subjekt des Sittengesetzes*. Als synthetischer Satz *a priori* involviert der kategorische Imperativ den konkreten subjektiven Willen. Er bildet die Schnittstelle von allgemeinem Vernunftgesetz und konkretem menschlichen Handeln. Das Verhältnis von Sittengesetz und Wille ist ein unmittelbares. Da es sich beim guten Willen folglich um eine transzendente Kapazität des Bewusstseins handelt, ist es Kant somit auch möglich, den naturalistischen Fehlschluss zu vermeiden. Denn vernünftigerweise kann ich nur das wollen, was unbedingt aus dem Sittengesetz ableitbar ist, denn alles andere, was ich durch die Zuhilfenahme pathologischer Elemente an normativen Aussagen formuliere, brächte enorme ethische Probleme mit sich, die ich – vernünftigerweise – nicht verantworten kann.

Kant liefert den Nachweis dafür anhand einiger Beispiele: Das berühmteste unter ihnen betrifft die Frage des Lügens. In einem kurzen Text von 1797, versehen mit dem sprechenden Titel »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen«, setzt sich Kant mit dem folgenden Postulat auseinander: »Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat.« (Kant 1983i, A 303) Für Kant steckt in dieser Aussage ein folgenschwerer Grundirrtum (»πρῶτον ψεῦδος« [ebd.]). Denn wie soll man ein Recht auf Wahrheit haben können, wenn wir doch wissen, dass *die* Wahrheit, d.h. die endgültige und inhaltlich bestimmte Wahrheit überhaupt kein Begriff der reinen Vernunft ist. »Man muß vielmehr sagen: der Mensch habe ein Recht auf seine eigene *Wahrhaftigkeit* (veracitas), d.i. auf die subjektive Wahrheit in seiner Person.« (Ebd.) Wollte man nämlich behaupten, dass es möglich wäre »objektiv auf Wahrheit ein Recht zu haben«, dann käme es nur noch »auf seinen *Willen* an«, also darauf, dass ein Individuum willentlich anerkennt, »ob ein gegebener Satz wahr oder falsch sein solle; welches dann eine seltsame Logik abgeben würde« (ebd.). Die Idee der Wahrheit würde dann reduziert auf individuelle Überzeugung und dementsprechend kontaminiert durch pathologische Elemente, da die individuelle Überzeugung ohnehin kontingent und interessengeleitet ist. Gilt allein das als wahr, was ein Individuum für wahr hält, würde jedem sittlichen Diskurs,

jeder Rechtsprechung und jeder Möglichkeit eines universalen ethischen Akts ein Riegel vorgeschoben. Individuelle Überzeugung auf das Niveau des allgemeinen (Menschen-)Rechts zu erheben, würde daher gerade nicht die Gerechtigkeit fördern, sondern die Aushandlung von Gerechtigkeit verunmöglichen.¹³ Wenn Kant also von der »subjektiven Wahrheit« spricht, dann meint er damit nicht die subjektive Wahrheit des Individuums, sondern die subjektive Wahrheit des Menschen als Vernunftwesen. Und diese Wahrheit ist eben nur innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft vorzufinden.

Entsprechend muss sich der Mensch auch angesichts der Frage des Lügens vom kategorischen Imperativ leiten lassen, wenn er sich seines Willens als eines widerspruchsfrei guten versichern will. Dies ist aber nicht immer ganz einfach, wie Kant anhand seines Beispiels veranschaulicht: Nehmen wir etwa an, ein gesuchter Mörder treibe sein Unwesen und eines seiner potenziellen Opfer sei ein guter Freund von mir. Dieser taucht eines Nachts bei mir auf und berichtet, dass er vom besagten Mörder verfolgt würde. Der Freund versteckt sich daraufhin bei mir im Haus. Wenig später steht dann auch der gesuchte Mörder, der den Verbleib meines Freundes erahnt hat, vor der Tür und fragt mich, ob ich diesen in jüngster Zeit gesehen habe. Wie antworten? Der erste Impuls wäre sicherlich, den Freund nicht zu verraten. Aber wäre dies nicht ein interessengetriebenes und von daher ein pathologisches Verhalten? Prüfen wir mithilfe des kategorischen Imperativs: Kann ich wollen, dass das Lügen zu einem allgemeinen Gesetz wird, auch wenn es im Einzelfall eine bestimmte Person schützen würde? Die Antwort muss lauten: Nein. Die (Not-)Lüge würde meinen Freund wahrscheinlich retten (sicher sein kann ich mir nicht, denn zwischen meiner Lüge und den zukünftigen Taten des Mörders besteht keine notwendige kausale Verbindung [vgl. Kant 1983i, A 306f.]), aber zugleich hätte sie eine ausgesprochen verheerende Wirkung: »Denn sie schadet jederzeit einem anderen, wenn gleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.« (Ebd., A 305) Bei der »Rechtsquelle« handelt es sich natürlich um das universale Sittengesetz aus reiner praktischer Vernunft, das als Bedingung der Möglichkeit einer verbindlichen sittlichen Ordnung wirkt. Ganz im Sinne des berühmten Sprichworts würde also die einzelne Lüge jede Verlässlichkeit und damit den Sinn jedes geltenden Rechts unterminieren.

Und dennoch ist hier Obacht geboten: Es hat sich jetzt zwar gezeigt, dass der kategorische Imperativ unbedingt wahr ist, aber damit ist noch lange

13 Vgl. auch die anschauliche Analyse dieses Problems bei Badiou 2015, 19-21.

nicht gesagt, dass der kategorische Imperativ so zu verstehen sei, dass aus ihm absolute Wahrheiten abgeleitet werden könnten. Das Sittengesetz ist nämlich nur *als solches* wahr. Es zu modifizieren und mit Inhalten zu versehen bedeuten nämlich, pathologische Elemente hinzuzufügen. Das heißt, das Resultat dieses Vorhabens hat seinerseits keine *apriorische* Gültigkeit. Zur Veranschaulichung: Der Satz »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (KpV, A 54) ist *a priori* gültig; der Satz »Wenn deine Maxime lautet, nicht zu lügen, dann gilt sie als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung« ist es nicht. Anders gesagt: In der *reinen* Vernunft gibt es keine Lüge (d.h. auch: sie lügt nie), denn ihre Begriffe sind entweder analytische Sätze, die notwendig wahr sind, oder die benannten synthetischen Sätze, die tatsächlich *a priori* gültig sind. Die Lüge ist ein Phänomen *a posteriori*. Der kategorische Imperativ fungiert aber als das universale Vernunftprinzip zur Beurteilung des Guten (*»principium diiudicationis bonitatis«* [vgl. Henrich 2001b, bes. 17-28]) und das situative Ergebnisurteil, das aus seiner Anwendung resultiert, unterscheidet sich maßgeblich von ihm, da es nicht unmittelbar gilt, sondern abgeleitet ist und nur situative Gültigkeit beanspruchen kann. Das Ganze wird noch einmal deutlich, wenn wir die Formulierung des kategorischen Imperativs genauer unter die Lupe nehmen: »[H]andle nur nach derjenigen Maxime, *durch die* du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (GMS, BA 52; Herv. T.M.) *Durch* welche Maxime bin ich denn unbedingt dazu aufgefordert, einen Willen im Sinne des Sittengesetzes zu meinem (guten) Willen zu machen? Durch keine andere als diejenige, die das Sittengesetz *als* kategorischer Imperativ selbst bildet!

Um diesen wichtigen Punkt noch zu verdeutlichen, wollen wir uns zwei Einwände bzw. Fragen anschauen, die man an Kants Mörder-Beispiel herantragen kann. Zum einen stellt sich nämlich die Frage, warum Kant von der Frage nach dem Recht auf Wahrheit ohne Umschweife übergeht zur Frage nach dem Unrecht der Lüge. Bin ich denn in der beschriebenen Situation nur aufgrund der Frage, die mir der Mörder stellt, dazu verpflichtet die Wahrheit zu sagen? Reicht das kategorische Lügenverbot schon aus, meine Lippen zu lockern? Schließlich hätte ich ja auch die Möglichkeit, der Frage auszuweichen, die Tür zu schließen und die Polizei zu rufen. Das macht mich dann vielleicht nicht zum Helden der Vernunft, aber vielleicht ist diese Alternative trotzdem nicht gänzlich unvernünftig. Wie dem auch sei, der Punkt ist der, dass, wenn das situative Derivat des kategorischen Imperativs zwar das kategorische Lügenverbot ausspricht, damit noch lange nicht die Alternativ-

losigkeit hinsichtlich der Form, die die Anwendung des Sittengesetzes anzunehmen hat, bewiesen ist.

Um den Sachverhalt zu prüfen, könnten wir uns ja auch eine andere Situation vorstellen, in der ich »einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann« (Kant 1983i, A 304). Kant erwähnt diese mögliche Disposition und scheint sie auch in seinem Beispiel vorauszusetzen. Formulieren wir sie trotzdem einmal aus: Wie verhält es sich etwa, wenn ein (vermeintlicher) Spion in Gefangenschaft gerät und nun von den Organen der Staatsregierung, auf deren Befehl hin er gefangen genommen wurde, unter Androhung von Folter verhört werden soll. Wir setzen nun automatisch voraus, dass es im Hintergrund ein massives Legitimationsproblem gibt, denn die ganze Situation sagt aus, dass es kein gemeinsames, geschweige denn allgemein geltendes Recht (z.B. nach Art der UN-Charta) gibt, auf das sich die beteiligten Staaten zu diesem Zeitpunkt geeinigt hätten.¹⁴ So oder so, die Verlässlichkeit des Rechts hat hier ohnehin keine Relevanz, denn angenommen, der vermeintliche Spion handelte nun ganz im Sinne des kategorischen Imperativs, so ist er ja nicht einem geltenden Recht, sondern der »Rechtsquelle« verpflichtet. Verlangt das Sittengesetz von ihm nun, dass er »seine Leute« ans Messer liefert, weil er dem kategorischen Lügenverbot verpflichtet ist und der prekären Situation nicht ausweichen kann? Das kann unmöglich der Fall sein, denn damit wäre folgendes Paradox geschaffen: Durch das Vermeiden der Lüge würde er zum Verräter an seinen Mitmenschen. Dabei spielt es genauso wenig eine Rolle, ob mit diesen Mitmenschen »seine Leute« oder jede*r x-Beliebige gemeint ist, denn das Sittengesetz spricht auch das unbedingte Verbot des Verrats aus, denn andernfalls würde auch hier ein pathologisches Interesse (z.B. die Selbsterhaltung im Angesicht der Folter) in den kategorischen Imperativ aufgenommen, was unzulässig ist. Erinnern wir uns daran, was Kant über die »Wahrhaftigkeit« des Menschen als vernünftiges Lebewesen gesagt hat. Diese Aussage fußt nämlich auf einer alternativen (aber eben nicht im Wesentlichen verschiedenen) Fassung des kategorischen Imperativs, die Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* formuliert: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich

14 Der Vollständigkeit halber sei hinzugefügt, dass es natürlich kein geltendes Recht ohne Unrecht geben kann. Das hier aufgeführte Szenario überführt daher den rechtlichen Absolutheitsanspruch *per se*. Darüber hinaus gibt es allerdings durchaus so etwas wie einen »Unrechtstaat« (vgl. Radbruch 1946), in dem z.B. Angriffskrieg, Völkermord, Zwangs- bzw. Sklavenarbeit und Plünderung sich im geltenden »Recht« wiederfinden.

als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.« (GMS, BA 66f.) In der beschriebenen Situation würde aber notwendigerweise irgendwer auf ein Mittel zum Zweck reduziert. Davon aber einmal abgesehen, zeigt sich hier ein viel tiefer liegendes Problem an: Es ist nämlich gar nicht geklärt, ob überhaupt eine der Parteien ganz grundsätzlich für die Verwirklichung des Sittengesetzes steht und ob die Elemente Verlässlichkeit und Autonomie in der Situation überhaupt auffindbar sind.

Angesichts dieses Sachverhalts lassen sich nun zwei Ergebnisse formulieren: (1) Die Anwendung des kategorischen Imperativs produziert keinen Präzedenzfall und schon gar nicht einen neuen, modifizierten kategorischen Imperativ. (2) Allein das Sittengesetz als solches dient der Prüfung der gegebenen (Rechts-)Ordnung, nicht aber dient es als normative Handlungsanweisung *innerhalb* einer spezifischen zweckdienlichen und als unverrückbar angesehenen Rechtsordnung, da es so in seiner Rolle als Rechtsquelle nicht ernst genommen würde. Wo also eine spezifische Ordnung sich als Selbstzweck entpuppt, macht das Sittengesetz den Menschen auf seine Wahrhaftigkeit aufmerksam, also auf die Vernunft(-Forderung), die das kontingente geltende Recht überlagert, gerade weil sie die Rechtsquelle bildet. In diesem Sinne wirkt der autonome Mensch zugleich als das Subjekt der Rechtsquelle, wodurch er Zweck in sich selbst ist – oder anders gesagt, wodurch ihm die unveräußerliche Würde innewohnt.

Es zeigt sich also, dass eine Tat, ein Gesetz, eine Rechtsordnung oder eine Ideologie, in der auch nur ein Mensch auf ein Mittel zur Erreichung eines ›höheren Zwecks‹ reduziert wird, folglich unsittlich und ethisch im höchsten Maße bedenklich ist.¹⁵ Das Sittengesetz stellt einen universalen ethischen Anspruch, der für alle vernünftigen Wesen gilt, die sich selbst als frei begreifen (könnten). »Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für *vernünftige Wesen* zum Gesetz dient, so muß sie auch für alle vernünftige[n] Wesen gelten [...].« (GMS, BA 99f.) Dazu ist es unabdingbar, wie Kant feststellt, dass »die Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werde[...]« (GMS, BA 100). Auch diesem Beweis kann man sich erneut gut durch ein Beispiel nähern, das aus der Feder Kants stammt. Dieses weist zudem eine große Ähnlichkeit zu unserem Beispiel mit der angedrohten Folter auf. Außerdem finden wir in ihm das Kernelement der kantischen Ethik wieder,

15 In diesem Zusammenhang sei noch einmal an das bizarre Beispiel des ›Feindstrafrechts‹ erinnert. Siehe Kapitel I, Anm. 50.

das ihr die Bezeichnung Pflichtethik bzw. deontologische Ethik eingebracht hat. Es stammt aus der *Kritik der praktischen Vernunft*:

Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre. (KpV, A 54)

Bevor wir uns der Analyse dieses Beispiels widmen, sei sogleich auf eine mögliche Verständnisschwierigkeit hingewiesen, die nicht zuletzt auf Kants eigene Rhetorik zurückzuführen ist. Denn die Art und Weise, wie Kant hier die Anwendung des kategorischen Imperativs präsentiert, kann dazu verleiten, das Sittengesetz mit inhaltlichen Bestimmungen aufzuladen, die es aber *de jure* (d.h. hier tatsächlich *durch sich selbst als Rechtsquelle*) gar nicht haben kann. Damit ist gemeint, dass dieses Beispiel zu implizieren scheint, dass die sexuelle Lust jederzeit ein pathologisches Interesse darstellt. Wir werden aber sogleich sehen, dass dies nicht der Fall ist. Aber der Reihe nach. Klären wir zunächst die Bedeutsamkeit seiner Aussagen über das Sollen.

Auch in Kants Beispiel geht es um Verrat. Wir können das Szenario also sehr genau beurteilen und stellen mit Kant zusammen fest, dass die Person, die hier in eine prekäre Lage gebracht wurde, mit Rücksicht auf das Sittengesetz zu dem Schluss kommen muss, dass der Verrat ausgeschlossen ist. Nun setzt dieses Beispiel allerdings nicht voraus, dass diese Person sich des kategorischen Imperativs klar bewusst ist. Die Person ist sich lediglich einer *Möglichkeit* bewusst, nämlich der Möglichkeit, ihr eigenes pathologisches Interesse, d.h. ihren Drang zur Selbsterhaltung, hintanzustellen. Die Person gerät also gerade dadurch in die prekäre Lage, da sie weiß, dass sie den ehrlichen Mann nicht verraten *soll*. Dieses Sollen drückt nun eine Pflicht aus,

die mit dem Komplex aus angedrohter Todesstrafe und Selbsterhaltung kollidiert. Hätte die Person kein Bewusstsein von dieser Art Pflicht, geriete sie also gar nicht erst in diese prekäre Lage. Das Sollen ist allerdings kategorisch und daher unumgänglich für eine vernünftige Person.¹⁶ Mit dem Bewusstsein des Sollens muss der vernünftigen Person aber auch klar sein, dass dieses Urteil ein mögliches ist und tatsächlich umgesetzt werden kann. Nichts anderes drückt die einprägsame Formel ›Du kannst, denn du sollst!‹ aus.

Im letzten Satz des oben zitierten Abschnitts weist Kant nun darauf hin, dass die Befähigung zu diesem Urteil nur durch die *apriorische* Gültigkeit des »moralischen Gesetzes« möglich ist. Dass die Person erkennt, dass sie den ehrlichen Mann nicht ans Messer liefern soll, hängt daher *nicht* mit einer nebelhaften Intuition oder einem in der menschlichen Natur angelegten ›Gerechtigkeitssinn‹ zusammen, sondern fußt auf dem *a priori* gültigen Sittengesetz, denn dieses gilt natürlich auch dann, wenn ich mir seiner gar nicht bewusst bin (oder wenn ich Kant nicht gelesen habe). Anders gesagt, das Sittengesetz ist selbst die Bedingung der Möglichkeit dessen, was vordergründig wie eine Intuition oder ein natürlicher Gerechtigkeitssinn humanistischer Provenienz erscheinen mag. Aber man darf nicht vergessen, dass wir uns hier nicht in einem wie auch immer gearteten ›Naturzustand‹ jenseits allen (Selbst-)Bewusstseins und jenseits der symbolischen Ordnung bewegen. Eine Interpretation der kantischen Sittlichkeitslehre, die von der Dimension des Symbolischen absieht, macht sich eines schädlichen Reduktionismus schuldig.

Exkurs V: Da auch dieser Punkt ausgesprochen wichtig ist, wollen wir ihn noch etwas vertiefen. Interessanterweise lässt sich nämlich beobachten, dass die Kritik an dieser Idee von Intuition oder natürlichem Vermögen z.B. auch von Hegel aufgenommen und präzisiert, gleichzeitig aber von einem seiner ebenfalls sehr einflussreichen Zeitgenossen, nämlich Schleiermacher, in den Wind geschlagen wurde. Hegel folgt Kant, wenn er festhält, dass der »sogenannte gesunde Menschenverstand« dem Menschen »vernünftig durchs Leben durchhilft«, da er »richtige Standpunkte« einnehmen kann (Hegel 1986r, 30f.). »Aber wirklich hat auch der Mensch nur solches Zutrauen zu ihrer Wahrheit, weil ihn das Absolute in einem Gefühl dabei begleitet und dies ihnen allein die Bedeutung gibt.«

16 Wir präzisieren: Eine Person kann natürlich auch um ihr vernünftiges Bewusstsein gebracht werden, indem sie z.B. noch vor der hier skizzierten Situation durch Folter gebrochen oder durch Rauschmittel, Manipulation und dergleichen beeinflusst wird.

(Ebd., 31) Unter dem Absoluten versteht Hegel hier die Vernunft, die er – in Anschluss an Kant – als diejenige Instanz interpretiert, die die Antinomien, d.h. die Paradoxa bzw. Widersprüche, die der Verstand produziert, *aufhebt*, ohne dabei eine der beiden Positionen der anderen unterordnen zu müssen (vgl. Vieweg 2019, 185-187). Wir haben diese Aufhebung anhand des kategorischen Imperativs beobachten können als wir auf das Paradox von kategorischem Lügenverbot und gleichsam kategorischem Verbot des Verrats gestoßen sind. Im vernunftgemäßen Satz des kategorischen Imperativs ist der Widerspruch beider aufgehoben, ohne dass eines der beiden Verbote seine Gültigkeit angesichts des anderen verlieren würde. Wenn Hegel nun den Wert des »gesunden Menschenverstandes« und des »Gefühls« durchaus würdigt, dann tut er dies analog zu Kant, indem er auf die *apriorische* Gültigkeit des Sittengesetzes verweist, das er zurecht unter dem Begriff der Vernunft subsumiert. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass das Gefühl *per se* absolute Gültigkeit beanspruchen kann. In seiner Zeit als Professor in Berlin wird er sich daher gegen die »Gefühlstheologie« seines Kollegen Schleiermacher aussprechen, für den das »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit« (Schleiermacher 2008, 44) zum absoluten Angelpunkt seiner Religionsphilosophie wird. Allein der Zusatz der »Abhängigkeit« veranlasst Hegel zu einer radikalen Polemik, wenn er Schleiermacher entgegenhält, dass, sofern das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit doch den frommen, religiösen Menschen auszeichne, wohl ein »Hund der beste Christ« (Hegel 1986x, 58) sein müsse. Schleiermacher wird daraufhin den Kontakt zu Hegel abbrechen. Das ist umso bedauerlicher, da Schleiermacher sich dadurch selbst eine valide – wenn auch polemische – Kritik an seinem Denken vorenthält, die maßgeblichen Einfluss auf seine Religionsphilosophie hätte nehmen können. Schließlich handelt es sich bei Schleiermacher um einen der einflussreichsten modernen protestantischen Religionsphilosophen und Dogmatiker.

Kommen wir nun also zum ersten Abschnitt des Zitats. Im »Apolog vom Galgen« (Zupančič 2001, 102) bringt Kant die Androhung der Todesstrafe nicht mit dem Verrat, sondern mit der sexuellen Lust in Verbindung. Für Kant ist es selbstverständlich, dass die Person, angesichts der Todesdrohung, auf die sexuelle Befriedigung verzichten würde. So selbstverständlich, dass er bei seinen Leser*innen voraussetzt, dass sie zum gleichen Schluss kommen. Aber entspricht dies denn notwendigerweise dem kategorischen Imperativ?

Alenka Zupančič hat gezeigt, dass Kant hier seiner eigenen Erkenntnis untreu wird, weshalb es nötig ist, Kant gegen Kant zu lesen (vgl. zum Folgen-

den ebd., 102-104). Das Problem ist pikant. Denn man muss doch zugeben, dass ich, würde ich der Liebesnacht aufgrund der Todesdrohung entsagen, ein pathologisches Interesse – einmal mehr ist es die Selbsterhaltung – zu meiner Maxime machen würde. Ich würde schließlich dem nachgeben, was Freud das »Lustprinzip« nennt. Dieses Lustprinzip (gelegentlich auch als Unlustprinzip bezeichnet) besagt, dass ein Lebewesen *natürlicherweise* zur Homöostase tendiert. Was ist damit gemeint? Freud versteht den psychosomatischen Komplex gewissermaßen analog zum Energieerhaltungssatz, um auf diese Weisen den ›Haushalt‹ der psychischen Energie quantifizierbar und dadurch wissenschaftlich-psychologisch handhabbar zu machen (vgl. Freud 1987b; Lacan 2015d, 182-195). Wenn nun das Gleichgewicht dieser Energie z.B. durch Gewalteinwirkung von außen oder innen (man denke an den Begriff des Über-Ichs) gestört wird, tendiert die Energie letztlich wieder zu einem Ausgleich der Spitze, die z.B. ein starker Schmerz oder ein Schock hervorgerufen hat. Der jeweilige Extremfall veranschaulicht dies sehr gut: Würde der zugefügte Schmerz, z.B. bei einer (ohnehin schon mehr als fragwürdigen) aus dem Ruder laufenden Folter, nicht unterbrochen, sondern immer nur verstärkt, reagiert der psychosomatische Komplex z.B. mit Ohnmacht bzw. Bewusstlosigkeit. Beim psychischen Schock findet der Ausgleich z.B. durch Verdrängung und/oder Sublimierung statt.

Da das Lustprinzip nun auch für das vernünftige *Lebewesen* gilt, stellt sich die folgende Frage: Handle ich dem Sittengesetz entsprechend, wenn ich dem Lustprinzip nachgebe und auf die Liebesnacht verzichte, dafür aber dem Galgen entkomme? Die Antwort lautet natürlich: Nein, tue ich nicht. Dies lässt sich einfach überprüfen: Kann ich denn wollen, dass die Maxime meines Handelns, nämlich dem Lustprinzip zu folgen, zu einem allgemeinen Gesetz würde? Vernünftigerweise kann ich das natürlich nicht wollen. Greifen wir noch einmal auf das Beispiel mit dem Spion zurück und stellen uns vor, einer ›seiner Leute‹ zu sein: Ich kann folglich vernünftigerweise nicht wollen, dass der gefangene Spion dem Lustprinzip nachgibt, nicht weil dadurch mein Leben in Gefahr wäre (das wäre wieder nur ein pathologisches Interesse), sondern weil mir das Sittengesetz vorschreibt, jeden Menschen (und das schließt ihn, aber auch mich mit ein) allein als Zweck, nicht als Mittel zu betrachten. Anders gesagt, entschlösse ich mich dementsgegen zum altruistischen Selbstopfer, stellt sich wieder die Frage, ob dies nicht auch auf ein pathologisches Interesse zurückgeht: Rette ich dem anderen (möglicherweise) das Leben, indem ich meines gebe, weil ich z.B. nicht mit der Schuld leben könnte, dass er oder sie für mich gestorben wäre? Oder opfere ich mich, weil

sein oder ihr Verlust für mich das ganze Unternehmen infrage stellen würde, was nur anzeigen würde, dass dieses eben nicht im universalen Sinne sittlich, sondern interessegeleitet wäre? Das Sittengesetz fordert von mir nicht weniger als vom Spion, nämlich dass ich das Unerträgliche ertrage und dem Lustprinzip nicht nachgebe. Zupančič formuliert das analoge Ergebnis für das Beispiel der prekären Liebesnacht:

Entscheidet man sich lieber für den Tod als für den Verzicht auf die Lust, dann nicht etwa, weil man unfähig ist, auf die Lust zu verzichten, sondern weil die Wahl der Lust unter den gegebenen Bedingungen die einzige Möglichkeit ist, seine Fähigkeiten zum Verzicht auf die Lust (das Lustprinzip) unter Beweis zu stellen. Folgt man Kants Vorschlag (und verzichtet auf die Liebesnacht), dann entscheidet man sich für das Lustprinzip als letztes Prinzip seines Handelns. [...] Man entscheidet sich also für die Liebesnacht nicht aus Lust, sondern, wie es heißt *aus Prinzip* oder auch »aus Pflicht«. (Zupančič 2001, 104)

Zupančičs Argumentation zeigt noch einmal, worin die Wahrhaftigkeit des kategorischen Imperativs besteht. Der Verweis auf die *Pflicht* ist hier entscheidend. Sie erinnert daran, wie präzise die Pflicht in Anschluss an Kant gefasst werden muss. Die Bestimmung der Pflicht ist dabei ausgesprochen prägnant und es verwundert daher umso mehr, dass Kant sie selbst gelegentlich aus den Augen verliert. Auf welche Weise die Pflicht im Sinne der reinen praktischen Vernunft verstanden werden muss, lässt sich anhand eines Abschnitts aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* erläutern, in der Kant den besagten Drang zur Selbsterhaltung thematisiert.

Dagegen, sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen inneren Wert, und die *Maxime* derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar *pflichtmäßig*, aber nicht *aus Pflicht*. (GMS, BA 9f.)

Dass Kant hier die Pflicht zur Bewahrung des eigenen Lebens anspricht, wirkt befremdlich Angesicht unserer bisherigen Erkenntnisse über den kategorischen Imperativ. Kant, der zu dem Zeitpunkt, wo er diese Zeilen schreibt, noch relativ am Anfang seiner moralphilosophischen Arbeiten steht, spricht hier scheinbar einem abgeleiteten Urteil absolute Gültigkeit zu. Für uns können wir aber festhalten, dass das implizite naturalistische Paradigma der Selbsterhaltung gerade nicht »aus Pflicht«, also aus dem unbedingten Be-

wusstsein des Anspruchs des Sittengesetzes, hervorgeht und daher keine der aus ihm abgeleiteten Maximen auf der Höhe des Sittengesetzes ist. Abseits davon aber veranschaulicht die Textstelle deutlich die Analogie zwischen dem Konzept des pathologischen Interesses und dem freudschen Lustprinzip.

Die sinnvolle und logische Kernaussage des Abschnitts aber formuliert Zupančič: Wenn das vernünftige Wesen im Sinne des Sittengesetzes handeln will, dann reicht es offensichtlich nicht aus, einfach *pflichtmäßig* zu handeln, sondern es muss *pflichtmäßig und aus Pflicht* handeln (wollen) (vgl. Zupančič 2001, 28). Natürlich kann es sein, dass ich pflichtgemäß im Sinne des Lustprinzips, das als Agenten der Selbsterhaltung fungiert, handle. Allein pflichtmäßig lässt sich ferner auch im Sinne eines geltenden, kontingenten Rechts handeln. Aber »pflichtmäßig *und* aus Pflicht« (KpV, A 144; Herv. T.M.) kann nur bedeuten, den kategorischen Imperativ als solchen zum vernunftgemäßen Prinzip des Handelns zu machen (vgl. MS II, A 22). Hier begegnet uns erneut das von Hegel immer wieder hervorgehobene Vermögen der Vernunft, Antinomien und Widersprüche *aufzuheben*. Das Sittengesetz darf niemals mit einem historisch-kontingenten, geltenden Recht verwechselt werden. Als Rechts*quelle* überlagert es jede kontingente Ordnung. »Das Sittliche ist im Grunde ein *Supplement*, ein *Überschuß*.« (Zupančič 2001, 28) Das Sittengesetz produziert einen Rest, der symbolisch nicht festgehalten werden kann, um in einer kontingenten Ordnung ein für alle Mal untergebracht zu werden. Dies lässt sich wunderbar anhand eines weiteren Beispiels von Kant erläutern, in dem dieser die »*Pflicht gegen sich selbst*« (KpV, A 282) thematisiert.

Gegen Ende der *Kritik der praktischen Vernunft* greift Kant auf das Beispiel der Seenotrettung zurück (eine in Zeiten der sogenannten »Flüchtlingskrise« hochaktuelle Fragestellung). So schreibt Kant, dass »unsere Hochschätzung«, »da jemand, mit größter Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht«, gerade der Pflicht gegen sich selbst gilt (ebd.). Und obwohl Kant festhält, dass diese Pflicht »hier etwas Abbruch zu leiden scheint« (ebd.), begegnen wir hier dem dialektischen Charakter des Sittengesetzes in Reinkultur. Denn man muss das »gegen sich selbst« im doppelten Wortsinn verstehen: Der Seenotretter handelt einerseits *gegen sich selbst*, indem er sein Lustprinzip überwindet, aber andererseits geht die Pflicht, der gemäß er handelt, *zugleich gegen ihn selbst*, d.h. diese Pflicht ist auch auf ihn gerichtet, weil er selbst ein Vernunftwesen und damit nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt (Zweck) des Sittengesetzes ist. Betrachtet man diesen dialektischen Charakter etwas genauer, so scheint sich darin auch – zumindest in theologischer Perspektive – eine modifizierte und von daher dialektische Anthropologie Lu-

thers widerzuspiegeln. Das bezeugt Kant gewissermaßen selbst: »Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein.« (KpV, A 155) Erst unter dem Sittengesetz zeigt sich der Mensch als »Sünder und Gerechter zugleich«. Denn als verpflichtend ist das Sittengesetz rein und nicht pathologisch, aber indem es den einzelnen Menschen involviert, ist es zugleich pathologisch (wir kommen im nächsten Abschnitt auf dieses Verhältnis zurück). Insofern ist dieses Verhältnis aber nicht als substanzontologische Bestimmung zweier abstrakter Seinsweisen des Menschen zu verstehen, vielmehr muss es als dialektische Vermittlung begriffen werden: In der Aktualität seiner Autonomie begreift sich der Mensch als »unheilig genug« und »heilig« und hebt auf diese Weise die abstrakte Trennung der Relata auf.

Exkurs VI: Im Zusammenhang mit dem dialektischen Charakter des Sittengesetzes sei auch – noch einmal theologisch – an Jesu Imperativ in Lk 9,23-25 erinnert: »Zu allen sagte er: Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten. Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sich selbst verliert und Schaden nimmt?« Die Ethik Jesu ist radikal, weil sie alle Strukturmerkmale des Sittengesetzes aufweist (dieser Sachverhalt wird uns bei Hegel erneut begegnen, siehe Kapitel III.6). Ähnlich drastisch wie Jesu Forderung wirkt es heute, wenn Jean Ziegler sich angesichts der »kannibalischen Weltordnung« des Kapitalismus unter Berufung auf Kant an die Öffentlichkeit wendet: »Die Unmenschlichkeit, die einem anderen angetan wird, zerstört die Menschlichkeit in mir, hat Immanuel Kant geschrieben. Der moralische Imperativ ist in uns allen. Es geht darum, ihn wachzurufen, den Widerstand zu mobilisieren, den Kampf zu organisieren.« (Ziegler 2018, 122)

Wie Zupančič zeigt, erweist sich das Sittengesetz in diesem ganzen Komplex als ein Überzähliges, das weder auf das eine noch das andere Urteil reduziert werden kann. Kein geltendes Recht könnte die Ambivalenz dieses Überschusses, diesen »Rest«, den das Sittengesetz produziert, aufheben.

Indem nun das Sittengesetz diesen vernünftigen, dialektischen, überzähligen Charakter aufweist, hat es eine drastische Auswirkung auf das Subjekt, das sich (notwendigerweise) unter ihm wiederfindet. Das Sittengesetz bildet in diesem Zusammenhang nämlich das Medium der echten, realen (Hegel würde sagen: der wirklichen) Subjektivation: Durch die Wirkung des impe-

rativischen Charakters des Sittengesetzes wird das Subjekt zum *gespaltenen Subjekt* im Sinne der lacanschen Theorie (vgl. zum Folgenden Zupančič 2001, 36-38). Diese Spaltung weist erneut den überzähligen Charakter der dialektisch verfassten Vernunft auf. Denn das Subjekt ist nicht etwa aufgespalten, weil das Sittengesetz von ihm fordert, seine ›ungespaltene Seite‹, die dem Lustprinzip folgen will, zu entsagen. Es verhält sich vielmehr so, dass das seiner selbst bewusste Subjekt, auf zwei Aspekte seiner selbst reflektiert: Zum einen reflektiert es auf sich selbst als ungespaltenes Subjekt des Lustprinzips,¹⁷ zum anderen auf sich selbst als gespaltenes Subjekt, das durch die Reflexion auf das ungespaltene Subjekt des Lustprinzips, mit dem es identisch ist, sich überhaupt erst als gespaltenes erkennt. Dies mag widersprüchlich klingen, doch darf nicht vergessen werden, dass die Logik des Selbstbewusstseins hier eine Gleichzeitigkeit und Identität der Terme erfordert, da andernfalls gar nicht erst von *Selbstbewusstsein* die Rede sein könnte.¹⁸ »Die Spaltung des Subjekts der praktischen Vernunft ist die Spaltung zwischen dem pathologischen Subjekt und dem gespaltenen Subjekt.« (Zupančič 2001, 37)¹⁹ Diese Spaltung ist von großer Bedeutung, denn in ihr verwirklicht sich die eigentliche *Freiheit des Subjekts*.

Es hat sich also gezeigt, dass der Mensch als Vernunftwesen nicht durch ›natürliche Veranlagungen‹ determiniert ist. Es versteht sich von selbst, dass er sehr wohl durch spezifische Bedürfnisse bestimmt ist (und in gewisser Weise auch determiniert, denn ich bin z.B. nicht so frei, dass ich sagen könnte, ich höre nun auf zu atmen, aber entscheide mich einfach dafür, trotzdem nicht zu ersticken), aber er wird nicht notwendigerweise von ihnen diktiert. Dadurch also, dass der Mensch fähig ist, dem Lustprinzip zu entsagen, stellt

17 Lacan macht deutlich, dass es sich bei diesem Subjekt des Lustprinzips trotzdem um ein Subjekt handelt, allerdings haben wir es hier mit einer »azephalen Subjektivierung, einer Subjektivierung ohne Subjekt« zu tun (Lacan 2015d, 193; vgl. ebd., 177f.189f.).

18 Wir vertiefen die Analyse des Selbstbewusstseins in Kapitel III.1.

19 Hier wird außerdem der hegelsche Charakter von Zupančičs Argument deutlich. Das besagte Verhältnis des gespaltenen Selbstbewusstseins, das sich als Einheit von »Vernunft« und »Sinnlichkeit« begreift, beschreibt Hegel im Kapitel über die »moralische Weltanschauung« in der *Phänomenologie des Geistes* (vgl. PhG, 445f.): »Solche Einheit erst ist die *wirkliche* Moralität, denn in ihr ist der Gegensatz, wodurch das Selbst Bewußtsein oder erst wirkliches und in der Tat Selbst und zugleich Allgemeines ist, enthalten [...]« (PhG, 446)

er sein Vernunftvermögen unter Beweis, wodurch er sich vom Tier maßgeblich unterscheidet: »Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*.« (GMS, BA 107f.) Das vernünftige Wesen als gespaltenes Subjekt hat in diesem Sinne »zwei Standpunkte«, deren ›Synthese‹ es bildet. Diese Synthese bildet es »*einmal*, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind« (GMS, BA 108f.) und die Autonomie implizieren. Durch die Teilhabe an beiden Standpunkten beweist sich die Freiheit des Subjekts. Denn die Freiheit als Autonomie wäre selbst ein leeres Phänomen ohne einen *Gegenstand* in der heteronomen »Sinnenwelt«. Kant selbst fasst den Gedanken in einem prägnanten Absatz zusammen:

Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische Sollen* ein synthetischer Satz a priori vorstellt [...]. (GMS, BA 111)

In diesem Satz steckt aber auch noch etwas mehr, wie Slavoj Žižek betont (vgl. zum Folgenden Žižek 2009, 20-23): Wäre ich nämlich allein ein Glied der intelligiblen Welt (d.h. ein Teil des ›bloß Gedachten‹, dem Gebiet der *Noumena* bzw. »Noumenen«, wie Kant an anderer Stelle schreibt [vgl. KrV, B 409-413]), dann würde ich gerade nicht wahrhaft frei sein. Stattdessen wäre ich in Wahrheit absolut unfrei, da »alle meine Handlung« nun »der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*«. Mein Wille wäre dann jederzeit im Einklang mit dem kategorischen Imperativ. Anders gesagt, mein Wille wäre durch das Sittengesetz *determiniert* und demnach alles andere als ein freier Wille. Determiniert wäre ich auch, wie wir gesehen haben, wenn ich allein Glied der Sinnenwelt, der *Phaenomena*, wäre. Denn das hieße, ich wäre ohne Selbstbewusstsein und Vernunft dem Gesetz der Natur unterworfen. Žižek bringt es auf den Punkt: »*Our freedom persists only in a space between the phenomenal and the noumenal.*« (Žižek 2009, 23)

Man kann die Wichtigkeit dieses Sachverhalts nicht genug betonen. Mithilfe der Methode der Transzendentalphilosophie, deren Weg über die *Kritik der reinen Vernunft* zur *Kritik der praktischen Vernunft* führt, gelingt es Kant, die

Freiheit des vernünftigen Wesens zu beweisen. In dem »Du sollst« der reinen praktischen Vernunft verwirklicht sich die Freiheit und taucht als überzähliges Element des Vernunfturteils auf, das weder auf den Bereich der Phänomene (des Seins), noch auf den Bereich der Noumena (des Denkens) reduziert werden kann, sondern beide synthetisiert, wodurch sie überhaupt erst als solche ins Bewusstsein treten. Kant selbst ist sich seiner Entdeckung sehr wohl bewusst, was sich darin widerspiegelt, dass er ihr einen Namen gibt. So spricht er vom »*Faktum der Vernunft*« (vgl. KpV, A 56). Mit Faktum ist hier allerdings nicht eine Tatsache im Sinne eines »*factum brutum*« gemeint, sondern Faktum ist hier das »Wort für eine Tat oder Handlung« im Sinne einer »*imputatio facti*«, d.h. einer »Zurechnung« (Löhner 2004, 187). »Das Faktum der Vernunft wäre daher nicht eine Tatsache, auf die die Vernunft stößt, sondern eine Tat oder Handlung der Vernunft (*genitivus subjectivus*), die sie vollbringt. Diese Tat ist der Akt der sittlichen Gesetzgebung, dessen Resultat das Bewusstsein des Sittengesetzes ist.« (Ebd.; vgl. Willaschek 1991; Willaschek 1992, bes. 174-193)

Wir dürfen nun allerdings eines nicht aus den Augen verlieren: Das Faktum der Vernunft beweist zwar die Freiheit des Menschen, aber hiermit sind wir noch nicht über das reine ›Du sollst‹ hinausgelangt. Es stellt sich schließlich die Frage, wie aus dem Sollen nun nicht nur der gute Wille, sondern auch der reale ethische Akt werden kann, der sich nicht auf den Bereich des *Apriori* beschränkt. Anders ausgedrückt: Was motiviert das vernünftige Subjekt, vom Gesetzgebungsakt der Vernunft zum realen ethischen Akt überzugehen? Kants Argumentation scheint an diesem Punkt plötzlich etwas träge zu werden, was ihm dann u.a. auch von Hegel in dessen frühen Werken vorgehalten wird. Denn der Lösungsversuch, den Kant anbietet und den wir uns als nächstes anschauen wollen, weist einige Schwächen auf und die Argumentation des Königsbergers bleibt hinter ihrer gewohnten Schärfe zurück.

Exkurs VII: Bevor wir zum nächsten Abschnitt übergehen, wollen wir noch einem möglichen Missverständnis vorbeugen, das sich aus dem hier oft gebrauchten Begriff vom ›vernünftigen Wesen‹ ergeben kann. Denn es mag die Frage auftreten, wie es nun um diejenigen Wesen steht, die sich nicht (oder noch nicht, wie es z.B. für das Kleinkind gilt) ihrer Vernunft bedienen können. Auch hier beugt das Sittengesetz jedem Gedanken einer Abstufung der Lebewesen vor. Kann ich vernünftigerweise wollen, dass eine Maxime die besagen würde, dass das Kleinkind oder der geistig Behinderte einen ›geringeren Wert‹ als der

(schon) vernünftige Mensch haben müssten, zu einem allgemeinen Gesetz gemacht würde? Wohl kaum! Denn zum einen war ich selbst einst ein Kleinkind und damit angewiesen auf die Fürsorge anderer Menschen, zum anderen ist es nicht ausgeschlossen, dass auch ich, z.B. durch einen Unfall, zu einem geistig Behinderten werde und ein weiteres Mal auf die Fürsorge meiner Mitmenschen angewiesen bin. Aber ich brauche gar nicht so weit gehen und mein eventuelles Eigeninteresse hier ins Spiel bringen, eben weil der kategorische Imperativ mich schon längst in die Pflicht genommen hat, wie wir oben gesehen haben. Darüber hinaus ist es lohnenswert, sich zu vergegenwärtigen, dass Kant seine Gedanken vor dem historischen Hintergrund formuliert, in dem die allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte formuliert wurden. Entsprechend schreibt Kant z.B. im § 18 der *Metaphysik der Sitten* über das »Elternrecht«, in dem es um die Pflicht der Eltern gegenüber dem Kind »als Person« geht (vgl. MS I, AB 111-115). Vor dem aufklärerischen Diskurs der allgemeinen Menschenrechte lässt sich dieses »Elternrecht« ausweiten: Die Pflicht gegenüber meinem Nächsten betrifft die ganze (mögliche) *Menschheitsfamilie*. Der »Generationsvertrag« (im weitesten Sinne des Wortes) ist daher nicht einfach eine Sache des Rechts, sondern der Sittlichkeit.²⁰ Wir werden diesen Gedanken in Kapitel III.4 vertiefen.

3. Ein wenig Moraltheologie zur Motivation

Man muss zugeben, dass die kritische Philosophie dem Menschen einiges abverlangt. Auf die Frage, was er wissen könne, gibt sie die ernüchternde Antwort, dass ontologische Letztaussagen schon einmal nicht dazu gehören, er sich aber glücklich schätzen könne, wenn er Freude an Mathematik hat. Auf die Frage, was er tun solle, gibt sie die ambivalente Antwort, dass sich zwar ein fester Halt für das Wissen finden lässt, dieser sich aber als praktisch-philosophischer bzw. ethischer Imperativ entpuppt, der ihn vollkommen in die Pflicht nimmt und sich gegen seine weltlichen Neigungen richtet. Wie kann man da erwarten, dass das Lustwesen Mensch sich diese *apriorische* Gültigkeit zu Herzen nimmt und sein Leben dementsprechend gestaltet? Kant wittert diese Problematik und wendet sich ihr bereits im letzten Teil der *Kritik der*

20 Entsprechendes gilt daher auch für ähnliche vertragsartige Rechtsphänomene wie z.B. das Erbrecht. Die gängige Praxis des Erbrechts würde vor dem Sittengesetz nicht bestehen können. Siehe auch Kapitel III, Anm. 53.

reinen Vernunft zu. Die Frage nach Wissen und Sollen tritt nun in den Hintergrund. Stattdessen stellt er sich die Frage: »Was darf ich hoffen?« Diese Frage lässt tief blicken, denn zum einen zeigt sie natürlich an, dass Kant sich über die besagte Problematik im Klaren ist, zum anderen lässt sie aber auch schon die zugrundeliegende Logik seiner Lösungsstrategie durchblicken: Dort, wo es um Hoffnung geht und wo dieser eine motivierende Wirkung zugesprochen wird, da wird ganz offensichtlich auf etwas Jenseitiges verwiesen. Das muss nicht gleich ein himmlisches oder höllisches Jenseits sein. Es reicht ja schon die Aussicht auf ein ›diesseitiges Jenseits‹ aus, um mich zum sittlichen Handeln zu motivieren, weil es mir etwas Erhofftes in Aussicht stellt. Kurz, Jenseits meint zunächst einmal *jenseits der aktuellen Situation, jenseits des Hier und Jetzt*.

Das kann einen aber durchaus stutzig machen, schließlich haben wir doch gerade erst erkannt, dass die Wahrheit des Sittengesetzes in seiner Anwendung und Faktizität, also *in actu*, besteht und nicht unter dem Diktat einer wie auch immer gearteten Zweckgebundenheit stehen darf. Bevor wir aber näher auf diesen Einwand eingehen, wollen wir Kants Argumentation genauer betrachten.

Bei Kants Überlegungen zur Frage der Hoffnung handelt es sich tatsächlich um *moraltheologische* Überlegungen, die sich in zwei Phasen unterteilen lassen (vgl. zum Folgenden Henrich 1971b, bes. 48-51). Sein früherer Entwurf in der ersten Kritik widmet sich dem Gedanken der *Glückseligkeit*. Unter Berücksichtigung unserer Terminologie lautet das Argument wie folgt: Der Mensch (des Lustprinzips) strebt das Glück an, ist dabei allerdings stets gezwungen, das Objekt zu ändern (die Überspanntheit, die unter dem Lustprinzip zur Homöostase tendiert, muss dabei nicht von einer äußeren Gewalteinwirkung herkommen, sondern kann auch der Langeweile oder dem Überdruß entspringen). Einen sinnvollen Begriff von Glück kann nun, laut Kant, allerdings nur die Vernunft hervorbringen. So muss die Vernunft zweierlei Anforderung erfüllen: Erstens muss sie eine realistische Bedingung für die Erfüllung des Glücksstrebens sein, zweitens muss sie auch künftiges Glück verheißen können. Auf diese Weise würde auch das Sittengesetz zur Handlung motivieren und nicht nur simpler »Gegenstand des Beifalls« (ebd., 48) sein, wie Dieter Henrich bemerkt. Gleichzeitig aber verweist Henrich zurecht auf die vernunftflogische Tatsache, dass mit dem Gedanken von der Glückseligkeit als Vorbedingung der Sittlichkeit alles andere als ein zureichender Grund für diese geliefert wird. Kants Idee der Glückseligkeit würde nämlich »die Autonomie der Vernunft mit Techniken der Selbstüberredung kompromittier[en]«

(ebd., 49), die sich pathologischer Elemente bedienen müsste. Hinzuzufügen bleibt außerdem noch, dass wir es hier mit einer anthropologischen *petitio principii* zu tun haben. Denn Kant hat hier kurzerhand die Glückseligkeit zur Bestimmung des Menschen gemacht. Im Angesicht der kritischen Vernunft lässt sich eine solche essenzialistisch anmutende Prämisse aber nicht ohne Widersprüche postulieren (was auch Kant einräumen muss [vgl. GMS, BA 101-103]). Diese Einsicht aber führt ihn in die Arme der Moraltheologie.

In der späteren Phase wird Kant sein Programm gewissermaßen auf den Kopf stellen. Nun ist nicht mehr die Rede von einer Bestimmung des Menschen, die die Verwirklichung seiner Glückseligkeit vorsieht, stattdessen verlagert sich der Fokus auf eine eschatologische Dimension. Fassen wir den Gedanken zusammen: Als Vernunftwesen unterstehen wir dem Sittengesetz. Kraft der Vernunft ist es uns dabei möglich, darauf zu schließen, was wir tun sollen, »ob es gleich niemals geschieht« (GMS, BA 62). Das impliziert aber zugleich die Möglichkeit eines »höchsten Guts«, das es »durch die Freiheit des Willens hervorzubringen« gilt (KpV, A 203); ein höchstes Gut also, das zwar »nicht analytisch erkannt werden könne«, »sondern eine Synthesis der Begriffe sei« (ebd.), d.h. eine Versöhnung widersprüchlicher Terme, die im Verstand nur getrennt gedacht werden können und deren Verbindung also nur imaginiert werden kann, wie es z.B. das Bild des jesajanischen Friedens verdeutlicht, wo »die Wölfe bei den Lämmern wohnen« (Jes 11,6), oder dasjenige des Seenotretters, der sein Leben gibt, um es im selben Zuge zu gewinnen. Doch auch eine solche Aussicht hat offenbar wenig motivierende Kraft, da hier keine Garantie dafür ausgesprochen werden kann, dass das ultimative Resultat etwas anderes als bloß imaginär ist (vgl. Henrich 1971b, 50). Es muss also ein Wahrheitsgarant eingeführt werden, der das vernünftige, aber zweifelnde und hadernde Bewusstsein mit der Tatsache seiner Spaltung versöhnt. So sieht sich Kant in der zweiten Kritik dazu gezwungen, den *Gottesbegriff* wieder einzuführen, den die erste Kritik doch für obsolet erklärte: »Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes.« (KpV, A 226)

Kant nimmt nun aber sogleich eine Einschränkung vor, wenn er festhält, dass durch diesen (vermeintlichen und zu Unrecht so bezeichneten) »moralischen Gottesbeweis« das »christliche Prinzip der *Moral*« nicht deshalb sittlich ist, weil es christlich ist – denn rein »theologisch« genommen wäre es »mit-hin Heteronomie« –, »sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens *nicht zum*

Grund dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gut, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht [...]« (KpV, A 232). Kurz gesagt, das Prinzip des Sittengesetzes bleibt der christlichen Morallehre als solcher unbedingte vorgeordnet.

Was Kant hier beschreibt, bleibt allerdings dennoch weit hinter dem zurück, was er in der *Kritik der reinen Vernunft* so gründlich erarbeitet hat. Denn an dieser Stelle zeigt sich eine Eigenschaft der Transzendentalphilosophie, die in der Folge ihrer Entdeckung erhebliche Kritik ernten wird und besonders die Deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel zu der Auffassung gelangen lässt, dass dem kantischen Programm ein zureichendes Fundament fehle. Eine berühmt gewordenen Sentenz F.W.J. Schellings spiegelt dies besonders gut wider: »Kant hat die Resultate gegeben; die Prämissen fehlen noch.« (Hegel 1969a, 14) Es scheint nun auch allemal geboten, die fehlenden Prämissen ausfindig zu machen, denn wenn wir uns daran erinnern, dass Kant die transzendente Methode doch gerade zur Abwehr des radikalen Empirismus und Rationalismus einführt, müssen wir an dieser Stelle leider feststellen, dass sich in seine Philosophie doch einige Elemente eingeschlichen haben, die den Postulaten der beiden Positionen erstaunlich ähnlich zu sein scheinen.

In seiner umfangreichen Hegelstudie beschreibt Žižek in klaren Worten die hegelsche Kritik an Kant, mit der interessanten Folgerung, dass Hegel in diesem Sinne »buchstäblich ›mehr Kantianer als Kant selbst« war (Žižek 2014, 387). Gemeinsam mit Hegel argumentiert Žižek gegen die bereits erwähnte kantische Unterscheidung von *Phaenomena* und *Noumena*. Diese Differenz bildet einen Kernfaktor der kantischen Philosophie, denn sie betrifft nicht zuletzt die Vorstellung vom berühmten *Ding an sich*. Wir erinnern uns: Der Transzendentalphilosophie geht es um die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Dabei stellt sie fest, dass unsere Erkenntnis der empirischen Welt bzw. der ›Außenwelt‹ nicht eine Erkenntnis der Dinge (dieser Außenwelt) an sich ist, sondern dass sie bedingt ist durch die Einbildungskraft und die Verstandeskategorien, die die formale Struktur unserer Erkenntnis prägen. Kant stellt also (gezwungenermaßen) fest, dass wir weder schlichtweg eine Erkenntnis der Außenwelt haben noch eine vorgelagerte Erkenntnis von Ideen, die wir dann auf die Dinge der Außenwelt anwenden, sondern dass wir es mit »Erscheinungen« zu tun haben, die sich aus der Be- bzw. Verarbeitung der Dinge der Außenwelt durch den Verstand und seine Kategorien ergeben. Die Dinge an sich bilden so aber eine ganz eigene, mehr oder weniger abgetrennte Sphäre: »Die Sinnlichkeit, und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen,

wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns, vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit, Dinge erscheinen.« (KrV, A 251) Kant ist hier rigoros, denn er hält fest, dass »das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst auch ohne Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit [...], etwas, d.i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß« (KrV, A 252). Wie ist das zu verstehen? Sind *Phaenomena* (die Erscheinungen) und *Noumena* (die Dinge an sich) zwei vollkommen unterschiedlichen Sphären zugehörig? Kants Aussage scheint dies wenigstens zu implizieren. Ist dem aber tatsächlich so, wie muss man dann die Beziehung der beiden Sphären erklären, die ja offensichtlich bestehen muss? Die transzendente Methode überschlägt sich hier, indem sie, wie Schelling sagt, ihre Prämissen nicht offenlegt. Hier nun die hegelische Lösung des Problems, wie sie Žižek anbietet (vgl. zum Folgenden Žižek 2014, 387-395)²¹:

Kant versteht die *Noumena* als *positive* Dinge an sich, auf die wir uns nur *via negativa* beziehen können. Damit sagt er, dass ihnen eine Eigenständigkeit als transzendente Gegenstände zukommt, wodurch sie zugleich als Ursache und Grenze der *Phaenomena* wirken. »Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche.« (KrV, B 310f./A 255) Kant räumt daher selbst ein, dass »[d]ie Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, ... daher in *positiver Bedeutung* gar nicht zugelassen werden [kann]« (KrV, B 311/A 255). Nun behauptet er allerdings auch, dass es also gerade nicht die *Noumena* sind, die unserem Verstand eine Grenze setzen, sondern dass dieser vielmehr die *Noumena* beschränkt: »Aber er setzt sich auch so fort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken.« (KrV, B 312/A 256) Mit dieser Selbstbegrenzung, so Žižek, ist nun aber eine radikale, »reine Negativität« bezeichnet, die über die einfache Negativität, die die schlichte Verneinung »*Phaenomenon* ist nicht

21 Žižeks Überlegungen sind offensichtlich von Hegels Schulze-Rezension über das *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* inspiriert. In diesem Text behandelt Hegel das Problem des positiv bestimmten Dings an sich, wobei er sich veranlasst sieht, auf den Terminus »Ekel« zurückzugreifen, wenn er über den Umgang des Kollegen (Gottlob Ernst Schulze) mit diesem transzendentallogischen Philosophem spricht (vgl. Hegel 1986t, 219.234).

Noumenon« ausdrückt, hinausgeht. Diese reine Negativität des Verstandes besteht in seiner »Selbstbegrenzung«: »Die Negativität geht somit der transzendenten Positivität voraus und die Selbstbegrenzung der Erscheinungen dem, was jenseits der Grenze ist [...]: Die Grenze zwischen Phaenomena und Noumena ist nicht die zwischen zwei positiven Gegenstandssphären, denn *es gibt nur Erscheinungen und ihre (Selbst-)Begrenzung, ihre Negativität.*« (Žižek 2014, 389)

Dies bedeutet nun aber auch, dass wir uns eines Bruchs mit der transzendentalen Logik schuldig machen würden, wenn wir ein transzendentes Wesen wie Gott postulieren würden. Um die Behauptung, es gebe eine positiv bestimmte transzendente Sphäre bzw. ein positiv bestimmtes transzendentes Wesen, aufrecht zu erhalten, »müsste der Verstand die Position einer Metasprache einnehmen, die von der Begrenzung der Erscheinungen ausgenommen ist und über jener Einteilung steht« (ebd., 390). Daraus zieht Žižek den Schluss, dass ›Noumena‹ nur das Wort für das ›Ansich‹ ist, »*wie es uns erscheint, eingebettet in die Welt der Erscheinungen*« (ebd., 391). Es wäre daher unsachlich, mit der Einführung des Wortes ›Noumena‹, zugleich einen Mangel bzw. eine »Lücke« in dem einzuführen, was man als das ›Ganze des uns möglichen Wissens, der Realität oder der Wahrheit‹ bezeichnen kann. Aber nur weil dieses Verfahren unzulässig ist, kann andererseits auch noch lange nicht behauptet werden, dass wir im ›Besitz‹ des ›ganzen positiven oder möglichen Wissens‹ wären und uns somit eine Art ›göttliche Allwissenheit‹ angeeignet hätten, denn – und das impliziert die obige Lesart – die Verwendung eines solchen abstrakten Begriffs von Allwissenheit als solcher ist überhaupt nicht zulässig und gänzlich imaginär. Das Wissen aber, das wir nun tatsächlich dazugewonnen haben, ist dennoch äußerst wertvoll: »Es gibt keine geheimnisvolle Lücke, die uns vom Unbekannten trennt, das Unbekannte ist einfach unbekannt und indifferent gegenüber dem Bekannten.« (Ebd.)²² Das sich in dieser Aussage manifestierende Nichtwissen ist kein abstraktes Nichtwissen. Im Gegenteil! Vielmehr ist es ein konkretes (Nicht-)Wissen darüber, dass es kein an sich positives, d.h. inhaltlich bestimmtes, Transzendentes bzw. Jenseits gibt. Auch das Transzendente können wir nur formaliter bestimmen,

22 Vgl. auch WL II, 499f.: »Sonderbarerweise ist in neueren Zeiten diese Seite der *Endlichkeit* festgehalten und als das *absolute* Verhältnis des Erkennens angenommen worden, – als ob das Endliche als solches das Absolute sein sollte! Auf diesem Standpunkt wird dem Objekte eine unbekannte *Dingheit-an-sich* hinter dem Erkennen zugeschrieben und dieselbe und damit auch die Wahrheit als ein absolutes *Jenseits* für das Erkennen betrachtet.«

genauso wie es beim Sittengesetz der Fall ist (und darin steckt, wie wir sahen, auch die Freiheit).

Wir können uns dies auch noch einmal mithilfe des Sittengesetzes selbst vor Augen führen: Kann ich vernünftigerweise wollen, dass die Maxime, dass ein Individuum sich dem Sittengesetz allein aufgrund der Hoffnung auf ein fiktives Entgelt, das das Postulat eines Gottesbegriffs voraussetzt, unterwirft? Vielleicht kann ich das sogar wollen, allerdings nur, wenn andere Parameter invariant wären: Denn es müsste garantiert sein, dass sich ausnahmslos jede*r diesem Gottesbegriff verpflichtet und auch, dass alle dieselbe Idee von diesem Gott haben. Aber ist dies denn der Fall? Wohl kaum. Ich müsste schon alle zur Orthodoxie zwingen, was selbst wiederum nicht mit dem Sittengesetz und der Selbstkritik der Vernunft vereinbar wäre. Aber die Sache wird noch vertrackter:

Kant selbst stellt fest, dass wir »Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind« (KrV, B 847/A 819). Anders gesagt, das Inhaltliche, das in diesem Fall eine religiöse Verfassung hat, *folgt* dem Formalen, nämlich dem Sittengesetz, und geht diesem nicht etwa voran. Dieser Sachverhalt ist ausgesprochen wichtig und wird ausgerechnet von dem Zeitgenossen Kants hervorgehoben, von dem man nicht unbedingt einen moralischen Traktat erwarten würde – nämlich vom berühmt-berüchtigten Marquis de Sade.

Bekannt ist Sade für seine Romane, die nicht selten der Pornographie zugeordnet werden, was ihrer Bildsprache vielleicht gerecht werden mag, aber leider von der in ihnen präsentierten zugespitzten Deutung der kantischen Moraltheologie ablenkt. In seinen Werken führt Sade nämlich das Desaster vor, dass sich aus einer Vorordnung eines religiösen oder auch humanistischen Begriffs von Gott vor das Sittengesetz ergibt. Dieser Gottesbegriff wäre schließlich selbst nicht durch irgendein Gesetz *a priori* vorgeschrieben und brächte das Element des Zufalls und der Willkür in das Sittengesetz. So erklärt Sade, dass es doch auch ohne weiteres möglich wäre, sich einen dunklen Gott, einen finsternen Fetisch vorzustellen, der für ein naturalistisches Paradigma steht und der von mir fordert, unendlich zu genießen, so dass, wie Lacan sagt, das Genießen in der Pflicht, genießen zu müssen, »versteinert« (vgl. Lacan 2015e, bes. 299). Ein solcher Gottesbegriff konvergiert natürlich mit der traditionellen paradiesischen Vorstellung einer entrückten und verzückten Existenz jenseits der profanen Welt. Das Genießen zum Prinzip zu machen, ist aber zerstörerisch. Dies zeigt sich daran, dass auch das Genie-

ßen selbst mit dem Lustprinzip kollidiert. Die Lust besteht, wie wir gesehen haben, darin, eine aufgebaute Spannung zu senken. Das Genießen aber besteht gerade darin, eine Spannung aufzubauen (vgl. Lacan 2013, 28). Der Höhepunkt etwa beim Sex ist deshalb der *Höhepunkt*, weil sich von da an die aufgebaute Spannung abbaut. Aber der dunkle Gott Sades fordert nun sogleich wieder: Genieße! Dieser Forderung kann aber nur noch *jenseits des Lustprinzips* (vgl. Freud 1975c)²³ nachgekommen werden. Der Gott nimmt mich in die Pflicht und fordert von mir, über mein Genießen hinaus zu genießen, eben weil er das Genießen *im Prinzip* fordert. Das Genießen wird nun sado-masochistisch. Genau daher rühren die Bilder der Folterorgien, mit denen Sade seine Werke füllt, sowie das Phantasma vom untoten Folteropfer, das es als einziges ermöglicht, diesem Imperativ überhaupt nachzukommen, da es unendlich zu leiden/genießen versteht. Die sadesche Logik entspricht hier ihrer Struktur nach ganz der Logik des Imperativs im moraltheologischen Sinne Kants. Indem der Selbstverpflichtung unter dem Sittengesetz ein inhaltliches Prinzip vorgeordnet wird, das den ›Himmel‹ verspricht, kann das pflichtgemäße Handeln nicht umhin, die Welt zur ›Hölle‹ zu machen. Denn das Versprechen des Jenseits geht auf Kosten des Diesseits.

Es zeigt sich also, dass die Motivation an einer anderen Stelle gesucht werden muss, da sich das moraltheologische Fundament als unzureichend

23 Es geht hier also um den »Todestrieb«. Allerdings nicht um den Todestrieb in der Gestalt, wie ihn Freud – selbst unsicher über die Zulässigkeit seiner These – einführt. Freud selbst überlegt, ob es sich beim Todestrieb eben um jenen Trieb jenseits des Lustprinzips handelt, bei dem das Organische den anorganischen Zustand – quasi die endgültige Homöostase – anstrebt. Lacan wird Freud widersprechen und dessen Theorie modifizieren. Für Lacan bezeichnet der Todestrieb dasjenige Begehren, das so wirkmächtig ist, dass es das Subjekt dazu veranlasst, das Lustprinzip zu suspendieren. Mit anderen Worten, das Subjekt handelt dem Todestrieb entsprechend, wenn es seinem Begehren nachgibt (und nicht dem Lustprinzip), auch wenn dieses Nachgeben seinen Tod bedeuten mag. Der Tod bezeichnet hier also nur jene biologische Determinante, durch die das Subjekt ›hindurchgeht‹, wenn es versucht, sich den Überschuss, der mit seiner Spaltung einhergeht, anzueignen. Es versteht sich also, dass der Tod hier eigentlich nur eine Chiffre ist, insofern das sprachbegabte Tier eben aufgrund seiner Sprache immer wieder dazu gezwungen ist, durch die (toten) Worte und Signifikanten hindurchzugehen, worin es sich aber gerade als Subjekt konstituiert (vgl. Lacan 2016b, 248-262; Evans 2017d, 282-284; Kläui 2015, 96-98). Es lässt sich hier folglich eine gewisse Ähnlichkeit zur Wirkung des Sittengesetzes beobachten, besonders dann, wenn Lacan hier vom Auftauchen eines »neuen Subjekts« spricht (vgl. Lacan 2015d, 186-192).

entpuppt. Wenn mich allerdings nur ein pathologisches Interesse dazu bewegen kann, mir das rein formale Motiv des Sittengesetzes zu eigen zu machen, dann stellt sich die folgende Frage, die Zupančič formuliert: »Wie kann man aus der reinen Form selbst ein ›pathologisches Element‹ machen, d.h. ein Element, das als Triebfeder, als Antriebskraft unseres Handelns fungieren kann?« (Zupančič 2001, 28)

Zupančič findet die Antwort auf diese Frage bei Kant selbst, und zwar im Begriff der *Achtung* (vgl. zum Folgenden ebd., 70-76). Wir haben festgestellt, dass sich das Subjekt gerade darin konstituiert, dass es durch die unbedingte Forderung des Sittengesetzes gespalten wird. Wir erinnern uns: Ein ›Subjekt‹, das bewusstlos einzig und allein dem Lustprinzip oder – genauso bewusstlos – einzig und allein dem Sittengesetz folgt, ist kein Subjekt im eigentlichen Sinne, denn es wäre dem Prinzip nicht unterworfen, sondern eins mit ihm. Von einem Subjekt können wir aber erst dann sprechen, wenn es gespalten ist, d.h., wenn es sich im Bewusstsein eines heteronomen Prinzips einer moralischen Ambivalenz ausgeliefert sieht und fürchtet, eine falsche Entscheidung treffen zu können.²⁴ Ich muss die Wahl haben, andernfalls bleibe ich ein Automat, der sein Programm mechanisch abspult. Das Besondere am Prinzip des Sittengesetzes ist nun, dass es kein absolut heteronomes Prinzip darstellt, das von außen mit einer Gehorsamsforderung an mich herantritt. Stattdessen ist das Sittengesetz etwas, das einerseits allein aus der Vernunft selbst hervorgeht, aber andererseits dabei notwendigerweise auch das Subjekt voraussetzt. »Die Form des Gesetzes ist Ursache ihrer selbst, aber das kann sie nur im Durchgang durch das Subjekt sein, das allein ihm die Kraft der Ursache geben kann.« (Zupančič 2001, 72f.) Das Sittengesetz ist sozusagen *das fremde Prinzip in mir selbst*. Mich ihm zu unterwerfen bedeutet daher auch nicht, fremdbestimmt zu sein, sondern gerade das Gegenteil, nämlich autonom zu agieren (vgl. Henrich 2001b, 33). Auf diese Weise ruft es das Gefühl der Achtung hervor. Dieses Gefühl markiert den Punkt der Subjektivierung, »demgegenüber man nicht gleichgültig bleiben kann« (Zupančič 2001, 73). »Hier geht kein Gefühl im Subjekt vorher, das auf Moralität gestimmt wäre.« (KpV, A 134) *In dem Gefühl der Achtung ereignet sich die Subjektivierung.*

In seiner ausgesprochen hegelschen Lesart dieses Phänomens präzisiert Henrich den Effekt dieses Gefühls der Achtung mit Blick auf das, was wir mit

24 Vgl. hierzu auch die berühmte Abhandlung von Søren Kierkegaard (2003) über die Angst.

Zupančič als Spaltung des Subjekts identifiziert haben: Unter dem Sittengesetz wird das Subjekt zwar gespalten, aber damit ist nicht gesagt, dass das Subjekt des Lustprinzips und das gespaltene Subjekt auseinanderfallen. Das Subjekt besteht eben in dem irreduziblen Grund des Selbstbewusstseins, in dem beide Terme dasselbe, nämlich das bestimmte Subjekt, ausmachen. Auch für Henrich bildet das Gefühl der Achtung ein Schlüsselement der Subjektwerdung, nämlich insofern, »daß in der Achtung die Einheit selbst nicht begriffen, sondern *faktisch* ist« (Henrich 2001b, 34; Herv. T.M.). Die Achtung sagt nicht aus, *was* das Subjekt ist, sondern *dass* das Subjekt ist. Analog zum Faktum der Vernunft stellt die Achtung als Begriff eine *imputatio facti* dar, nämlich die Subjektivierung, die im Akt der reinen praktischen Vernunft, die im Subjekt zu sich kommt, um für sich zu sein, stattfindet.

Die Subjektivierung bezeichnet also die Einheit von (ungespaltenem) Subjekt und (gespaltenem) Subjekt, die sich faktisch in der Möglichkeit der Selbstbestimmung herstellt, und zwar allein durch Rekurs auf das Sittengesetz (vgl. Zupančič 2001, 36-39). Daher führt das Sittengesetz auch nicht zu einer mechanistischen Überdeterminierung des Individuums, das ihm alle Freiheit nimmt und es um jedes seiner pathologischen Interessen und Neigungen bringt. Im Gegenteil, es modifiziert das Bewusstsein des Subjekts, insofern es diesem dadurch möglich wird, sich selbst als autonomer Akteur zu begreifen. Es ist dieses *Selbstbewusstsein*, welches das Gefühl der Achtung aufkommen lässt. Die Achtung ist also nicht Achtung vor der Tatsache der individuellen und kontingenten Existenz des Subjekts, sondern sie äußert sich als Selbstachtung im Bewusstsein der eigenen Vernunftfähigkeit jenseits der kontingenten Neigungen, Gefühle und Befindlichkeiten. Und so ist es die Achtung als Selbstachtung, die wahrhaft motiviert: »Die *Achtung* bezeichnet die Tatsache, daß sich die subjektive Kausalkraft mit der Form (des Gesetzes) verknüpft. Wenn das geschieht, so hat diese Form wirklich die Kraft, das Subjekt zu aktivieren und ›anzutreiben‹.« (Ebd., 75)

Die Motivation liegt also im Subjekt selbst, das sich in die Pflicht nimmt, weil es diesem ihm eigenen Vermögen, das es sich zum Motiv macht, mit Achtung begegnet. Es wirkt so selbst als der Agent der Motivation, wodurch auch die Autonomie des Subjekts gewahrt bleibt. Wollten wir diese Tatsache der praktischen Vernunft nun trotzdem in eine moraltheologische Form bringen, dann sieht diese entsprechend anders aus, als Kant sie uns vorstellt. Denn würden wir Gott voraussetzen, würden wir dem Sittengesetz noch ein heteronomes Prinzip vorordnen. Aber da das sittliche Prinzip zugleich das Fremde und das unbedingt Eigene ist, dreht sich das Verhältnis um. Mit Hegel

können wir dieses umgekehrte Verhältnis benennen: »Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet, wenn es auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre.« (Hegel 19860, 382) Was Hegel hier mit »Natur« bezeichnet, meint natürlich die Vernunft. In ihr begegnen sich das Göttliche und das Menschliche.

Es lässt sich also bereits erahnen, in welche Richtung uns die Betrachtung der hegelschen Ethik bringen wird. Bevor wir uns ihr aber zuwenden, bleiben wir noch einen Augenblick bei Kant, den wir nicht verlassen wollen, ohne einen Blick auf seine Gedanken zur Politik zu werfen. Diese sind schließlich aufs Engste mit seinen ethischen Reflexionen verbunden und warten doch mit ganz anderen Implikationen auf, als es seine moraltheologischen Spekulationen tun.

4. Volkssouveränität und Königsmord

Aufgrund der Tatsache, dass das Sittengesetz im Verhältnis zu den in sich abgeschlossenen, seinsthematischen Verstandesurteilen einen Überschuss bzw. Rest produziert und sich somit als überzähliges Element entpuppt, sieht sich der Kant der *Kritik der praktischen Vernunft* dazu veranlasst, den Gottesbegriff einzuführen. Das Problem liegt darin, dass der Verstand an den Antinomien, die die Anwendung des Sittengesetzes mit sich bringt, scheitert, da er ihre zwei Seiten nur als unbedingt getrennte betrachten kann, deren Versöhnung ihm unmöglich erscheinen muss. Die Vernunft zeigt aber, dass diese Versöhnung sehr wohl möglich ist. Sie vermag dies allerdings nur durch den Verweis auf die *apriorische*, rein formale Gültigkeit des Sittengesetzes zu tun. Die Auflösung dieser irreduziblen Differenz von Verstand und Vernunft weiß ein Kant dann aber nur noch durch die Flucht ins Imaginäre zu bewerkstelligen. Er erkennt dabei zwar sehr wohl das Problem des Phantasmas – was sich etwa in seinen Ausführungen über die Antinomien der praktischen Vernunft zeigt (vgl. KpV, A 204f.) –, ist aber durch das Postulat der Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit dazu gezwungen, eine transzendentalphilosophische Apologie des Imaginären vorzulegen. Die Wahrhaftigkeit des höchsten Guts ist innerweltlich unvorstellbar, aber zugleich ist es »das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens« und muss daher im Sinne eines »unendlichen Progressus« verstanden werden, wobei die Erfüllung eben nicht im Diesseits, sondern im Jenseits angesiedelt wird (KpV,

A 220). Postuliert werden muss also: das Jenseits, die »ins *Unendliche* fort-dauernde Existenz«, d.h. die »Unsterblichkeit der Seele«, und schließlich der Wahrheitsgarant der Erfüllung (Erlösung) selbst, nämlich Gott (vgl. KpV, A 220-241).

Wir haben gesehen, dass diese Postulate letztlich das ganze Programm der Transzendentalphilosophie untergraben. Dies wurde bereits zu Kants Zeiten erkannt, wie z.B. Friedrich Schlegels Klage über das Postulieren von letzten Gründen, Wahrheiten, obersten Grundsätzen und dergleichen zeigt. So bilden diese Postulate den Symptomkomplex, anhand dessen Schlegel die »Krankheitsgeschichte des gesunden Menschenverstandes« (Schlegel 1967, 175 [Athenäums-Fragment Nr. 61]), der sich ins Imaginäre flüchtet, diagnostiziert. Es ist erstaunlich, dass Kant diesen Weg der Postulate ausgerechnet in den Kritiken einschlägt, sollte man doch meinen, dass gerade dort von einem solchen methodischen Ausfallschritt abgesehen würde. Interessanterweise lässt sich aber feststellen, dass seine politisch-ethischen Gedanken in geringerem Maße von besagten Postulaten affiziert sind und ihrerseits konsequenter den Gedanken der Freiheit und Faktizität der Vernunft weiterverfolgen.

Es muss also betont werden, dass die Umsetzung der kantischen Ethik vor allem im politischen Kontext von statten geht, während ihre (moral-)theologische Adaption große Schwierigkeiten mit sich bringt. Bereits zu Kants Lebzeiten wird dieses Problem erkannt und diskutiert. So versucht etwa der Theologe Gottlob Christian Storr in seinen *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre* zu begründen, dass, sofern das Sittengesetz auf den Gottesglauben angewiesen ist, die Pflege und Beförderung dieses Glaubens doch die *erste* Pflicht des Menschen sei (vgl. Henrich 1971b, 59). In diesem Anliegen Storrs zeigt sich allerdings das von Jacques Rancière angezeigte Problem der apodiktischen Einführung einer ursprünglichen Autorität im Sinne einer *ἀρχή*, deren unanfechtbarem Urteil entsprechend Folge zu leisten wäre. Die kritische Philosophie wird hier theologisch assimiliert und theologischen Prämissen nachgeordnet. »Die Theorie der Autonomie wurde zum Mittel, eine Theologie der Autorität zu verteidigen.« (Ebd., 60) Kants politische Schriften zeigen nun aber, dass ihm alles andere als eine Theologie der Autorität vorschwebt. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall. In ihrer Kantstudie zeigt Ingeborg Maus, dass sich der politische Denker Kant ganz dem Konzept der Volkssouveränität verschrieben hat und von einer Apologie des höchsten Wesens absieht. Im Folgenden wird es darum gehen, die enge Verknüpfung von Kants Moralphilosophie mit seinen politischen Ideen nachzuvollziehen.

Als Einstieg wollen wir uns ein zeitgenössisches ethisch-politisches Phänomen vor Augen führen, das uns bereits weiter oben begegnete: Die in den europäischen Medien oftmals als ›Flüchtlingskrise‹ bezeichnete Emigration von Menschen aus Kriegs- und Krisengebieten insbesondere des Nahen Ostens fand und findet in vielen Fällen nicht über den Land-, sondern über den Wasserweg, genauer gesagt das Mittelmeer, statt. Die Überfahrt der Geflüchteten in improvisierten oder notdürftigen Booten birgt das hohe Risiko des Schiffbruchs. Aus diesem Grund verpflichteten sich viele Schiffs- und Bootsbesitzer*innen der europäischen Mittelmeerstaaten freiwillig dazu, den Fliehenden zu helfen und sie sicher ans Festland zu eskortieren. Dieser Unternehmung begegnete z.B. die italienische Regierung mit einer Gesetzgebung, die diese Seenotrettungen unter dem Aspekt der illegalen Einwanderung untersagt, wodurch den entsprechenden Seenotretter*innen bei Nichtbeachtung hohe Geld- und Haftstrafen drohen (vgl. dpa 2019). Dieses Szenario veranschaulicht einmal mehr, was es heißt, wenn davon die Rede ist, dass das Sittengesetz einen Rest produziert. Vor dem Hintergrund der Legalität können wir nur zwischen Legalität und Illegalität, zwischen Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit unterscheiden. In Hinblick auf das Gesetz sind meine Taten entweder legal oder illegal, und was ich tue, das nicht illegal ist, das ist auch nicht von Bedeutung. Entweder ich helfe den Schiffbrüchigen und werde vor dem Gesetz schuldig; oder ich unterlasse die Hilfeleistung und bewege mich ungehindert im Raum der Legalität. Kann ich nun wollen, dass das Verbot der Seenotrettung aufgrund des Generalverdachts (wie und wo kann man hier die Grenze ziehen?) der illegalen Einwanderung zu einem allgemeinen Gesetz würde? Wohl kaum. Und nicht nur das, denn das Sittengesetz sagt sogar, dass ich die Schiffbrüchigen retten soll.

Anhand dieses Beispiels können wir erkennen, *dass es zwar sehr wohl ein Außerhalb des Rechts gibt, dahingegen aber kein Außerhalb der Sittlichkeit* (vgl. Zupančič 2001, 71). Das Sittengesetz ereignet sich in jeder Situation und spricht sein kategorisches Sollen aus. Dabei folgt es keiner kontingenten Ordnung, ganz gleich ob wir diese Ordnung nun als Gesetzesordnung oder natürliche Ordnung auffassen, sondern entspricht der Faktizität der reinen praktischen Vernunft. Im Vergleich mit der gesetzlichen Ordnung, die sich durch die klare, zweiwertige Struktur von Legalität und Illegalität auszeichnet, bildet das Sittengesetz einen Überschuss, einen Rest. (In der Terminologie der Logik ausgedrückt: Das Sittengesetz ist *mehrwertig*.) In der Perspektive der gesetzlichen Ordnung fällt dieser Rest weder in die Sphäre der Legalität, noch in die der Illegalität. Man kann sagen, er geht das Gesetz als solches schlichtweg

nichts an. Das Gesetz bzw. die Rechtsprechung im Sinne des Gesetzes kann nur darüber ein Urteil fällen, ob meine Tat dem Recht gemäß oder ihm widersprechend ist. Worüber es keine Aussage machen kann bzw. darf, ist erstens seine eigene Legitimität und zweitens ob mich meine Tat zum Menschen oder Unmenschen macht. Hier begegnen wir dem entscheidenden qualitativen Unterschied zwischen dem *kontingenten (inter-)nationalen Recht* und dem *universalen Menschenrecht*. Während das (inter-)nationale Recht als geltendes Recht über Legalität und Illegalität innerhalb der Ordnung, die es garantiert (*genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus*), entscheiden kann, liegt es außerhalb seines Bereichs, ein qualitatives Urteil über das Wesen des Rechtssubjekts, d.h. über den Menschen als Vernunftwesen, zu fällen.

Angesichts dieses Sachverhalts können wir uns nun derjenigen Situation erneut annähern, die Kant nur allzu vertraut ist und die uns bereits im vorigen Kapitel begegnete, nämlich der Französische Revolution in deren Kontext es am 26. August 1789 zur ersten Erklärung über die Menschenrechte kam. Neben dem Sturm auf die Bastille und der Hinrichtung Louis XVI. ist es dieser historische Akt, in dem sich das Sittengesetz ereignet. Es versteht sich von selbst, dass das französische Volk hier gegen das seinerzeit geltende Recht verstoßen hat. Im Sinne des Sittengesetzes aber handelt es sich bei dieser Tat um einen politisch-ethischen Akt historischen Ausmaßes, in dem sich das Faktum der Vernunft unter Beweis stellt und die Volkssouveränität die Souveränität des Monarchen ablöst. Maus bringt den Sachverhalt auf den Punkt:

Der Wille des Volkes ist nur dem geltenden Recht unterworfen, während er dessen Geltungsdauer selbst bestimmt. Das Prinzip der Volkssouveränität bricht mit der traditionalistischen Vorstellung, daß die Rechtsordnung ihren Geltungsgrund in sich selber haben könne. Gesellschaftliche Autonomie der Gesetzgebung bedeutet in diesem strengen Sinne, *daß Volkssouveränität außerhalb der geltenden Rechtsordnung in ihrer Gesamtheit steht*. Der rechtsändernde und rechtsbegründende Wille des Volkes kann sich nicht aus dem Recht ableiten, weil er diesem vorhergeht. (Maus 1994, 40f.; Herv. T.M.)

Die Formulierung der unveräußerlichen Menschenrechte ist also nur aus dem Grund möglich, weil die Volkssouveränität außerhalb der geltenden Rechtsordnung situiert ist. *Volkssouveränität und Menschenrechte sind unbedingte Deri-*

vate des Sittengesetzes.²⁵ Dies war bereits in derjenigen Formulierung des Sittengesetzes angelegt, in der Kant festhält, dass der Mensch nur als Zweck, niemals als Mittel behandelt werden darf.

Hier ist noch einmal an Sebastian Castellios Satz zu erinnern, der uns in Kapitel I schon begegnet ist: Wenn dieser feststellt, dass ›einen Menschen zu töten‹ nicht bedeutet kann, ›eine Lehre zu verteidigen‹, dann handelt es sich dabei (*via negativa*) um eine Formulierung des Sittengesetzes *avant la lettre*. Die Formulierung impliziert darüber hinaus institutionelle Konsequenzen, die mit der Einsicht des Sittengesetzes einhergehen. Recht, Gesetz und mit ihnen die Institution erscheinen nur innerhalb der gegebenen Ordnung als selbstgenügsam, bei genauerem Hinsehen muss man aber erkennen, dass sie es nicht sind, sondern dass ihre Bedingung jenseits ihres Zuständigkeitsbereichs liegt, denn die Institution ist kein natürliches Produkt, sondern ein kulturelles Artefakt innerhalb der symbolischen Ordnung der menschlichen Welt. Verteidigt sich die Institution mit ihren eigenen Mitteln, allein um ihrer inhärenten, *eindeutigen* (d.h. *zweiwertigen*) Ordnung willen, dann tendiert sie dazu, über Leichen zu gehen. Das heißt aber auch, dass diese Verteidigung, die unter das Paradigma der inhärenten Selbstgenügsamkeit der Institution fällt, unsittlich und unmenschlich ist, auch wenn sie im Kontext der geltenden (Rechts-)Ordnung als rechtmäßig oder gar gerecht erscheinen mag.

Kant war sich dieser Konsequenz seiner Lehre sehr wohl bewusst. Dieses Bewusstsein spiegelt sich vor allem in seinen Reflexionen über die Souveränität und den Souverän wider. Er erkennt, dass es in Anbetracht des Sittengesetzes unmöglich ist, die Souveränität als solche logisch vorauszusetzen, geschweige denn, dass es zulässig wäre, sie als Attribut eines einzelnen Souveräns zu betrachten, der dadurch dem nicht-souveränen Volk vorangestellt würde. Souveränität ist wesentlich *faktisch*; ist sie institutionell gebunden, so ist sie als illegitim zu bewerten. Daher ist auch die Behauptung der exklusiven Souveränität einer bestimmten Person, die dann den Anfang macht (ἄρχειν) und der die Übrigen notwendigerweise nur folgen können, unhaltbar: »Wo

25 Als Derivat des Sittengesetzes sind daher Menschenrechte und Menschenwürde keine Voraussetzungen desselben. Das Missverständnis entsteht dann, wenn dieses Derivat als ein vorgängiges *Naturgesetz* dargestellt wird. Diesem Missverständnis entgeht auch Kant selbst nicht (vgl. die Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs in GMS 52.81f.). Die (unbewusste) Voraussetzung einer solchen Naturgesetzlichkeit wäre allerdings aufgrund ihres utilitären Charakters fatal, wie wir anhand von Sade gesehen haben (siehe Kapitel II.3). Vgl. auch Lipowatz 2005, 52.64; Lacan 2016b, 95-100.

staat u. Volk zwey verschiedene Personen sind ist despotism«, notiert sich Kant (1955b, 163). Wo nicht das ganze Volk (konsequenterweise müssen wir Volk hier im kosmopolitischen Sinne lesen) Souverän ist, da besteht in jedem Fall der Verdacht eines irgendwie gearteten Despotismus.

Wenn Souveränität faktisch ist, dann ist damit vor allem eines gesagt: sie ist nicht ohne ein sittliches, handelndes Subjekt. Unter Zuhilfenahme lacanischer Terminologie lässt sich ferner sagen: Souveränität ist *real*. Das Reale ist aber das, was nicht ins Register des Imaginären überführt werden kann und auch der Einhegung im Register des Symbolischen widersteht. Das souveräne Subjekt lässt sich nicht in einem Bild oder einer wirklichen Person fixieren. Und auch der Akt kann nicht ›festgehalten‹ werden. (So besticht etwa Eugène Delacroix' berühmtes Gemälde *Die Freiheit führt das Volk* gerade durch die Implikation der Dynamik; das Werk umspielt sozusagen das Reale der Volkssouveränität.)²⁶ Der Akt ist zwar faktisch real, aber was er verwirklicht (nämlich die ungeteilte Souveränität des Volks) ist kein simples An-sich-Seiendes. Und schon gar nicht ist die Souveränität in irgendeiner Weise ein ontologischer Term, d.h. sie hat kein Sein, das unabhängig vom Akt der Verwirklichung Bestand hat. Bildlich gesprochen, Souveränität ›schwebt nicht frei im Raum‹, so dass man sie nur an sich nehmen bräuchte.

Diese Erkenntnis wirft selbstverständlich ein neues Licht auf die Frage der Legitimität des ›soveränen‹ Monarchen. Eine kurze Wiederholung: Wir haben gesehen, dass der Monarch nur innerhalb der zweiwertigen patriarchalen Logik Souverän sein kann. Allerdings verwirklicht sich die symbolische Ordnung des Patriarchats als eine hereditäre Logik, in der nicht nur Gene, sondern auch Attribute wie Macht und Autorität (bzw. Kapital) vererbt werden. Damit Macht und Autorität (und mit ihnen eben auch Souveränität) vererbt werden können, bedarf die patriarchale Logik zweierlei miteinander verschränkter imaginärer Narrative, mit deren Hilfe die symbolische Ordnung legitimiert wird. Erstens bedarf sie eines imaginären Wahrheitsgaranten, zweitens muss dieser als ἀρχή der von nun an als ›natürliche Ordnung‹ bzw. ›Schöpfungsordnung‹ geltenden ›Ordnung des Lebens‹ inszeniert werden. Der imaginäre Vater betritt die Bühne – im pseudo-transzendentalen Gewand. Was ihn auszeichnet, ist, dass er als eindeutiger Nullpunkt von Macht und Autorität erscheint und damit auch als unbedingter Souverän. Das aristotelische (und scholastische) Bild vom *unbewegten Beweger* ver-

26 Zur Dynamik des Bildhaften vgl. die berühmte Abhandlung *Laokoon* von G.E. Lessing (1998).

anschaulicht diesen Sachverhalt nur zu gut. Hier zeigt sich ferner, dass die ›ursprüngliche‹ Souveränität, die Vater, Pontifex und Monarch beerben, sehr wohl als eine imaginiert wird, die – man verzeihe uns den erneuten Rückgriff auf das krude Bild – ›frei im Raum schwebt‹. Die freischwebende Souveränität wird im symbolischen Akt (z.B. des Handauflegens, der Krönung, der Taufe etc.) ergriffen. Im symbolischen Akt verwirklicht sich der Totemismus der patriarchalen Ordnung in Form des Rituals. Und im sich ständig wiederholenden Ritual findet die Rückversicherung der symbolischen Ordnung aus sich selbst heraus statt, nämlich als ihre Selbstinszenierung.

Das Ereignis der Französischen Revolution bricht radikal mit dieser Logik der sich selbst tragenden Ordnung. Die »Faktizität der Revolution« bedeutet eine »Zäsur zwischen dem Zustand, in dem Recht auf Gewalt basiert, und einer Entwicklung zu jener eigenen Gesetzgebung des Volkes, ›welches allein ursprünglich auf Recht gegründet ist.« (Maus 1994, 87; Kant 1955b, 188). Damit verbunden ist natürlich auch die Feststellung der Illegitimität des monarchisch-absolutistischen Anspruchs auf Souveränität. Entsprechend ist der sich daran anschließende Königsmord seinerseits zugleich ein symbolischer Akt, genauer gesagt ein symbolischer Vaternord. Es ist hier aber nicht einfach der Vater der Nation, der hingerichtet wird. Konsequenterweise stirbt mit diesem symbolischen Vater auch der imaginäre Vater, der bislang als Garant der Legitimität des ›göttlichen Amtes‹ jenes Vaters wirkte.

Es versteht sich, dass diese Implikationen seiner These für Kant selbst aber zum Teil inakzeptabel sind: Denn Kant würde sich selbst widersprechen, wenn er die Gewaltanwendung, die den Tod des Königs zum Zweck hat, gutheißen würde. Die Gewaltanwendung in staatlichen Angelegenheiten kann, laut Kant, niemals rechtmäßig sein. Dementsprechend missbilligt er auch den Königsmord (vgl. MS I, B 207-210/A 177-180, Anm.). Allerdings nimmt er eine Differenzierung vor: »Unter allen Greueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die *Ermordung* des Monarchen noch nicht das Ärgste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk aus *Furcht*, er könne, wenn er am Leben bleibt, sich wieder ermannen, und jenes die verdiente Strafe fühlen lassen, und solle also nicht eine Verfügung der Strafrechtigkeit, sondern bloß der Selbsterhaltung sein.« (MS I, B 207f./A 178f.) Würde das Volk den Monarchen allein aus Angst vor seiner möglichen Wiederkehr als Souverän ermorden, dann müssen wir offensichtlich davon ausgehen, dass dieses Volk sich noch nicht seines eigenen Verstandes bedient und noch keinen Schimmer von seiner eigenen Souveränität hat. Vielmehr setzt es die Souveränität immer noch als ein positiv gegebenes Sein voraus, das

auch der Monarch einfach wiedererlangen könnte. Angesichts dieser naiven (offensichtlich pathologischen) Befürchtung ermordet es den Monarchen um der blanken Selbsterhaltung willen und bleibt damit als Ganzes das Subjekt, dessen Gemeinwille vom Lustprinzip bestimmt wird. Dagegen dient die Hinrichtung Louis XVI. »der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe« (MS I, B 208/A 178). Nichtsdestotrotz hält Kant fest, dass es sich hierbei um ein Verbrechen handelt, »was ewig bleibt, und nie ausgetilgt werden kann (*crimen immortale, inexpiabile*)« (ebd.). Aber weil das souveräne Volk zwar einerseits unter dem Recht steht, aber andererseits das geltende Recht bestimmt, bewegen wir uns hier in der Grauzone des Ereignisses der Revolution, ihrem Realen. Damit ist gemeint, »daß das besondere Verbrechen der formalen Hinrichtung des Königs nach Kant jedenfalls nicht einfach im Bruch der geltenden Gesetze (das wäre Mord), sondern in der Vernichtung des ›Quells der Gesetze‹, also in der Beseitigung des gesetzgebenden Souveräns besteht [...]« (Maus 1994, 65). Hier begegnen wir einer fundamentalen – und gewissermaßen erschreckenden – Tatsache des politischen Seins des Menschen, auf die uns der freudsche Mythos vom Urvater bereits aufmerksam gemacht hat: *Die Gründung einer Ordnung ist stets mit einem (ultimativen) Gewaltakt verbunden*. Und das *crimen immortale*, als reale Geste jener Gründung, krümmt den Raum der symbolischen Ordnung und fungiert so zugleich als (primär unbewusster) Motor eines möglichen Widerstands gegen diese Ordnung. Das kantische Programm der reinen praktischen Vernunft widmet sich nun der Entwicklung eines ethisch-politischen Selbstverständnisses des Menschen, das nicht den Verzicht auf politische Revolution als solche involviert, sondern den grundsätzlichen Gewaltverzicht im politischen und sozialen Kontext integriert.

Der Tod des imaginären Vaters wäre nun eigentlich auch eine Konsequenz der kantischen Philosophie: Kant stellt fest, dass der gesetzgebende Souverän, »nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann« (MS I, B 198/A 168). Sehr klar bringt er zum Ausdruck, dass »mithin die Herrschergewalt des Monarchen *gänzlich verschwand (nicht bloß suspendiert wurde)*, und aufs Volk überging«, dessen »Gesamtwille selbst, der *Urgrund* aller öffentlichen Verträge ist« (MS I, B 243.244/A 213.214; Herv. T.M.). Es versteht sich, dass Kant das, was wir als Imaginäres verstehen, hier nicht in Betracht zieht. Dennoch lässt sich nicht verleugnen, dass seine Ausführungen in aller Konsequenz auch auf die Sphäre des Imaginären übergreifen müssen. Die Macht des Monarchen wird eben nicht einfach suspendiert, sondern verschwindet gänzlich. Im Sinne des Sittengesetzes (»nach Freiheitsgesetzen«) ist dieses Urteil kategorisch. Angesichts der durch das Sittengesetz

vermittelten Autonomie kann sich eine heteronome imaginäre Autorität genauso wenig behaupten wie ihr symbolischer Repräsentant. In epigrammatischer Weise spiegelt sich dieser Punkt in einer Sentenz aus Kants Aufklärungsschrift wider: »Caesar non est supra grammaticos.« (Kant 1983k, A 491)

So steht auch Gott nicht über der ›Grammatik der Schöpfung‹ und spätestens, wenn er sich dem Menschen als Gesetzgeber offenbart, muss er sich der Logik dieser Grammatik notwendigerweise unterwerfen, sofern seine Gesetze auch nur irgendeinen Sinn haben sollen. Hier eröffnet sich aber ein enormes theologisches Problem, mit dem sich bereits die Kirchenväter konfrontiert sahen. Will man nämlich trotzdem noch auf Gottes Souveränität bestehen, dann steht man vor einem Paradox: Denn auf der einen Seite ist Gott der ohnmächtige Gott, der keinen Einfluss auf die Naturgesetze hat und, wie wir gesehen haben, darüber hinaus auch dem Sittengesetz unterworfen ist, aber auf der anderen Seite soll er der allmächtige Souverän sein, der die Welt durch seine Weisheit leitet. Giorgio Agamben hat gezeigt, dass die Theologen der Alten Kirche, des scholastischen Mittelalters und der Renaissance diesem Paradox mit der Ausarbeitung einer hochelaborierten *Ökonomie des Himmelreichs* und einer damit verbundenen Lehre von den Engeln (Angelologie)²⁷, als Beamte bzw. Verwalter dieser von Gott instituierten Ökonomie, begegneten (vgl. zum Folgenden Agamben 2010). Was hier stattfindet ist die Verlagerung der singulären göttlichen Souveränität auf ein neues, erweitertes imaginäres Panorama, nämlich das des göttlichen Hauses (Οἶκος) und der entsprechenden Hauswirtschaft (οικονομία), wo der Vatergott regiert, indem er die ›natürliche Ordnung‹ bereitstellt und erhält, während seine Angestellten bzw. Beamten, die Engel, mit der Verwaltung der Einzelfälle betraut sind, die über die natürliche, göttliche Ordnung hinausgehen. Das Bild der göttlichen Ökonomie dient dabei der (Wieder-)Aneignung der Grammatik der Schöpfung durch die Verwalter-von-Gottes-Gnaden. Dadurch bildet es die ›himmlische Blaupause‹ für die innerweltliche Ordnung, für ihre Hierarchie und für ihre Tendenz zur Selbsterhaltung.²⁸

27 Eine der einschlägigsten und zweifellos einflussreichsten Darstellungen der Angelologie findet sich bei Thomas von Aquin 1985, I, Quaestiones 106-113.

28 Agamben liefert auch eine mögliche Erklärung dafür, warum Kant in seinen moralphilosophischen Werken den Gottesbegriff wieder aufnimmt. Laut ihm ist nämlich gerade die kantische Tugendlehre, d.h. Kants Gleichsetzung von Pflicht und Tugend, jener theologischen Ökonomie verpflichtet (vgl. Agamben 2013, bes. 177-185). Kant sucht die Triebfeder für den Willen eben in dieser Verschmelzung, die natürlich göttlich sank-

Kants Erkenntnis macht aber eine Neubewertung des Macht-, Autoritäts- und Souveränitätsbegriffs im Kontext der reinen praktischen Vernunft erforderlich. Und diese Forderung markiert das Scheitern jener imaginären Ökonomie. Denn wenn es sich bei den Verwaltern, im Unterschied zum göttlichen Souverän, um eine Vielzahl von Akteuren handelt, basiert ihre vermeintliche Autorität doch auf jener singulären, imaginären Souveränität, die ihr Amt sanktioniert. Das Staatsmodell der Repräsentanten-von-Gottes-Gnaden scheidet damit an der Grundlegung der Volkssouveränität aus der reinen Vernunft.

Nun stellen sich uns trotzdem einige Fragen: Wie verhält es sich mit dem Imaginären der Volkssouveränität? Können wir einfach davon ausgehen, dass mit den Erkenntnissen der kritischen Philosophie die Frage des Imaginären zu Grabe getragen werden kann? Auch wenn es sich hier um einen radikalen Einschnitt im politisch-ethischen bzw. sittlichen Selbstverständnis des Menschen handelt, so haben wir es doch auch bei der Volkssouveränität immer noch mit dem Begriff der *Souveränität* zu tun. Mit Maus haben wir bereits festgestellt, dass auch die Volkssouveränität »nur in ›monistischer‹ Form«, verstanden als unteilbare Einheit von Souveränität und Freiheit, garantiert werden kann (vgl. Maus 1994, 55). Laufen wir durch diese notwendige Einheitsvorstellung nicht Gefahr, auch die Volkssouveränität im Register personaler, imaginärer Kategorien begründet zu sehen, sofern nicht stets ihr (mehrwertiger) Grund in der reinen praktischen Vernunft hervorgehoben wird? Das Imaginäre bildet eine fundamentale Dimension des menschlichen Geisteslebens und lässt sich nicht einfach wegrationalisieren. Es wird also auch darum gehen müssen, das Imaginäre, dessen Relativierung das kritische Denken fordert, als Aspekt des politisch-ethischen Diskurses zu verstehen, was aber ein Verständnis desselben voraussetzt, das nicht im Widerstreit zur reinen praktischen Vernunft steht. Wenn wir uns im folgenden Kapitel dem Sittlichkeitsbegriff Hegels zuwenden, dann werden wir sehen, dass eine dialektische Vermittlung hier durchaus im Bereich des Möglichen ist.

tioniert ist, da die tugendhafte Pflicht in der theologischen Tradition am Begriff des Amts hängt.

Kapitel III

Hegel und die Sittlichkeit

1. Mit Kant über Kant hinaus (und mit Hegel über Fichte und Schelling)

Bei der Betrachtung der kantischen Moralthologie sind wir nicht umhinekommen, ihre Schwächen zu erkennen und zu kritisieren. Wenn dies sowohl bei der Frage nach den *Phaenomena* und *Noumena* als auch beim überschüssigen Charakter des Sittengesetzes jedes Mal durch die Zuhilfenahme hegelscher Termini und Denkweisen geschah, so rührt dies daher, dass es gerade Hegel war, der bereits um 1800 (d.h. also noch zu Lebzeiten Kants) die entsprechende Kritik an der kantischen Ethik übte und Lösungsansätze präsentierte. Hegel trägt damit zu einem Diskurs bei, der die Philosophengeneration nach Kant umtrieb. Friedrich Schlegels Kritik fand in diesem Zusammenhang bereits Erwähnung. Er missbilligt die kantischen Postulate, denn diese stellen »aus Imperativen abgeleitete Sätze dar und taugen somit nicht als Fundament des Wissens« (Schlegel 1963, zitiert nach Vieweg 2019, 213). Und auch der Jenaer Philosophieprofessor Johann Baptist Schad stellt fest, dass die »Sphinx Transzendentalphilosophie ... sich mit der Behauptung der reinen Identität und des nur formalen Absoluten auf die ›morsche Brücke von Postulaten« (Schad) [begibt]« (ebd., 214). Hegel teilt die Kritik an der Behauptung der »reinen Identität« und des »formalen Absoluten« und er ist es auch, der konstruktiv an der Vermeidung besagter Versäumnisse arbeiten wird. Was aber ist hier eigentlich mit *reiner Identität* und *formalem Absoluten* gemeint? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir uns zunächst den Grundgedanken der hegelschen Kritik an Kant anschauen und dann in den folgenden Abschnitten Hegels Entfaltung seiner Einsicht betrachten.

Der Grundgedanke von Hegels Kritik lässt sich gut veranschaulichen, wenn wir uns vor Augen führen, auf welche Weise wir das Sittengesetz selbst im Laufe der Argumentation integriert haben. Diese Integration verlief über

den Weg einer bestimmten Frageform: »Kann ich vernünftigerweise wollen, dass...«. Diese Formulierung ist Kants Gedanken insofern verpflichtet, da er feststellt, dass es nichts *per se* Gutes geben kann als allein den guten Willen (vgl. GMS, BA 1). Stelle ich nun aber die Frage, was ich vernünftigerweise, d.h. entsprechend des Sittengesetzes, wollen kann und tun soll, dann zeigt sich im Ergebnis meiner vernunftgemäßen Prüfung des hinterfragten Sachverhaltes die Identität meines guten Willens mit dem Gesetz der Vernunft. Wir haben aber auch festgestellt, dass sich das Ergebnis dieser Frage je nach Situation durchaus ändern kann und dass sich die Ergebnisse sogar widersprechen können. Hegel erkennt nun, dass der Widerspruch daher rührt, dass in dem Augenblick, in dem ich das Sittengesetz anwenden will, ich dazu gezwungen bin, den kategorischen Imperativ durch eine »Bestimmtheit« bzw. eine »Materie« anzureichern (vgl. Hegel 1986v, bes. 459-464). Das ist aber aufgrund seiner *apriorischen* und formalen Gültigkeit gar nicht zulässig, da hierdurch die praktische Vernunft eben nicht länger als die *reine* praktische Vernunft fungieren würde. »Denn sie ist die absolute Abstraktion von aller Materie des Willens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür gesetzt.« (Ebd., 461) Hegel erkennt hier exakt diejenige (problematische) Eigenschaft der kantischen Moralphilosophie, die bereits Sade aufgefallen war, aber von diesem lediglich ironisch torpediert wurde. Wenn allein die formale Gestalt des Sittengesetzes Gültigkeit beanspruchen kann, haben wir es auch lediglich mit einem formalen Absoluten zu tun, das sehr wohl *apriorische* Gültigkeit beanspruchen kann, aber deshalb auch von der Sphäre der Wirklichkeit, genauer gesagt der *Verwirklichung*¹, losgelöst ist. Die Willkür, von der Hegel schreibt, kommt dann durch die Anwendung des Sittengesetzes zustande. Und was Sade durch die Überspitzung dieses Sachverhaltes veranschaulicht, bringt Hegel auf den Punkt, wenn er feststellt, dass es »gar nichts [gibt], was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte« (Hegel 1986v, 461).

Hegel wirft Kant vor, die Moralphilosophie hier in einem aporetischen Zustand belassen zu haben. Denn in kantischer Perspektive muss man offen-

1 Die Zentralstellung der *Verwirklichung* im hegelschen Denken der Sittlichkeit ist unübersehbar. Laut Hegel hat die Rechtsphilosophie »den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstand« (GPhR, § 1). Das Recht aber hat seinen Grund im *Geistigen* und sein Kernelement bildet der *freie Wille*, weshalb »das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit« und damit die »zweite Natur« des Geistes ist (GPhR, § 4).

bar folgende Reduktionen des ethischen Diskurses in Kauf nehmen: zum einen die Reduktion des ethischen Subjekts auf seinen guten Willen, seine *reine Identität* mit sich selbst in seiner autonomen (Selbst-)Bestimmtheit durch das Sittengesetz, zum anderen die Reduktion der praktischen Philosophie auf die reine Vernunfttätigkeit, die in Form des Sittengesetzes nur erst ein *formales Absolutes* bildet. Kants Ethik entpuppt sich daher als ein unvermittelter Idealismus der praktischen Vernunft, »ein bloßer Gedanke« (Hegel 1986u, 393), »ein Formalismus von Rechtswissenschaft und Moral ohne Lebendigkeit sowie ohne Wahrheit« (ebd., 394). Hegel erkennt aber, dass neben der Faktizität der reinen praktischen Vernunft auch das *tätige* Subjekt in der realen Gemeinschaft mit anderen ihrerseits tätigen Subjekten zu berücksichtigen ist. Mit anderen Worten, Hegel geht es um das *ethische* Subjekt als Ganzes. Was bei Kant also noch auf die individualethische Ebene beschränkt bleibt, muss laut Hegel durch den sozialetischen Aspekt ergänzt werden. Was bei jenem auf der abstrakten und nur formalen, subjektiven Ebene des reinen Sollens verbleibt, muss laut diesem dialektisch vermittelt werden und konkret, objektiv werden.

Den Ansatz für sein Vorhaben findet Hegel (wie seine idealistischen Weggefährten) natürlich bei Kant selbst: So lobt er Kants Entdeckung der synthetischen Urteile *a priori*, die »zu dem Großen und Unsterblichen seiner Philosophie« (WL I, 240) gehören. In diesen synthetischen Urteilen *a priori* ist es der Vernunft möglich, ihre eigene Struktur zu erkennen und nachzuvollziehen, indem sie via Subjektivität in den Prozess der Selbstvermittlung eintritt. Dementsprechend liegt der Sinn der *hegelschen Dialektik* bzw. der ihr zugrundeliegenden (*Wissenschaft der*) *Logik* darin, dass sie die Methode und den Vollzug beschreibt, in dem sich die Form des Wissens selbst zum Inhalt wird und sich selbst begreift. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, die Vernunft als Ganze zu erkennen, nämlich als Wissenschaft und – wie Hegel sagt – als Geist.² Dieses Vorhaben bildet das Kerngeschäft der Deutschen Idealisten, namentlich von Fichte, Schelling und Hegel.

Auf Schellings berühmtes Bonmot über die fehlenden Prämissen der kantischen Philosophie wurde bereits hingewiesen. Von welchen Prämissen ist

2 Hegels Wissenschaftsbegriff ist an dieser Stelle somit demjenigen Fichtes verwandt und nicht mit dem modernen Begriff der Einzelwissenschaft zu verwechseln, geschweige denn mit dem kanonisch-dogmatischen Wissenschaftsbegriff, den wir in Kapitel 1.2 umrissen haben. Vgl. auch konkret Hegels Ausführungen am Ende der *Phänomenologie des Geistes* (PhG, 588-590).

hier aber eigentlich die Rede? Anhand von Hegels Kantkritik konnten wir bereits erkennen, dass das Hauptproblem der Transzendentalphilosophie nicht in ihrer Deduktion der Verstandeskategorien liegt, sondern in ihren Postulaten. Diese Postulate formulieren nur unzureichende Begründungen des philosophischen Systems. Unter den Philosophen, die Kants neue *Denkart* aufnehmen und weiterführen, ist es Johann Gottlieb Fichte, dessen »ursprüngliche Einsicht« (vgl. Henrich 1966) den Schritt von der kantischen Transzendentalphilosophie zum Deutschen Idealismus ermöglicht. Zum besseren Verständnis der hegelschen Dialektik sei diese Erkenntnis Fichtes und ihre Weiterentwicklung durch Schelling und Hegel im Folgenden überblickshaft skizziert.

Es ist Fichte, der als Erster erkannt hat, dass das Denken Kants schon längst diejenige unbedingte Prämisse enthält, die der Königsberger Philosoph nur selbst nicht als diese erkannt hat, um stattdessen auf das Postulat eines Gottesbegriffs zurückzugreifen. Wir sind dieser grundlegenden Kategorie im Verlauf der Argumentation bereits begegnet und habe dabei ihre Sonderstellung schon erahnen können. Die Rede ist vom »*Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss*« (vgl. KrV, B 131-136). Das Ich bzw. das »Ich denke« bleibt für Kant nur der leere, rein formale Ausgangspunkt für die Einheitsfunktion der Verstandestätigkeit in der Einbildungskraft. In seiner frühen Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* hebt Fichte diese Kategorie nun hervor und benennt ihre Zentralstellung im System der Philosophie. »Das Object der Wissenschaftslehre ist nach allem das System des menschlichen Wissens. Dieses ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird aber durch sie in systematischer Form aufgestellt.« (Fichte 1971e, 70) Im Ich selbst liegt ein Wissen, das dem Wissen noch vorausliegt, das durch die Anwendung der Verstandeskategorien auf Anschauungen bedingt ist, denn bei diesem handelt es sich lediglich um *aposteriorisches* Wissen, das zwar genau den Wissensfundus produziert, mit dem die Einzelwissenschaften arbeiten, aber niemals als ein Wissen betrachtet werden kann, dem absolute Gültigkeit zugesprochen werden könnte. Daher rührt auch Fichtes Unterscheidung, die durch den Begriff der Wissenschaftslehre angezeigt wird: Das Wissen seiner Philosophie ist *apriorischer* Natur, da es sich allein auf das Ich richtet, das als Ich notwendigerweise von sich selbst wissen muss. Auf diese Weise macht Fichte das Selbstbewusstsein zum unbedingten Kernbegriff der Philosophie des Deutschen Idealismus.

Fichte nimmt nun Kants Idee produktiv auf. Mit ihm teilt er die Ansicht, dass das Selbstbewusstsein kein Objekt als solches ist, sondern sich im Akt

des Denkens zeigt, genauer gesagt im Akt des Urteilens (vgl. Henrich 2001c, 61). Wie für Kant gilt auch für Fichte, dass dabei der Akt des Denkens nicht vom Inhalt getrennt werden kann (vgl. ebd.). Wo Kant nun aber die einfache Identität des sich denkenden Ichs mit seinem Inhalt (sich selbst) behauptet, da schaut Fichte etwas genauer hin und begegnet einigen Schwierigkeiten. Die Reflexionstheorie des Ichs wie sie für Kant gilt, setzt nämlich eine Identität voraus, die scheinbar unlegbar ist, zeigt sich aber bei näherer Betrachtung als unzureichende Erklärung für das Phänomen. Fichte erkennt, dass im Selbstbewusstsein zwei Terme eine Rolle spielen, deren Identität wir zwar annehmen müssen, die auf semantischer Ebene aber auseinanderfallen. Das Urteil *Ich = Ich* ist nämlich ungenau, denn wo Selbstbewusstsein der Fall ist, da haben wir es, wie Henrich anhand von Fichtes Gedankengang zeigt, mit einem Ich-Subjekt zu tun, das sich auf sich selbst als Ich-Objekt bezieht.³ Es ist aber nicht ersichtlich, warum *Ich-Subjekt = Ich-Objekt* gelten soll, denn beide bezeichnen offensichtlich zwei unterschiedene Aspekte ein und desselben Bewusstseins. Wenn ich sage ›*Ich bin ich*‹, dann beziehe ich mich auf mich selbst als ein Objekt. Gleichzeitig habe ich aber Wissen von mir selbst in dem Sinne, dass sich in dieser Aussage sogar mein Wissen von meinem Von-mir-selbst-Wissen widerspiegelt. Über den Weg der Reflexion werde ich aber so niemals zu einer Erkenntnis darüber gelangen, was mit der Kopula der Aussage (dem konkreten ›*ist*‹ bzw. ›*bin*‹, das Ich-Subjekt und Ich-Objekt verbindet) eigentlich inhaltlich ausgedrückt ist. Man spricht hier daher auch von einer Selbstbewusstseinsaporie, d.h. einer Ausweglosigkeit des selbstbewussten Subjekts, in seinem Selbstbezug zu einer inhaltlichen Selbsterkenntnis zu kommen. In kantischen Begriffen ausgedrückt: Das Ich ist kein analytischer Begriff, aber ein synthetischer Begriff *a priori*. Die Gleichung *Ich = Ich* produziert einen Überschuss, wie wir gleich noch genauer sehen werden.

Wenn Fichte nun einerseits erkennt, dass Kant sehr wohl die Prämisse für seine Resultate in Anspruch nimmt, so muss er gleichzeitig einsehen, dass er, sofern er aus dieser Erkenntnis etwas machen will, eine Bestimmung des Ich finden muss. In seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* formuliert Fichte nun den Gedanken vom »absoluten Ich«. Im Unterschied zu Kant geht er dabei nicht einfach vom ›*Ich denke*‹ aus, sondern vom ›*Ich bin*‹. Fichte nimmt an, dass das Ich sich selbst »setzt«. Bei diesem Setzen haben wir es mit einem Aspekt zu tun, der nicht bewiesen werden kann, dem aber dennoch

3 Zu den unterschiedlichen Formen des fichteschen Gedankens vgl. Henrich 1966.

unbedingte Gültigkeit zuerkannt werden muss, weshalb Fichte hier auch vom »Factum des Bewusstseyns« (Fichte 1971f, 252) spricht.

Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge des blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; [...] Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung [...]. (Ebd., 96)

Da das Ich sich selbst setzt, muss es laut Fichte als »absolutes Ich« behandelt werden. Das absolute Ich der Tathandlung garantiert die Identität seiner Relata. Dies schafft aber ein neues Problem: Soll nämlich das Ich absolut sein, dann darf es kein selbstständiges, von ihm unterschiedenes »Nicht-Ich« geben. Es steht aber fest, dass das seiner selbst bewusste Ich sehr wohl von sich abstrahieren kann und das Produkt dieser Abstraktion eben als ein Nicht-Ich betrachtet. Dies gibt auch Fichte zu und liefert sogleich eine Erklärung: Das absolute Ich bildet den »ersten Grundsatz« und ist nicht einfach »*etwas*«, sondern »es ist schlechthin, was es ist« (ebd., 109); mit dem absoluten Ich »ist im Bewusstseyn *alle* Realität« (ebd.) und »das Nicht-Ich *schlechthin Nichts*«, eine »*negative Größe*« (ebd., 110). Als diese negative Größe ist das Nicht-Ich notwendig, denn es dient der Bestimmung des Ichs, das von sich selbst weiß und dessen Selbstbewusstsein seinen Grund im absoluten Ich hat. Als solches zeigt sich das Nicht-Ich als Grenzbegriff.

Mit diesem Gedanken, dass das absolute Ich als erster Grundsatz, d.h. als ἀρχή, alle Realität in sich birgt, führt Fichte zugleich eine Unterscheidung ein, die er von Kant erbt und die Hegel kritisieren wird. »Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesetzt seyn. Aber es ist gleich in Absicht des Bewusstseyns, das Bewusstseyn ist einig: aber in diesem Bewusstseyn ist gesetzt das absolute Ich, als untheilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als theilbar.« (Ebd.) Die Formulierung, dass das Ich sich selbst gleichen soll, ist es, woran Hegel sich stößt. Er erkennt, dass Fichte, wie Kant vor ihm, einen transzendentalen Idealismus pflegt und in dieselbe Falle tappt wie dieser, lediglich auf einer anderen Ebene. »Die Einheit ist in einer nur relativen Identität erzwungen«, wirft er Fichte vor, »die Identität, die eine absolute sein *soll*, *ist* eine unvollständige« (Hegel 1986r, 48). Fichtes Entwurf verspricht, die Prämissen der Transzendentalphilosophie zu liefern, gerät dabei aber selbst in die Aporie des Selbstbewusstseins, aus der er sich nur durch das Postulat des absoluten Ichs herauszu-

winden vermag. Doch das Postulat täuscht über eine latente Vertröstung auf ein Jenseitiges hinweg, in dem das Ich sich selbst gleich ist, und, so wendet Hegel ein, »die absolute Synthesis, zu welcher dieses gelangt, ist nicht Ich = Ich, sondern Ich *soll* gleich Ich sein« (ebd., 50). Um die Ähnlichkeit zum Problem der kantischen Philosophie zu veranschaulichen, zeigt Hegel, dass auch Fichtes Denken nur eine »formelle Philosophie« ist, wenn man sie unter dem Aspekt ihres Imaginären, nämlich dem »Selbstbewußtsein Gottes [...], in welchem durch das Gesetzsein des Ich alles gesetzt wäre« (ebd., 99), betrachtet. Eine Stelle aus Fichtes *Aenesidemus-Rezension* weist dabei auf eine fundamentale Differenz hin: Auch für Fichte gilt, dass die Vernunft praktisch ist. Dies ist sie aber seiner Meinung nach nur, sofern das absolute Ich und das »Ich als Intelligenz« vereinigt sind. In dieser Vereinigung zeigt sich aber eine qualitative Differenz, die derjenigen entspricht, die Kant mit seinem Gottesbegriff einführt, insofern in beiden Fällen die Verwirklichung ewig aufgeschoben bleibt:

Jene Vereinigung: Ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens; ein solches Streben, wenn durch das intelligente Ich das Ziel desselben ausser ihm vorgestellt wird, ist ein *Glaube* (Glauben an Gott). Dies Streben kann nicht aufhören, als nach Erreichung des Ziels, d.h. die Intelligenz kann keinen Moment ihres Daseyns, in welchem dieses Ziel noch nicht erreicht ist, als den letzten annehmen (Glauben an ewige Fortdauer). (Fichte 1971d, 23)

In späteren Texten wird Fichte den Gottesbegriff dann auch mit der »moralischen Weltordnung« identifizieren (vgl. Fichte 1971i, 185), wobei die Offenbarung Gottes gerade der Erziehung des Menschengeschlechts dienen soll (vgl. Fichte 1971h). Das Voraussetzen eines Ideals wird sich zuletzt auch auf Fichtes Rechts- und Sittlichkeitsverständnis auswirken und ihm den Vorwurf (gerade von Seiten Hegels) einbringen, einen Polizeistaat zu legitimieren, da das Postulat des absoluten Ichs auf imaginärer Ebene eine panoptische Kontrollinstanz impliziert (vgl. Vieweg 2018; Vieweg 2012, 313-315). Es zeigt sich also, dass auch Fichtes Philosophie – wie zuvor die kantische – im reinen (formalen) Sollen verbleibt, worüber die Verwirklichung des realen Sittlichen vergessen bzw. – durch ein wechselseitiges Verdachtsmoment⁴ – stetig auf Distanz gehalten wird. Fichtes Philosophie blendet die Frage der Realität aus, indem sie sie unter die Idealität des absoluten Ichs fasst. Hegel bemängelt

4 Vgl. hierzu Fichtes Überlegungen zum Zwangsrecht in Fichte 1971g.

daher, »wie gleichgültig für diese Absolutheit des Empirischen jener formale Idealismus ist, welcher erweist, daß diese ganze empirische Realität nur ein Subjektives, ein Gefühl sei [...]« (Hegel 1986u, 396).

Vor Hegel ist es aber Schelling, der das Problem der fichteschen Lehre erkennt und zu lösen versucht. Schelling geht es darum, dem, was Fichte mit dem Begriff vom absoluten Ich (und Nicht-Ich) verloren geht, gerecht zu werden, weshalb er in seinem *System des transzendentalen Idealismus* dessen Gedanken um den Aspekt der Natur (des Empirischen) ergänzt. Dabei möchte Schelling zweierlei leisten: Zum einen soll die Natur als Selbstständiges, Unbedingtes, vom Ich Unterschiedenes dargestellt werden, zum anderen aber soll der Grundgedanke Fichtes gelten, wonach die Natur letztlich eine Vorstellung des Ichs ist (vgl. Frank 2016, 84). Durch die Feststellung eines »Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten« (Schelling 1985d, 399), soll jener nun das gebührende Recht widerfahren. Wie Fichte versteht auch Schelling das »Unbedingte« nicht als ein bestimmtes Ding, sondern als »*Seyn selbst*, das in keinem endlichen Produkte sich ganz darstellt, und wovon alles Einzelne nur gleichsam ein besonderer Ausdruck ist« (Schelling 1985c, 327). Wenn nun aber die Natur – »nach allgemeiner Meinung« – »als der Inbegriff *alles Seyns*« zu betrachten wäre, dann wäre es »unmöglich, die Natur als ein Unbedingtes anzusehen, wenn nicht im Begriff des Seyns selbst die Spur der Freiheit entdeckbar wäre« (ebd., 329). Es gilt nun also zu zeigen, dass die Natur ebenso unbedingt ist, wie »das Intelligente«, respektive das Ich. Die Analogie, die Schelling nachweisen will, findet ihren Achsenpunkt nun darin, dass »das Seyn selbst = Tätigkeit ist« (ebd.). Wir haben es also in Wahrheit nicht einfach mit der Natur als solcher zu tun, sondern gerade mit einer »*continuirlich-wirksame[n] Naturthätigkeit*, die in ihrem Produkte erloschen ist« (ebd.). Die Produkte der Natur sind eben nur dies – Produkte. In ihnen blicken wir nicht die Natur als Tätigkeit an. In der Naturphilosophie ist es daher unsere Aufgabe, von der Anschauung der Produkte der Natur zu deren »ersten Ursprung« (ebd.) zurückzugehen. »Ueber die Natur philosophiren heißt die Natur *schaffen*«, schreibt Schelling (ebd.). »Philosophiren über die Natur heißt, sie aus dem toten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben [...]« (Ebd.)

Da nun auch die Naturtätigkeit dem Prinzip der Vernunft entspricht (andernfalls gäbe es keine Naturgesetze und schlechterdings nur das unstruk-

turierte, aber auch undenkbares Chaos)⁵, ist es Schelling möglich, die Selbstständigkeit von Ich und Natur zusammenzudenken. Denn auch für ihn gilt, dass die Vernunft nur eine ist (vgl. Schelling 1985e, 48). Da also sowohl das Bewusstsein als auch die Natur dem Prinzip der Vernunft folgen, findet Schelling ihr Einheitsprinzip in ebendieser: »Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles.« (Ebd., 47) Auf diese Weise gelingt Schelling die In-Eins-Setzung von Subjekt und Objekt, von Bewusstsein und Natur. Hegel drückt Schellings Gedanken wie folgt aus: »Es müssen daher beide in das Absolute oder das Absolute in beiden Formen gesetzt werden und zugleich beide als Getrennte bestehen; das Subjekt ist hiermit subjektives Subjekt-Objekt, – das Objekt objektives Subjekt-Objekt.« (Hegel 1986r, 97) In der Vernunft sind das subjektive Subjekt-Objekt (damit ist Fichtes absolutes Ich gemeint) und das objektive Subjekt-Objekt (die Natur) aufgehoben. Diesen Sachverhalt hält Hegel in einem berühmten Bonmot fest: »Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität, Entgegengesetztes und Einssein ist zugleich in ihm.« (Ebd., 96)

Es mag nun so erscheinen, als seien sich Hegel und Schelling gerade über den Weg der Fichtekritik vollkommen einig, doch der Schein trügt. Denn Hegel wird auch in Schellings System eine Problemstellung ausfindig machen, die uns nicht ganz unbekannt ist (vgl. zum Folgenden auch Förster 2018, 290-295): Für Schelling steht nämlich fest, dass mit diesem Begriff des Absolu-

5 Man denke hier an Leibniz' berühmte Sentenz: *Natura non facit saltus*. Und auch wenn wir heutzutage um das Plancksche Wirkungsquantum und den zum geflügelten Wort gewordenen ›Quantensprung‹ wissen, bleibt der ›vernünftige‹ Naturbegriff haltbar, da die zufälligen Phänomene des Mikrokosmos sehr wohl Teil dieser Ordnung sind. Zufall und Gesetz sind im Naturbegriff gewissermaßen dialektisch vermittelt. So stellt etwa Manfred Eigen fest, dass die Einheit der Natur und ihre Gesetzmäßigkeit nicht in einer prästabilierten Struktur derselben besteht, sondern in der Beziehung zwischen pluralen Strukturen (vgl. Eigen/Winkler 1975). Und auch in der modernen Quantenphysik wird für eine »Physik der Beziehungen« optiert, die sich wesentlich als Physik der Informationen und Strukturen präsentiert und dabei den Begriff der Ganzheit dynamisch versteht (vgl. Görnitz 2021, hier 50; Mann 2021). Eine plausible philosophische Erklärung bietet auch Zupančič, die in diesem Zusammenhang konkret auf Lacans Begriff des Realen zurückgreift (Zupančič 2020, 188-190): »Natur ist nicht als solche chaotisch, sie ist ›gesetzstreu‹ (im wissenschaftlichen Sinn), doch diese ›Gesetzstreu‹ ist nichts anderes als eine Strukturierung ihres inneren Antagonismus, Widerspruchs und ›Unvollständigkeit‹. Sie ist *seine eigentliche Form*. In diesem Sinne existieren Naturgesetze genau durch die Nichtexistenz der Natur. [...] ›Die Natur existiert nicht.‹ (Was heißt: Die Natur als bedeutsames Ganzes existiert nicht.)« (Ebd., 189)

ten der »Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven« (Schelling 1985e, 47) bezeichnet ist. Das heißt, dass er, im Unterschied zu Hegel, die ›Identität von Identität und Nichtidentität‹ als eine *punktuelle, ursprüngliche Identität* versteht, die er als Absolutes bezeichnet. Schelling geht es hier also um eine »absolute Einheit des Ideellen und Reellen« (Förster 2018, 291), die entsprechend *losgelöst* von der ihr immanenten Differenzierung beider Relata eine *Letztgültigkeit* beansprucht. So überträgt Schelling Fichtes Prinzip des absoluten Ichs auf den Begriff des Absoluten als solches. Genau wie der »ursprüngliche Streit des Selbstbewußtseyns«, die dynamische Beziehung von Ich und Nicht-Ich, nie in einem »Produkt« zu einem Stillstand kommt, aber auf einem absoluten Ich beruht, so gilt auch für die Natur, dass sie »nicht in irgend einem einzelnen Produkt, sondern nur in einem Produkt, das immer *wird*, und nie *ist*« erkannt werden kann (Schelling 1985c, 336; vgl. Frank 2016, 91f.), nämlich als unendliche Tätigkeit, die ihrerseits durch die ursprüngliche Identität des Subjektiven und Objektiven bedingt ist. Hiermit hat Schelling sich allerdings in eine Aporie verstrickt: Denn einerseits hat er formuliert, dass die Naturtätigkeit in ihrem Produkt »erloschen« ist, andererseits aber spricht er von einer ursprünglichen Identität, die es zu denken gilt. So lässt sich aber nur eingeschränkt vom Absoluten sprechen und der Begriff verweist vielmehr auf ein ›Losgelöstes‹, das die reale Einheit verfehlt. Dies zeigt sich dann auch deutlich im Begriff des Ursprungs bzw. der ursprünglichen, absoluten Identität, die Schelling voraussetzen muss. Denn Schelling sieht den »Grundirrtum aller Philosophie« (Schelling 1985e, 51) in der Annahme, »die absolute Identität sey wirklich aus sich herausgetreten«, um sich »begreiflich zu machen« (ebd., 52). Dadurch hat er allerdings das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Denn indem er die absolute Identität von Subjekt und Objekt nur noch punktuell versteht, führt er eine *qualitative Differenz zwischen der Vernunft als Absolutes und der Vernunft als Begriff von sich selbst* ein, »weil nämlich nie ein erster Punkt angegeben werden kann, wo die absolute Identität in ein einzelnes Ding übergegangen ist [...]« (ebd., 64).

Hegel durchschaut diesen Sachverhalt und erkennt, dass das, was Schelling als Absolutes bezeichnet, den Namen gar nicht verdient. In seiner Jenerser Logik kritisiert er Schellings Identitätsphilosophie und macht darauf aufmerksam, dass dieser eigentlich nur eine »Grenze« ausfindig gemacht habe: »Das eine der entgegengesetzten ist nothwendig die Einheit selbst; aber diese Einheit ist ebendadurch nicht die absolute, und indem sie zugleich nicht bloß als ein entgegengesetztes, sondern an sich selbst sein soll, so kann sie als Einheit ihrer selbst und des ihr entgegengesetzten nur Gränze seyn; denn

als Einheit beyder hört sie auf, selbst ein entgegengesetztes zu seyn.« (Hegel 1971, 3)⁶ Solange das Absolute als punktuelle Identität verstanden wird, wird es als Ideelles immer vom Reellen unterschieden sein. Als Grenze bildet es den Scheitelpunkt, an dem ideelle und reelle Tätigkeit unterschieden sind in zwei differente Qualitäten. »In dem Begriff der Gränze selbst sind so die Einheit und Vielheit, oder die Realität und die Negation, noch für sich bestehende [...]«.« (Hegel 1971, 3) Hegel erkennt also, dass auch Schelling das Versprechen des Idealismus noch nicht einlösen kann. Vernunft bzw. Absolutes bilden auch in Schellings Denken nur abstrakte Momente, die vom Konkreten abstrahieren. Auch er erkennt nicht die Vernunft als Ganze, als »der Begriff von *Unterschiedenem*, das ebenso *untrennbar* ist, einem *Identischen*, das an ihm selbst *ungetrennt Unterschied* ist« (WL I, 240). Genau wie Kant und Fichte vor ihm bleibt seine Philosophie formaler Natur, »indem das absolute Einswerden nur ein *Sollen* bleibt, d.h. ein Jenseits gegen die Einheit der Gränze bleibt, und beyde auseinander fallen« (Hegel 1971, 4).

Es dürfte nicht verwundern, dass sich die von Schelling eingeführte qualitative Differenz auch in seiner Religionsphilosophie und schließlich auch in seiner Ethik niederschlägt. Die Trennung des Absoluten an der Grenze wird darin substantzialisiert, dass Schelling die »Natur in Gott« als Gottes »Unbewußtes«, als »der dunkle Grund, aus dem Gott sich erhebt« deutet (Baumgartner/Korten 1996, 120). An dieser »Schattenseite« seiner Selbst äußert sich die göttliche »Begierde nach seinem Ebenbild« (ebd.). Aber Schellings Gott ist dabei nicht entzweit (bzw. er wird nicht, wie bei Hegel, zugleich als Subjekt begriffen), sondern er ist das All-Eine, das mit sich selbst identisch ist. Trotzdem geht Schelling von einer Selbstoffenbarung Gottes aus, »worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst [...]«; »sie ist im Anfang bei Gott und der *in* Gott gezeugte Gott selbst« (Schelling 1860b, 361). Gott ist also zugleich »Grund (Ureinheit)« und »Ziel (Urbild)« (ebd.) (hier bestätigen sich also die zwei Aspekte des Imaginären, nämlich *Ganzheit* und *Bildlichkeit*) eines Prozesses, der in sich selbst inhaltlich schon immer beschlossen und prästabilisiert ist.

Damit ist es aber zugleich um die Freiheit des Menschen geschehen. Seine Freiheit ist in Wirklichkeit nämlich nicht die seine, sondern die Freiheit Gottes, der sich als »Herr des Seyns« (Schelling 1861c, 260), als »absolutes Prius« (Schelling 1861b, 216) selbst setzt. Der Mensch ist Moment des göttlichen

6 Förster kann nachweisen, dass diese Kritik Hegels, die zumeist als eine Kritik an Fichte gelesen wird, sich eigentlich auf Schelling bezieht (vgl. Förster 2018, 290-292).

Seins und als Subjekt diesem absoluten Sein subordiniert und seine Freiheit eine heteronome, bedingte Freiheit. Damit fällt Schelling hinter das zurück, was mit Kants Theorie bereits erwiesen war, nämlich die ihrerseits ursprüngliche Freiheit des Menschen, wodurch dieser zum wirklichen Subjekt wird.⁷ In Schellings Philosophie hingegen degeneriert der Mensch zum Derivat der Freiheit Gottes: Im freien Akt Gottes, d.h. im Akt der Schöpfung, geschieht »alles in Einem magischen Schlage zugleich« und »so hat der Mensch, der *hier entschieden und bestimmt* scheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren [...]« (Schelling 1860b, 387; Herv. T.M.). Der Mensch findet seine Bestimmung im freien Akt Gottes, der stets Ursprung und Ziel bezeichnet. Aber da das Absolute entzogen und punktuell ist, bleibt auch die Bestimmung des Menschen als solche entzogen und stets aufgeschoben. Ein weiteres Mal bleibt der Mensch auf das reine Sollen und das Imaginäre verwiesen. Und es ist bittere Ironie, dass gerade Schelling, bei seiner Suche nach den Prämissen, die Resultate, die Kant gegeben hat, letztlich ignoriert.

So sind wir nun schließlich bei Hegel angelangt. In seinem ersten großen Hauptwerk, der epochemachenden *Phänomenologie des Geistes*, widmet sich Hegel nun der Aufgabe, die voraufklärerischen Atavismen der Transzendentalphilosophien seiner Vorgänger loszuwerden und einen *absoluten Idealismus* zu formulieren, in dem die Forderung nach der Identität von Identität und

7 Bereits Schellings Zeitgenossen nehmen diese Problematik wahr. Hegel weist darauf hin, dass es sich bei Schellings Freiheitsbegriff nur um einen besonderen und nicht einen allgemeinen Begriff handelt. Die Freiheit bei Schelling »steht ... einzeln für sich« und habe daher mit dem philosophischen Diskurs wenig zu tun, da er den Begriff nicht im philosophisch-systemischen Gesamtzusammenhang ausarbeitet (vgl. VGPh III, 453). Wenn wir Schelling an dieser Stelle kritisieren, dann erfolgt diese Kritik nun vor allem in praktisch-philosophischer und psychoanalytischer Perspektive, nämlich mit Blick auf den Freiheitsbegriff und das Imaginäre. Es soll aber nicht unerwähnt bleiben, dass die Intuition hinsichtlich einer positiven Philosophie, die sich in Schellings Spätwerk äußert, in formallogischer Perspektive als ausgesprochen tiefsinnig gewertet werden muss (vgl. das positive Votum bei Günther 1991, bes. 51f.), wenn auch die religiöse Wendung, in die er seinen Gedanken kleidet, problematisch bleibt und einen gedanklichen Regress zeitigt, indem die Trennung von (menschlicher) Reflexion als gewesener Freiheit und (göttlichem) Willen als wirklicher Freiheit in ein zweierichtiges System eintreten, da dieser Wille, laut Schelling, allein am Ende der Geschichte, am Jüngsten Tag, also mit dem Untergang der Reflexion, zu dem wird, was er ist (vgl. ebd., 77-79).

Nichtidentität verwirklicht ist. Dass er sich dabei konkret gegen das Imaginäre und den damit verbundenen philosophischen Formalismus wendet, machen bereits zwei zentrale Aussagen aus der Vorrede der *Phänomenologie* deutlich:

Das »Wahre«, so schreibt Hegel und wendet sich dabei gegen seine Vorgänger, muss nicht nur »als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt*« aufgefasst werden (PhG, 23). Diese Aussage richtet sich gegen die All-Einheitskonzepte von Fichte und Schelling, aber auch gegen Kants Verweis auf ein imaginäres jenseitiges (transzendentes) Ideal. Die All-Einheit kann nicht ein abstraktes Absolutes meinen. Sie muss zugleich auch das Absolute als Konkretes umfassen, denn ansonsten wäre es zwar Einheit, aber noch lange nicht All-Einheit. Auch kann unter dem Begriff des Absoluten nicht etwas In-Aussicht-Gestelltes verstanden werden. Wer das Absolute zu einem transzendenten Ziel transzendentaler Provenienz macht, »das gesucht wird«, betrügt sich selbst, denn »es ist schon vorhanden – wie könnte es sonst gesucht werden?« (Hegel 1986r, 24) Wenn es das Absolute ist, dann *ist* es das Ganze der Wirklichkeit. Deshalb kann Hegel auch schreiben: »Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.« (PhG, 24) Was bei Schelling nur als »Indifferenzpunkt« bestimmt ist, ist bei Hegel zugleich auch als ein Dynamisches definiert. Und es ist weder das Ganze des Prozesses, noch der Prozess des Ganzen das, was als Absolutes definiert werden kann, sondern *das Absolute ist das, was das Ganze als den Prozess und den Prozess als das Ganze begreift*. Daher ist das Absolute für Hegel die dialektische *Vermittlung* »als die sich bewegende Sichselbstgleichheit« (PhG, 25). Es lässt sich an dieser Aussage leicht ablesen, dass auch Hegels Vermittlung ihren Ankerpunkt im Ich bzw. im Selbstbewusstsein hat. Im Ich durchschaut sich die Vernunft (lies: *durch*-schaut, d.h. auch im Sinne des Vorgangs des Durch-etwas-hindurch-Blickens, in der Weise, wie z.B. ein Fenster zugleich eine Grenze und keine Grenze ist)⁸, weshalb Hegels philosophische Methode auch als *Spekulation* bezeichnet wird. »Das Ich oder das Werden überhaupt, dieses Vermitteln ist um seiner Einfachheit willen eben *eine werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst*.« (PhG, 25) Es fragt sich nun aber, wie die Vernunft sich im Selbstbewusstsein durchschauen soll, *ohne* dabei das rein ideelle Ich im fichteschen Sinne zu verabsolutieren. Hegel hat darauf eine beispielhafte Antwort – verbunden mit einem kleinen Augenzwinkern, denn er ist nicht der verklärte ›Idealist‹ für den er

8 Vgl. hierzu auch Hegels Gebrauch des Wortes in PhG, 430f.

manchmal ausgegeben wird. So äußert er sich in einem kuriosen Abschnitt der *Phänomenologie* über die Schädellehre⁹ zum irreduziblen Zusammenhang von Geist und Körper: Ohne eine ›physische Inkarnation‹ kann sich der Geist nicht begreifen.¹⁰ »Der Begriff dieser Vorstellung ist, daß die Vernunft sich *alle Dingheit*, auch die *rein gegenständliche, selbst* ist; sie ist aber dies *im Begriffe* [...]« (PhG, 262), d.h. aber nicht, dass die Vernunft nur als »*unmittelbare, sinnliche*« (ebd.) zu verstehen ist, sondern als das dialektische Prinzip, in dem sie den Gegensatz von Geist und Körper aufhebt. Das Absolute ist schließlich die Identität der Gegensätze. In diesem Sinne steht der Geist für die »Verknüpfung des Hohen und Niedrigen« (ebd.). Hegel findet hierfür eine interessante Metapher, nämlich die der Geschlechtsorgane. Diese veranschaulichen den verwirklichten und den sich verwirklichenden Geist, indem sie sich zum einen als »Organ der Zeugung«, zum anderen als »Organ des Pissens« erweisen (ebd.). So lässt sich auch seine Formel verstehen, in der es heißt, »daß *das Sein des Geistes ein Knochen ist*« (PhG, 260).¹¹

In dieser Aussage spiegelt sich ferner eine fundamentale Erkenntnis Hegels wider: Die (Selbst-)Bewegung des Geistes beruht auf der *Negation*. Indem der Geist Knochen wird, wird er sich selbst zum Gegenstand (hierin zeigt sich auch der Sinn des Titels *Phänomenologie des Geistes* an). Denn indem er sich in seiner unstrukturierten Unbeschränktheit als reines Bewusstsein selbst eine

9 Die Idee der Schädellehre bzw. Phrenologie geht auf den Arzt Franz Joseph Gall zurück. Die Phrenologie widmet sich der Topologie des Gehirns und geht davon aus, dass sich anhand von Schädel- und Gehirnform valide Aussagen über Charakterzüge, Talente, Fähigkeiten usw. einzelner Personen formulieren lassen. Diese aus heutiger Perspektive naive Theorie wurde auch von Hegel vor allem in dem Punkt kritisiert, wo sie davon ausgeht, gesetzmäßige Beziehungen zu postulieren und von quantitativen Größen auf qualitative geistige Zustände und Gefühle zu schließen. Nichtsdestotrotz nimmt Hegel diese Theorie kritisch auf, da er im Gehirn so etwas wie die Mitte zwischen Körper und Geist sieht (vgl. Siep 2000, 138-143, bes. 140f.). Galls Schädellehre ist aus heutiger Perspektive nicht haltbar, was aber nicht den Wert des entsprechenden Kapitels der *Phänomenologie* schmälert. Denn es versteht sich von selbst, dass auch die moderne Hirnforschung an der Grenze von quantitativ-physischen (zweiwertigen) und qualitativ-geistigen (mehrwertigen) Befunden arbeitet. Für einen Überblick vgl. Koch 2013; Seung 2013. Darüber hinaus geht die moderne Kybernetik das Thema gewissermaßen ›von der anderen Seite‹ her an (vgl. Günther 2021).

10 In jüngerer Zeit wurde dieser Gedanke in der Philosophie erneut stark gemacht durch Jean-Luc Nancy (2014).

11 Man denke in diesem Zusammenhang auch an den umgangssprachlichen englischen Begriff *boner*, der für das erigierte männliche Glied steht.

Grenze setzt, in der seine Unbegrenztheit also negiert wird, ist es ihm überhaupt erst möglich, sich selbst zu begreifen. Hegel folgt hier Spinozas Diktum »*determinatio est negatio*«. Ohne die Negation, ohne Grenzziehung, bleibt das Bewusstsein unbegrenzt und unstrukturiert.¹² Es hätte weder Sein noch Sinn zu seinem Thema und wäre insofern a-thematisch (vgl. Günther 1991, 218). Ein unstrukturiertes Bewusstsein hat insofern auch kein Wissen von sich selbst. In Form einer Selbstbegrenzung führt die Negation nun eine Struktur ein, wodurch das Bewusstsein *für sich*, d.h. zu seinem eigenen Gegenstand wird, was uns an die Funktion des konstitutiven Neins (*nom/non-du-père*) erinnert, wie sie uns im ersten Kapitel begegnete. Diese Strukturierung wirkt sich auf das ganze Feld der Erkenntnis aus. Ohne Selbstbewusstsein bliebe auch »die Welt ein in sich Zerfallendes«, ein unstrukturiertes Chaos von Sinneseindrücken, das blanke Reale, weshalb Hegel auch von der »Wohltat des Selbstbewußtseins« spricht, das »Zusammenhang und Halt« gewährleistet (Hegel 1986u, 309). Diese Wohltat versteht Hegel als Akt der Freiheit, in dem sich der Geist mit jedem konkreten (Selbst-)Bewusstsein setzt. Was wir also bei Kant bereits in Gestalt der Autonomie als Selbstbegrenzung durch Selbstbestimmung kennengelernt haben, wird bei Hegel somit zum grundlegenden Moment der gesamten Dynamik seines metaphysischen Denkens. Damit gleichbedeutend ist die Feststellung, dass die *Freiheit*, im Sinne der *Selbstbestimmung*, das Fundament der hegelschen Philosophie bildet.¹³ Das Ich ist gerade deshalb frei, weil es als Sich-Setzendes zu begreifen ist und nicht inhaltlich bestimmt ist. In diesem Sinne zeigt sich Hegel, wie Žižek feststellt, als der konsequentere Transzendentalphilosoph, da er dem transzendentalen Ich nicht noch ein bestimmtes (göttliches) Sein vorordnet: »Der transzendente Standpunkt ist in gewisser Weise irreduzibel, denn man kann sich nicht »objektiv« betrachten und in der Realität verorten; die Aufgabe besteht darin, *ebendiese Unmöglichkeit als eine ontologische Tatsache zu denken*, nicht als epistemologische Beschränkung.« (Žižek 2014, 330)

12 Sehr anschaulich wird dieser Gedanke auch von Žižek diskutiert, der das Phänomen vor dem Hintergrund der modernen Kognitionswissenschaften und Biogenetik betrachtet (vgl. Žižek 2001, 49-59). Da Žižek die Hegel-Passagen, auf die er sich bezieht, selbst nicht ausweist, sei hier auf zwei prägnante Stellen hingewiesen, in denen Hegel die »Vernunft als *Leben überhaupt*« beschreibt: vgl. PhG, bes. 198.215-224; Enz., § 299.

13 Aus diesem Grund bezeichnet Klaus Vieweg (2019) Hegel im Untertitel seiner Biographie auch als »Philosoph[en] der Freiheit«.

Kommen wir schließlich zur zweiten einschlägigen Aussage aus der Vorrede der *Phänomenologie*: »Die Philosophie aber muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen.« (PhG, 17) Diese Forderung richtet sich gezielt gegen das Imaginäre und die von ihm abgeleiteten illusorischen Versprechen und Verheißungen. Die Philosophie der Aufklärung und allen voran Kant hat gezeigt, dass es unsere intellektuelle und zivilisatorische Aufgabe ist, uns unseres eigenen Verstandes zu bedienen. Sie hat gezeigt, dass wir dies nicht nur sollen, sondern auch können, und sie hat gezeigt, dass sich die Vernunft nur in der Autonomie verwirklicht und nicht durch Unterwerfung unter eine irgendwie geartete Fremdherrschaft. Wir haben gesehen, dass sich diese Kritik auch auf die Unterwerfung unter eine imaginäre Hoffnung bezieht. Denn egal was in dieser Hoffnung als jenseitige Erfüllungsphantasie gesetzt oder festgelegt wird, wenn allein dieses Bild hinreicht, den Menschen anzutreiben, dann wird er von diesem Bild regiert wie von den Geistern, die er eigentlich selbst herbeirief. Nach Hegels Auffassung dienen diese Bilder lediglich der Erbauung und dem Lustprinzip mit dem Effekt, dass sie unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit – mag sie auch noch so prekär oder privilegiert ausfallen – verzerren und uns zu Fehlurteilen verleiten,¹⁴ anstatt uns auf unsere Sittlichkeit und unsere *tatsächliche* Freiheit zu besinnen. »Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseins und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genuss dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dies findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und damit sich aufzuspitzen die Mittel finden.« (PhG, 17) Das vernünftige Denken ist aber aufgefordert, sich kritisch selbst zu prüfen. Daher rühren Ernst Blochs mahnende Worte: Jede*r Leser*in Hegels »muß wachsame Untreue gegen einen fixen Begriff lernen« (Bloch 1962, 26).

Dieser Selbstanspruch der Philosophie und die Prämissen Hegels sind irreduzible Forderungen, denen jeder Mensch ausgesetzt ist, wenn es um die sittliche Erkenntnis im Sinne einer vernünftigen und verständigen Sozialität geht. Sittlichkeit ist entweder hier und jetzt verwirklicht oder es ist halt keine Sittlichkeit, sondern nur ein Versprechen, ein Vertrag, eine Hoffnung oder eine Träumerei. Mit diesen fundamentalen Einsichten, die in jenen bedeutenden »25 Jahren der Philosophie« (vgl. Förster 2018) hervorgebracht wurden, wollen wir uns nun der grundsätzlichen Struktur des hegelschen Denkens

14 Dieses Phänomen ist in der modernen Psychologie als *Status-Quo-Verzerrung* (*status quo bias*) bekannt (vgl. Samuelson/Zeckhauser 1988; Kahnemann/Knetsch/Thaler 1991).

widmen, um zugleich auf den fundamentalen Zusammenhang von Geistphilosophie und praktischer Philosophie hinzuweisen.

2. Hegels praktische Philosophie und der absolute Idealismus

Der Bewegung des Geistes begegnen wir in allen Phänomenen der natürlichen und menschlichen Welt. Damit sich der Geist aber in seiner Bewegung selbst erkennt, bedarf es der Subjektivität in Form des (menschlichen) Selbstbewusstseins, denn in diesem findet die Vermittlung des Geistes mit sich selbst statt. Dieser Prozess der Selbsterkenntnis des Geistes äußert sich dabei als historischer, da mit der Kategorie des Selbstbewusstseins zugleich die Struktur der Reflexion gegeben ist, die als Bedingung der Dimension der Zeitlichkeit des Bewusstseins wirkt.¹⁵ Als historischer Prozess ist die Selbsterkenntnis des Geistes aber nicht determiniert oder auf ein vorgefasstes Ziel hin ausgerichtet, sondern jederzeit nur als Koaleszenz des Abstrakten und des Konkreten, des Ideellen und des Reellen zu fassen.

Diese Erkenntnis ist ausgesprochen wichtig: Nur weil wir (seit Kant die Resultate geliefert hat) wissen, dass der Geist sich im vernünftigen Selbstbewusstsein zu erkennen vermag, haben wir es hier nicht mit einem teleologischen Determinismus zu tun. Die Verwirklichung des sich verwirklichenden Geistes darf nicht durch die Einführung einer abstrakten Teleologie »ergänzt« werden, da auf diese Weise erneut eine Trennung des Abstrakten und des Konkreten vorgenommen würde.¹⁶ Außerdem ist die Bewegung des Geistes frei und nicht vorherbestimmt durch ein abstraktes Absolutes à la Schelling,

15 »Die Bewegung, die Form seines [des Geistes; Anm. T.M.] Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als *wirkliche Geschichte* vollbringt.« (PhG, 586) »Dies Ich = Ich ist aber die sich in sich selbst reflektierende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschied gegenüber, der als der reine und zugleich dem sich wissenden Selbst gegenständliche, als die *Zeit* auszusprechen ist [...]« (PhG, 586f.)

16 Vgl. hierzu auch Jameson 2017, 1-5, der zudem von einem »non-teleological Hegel« (ebd., 50) spricht. Wir schließen uns dieser modernen (Re-)Lektüre des hegelschen Denkens an und versuchen uns hier – wie bereits im Vorwort angekündigt – an einer praktisch-philosophischen Begründung eines nicht-teleologischen Hegels. Wir behaupten daher *nicht*, dass es keinen teleologischen Hegel gäbe (Günther stellt diesen problematischen Hegel dar in Günther 1991, 90); wir sagen aber, dass diesem Hegel – konsequenterweise gerade in hegelscher Perspektive – keine Notwendigkeit zukommt.

das zugleich als ἀρχή und τέλος fungiert und den historischen Prozess beherrscht und leitet. Als freie Bewegung ist der Prozess *faktisch* und nicht etwa inhaltlich und ontologisch über- oder prädeterniniert.

Die Erkenntnis der Faktizität des Geistes und seiner weltgeschichtlich-phänomenologischen Wirklichkeit in der menschlichen Subjektivität bildet das Kernelement der praktischen Philosophie Hegels und damit auch seiner Idee der Sittlichkeit. Es ist in der Tat so, dass seine ganze Philosophie der Selbsterkenntnis des Geistes, so abstrakt sie manchmal auch wirken mag, zu jedem Zeitpunkt auch ihre praktische und ethische Seite präsentiert (vgl. Riedel 1976; Riedel 1969b, 11-41; Riedel 1973b; Bloch 1962, 419-441). Besonders deutlich wird dies, wenn Hegel zu Beginn des Geist-Kapitels der *Phänomenologie* eine Minimaldefinition des Geistes anbietet: »Der Geist ist das *sittliche Leben* eines Volks, insofern er die *unmittelbare Wahrheit* ist; das Individuum, das eine Welt ist. [...] Die *lebendige sittliche Welt* ist der Geist in seiner Wahrheit [...].« (PhG, 326) Der Geist ist nicht etwas, das nur *an sich* ist und in sich selbst ruht, auch ist er nicht ein *Für-sich-Seiendes*, das sich im Kontrast zur menschlichen Welt als ein (göttliches) Ideal bestimmt, vielmehr ist er *an-und-für-sich* im »*sittlichen Leben* eines Volks« wirklich und wirkend.

Für Leser*innen im 21. Jahrhundert mag nun der Begriff des Volks hier etwas befremdlich klingen. Man darf allerdings nicht vergessen, dass der Volksbegriff zugleich ein Kampfbegriff der Revolutionszeit war, der gegen die monarchische Reichsidee ins Feld geführt wurde. Dieser Volksbegriff hatte dabei keine inhaltliche Bestimmung, die die Konstitution eines Volks im Voraus hätte determinieren können,¹⁷ ganz im Gegensatz zur imaginären Verfas-

17 So beschreibt z.B. Hans-Ulrich Thamer die revolutionäre Situation mit Blick auf die Bildung von Volk und Nation als einen Bekenntnisakt: »Nation – das war hinfort eine Form der politischen Gemeinschaftsbildung von Menschen, die sich in einem gemeinsamen Staatsgebiet zusammenschließen und sich zu einer gemeinsamen Verfassung bekennen.« (Thamer 2019, 53) Heide Gerstenberger bringt diesen Sachverhalt wie folgt auf den Punkt: »Revolutionen werden nämlich nicht von Strukturen gemacht, sondern von konkreten historischen Subjekten.« (Gerstenberger 1982, 120) Vgl. hierzu auch die ironische Bemerkung Jacques Lacans über die Mai-68-Parole »Die Strukturen gehen nicht auf die Straße«: »Ich denke nicht, dass es in irgendeiner Weise gerechtfertigt war, dass man geschrieben hat, dass die Strukturen nicht auf die Straße gingen, denn, wenn die Mai-Ereignisse etwas bewiesen haben, so genau dieses, dass die Strukturen auf die Straße gegangen sind.« Und er fügte hinzu, dass die Niederschrift dieses Satzes genau zeigen würde, dass »ein Akt sich immer selbst verkennt.« (Lacan, zitiert nach Roudinesco 2011, 336.) Vgl. ferner Taylor 2012, bes. 68. Siehe auch Kapitel I, Anm. 44.

sung der Monarchie, wo das Volk eben das Volk des jeweiligen Königs war. Und auch »Hegels Auffassung der Idee von 1789« ist bereits in seiner frühen Schaffensphase durch die »Idee der Freiheit« bestimmt, wobei sein früher Begriff vom »Volksgeist« »nicht eigentlich die geheime Wurzel alles nationalen Daseins« meint, sondern nur ein »Bestandteil«, ein Durchgangsstadium dessen ist, was der reifere Hegel als den Prozess der Selbsterkenntnis des Geistes bezeichnet (Rosenzweig 2010, 45).

Wenn Hegel nun hinzufügt, dass der Geist das sittliche Leben ist, insofern er »die *unmittelbare Wahrheit* ist«, dann spielt er damit folglich nicht auf einen zufälligen, inhaltlich bestimmten Volksbegriff an, sondern auf die freie, selbstbestimmte Subjektivität des Menschen, in der sich der Geist erkennt. Im Begriff des Geistes begegnen sich ausnahmslos alle selbstbewussten Wesen, denn obzwar sich jeder einzelne Mensch von jedem anderen als Person (mit bestimmten Talenten, Fähigkeiten, Charakterzügen etc.) unterscheidet, ist ihnen allen gemeinsam, dass sie sich als je *ein Ich* verstehen, das, wenn es sich selbst in der Vernunft durch-schaut, als *universales Ich* wirkt. Deshalb kann Hegel den Geist auch als das »Individuum, das eine Welt ist« bezeichnen. In der fundamentalen Kategorie von Idealismus und kritischer Philosophie, dem Selbstbewusstsein, begegnet sich der Geist als universaler Begriff des Menschen, der den einzigen Referenzpunkt für den Volksbegriff liefert. Als dieser Referenzpunkt bleibt er aber ein dynamischer Begriff, der niemals auf eine statische Bestimmung (wie z.B. in der abstrakten Aussage ›Ich bin Deutscher‹) reduziert oder gar festgeschrieben werden kann. Das Ich durch-schaut sich selbst als Sich-auf-sich-Beziehendes, weil es sich selbst als Ich nur als das Sich-auf-sich-Beziehende Gegenstand sein kann. Es durch-schaut sich nur als Sich-Durchschauendes.

Es ist hier also möglich, mit Hegel über Hegel hinaus zu gehen und den Begriff des *Volks*, wie er ihn in diesem Zusammenhang verwendet, mit dem unverfänglicheren Begriff der *Gemeinschaft* auszutauschen.¹⁸ Der Gemeinschaftsbegriff bietet weiterhin den Vorteil, dass er den Aspekt der Faktizität

18 Jameson seinerseits ersetzt den Begriff von »nation«, der in der englischen Übersetzung der *Phänomenologie* an dieser Stelle gebraucht wird, durch den Begriff »collective« (vgl. Jameson 2017, 13). Der Begriff des Volks muss aber nicht *per se* als problematisch gelten. Denn auch in jüngerer Zeit lässt sich das entsprechende universalistische Verständnis des Volksbegriffes ausmachen. So lautete die Parole der protestierenden DDR-Bürger*innen zwischen 1989 und 1990 »Wir sind das Volk«, wobei der bestimmte Artikel entscheidend ist, da er auf eine wesentliche, qualitative Dimension des Begriffs verweist. In der Folgezeit eignete sich die CDU den Slogan an, um ihn zudem zu modifi-

auch in Hinblick auf das soziale Band hervorhebt und anders als der Begriff des Volks nicht so sehr dazu einlädt, eine vorgängige Bestimmung jenseits des Faktischen anzunehmen.

Wenn Hegel also von Sittlichkeit spricht, dann ist damit immer das konkrete Leben der Gemeinschaft bezeichnet, die sich als (objektiver) Geist selbst in dieser Faktizität – und nicht etwa in einem Imaginären – begreift. In Hegels normativer Formulierung: »[D]er Geist des Volkes, muß sich ewig zum *Werk* werden, oder er ist nur als ein ewiges Werden zum Geiste.« (Hegel 1975, 315) Volk oder Gemeinschaft zu sein, das ist »Am-Werke-Sein des Geistes« (Riedel 1969b, 25). Hegel spricht daher vom freien Volk im Sinne einer freien *Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*¹⁹. »Denn jene Allgemeinheit, die sich nicht zu der Realität der organischen Gliederung kommen läßt und in der ungeteilten Kontinuität sich zu erhalten den Zweck hat, unterscheidet sich in sich zugleich, weil sie Bewegung oder Bewußtsein überhaupt ist.« (PhG, 436) Volk und Gemeinschaft sind keine inhaltlich bestimmten Begriffe, sondern konkretes Sich-Begreifen dessen, was Hegel den *objektiven Geist* nennt und womit er dasjenige Moment des Geistes meint, in dem sich der *subjektive Geist* der freien (individuellen) Subjektivität zugleich als allgemeine Subjektivität begreift.²⁰

Damit sind wir an einem der wichtigsten Punkte des hegelschen Denkens angelangt: Sittlichkeit *ereignet sich*. In dem Moment, wo das, was als Sittlichkeit verstanden wird, durch ein spezifisches formales Sollen bestimmt ist, kann also laut Hegel nicht länger von Sittlichkeit gesprochen werden. Daraus ergeben sich zwei wichtige Erkenntnisse: Erstens zeigt sich hier der besondere Charakter von Hegels Idealismus. Mit der Feststellung, dass die hegelsche Sittlichkeit stets faktische Sittlichkeit meint, ist noch lange nicht gesagt, dass das Ganze der Realität, an der wir teilnehmen, automatisch unter die Kategorie dieser Sittlichkeit fällt. Wenn Hegel schreibt, dass das ›Wirkliche ver-

ziert, wobei der bestimmte Artikel nun durch das quantifizierende »ein« ersetzt wurde (vgl. Fischer 2005).

19 Der Begriff von einer »Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht« stammt von Jean-Luc Nancy (2018) und bildet einen wesentlichen Aspekt seiner politischen Philosophie. Vgl. auch Nancy 2009, 28, Anm. 4.

20 Die Unterscheidung von *subjektivem* und *objektivem Geist* nimmt Hegel im dritten Teil der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* vor. Während der objektive Geist die Aspekte Recht, Moralität und Sittlichkeit umfasst, untergliedert sich der subjektive Geist in die Anthropologie, die Phänomenologie des Geistes und die Psychologie.

nünftig und das Vernünftige wirklich²¹ ist, dann meint er damit nicht die Verklärung des Status Quo, der Gegenwart, des Jetzt (so käme es nur wieder zur bestimmten Negation, wo das Konkreten zum Abstrakten wird), sondern dass dort, wo der Geist sich begreift, Wirkliches vernünftig ist, weil in diesem Begreifen das Vernünftige wirklich ist, da es als Sich-Verwirklichen Wirklichkeit (Reales) ist. Anders gesagt, Hegel zeigt, dass das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich sein *kann*, weil dem aufgeklärten Menschen jederzeit alles zur Verfügung steht, um sich selbst zu durch-schauen.²² Er hat die Kapazität, den Unterschied zu erkennen zwischen dem, was nur dem Schein nach, und dem, was wahrhaft wirklich ist. Dass auch der aufgeklärte Mensch dabei fehlgehen kann, ist natürlich möglich; aber dieser Fehler liegt bei ihm, nicht in der Welt bzw. der Vernunft.²³ Die Vernunft aber steht ihm zur Verfügung und damit auch die Bedingung der Möglichkeit der Selbsterkenntnis und Autonomie, wodurch der Mensch wieder auf Kurs kommen kann. In diesem Bewusstsein erweist sich die Idee der hegelschen Sittlichkeit daher als universal. Auf individualethischer Ebene haben wir dies bereits anhand der kantischen Moralphilosophie gesehen. Wirkliches ethisches Subjekt werde ich nicht, wenn ich kopf- und begriffslos dem Lustprinzip folge, sondern

-
- 21 »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.« (GPhR, Vorrede [24])
- 22 Eine Anekdote Heinrich Heines über Hegel verdeutlicht dieses Verständnis: »Als ich einst unmutig war über das Wort: ›Alles, was ist, ist vernünftig‹, lächelte er sonderbar und bemerkte: ›Es könnte auch heißen: ›Alles was vernünftig ist, muß sein.‹« (Heinrich Heine zitiert nach: Nicolin 1970, Dokument 363) Vieweg führt eine Reihe weiterer Belege für diese von Hegel beabsichtigte Lesart an: vgl. Vieweg 2012, 23-30, bes. 24f., Anm. 10f. Darüber hinaus sieht er in Hegels zu Unrecht skandalisierten Phrase einen »Coup zur Täuschung der Zensoren, die ›wirklich‹ und ›existierend‹ als synonym verstanden« (Vieweg 2019, 406; vgl. auch die von Vieweg angeführten Gegenbeispiele zur Fehlinterpretation des Doppelsatzes ebd., 454-456.464-470). Schließlich liefert Hegel selbst eine unmissverständliche Erklärung in Enz., § 6 und auch in einem Brief an Duboc vom 29. April 1823 (vgl. Hegel 1969c, 13; vgl. hierzu auch Vieweg 2019, 649). Und schließlich muss noch auf die folgende Formulierung aus der Göschel-Rezension hingewiesen werden: »Aber die Wirklichkeit des Menschen ist eine erst geistig zu bewirkende, und wesentliches Moment ist darin, daß das Von-Natur-Gutsein nicht das ist, wodurch er seine Wirklichkeit schon hätte, daß dieses Gutsein von Natur für dieses sein geistiges Sein, worin allein seine Wirklichkeit ist, vielmehr das Nichtgute ist.« (Hegel 1986z, 364)
- 23 »Daß aber der Anschein wirksam wird, daß also die Suche fehl geht, ist ein Ereignis nicht in der Welt selbst, sondern in dem, der den Fehler macht, sofern er dem Anschein verfällt.« (Henrich 1982c, 105)

in der autonomen Selbstbestimmung im Sinne des Sittengesetzes, da ich hier selbst als ›Katalysator‹ und ›Motor‹ der vernünftigen Rechtsquelle agiere. Mit Hegel werden wir im Folgenden auch die sozialetische Dimension verstehen lernen.

Zweitens zeigt sich der hegelsche Idealismus so überhaupt als die Bedingung der Möglichkeit des geschichtlichen Selbstverständnisses des Subjekts und der Gemeinschaft. Das Ereignis der Französischen Revolution konvergiert mit dem Ereignis der aufgeklärten Selbsterkenntnis. In beiden Ereignissen wird die Vernunft konkret, wird der Geist sich selbst Gegenstand, um sogleich zu erkennen (oder erkennen zu müssen), dass die Freiheit, die sich hier zeigt, nur durch Selbstbegrenzung bzw. Selbstbestimmung zur wirklichen Freiheit werden kann. Denn andernfalls droht die Vernunft in Phantasterei oder Wahn abzudriften, während sich die neu gewonnene Freiheit des Volks in den totalen Krieg der Einzelinteressen oder die Schreckensherrschaft der Revolutionären (man denke an *La Terreur*) in ihr genaues Gegenteil verkehrt. In seinem idealistischen Denken versucht Hegel dieser Dynamik zu begegnen, die mit einfachen Verstandes- oder Rechtsbegriffen nicht eingefangen werden kann. Genau wie die Vernunft den Verstand transzendiert und dort, wo dieser Antinomien sieht, diese schon längst begriffen hat, genau wie das Sittengesetz das Recht transzendiert und immer einen Überschuss darstellt, genau wie das Ereignis der Französische Revolution die Trennung zwischen dem monarchischen *Ancien Régime* und der republikanischen Moderne transzendiert, da das Ereignis als solches in keiner der beiden Seiten niemals ganz aufgehen kann, so produziert auch Hegels absoluter Idealismus einen Rest: Denn die *Form* des hegelschen Denkens (im Unterschied zu seinem tatsächlichen historischen Inhalt) lässt sich *nicht* auf ein abstraktes System reduzieren, auch wenn es den Anschein einer unbedingten monistischen Systematik erweckt; auch handelt es sich dabei nicht um einen Befund über die Tatsachen und darüber, dass diese halt so sind wie sie nun mal sind.²⁴ Hegels Werk ist das Fanal des seiner Geschichtlichkeit bewussten Geistes. Es

24 Žižek diskutiert diesen Sachverhalt anhand der Idee eines »Bruchs«, von dem Hegels Werk zeugt. Dabei handelt es sich um den Bruch zwischen metaphysischem und nach-metaphysischem Denken, wobei Hegel »darin der ›verschwindende Vermittler‹ zwischen ›Vorher‹ und ›Nachher‹, zwischen der traditionellen Metaphysik und dem nach-metaphysischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts [ist]« (vgl. Žižek 2014, 320-332, hier 330).

ist dieser Geist, in dem das moderne Bewusstsein zum geschichtlichen Bewusstsein wird, da es hier eine Perspektive gefunden hat, in der es von einer abstrakten Position aus auf seine eigene kontingente Wirklichkeit blickt. Als Geist weiß das moderne Bewusstsein von sich als Abstraktes und Konkretes gleichermaßen. Dieses Wissen manifestiert sich folglich zugleich als historisches (weil geschichtlich gewachsenes) und transhistorisches Bewusstsein.

Es ist diese Mehrwertigkeit, die Hegel mithilfe des Begriffs vom *absoluten Geist* anzuzeigen versucht. Im *absoluten Geist* begreift sich die Freiheit in ihrer universalen Gültigkeit. Die Freiheit, die sich zunächst als absolute, abstrakte Freiheit im *subjektiven Geist* inne wurde, um sich dann im *objektiven Geist* selbst konkreter Gegenstand zu werden, ist im *absoluten Geist* »als das Wissen der absoluten Idee« (Enz., § 553) aufgehoben. Als dieses Wissen ist der Geist überzeitlich und unendlich, während er sich zugleich konkret als dieses Wissen der absoluten Idee äußert. Diese Äußerung erblickt Hegel in der *Kunst*, in der *Religion* und in der *Philosophie* (vgl. Enz., §§ 556-577). »Hierin artikuliert sich der Gedanke der Identität des Endlichen und Unendlichen des Menschen. Die ›Sonntage des Lebens‹ – Kunst, Religion und Philosophie – bewahren den wahrhaften Gehalt des Sittlichen, sie sind die Tage des eigentlich Freien, und zwar nicht jenseits der ›Werktage‹, sondern als deren konstitutive Momente.« (Vieweg 2019, 612) Der *absolute Geist* bezeichnet das *Überfließen der Wirklichkeit*²⁵, indem sich der *subjektive Geist* zugleich als *objektiver* begreift und wodurch die Sittlichkeit in jedem Augenblick des Weltlaufs die Wahrheit ist. Denn »[d]er Begriff des Geistes hat seine *Realität* im Geiste« (Enz., § 553). Es versteht sich also, dass der *absolute Geist* nicht die (V-)Erklärung der Welt ist (wie es Marx Hegel in der elften Feuerbach-These unterstellt)²⁶, sondern der Begriff der Wirklichkeit hinsichtlich des Prinzips der Freiheit und damit der (absoluten) Negation, die die universale Idee der Selbstbestimmung bzw. Autonomie bedingt und die als Prinzip der hegelschen Philosophie fungiert (siehe hierzu auch Kapitel III.5). In Hegels Worten: »Die absolute Freiheit hat also als *reine* Sichselbstgleichheit des allgemeinen Willens die *Negation*, damit aber *den Unterschied* überhaupt an ihr und entwickelt diesen wieder als *wirkli-*

25 Die Metapher kommt nicht von ungefähr, man denke nur an das Schiller-Zitat, das die *Phänomenologie* beschließt: »aus dem Kelch dieses Geistesreiches/schäumt ihm seine Unendlichkeit« (Schiller, zitiert nach PhG, 591).

26 »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.« (Marx 1969, 7)

chen Unterschied.« (PhG, 438) Oder in aller Kürze: »Die Freiheit ist die höchste Bestimmung des Geistes.« (Ä I, 134)

Im *absoluten Geist* zeigt sich daher, dass Hegel nicht einfach ein abstraktes System entwirft, sondern dass er denkerisch eine systematische Ausarbeitung der Freiheit präsentiert, die gerade nicht mit dem teleologischen Postulat einer abstrakten ursprünglichen oder finalen Einheit einhergeht. Das Denksystem Hegels kennt keinen fundamentalen ›Einheitstrieb der Vernunft‹ wie er noch bei Kant auftaucht (vgl. KrV, B 825f./A 797f.), stattdessen basiert es auf dem Prinzip *Freiheit als doppelte Negation* und tendiert daher grundsätzlich zu Entäußerung und Öffnung und nicht zur Ab- und Ausschließung.²⁷ Die Negativität als Prinzip ist die »negative[...] Beziehung auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele« (WL II, 563).

Indem Hegel die Freiheit bzw. die Negation im Prinzip erkennt (wohlge-merkt: Freiheit *im* Prinzip, Negation *im* Prinzip, Nichts *im* Prinzip – nicht: *als* Prinzip, denn das wäre Nihilismus), wendet er sich notwendigerweise (und teilweise auch ganz bewusst) gegen jede Form der imaginären Letztbegründung. Nicht umsonst beschreibt er in der *Wissenschaft der Logik* die rein logische Explikation des Denkens in der »farblosen, kalten Einfachheit ihrer reinen Bestimmungen« (WL I, 54). Das »Denken des Denkens« (Enz., § 19) ist – anders als es ein geflügeltes Wort behauptet – kein »gedankenloses Denken«, sondern die Kapazität des (Selbst-)Bewusstseins, die es ihm ermöglicht, diese Freiheit als sein Wesen zu begreifen. Diesem Begreifen ist aber keine inhaltliche Bestimmung vorausgeschickt, sondern sie zeigt sich gerade im Fortschreiten des logischen Denkens, d.h., dieses Fortschreiten selbst – der Form nach also – ist ihr Inhalt (vgl. WL I, 35f.; VGPh I, 42-46). Als ein solches aber braucht das Denken nicht länger auf behelfsmäßige Bilder und Metaphern zurückgreifen und erfasst sich selbst rein als das, was es ist, nämlich Denken. »Das Greifen eines Apfels beschreibt man nicht mehr als ›Begreifen‹ des Apfels, das Sinnlich-Bildliche ist überschritten, die Metapher tot, ›aufgehoben‹.« (Vieweg 2019, 368) Es versteht sich von selbst, dass Hegel sehr wohl auf Beispiele zurückgreift und letztlich sowohl in der *Phänomenologie* als auch in der *Logik* mit Bildern und Metaphern arbeitet, wobei aber gerade der Gang

27 In einem metaphorisch aufgeladenen Artikel zeigt Žižek, dass Hegels Idealismus nicht einfach ein ›allesfressendes‹ System ist und die Entäußerung der Idee (des Begriffs vom Begriff) gleichsam irreduzibel ist (vgl. Žižek 2011).

der *Phänomenologie* ja den Sinn der *neuen Logik* erweist, die den Satz vom Widerspruch wie auch den vom ausgeschlossenen Dritten aufhebt (vgl. Günther 1978, 53-107; Enz., § 119 Z[2]). Ihm geht es hier vor allem darum, dass das Imaginäre auf keinen Fall zum Substitut des Begriffs werden kann, denn das Imaginäre zeichnet sich nun einmal dadurch aus, dass es etwas im Bild festhalten will bzw. – in der Terminologie der Logik ausgedrückt – eine abstrakte substanzontologische Bestimmung postuliert und als Absolutes setzt.

Hegels Argumentation gegen die Verwendung mathematischer, geometrischer und anderer Bilder und Symbole – Zahlen, Potenzen, das mathematisch Unendliche – für die Beschreibung einer unendlichen Annäherung und das exkludierte Erreichen des Ziels – Asymptote, das Jüngste Gericht, *ad calendras graecas, till pigs fly*, Warten auf Godot – richtet sich nicht per se gegen Bilder, aber gegen die Ersetzung der Begriffsbestimmungen durch Bilder und Symbole. (Vieweg 2019, 382; vgl. ebd., 398)

Das Denken begreift sich nur als denkendes Denken – und darin ist es Geist. Sich selbst denkend in *ein* Bild zu setzen, wäre *Einbildung*, Selbsttäuschung.

Als einzelnes, kontingentes philosophisches Gebäude verweist Hegels Philosophie auf das Unendliche der Freiheit des sich selbst begreifenden Geistes, der als *absoluter Geist* das historisch-transhistorische, das physisch-metaphysische, das theoretisch-praktische und das praktisch-theoretische Überfließen seiner selbst ist. Hegels Denken überlappt sowohl den Bereich des abstrakten Wissens bzw. des Wissens vom Abstrakten als auch den Bereich des konkreten Wissens bzw. des Wissens vom Konkreten. Seine Philosophie ist nicht toter Buchstabe. Stattdessen ist sie kommunikativ und dialogisch, gerade dort, wo wir z.B. in der *Phänomenologie* etwas »für uns« erkannt haben. So lässt sich sagen: *Hegels Philosophie ereignet sich*. Als abstraktes Wort hat sie keine Bewandnis – wie es für jedes abstrakte Wort gilt, dass nicht konkret gedacht wird, wie es für jeden Text gilt, der nicht gelesen und verstanden wird. Bei seinem philosophischen Unterfangen ist aber natürlich auch Hegel notwendigerweise auf den toten Buchstaben angewiesen; eingelöst wird sein Denken aber nicht in diesem allein, sondern darin, dass die Leser*innen Hegels den Weg der Selbsterkenntnis des Geistes nachvollziehen und den *Bildungsroman des Geistes* (die *Phänomenologie* wird nicht selten mit diesem seinerzeit populären Literaturgenre verglichen) gewissermaßen am *eigenen Leib*, mithilfe des ›Denkmuskels‹ (dem Geist, der ein Knochen ist), erfahren. Von Hegel lernen heißt also nicht ›Hegel lernen‹, sondern begreifen lernen, was wir immer schon haben begreifen können und immer wieder aufgefordert

sind zu begreifen. *Absoluter Geist* und absoluter Idealismus sind also nicht deshalb absolut, weil Hegel seine Gedanken zu Papier gebracht hat, wodurch sich die Worte von der Wirklichkeit ablösen, wodurch die Theorie die Praxis ablöst, sondern weil (nicht nur) seine Gedanken über die Freiheit des Geistes konkret denkbar und allein im konkreten vernünftigen Denken und Handeln wirklich sind. »[E]s gibt deswegen keine Wahrheit der isolierten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens.« (Hegel 1986r, 30)

Exkurs VIII: Entsprechendes gilt also für jede Philosophie, wie Hegel selbst feststellt: »Jede Philosophie ist in sich vollendet und hat, wie ein echtes Kunstwerk, die Totalität in sich.« (Ebd., 19; vgl. ebd., 45)²⁸ Und auch wenn Hegel vom ›Ende der Philosophie‹ spricht, betreibt er keinen eifernden Monotheismus seiner Philosophie, denn jedem vernünftigen Denken kommt unbedingte Geltung zu. Umso erstaunlicher ist es, dass seine Nachfolger – seien sie nun Schüler oder Verächter Hegels oder beides – gerade seiner Philosophie die allgemeine Gültigkeit abzuspochen pflegen. Dabei lebt Hegels Philosophie von ihren Philosophien – man denke hier besonders an Schelling, dem Hegel viel verdankt – und in ihren Philosophien – so ist Karl Marx' Denken an manchen Stellen mehr im Geiste Hegels, als dessen eigene Gedanken und *vice versa*.

Auch die folgende Tatsache muss man sich vor Augen führen: In einem seiner zahlreichen Vorträge erwähnte Žižek im Vorbeigehen, dass Hegel doch eigentlich nur zwei Bücher geschrieben habe, nämlich die *Phänomenologie des Geistes* und die *Wissenschaft der Logik*. Bei den übrigen Texten handelt es sich um kleinere Arbeiten und Lehrwerke, die den Studierenden als Handbuch dienen, aber zugleich durch das gesprochene Wort des Dozenten belebt werden sollten. Auch die Tatsache, dass Hegel seine Philosophie immer wieder in Form von Rezensionen über die neusten Werke seiner Kollegen niederlegte, zeigt, dass sein Denken kommunikativer Art ist und sich im Diskurs vollzieht.

Dann wäre da noch der sakrale Ton, den Hegel in der Vorrede der ungeheuer technischen Logik anstimmt (vgl. Rentsch 1992). Philosophie grenzt hier an Verkündigung – doch wohlgerne: ohne erbaulich zu sein. Aber keine Wirklichkeit des Verkündeten, ohne dass die Hörer*innen die Worte zugleich als tätige Denker*innen aufnehmen. Kurz, Hegels Philosophie ist in der Aushandlung wirklich, indem sie hier und jetzt wirkt – und Hegel wusste, dass dies nicht nur für sein Denken gilt.

Vor diesem Hintergrund müssen wir auch alles Kontingente, was wir bei Hegel finden, betrachten. Denn auch jener absolute Idealismus ließ sich nur von einem konkreten Denker ausarbeiten, bei dem es sich notgedrungen um ein historisches Individuum handelt. Entsprechend finden wir kontingente Kuriositäten in Hegels Werken, über die wir uns wundern müssen (wie z.B. seine heutzutage mehr als befremdlichen Gedanken über Afrika [vgl. VPhG, 120-129]²⁹, die so gar nicht mit seiner Kritik am Kolonialismus, Imperialismus und dem christlichen »Eifer, sich auszubreiten« [Hegel 1986m, bes. 130-138, hier 130]³⁰, zusammenpassen wollen; ferner auch seine widersprüchlichen Äußerungen zu den Geschlechterrollen³¹). Zugleich erinnern sie uns aber daran, dass auch Hegel nicht der hochstilisierte »absolute Idealist«, sondern ein wirklicher Mensch ist, in dem – wie in jedem Menschen – der Geist der Zeit und der Zeitgeist zusammenkommen, der aber das, was andere (wie z.B. Søren Kierkegaard) als Paradox stehen lassen, zum Anlass logisch-sinnanalytischer Untersuchungen nimmt. »Was das Individuum betrifft«, schreibt er in der Vorrede der *Rechtsphilosophie*, »so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*. Es ist ebenso töricht zu wännen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus.« (GPhR, Vorrede [26])³² Dies ist der Hintergrund, vor dem wir uns bewegen,

-
- 28 Vgl. in diesem Kontext auch Nancys Überlegungen zur hegelschen Hermeneutik in Nancy 2011, 17-33. »Eine Philosophie erfordert als solche stets, um gelesen zu werden, die Voraussetzung ihres Begriffs.« (Ebd., 27)
- 29 Im starken Kontrast dazu steht allerdings Hegels eigene Feststellung aus den *Vorlesungen über die Ästhetik*, dass jede noch so »barbarisch« anmutende künstlerische Tätigkeit des Menschen eine unbedingte Vernunftvermutung rechtfertigt (vgl. Ä I, 51f.). Eine interessante Deutung dieser Passage bietet Žižek 2014, 465f.; vgl. auch ebd., 425-427.
- 30 So beklagt Hegel den kolonialen »Bekehrungseifer« des christlichen Abendlands und dass »das ganze Arsenal der gegen Heiden und Juden so siegreichen christlichen Waffen« aufgebracht wird und diese nun »auch gegen den Mohamedaner« und »gegen die Indianer und Amerikaner gerichtet sind« (ebd., 133).
- 31 So enthält allein der Zusatz zu GPhR, § 167 die Bestimmungen, dass der Mann »die Frau als *sich gleich achten* und setzen« muss (sie auch »nicht höher – wie im Rittertum seine Religion gleichsam in der Frau haben« – stellen, d.h. sie zum absoluten Partial- bzw. Lustobjekt machen darf) und dass der »Mann nicht mehr gelte[...] als die Frau«, während gleichzeitig der »Stand der Frau« unverändert der der »Hausfrau« bleibt, wodurch sie etwa um die (real-)politische Gleichstellung gebracht wird.
- 32 Der Verweis auf Rhodos bezieht sich auf die Berühmte Sentenz *Hic Rhodus, hic saltus*, die Hegel mit »Hier ist die Rose, hier tanze« übersetzt, denn die Vernunft ist »die Rose

wenn wir im Folgenden etwas genauer auf Hegels Begriff der Sittlichkeit eingehen wollen.

3. Wenn Nutzen unnütz und Tugend wahnsinnig wird

Die Individualität ist auch das Stichwort, das uns den Zugang zum hegelschen Diskurs der Sittlichkeit ermöglicht. Wir haben gesehen, wie sich im Selbstbewusstsein das einzelne Ich *qua* Vernunft als universales Ich begreift. Es ist sich selbst zum *Begriff* geworden. Denn es muss erkennen, dass es von sich als *An-sich-Seiendem* nur sprechen kann, wenn es auch *für sich* ist, d.h., wenn es auf sich selbst als Objekt reflektiert. Diese Reflexion ermöglicht es ihm, an seiner bestimmten Individualität festzuhalten. Gleichzeitig bildet sie aber auch die Form des Bewusstseins, wodurch das individuelle An-sich-Sein als solches, d.h. in seiner Allgemeinheit, ausgesprochen werden kann. Für das einzelne Ich bedeutet dies zunächst, dass in der Reflexion abstrakte und konkrete Individualität begriffen sind. Es versteht sich so einerseits selbst, andererseits aber auch jedes andere Bewusstsein als An-sich-Seiendes. Durch diese Selbst- und Fremderkenntnis »schließt sich in diesem Begriffe *das Reich der Sittlichkeit* auf. Denn diese ist nichts anderes als in der selbstständigen *Wirklichkeit* der Individuen die absolute geistige *Einheit* ihres Wesens [...]« (PhG, 264). Wenn Hegel diese Aussage im Zentrum des Vernunft-Kapitels der *Phänomenologie* platziert, greift er allerdings vor und gibt einen Eindruck der Sittlichkeit, die erst im Geist-Kapitel expliziert wird (vgl. Siep 2000, 144f.). Dementsprechend folgt bei ihm auch zunächst eine Darstellung der Genese des sittlichen Bewusstseins. Diese wollen wir im Folgenden nachvollziehen, da die Stationen, die Hegel dabei benennt, uns helfen werden, die Mängel ›ethischer‹ Argumentationsmuster der Vergangenheit und Gegenwart nachzuvollziehen.

Wir beginnen also mit dem Subjekt, das sich als Individuum begreift und diese Erkenntnis zur allgemeinen Erkenntnis über die Subjektivität ausweitet. Ein solches Subjekt ist noch weit davon entfernt, ein sittliches Individuum zu sein, das zusammen mit anderen eine sittliche Gemeinschaft bildet.

im Kreuze der Gegenwart« (ebd.). Davon abgesehen versteht es sich von selbst, dass die Phrase vom »Sohn seiner Zeit« auch ebenso gut durch die Tochter substituiert werden kann. Im erneuten Ausspielen Hegels gegen Hegel, werden wir den Nachweis dafür in Kapitel III.4 erbringen.

»Diese sittliche *Substanz* in der *Abstraktion der Allgemeinheit* ist nur das *gedachte Gesetz*«, stellt Hegel fest (PhG, 264). Dieses Gesetz, das die Allgemeinheit postuliert, ist selbst noch hoch abstrakt und zunächst einmal nur denkerisch erfasst. Denn das Phänomen lässt sich ja auch von der anderen Seite her begreifen: Schließlich ist das Subjekt selbst ein wirkliches zwischen anderen wirklichen Subjekten. Als dieses einzelne Subjekt findet es sich also bereits in einer Gemeinschaft (einer Allgemeinheit) wieder und somit auch konkret unter dem abstrakten Gesetz dieser Allgemeinheit. Die vielen singulären Subjekte bilden in der Summe die abstrakte Allgemeinheit, von der jenes Gesetz ausgeht. Die Perspektive hat sich also einmal umgekehrt. Das Gesetz, das das Subjekt eben noch in sich selbst entdeckte, zeigt sich nun als ein äußeres Gesetz, dem es als Einzelnes untersteht, denn es selbst *ist* ja nicht die Allgemeinheit, sondern denkt diese nur. Und so stellt Hegel fest: »Das *einzelne* Bewußtsein ist umgekehrt nur dieses seiende Eins, indem es das allgemeine Bewußtsein in seiner Einzelheit als seines Seins sich bewußt, indem sein Tun und Dasein die allgemeine Sitte ist.« (Ebd.)

Insofern stellt das Gesetz der Allgemeinheit hier auch eigentlich nur die bestimmte »*Sitte*« dar, aber eben nicht bewusste *Sittlichkeit*. Es bezeichnet folglich einen ἔθος, der sich auf die Dimension der *Gewohnheit* beschränkt und (zunächst einmal) unveränderlich und statisch erscheinen muss. Dies merkt das Individuum z.B. daran, dass seine Freiheit nicht einfach *seine* Freiheit ist, sondern die Freiheit der Allgemeinheit bzw. des Volks, dem es aufgrund der kontingenten Umstände seiner Geburt nun einmal angehört und die es schlichtweg vorfindet, ohne selbst einen Einfluss auf diese Sitten gehabt zu haben. »Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbstständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseins, in der *Negation* ihrer selbst, ihre *positive* Bedeutung, für sich zu sein, gäbe.« (PhG, 265f.) Das Individuum ist also gar nicht so frei, wie man hätte annehmen können, denn »in der Selbstständigkeit des *Anderen* die vollständige *Einheit* mit ihm anzuschauen oder diese mir vorgefundene freie *Dingheit* eines anderen« erkenne ich »das Negative meiner selbst« (PhG, 264f.), eine Grenze, die ich nicht selbst gezogen habe.

Ein Individuum ist also immer nur so frei wie das Volk, dem es zugehört (d.h. auch, dass an diesem Punkt der *Phänomenologie des Geistes* der Volksbegriff tatsächlich ein exklusives Volk, wie etwa das der attischen Polis, oder ein exklusives, aber inkludierendes Volk, wie das des römischen Reiches, bezeichnet). Dieses Volk mag zwar – nämlich im Verhältnis zu anderen Völkern, die es z.B. versklavt – frei sein, aber es ist nur seiner *Substanz* nach frei, wie Hegel

sagen würde. Es ist noch nicht *für sich* frei, ist sich noch nicht selbst *Subjekt* geworden. Seine Freiheit ist natur- oder gottgegeben, es hat sie nicht selbst errungen. Und es versteht sich, dass diese Vorstellung auf der unbewussten Wechselwirkung der symbolischen und imaginären Dimension beruht, vor deren Hintergrund das bestimmte Volk seine als substanzuell verstandene Identität entwickelt. Dass hier die bewusste Selbstbestimmung fehlt, zeigt sich wiederum anhand des Kontrastes von allgemeinem und individuellem Bewusstsein. Da das Wissen um die absolute Freiheit aus der Erfahrung des individuellen Bewusstseins in seinem Verhältnis zu sich selbst erwächst, findet es gerade *in sich* das Prinzip der Freiheit. Diese Erkenntnis bringt es aber in eine missliche Lage, denn durch diese Selbsterkenntnis platziert es sich dem bestimmten Allgemeinen (dem Volk) gegenüber. Es entfremdet sich von ebendieser Allgemeinheit, die es doch eigentlich mit konstituiert. Mit Freud gesprochen, es entwickelt ein *Unbehagen in der Kultur*, denn »[d]ie individuelle Freiheit ist kein Kulturgut« (Freud 1974d, 226).

Dabei könnte es so schön sein, wenn es sich nur in die Allgemeinheit einordnen (bzw. sich dieser unterordnen) würde, dann wäre doch eine wirkliche Freiheit gewonnen. Dementsprechend wirken z.B. die Hochkulturen der entsprechenden freien Völker der Antike vordergründig idyllisch. »In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine *Bestimmung*, d.h. sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist und seine Bestimmung auch erreicht hat.« (PhG, 266) Dies ist das »Glücke ..., seine Bestimmung erreicht zu haben« (ebd.), dessen nostalgischer Nachhall sich z.B. in modernen Zeiten medial und auf imaginärer Ebene in der Verklärung der ›guten alten Zeiten‹ niederschlägt. Aber da das Prinzip Freiheit nun mal kein kontingentes, historisches, sondern ein allgemeines, subjektives Prinzip ist, währt das Glück nicht lange:

Die Vernunft *muß* aus diesem Glücke heraustreten; denn nur *an sich* oder *unmittelbar* ist das Leben eines freien Volks die *reale Sittlichkeit*, oder sie ist eine *seiende*, und damit ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein einzelner, das Ganze der Sitten und Gesetze, eine *bestimmte* sittliche Substanz, welche erst in dem höheren Momente, nämlich im *Bewußtsein über ihr Wesen*, die Beschränkung auszieht und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem Sein [...]. (PhG, 267)

Dass aber ein ganzes Volk zum Bewusstsein über das Wesen seiner bislang nur substanziellen Freiheit kommt, ist alles andere als eine kleine Aufgabe, wovon die bis in die Gegenwart reichenden Befreiungskämpfe einzelner Völker, Volksgruppen und Minderheiten ein reales Zeugnis ablegen. Dass ein Volk sich nicht nur als abstrakte, irgendwie gegebene Entität versteht, sondern als tätiges Subjekt begreift, involviert einen Bildungsprozess, der als die höchste Aufgabe anzusehen ist, der sich die (Welt-)Gemeinschaft verschreiben muss, sofern sie sich rechtmäßig als sittlich und zivilisiert bezeichnen will. Wie schwer diese Aufgabe sein kann, veranschaulicht Hegel direkt im nächsten Abschnitt der *Phänomenologie*. Denn gleich der erste Schritt in Richtung Sittlichkeit, bei dem das einzelne Subjekt die herrschende Sitte infrage stellt, zeugt von der Komplexität des Freiheitsbegriffs, die im ethisch-politischen Diskurs immer wieder zu Verwirrungen und Fehldeutungen führt und deshalb eine genaue Analyse erfordert.

Das einzelne Subjekt hat sich also von der Allgemeinheit entfremdet, aber *für sich* erkannt, dass das Prinzip des Allgemeinen, die Freiheit, *an ihm*, dem einzelnen Bewusstsein, selbst ist. Damit also auch die Allgemeinheit im subjektiven Sinne frei werde, d.h. sich ihrer Freiheit als selbstgegebene (nicht natur- oder gottgegebene) bewusst werden kann, macht es sich das einzelne Bewusstsein zum »erste[n] Zweck ..., seiner als einzelnes Wesen in dem anderen Selbstbewußtsein bewußt zu werden oder dies Andere zu sich selbst zu machen; es hat die Gewißheit, daß *an sich* schon dies Andere es selbst ist« (PhG, 270). Mit anderen Worten, es setzt die Individualität als das Allgemeine und macht die individuelle Freiheit zum Zweck der Allgemeinheit. »Es stürzt also ins Leben und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als daß es dasselbige unmittelbar nimmt und genießt.« (PhG, 271) Man muss sogleich einsehen, dass dieses Unterfangen zum Scheitern verurteilt ist. Schließlich begegnen wir hier demselben logischen Kurzschluss, der sich hinter dem bekannten Sophismus verbirgt, der besagt, »dass doch an jede*n gedacht sei, wenn nur jede*r an sich selbst denkt«. Die reine Individualität zum Prinzip des Geistes und der Sittlichkeit zu machen, hieße, »die ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes« (PhG, 272) nicht nur zum Prinzip, sondern auch zum Zweck zu machen. Denn in Wahrheit kommt das Individuum hier gerade nicht zu seinem Begriff und kann nicht seine innere Freiheit im Sinne der Sittlichkeit verwirklichen, da es hier in einen Kreislauf gerät, in dem das Allgemeine als erfüllte Individualität bestimmt ist, das Individuelle aber seinerseits als Erfüllung der Allgemeinheit.

Dieser *circulus vitiosus* lässt sich mithilfe des lacanschen Begriffs des *Begehrens* (*désir*) wunderbar erläutern, gerade auch vor dem Hintergrund, da Hegel selbst in diesem Zusammenhang auf den Begriff der »Begierde« zurückgreift.³³ Lacans Formel für das Begehren lautet wie folgt: *Das Begehren ist das Begehren des Anderen*. Dieser Satz lässt sich auf viererlei Weise verstehen: Erstens ist das Begehren das Begehren von etwas anderem. Eben wollte ich noch dies, jetzt aber das. Eben hatte ich noch Hunger, jetzt bin ich satt und will keinen Nachschlag mehr. Zweitens ist das Begehren das Begehren der anderen Person. Ich bin zwar satt, aber gerade greift mein Bekannter nach dem letzten Stück Pizza und sofort ist mir klar, das kriege ich nicht nur runter, sondern das muss ich unbedingt haben. Was er begehrt, begehre ich, weil er es begehrt. Drittens ist das Begehren das Begehren des »großen Anderen«, wie Lacan sagt. Damit ist die symbolische Ordnung gemeint, auf die in jedem Austausch, in jedem Dialog (oder auch Monolog) referiert wird. Das Begehren des Anderen kann ja auch das Begehren seines Anderen sein (womit z.B. seine Vorstellung, sein Bild von mir gemeint sein mag); aber beide Akteure bewegen sich nicht in einem Bedeutungsvakuum, das sie spontan auffüllen, sondern agieren immer schon innerhalb eines sprachlich-symbolischen Referenzsystems, in dem auch immer schon Sinngehalte, Werte, Ideologie usw. vermittelt sind, die mehr oder weniger offensichtlich bei der situativen Bestimmung des individuellen Begehrens mitwirken. Viertens ist das Begehren hinsichtlich seiner Erfüllung stets aufgeschoben. Denn insofern es sich auf sich selbst richtet, ist es formaliter so bestimmt, dass es prinzipiell auf ein anderes gerichtet ist (oder gezielt auf ein anderes ausgerichtet wird – ein zirkulärer Mechanismus, den moderne Werbestrategien gerne ausnutzen). Mit Hegel gesprochen, Begierde/Begehren geht »nur auf die Form seines [des Selbstbewusstseins; Anm. T.M.] Andersseins oder seiner Selbstständigkeit, die ein wesenloser Schein ist« (PhG, 271).

»Was dem Selbstbewußtsein also in der genießenden Lust als sein Wesen zum *Gegenstande* wird, ist die Ausbreitung jener leeren Wesenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterschiedes und ihrer Beziehung [...].« (PhG, 273) Dadurch, dass das Subjekt die Individualität als das Allgemeine und das Allgemeine als die Individualität bestimmt, stürzt es in den Strudel des Begeh-

33 In der französischen Übersetzung von Hegels *Phänomenologie* ist der Begriff *Begierde* mit *désir* übersetzt. Über die Hegel-Rezeption Alexandre Kojèves (1975) fand der Begriff Eingang in Lacans Denken. Die deutschen Übertragungen der Texte Lacans übersetzen *désir* mit *Begehren*.

rens. Die »genießende Lust«, die es bei der Vorstellung seiner individuellen Freiheit als Modell der allgemeinen Freiheit empfindet (»die Ausbreitung jener leeren Wesenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterschiedes und ihrer Beziehung«), wird zur »Notwendigkeit« bzw. zum »Schicksal« (ebd.); und das, was eigentlich die allgemeine Verwirklichung der individuellen Freiheit sein sollte ist nur »tote Wirklichkeit« (ebd.). Es zeigt sich, dass das Individuum seine innere Freiheit selbst noch gar nicht begriffen hat und sie nur als abstrakte Freiheit im Sinne des Lustprinzips versteht und exzessiv auslebt. Diesem »kopflösen Subjekt« erscheint folglich seine vermeintliche Freiheit als alternativloses Schicksal und es muss einsehen, »daß das Individuum nur zugrunde gegangen und die absolute Sprödigkeit der Einzelheit an der ebenso harten, aber kontinuierlichen Wirklichkeit zerstäubt ist« (ebd.).

Exkurs IX: Wenn im vorangehenden Satz vom »alternativlosen Schicksal« die Rede ist, dann dürfte klar sein, dass bei einem analytischen Begriff wie »Schicksal« das Hinzufügen des Adjektivs »alternativlos« überflüssig ist. Schicksal ist dem Begriff nach alternativlos, ansonsten wäre es nicht Schicksal, sondern Zufall. Das Adjektiv wurde dennoch hinzugefügt, um darauf aufmerksam zu machen, dass der Gedanke, den Hegel hier äußert, dabei helfen kann, jenes moderne ökonomisch-politische Phänomen zu erklären, bei dem die »Alternativlosigkeit«³⁴ der kapitalistischen Logik konstatiert wird und sämtliche individuellen, sozialen, kulturellen und politischen Sphären dieser Logik subordiniert werden – was darüber hinaus mit der Ernennung vermeintlicher Expert*innen (den Ökonom*innen) einhergeht. Eine (vermeintlich) säkulare Bevölkerung davon zu überzeugen, dass sie nicht nur einem schicksalhaften Lauf der Dinge ausgesetzt ist, sondern dabei noch dazu verpflichtet ist, die Verantwortung an ausgerechnet diejenigen Expert*innen abzutreten, die diesen fatalen Lauf ohnehin schon zu verantworten haben,³⁵ lässt sich nur mithilfe eines entsprechenden Narrativs, einer Ideologie, bewerkstelligen.

Hier ein prominentes Beispiel: 1979 gab Milton Friedman, Ökonom, ein berühmtes Interview in *The Donahue Show*, in dem er die wagemutige These aufstellte, dass jede menschliche Gesellschaft »runs on individuals pursuing their separate interests«, anders gesagt, »on greed«.³⁶ Mit dieser Behauptung antwortet Friedman auf die Frage des Gastgebers, ob er im Angesicht der größer werdenden Armut und der sich verstärkenden Ausbeutung armer Länder sowie der Machtkonzentration elitärer Kapitalträger*innen jemals am Prinzip des Kapitalismus gezweifelt habe. Ohne wirklich auf die Frage zu antworten,

präsentiert Friedman stattdessen seine reduktionistische Anthropologie, die, umschleiert von griffiger Rhetorik, zunächst sogar einleuchtend wirken mag: Der *homo oeconomicus* ist von Natur aus habsüchtig (*greedy*) und da der Kapitalismus auf der Habsucht beruht, beruht er auf einer Konstante und ist entsprechend rational erklärbar, lenkbar und ohnehin ist die Ökonomie eigentlich etwas Natürliches bzw. naturgesetzlich determiniert – anders gesagt, sie bildet das Rahmenprogramm des Schicksals des modernen Menschen. Ein gediegener Syllogismus, der aufgrund seiner vermeintlichen Rationalität ausgesprochen resilient ist und sich bis heute in Form eines »ökonomischen Schicksalsglauben« (Vogl 2011, 116) in Anbetracht eines seinerseits ökonomischen Naturalismus hält.

Bei näherem Hinsehen aber erliegt auch Friedmans These, die hier nur beispielhaft für diese ›Räson‹ steht, jener »absoluten Sprödigkeit«, von der Hegel spricht. *Erstens* nämlich muss das reduktionistische Menschenbild revidiert werden. Denn nur der ungebildete Mensch denkt derart abstrakt, dass er konkrete Personen auf ein einziges Prädikat reduziert.³⁷ So scheitert auch die Behauptung, dass jede menschliche Gesellschaft auf Habgier beruhe, angesichts der fundamentalsten Parzelle einer Gesellschaft, der Familie, und der Kindererziehung. Beruhte die menschliche Gemeinschaft allein auf Habgier, wäre keine*r von uns hier, da – wagen wir den absurden Gedanken – unsere Eltern sicherlich leichtere Wege gefunden hätten, ihre Gier zu befriedigen, als ein paar Sprösslinge in die Welt zu setzen, die dann was tun? Für sie arbeiten, wenn sie alt genug dafür sind? Sie im Alter versorgen (mit den Dingen, nach denen sie gieren)? *Zweitens*: Wollte man versuchen, den fundamentalen menschlichen (An-)Trieb zu formulieren, dann wäre Habgier wohl ein schlechter Anwärter für den Posten des Prinzips. Viel eher kommt hier das oben genannte Begehren in Frage. Aber das Begehren, das nur eine formale Bestimmung darstellt, kann sich inhaltlich auf unendlich vielfältige Weise äußern – und längst nicht jede Äußerungsform muss gleich den Charakter einer ›Todsünde‹ annehmen. Davon einmal abgesehen ist es dem vernünftigen Wesen durchaus möglich, seine (psycho-)pathologischen Interessen zu begreifen und zu lernen, mit ihnen umzugehen – was in sittlichen Gemeinschaften umso leichter fällt, da sie die betreffenden Personen nicht exkludieren, sondern auffangen. Davon abgesehen würde es sich *drittens* als Herrschaft der reinen Unvernunft erweisen, wenn das Begehren zum Prinzip des gesellschaftlichen Seins erklärt würde. Man hätte so nämlich die begriffslose Individualität zum Prinzip gemacht und mit ihr die Willkür. »Willkür heißt man zwar oft gleichfalls Freiheit; doch Willkür ist nur die unver-

nünftige Freiheit, das Wählen und Selbstbestimmen nicht aus der Vernunft des Willens, sondern aus den zufälligen Trieben und deren Abhängigkeit von Sinnlichem und Äußerem.« (Ä I, 136) Diese »unvernünftige Freiheit« ist die Freiheit, die sich im *bellum omnium contra omnes* zeigt und die sich in Form eines ökonomischen Sozialdarwinismus gerade als »Raubtierkapitalismus« äußert.³⁸ Die Freiheit der kopflosen Akteure wird daher auch nicht als Freiheit, sondern als Unfreiheit, als Schicksal empfunden. Und wo man die Erfüllung vermutet (hinter der nächsten Investition, hinter dem nächsten Shoppingtrip), zeigt sich nur die gährende, unbestimmte Leere des Begehrens. Die Freiheit ist hier keine wirkliche Freiheit, sondern genauso virtuell wie das Vermögen eines modernen Finanzkapitalisten. Die Freiheit ist eigentlich nur ein Freiheitsversprechen und die ausbleibende Einlösung des Versprechens produziert nur wieder jenes Verhalten, das die Unzufriedenheit und Unfreiheit erst hervorgerufen hat. »Denn nicht das, was ist, macht uns ungestüm und leidend, sondern daß es nicht ist, wie es sein soll.« (Hegel 1986q, 463)

Es zeigt sich also, dass Friedmans Sophismus unhaltbar ist. Aber da er seine These innerhalb einer Gesellschaft äußert, die ohnehin schon die kapitalistische Ideologie verinnerlicht hat, kann er problemlos überzeugen. Hegel wiederum liefert bereits 1807 eine Darstellung, Erläuterung und Auflösung dessen, was zur kapitalistischen *raison d'être* wurde und im Neoliberalismus (siehe auch *Exkurs XIV*) seinen vorläufigen Höhepunkt findet. Wenn Joseph Vogl dies als »ökonomischen Schicksalsglaube« bezeichnet, aktualisiert er tatsächlich eine Erkenntnis Hegels: Denn im Verlauf der *Phänomenologie* kommt Hegel noch einmal auf das schicksalsgläubige Bewusstsein zurück und identifiziert dessen »Glaube[n] an die furchtbare Nacht des Schicksals und an die Eumenide des *abgeschiedenen Geistes*« als »*Religion der Unterwelt*« (PhG, 495). Aber auch der junge Hegel bringt das Problem bereits auf den Punkt: »Dies mannigfaltige Eigentum bildet nicht ein System von Rechten, sondern eine Sammlung ohne Prinzip, deren Inkonsistenzen und Verworrenheit des höchsten Scharfsinns bedurfte, um so bei vorkommender Kollision sie gegen ihre Widersprüche so viel wie möglich zu retten, oder vielmehr der Not und Übermacht bedurfte, um sich miteinander zu vertragen; vorzüglich aber, in Rücksicht aufs Ganze, der speziellsten göttlichen Providenz, um es notdürftig zu erhalten.« (Hegel 1986q, 467) Dasselbe Prinzip, das hier mit Blick auf die staatliche Zersplitterung Deutschlands (vor dem Deutschen Bund) identifiziert wird, lässt sich auch innerhalb einer globalisierten kapitalistischen und neoliberalen Weltordnung der Gegenwart wiederfinden.

Dass das Individuum an der »kontinuierlichen Wirklichkeit zerstäubt ist«, bedeutet allerdings nicht die Vernichtung des Subjekts. Im Gegenteil, das Subjekt ist noch da und versucht nun Herr der Lage zu werden und ›sein Schicksal in die Hand zu nehmen‹. Es hat erkannt, dass die ›lustige‹ Selbstverwirklichung eigentlich individuelle Unlust bewirkt und macht nun eine Kehrtwende: Statt der Selbstverwirklichung macht es nun die »Verwirklichung eines Allgemeinen im individuellen Selbstbewußtsein« (Siep 2000, 152) zu seinem Zweck. Ihm geht es nun um die »Hervorbringung des Wohls der Menschheit« (PhG, 276), zu der es sich selbst ja rechnet. Indem ihm nun das Allgemeine zum Ersten und Letzten wird, weiß es, »unmittelbar das Allgemeine oder das Gesetz in sich zu haben« (PhG, 275). Wir sind hier allerdings noch nicht auf der Stufe des kantischen Begriffs vom Sittengesetz angekommen. Das macht Hegel deutlich, indem er dieses Gesetz, das das Individuum hier entdeckt, als das »Gesetz des Herzens« bezeichnet (vgl. PhG, 275-283). Hinter dieser Bezeichnung lässt sich bereits die Naivität erkennen, der das Subjekt auf dieser Stufe des sittlichen Geisteslebens erlegen ist. Denn es rutscht hier vom einen Extrem ins nächste. Es sieht sich nun in direkter Opposition zu derjenigen individualistischen Weltordnung, für die es eben noch stand. Aber dadurch verwandelt es sich nicht plötzlich in das Allgemeine als solches, denn es ist ja immer noch ein Einzelnes, nur dass es sich jetzt als Individuum der individualistischen Allgemeinheit gegenüberstellt, weil es das vermeintlich wahrhaft Allgemeine (das ›Wohl der Menschheit‹) eben in seinem Inneren entdeckt zu haben meint. Aufgrund einer gefühlsmäßigen Intuition, einem »ozeanischen Gefühl« (vgl. Freud 1974d, 197) erklärt es, dass die Sittlichkeit nicht in

-
- 34 ›Alternativlos‹ wurde zum *Unwort des Jahres* 2010 gewählt (vgl. dpa 2011).
- 35 Eine einfache und erhellende Darstellung dieses Sachverhaltes, versehen mit vielen einschlägigen Beispielen, liefert Dahn 2017, 77-101.
- 36 Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=Vpq3Cv5Wen8> (Zugriff: 18. März 2020). Die zentrale, zitierte Stelle findet sich ca. ab Minute 21.
- 37 Der Gedanke stammt von Hegel: »Wer denkt abstrakt? Der ungebildete Mensch, nicht der gebildete. [...] Dies heißt abstrakt gedacht, in dem Mörder nichts als dies Abstrakte, daß er ein Mörder ist, zu sehen und durch diese einfache Qualität alles übrige menschliche Wesen an ihm [zu] vertilgen.« (Hegel 1986w, 577.578) Mit anderen Worten, das abstrakte Denken sieht ab vom Sittengesetz und vereitelt durch seinen Reduktionismus jede Möglichkeit von Sittlichkeit und Versöhnung.
- 38 Hegel seinerseits »wendet sich scharf gegen die Übertragung der Rede vom Fressen und Gefressenwerden auf die politische Sphäre – das sei eine absurde Folgerung aus der ›Supplementar-Verdauung von Hayfischen‹ auf die Staatsgeschichte« (Vieweg 2019, 315).

der Erfüllung der individuellen Lüste besteht, sondern stattdessen als Gesetz im Herzen eines jeden Individuums schlummert. Da es aber zugleich der »gewalthabende[n] göttliche[n] und menschliche[n] Ordnung« des selbstverschuldeten Schicksals entsagt, optiert es nun dafür, »[d]iese dem Gesetz des Herzens widersprechende Notwendigkeit sowie das durch sie vorhandene Leiden aufzuheben [...]« (PhG, 276). Es missbilligt alles, was nun den Anschein von Notwendigkeit, Zwang und Zucht erweckt und nur »[d]ie Verwirklichung des unmittelbaren *ungezogenen* Wesens gilt für Darstellung einer Vortrefflichkeit und für Hervorbringung des Wohls der Menschheit« (ebd.). Anders gesagt, das Gesetz des Herzens macht das Individuum zum ungezogenen Wesen, setzt aber darauf, dass es dabei dem allgemeinen Wohlergehen dient.

Wie soll man sich das vorstellen? Wenn das Gesetz des Herzens frei agieren soll, dann darf es nicht allgemeines, geltendes Gesetz werden, da es dadurch schon wieder der Spontanität der ungezogenen, individuellen Freiheit entgegenwirkt (vgl. Siep 2000, 153). Offensichtlich verstrickt sich das Bewusstsein hier erneut in Widersprüche. Darüber hinaus hatte es eben noch der Lust und dem eisernen Gesetz des Schicksals entsagt, und jetzt beginnt es damit, sich selbst in »der eigenen Vortrefflichkeit bei der *Überschreitung* desselben« (PhG, 276) zu genießen. »Das Individuum *vollbringt* also das Gesetz seines Herzens; es wird *allgemeine Ordnung*, und die Lust zu einer an und für sich gesetzmäßigen Wirklichkeit.« (PhG, 277) Wie problematisch es ist, die Lust zum Prinzip der Sittlichkeit zu machen, hat uns bereits der Marquis de Sade vorgeführt (siehe Kapitel II.3). Hegels Ausführungen sind nun etwas niederschwelliger – allein, weil das Gesetz des Herzens etwas ganz anderes als Sades dunkler Gott ist –, aber ebenso eindrucksvoll:

Das Individuum macht nun die paradoxe Erfahrung, dass das, was es als »tote Wirklichkeit« des Schicksals hinter sich lassen wollte, tatsächlich ein ausgesprochen lebendiges Miteinander von unterschiedlichen Individuen mit ihren Sitten und Gewohnheiten ist. »Es mach die Erfahrung, daß die Wirklichkeit belebte Ordnung ist, zugleich in der Tat eben dadurch, daß es das Gesetz seines Herzens verwirklicht [...]« (PhG, 279) Indem es sich dem Gesetz des Schicksals gegenübergestellt hat, hat es sich – ohne es zu wollen – ebenso »fixiert« wie dieses. Die Wirklichkeit ist aber »vielmehr von dem Bewußtsein aller belebt« und das Gesetz des Herzens ist eigentlich das »Gesetz aller Herzen« (ebd.). An diesem Punkt entgleitet dem Individuum die Zügel und es zeigt sich, dass sein edles Vorhaben der »lustvollen Weltverbesserung«

(Siep 2000, 153) schon an der Wurzel krankte: *Die bestimmte Individualität taugt nicht als Basis der ethischen Institution.*

Eine solche Institution auf Basis der bestimmten Individualität, d.h. einer Individualität, die als Allgemeines bestimmt wäre, gerade indem sie mit sich selbst absolut identisch gesetzt ist, wäre als schizophren zu klassifizieren: Hier erfährt das Individuum die »innere Verkehrung seiner selbst« und erliegt der »Verrücktheit des Bewußtseins, welchem sein Wesen unmittelbar Unwesen, seine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit ist«, denn »indem sie beide fixiert sind, so ist dies eine Einheit, welche der Wahnsinn im allgemeinen ist« (PhG, 280). Das wahnsinnige Bewusstsein weiß aber selbst nichts von seiner Spaltung und hält sich tatsächlich für unbedingt einig mit sich selbst. Es übersieht seine Schizophrenie. Dies hat zur Folge, dass es die innere Verkehrung nach außen projiziert: »Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wut des Bewußtseins, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten, und dies dadurch, daß es die Verkehrtheit, welche es selbst ist, aus sich herauswirft und sie als ein Anderes anzusehen und auszusprechen sich anstrengt.« (Ebd.) Hier zeigt sich das Gesicht des Wahns, und zwar in Form der Paranoia: Überall in der Welt erblickt das Bewusstsein nun »fanatische Priester« und »schwelgende Despoten« (ebd.), die immer die jeweils anderen unterdrücken wollen. Was es allerdings noch nicht entdeckt hat, ist, dass auch es selbst als genau solch ein Fanatiker angesehen wird. »Was öffentliche *Ordnung* scheint, ist also diese allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reißt, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelheit der anderen ausübt und die seinige festsetzt, die ebenso durch andere verschwindet.« (PhG, 282) Der *Krieg aller gegen alle* ist hier auf die nächste Stufe gehoben. Er basiert nicht länger auf der kopflosen Subjektivität des Lustprinzips, sondern wird durch das innere Gesetz hervorgerufen, dass zwar ein reflektiertes Gesetz, aber noch lange kein begriffenes ist. Dies könnte auch einer der Gründe dafür sein, warum Hegel vom »geistigen Tierreich« spricht, sofern man dieses »als Anspielung auf den Kampf um Ehre [...] oder gar das ›Fressen und Gefressenwerden‹ der Intellektuellen in der bürgerlichen Gesellschaft« verstehen will (Siep 2000, 162)³⁹.

39 Siep verweist hier insbesondere auf Lukács 1967, 593. Vieweg scheint eine abgemilderte, aber nicht unähnliche Lesart wenigstens zu implizieren, bei der die »Bewegung der Individualität ... als die Realität des Allgemeinen, als Zweck an sich selbst erfahren [wird]. Das Vernunftkapitel kulminiert schließlich in der Gestalt des *geistigen Tierreichs*« (Vieweg 2019, 285). Da die besagte Bewegung notgedrungen zu einem Gegen-

Diese ganze Passage der *Phänomenologie* lässt sich dabei wie eine Abwehr des *Utilitarismus* lesen. Da es sich bei diesem um eines der prominentesten ethischen Modelle handelt, das sich gerade in der Wirtschaftsethik großer Beliebtheit erfreut, wollen wir uns das utilitaristische Denken und die hegel-sche Kritik einmal genauer anschauen:

Die Wurzeln des Utilitarismus finden sich in den Werken Jeremy Benthams, einem Zeitgenossen Hegels. Ähnlich wie wir es bereits oben am Beispiel der Ökonomie sahen (die von allen möglichen ethischen Modellen hauptsächlich den Utilitarismus beerbt), basiert Benthams Ethik auf einem monolithischen Menschenbild, das den Menschen auf dessen vermeintlich natürlichen Drang⁴⁰ zur Nutzenmaximierung reduziert. Doch in dieser Voraussetzung sieht der Utilitarismus eine Stärke. So folgt Benthams Logik gewissermaßen dem Motto: ›Wenn jede*r an sich selbst denkt, dann ist doch an jede*n gedacht‹. Der individuelle Drang zur Nutzenmaximierung hat, so Bentham, ei-

einander der individuellen Bewegungen führt, ist ein Agonismus der Paradigmenpluralität (vgl. Lyotard 2012; Welsch 1996) durchaus denkbar.

- 40 Wir wählen hier absichtlich den Begriff Drang und verzichten auf den Begriff des Triebs. Dies hat folgenden Grund: Utilitarismus und Ökonomie gehen davon aus, dass Nutzen- und Gewinnmaximierung Konstanten der *conditio humana* darstellen und erklären somit, dass die Produktion von »Mehrgenießen« (*plus-de-jouir*) (Lacan) und Mehrwert den Menschen kontinuierlich zum entsprechenden (naturgesetzlich-rationalen) Handeln drängen. Dies ist allerdings mit psychoanalytischen Triebtheorien nicht vereinbar. In psychoanalytischer Perspektive sind Drang und Trieb unbedingt zu unterscheiden, und zwar vor allem darin, dass der Drang eine konstante Kraft im Sinne einer biologischen Funktion (z.B. beim Hunger oder beim Durst) darstellt, während der Trieb keinesfalls in diesem rein biologischen Sinn aufgeht. Der Trieb ist vielmehr ein kulturelles Phänomen und fällt damit in das Register des Symbolischen (vgl. Lacan 2015d, 169-181, bes. 173). Daher fallen aber auch Mehrlust- und Mehrwert-Gewinnung in den Bereich des Triblebens und nicht in den Bereich der natürlichen Bedürfnisbefriedigung. So wird man z.B. in der freien Wildbahn kein Tier vorfinden, das sich kontinuierlich überfrisst, während der Mensch (und teilweise auch das Haustier, das in ein gewisses symbolisches – z.B. ritualisiertes – Verhältnis zum Menschen eintreten kann) durchaus dazu tendiert über die einfache Bedürfnisbefriedigung hinaus zu *genießen*. Dies tut er nicht von Natur aus, sondern weil er als organisches und sprachbegabtes Lebewesen zugleich die natürliche Welt und das symbolische Universum der Sprache bewohnt, in der sich das Begehren konstituiert. (Ein weiteres Beispiel wäre das Sexualleben, das bei den meisten Tieren – mit Ausnahme höher entwickelter Primaten – zyklisch verläuft, während der Mensch auch zwischendurch und aus Spaß Sex hat.) Die fundamentalen Annahmen von Utilitarismus und Ökonomie entpuppen sich somit als höchst problematisch und diskutabel.

nen positiven *Trickle-Down-Effekt* zur Folge, wobei alles, was ein Individuum ursprünglich für sein Wohl hervorbrachte zugleich der Allgemeinheit zugutekommt. Wenn eine Person z.B. aufgrund ihrer Hoffnung auf eine positive Rendite mehr Nahrung produziert, als sie selbst benötigt, dann kann diese Überproduktion ja der übrigen Gesellschaft zur Verfügung gestellt werden. In diesem Sinne ist auch die normative Maxime der utilitaristischen Ethik zu verstehen, bei der es um die Herbeiführung des ›größten Glücks für die größte Zahl‹ geht: »It is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong.« (Bentham 1977b, 393) Man muss hier genau lesen: Es geht um das größte Glück der größten *tatsächlichen* Zahl, nicht der *größtmöglichen* Zahl. Für den Utilitaristen zählt das tatsächliche Ziel seiner Handlung und nicht ein mögliches (wenn auch imaginäres) Ideal, geschweige denn der formale Imperativ des Sittengesetzes. Nicht umsonst wird diese Form der Ethik daher auch als *Konsequenzialismus* bezeichnet, da hier der Zweck, wenn er sich denn endlich zeigt, die Mittel zu seiner Erreichung retroaktiv heiligt. Dies öffnet nun allerdings der Willkür Tür und Tor. Denn die Maxime ist schließlich an das Gesetz des Herzens gebunden, das allzu leicht in einen tobenden Individualismus abdriftet. Dies hängt vor allem mit der verkürzten naturalistischen Anthropologie und der Fehlinterpretation des Begehrens im Utilitarismus zusammen. Denn die Produktion eines Mehrwerts (der dann allen zugutekommen soll) hängt schließlich mit dem Begehren zusammen. Anders als das natürliche Bedürfnis, das sehr konkrete Ziele hat (z.B. satt zu werden) und beim Erreichen des Ziels Halt macht, verschwindet das Begehren nicht mit seiner Befriedigung. Wie wir gesehen haben, ist das Begehren *im Prinzip* auf ein anderes gerichtet, denn das ›Begehren ist das Begehren des Anderen‹. Dadurch situiert es sich aber auf der symbolischen Ebene und transzendiert das Reale der natürlichen Bedürfnisbefriedigung. Hier ein Beispiel: Es versteht sich von selbst, dass eine Person, die z.B. einen Mastbetrieb für Schlachtvieh leitet, selbst nicht alles Fleisch, das sie produziert, verbrauchen kann oder will. Vielmehr betreibt sie ohnehin darum einen Mastbetrieb, weil sie sich einen möglichst hohen Gewinn von der Produktion verspricht. Hier zeigt sich nun, dass ihr Bedürfnis zwar schon x-mal befriedigt ist, aber das Begehren nach einem Mehrwert verlangt (inwiefern dieses Begehren wirklich ihr Begehren oder das Begehren des Marktes, also des ›großen Anderen‹, ist, braucht uns hier nicht zu interessieren). Es wird deutlich erkennbar, dass Bedürfnis und Begehren unterschieden werden müssen. Denn das Begehren vermittelt sich gerade im Register des Symbolischen. Im Fall unseres Beispiels ist der Antrieb, den das Begehren liefert, nämlich kein

natürlicher (die Sättigung), sondern spielt sich im symbolischen Feld der Ökonomie und der kapitalistischen Produktionsweise ab. Kurz gesagt, es ist nicht der Hunger, der die Person antreibt, sondern die imaginäre Hoffnung auf eine hohe Rendite, eine kumulative Hoffnung, die sich mit jeder Investition und jedem Verkauf erneuert und alles andere als ein natürliches, sich selbstbegrenzendes Bedürfnis darstellt. Indem der Utilitarismus also Begehren und Bedürfnis verwechselt, erliegt er einem Grundirrtum.

Fassen wir zusammen: Der Utilitarismus widerspricht sich in seiner Grundannahme, denn er setzt darauf, dass ausgerechnet jenes Wesen, von dem behauptet wird, dass es allein aus Eigennutz handle, sich die Maxime vom größten Glück der größten Zahl zu eigen macht. Da aber das individualistische Paradigma zur notwendigen Voraussetzung der Einlösung der Maxime gemacht wird und darüber hinaus auch noch auf dem naiven Postulat einer reduktionistischen Anthropologie beruht, ist die utilitaristische Ethik notwendigerweise zum Scheitern verurteilt.⁴¹ Und als habe Bentham selbst diesen fatalen Irrtum bemerkt, führt er sogleich ein weiteres Element ein, mit dessen Hilfe nun das Leck im sinkenden Schiff gestopft werden soll: das Recht. Und hier ist Bentham auch nicht zimperlich. Das Recht muss rigoros sein und den einzelnen »Nutzenmaximierer« in das Korsett der Allgemeinheit zwingen. Wer sich eben nicht »von Natur aus« der utilitaristischen Maxime unterwirft, der muss eben unterworfen werden – und das funktioniert am besten durch die Androhung von Strafen und durch Überwachung: »I do really take it for an indisputable truth, and a truth that is one of the corner stones of political science – the more strictly we are watched, the better we behave.« (Bentham 2001b, 277) Bentham sieht in dieser kurzerhand zur unbedingten Wahrheit erhobenen These die Legitimationsgrundlage für das, was er das *Panoptikum* nennt. Das Ideal des Panoptikums sieht die dauerhafte Überwachung jedes einzelnen Menschen vor – eine Idee, die inzwischen zur Realität geworden ist. Die Legitimierung der Überwachung geht einher mit der Legitimation der Arkan- bzw. Geheimpolitik, des Spitzelwesens und der öffentlichen Ächtung von Dissidenten (etwa dadurch, dass diese bestimmte

41 Was – um an das obige Beispiel anzuknüpfen – der moderne Finanzkapitalismus zu Genüge bewiesen hat: »Zwei Milliarden Menschen, von insgesamt 7,6 Milliarden, haben keinen Zugang zu sauberem Trinkwasser. Alle fünf Sekunden verhungert ein Kind auf diesem Planeten. Aber die Weltlandwirtschaft, so wie sie heute ist, könnte problemlos zwölf Milliarden Menschen ernähren – fast das Doppelte! Das heißt, es gibt keine Fatalität.« (Ziegler 2020)

Zeichen zur Kenntlichmachung am Körper tragen müssen), aber vor allem mit der hypertrophen Ermächtigung der Exekutiven und der Konstruktion eines Polizeistaats. Aufgrund der Tatsache, dass die Idee des Panoptikums im massiven Widerspruch zu Volkssouveränität, Menschenwürde und den Idealen der Französischen Revolution (die Bentham bekanntermaßen als »nonsense upon stilts« [Bentham 2002b] abtut) steht, dass sie die Autonomie zugunsten eines rigorosen heteronomen Systems ablehnt und dass sie dadurch notgedrungen die herrschende institutionelle Ordnung in ihrer Macht stärkt, zeigt sich, dass die panoptisch organisierte Gesellschaft in letzter Konsequenz als paranoid und schizophran einzustufen ist. Hegel veranschaulicht diese Schizophrenie in seiner Rechtsphilosophie am Beispiel des fichteschen Polizeistaats; seine Gedanken lassen sich aber ebenso gut auch auf Benthams Modell übertragen (vgl. Vieweg 2019, 531):

Die Polizei soll von jedem Bürger wissen was er jeden Augenblick thut, wo er sei, aber seine Innerlichkeit ist nicht zu beaufsichtigen. Wenn jemand ein Messer kauft, muß die Polizei wissen wozu, muß daneben hergehen, damit sie verhüte daß er nicht einen todtsticht. Ein Reisender ist sogleich verdächtig, ein bloßer Paß, ein bloßes Signalement reicht zu seiner Legitimation nicht aus, im Paß muß sein Portrait sein. Wenn man so den äusseren Verstandesstaat ausbildet, so kommt man auf solche Einzelheiten die sich in sich selbst zerstören. Die Polizei muß wieder beaufsichtigt werden pp alle solche Dinge führen in der Ausführung auf einen unendlichen Progreß. (Hegel 1974, 617)

In einer solchen Gesellschaft herrscht letztlich der Generalverdacht. Jede Person steht jederzeit unter dem Verdacht, ein Verbrechen auszuhecken – zumindest so lange, bis sich zeigt, dass dies nicht der Fall ist. Doch sogleich kann der nächste Verdacht erhoben werden, schließlich – und Hegel wird nicht müde dies immer wieder zu betonen – bedeutet zu leben auch zu handeln, tätig zu sein, wodurch die Situation, die man eben noch überblickte, sich jetzt schon wieder als verändert und damit suspekt entpuppt. Das Reale aber lässt sich nicht festhalten, sondern wird stetig »aufgehoben«. Der Polizeistaat und das Panoptikum (das allein durch seinen Namen bereits auf das visuelle und bildliche Element hinweist) aber sind einem imaginären Bild von einer Gesellschaft verhaftet, die mehr wie eine Maschine funktionieren *soll* und keine lebendige Gemeinschaft autonomer Menschen bildet. So verbleibt das gesamte utilitaristische Programm in einem reduktionistischen und au-

todestruktiven Formalismus gefangen, der keiner vernunftgemäßen Prüfung standzuhalten vermag.

An anderer Stelle bringt Hegel diesen Widerspruch, bei dem es sich um den Widerspruch aller formalistischen, rein normativen Ethiken handelt, wie folgt auf den Punkt: Wo die Herbeiführung oder die Verwirklichung der Moralität zum endgültigen Zweck einer Gemeinschaft gemacht wird, wo das Normative der entsprechenden Ethik absolute Gültigkeit beansprucht, hat sie sich schon längst in einen Selbstwiderspruch verrannt. Denn »weil das moralische Handeln der absolute Zweck ist, so ist der absolute Zweck, daß das moralische Handeln gar nicht vorhanden sei« (PhG, 456). In einem solchen Fall wäre nämlich die »Harmonie der Moralität und der Wirklichkeit« (ebd.) postuliert – was ganz offensichtlich illusorisch ist, da sich die Wirklichkeit nun einmal *in der Tat* als dynamisch zeigt.

Dies führt uns nun direkt zur Kritik Hegels an dem nächsten ethischen Grundmodell, nämlich der *Tugendethik*, der er sich im Abschnitt »Die Tugend und der Weltlauf« der *Phänomenologie* widmet. In diesem Unterkapitel unterzieht Hegel den Gedanken der *Fortschrittsideologie* (die im Übrigen auch latent im Utilitarismus wirksam ist) einer drastischen Kritik, denn es zeigt sich, dass das Prinzip der Tugendethik immer einen Aufschub produziert und das Element der realen Sittlichkeit verfehlt. Schauen wir uns Hegels Argumentation einmal genauer an:

Das individuelle Bewusstsein hatte erkannt, dass die Logik vom Gesetz des Herzens scheitern muss. Angesichts seiner Fixierung auf das eigene innere Gesetz erscheint ihm das Gesetz aller Herzen als Verkehrung des Weltlaufs, der doch eigentlich ganz dem individuellen Gesetz entsprechen soll. Auf diese Weise zerfallen Allgemeines und Einzelnes: Der Weltlauf wird nur noch als »Schein eines bleibenden Ganges« und als »das wesenlose Spiel der Festsetzung der Einzelheiten und ihrer Auflösung« wahrgenommen (PhG, 282). Währenddessen versteht sich das individuelle Bewusstsein als die wahre Allgemeinheit, wobei es sich eigentlich »nur als ein Inneres, das nicht gar nicht, aber doch keine Wirklichkeit ist« (PhG, 283), in sich selbst vergräbt, erzürnt über den gnadenlosen Gang des Weltlaufs – diese *Hölle, die die anderen sind* (Sartre). Es ist das »unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein« (vgl. PhG, 163-177, hier 163), welches in seiner »unendlichen Sehnsucht« sein Wesen in das »unerreichbare *Jenseits*« fabuliert und dem im Angesicht der Wirklichkeit des Weltlaufs »nur das *Grab* seines Lebens zur Gegenwart komm[t]« (PhG, 169). Wir haben es hier also – psychologisch gesprochen – mit einem melancholischen Bewusstsein zu tun, das etwas verloren zu haben glaubt, das es nie

besessen hat (vgl. Freud 1975b). In seinem Inneren ist es nicht eins mit sich selbst, sondern zerrissen, was noch einmal durch die Tatsache verschlimmert wird, dass es von dieser Zerrissenheit nichts weiß. Es zeigt sich also, dass das Individuum alles andere als selbstbestimmt ist. Es wird vielmehr von einem Drang in seinem Inneren bestimmt, der sich in Form des Gesetzes des Herzens an eine imaginäre Harmonie von individuellem und allgemeinem Gesetz klammert, aber aufgrund seines Beharrens auf der reinen, ungezügelten Individualität nur einem moralischen Pseudouniversalismus frönt.

Für uns zeigt sich nun, dass der Geist hier offensichtlich nicht stehenbleiben kann. Offensichtlich taugt nämlich auch das Gesetz des Herzens nicht zur Verwirklichung wahrer Sittlichkeit, denn es birgt in sich nur die selbstzerstörerische Selbstgenügsamkeit der starren Individualität, die sich mit dem allgemeinen Weltlauf zerworfen hat. An diesem Extrempunkt setzt nun das Bewusstsein der *Tugend* ein. Während dem Individuum, das dem Gesetz des Herzens folgt, der Weltlauf und das Tun und Handeln der anderen Individuen als verkehrte Welt erscheint, dreht sich dieses Verhältnis unter dem Aspekt der Tugend vollständig um. »Dem Bewußtsein der Tugend ist das Gesetz das *Wesentliche* und die Individualität das Aufzuhebende.« (PhG, 283) Es gilt also, »die eigene Individualität in die Zucht unter das Allgemeine [...] zu nehmen«, denn »die wahre Zucht ist allein die Aufopferung der ganzen Persönlichkeit« (ebd.). Dass die Individualität aufgeopfert werden muss, ist für das tugendhafte Bewusstsein eine logisch notwendige Annahme. Es erkennt, dass die Individualität vom allgemeinen Weltlauf immer schon »vertilgt« wurde und auch immer vertilgt werden wird. Dadurch beweist das Allgemeine (der Weltlauf als das Tun und Handeln aller) den Sieg über die Individualität. Für die Tugend bedeutet dies, dass doch eigentlich der Weltlauf als »absolute *Ordnung*« gelten muss, da er »gleichfalls gemeinschaftliches Moment« ist; das Problem ist nur, dass der Weltlauf »nicht als *seiende Wirklichkeit* für das Bewußtsein vorhanden« ist, sondern nur als »das *innere Wesen* desselben« (PhG, 284). Es kann den Weltlauf eben nie wirklich als abgeschlossenes Ganzes wahrnehmen. Es hat begriffen, dass die Individualität aufzuheben ist, und es verinnerlicht nun die neue Allgemeinheit eines vermeintlichen Ganzes, das sich nunmehr durch seine Dynamik auszeichnet und das es als sein eigentliches Wesen betrachtet.

Dieses innere, subjektive Wesen gilt es nun zu verwirklichen. Es muss objektiv werden. Das tugendhafte Individuum sieht sich genau dazu berufen und erklärt sich selbst zum »Agent[en] des Fortschritts« (Siep 2000, 156). Die Tugend zeigt sich so als Negation der Negation: sie hebt das starre Gesetz der

Individualität auf, das seinerzeit als Aufhebung der chaotische ›Weltordnung‹ des Lustprinzips auftrat. Sie will nun die »wahrhafte Wirklichkeit« hervorbringen, indem sie »den verkehrten Weltlauf wieder zu verkehren und sein wahres Wesen hervorzubringen« anstrebt (PhG, 285).

Aber was will das tugendhafte Bewusstsein denn eigentlich konkret verwirklichen? Der Weltlauf zeichnet sich doch gerade dadurch aus, dass er sich nicht festhalten lässt. Wie muss man sich die Vision der Tugend vorstellen, wenn sie den Fortschritt des Weltlaufs verwirklichen will? Hier lässt sich bereits das fundamentale Problem erkennen: Was ist denn eigentlich mit ›Fortschritt‹ gemeint? Dass sich der Weltlauf als ein *Weltlauf* verwirklicht, dazu bedarf es offenbar nicht der Tugend, das passiert einfach *en passant*. Tatsächlich geht es dem tugendhaften Bewusstsein aber darum, dass das, was es für das Wesen des Weltlaufs hält, verwirklicht wird. Damit bezieht es sich auf den Aspekt des Fortschritts im Sinne einer progressiven Entfaltung der Wahrheit, die im Weltlauf selbst angelegt ist. Als *einzelnes, kontingentes* Bewusstsein legt sich das tugendhafte Individuum deshalb darauf *fest*, dem Fortschritt zu dienen. Den Fortschritt findet es dabei natürlich im Weltlauf selbst, z.B. indem es herausragende (historische) Ereignisse als solche ausweist. Aber woher weiß es eigentlich, dass sich dahinter ein Prinzip des Fortschritts verbirgt? Die Antwort ist ernüchternd, denn das tugendhafte Bewusstsein weiß es gar nicht. Da das Prinzip des Fortschritts nach seinem Dafürhalten »an dem Weltlauf nur erst als sein *Ansich*« besteht, aber »noch nicht wirklich« ist, bleibt ihm nichts anderes übrig als blinde Überzeugung (ebd.). Der (stets ausstehende) Fortschritt muss sich erst erweisen »und die Tugend *glaubt* es daher nur« (ebd.).

Indem sie sich also festlegt und glaubt, dem Fortschritt zu dienen, unterstellt sie dem Weltlauf eine notwendige inhärente Logik, die sich so oder so entfalten würde und mit der sie sich in ihrem Mitwirken identifiziert. Erneut haben wir es also mit einem paradigmatischen Widerspruch zu tun, den Hegel ans Licht bringt: »Wo also die Tugend den Weltlauf anfaßt, trifft sie immer auf solche Stellen, die die Existenz des Guten selbst sind [...].« (PhG, 287) Dies widerspricht aber ihrer grundsätzlichen Überzeugung, »denn sie *will* das Gute erst ausführen und gibt selbst es nicht für Wirklichkeit aus« (PhG, 286). Hier wiederholt sich also die »Verrücktheit des Bewußtseins«, nur dieses Mal im Register der Tugendethik. Das tugendhafte Bewusstsein will im voraussehlenden Gehorsam dem Fortschritt des Weltlaufs zuarbeiten, aber der Weltlauf hat immer schon besorgt, was es erst hervorzubringen versucht. Seine guten Absichten bleiben nichts weiter als das, was sie sind – Absichten. Darüber

hinaus findet es seine Vorstellung vom Fortschritt ironischerweise immer nur in vergangenen Ereignissen. In der *Dreigroschenoper* liefert Bertold Brecht ein passendes Bild, das die tragische Ironie der Tugend veranschaulicht: »Denn alle rennen nach dem Glück/Das Glück rennt hinterher«, heißt es dort im »Lied von der Unzulänglichkeit menschlichen Strebens« (Brecht 2005c, 253).

»Die Tugend wird also von dem Weltlaufe besiegt, weil das abstrakte unwirkliche *Wesen* in der Tat ihr Zweck ist und weil in Ansehung der Wirklichkeit ihr Tun auf *Unterschieden* beruht, die allein in den *Worten* liegen.« (PhG, 289) Hiermit wendet sich Hegel gegen all die Advokaten der Tugend, indem er ihre Agenda als aufgebauschtes, rein symbolisches Unterfangen ohne Realität enttarnt. Die »pomphaften Reden vom Besten der Menschheit [...] sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nichts aufbauen« (ebd.). In letzter Konsequenz geht die Tugend davon aus, dass die reale Person und die reale Gemeinschaft unwirklich ist und dass der »wahre« Mensch und die »wahre« Gemeinschaft erst herbeigeführt werden muss, was allein durch tugendhaftes Verhalten möglich wird. Wer also nicht tugendhaft ist, wirkt der Wahrheit des Weltlaufs entgegen und stellt in den Augen der Tugend wenigstens ein Ärgernis, wenn nicht gar eine Gefahr dar, wie es sich z. B. in der Jakobiner-Herrschaft unter Robespierre zeigt, wo auf der einen Seite erhebende Reden über »*Gaben, Fähigkeiten, Kräfte*« (PhG, 286) der Individuen und des Menschlichen an sich geschwungen werden, während auf der anderen Seite Generalverdacht und Guillotine an der Tagesordnung sind. Mit anderen Worten, auf ihrem Höhepunkt bedingt die Tugendethik keine reale Sittlichkeit, sondern vielmehr eine *ethische Zweiklassengesellschaft*.

Hierfür liefert Hegel auch sogleich ein historisches Beispiel, nämlich die »antike Tugend«. Auch sie ist letztlich eine »wesenlose Tugend« (PhG, 290), obwohl sie, anders als die Tugend der fanatischen Revolutionäre, sich als schon verwirklicht voraussetzt. »Die antike Tugend hatte ihre bestimmte Bedeutung, denn sie hatte an der *Substanz* des Volks ihre *inhaltvolle Grundlage* und ein *wirkliches, schon existierendes* Gutes zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine *allgemeine Verkehrtheit* und gegen den Weltlauf gerichtet.« (Ebd.) Nun könnte man doch meinen, dass man es hier mit einer idealen Gesellschaft zu tun habe, denn offensichtlich ist diese Gesellschaft mit sich selbst im Reinen. Was vordergründig aber als romantisches Ideal der Antike erscheinen mag, zeigt sich aber auf dieser Stufe des Geistes als unzureichend und nicht vereinbar mit dem Begriff der (individuellen) Freiheit. In der antiken Gesellschaft ist ein Individuum nämlich nur inso-

fern frei, als es zufällig in eine freie Gesellschaft hineingeboren wird. So ist es etwa für Aristoteles noch selbstverständlich, dass Bürger (πολίτης) nur derjenige sein kann, der an der Regierung des Staats beteiligt ist (vgl. Aristoteles 2012, III 1, 1275a22); da aber Frauen, Kinder, Sklaven und Fremde *de facto* nicht als Bürger galten, waren sie auch nicht an der Regierung beteiligt (vgl. ebd., III 5, 1278a11). Diese Trennung folgt einer pseudo-naturalistischen Logik, da ein Sklave, laut Aristoteles, von Natur aus ein Sklave sei (vgl. ebd., I 5, 1254b20-23.1255a1f.), ebenso wie es für die vermeintlich irrationale Frau besser sei, dem Urteil des Manns unterworfen zu sein (vgl. ebd., VII 10, 1330a20f.; ebd., I 5, 1254b10-15; ebd., I 13, 1259a12). Vor diesem Hintergrund entwickelt Aristoteles u.a. den Gedanken der *Aristokratie*, der Herrschaft (κρατεῖν, herrschen; im Altgriechischen begegnet uns in diesem Zusammenhang natürlich auch die ἀρχή wieder: παραλαμβάνειν τὴν ἀρχήν, die Herrschaft übernehmen) der Besten (ἄριστου). Diese wird als gewissermaßen tugendethische Alternative der Oligarchie (ὀλίγοι), der Herrschaft der Wenigen, entgegengesetzt. Während die Oligarchie nämlich auf der Idee des ›natürlichen‹ (Geburts-)Rechts der Reichen und Besitzenden beruht, basiert die Idee der Aristokratie auf dem Gedanken, dass die Frage, wer zu den Besten gehöre, eben nicht mit Blick auf die Herkunft der Person, sondern anhand ihrer Tugendhaftigkeit entschieden werden muss. Hier kommt es allerdings bei Aristoteles zu einer Begriffsverwirrung. Zwar hält er dem oligarchischen Naturrecht die Idee von Tugend und Bildung entgegen, aber gleichzeitig implementiert er selbst eine naturalistische Bestimmung, nämlich die Naturwüchsigkeit des Staats (vgl. ebd., I 2, 1253a1). Mit dieser natürlichen Gegebenheit des Staats ist aber auch die natürliche Unterscheidung von Bürgern und Nicht-Bürgern eingeführt und damit die Unterscheidung zwischen den Individuen, die frei sind, weil sie zufällig in eine freie Gesellschaft hineingeboren wurden, und denjenigen Individuen, die als Anteil der Anteillosen diese freie Gesellschaft bevölkern. Diese grundsätzliche Differenzierung kann auch durch die Idee der Tugend nicht eingeholt werden. Und auf diese Weise reproduziert das tugendhafte Bewusstsein das Phänomen der Zwei-Klassen-Gesellschaft, und zwar bis hinein in die Moderne.⁴²

42 »Der demokratische ›Geist von Athen‹ ist mithin zugleich der *Geist der Klassengesellschaft* – und als solcher weht er auch durch die Moderne: Auch sie kennt die Unterscheidung zwischen Bürgern und Nicht-Bürgern, Bürger*innen erster und zweiter Klasse.« (Lessenich 2019, 40f.)

Hier zeigt sich nun, was Hegel meint, wenn er festhält, dass folglich auch die antike Tugend mit dem Weltlauf kämpft, indem sie an einem Bestehenden festhält. Selbst die tugendhafteste Regierung von Aristokraten, genau wie diejenige der ambitionierten Revolutionäre, besteht in nichts weiter als einer »Leerheit der mit dem Weltlaufe kämpfenden Rednerei« (PhG, 290). Würde jemand fragen, »was ihre Redensarten bedeuten«, wenn sie etwa das Wort »Freiheit« für den *Begriff* der Freiheit ausgeben, dann würde sich sogleich das Ungenügen ihrer Idee von Freiheit zeigen; die Worte werden nicht wirklich *begriffen*, »sie werden daher *als bekannt vorausgesetzt*« (ebd.). Und wenn nun jemand auf der Frage beharrt, um zum Begriff vorzudringen, dann würde die Leerheit der Rednerei »entweder durch einen neuen Schwall von Redensarten erfüllt oder ihr die Berufung auf das Herz entgegengesetzt, welches *innerhalb* sage, was sie bedeuten« (ebd.). So richtet sich Hegel hier zum einen gegen politische Phrasendrescherei als solche und spricht sich zum anderen gegen diese Art Phrasendrescherei aus, die der Ablenkung vom wesentlichen ethisch-politischen Diskurs dient. Wir haben es hier mit einer bekannten Konstellation zu tun: Die institutionalisierte Selbstgenügsamkeit des tugendhaften Bewusstseins verbleibt innerhalb der symbolischen Ordnung, die es voraussetzen muss, um überhaupt Gültigkeit zu beanspruchen.⁴³ Und auch seine Begriffe – die konkreten Tugenden, die es benennt – lassen sich nur vor diesem kontingenten Hintergrund begreifen, jedoch nicht aus sich selbst heraus.

Hegels erneuter Verweis auf die Innerlichkeit enthält aber noch eine weitere Erkenntnis: Denn so oder so, wenn die Tugend als Agent des Weltlaufs auftreten will, dann *tut* sie dies nicht, indem sie sich das abstrakte Prinzip der Allgemeinheit nur *vor*-stellt, sondern indem sie erkennt, dass die konkreten *tätigen* Subjekt die wirkliche Allgemeinheit (bildend) bilden. Denn wir haben bereits auf einer früheren Stufe festgestellt, dass es das Ganze der Tätigkeit der Individuen ist, wodurch der Weltlauf überhaupt erst verwirklicht wird. Einmal mehr also dreht sich das Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem um: »Es fällt mit dieser Erfahrung das Mittel, durch *Aufopferung* der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg, denn die Individualität ist gerade die *Verwirklichung* des Ansichseienden [des Weltlaufs; Anm. T.M.] [...]: die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen.« (PhG, 290.291) Offensichtlich geht es also darum, dass sich die tätige Individualität, die dieses Tätigsein als Allgemeines versteht, darin selbst bestimmt. Der Gedanke der Autonomie bahnt sich an.

43 Vgl. hierzu auch Lacans Kritik am Tugendbegriff in Lacan 2015c, 15-18.

Hiermit ist die *Phänomenologie des Geistes* bei dem Begriff von Individualität angekommen, den wir in der kantischen Moralphilosophie vorgefunden haben und der sich Hegel dann auch als nächstes zuwendet. *En passant* hat Hegel dabei die Grenzen und Probleme von Utilitarismus und Tugendethik aufgezeigt, was er später in der *Rechtsphilosophie* noch einmal pointiert in folgendem Satz zusammenfasst: »Der Grundsatz: bei den Handlungen die Konsequenzen verachten, und der andere: die Handlung aus den Folgen beurteilen und sie zum Maßstabe dessen, was recht und gut sei, zu machen – ist beides gleich abstrakter Verstand.« (GPhR, § 118) Bei keinem dieser Prinzipien kann die Vernunft verweilen, denn innerhalb jener Paradigmen bleibt sie notwendigerweise auf ein Jenseits verwiesen, das aus dem Zusammenspiel von symbolischen und imaginären Konstellationen das Reale der Sittlichkeit verdrängt. Und Hegel mahnt bereits in der Vorrede der *Phänomenologie*, dass der vorweggenommene Zweck nur das »unlebendige Allgemeine« ist und eine Berufung auf ihn nichts mit philosophischem Denken zu tun hat (PhG, 13). Während also jene Ethiken ihrerseits hinter der praktischen Philosophie Kants zurückbleiben, gilt es nun, die Deontologie von ihrem formalistischen Charakter zu befreien.

4. Das geistige Wesen und die sittliche Substanz

Mit der Erkenntnis, dass die tätige Individualität, d.h. das Tätig-Sein aller Individuen, die wesentliche Bestimmung des Allgemeinen ist, suspendiert Hegel jeden (künftigen) Versuch, abstrakte Individualität oder abstrakte Allgemeinheit zum ethisch-politischen Prinzip zu machen. Ein solcher unzulässiger Erklärungsversuch führt nur zum starren, fanatischen Festhalten entweder an der individuellen Selbstverwirklichung, die notwendigerweise in Selbsterstörung umschlagen muss, oder an der Amalgamierung des abstrakten Allgemeinen, z.B. eines exklusiven Volksbegriffs und der davon abgeleiteten Rechtsvorstellung, welche beide hinter den Grundsätzen der Französischen Revolution, der Erklärung der Menschenrechte und dem Verfassungsgedanken zurückbleiben – ganz zu schweigen vom Vernunftprinzip der Sittlichkeit. Im Gegensatz zu solchen Bestimmungen vermeintlicher Moral und Sittlichkeit, hat das individuelle Bewusstsein, das sich selbst als allgemeines, weil tätiges Bewusstsein erkannt hat, sein Wesen nicht in einer abstrakten Verstandesvorstellung, sondern in der Vernunft. Als Subjekt der Vernunft erkennt sich das einzelne Ich als allgemeines Ich, insofern es sich als faktisches

Bewusstsein begreift (wir verstehen die Faktizität wie in Kapitel II.2 als *imputatio facti*). Das Selbstbewusstsein erkennt sich so als »reine Kategorie«, die als Bedingung der Möglichkeit der Verstandeskategorien diesen zugrunde liegt (vgl. PhG, 178-185). Die seinslogischen Verstandesurteile, in denen nur abstrakte inhaltliche Bestimmungen gelten, sind in ihrer Abstraktheit enttarnt und können unmöglich als absolut oder allgemeingültig angesehen werden.

Exkurs X: In diesem Zusammenhang sei auf eine amüsante Bemerkung Hegels hingewiesen, in der sich dieser Sachverhalt im Konkreten offenbart. So echauffiert er sich in seinem Brief vom 9. Oktober 1814 an H.E.G. Paulus künstlich darüber, dass in den Verhandlungen des Wiener Kongresses ein zu hoher Wert auf die legalistische Festlegung des Besonderen gelegt würde. Worum es dabei konkret geht? Um nicht weniger als »die wichtigsten Dinge, nämlich Kleidung – hätt' schier gesagt deutscher Damen und Mamsellen – vielmehr aber deutscher Frauen und Jungfern«, über die »unter anderen Pleni- und Semi-Potentarien auch unser Herr Gott selbst gesprochen« habe (Hegel 1969b, 42)⁴⁴. Hier wird also das Besondere als Allgemeines bestimmt (abgesegnet durch das »Allgemeine« schlechthin *in persona divina*), was (rechts-)philosophisch und logisch unzulässig ist. Und Hegel kommentiert nun ironisch, dass man im »gelobten Lande des Deutschdumms« nur hoffen kann (»Gott gebe«), nicht auf solche Weise »in die Partikularitäten hinaus zerstreut [zu] werden« (Hegel 1969b, 43).

44 Hegel stilisiert die Aussage über Gott im Darauffolgenden hoch, indem er eine Analogie zum Bund Gottes mit dem Volk Israel zieht: »Was derselbe [Gott; Anm. T.M.] also eins[t]mals seinem lieben Volke erzeugte, ihm zu sagen, wo es geele Seide und braune einnähen solle, so lieb hat er nun auch uns.« (Ebd., 42f.) Dabei bleibt aber festzuhalten, dass sich hinter der vordergründig humoristischen Geste durchaus ein antijüdisches Element verbirgt, wenn er die Juden etwa als »halsstarsches Volk« (ebd., 43) bezeichnet. Es bleibt zu prüfen, inwiefern sich hier ein latenter Antijudaismus zeigt. Dabei wird aber zu beachten sein, dass Hegel hier das konkrete logische Problem der universalen (gottgewollten) Sanktionierung des Besonderen anprangert und in der Folge auch auf konkrete biblische Gesetze hinweist, um sein Anliegen zu verdeutlichen. So stellt sich die Frage, ob das antijüdische Element seiner Rede hier paradigmatisch ist oder sich aus einer Übertragung/Projektion ableitet. Vor dem philosophischen Hintergrund erscheint die zweite Variante wahrscheinlicher, was den latenten Antijudaismus allerdings in keiner Weise entschuldigt. Zu beachten bleibt aber auch, dass Hegel in den *Ästhetikvorlesungen* betont, dass »das Verhältnis der Juden in vielen Staaten« eine angesichts des Begriffs vom Menschen nicht zu rechtfertigende »Kollision« bedingt, die auf ein »zur Natur gewordenes Unrecht« zurückzuführen ist, weshalb es nur

In der Vernunft begreift sich das Ich als *die* Kategorie (siehe Kapitel III.1). Was bei Kant noch als ominöses ›Ich denke‹ nur vorausgesetzt war, ist nun wirklich erkannt. »Es [das Selbstbewusstsein; Anm. T.M.] hat die reine Kategorie selbst zu seinem Gegenstande, oder es ist die Kategorie, welche ihrer selbst bewußt geworden.« (PhG, 293) In diesem Begriff kulminieren nun Allgemeines und Individuelles, Objektives und Subjektives. Als Selbstbewusstsein entfremdet sich das Ich zwar stets von sich selbst, aber dabei ist es zugleich immer auch bei sich. Im Selbstbewusstsein ist das Ich *an-und-für-sich*, wie Hegel sagt. Und in diesem An-und-für-sich-Sein ist jedes individuelle Selbst zugleich das allgemeine Selbst: Wenn das einzelne Ich »in seinem Bewußtsein als eine *Bewegung* unterschiedlicher Momente auseinander[tritt]« (ebd.), dann tritt ihm darin nichts Fremdes gegenüber – weder eine fremde Welt, in die es sich zufällig hineingeworfen vorfindet und in der sich sein Schicksal abspult, noch eine abstrakte Bestimmung seiner selbst, die gegen alle Veränderungen antritt, um als melancholisches Ich einer imaginären Identität verhaftet zu bleiben. Es hat erkannt, dass es selbst diese Momente bedingt, hervorruft, trägt – und entsprechend auch durch seine Tätigkeit verschwinden lässt. Die Momente treten im Ich zwar auseinander, »[a]ber in *allen* hält es die einfache Einheit des Seins und des Selbst fest, die ihre *Gattung* ist« (ebd.). *Als selbstbewusstes Bewusstsein begreift sich das Individuum als Gattungswesen*. Diese Erkenntnis bildet das Fundament für die sittlich bestimmte *Intersubjektivität*. In der Tatsache, dass das Individuum sich als Allgemeines begreift, ist die mutuale Anerkennung der Individuen als freie und gleiche Subjekte impliziert (vgl. Siep 1982, 258; Honneth 2005). Hiermit schließt Hegel nicht nur an Kants Erkenntnis aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* an (vgl. GMS, BA 99-101), sondern liefert die zureichende Prämisse für dessen Resultat.

Die Bestimmungen von Einzel- und Gattungswesen fallen folglich beide in den Begriff des Selbstbewusstseins. Das Bewusstsein, das sich selbst Gegenstand ist, ist das freie Bewusstsein, das »allen Gegensatz und alle Bedingungen seines Tuns abgeworfen [hat]; es geht frisch *von sich* aus, und nicht auf *ein Anderes*, sondern *auf sich selbst*« (PhG, 293). Als vernünftiges Bewusstsein

plausibel ist, dass er besagtes Verhältnis in einem Atemzug mit »Sklaverei, Leibeigenschaft [und] Kastenunterschieden« nennt (Ä I, 272). (Vgl. hierzu auch den problematischen völkerrechtlichen Gedanken Hegels in GPhR, § 331. Eine Deutung dieser Stelle mit Blick auf den systematischen Gesamtzusammenhang der *Rechtsphilosophie* bietet Schenk 2018, 23, Anm. 64.)

begreift es sich als erhaben über die Antinomien, die die statischen Verstandsurteile hervorrufen. Als selbstbewusste Inkarnation der Vernunft ist das einzelne Ich nicht an abstrakte Reflexionsbestimmungen und Ist-Aussagen verwiesen, sondern erkennt sich selbst als tätiges Selbsterkennen. »Das Tun hat daher das Ansehen der Bewegung eines Kreises, welcher frei im Leeren sich in sich selbst bewegt, ungehindert bald sich erweitert, bald verengert und vollkommen zufrieden nur in und mit sich selbst spielt.« (Ebd.) Das Tun, in dem sich das Ich als Allgemeines begreift, ist also frei, indem es allein sich selbst zum Inhalt hat. »[E]s selbst ist *Inhalt* nur in dieser Bestimmung der Einfachheit gegen die Bestimmung seines Übergehens und seiner Bewegung.« (PhG, 293f.) Vor diesem Hintergrund lässt sich eine zweite Deutung des Begriffs vom »geistigen Tierreich« formulieren: In dieser Bestimmung des Ich als sich selbst begreifende reine Kategorie, ist es in dem ihm wesentlichen Reich, seiner »ursprüngliche[n] bestimmte[n] Natur« (PhG, 294) situiert, nämlich dem Reich der Vernunft. Wie das Tier »in einem Element oder Biotop sich bewegt und entwickelt, dabei aber sowohl seine Individualität wie die Gattung erhält und zum Ausdruck bringt« (Siep 2000, 162), so wird »[d]ie Bewegung der Individualität ... als Realität des Allgemeinen, als Zweck an sich selbst erfahren« (Vieweg 2019, 285).

Über die Analogie zum Tierreich stellt Hegel nun die Verbindung dieser Stufe des Geistes zur kantischen Moralphilosophie her. In der *Phänomenologie* stellt er diesen Übergang wie folgt dar: Indem sich das Selbstbewusstsein als »tuende Individualität« (PhG, 295) erkennt, begreift es sich als »ein Wesen, dessen *Sein* das *Tun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen [...]; das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das *geistige Wesen* ist« (PhG, 310). Als dieses geistige Wesen ist es die Allgemeinheit als »absolutes *Sein*«, d.h. alle selbstbewusste bzw. selbstbestimmte Individualität, was Hegel als »*sittliche Substanz*« bezeichnet; diese Substanz ist aber als tätige Individualität zugleich Subjekt, also »*sittliches Bewusstsein*« (PhG, 311; vgl. PhG, 325). Dem sittlichen (Selbst-)Bewusstsein ist es daher möglich, die sittliche Substanz in sich selbst und als sein Selbst zu erkennen. Mit anderen Worten, *a priori* wird es dem *Sittengesetz* in Form des *kategorischen Imperativs* gewahr. Es erkennt sich selbst, sein (geistiges) Wesen, in seinem Pflichtbewusstsein, dessen Doppelstruktur (»pflichtgemäß und aus Pflicht«) auch Hegel noch einmal hervorhebt:

Die Pflicht soll ich um ihrer selbst willen tun, und es ist meine eigene Objektivität im wahrhaften Sinne, die ich in der Pflicht vollbringe: indem ich sie tue, bin ich bei mir selbst und frei. Es ist das Verdienst und der hohe Stand-

punkt der *Kantischen* Philosophie im Praktischen gewesen, diese Bedeutung der Pflicht hervorgehoben zu haben. (GPhR, § 133 Z)

Weil das Bewusstsein das apriorische Sittengesetz *an sich* hat, erklärt sich zunächst, warum sich in jeder menschlichen Gesellschaft dieselben fundamentalen, aber dennoch abgeleiteten Gesetze vorfinden, wie z.B. das Tötungs- und das Lügenverbot. Die »*gesunde Vernunft*« fungiert zunächst mehr wie der *gesunde Menschenverstand*, der scheinbar *unmittelbar weiß*, dass z.B. das Lügen als solches etwas Unmoralisches ist, weshalb das Lügenverbot als Gesetz ebenso *unmittelbar gilt* (PhG, 312). Hier allerdings ist das Sittengesetz vom Bewusstsein noch nicht erkannt. Es hat es nur *an sich*, aber noch nicht *für sich*. Wo das Sittengesetz aber erkannt wurde, da zeigt sich, dass diese Annahme einer unmittelbaren Gültigkeit bestimmter Gesetze unzulässig ist (siehe Kapitel II.2). Hegel führt diese Erkenntnis noch einmal auf seine Weise vor, indem er das kategorische Lügenverbot bzw. die Pflicht zur Wahrheit prüft. So mag das Wahrheitsgebot zwar absolute Gültigkeit beanspruchen, der Form nach aber bleibt es hinter dem kategorischen Imperativ zurück. Schließlich müssten, sofern das Gebot *sinnvoll* sein soll, auf der Stelle Einschränkungen gemacht werden. »*Jeder soll die Wahrheit sprechen*« – gut und schön, aber nur machbar, »*wenn er die Wahrheit weiß*« (PhG, 313). Das Gebot muss also revidiert werden und die Klausel über die individuelle »*Kenntnis und Überzeugung*« involvieren (ebd.). Dass das Gebot anders *ausgesprochen* wird, als es sinnvollerweise *gemeint* sein kann, zeigt nun aber, dass sich das »*allgemein Notwendige, an sich* Geltende, welches der Satz aussprechen wollte, vielmehr in eine vollkommene *Zufälligkeit* verkehrt [hat]« (ebd.). Mit dieser Feststellung deckt Hegel ein auf der Ebene des Symbolischen situierendes Problem auf. Das strenge Ge- bzw. Verbot ist nur dem *Schein* nach universal gültig. Sein *Wesen* hat es im Sittengesetz. Die humanistische Intuition, die nun jenen fundamentalen Gesetzen eine vermeintliche Evidenz akkreditieren will, zerbröckelt daher angesichts der Selbstprüfung (bzw. Kritik) der reinen Vernunft. Der Wortlaut des abgeleiteten kategorischen Verbotes, d.h. seine Form innerhalb der symbolischen Ordnung, erscheint nur dadurch als absolut, da zugleich ein Wahrheitsgarant unterstellt wird. Es müsste nun aber die Vernunft selbst sein, die sich hier zum Wahrheitsgaranten macht. Das würde aber bedeuten, dass das sittliche Bewusstsein sich auf einen letzten Grund festlegen müsste, der mit der Vernunft identifiziert würde, damit – komme was wolle – die kategorische Gültigkeit des bestimmten Gesetzes sanktioniert wäre. Damit hätte man aber das Pferd von hinten aufgezäumt und das sittliche Bewusstsein geriete in ei-

nen Selbstwiderspruch, denn als vernünftiges Bewusstsein hat es schließlich das Sittengesetz *an sich*, nicht aber ein bestimmtes Gesetz.

Der Gedanke, dass bestimmten Gesetzen kategorische Geltung zukommen könne, bleibt angesichts der sich im *geistigen Wesen* selbst begreifenden Vernunft etwas Illusorisches. Er bleibt dem Imaginären verpflichtet, indem er unterstellt, dass die Dialektik der praktischen Vernunft um einen positiven inhaltlichen Kern zirkuliert. Wir haben gesehen, dass Kant diese Problematik sehr wohl gespürt hat und mit dem kategorischen Imperativ das geistige Werkzeug liefert, um einer Subversion des Sittengesetzes im Prinzip entgegenzuwirken. Das geistige Wesen muss nämlich vernünftigerweise (an-)erkennen, dass es pflichtgemäß *aus Pflicht* handeln muss. Diese Kapazität der praktischen Vernunft bezeichnet Hegel passend als die »gesetzprüfende Vernunft« (vgl. PhG, 316-323). Sie nimmt sich nun jedes Gesetz des geltenden Rechts vor und prüft es auf seine universale Gültigkeit hin. Natürlich hält kein bestimmtes Gesetz dieser Prüfung stand, denn universale Gültigkeit kann nur das Sittengesetz als solches beanspruchen, nicht aber ein aus ihm abgeleitetes, kontingentes und demnach relatives Gesetz. Indem die gesetzprüfende Vernunft sich ans Geschäft macht, droht sie, das Ganze des geltenden Rechts infrage zu stellen. In diesem Sinne inhäriert ihr ein revolutionärer Geist. Ihr Vorgehen ist aber nicht willkürlich und die von ihr angebotene Alternative ist zweifellos vernünftig, schließlich setzt sie an die Stelle der bestimmten Gesetze das durch die Vernunft selbst sanktionierte Sittengesetz. Allerdings ist damit herzlich wenig gewonnen, denn als »gesetzgebende Vernunft« (vgl. PhG, 311-316) ist es ihr nicht möglich, bestimmte Gesetze zu formulieren, ohne sich in Widersprüche zu verstricken (siehe Kapitel II.2). »Oder solche Gesetze bleiben nur beim *Sollen* stehen, haben aber keine *Wirklichkeit*; sie sind nicht *Gesetze*, sondern nur *Gebote*.« (PhG, 315) Was die gesetzgebende Vernunft ausspricht, hat letztlich nur formale Gültigkeit. Dieser Sachverhalt markiert, laut Hegel, die große Schwäche der kantischen Ethik. Ethik und Sittlichkeit bestehen hier, wie wir gesehen haben, als getrennte Sphären nebeneinander – und ihre Versöhnung bleibt aufgeschoben.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Hegel eine fundamentale Kritik der kantischen Trennung von Legalität und Moralität vornimmt (vgl. Ritter 2003d, bes. 288). Da es Kant nicht gelingt, den Überschuss, den das Sittengesetz produziert, zu denken und in seine Rechtsvorstellung zu integrieren, verbleibt er bei einer Trennung von Moral und Recht. Diese Trennung bedingt aber folgendes Problem: Als vernünftiges Subjekt bin ich einerseits dem geltenden Recht (*a posteriori*) unterworfen, andererseits aber un-

terwerfe ich mich selbst dem *apriorischen* Sittengesetz. Insofern beide Sphären als getrennt vorgestellt bzw. auf abstrakter Verstandesebene festgehalten werden, ist es mir zwar *möglich*, mich angesichts eines prekären Rechtsurteils innerlich von diesem Urteil zu distanzieren, es sogar zu missbilligen und dadurch das erhabene Gefühl der Moralität zu verspüren, in dem ich Achtung vor mir selbst als Vernunftwesen erlange; allerdings ist es mir *nicht erlaubt* zu intervenieren und dem sittlichen Unrecht entgegenzutreten.⁴⁵ Indem Kant auf dieser Trennung beharrt, bewegt sich sein Denken noch innerhalb der Schranken des geistigen Tierreichs. Als Vernunftwesen, das sich selbst mit dem Anspruch des Sittengesetzes konfrontieren kann, ist der Mensch in dem ihm wesentlichen Reich der Vernunft situiert. Was er darin begreift ist aber nur etwas Innerliches, Subjektives, dem die Objektivität im Sinne der Wirklichkeit (Hegels objektiver Geist) abgeht. Seine Gedanken sind zwar vernünftig und auch ethisch, aber eben noch nicht ethisch-politisch bzw. sittlich. Eine Übereinstimmung vom subjektiven Sittengesetz und objektiven Gesetz ist unter diesen Umständen höchstens zufälligerweise gegeben. Als geistiges Wesen hat das menschliche Subjekt aber den Anspruch, dass die innere Sittlichkeit auch eine äußere Sittlichkeit werde. Dazu muss es tätig werden. Der *gute Wille* Kants muss zum *freien Willen* Hegels avancieren. Erst wo sich das Bewusstsein wirklich als freier Wille begreift, weiß es, dass jede »Bestimmtheit«, d.h. auch die des einzelnen Gesetzes, »als die seinige und *ideelle*, als eine bloße *Möglichkeit*, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt«, zu verstehen ist (GPhR, § 7). Erst im Bewusstsein vom Realen der Willensfreiheit wird der Mensch wirklich zum autonomen Subjekt. In seiner *Rechtsphilosophie* spricht Hegel daher zunächst auch nicht vom *Subjekt*, sondern von der *Person*. Erst die Moralität »bestimmt die *Person* zum *Subjekte*« (GPhR, § 105). Als solches erkennt der Mensch, dass er gerade nicht aufgrund seiner Akzeptanz oder Negation bestimmter Gesetze autonom ist, sondern deshalb *wesentlich* frei ist, weil er sich selbst als allgemeines Subjekt, als geistiges Wesen bestimmt. Er hat den Begriff der Freiheit *an sich*, dieser gehört zu seinem Wesen, weil er ein Vernunftwesen ist – und die Freiheit ihrerseits

45 Genau an dieser Stelle erkennt Odo Marquard einen zentralen Aspekt des hegelschen Denkens. Laut Marquard hält Hegel dem formalen Sollen nämlich nicht die »bloße gegebene Wirklichkeit« entgegen, stattdessen weist er auf die Möglichkeit der bewussten »Weigerung, das Gegebene als Instanz zu akzeptieren«, hin (Marquard 1964, 109f.).

ist, wie wir seit Kant wissen, ein Vernunftbegriff.⁴⁶ Durch diese Erkenntnis wird er handlungsfähig, da er nun nicht mehr im erhabenen Staunen über die innere Freiheit oder im ablehnenden Entsetzen über bestimmte Gesetze verweilen muss, sondern erkennt, dass er sich das, was er sowohl innerlich als auch äußerlich jeweils vorfindet, zu eigen machen kann. Sowohl Sittengesetz als auch geltendes Recht entstammen ihm selbst – genauer gesagt, das Sittengesetz weiß von sich nur vermittels der individuellen Subjektivität, während es die bestimmten Gesetze nur deshalb gibt, weil menschliche Subjekte sie erlassen oder gelten lassen. Beide müssen sozusagen *durch* das Subjekt hindurch. Das Subjekt nimmt sich dabei aber regelrecht selbst in *Besitz*.⁴⁷ Es nimmt das, was eben noch als heteronomes Element, als sein Schicksal empfunden wurde, jetzt selbst in die Hand. Es hat das Sittengesetz und die Freiheit nicht einfach an sich, sondern auch *für sich*.

Das Subjekt also, das erkannt hat, dass sein guter Wille auch ein freier Wille ist, kann zur Tat schreiten und in der Tat das, was zuvor allein als subjektiver guter Wille bestimmt war, der sich am innerlichen Sollen ausrichtet, auch verwirklichen und objektiv geltend machen. Nach allem Gesagten versteht es sich dabei von selbst, dass es nur dann der freie Wille ist, der sich hier verwirklicht, wenn das Subjekt dabei das Sittengesetz verwirklicht. Die Verwirklichung eines nur subjektiven, pathologischen Interesses würde dem Begriff der Freiheit zuwiderlaufen. »Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe wertloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine wertlose; ist dagegen die Reihe seiner Taten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums.« (GPhR, § 124)

Hiermit hat Hegel das Versäumnis Kants aufgezeigt. »Daß das Gesetzgeben und Gesetzprüfen sich als nichtig erwies, hat diese Bedeutung, daß beides, einzeln und isoliert genommen, nur haltungslose Momente des sittlichen Bewußtseins sind [...].« (PhG, 319) Es gilt also, die beiden Momente der praktischen Vernunft, die bei Kant noch getrennt bleiben, miteinander zu vereinbaren. Im ersten Hauptabschnitt des Geist-Kapitels der *Phänomenologie* macht sich Hegel daher daran, die kantische Trennung von Moralität/Ethik und Legalität/Politik zu veranschaulichen und ihre drastischen Konsequenzen

46 »Die Freiheit repräsentiert die *einzig*e Bestimmung des Geistes, in ihr sind alle weiteren Bestimmungen enthalten und zusammen-geschlossen.« (Vieweg 2012, 55f.)

47 Vgl. Hegels Gebrauch der Begriffe Besitz und Eigentum in *Enz.*, §§ 488-492. Siehe auch *Exkurs XIV*.

aufzuzeigen (vgl. PhG, 328-342). Dazu dient ihm Sophokles' Tragödie *Antigone*. Anhand des Dramas um Antigone, die Tochter-Schwester des berühmten König Ödipus, und Kreon, den König von Theben, erläutert Hegel die Struktur besagter Trennung. In Gestalt von Antigone und Kreon begegnen sich die zwei Prinzipien Ethik und Politik, Moral und Gesetz, Subjektivität und Objektivität als voneinander getrennte Formen, die beide *für sich* den exklusiven Anspruch auf Rechtmäßigkeit erheben. Zerworfen haben sich beide Figuren über die Frage, was mit dem Leichnam des Polyneikes, dem Bruder Antigones, geschehen soll, nachdem dieser in der Schlacht (gegen die eigene Stadt) gefallen ist. In seinem Amt als König von Theben und Vertreter des *Gesetzes der Polis* verbietet Kreon dessen Bestattung, während Antigone als Schwester des Gefallenen auf dem *Gesetz des Hades* beharrt, das Polyneikes angemessene Bestattung verordnet, so dass er in die Unterwelt fahren kann. Mit Hegels Worten, in Antigone und Kreon begegnen sich das »menschliche und göttliche Gesetz« (vgl. PhG, 328-342) als unvereinbare Prinzipien.

Der Gegensatz vom göttlichen und menschlichen Gesetz äußert sich dabei in einem Gewissenskonflikt beider Parteien, der seinen Grund in dem hat, was Hegel in der *Rechtsphilosophie* als die »*unmittelbare Substantialität des Geistes*« (GPhR, § 158) bezeichnet. Diese Substantialität bezeichnet konkret die *Familie*, indem sich diese als das fundamentale Moment des sittlichen Lebens des Geistes erweist. Anhand des antiken Dramas macht sich Hegel nun daran, diesen grundlegenden Begriff zu entwickeln:

Die familiäre Beziehung zwischen Antigone und Kreon fungiert als Epizentrum ihres tragischen Konflikts. Das Gesetz Kreons bringt seine Nichte Antigone in eine prekäre Situation. Denn da sie den Vorsatz hat, es zu brechen, setzt sie nicht nur die Verbindlichkeit des geltenden Rechts (und damit die Autorität des Gesetzgebers bzw. der symbolischen Schlüsselfigur der fundamentalen Referenz) aufs Spiel, sondern auch das familiäre Verhältnis zum Onkel (das im Patriarchat ebenso gut auch das Verhältnis zum Vater sein könnte – Stichwort Avunkulat). Auf der anderen Seite ist Kreon keinen Deut besser. Durch das bestimmte menschliche Gesetz, macht er es Antigone unmöglich, dem allgemeinen göttlichen Gesetz entsprechend zu handeln, das sie zur Treue gegenüber ihrer Familie, in diesem Fall gegenüber ihrem Onkel und ihrem Bruder, verpflichtet, ohne sich dabei an der Familie und damit der sittlichen Substanz zu verschulden. Anders gesagt, indem Kreon das bestimmte Gesetz über das allgemeine Gesetz erhebt, torpediert er die Möglichkeit einer sittlichen Gemeinschaft an ihrer Basis, da ausnahmslos jede Gemeinschaft die Familie zur Voraussetzung hat. Denn selbst wenn man

von der »Beziehung der Empfindung« oder dem »Verhältnis der Liebe« ab-
sieht (PhG, 331), steht die Familie als »*natürliches sittliches Gemeinwesen*«, »als
der *bewußtlose*, noch innere Begriff [...], als das *Element* der Wirklichkeit des
Volks dem Volke selbst [gegenüber]« (PhG, 330).⁴⁸ Bereits auf dieser bewusst-
losen Ebene zeigt sich, dass das menschliche Leben unbedingt – *an sich* – als
sittliches bestimmt sein muss, und zwar noch bevor es sich selbst als eine be-
sondere (z.B. religiöse oder nationale) Gemeinschaft bestimmt. Dies wird –
vereinfacht gesprochen – besonders deutlich, wenn man sich der unbeding-
ten Angewiesenheit des Menschen gerade am Anfang und am Ende seines Le-
bens inne wird.⁴⁹ »Denn der einzelne Mensch steht in der Abhängigkeit von
äußeren Einwirkungen [...], welche er vorfindet und sich ihnen, mag er sie als
sein eigenes Interesse haben oder nicht, beugen muß.« (Ä I, 197f.) Ohne die
unbedingte familiäre »Liebe [...], das heißt die Sittlichkeit in Form des Natür-
lichen« (GPhR, § 158 Z), ist eine Gemeinschaft unvorstellbar. Die Familie bildet
so das Kernelement, die Bedingung der Möglichkeit jeder sittlichen Gemein-
schaft.⁵⁰ Die Familie sorgt dafür, dass der kleine (oder der alte) Mensch, der
Freiheit und Selbstbestimmung *an sich*, aber noch nicht (bzw. nicht mehr, z.B.
im Fall der Demenz, einer Behinderung o.ä.) *für sich* hat, nicht von der »be-
wußtlose[n] Begierde« der Allgemeinheit verschlungen wird, und zwar indem
sie ihn anerkennt; »sie macht ihn hierdurch zum Genossen eines Gemeinwe-
sens« (PhG, 333).

Als überdeterminierte, tragische Figuren steuern Antigone und Kreon nun
allerdings notwendigerweise auf die Katastrophe zu.⁵¹ Kreon wird nicht von
seiner Position abweichen und auf der absoluten Gültigkeit des menschlichen
Gesetzes beharren. Antigone, die dieses Gesetz bricht, wird auf Kreons Be-
fehl hin eingemauert und somit lebendig begraben. Mit ihr wird allerdings
auch das göttliche Gesetz der Familie zu Grabe getragen, was sich dann in
drei Selbstmorden manifestiert, die aufgrund von Kreons Rigorismus verübt

-
- 48 Vgl. auch die Verarbeitung dieses hegelschen Gedankens in Marx/Engels 1969b, 29f.
49 So optiert z.B. auch der Mediziner und Ethiker Giovanni Maio für eine »Kultur der An-
gewiesenheit« (vgl. Maio 2012, 369-371). Siehe auch *Exkurs VII*.
50 Vgl. auch die Platzierung des Familienbegriffs zu Beginn der jeweiligen Kapitel zur
Sittlichkeit in Enz., §§ 518-522 und GPhR, §§ 158-181.
51 Das tragische Element ist dabei natürlich narrativ-fiktionalen Ursprungs und weist
daher auf den Charakter der antik-griechischen Religion hin, die Hegel als geistige
»Kunstreligion« (vgl. PhG, 529-544) bzw. als »Religion der Schönheit« (vgl. VPhR II, 96-
184) charakterisiert.

werden und sich wie eine Kettenreaktion ereignen. Zunächst nimmt sich Antigone selbst das Leben, daraufhin Haimon, ihr Verlobter, und schließlich Eurydike. Mit Antigone verliert Kreon zunächst seine Nichte, mit Haimon, verliert er seinen Sohn und mit Eurydike schlussendlich seine Ehefrau. Bei dem Versuch, die (bestimmte, strukturierte, bewusste) Integrität der bestimmten Gemeinschaft zu retten, zerstört er ihre (unbestimmte, unstrukturierte, unbewusste) Substanz.

In diesem Versagen und Verlust Kreons zeigt sich die selbstzerstörerische Tendenz der Institution, die natürlich auch hier die Struktur des Patriarchats hat. Wo das paternalistische Gesetz absolute Geltung beansprucht, frisst Kronos seine Kinder nicht allein aus Furcht davor, dass sie ihn stürzen könnten, sondern er frisst sie zudem ›mit Recht‹. Die fundamentale Ungleichheit, die dem patriarchalen System inhäriert, vermittelt sich in seiner strukturellen Selbstgenügsamkeit, die sich von den menschlichen Subjekten und damit von der Subjektivität als Komplement der Substantialität unabhängig macht. Die Vaterfunktion manifestiert sich darin, dass *der* Vater zum absoluten Herrscher erklärt wird, während alle anderen notwendigerweise ein Dasein als Knecht fristen – ggf. mit graduellen Abstufungen. Im berühmten Kapitel der *Phänomenologie* über »Herrschaft und Knechtschaft« (vgl. PhG, 145-155) zeigt Hegel nun aber, dass diese absolute Bestimmung imaginär ist und sich realiter als unhaltbar erweist: Ein Herr, der Herr sein will, müsste nämlich vom Knecht verlangen, dass er ihn als Herrn anerkennt. Dies ist aber aus unterschiedlichen Gründen nicht möglich: Einerseits nämlich hat der Herr den Knecht gerade dadurch degradiert, da er sich selbst zum Herrn macht und somit dem Knecht das selbstständige und freie Urteilsvermögen in der Sache aberkennt, da ein solches ja dem Herrn vorbehalten bleibt. Wer aber *per definitionem* nicht freiwillig und selbstbestimmt entscheiden kann, wen er als Herrn anerkennt, dessen Urteil ist letztlich ohne Wert und bedeutungslos. Der Herr fordert vom Knecht also etwas, das dieser gar nicht leisten kann. Würde der Herr dem Knecht nun aber das freie Urteilsvermögen und die Selbstbestimmung zusprechen, dann könnte dieser vielleicht sogar tatsächlich zu dem Entschluss kommen, jenen anzuerkennen, allerdings könnte er auch ebenso gut jeden anderen zu seinem Herrn wählen oder gleich (vernünftigerweise) sein eigener Herr werden. Die Herrschaft kann also logischerweise keine Exklusivität beanspruchen, ohne sich selbst aufzuheben. Herr und Knecht sind keine absoluten Begriffe, sondern nur innerhalb einer sinnanalytischen Dialektik zu begreifen. Ein substanzialer Dualismus bleibt somit ausgeschlossen.

Die Aporie von Herrschaft und Knechtschaft hat Hegel im Hinterkopf, wenn er nun mithilfe einer bemerkenswerten dialektischen Aufschlüsselung der Familienverhältnisse die Logik des Patriarchats aushebelt. Zunächst identifiziert er dazu drei familiale Relationstypen: Erstens das Verhältnis von Mann und Frau, zweitens das von Eltern und Kind und drittens das Geschwisterverhältnis (vgl. PhG, 336). In seiner Darstellung der Geschlechterrollen bleibt Hegel dabei allerdings der veralteten europäischen Tradition verhaftet (vgl. Mills 1998). Für eine moderne und geschlechtergerechte Lesart – die wir hier im Ansatz erproben – wollen wir auf eine strukturelle Deutung zurückzugreifen.⁵²

Wenn sich Hegel an diesem Punkt der *Phänomenologie* den grundlegenden familialen Relationstypen widmet, dann tut er dies in dem Bewusstsein, dass diese sich hier noch auf der Stufe der antiken Sittlichkeit befinden. Entsprechend zeigt sich im Verhältnis zwischen Mann und Frau bereits ein irreduzibler qualitativer Unterschied, der innerhalb des (antik-patriarchalen) Systems nicht eingeholt werden kann. Der Mann bleibt der Frau übergeordnet und auch die Ehe ist keine Vereinigung gleichberechtigter Subjekte. Die Frau mag zwar das Haus (Οἶκος) verwalten, aber die Welt (κόσμος) und ihren Lauf bestimmt der Mann. Analog zu diesem Verhältnis ist auch die Eltern-Kind-Relation bestimmt. »Diese beiden Verhältnisse bleiben innerhalb des Übergehens und der Ungleichheit der Seiten stehen, die an sie verteilt sind.« (PhG, 336) Allein anhand dieser Analogie lässt sich leicht erkennen, dass ein patriarchales System aufgrund der Fixierung auf die Vaterfunktion eine inhärente Ungleichheit zwischen der tonangebenden regierenden Klasse und der hörigen unterworfenen Klasse einführt und erhält. Tatsächlich aber wird diese Funktionslogik durch das Geschwisterverhältnis konterkariert. Die Kinder, die aus dem Elternverhältnis hervorgehen, finden sich im Geschwisterverhältnis wieder, in dem sie sich auf Augenhöhe begegnen. Ihre Relation hebt die patriarchale Ungleichheit auf. In ihr ist das verschobene Verhältnis

52 Im Zusammenhang mit der hier problematisierten Logik der patriarchalen Institution genügt die folgende vereinfachte strukturelle Deutung. Inhaltlich entfernt sich diese jedoch weit vom Referenztext, was allerdings auch mit dem Verweis darauf zu rechtfertigen ist, dass Hegels Darstellung in diesem Kapitel der *Phänomenologie* im Wesentlichen unvereinbar ist mit der Explikation der entsprechenden Begriffen (Familie, Ehe, Mann, Frau) in seiner späteren *Rechtsphilosophie*. Schließlich darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Hegel an dieser Stelle der *Phänomenologie* eine frühe Stufe der Sittlichkeit und des Familienbegriffs beschreibt, während er in der *Rechtsphilosophie* den Familienbegriff unter dem Aspekt des aufgeklärten und freien Willens entfaltet.

»in seine *Ruhe* und *Gleichgewicht* gekommen« (ebd.). Ein qualitativer Unterschied zwischen Bruder und Schwester könnte nur wieder durch einen patriarchallogischen Gewaltakt eingeführt werden, durch den die *reale Egalität* durch eine *symbolische Ungleichheit* ersetzt würde.⁵³ Dass Hegel an dieser Stelle dennoch zwischen Bruder und Schwester unterscheidet, ist der besagen Explikation der sittlichen Stufe, aber auch der Vorlage geschuldet, die ihn dazu zwingt, Antigones unbedingte Verpflichtung als Schwester gegenüber ihrem Bruder im Sinne der schicksalhaften Tragödie des griechischen Dramas zu verdeutlichen. Nichtsdestotrotz zeigt sich im Geschwisterverhältnis der Bruch mit der patriarchalen Logik. Der Geschwisterbegriff enthält die fundamentale Bestimmung der wechselseitigen Anerkennung im Sinne der Gleichheit. Nicht umsonst wurde die *Brüderlichkeit* zum revolutionären Leitbegriff. Die Logik aber gebietet, dass der Kampfbegriff der Brüderlichkeit frei sein muss von patriarchalen Vorurteilen. Innerhalb der symbolischen Ordnung patriarchaler Provenienz bleibt der Begriff unausweichlich vorbelastet. Aus diesem Grund ist es sinnthematisch betrachtet nur logisch, den Begriff der Brüderlichkeit durch den Begriff der *Geschwisterlichkeit* zu substituieren.⁵⁴ Der Begriff der Geschwisterlichkeit ist nämlich struktureller Natur, indem er

53 Hegel beklagt diese Art der strukturellen Gewalt z.B. mit Blick auf das römische Erbrecht. Das durch die patriarchale Logik sich auszeichnende Recht verdeutlicht die fundamentale Unsittlichkeit, die sich bis in unsere Zeit fortsetzt, denn »das Festhalten daran macht das Schwierige und Fehlerhafte in unserem Erbrecht aus« (GPhR, § 180 Z). Am Erbrecht zeigt sich auch die Kontingenz des Patriarchalismus. Die Frau wird zur Dienerin und dem »Gebrauch des Mannes« preisgegeben, »wenn er tot ist, ist ihr Nutzen, ihre Stellung verloren« (GPhR, Notiz zu § 180). Hier nun zeigt sich das Erbrecht als – gelinde gesagt – »dürftig«, da das Schicksal der Frau nun »von der Gnade ihrer Söhne ab[hängt]« (ebd.). »Schwestern« und »Witwen« werden dem »harte[n], unsittliche[n] Schicksal preisgegeben« und da die zu Vätern gewordenen Söhne dieses Schicksal weitervererben, bleibt die »fortdauernde Unmündigkeit« bestehen und wird »von Geschlecht zu Geschlecht« weitergetragen (ebd.). Indem das Testament auf der Ebene des Vertrags zwischen Einzelpersonen verbleibt, gelangt ein Moment der Willkürlichkeit in das allgemeine Recht. »Mit dem Testamente ist überhaupt etwas Widriges und Unangenehmes verbunden, denn ich erkläre in demselben, wer die seien, denen ich geneigt bin. Die Zuneigung ist aber willkürlich [...].« (GPhR, § 180 Z) Im Patriarchat wird diese Willkür systemisch impliziert und strukturell überdeterminiert.

54 Innerhalb einer patriarchal strukturierten Ordnung steht Brüderlichkeit auch immer für *die* Institution. Schwesterlichkeit dahingegen steht für Revolution (vgl. Daly 1985, 59f.). Als dialektische Versöhnung beider Terme steht die Geschwisterlichkeit für die substantielle Sittlichkeit, die sich subjektiv – anerkennend – vermittelt.

die wechselseitige Anerkennung aller Subjekte als freie und gleiche Menschen bezeichnet. Als Strukturbegriff bezieht sich die Geschwisterlichkeit daher auf die Menschheitsfamilie als Ganze. Nicht zuletzt spricht auch Hegel in diesem Zusammenhang von der »Erweiterung der Familie« (GPhR, § 181) und von der »*allgemeinen Familie*« (GPhR, § 239) als »zweite Familie« (Hegel 2009, 197). Es ist eine Tatsache, dass jeder Mensch ein Menschenkind ist.

Es ist hier folglich möglich, mit Hegel über Hegel hinaus zu gehen. Auch sein Eheverständnis in der *Rechtsphilosophie* gibt hierzu Anlass. Dort nämlich stellt er fest, dass die Ehe nicht länger im naturrechtlichen Sinne verstanden werden darf (dies richtet sich gegen naturalistische Interpretationen, die biologizistischen und essenzialistischen Deutungen des Geschlechtsbegriffs zugrunde liegen und die Ehe auf die Funktion der Arterhaltung reduzieren); auch darf sie nicht als schlichter »bürgerlicher Kontrakt« gedeutet werden (GPhR, § 161 Z) (dies richtet sich gegen Kant, der die Ehe als einen Vertrag zwischen zwei Individuen über den »wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigentümlichkeiten« [MS I, § 27] zum Zwecke der Fortpflanzung versteht); und schließlich darf sie auch nicht rein auf die Liebe und die »Empfindung« zurückgeführt werden, da das Ehegelöbnis nicht zuletzt auch die gelegentliche Suspension individueller Launen zugunsten des Gemeinsamen erfordert (GPhR, § 161 Z). Die moderne Ehe kann ihren »Ausgangspunkt« daher nur haben in der »freie[n] Einwilligung der Personen, und zwar dazu, *e i n e Person auszumachen*, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtsein gewinnen, ihre Befreiung ist« (GPhR, § 162).⁵⁵ Damit ist aber nicht gesagt, dass das sittliche Bewusstsein jede zufällige, d.h. »pathologische« Neigung bei der Wahl der Ehepartnerin bzw. des Ehepartners suspendieren muss. Im Gegenteil! Für Hegel ist klar, dass das vermeintliche pathologische Interesse erst dadurch zur Gefahr wird, wenn man ihm eine wesentliche Gültigkeit *als* pathologisches Element zuerkennt. Das würde nämlich bedeuten, einem eigentlich kontingenten Element eine allgemeine Gültigkeit (nämlich wesentlich pathologisch zu sein) zuzusprechen. Mit Hegel muss man also sagen, dass das kontingente Element eben *als solches*, als *dieses* kontingente Phänomen anerkannt

55 Vor dem Hintergrund seiner eigenen Argumentation bleibt die von Hegel selbst teilweise noch in der *Rechtsphilosophie* vorgenommene Zuteilung der Geschlechterrollen (vgl. GPhR, bes. § 166) unhaltbar und muss entsprechend revidiert werden (vgl. Vieweg 2019, 502, Anm. 144; Vieweg 2012, 251-267).

werden muss, so dass es nicht zu einer vernunftlosen Überschätzung desselben kommt, wodurch das, was eigentlich zufällig ist, als wesentlich verstanden würde. *Das pathologische Interesse darf nicht einfach aufgehoben (negiert) werden; auch darf es nicht als Allgemeingültiges aufgehoben (konserviert) werden; es muss dialektisch aufgehoben werden.* »Der gegensatzlose Verzicht auf das Kontingente ist dem sittlichen Bewußtsein als unbedingte Aufgabe zugemutet.« (Henrich 1971d, 176)⁵⁶ Verzicht bedeutet aber in diesem Zusammenhang die »Freigabe des Zufälligen als eine sittliche Leistung« (ebd., 174). Praktisch lässt sich dies anhand der freiheitlichen Idee von der Ehe veranschaulichen: »So ist es z.B. das Wesen der Ehe, sich die Freiheit von der Zufälligkeit der Neigung zu versprechen. Mit diesem Versprechen tritt sie in ihre eigene Notwendigkeit ein, in der sie aber ohne Entgegensetzung gegen Neigung lebt.« (Ebd., 173) Erneut bestätigt sich so die Familie als sittliche Substanz, denn in ihr verwirklicht sich der freie Wille in dem Sinne, dass zwei gleichberechtigte Subjekte sich im freiheitlichen Prozedere freiwillig selbst beschränken, um *ein Subjekt der Zwei* zu bilden, bei dem es sich um eines der Kernelemente der sittlichen Gemeinschaft, genauer gesagt der »bürgerlichen Gesellschaft« (vgl. GPhR, §§ 182-256), handelt. In diesem Sinne veranschaulicht die Ehe nichts Geringeres als das »ethische[...] Prinzip Hegels« (Henrich 1971d, bes. 173-180, hier 173).

Exkurs XI: Man muss fragen: Setzt diese Erkenntnis notwendigerweise den Ehebegriff voraus? Für das 21. Jahrhundert muss die »Institution« der Ehe, wie sie Hegel hier beschreibt, offensichtlich ebenfalls einer Revision unterzogen werden. Aber auch hierzu liefert Hegel selbst das Werkzeug: Da die Ehe substantiell auf der Innigkeit und der freien Willensentscheidung beruht, lässt sie sich sehr wohl als Strukturelement denken, das jenseits der inhaltlichen und institutionellen Bestimmung (durch den Staat bzw. seine Repräsentant*innen, die Standesbeamte*innen, auf der einen Seite bzw. die Kirche und ihre Repräsentant*innen, die Pastor*innen, auf der anderen) denkbar ist. Hier ließe sich z.B. Hegels – ausgesprochen aktuell klingender – Begriff von der »neuen Familie« zur Anwendung bringen, »welche ein für sich *Selbstständiges* gegen die *Stämme* oder Häuser ist, von denen sie ausgegangen ist« (GPhR, § 172).

56 Dementsprechend muss auch die Vorstellung, der Idealismus würde jegliche Form von Kontingenz in metaphysischer Notwendigkeit auflösen, revidiert werden. Gerade der Idealismus Hegels leugnet das Kontingente nicht, sondern inkludiert es (vgl. ebd., 177).

Dementsprechend muss auch das Eltern-Kind-Verhältnis neu bestimmt werden. »In den Kindern wird die *Einheit* der Ehe, welche als substantiell nur *Innigkeit* und *Gesinnung*, als existierend aber in den beiden Subjekten gesondert ist, als *Einheit selbst eine für sich seiende Existenz* und *Gegenstand*, den sie als ihre Liebe, als ihr substantielles Dasein, lieben.« (GPhR, § 173) In den Kindern wird real, was in der freiheitlichen Ehe, und zwar in Form der gemeinsamen Entscheidung, einen symbolischen Raum der wechselseitigen Anerkennung, Freiheit und Gleichheit erschlossen hat. Aus dem Symbolischen geht so wieder das Reale hervor.⁵⁷

Das Kind gilt daher als *an sich* freies und gleichwertiges Geschöpf, »und das Leben ist das unmittelbare Dasein nur dieser Freiheit, sie gehören daher weder anderen noch den Eltern als Sachen an« (GPhR, § 175). Daraus folgt konsequenterweise, dass die Kinder ein irreduzibles Recht auf Subsistenz und Erziehung zur Mündigkeit haben (vgl. Vieweg 2019, 502f.)⁵⁸, so dass es ihnen ermöglicht wird, diese Freiheit *für sich* zu erlangen, um fähig zu ein, als freie Bürger*innen die sittliche Gemeinschaft aktiv mitzubestimmen.⁵⁹ Hegel beklagt in diesem Zusammenhang das »Sklavenverhältnis der römischen Kinder« als eine der die »Gesetzgebung befleckendsten Institutionen« (GPhR, § 175). Dieser Hinweis ist von hoher Tragweite, denn hierbei wird deutlich, dass die Rechte der Kinder und die realen bzw. realpolitischen Umstände der Kindheit ein entscheidender Indikator dafür sind, ob ein System (oder eine Gemeinschaft) als sittlich zu klassifizieren ist. Ein System wie das des globalen Finanzkapitalismus, das viele Kinder auf der einen Seite des Globus zur Kinderarbeit zwingt, während es auf seiner anderen Seite die Jugendarmut als Normalzustand akzeptiert, ein System, das tagtäglich hunderttausende Kinder trotz Überproduktion verhungern lässt und dessen lukrative Kriegsökonomie den Boden dafür bereitet, dass Kindersoldaten in den Krieg geschickt werden, ist nicht einfach moralisch fragwürdig, sondern schlichtweg

57 »Es sind die Gesetze der Nomenklatur, die – zumindest bis zu einem gewissen Grad – die Allianzen bestimmen und kanalisieren, von denen ausgehend die Menschenwesen miteinander kopulieren und schließlich nicht nur andere Symbole schaffen, sondern auch reale Wesen [...]«. (Lacan 2015c, 31)

58 Hegel selbst spricht von der »zweiten Geburt der Kinder, der geistigen« (Enz., § 521).

59 Diese auf der Vernunftfähigkeit beruhende Zurechnung äußert sich juristisch in der »Vernunftvermutung«, auf die der Term *Zurechnungsfähigkeit* abzielt (vgl. Legendre 2011, 49, Anm. 4). Innerhalb der Gesetzesordnung der bürgerlichen Gesellschaft ist es also nicht möglich, einem Menschen die Vernunftfähigkeit grundsätzlich abzuspochen.

unsittlich. In einem solchen System gibt es keine Sittlichkeit – auch nicht ein bisschen, denn hier wird die Sittlichkeit bereits an ihrer Wurzel zerstört. Mit seinem Familien-, Ehe- und Kinderbegriff liefert Hegel somit ein begriffliches Instrumentarium, das sich zur Prüfung der Gegenwart eignet und darüber hinaus durch seine Plastizität besticht (vgl. Vieweg 2012, 385; Malabou 2005).

Es wird also erkennbar, dass zwischen der griechischen Sittlichkeit, in deren Kontext sich Antigone und Kreon bewegen, und der begrifflich entfalteten Sittlichkeit der Aufklärung eine Kluft besteht, die erst einmal überwunden werden muss. Wirklichkeit hat diese Kluft dadurch, dass beide Figuren auf ihrem innerlichen Standpunkt beharren und eine Aufhebung im Sinne der Versöhnung für ausgeschlossen halten. Wir haben nun bereits gesehen, welche Konsequenzen dies für Kreon hat. Wie sieht es nun aber auf Seiten Antigones aus? Nur weil sich das menschliche Gesetz allein als unzureichend für die sittliche Bestimmung erwiesen hat, ist noch lange nicht gesagt, dass Antigone als ›moralisch überlegene Siegerin‹ aus dem Konflikt hervorgeht. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall, denn ihr Schicksal ist noch viel erschreckender. Man darf nämlich nicht vergessen, durch seine Entscheidung unterminiert Kreon zwar die sittliche Substanz, aber niemand hat behauptet, dass eine Gesellschaft nicht auch unsittlich sein und ihre vermeintliche Substanz in einem seins- bzw. verstandeslogischen Rigorismus finden kann. Kreon verliert seine Familie, aber seine Machtposition büßt er nicht ein. Antigone kommt dahingegen nicht so glimpflich davon. Auch ihr Rigorismus ist verstandeslogischer Natur. Das göttliche Gesetz hat für sie absolute, unverrückbare Geltung. Strukturell betrachtet, gleicht ihre Haltung daher einem theokratischen Schicksalsglauben, der in seiner extremsten gesellschaftlichen Form gar zum religiösen Fundamentalismus tendiert. Aber auch auf der privaten Ebene der Familie sind die Konsequenzen dieser Haltung drastisch. Mit dem Akt der Bestattung Polyneikes‘ attackiert auch Antigone die sittliche Substanz. Der Akt ist nämlich nicht allein ein Akt der Treue, sondern wirkt zugleich als symbolischer Vätermord, da in ihm das Gesetz Kreons aufgehoben, negiert wird.

Die Ironie ist also bestechend: Der Versuch, die sittliche Substanz zu bewahren, zwingt Antigone dazu, ebendiese Substanz auf einer anderen Ebene zu zerstören. Dialektisch betrachtet, findet hier aber keine Aufhebung dieser Negation statt, wo menschliches und göttliches Gesetz miteinander versöhnt wären, schließlich beharren beide Figuren auf ihrer Position. Antigone gerät so in eine bemerkenswerte Position. Sie steht »zwischen zwei Toden«, wie Lacan sagt (vgl. Lacan 2016b, 324-339). Von Kreon geächtet, ereilt sie einerseits der soziale Tod, wodurch sie aus der Polis ausgeschlossen wird, andererseits

ist da aber auch keine Familie mehr, die sie auffängt. Hier zeigen sich die Fallstricke des Herr-Knecht-Dualismus. Denn der Herr stellt den Knecht vor die Wahl: ›Freiheit oder Tod‹. Die Tragik des Knechts besteht nun darin, dass er die Freiheit nur im Tod erlangen kann.⁶⁰ Wählt er die Freiheit, droht die Strafe, der Tod. Wählt er aber den Tod, so ist er bereits gestorben, denn mit dieser Wahl zeigt er, dass er seine Freiheit und damit sich, seine freie Subjektivität, aufgegeben hat. In diesem Sinne ist Antigone tatsächlich eine ›Untote‹, was sich metaphorisch darin äußert, dass Kreon sie einmauern lässt. Obwohl sie ihre Freiheit unter Beweis zu stellen scheint, erlangt sie nicht einmal diese, da ihre Freiheit nicht wirklich *ihre* Freiheit ist, sondern nur die abstrakte Freiheit des göttlichen Gesetzes, zu dessen Instrument sie sich selbst macht.

Lacan weist darauf hin, dass hier die quasi-asketische Verhärtung des Begehrens ihre (auto-)destruktive Kraft entfaltet. Das jeweilige Begehren Antigones und Kreons ist ein Begehren des Anderen, wobei der Andere – wie der sadesche Gott – nur eine Forderung stellt, die er unablässig wiederholt: Hier heißt es ›Alles für die Gemeinschaft (Polis)‹, dort ›Alles für die Gemeinschaft (Familie)‹. Beide haben noch nicht erkannt, dass sie das gleiche wollen. Eigentlich sagen sie das gleiche, denken aber, dass das Gegenüber mit dem Gesagten etwas anderes *meint*⁶¹. Erst im Begreifen dessen, was Hegel die bürgerliche Gesellschaft nennt, sind beide Positionen aufgehoben, d.h. dialektisch vermittelt. Solange Antigones »Welt-Loyalität« (vgl. Whitehead 1990, 48) noch auf dem abstrakten göttlichen Gesetz beruht, unterscheidet sie sich nicht von derjenigen des Patriarchen, dessen Idee von Gemeinschaft nicht weniger abstrakt ist. Das »Gesetz der Familie« bleibt zurückgezogen in das »*ansichseiende, innerliche Wesen ...*, das nicht am Tage des Bewußtseins liegt, sondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobene Göttliche bleibt« (PhG, 336f.). Die Penaten, auf die Hegel in diesem Zusammenhang hinweist (vgl. PhG, 337), sind Hausgötter und bleiben im Haus, die bürgerliche Welt der politischen Gemeinschaft bleibt ihnen fremd, denn dort draußen sind sie nicht mehr zuständig. Wir haben aber oben gesehen, dass sich der Familienbegriff gerade nicht auf die *οἰκονομία*, das ›Gesetz des Hauses‹, reduzieren

60 ›Der *absolute* Beweis der Freiheit im Kampfe um die Anerkennung ist der *Tod*.« (Enz., § 432 Z)

61 Für Hegel ist die ›Meinung‹ und das ›Meinen‹ im Sinne des Possessivpronomens der ersten Person Singular zu verstehen. Das Meinen ist auch immer mit einer (nur) individuellen, subjektiven Aneignung verbunden.

lässt – zumal das Haus gerade dort zum ›Reich der Frau‹ (und ihrem Gefängnis) wird, wo die patriarchale Ordnung herrscht. Dialektisch vermittelt hingegen strebt der Familienbegriff über die Grenzen der Hausgemeinschaft hinaus, um sich in der Geschwisterlichkeit der bürgerlichen Gemeinschaft zu begreifen. In dieser begegneten sich Kreon und Antigone folglich nicht länger nur als Onkel und Nichte bzw. als Herr und Knecht, sondern als Geschwister im Geist, d.h. als geistige Wesen, deren Forderungen mutual als gleichwertig (an-)erkannt werden.

Was steht nun aber dieser Vermittlung konkret im Weg? Wie wir gesehen haben, behält Kreon als Patriarch einen Großteil seiner Macht. Doch eigentlich wurde er symbolisch ermordet bzw. entthront und für Antigone wäre es theoretisch auch möglich, dies zu begreifen. Aber es stellt sich folgende Frage: Weiß denn der Patriarch selbst überhaupt, dass er tot ist? Was, wenn er es nicht weiß? Und was ist eigentlich damit gemeint, dass der Patriarch wissen muss, dass er tot ist?

Die Antwort auf diese Fragen fällt im gegebenen Kontext zunächst ernüchternd aus. Kreon realisiert nicht, dass an ihm der symbolische Vätermord begangen wurde und dementsprechend weiß er auch nicht, dass er entthront ist. Darüber hinaus nutzt er seine Macht dazu, um genau die Person, die für dieses Wissen steht, aus dem Verkehr zu ziehen, so dass letztlich alles seinen *gewohnten* Gang gehen kann. Der ἔθoς der Polis ist schließlich seinerseits überdeterminiert durch die »absolute Notwendigkeit«, das »Schicksal«, die *Nemesis*: »Sie selbst ist leer und ohne Inhalt, verschmäht alle Gemeinschaft und Gestaltung und thront furchtbar über allem, als blinde, unverständene, begrifflose Macht.« (VPhR II, 109) Und so besteht auch das »Verhältnis des *endlichen Selbstbewusstseins* zu dieser Notwendigkeit« darin, dass »unter dem Druck ihrer eisernen Macht nur ein Gehorchen ohne innere Freiheit möglich« ist (VPhR II, 110). Es ist ganz klar, nicht nur Antigone ist unfrei, sondern auch Kreon bleibt der gegebenen Ordnung unterworfen. Indem die vermeintlich naturgegebene Notwendigkeit der Polis der Entfaltung der inneren Freiheit entgegensteht, bleibt auch ihm nichts anderes übrig, als auf dem Status Quo zu beharren: »Es ist so, da ist nichts dagegen zu machen, das muß ich mir gefallen lassen.« (Ebd.) Das menschliche Gesetz ist als solches vom göttlichen Gesetz des Schicksals bestimmt. Die symbolische Ordnung hat in allen ihren Aspekten absolute Gültigkeit, so dass sich letztlich zwei allgemeine Gesetze entgegenstehen. Das vermeintliche Allgemeine ist aber in sich gespalten, denn es ist nur das Allgemeine, das sich aus der symbolischen Ordnung ableitet. Daher kann der Agonismus nicht dialektisch vermittelt und begriffen wer-

den. Antigone erkennt nicht ihr Reales, nämlich dass sie es ist, die die Ordnung aufhebt, und beide begreifen nicht, dass ein symbolischer Vatermord stattgefunden hat. Der Königsmord wird nicht als solcher erkannt, denn er ist innerhalb der herrschenden symbolischen Ordnung schlichtweg undenkbar. Es gibt hier ein fundamentales »Unvernehmen« (vgl. Ranciére 2018).

Im Kontrast dazu steht der Königsmord vom 21. Januar 1793. Zusammen mit Hegel machen wir einen Sprung von der Antike in die Zeit der Aufklärung. Bei der Hinrichtung Louis XVI. handelte es sich – wie wir oben (Kapitel I.1) bereits anhand des Urteils von Saint-Just sahen – nicht einfach um einen realen politischen Mord, sondern zugleich um einen Mord auf symbolischer Ebene: Louis musste sterben, nicht weil er ein schlechter König war, sondern *weil* er der König war. Diese morbide Tatsache ermöglicht es uns nun, zu erkennen, was hinter dem kuriosen Gedanken vom Patriarchen steckt, der selbst tatsächlich weiß, dass er als solcher eigentlich tot ist. Es lässt sich nämlich ein maßgeblicher Unterschied zwischen den beiden Königsmorden erkennen. Denn während Kreon auf symbolischer Ebene quasi unangetastet bleibt, wird Louis zugleich auf der Ebene des Realen, des Imaginären und des Symbolischen ermordet. Die imaginäre Wirksamkeit des Spektakels, bei dem der König zum Schafott geführt wird, ist nicht zu unterschätzen, denn dieses Spektakel stellt die Antithese zur Krönungszeremonie dar. Anders als bei dieser, wo ein ausgewählter (aristokratischer) Kreis von Würdenträgern Zeuge davon wird, wie ein Mann zum Herrn aller Männer erhoben wird, zeichnet sich jenes dadurch aus, dass hier das Volk zeuge wird, wie es selbst dem Herrn der Herren diese symbolische Macht nimmt.⁶² Die damit einhergehende Neubestimmung der symbolischen Ordnung, die die Revision des Machtbegriffs involviert, hat universale Gültigkeit, weshalb sie auch am Monarchen nicht

62 Ein analoges imaginäres Element lässt sich bereits 1789 ausmachen, als die Deputierten des Dritten Standes, die am 17. Juni die Nationalversammlung proklamiert hatten, beim monarchischen Einzug zur Gesamtsitzung der Stände am 22. Juni darauf verzichteten, ihre Kopfbedeckung abzunehmen (vgl. Thamer 2019, 32). Die Wichtigkeit auch dieser Geste ist nicht zu unterschätzen, da sie dem einzelnen Subjekt als symbolischer Referenzpunkt für das Reale des Gemeinwillens dient. Zugleich kann man sich aber auch anhand der Kontingenz dieses Beispiels klarmachen, dass eine Überhöhung dieser Symbolfunktion nur aufgrund einer drastischen Fehleinschätzung über dessen Bedeutsamkeit vonstatten gehen kann. Anders gesagt, die Einführung einer Liturgie der Revolution, die dann z.B. eine ritualisierte Schmähung oder Tötung des Monarchen beinhalten könnte, würde die reale Intention der Geste unterminieren oder wenigstens verschleiern.

vorbegehen kann. Monarch bzw. Patriarch können nicht mehr so tun, als sei nichts gewesen. Sie müssen ihren (symbolischen) Tod annehmen. Diese Annahme wird aber erst dann wirklich, wenn sie objektiv wird. Dabei geht es nicht einfach darum, dass der individuelle Tod des bestimmten Monarchen publik wird. Stattdessen muss sein Tod voll und ganz im symbolischen Register aufgehen. Anders gesagt, die symbolische Ordnung muss das Ende der Herrscher- bzw. Vaterfunktion integrieren.

Die absolute bzw. absolutistische Macht des Einzelnen wird überführt in die allgemeine demokratische Souveränität. Analog zur Dialektik der Familie, wo das Geschwisterverhältnis die gesamte Ordnung modifiziert, indem es die Kategorie der Gleichheit dialektisch aufhebt, revolutioniert hier das Reale der Freiheit die symbolische Ordnung als Ganze. Der Königsmord fungiert dabei als Geste: Für einen Augenblick zeigt sich das Reale, die akute, wirkliche Freiheit, und im Spektakel erkennt das allgemeine Subjekt, das Volk, die Wirklichkeit des freien Willens. Hierbei handelt es sich also nicht um die *besondere Freiheit* (wie im Fall Antigones, die einem bestimmten Gesetz folgt), auch handelt es sich nicht um die *singuläre Freiheit* der Gewissensentscheidung (wie z. B. im Fall Luthers, der die innerliche Freiheit erkennt [vgl. VPhG, 492-508.520]). »Hiermit ist der Geist als *absolute Freiheit* vorhanden; er ist das Selbstbewusstsein, welches sich erfasst, daß seine Gewißheit seiner selbst das Wesen aller geistigen Massen der realen sowie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewusstseins von sich ist.« (PhG, 432) Der *volonté générale* ist ereignishaft, er ist »nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentierte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Wille, Wille aller *Einzelnen* als solcher« (ebd.). Der freie (Gemein-)Wille ist *real* und in diesem Sinne nicht innerhalb einer symbolischen Ordnung zu erfassen. Entweder er ereignet sich oder er tut es nicht. Der freie Wille ist nämlich ohne vorgängiges Prinzip, da er selbst als Prinzip wirkt. Sein Wesen, seine Prinzipialität ist in diesem Sinne zugleich an-archisch (was auch der Grund dafür ist, dass der *Sturm auf die Bastille* und nicht etwa die Proklamation der Nationalversammlung zum Symbol für die Revolution geworden ist, obwohl auch diese als revolutionärer Akt gelten kann).

Dass der freie Wille Prinzip ist, zeigt sich nun genau darin, dass die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 und auch die nun folgenden Verfassungen im Bewusstsein des freien Willens und im Geiste der Freiheit formuliert wurden. Als Prinzip bewirkt der Gemeinwille die neue symbolische Ordnung unter der Ägide der Volkssouveränität. Diese reduziert sich nun al-

lerdings nicht auf eine Sammlung von Bestimmungen, Verordnungen und dergleichen, sondern ist identisch mit ihrem Prinzip, der Freiheit. Daraus folgt nun aber, dass sie, obwohl sie die neue Ordnung instigiert, dennoch von deren Warte aus als ambivalent erscheinen muss. Als Ganze kann die Freiheit auch nicht in der neuen symbolischen Ordnung aufgehen – sie bildet nun einmal das Reale derselben. Das bedeutet aber auch, dass diese Ambivalenz zur Gefahr werden kann. Denn einerseits erscheint das Reale der Volkssouveränität in der Perspektive der Agenten der symbolischen Ordnung als chaotisches Element, was auf einen Regress zu einer traditionellen Deutung der ἀρχή zurückzuführen wäre. Wird aber andererseits das Reale nicht vom Symbolischen komplementiert, verbleibt eine absolute Freiheit, die in hypertropher Selbstgenügsamkeit zur Gefahr wird. »Die absolute Freiheit und der Schrecken« hängen eng miteinander zusammen, womit Hegel auf die Schreckensherrschaft (*La Terreur*) Robespierres anspielt (vgl. PhG, 431-441).

Hegels Gedankengang ist leicht nachzuvollziehen: Im Akt des symbolischen Vatemords wird die absolute Freiheit zum bewussten Moment des Allgemeinen. Als sie noch beim Monarchen-von-Gottes-Gnaden lag, war sie lediglich Moment des Besonderen, des herausgehobenen Individuums. Diese Aneignung der absoluten Freiheit kann aber auch pervertiert werden. Wir haben oben gesehen, dass sich das einzelne Selbstbewusstsein zwar einerseits als dieses singuläre, individuelle Selbstbewusstsein erkennt, aber gerade in dem Bewusstsein, ein Ich zu sein, sich auch als allgemeines Bewusstsein versteht. Wird die absolute Freiheit nun als Moment des Allgemeinen erkannt, so kann es hier zu einer Art fatalen Kurzschluss kommen, in dem die individuelle Freiheit des Einzelnen mit der absoluten Freiheit des Allgemeinen identifiziert wird. Anders gesagt, der innerlichen Freiheit des Individuums wird das Attribut der Universalität zugesprochen. Dies stellt allerdings einen Regress auf eine frühere Stufe des Geistes dar.⁶³ Darüber hinaus lassen sich vor diesem Hintergrund gerade keine universalen Rechte und dergleichen formulie-

63 Vor diesem Hintergrund ist auch die Entscheidung des teleologischen Hegels zu revidieren, da dieser mit dem Begriff der Idee am Ende doch wieder ein allgemeines transzendentes Subjekt einführt, in dem die subjektive Subjektivität der Einzelwesen aufgehoben wird. Stattdessen gilt es, die Tatsache ernst zu nehmen, dass das Subjekt »zwei metaphysische Wurzeln« hat und »Sein und Denken ... nur partiell identisch [sind]« (Günther 1991, 85). Diese formallogische Bemerkung sei hier nur am Rande gemacht und muss aufgrund ihrer reichhaltigen Implikationen an anderer Stelle ausgeführt und vertieft werden. Wir führen hier zunächst das Anliegen unserer praktisch-philosophischen Darstellung/Kritik fort.

ren. Wo die Besonderheit – nun nicht allein des Ausnahmeindividuums, sondern eines jeden Individuums – zugleich ein universales Recht begründet, da unterminiert es gerade den Gedanken der universalen Menschenrechte, da dieser so unter einer Lawine von konkurrierenden und agonistischen Individualrechten begraben würde. Das pervertierte Verständnis der absoluten Freiheit sieht sich nämlich nur dazu imstande, den Individuen einen Sonderstatus zuzuweisen, dem dann universale Gültigkeit zugesprochen wird. Das hieße aber, dass ein jedes Individuum allein *aufgrund* – und nicht *trotz* – seiner zufälligen Attribute Subjekt der allgemeinen Menschenrechte würde. So wird aber die Kontingenz zum inhaltlich bestimmenden Faktor dieser Menschenrechte, was in letzter Konsequenz zu einem Überbietungswettstreit der pseudo-allgemeinen – weil individualistischen – Deutungen der Menschenrechte wird. Das Wesen dieses Agonismus besteht nun darin, dass jedes besondere Selbstbewusstsein »allen Unterschied und alles Bestehen des Unterschieds in sich vertilgt« (PhG, 437) und allein seine besondere Bestimmung des Allgemeinen geltend macht. Die bittere Ironie dieses Vorhabens jedoch beweist seine Untauglichkeit: Das Individuum, das seine Besonderheit in absoluter (abstrakter) Freiheit zur rechtlichen Geltung bringen will, vermag dies nur zu tun, indem es das Recht auf jede (andere) Art von Besonderheit negiert, da sie eben nicht seine Besonderheit ist. Und in seinem Tun negiert es daher sogar die Freiheit, auf die es sich selbst beruft. »Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllbare Punkt des absolut freien Selbst [...].« (PhG, 436)

Hegels Erkenntnis ist von eminenter Wichtigkeit: *Das absolut freie Selbst ist nur ein unerfüllbarer Punkt*. Das Ausleben der absoluten Freiheit wird zum verheerenden Projekt für das Individuum, da es sich hier nur *via negativa* als das bestimmt, was es zu sein vermeint. Eine solche ›Freiheit‹ führt, um es mit Kierkegaard zu sagen, nur mehr zu dem aussichtslosen Versuch, verzweifelt man selbst sein zu wollen oder verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen (vgl. Kierkegaard 2004, 45-74), zur Verzweiflung an der Notwendigkeit oder der Verzweiflung an der Möglichkeit (vgl. ebd., 32-39).

Mit Hegel können wir allerdings feststellen, dass das Bewusstsein an dieser Stelle durchaus noch eine Alternative hat und nicht notwendigerweise der Verzweiflung und dem »kältesten, plattesten Tod« (PhG, 436) der absoluten Freiheit anheimfallen muss. Für Hegel ist klar, dass sich im Phänomen des Schreckens und der Verzweiflung das abstrakte Selbstbewusstsein immerhin selbst betrachtet. In dieser Anschauung erkennt es aber natürlich auch,

dass es die absolute Freiheit *an sich* hat, denn wäre dem nicht so, wäre es gar nicht in dieser existenziellen Krisensituation. In diesem Selbstbewusstsein also wird sich die absolute Freiheit selbst »Gegenstand; der *Schrecken* des Todes ist die Anschauung dieses ihres negativen Wesens« (PhG, 437). Die absolute Freiheit lässt sich also durchaus *begreifen*.⁶⁴ Und in einer der wichtigsten Passagen der *Phänomenologie* liefert Hegel das dafür nötige Verständnis vom Wesen der absoluten Freiheit:

Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte. Denn indem in Wahrheit das Bewußtsein allein das Element ist, worin die geistigen Wesen oder Mächte ihre Substanz haben, so ist ihr ganzes System, das sich durch die Teilung in Massen organisierte und erhielt, zusammengefallen, nachdem das einzelne Bewußtsein den Gegenstand so erfaßt, daß er kein anderes Wesen habe als das Selbstbewußtsein selbst, oder daß er absolut der Begriff ist. Was den Begriff zum seienden *Gegenstände* machte, war seine Unterscheidung in abgesonderte *bestehende* Massen; indem aber der Gegenstand zum Begriffe wird, ist nichts Bestehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle seine Momente durchdrungen. Er tritt so in die Existenz, daß jedes einzelne Bewußtsein aus der Sphäre, der es zugeteilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser besonderen Masse sein Wesen und sein Werk findet, sondern sein Selbst als den *Begriff* des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfaßt und sich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit ist. In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worein sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtsein, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk. (PhG, 433)

Dieser komplexe und dichte Text bedarf einer eingehenden Analyse: Das Erste, was auffällt, ist, dass Hegel die absolute Freiheit mit Macht assoziiert. Sie ist die ultimative, gewissermaßen skeptische Macht, der keine andere Macht Widerstand zu leisten vermag. Metaphorisch gesprochen ist sie eine göttliche Macht, die selbst der (traditionellen) Macht Gottes Paroli bieten

64 In der Tat lässt sie sich nur be-greifen, nämlich indem der Be-Griff die Leere, ihr »negatives Wesen«, umschließt. Das bleibende (wesentliche) Strukturmerkmal des Begriffs ist die Negativität. Hierzu mehr in Kapitel III.5.

kann. Und nicht nur das, denn sie usurpiert die göttliche Macht und vermag alles zu zerstören, wovon es heißt, dass es Werk und Wille Gottes sei. Sie ist die Macht, die keinen Gegensatz mehr hat. Die »Teilung in Massen«, die nun nicht mehr gilt, kann dabei entweder schöpfungstheologisch oder seins- bzw. verstandeslogisch ausgelegt werden. In beiden Fällen bezeichnet sie die unbedingte Gültigkeit einer (Welt-)Ordnung, die sich dem Menschen in Form einer symbolischen, sprachlich strukturierten Ordnung offenbart. In der symbolischen Ordnung aber wird der »Begriff zum seienden *Gegenstande*« und sein dialektisches Wesen droht ins Hintertreffen zu geraten. Die dialektische Dynamik wird nur allzuleicht übersehen und der Begriff wird auf eine »*bestehende Masse*« reduziert. Es ist Nietzsche, der hierin ein anthropologisches Grundmoment erkennt: Wo die symbolische Ordnung auftaucht, da droht sie, das menschliche Leben zu beherrschen. Denn »wir Verewiger der Dinge, welche sich schreiben *lassen*«, »[w]ir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein« (Nietzsche 1999b, § 296), und bleiben damit der verführerischen Ewigkeit, die (sprachliche) Zeichen und Symbole uns vormachen, verhaftet. Müde und mürbe aber sind die Dinge, weil sie nicht begriffslogisch bzw. sinnthematisch, sondern verstandeslogisch bzw. seinthematisch gedeutet werden. Mit der Erfahrung der absoluten Freiheit kehrt sich dies aber um und die Sinnanalytik übernimmt. Der Gegenstand wird zum Begriff und es »ist nichts Bestehendes mehr an ihm«. Das Bewusstsein erfährt sich als *Souverän über die symbolische Ordnung*⁶⁵ und »erhebt« sich über die »besonderen Massen«, indem es die dialektische (sinnthematische) Vermittlung als ihr Wesen erkennt. Schließlich begreift es sich selbst als »*Begriff* des Willens«. Und als Wille begreift sich das Bewusstsein einerseits in seiner »Arbeit«, in der es sich »verwirklichen kann« (und nicht etwa, wie wir anhand von Hegels Kantkritik sehen konnten, in der Selbstgenügsamkeit der formalen Gültigkeit des guten Willens). Andererseits begreift es sich in der »Sprache«.

Gerade unter dem Aspekt *Sprache* lässt sich die Souveränität des allgemeinen Bewusstseins nachweisen. Denn die Sprache ist »das Dasein des Geistes« (PhG, 478). »Sie ist das *für andere* seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar *als solches vorhanden* und als *dieses* allgemein ist.« (Ebd.) Man denke nur wieder an den Ausdruck ›Ich‹: Wenn ich ›ich‹ sage, dann spreche ich

65 Anhand von Enz., §§ 556-563 kann Vieweg zeigen, dass die »Intelligenz« im Modus des absoluten Geistes sich als »Souverän über die Zeichen« erweist (vgl. Vieweg 2019, 619f.).

damit zugleich das Einzelne und (partiell) das Allgemeine aus. Mit der Sprache handele ich aber auch und durch den Sprechakt (vgl. Austin 2010) wiederum kann symbolische (allgemeine) Geltung generiert werden: »[D]as Aussprechen, daß, was er [der Geist; Anm. T.M.] tut, er nach Überzeugung von der Pflicht tut, diese seine Sprache ist das *Gelten* seines Handelns.« (PhG, 578) Die Sprache aber bedingt auch immer die symbolische Ordnung und tritt so als »eiserne Wirklichkeit gegen das Handeln« (ebd.) auf. Aber sie »verzeiht«⁶⁶ auch, denn »[d]er Inhalt der Sprache des Gewissens ist *das sich als Wesen wissende Selbst*. Dies allein spricht aus, und dies Aussprechen ist die wahre Wirklichkeit des Tuns und das Gelten der Handlung.« (PhG, 479) Als Souverän über die symbolische Ordnung ist das allgemeine Bewusstsein nicht durch die sprachliche Strukturierung derselben determiniert (es ist lediglich überdeterminiert), sondern bestimmt mithilfe der Sprache selbst über deren Gültigkeit oder Obsoleszenz. Es kommt hier also zu einer *Aneignung der Sprache* im Sinne einer Inbesitznahme (wie es gegenwärtig z.B. der feministische und der Genderdiskurs beweisen)⁶⁷. Symbolische Strukturen werden aufgebrochen – und dies nicht zum Zweck einer schlichten Umdeutung oder Übersetzung, sondern mit der Absicht, die Souveränität über die symbolische Ordnung *in* der Sprache, *im* Zeichen selbst zu begreifen. Dies ist auch das qualitative Merkmal, wodurch sich die zeichengewordene Freiheit, nämlich die Menschenrechtserklärung und die Verfassung, maßgeblich von anderen juristischen Texten unterscheidet. In der Menschenrechtserklärung und in der Verfassung wird die allgemeine Freiheit konkret ins sprachliche Werk gesetzt.

Analog verhält es sich auch mit der *Arbeit*. Worin besteht die Arbeit des Willens im Sinne der absoluten Freiheit? Und was begreift das Bewusstsein in seiner Arbeit? Zunächst einmal besteht seine Arbeit darin, dass es sich die symbolische Ordnung *aneignet*. Anstatt die Ordnung einfach anzunehmen und sich ihr zu unterwerfen, erkennt es sich in seinem Handeln selbst als Wirklichkeit der allgemeinen Freiheit.⁶⁸ »Aber dies *einzelne* Bewußtsein

66 Vgl. Hegels Wortwahl in PhG, 578f.

67 Vgl. hierzu etwa die Frage und das Konzept des »*naming*« bei Daly 1985, 8.47. Gerade der theologische Diskurs steht hier vor einer eminenten Herausforderung hinsichtlich seiner sprachlichen Verfassung, die zur Überdetermination neigt, da sie auf imaginäre und kontingente Konzepte zurückgreift. Nicht umsonst verweist Hegel bereits darauf, dass die »Volksgeister« eingehen in »*ein* Pantheon, dessen Element und Behausung die Sprache ist« (PhG, 529). Siehe hierzu auch Kapitel III.5 und III.6.

68 »Das *wahre Sein* des Menschen ist vielmehr *seine Tat* [...].« (PhG, 241) »*Sie ist* dies, und der individuelle Mensch *ist*, was *sie ist*.« (PhG, 242)

ist sich seiner ebenso unmittelbar als allgemeinen Willens bewußt; es ist sich bewußt, daß sein Gegenstand von ihm gegebenes Gesetz und von ihm vollbrachtes Werk ist; in Tätigkeit übergehend und Gegenständlichkeit erschaffend, macht es also nichts Einzelnes, sondern nur Gesetze und Staatsaktionen.« (PhG, 434) Souverän über die symbolische Ordnung ist es nämlich nicht einfach, indem es die bestehende Ordnung aufhebt und ein Trümmerfeld zurückläßt, sondern indem es die Aufhebung selbst wieder aufhebt. Diese zweite, absolute Negation aber erfolgt *in der Tat* – und dies gilt es zu begreifen. Die *Negation der Negation* als Akt bezeichnet die mit sich selbst *vermittelte Unmittelbarkeit*⁶⁹ des Willens, der sich selbst als Begriff bestimmt. Den Kern, also das Unmittelbare bzw. Reale, dieser Vermittlung, d.h. der Reflexion, bildet das konkrete Subjekt dieses freien Willens, das sich in diesem Willensakt selbst als freies bestimmt. Sich als freies Subjekt zu bestimmen bedeutet also, sich als Subjekt zu bestimmen, das sich als freies Subjekt nicht nur bestimmen kann, sondern auch zu bestimmen hat. Das konkrete, einzelne Bewusstsein setzt sich damit selbst eine Grenze, wodurch es sich als allgemeines, nämlich als freies Bewusstsein definiert. Insofern hebt es als absolute Negation die seinslogische Trennung des Einzelnen und des Allgemeinen auf.⁷⁰ Deshalb wohnt dem konkreten, *einzelnen* Bewusstsein auch die *allgemeine* Würde inne. Es gehört zu seinem *Sein*, dass es ein bestimmtes Einzelwesen ist, aber

69 In dieser Formulierung kristallisiert sich der Kern der Wesenslogik in WL II, 17-35. Zur formallogischen Analyse der *Negation der Negation als mit sich vermittelte Unmittelbarkeit* vgl. Henrich 1971c. Dieser schreibt zusammenfassend: »Die negierte Negation produziert sich eine Voraussetzung; und in dieser Voraussetzung setzt sie sich ferner auch sich selbst voraus. Sieht man vom Gesichtspunkt dieser Analyse aus auf die Logik des Seins zurück, so wird verständlich, wieso die Explikationsmittel einerseits wirklich geeignet waren, einen Gedankenfortschritt begrifflich zu artikulieren, – aber auch, wieso sie ihn nicht vollständig fassen konnten. Was in der verstandenen Reflexion die Voraussetzung ihrer durch sich selber ist, muß in der Seinslogik als Korrespondenz zwischen den Explikationsmitteln und der Begriffskorrelation erscheinen, die nicht restlos in der Begriffsstruktur der Explikationsmittel aufgeht.« (Ebd., 145) Es ist bemerkenswert, dass auch Henrich an dieser Stelle implizit auf einen ›Rest‹ verweist, der in den Verstandesbegriffen der Seinslogik nicht eingeholt werden kann. Zum logizistischen Fortschritt dieser Einsicht Hegels vgl. ferner Günther 1991, 172.

70 »[...]Der Gegensatz besteht also allein in dem Unterschiede des *einzelnen* und *allgemeinen* Bewußtseins; aber das einzelne ist sich unmittelbar selbst dasjenige, was nur *den Schein* des Gegensatzes hatte, es ist allgemeines Bewußtsein und Willen.« (PhG, 434) Zum Schein als Begriff der Wesenslogik vgl. WL II, 19-24; Henrich 1971c; Theunissen 1980.

als konkretes Subjekt des tätigen freien Willens gibt es sich den *Sinn*, Subjekt der Würde zu sein, die *qua* Begriff vom freien Willen zum Allgemeinbegriff wird.

Die Wirklichkeit des absolut freien Akts des Willens entspricht somit dem ambivalenten Wesen der Souveränität. Einerseits zeigt sich, dass das allgemeine Subjekt als Souverän über die Ordnung verfügen kann, andererseits ist es aber auch auf eine allgemeine bzw. allgemeingültige Ordnung angewiesen, um nicht dem Schrecken des *bellum omium contra omnes* oder der Verzweiflung zu verfallen. Das allgemeine Bewusstsein kann sich nicht auf dem Gedanken ausruhen, dass mit dem Befreiungsschlag auch die Verwirklichung und Sicherstellung der allgemeinen Freiheit garantiert ist. *Der reale ethische Akt ist eine Singularität, eine Zäsur im Weltlauf.* »Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen [...]« (PhG, 435) Die allgemeine Freiheit wird zwar in der *besonderen* Tat eines Individuums oder einer Gemeinschaft verwirklicht, aber erst indem sie als solche begriffen wird, ist sie wirklich als *allgemeine* Freiheit Eigentum aller. Die Dialektik der Freiheit vollzieht sich so als Wirklichkeit des Sittengesetzes. Denn die Wirklichkeit des Sittengesetzes ist der Begriff der Freiheit.

Die Aneignung der symbolischen Ordnung markiert nun zwar den entscheidenden, aber noch nicht den letzten Schritt.⁷¹ Der reale Akt der Aneignung ist nur eine Singularität. Es gilt daher, jenseits seiner Besonderheit seine Allgemeinheit zu begreifen. Was bislang auf der Ebene des objektiven Geistes punktuelle Wirklichkeit (vergleichbar mit Schellings »Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven« [siehe Kapitel III.1]) geworden ist, muss nun auf der Ebene des absoluten Geistes als allgemeine Wirklichkeit erfasst werden. Es muss also gezeigt werden, warum ein besonderer, historischer Akt (wie z.B. der der Reformation oder der Französischen Revolution) als ein allgemeiner, überzeitlicher Akt gelten kann. Denn – und diese Tatsache ist Hegel bewusst, wie das Kapitel über den »Schrecken« beweist – es besteht

71 Jean-Luc Nancy macht diesen Punkt sehr deutlich, indem er auf die Zentralstellung der Aneignung (im Sinne des ›Eigenen‹, ›Eigentlichen‹ oder ›Ereignisses‹) verweist, im selben Atemzug aber den wesentlichen Zug der Negation bekräftigt. Die Aneignung stellt zwar den ›aktivsten Kern, das *primum movens* des hegelschen Denkens dar«, aber »[d]er ›Geist‹ selbst ist nichts«. »Der ›Geist‹ ist der Name dessen, was sich selbst aneignet, indem es sich alles andere aneignet – sofern das ›alles andere‹ ganz einfach ›alles‹ ist«, er ist »nichts anderes als die Kraft, das Verlangen, die Bewegung der Aneignung [...]«. (Nancy 2011, 9) »Hegel ist dadurch der Kronzeuge der Moderne, die in der Freilegung der Aneignung überhaupt besteht.« (Ebd.)

kein Grund zu der Annahme, dass einem radikalen, aber singulären Umsturz ein ebenso radikaler, aber allgemeiner Paradigmenwechsel mit Notwendigkeit folgt, selbst wenn er in Form von (Verfassungs-)Texten und Begriffen wie Würde und Menschenrecht schon objektive Gestalt angenommen hat. Wie Joseph Conrad – interessanterweise gemünzt auf den Begriff der ›menschlichen Institutionen‹ – festhält, entspräche dies mehr »the strange conviction that a fundamental change of hearts must follow the downfall of any given human institutions« (Conrad 2013b, 7).

Hegels Wortwahl macht außerdem deutlich, dass sich dieser Prozess insbesondere im religiös-theologischen Register des absoluten Geistes niederschlägt. So erweckt der letzte Satz der oben zitierten Passage den Eindruck, einem schöpfungstheologischen Impetus im johanneischen Geiste geschuldet zu sein: Das »einzelne Bewußtsein«, das in absoluter Freiheit »alle Stände [...] tilgt«, »hat seine Schranke aufgehoben« und wird als allgemeines geistiges Wesen aller zum Schöpfer seiner selbst und seiner Welt. »[S]ein Zweck ist der allgemeine Zweck« – als Geist ist es selbst sein Sinn und Zweck. Dieser besteht allein in der Autonomie. »[S]eine Sprache [ist] das allgemeine Gesetz« – als Geist spricht es das Gesetz aus, das den Anfang macht, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Joh 1,1). Es hat sich das *non-du-père* angeeignet, das so zum selbstbestimmten *non-des-frères-et-sœurs* avanciert. Darin setzt es sich selbst in »sein Werk«, das das »allgemeine Werk« ist. Das allgemeine Werk aber ist das Reale der Sittlichkeit und kein paradiesisches, jenseitiges Imaginäres. Sein Werk ist daher auch kein in irgendeinem Punkt abgeschlossenes Werk, sondern als *work in progress* abgeschlossen in seiner bewusst freiheitlich bestimmten Offenheit. *Die sittliche Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft, die sich nicht in einem Endpunkt verwirklicht, sondern je als sittliche wirklich ist.*

5. Es ist vollbracht! – Der Tod Gottes

Der Prozess der freiheitlichen Aneignung wirkt nun auch auf das religiöse und (politisch-)theologische Symbolsystem zurück. Die imaginäre Fundamentalfunktion der Institution erfährt eine drastische Revision. So fordert das Bewusstsein des freien Willens als mit sich vermittelter Unmittelbarkeit⁷² ein Umdenken hinsichtlich des traditionellen Begriffs des Jenseits, der ja auf

72 Siehe Kapitel III, Anm. 69f.

eine Zweiwertigkeit rekurriert, die sich im Denken als fundamentaler Gegensatz und Widerspruch ausdrückt. Hegel spricht hier eine deutliche Sprache: »Das *Jenseits* dieser Wirklichkeit schwebt über dem Leichnam der verschwundenen Selbstständigkeit des realen oder geglaubten Seins nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren *être suprême*.« (PhG, 434) Tatsächlich gibt es nämlich kein Jenseits der Wirklichkeit des realen Akts der Aneignung, denn das sich selbst bestimmende Bewusstsein weiß sich als absoluter Geist. Seine Wirklichkeit ist in seiner Faktizität – und diese ist ohne Gegensatz. Die Rede von einem Jenseits, das als transzendente Stätte des »selbstständigen« (also abstrakt-absoluten) höchsten Wesens⁷³ verstanden wird, ist nicht mehr als ein *flatus vocis*. Diese Rede bildet eine atavistische Worthülse, die als ephemerer Dunst über dem traditionellen Gottesbegriff aufsteigt, dessen Grab leer ist. Gott ist tot und mit ihm das imaginäre religiöse Beiwerk. Die Annahme eines transzendenten Gottes hat sich als *Schein* erwiesen, als Imaginäres. Aber als Schein von was? Natürlich als Schein des wesentlichen, freien Bewusstseins, das nun dazu imstande ist, die dialektische Vermittlung der Begriffe von Gott und Mensch vorzunehmen und sein Wesen in der *gottmenschlichen Einheit* zu bestimmen.

Die Bildung, die es in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt, ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. [...] [S]eine Negation ist die erfüllte, entweder die Ehre oder der Reichtum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdet, gewinnt, oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewußtsein erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung. (PhG, 439)

Die Entfremdung des (menschlichen) Bewusstseins vom Begriff des Göttlichen wird im Begriff des Geistes aufgehoben und »[wie] das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit, als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt« (PhG, 441). Der selbstbewusste Geist ist der absolute Geist, der nicht nur den vorgestellten Gegenstand des Bewusstseins überwindet und sich diesen als »verschwindend« darstellt, sondern der sich sowohl als negativer (d.h. relativer) als auch

73 Wenn Hegel im vorangehenden Zitat das Attribut »real« für das höchste Wesen gebraucht, so ist dieses im Sinne des scholastischen Realismus zu verstehen.

positiver (d.h. absoluter) Akteur dieser Entfremdung weiß (vgl. PhG, 575f.): Darin – und nicht in einer schlichten Bestimmung *für sich* – hat er das *absolute Wissen*. »[D]ieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich.« (PhG, 590) In diesem Wissen ist seine Freiheit daher in zweifacher Weise aufgehoben, nämlich als *gewesene Freiheit*, d.h. er hat ein absolutes Wissen von der Faktizität seiner Freiheit, wie sie hinter ihm liegt, und *kreative Freiheit*, d.h. er weiß darum, dass seine Freiheit je nur in der Tat reale, faktische Freiheit ist, die also in ihm ruhend vor ihm liegt.

Hegel macht daher auch unmissverständlich deutlich, dass hier der »Himmel des Glaubens« und das »Nützliche der Aufklärung« konvergieren. Nur da, wo die sich selbst wissende Selbstbestimmung des aufgeklärten Bewusstseins ist, lässt sich behaupten, dass das Himmelreich mitten unter den Menschen ist (vgl. Lk 17,21). Der Glaube selbst ist gerade da wirklich Glaube, wo er eingelöst wird. Denn wo er nicht zu seinem Ende kommt, wo er allein als Hoffnung und Erwartung zum institutionellen Agenten eines Aufschubs stilisiert wird, da ist er nicht mehr als bloßes *Meinen*.⁷⁴ Als Glaube aber bestimmt er sich im absoluten Wissen – und die Wirklichkeit des Glaubens, das ›Himmelreich‹, besteht in der Wirklichkeit des Geistes und seiner kreativen Freiheit (im Wissen um die *gewesene Freiheit*). Das absolute Wissen zeichnet sich durch seine Form als vermittelte Unmittelbarkeit aus und unterscheidet sich daher maßgeblich vom traditionellen Wissen der Dogmatik, da diese auf den konkreten Inhalt rekurriert und daher sowohl das menschliche Handeln als auch das Handeln Gottes allein im Register der *gewesenen Freiheit* zu denken vermag.

Es lohnt sich, an dieser Stelle auch den hegelschen Begriff der *Offenbarung* zu explizieren. Die Offenbarung erfolgt durch den Geist für den Geist, d.h. als und für das sich als sich bestimmend wissende Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein weiß sich darin selbst als Wesen. »[D]as unmittelbare Selbstbewusstsein ist Gottesbewusstsein und Gottesbewusstsein ist Selbstbewusstsein [...].« (Vieweg 2019, 299) Was in der Sprache der Theologie als

74 Dass er aber auch als dieses das Wissen wenigstens *an sich* haben und voraussetzen muss, erkennt bereits Kant: »Ich darf mich niemals unterwinden, zu *meinen*, ohne wenigstens etwas zu *wissen*, vermittels dessen das an sich bloß problematische Urteil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muß überdem gewiß sein.« (KrV, B 850)

die gottmenschliche Einheit bezeichnet wird, ereignet sich somit in der Selbstvermittlung der freien Subjektivität. Es lässt sich hieran aber auch Hegels grundsätzliche philosophisch-theologische Überzeugung ablesen, in der die Offenbarung nicht als einseitige und souveräne Handlung der transzendenten Gottheit anzusehen ist, sondern als das Wirken des Geistes im Wissen des Menschen von sich selbst. Der Mensch begreift, dass das, was er *für sich* als das Unbeschränkte setzt, selbst *an ihm* ist und durch ihn selbst wirkt (vgl. Henrich 1982b, 24). Im absoluten Wissen fallen der Begriff des Menschen und der Gottesbegriff ineinander, indem sie sich wechselseitig als Wesen bestimmen und somit die nur scheinhafte seinslogische Trennung der Terme aufheben, und zwar aufheben als wesentlich ununterscheidbares Unterschiedenes.

In diesem Sinne ist auch Hegels Diktum zu verstehen, dass »die göttliche Natur ... dasselbe [ist], was die menschliche ist« (PhG, 553) bzw. dass »das Menschliche [...] göttliches Moment selbst ist« (VPhR II, 297). Mit dieser Feststellung trägt Hegel der christlichen Vorstellung von der *Inkarnation* Rechnung. Die Entbergung des Göttlichen in diesem einen Menschen Jesus Christus ist absolut. Sie ist nicht deshalb Offenbarung, weil sie beispielhaft ist oder weil sie einen exzeptionellen Menschen vorführt, sondern weil in ihr das Absolute als Kontingentes begreifbar ist. Hinter dem kontingenten Sein (und damit Nichtsein) der Gottheit verbirgt sich kein tieferes göttliches Geheimnis, kein *Deus absconditus*. Das Göttliche ist nicht länger denkbar als ein Fremdes – und schon gar nicht als ein Geheimnis, dessen Macht in Form einer institutionalisierten Arkandisziplin verwaltet werden muss. Hegel wendet sich entschieden gegen jede Mystifizierung des Göttlichen: »Dies Geheimsein hört auf, in dem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewußtseins ist; [...] d.h. dieses weiß unmittelbar sich darin, oder es ist sich in ihm offenbar.« (PhG, 552) Der Begriff Offenbarung macht es überdeutlich, dass das Göttliche nicht im Dunkel verborgen liegt: »Sein Offenbarsein besteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es ist.« (Ebd.)

Es versteht sich daher auch, dass Hegels Konzept des absoluten Wissens so verstanden werden muss, dass es jeder Institutionalisierung von Macht, die mit der Inanspruchnahme einer exklusiven Deutungshoheit einhergeht, gerade entgegensteht. *Der absolute Idealismus ist weder Philosophie für Kurie und Hof, noch für Agora und Forum, sondern für alle und jede*n*. Er wendet sich konkret gegen die Geheimlehren und die Arkanpolitik, indem er zeigt, dass es kein Geheimnis gibt. (Was natürlich nicht ausschließt, dass es trotzdem Geheimhaltung geben kann. Was der absolute Idealismus aber zeigt, ist, dass die zum

Machtmissbrauch genutzte Geheimhaltung immer schon illegitim war.) Die Institution, die sich auf dem einen oder anderen Weg auf die göttliche Autorität beruft, um nicht nur ihre Legitimität, sondern auch ihre Exklusivität zu begründen, begeht einen logisch unzulässigen Bruch. Durch diesen Bruch schafft sie ein Ungleichgewicht in der Macht, das dann in der Folge symbolisch vermittelt und imaginär zementiert wird. Die ›letzte Wirklichkeit‹ liegt im Verborgenen und ist nur dem ausgewählten Kreis von Auserwählten zugänglich. Eine solche letzte Wirklichkeit aber – sei diese nun das höchste Wesen oder der (imaginäre) Endpunkt *der* Wissenschaft – ist realiter *ohne Sinn* und *ohne Macht*, wie Hegel deutlich macht:

Das absolute Wesen ist ... nicht in der Bestimmung erschöpft, das einfache *Wesen* des *Denkens* zu sein, sondern es ist alle *Wirklichkeit*, und diese Wirklichkeit ist nur als Wissen; was das Bewußtsein nicht wüßte, hätte keinen Sinn und kann keine Macht für es sein; in seinem wissenden Willen hat sich alle Gegenständlichkeit und Welt zurückgezogen. Es ist absolut frei darin, daß es seine Freiheit weiß, und eben dies Wissen seiner Freiheit ist seine Substanz und Zweck und einziger Inhalt. (PhG, 442)

Hegels Erkenntnis stellt eine Erweiterung seiner Kantkritik dar: Nicht nur ergibt es keinen Sinn, eine vermeintlich ›objektive Realität‹ irgendwo hinter den Erscheinungen zu vermuten und so neben den *Noumena* auch gleich dem *Numinosen* einen ontologischen Sonderstatus zuzusprechen; es ergibt erst recht keinen Sinn, dem Unbekannten *als solchem* einen ontologischen Sonderstatus zu verleihen (siehe Kapitel II.3) und auf diese Weise gar das Epizentrum der Macht zu erschaffen, aus dem sich die symbolisch vermittelten Machtstrukturen speisen. Was dem Bewusstsein nicht offenbar ist, hat für es schlichtweg keinen Sinn, keine Bewandnis und daher auch keine Macht über es, denn es ist eben einfach unbekannt und ohne ein Verhältnis zu seinem möglichen Offenbarwerden (weshalb aber Geheimhaltung ein Machtinstrument bleibt, da ein solches Verhältnis hier fingiert wird). Nun verhält es sich aber so, dass ausgerechnet das absolute Wesen eben nicht unbekannt ist; im Gegenteil, »als Wissen« ist es »alle *Wirklichkeit*«, und zwar gerade *weil* das sich selbst wissende Selbstbewusstsein des freien Willens sich als das *Reale* der »Freiheit« weiß, wodurch es sich selbst als »Substanz und Zweck« der »einzige Inhalt«, d.h. alle Wirklichkeit, (geworden) ist. Es versteht sich, dass es sich als alle vernünftige Wirklichkeit weiß, die allein wirklich ist, weil sie vernünftig ist und *vice versa*. Es geht hier also nicht um die Wirklichkeit des bloß Seienden, sondern um die

Faktizität, die Wirklichkeit der freien Subjektivität, die sich selbst bestimmt und damit die (symbolische) Ordnung ihrer Wirklichkeit für sich setzt.⁷⁵

Von daher steht auch fest, dass das absolute Wissen seinen Ankerpunkt im objektiven Geist hat. »Denn das moralische Selbstbewußtsein ist sich das Absolute, und Pflicht schlechthin nur das, was *es* als Pflicht weiß.« (PhG, 460) Es ist das synthetische Urteil des Sittengesetzes, worin sich der objektive Geist selbst begreift, und es ist der ethische Akt, in dem sich der Geist selbst die vernünftige Wirklichkeit wird. Das moralische Selbstbewusstsein verbleibt aber nicht einfach im Register des objektiven Geistes. Als Geist hat es in seiner Konkretion das absolute Wissen gewonnen, das sich als transhistorisches Bewusstsein niederschlägt und nun als *absoluter Geist* zu explizieren ist.

Kunst, Religion und Philosophie werden von Hegel als die Momente dieses absoluten Geistes identifiziert. Unser Augenmerk liegt hier und im Folgenden auf dem Moment der Religion, während dasjenige der Kunst an dieser Stelle nicht berücksichtigt wird und auch dem Moment der Philosophie nur durch den Verweis auf das Bewusstsein des Sittengesetzes Rechnung getragen wird. Die Betrachtung des absoluten Geistes unter dem Aspekt der (offenbaren) Religion ist dabei gerade vor dem Hintergrund der Frage nach dem Imaginären von höchster Wichtigkeit. So zeigt es sich etwa, dass Hegel hier zunächst im Anschluss an Kant argumentiert, dann aber – bewusst konsequenter als dieser⁷⁶ – eine Neubestimmung des Gottesbegriffs vornimmt.

Als Konsequenz seines Wirklichkeitsbegriffs ergibt sich für Hegel eine Erkenntnis hinsichtlich des Göttlichen, die uns bereits bei Kant begegnete, wenn dieser feststellt, dass auch die Gottheit sich nicht über die Vernunft erheben kann und sich an das Sittengesetz zu binden hat. In der *Phänomenologie* hebt Hegel diesen Gedanken noch einmal emphatisch hervor: »Es [das Bewusstsein; Anm. T.M.] weiß aber nur die reine Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig ist, ist an sich nicht heilig, und was an sich nicht heilig ist, kann durch

75 Der wirklich moderne Sinn des hegelschen Denkens ist also, dass die Selbstbestimmung des Geistes keinen Panlogismus impliziert, der dem klassischen naturwissenschaftlichen Weltbild gänzlich widerspräche, sondern dass die Selbstreflexion und -abbildung (Setzung) Eigenschaften des Weltganzen sind, die aber *temporär* und *lokal* begrenzt sind (vgl. Günther 1979b, 163). »Der Gegensatz von Geist und Materie mit seinen dualistischen Implikationen wird hier völlig gegenstandslos. Was übrig bleibt, ist eine reine Relationstheorie, die die alten traditionellen Begriffe restlos einschmilzt und gänzlich neue an ihre Stelle setzt.« (Ebd.)

76 »Es ist der Geist der Kantischen Philosophie, ein Bewußtsein über diese höchste Idee zu haben, aber sie ausdrücklich wieder auszurotten.« (Hegel 1986f, 269)

das heilige Wesen nicht geheiligt werden.« (PhG, 460) Mit anderen Worten, ein Gott der Unvernunft kann nichts heiligen, denn er ist nicht Gott. Da nun aber »[d]as Selbstbewusstsein ... die Pflicht als das absolute Wesen [weiß]« (PhG, 442), begreift es sich selbst als das absolute Wesen und die dialektische Kreisbewegung der gott-menschlichen Einheit ereignet sich ein weiteres Mal. Hierin aber »manifestiert« sich der absolute Geist als geoffenbarte, absolute Religion, wie es die *Enzyklopädie* deutlich macht:

Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, daß sie *geoffenbart* und zwar *von Gott* geoffenbart sei. Denn indem das Wissen, das Prinzip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seiende Form das *Selbstbestimmende* ist, ist es schlechthin *Manifestieren*; der Geist ist nur Geist, insofern er *für* den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestiert. (Enz., § 546)

Hiermit sind wir bei der notwendigen Kritik des Gottesbegriffs angelangt, den wir als problematisches Kernelement der institutionellen Logik identifiziert haben. Widmen wir uns also der Betrachtung des hegelschen Gottesbegriff, wozu wir uns seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zuwenden wollen.

Die Frage nach Gott stellt sich für Hegel als Frage nach dem Anfang bzw. nach dem, womit man den Anfang zu machen hat. Soll der »eingehüllte Begriff der Religion« erfasst werden, so hat man beim »Unmittelbaren« zu beginnen, also dem, was *an sich* »absolute Wahrheit« ist, d. h. bei Gott (VPhR I, 91f.). In der monotheistischen Religion wird der eine Gott als das Epizentrum von Wahrheit und Wahrhaftigkeit betrachtet und neben (bzw. trotz) dieser abstrakten Bestimmung auch immer als ein Bekanntes, Offenbartes vorausgesetzt. Diese Paradoxie lässt sich, wie die ihr analogen Paralogismen der Vernunft, nicht innerhalb der seinslogischen Struktur Reflexionsbestimmungen des einfachen Verstandes aufheben. Gleichzeitig aber verbietet der nachauflärerische Geist eine unkritische oder blindgläubige Annahme jener Paradoxie. Die kritische Philosophie hat dem *credo quia absurdum* ein für alle Mal einen Riegel vorgeschoben und fordert stattdessen die dialektische Explikation. »Gott ist diese sehr wohl bekannte, aber wissenschaftlich noch nicht entwickelte, *erkannte* Vorstellung.« (VPhR I, 92) Es wird als bekannt vorausgesetzt, »daß Gott das *absolut Wahre*, das *an und für sich Allgemeine*, alles Befassende, Enthaltende und allem Bestandgebende ist« (ebd.). Eine solche Grundhal-

tung liefe aber auf einen apodiktischen Substanzialismus hinaus, wollte »man diesen Gedanken so abstrakt fest[halten]« (VPhR I, 94). Das muss aber nicht sein. Denn bereits zu diesem frühen Zeitpunkt der Argumentation drängt sich ein (wenn auch zunächst abstrakter) Schöpfungsgedanke auf, der auch bei Hegel in quasi-dogmatischer Manier mit der anthropologischen Grundfrage verknüpft wird. Schließlich muss man feststellen, dass der Gedanke an das göttliche An-sich-Sein nur möglich ist durch bereits geschehene Reflexion: Gott wird *für sich* nämlich erst dadurch, dass er sich der Schöpfung und seinen Geschöpfen entgegensetzt. Die Frage nach Gott *an sich* ist aber insofern auch eine Frage *für uns*, da die Reflexionsbestimmung an diesem Punkt ein einfaches Umtauschverhältnis darstellt. Das göttliche Für-sich-Sein erscheint daher seinerseits in unseren Überlegungen über das Wesen des Göttlichen. »Dieser Anfang ist Gegenstand für *uns* oder Inhalt in uns; *wir* haben diesen Gegenstand. So ist die unmittelbare Frage: wer sind *wir*?« (VPhR I, 95)⁷⁷ Hiermit ist die diskursive Anknüpfung der Frage nach Gott an die hegelische Anthropologie und an seinen Geistbegriff erfolgt, so dass wir uns von hier aus ohne weitere Umschweife der Dialektik des Gottesbegriffs in der absoluten (geoffenbarten) Religion widmen können.

In der absoluten Religion weiß sich Gott als Geist. Dies setzt aber voraus, dass sich Gott in der gesamten Bewegung des Geistes begreift, d.h. eben in der Aufhebung/Vermittlung. Gott muss einerseits als mit sich identisch bestimmt sein, andererseits aber auch als das in sich Unterschiedene. Der Terminus Gott ist mit dem des Absoluten austauschbar und wie dieses zugleich als Substanz und Subjekt bestimmt. Die absolute Religion ist folglich gerade darin als wirkliche zu fassen, da sich der mit sich selbst vermittelte Gott in der bzw. als Bewegung des Geistes selbst aufhebt. »Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiß. Gott ist schlechthin offenbar.« (VPhR II, 187)

Mit Gott verhält es sich nun ähnlich wie mit dem reinen Sein zu Beginn der *Logik*. Das »Reich des Vaters«, d.h. des an-sich-seienden Gottes, »vor oder außer Erschaffung der Welt« bezeichnet wesentlich die »ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist, selbst noch nur die abstrakte Idee« ist (VPhR II, 218). In diesem Sinne besteht Gott nur in »der *reinen Idealität*«, die »nicht zur Äußerlichkeit kommt« (VPhR II, 216). Will man aber den Begriff von Gott

77 Der späte Hegel bereitet hier etwas auf, das der junge Hegel bereits zwischen 1798 und 1800 in der Schrift über den *Geist des Christentums* (vgl. Hegel 19860) erkannt hatte.

erfassen, ist es keinesfalls hinreichend, bei diesem abstrakten und richtiggehend transzendenten Gott stehenzubleiben. Dieser Gott wäre undenkbar, weil er schlichtweg nicht ist (wie sich das reine Sein am Anfang der *Logik* als das Nichts entpuppt), denn er stünde nicht im Verhältnis zu einem möglichen Wissen. Dass er aber denkbar ist, hängt mit seiner Begriffsstruktur zusammen.

Er [Gott, Anm. T.M.] ist ... wesentlich für den Gedanken. Dies müssen wir sagen, wenn wir vom Subjektiven, vom Menschen ausgehen. Aber eben dahin gelangen wir auch, wenn wir von Gott anfangen. Der Geist ist nur als sich offenbarend, sich unterscheidend für den Geist, für den er ist; dies ist die ewige Idee, der denkende Geist, Geist im Elemente seiner Freiheit. (VPhR II, 219)

Ist der Geist folglich als »der *denkende*« bestimmt, dann ist er in diesem Denken zwar ganz bei sich, mit sich identisch, aber zugleich dazu veranlasst, den Unterschied in sich selbst zu setzen (vgl. VPhR II, 219-221). Damit muss auch Gott selbst als der denkende Geist verstanden werden. Wie der Geist ist auch Gott »nicht ein träges abstraktes Allgemeines, sondern der absolute Schoß, der unendliche Trieb und Quellpunkt, aus dem alles hervor- und in den alles zurückgeht und ewig darin behalten ist« (VPhR I, 97). Aufgrund dieses Triebes entfremdet sich das in sich selbst ruhende Absolute von sich selbst und in dieser Entfremdung überschreitet es seine eigene Grenze, die im und durch das Moment der Überschreitung gerade gesetzt wird und wodurch es sich als bestimmtes, relatives Absolutes selbst zum Objekt wird.⁷⁸ Diese (Selbst-)Begrenzung Gottes identifiziert Hegel mit der *Schöpfung*, die aber, da sie für den Geist (Gott) ist, von diesem nur dem Schein, nicht aber dem Wesen nach unterschieden ist. In Abgrenzung zu traditionellen oder gar dualistischen Schöpfungslehren und Hamartiologien schreibt er: »Wenn wir sagen: Gott hat die Welt erschaffen, so ist das auch ein Übergang vom Begriff zur Objektivität; allein die Welt ist da bestimmt als das wesentlich Andere Gottes, die Negation von Gott, außer, ohne Gott, gottlos seiend.« (VPhR II,

78 Zur Logik des Begriffs von der Grenze vgl. WL I, 131-139. Vgl. hierzu auch Lacans vom hegelschen Denken inspirierte Revision des freudschen Begriffs vom Todestrieb (siehe Kapitel II, Anm. 23): Erst im bzw. durch das Überschreiten der Grenze konstituiert sich das Subjekt. Reflexion setzt also die Grenze (voraus). Dasselbe gilt auch für das Absolute, gerade wenn es als (personaler) Gott verstanden wird.

226) Aber der »Unterschied« ist »nur ideell«: »In der absoluten Idee, im Element des Denkens ist Gott dies schlechthin konkrete Allgemeine, d.i. sich als Anderes zu setzen, so aber, daß dies Andere unmittelbar sogleich bestimmt ist als Gott selbst [...].« (Ebd.) »Indem er, wie man gewöhnlich sagt, die Welt erschafft, entsteht nicht ein Böses, Anderes, das selbstständig, unabhängig wäre.« (VPhR I, 95)

Um nun aber Gott wirklich als Geist zu begreifen, muss aufgezeigt werden, inwiefern jener den relativ-absoluten Status des Für-sich-Seins aufhebt, um sich als an-und-für-sich-seiend zu erkennen. Damit Gott also als das Absolute in diesem wirklich absoluten Sinne begriffen wird (bzw. sich selbst begreift), muss er, der bislang als das abstrakte, relative Absolute bestimmt ist, das alles Endliche von sich ausschließt, selbst absolut-relativ bzw. endlich werden. Hier können wir nun den theologischen Begriff der *Inkarnation* wiedererkennen. Als mit sich selbst vermittelte Einheit des Relativen und des Absoluten kann der ewige Gott nur verstanden werden, wenn er der zeitliche, kontingente Gott ist. Die unendliche Singularität des »Reiches des Sohnes« muss als wesentliches Element des Gottesbegriffs erkannt werden. »Das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung [...].« (VPhR II, 234) Erst in der *Besonderheit* vermag sich das *Allgemeine* als Absolutes zu setzen, und zwar in dem Wissen, dass die Besonderheit als *Erscheinung* unbedingt zum Wesen des Geistes gehört. Aus diesem Grund legt Hegel die Emphase auf die Kontingenz dieses trinitarischen Moments.

Gott wird selbst endliches Geschöpf. Aber als Geschöpf muss er notwendigerweise als »absolut *frei*« bestimmt sein, und Gott muss sich in der Weise bestimmen, »*dies Bestimmte als Freies zu entlassen*, daß es als Selbstständiges ist, als selbstständiges Objekt« (VPhR II, 243). Mit anderen Worten, nicht nur muss der endliche Gott als Mensch frei sein im Sinne der Autonomie, sondern das Ganze der Modalität seines Daseins ist notwendigerweise im freiheitlichen Register zu begreifen. Das hat nicht unerhebliche Folgen (insbesondere in Anbetracht traditioneller Theorien über die ›Präexistenz‹ des Sohnes): Im Prozess der göttlichen Selbstwerdung gibt es das Moment des *Zufalls*. Es mag paradox erscheinen, doch gerade *weil* es gilt, Gott als das an sich Notwendige zu begreifen, wird der Zufall im Kontext seiner Selbstvermittlung unbedingt notwendig – und nicht etwa zum *σκάνδαλον*. »Nur wenn es ein absolut Zufälliges gibt, ist Notwendigkeit denkbar. Das bestimmte Bedingende ist in Beziehung auf das Notwendige eben deshalb absolute zufällig, weil der Zufall selbst für es notwendig ist.« (Henrich 1971d, 164) In diesem Kontext begegnet uns dann auch Hegels dialektischer Umgang mit dem Begriff

der ἀρχή. Der ἀρχή inhäriert der Doppelsinn der Redewendung ›zu Grunde gehen‹ (vgl. zum Folgenden ebd., 164, Anm. 7; Günther 1991, 231-297). Erst im Zu-Grunde-Gehen der Notwendigkeit bestimmt sich dieselbe als Grund dessen, woran sie zugrunde gegangen ist. Und es ist (notwendigerweise) der Zufall, an dem sie zugrunde geht. Dadurch kehrt sich aber das Verhältnis um und es zeigt sich, dass das Zufällige nur der Schein dessen war, was grundsätzlich als Wesen bestimmt ist; während sich zugleich das Wesen am Schein begreift. »Die Notwendigkeit kann gerade deshalb gleichgültig sein dagegen, welche besonderen Dinge an ihr zugrunde gehen, weil schon, ehe sie gesetzt sind, es gewiß ist, daß sie ihr nicht widersprechen können.« (Henrich 1971d, 163f.) Damit erscheint aber auch das Phänomen des inkarnierten Gottes in völlig neuen Licht: *Gott wird* (notwendig) *irgendwer*.⁷⁹ Zufällig ist er (in christlicher Perspektive) Jesus von Nazareth geworden, aber – und das ist das Wichtige an Hegels Erkenntnis – er hätte auch irgendwer anders sein können, z.B. eine Frau am anderen Ende der Welt. Wichtig ist, dass Hegel klar und im vollen Umfang den kontingenten Charakter der Inkarnation ernst nimmt und zum Ausdruck bringt. Die Betonung darf nicht auf diesem einen Mann Jesus Christus liegen, sondern wichtig ist, zu begreifen, dass Gott nur dadurch als Absolutes zu denken ist, indem man ihn zugleich als das Zufällige, Vergängliche und Nichtige begreift. Das bedeutet aber auch, dass man sich vom abstrakten Gottesgedanken verabschieden muss. Gott ist weder der ewige absolute Vater, noch sein eigener präexistenter absoluter Sohn.

Ohnehin stellen derlei Prädikationen für Hegel ein nicht unerhebliches Problem dar. Termini wie ›Vater‹ und ›Sohn‹ gehören »bloß der Vorstellung, nicht dem Begriffe« an und »setzen übrigens die Momente des Begriffs ebenso umgekehrt in das Vorstellen herab oder trägt das Vorstellen in das Reich des Gedankens hinüber« (PhG, 563). Sind die Begriffe aber mit der Vorstellung belastet, tendiert die Gemeinschaft, die sie auf diese Weise gebraucht, dazu, die dialektische Vermittlung der Begriffe hinter dem imaginären Element und der damit implizierten symbolischen Ordnung der Vorstellungswelt verschwinden zu lassen. »Aber das *Vorstellen* der Gemein[d]e ist nicht dies *begreifende* Denken, sondern hat den Inhalt ohne seine Notwendigkeit und bringt statt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseins.« (PhG, 560) Zwar gibt auch Hegel zu,

79 In diesem Zusammenhang mag es hilfreich sein, sich die biblische *noli-metangere*-Szene (Joh 20,11-31) vor Augen zu führen, die sehr deutlich macht, dass der auferstandene Christus als irgendwer *erscheint*.

dass der Nutzen der ›natürlichen‹ Metapher darin liegt, dass sie dem Offenbarwerden des Geistes dient, »aber die Momente desselben treten ihm um dieser synthetischen Vorstellung willen teils selbst auseinander, so daß sie nicht durch ihren eigenen Begriff sich aufeinander beziehen [...]« (ebd.). Dasselbe gilt natürlich auch für andere Prädikationen, vor allem solche, in denen die göttliche Macht mithilfe einer Metaphorik der Natur veranschaulicht werden soll. Macht würde auf diese Weise als besondere Machtdemonstration oder -ausübung gefasst, die sich in einem Phänomen oder einem Komplex von Phänomenen ausdrückt. Allerdings impliziert dieses Bild »die schiefe Ansicht, daß man das, was in der Natur geschieht, als etwas Höheres ansieht als das Menschliche« (VPhR II, 249), was aber der Grundverfassung der hegelischen Schöpfungslehre gänzlich widersprechen würde, da auf diese Weise ein reines seinslogisches Substanzdenken, das ohne sinnanalytische Vermittlung auszukommen vermeint, impliziert würde. Anhand einer interessanten Lesart eines Hiobswortes stellt Hegel deutlich heraus, dass derlei metaphorische Rede von Gott irreführend ist:

Die Betrachtung einer besonderen Erscheinung hat immer dies Unangemessene. Ferner sind diese besonderen Erscheinungen natürliche; Gott soll aber als Geist gefaßt werden, und das, worin wir ihn erkennen, muß also auch Geistiges sein. ›Gott donnert mit seinem Donner‹, sagt man, ›und wird doch nicht erkannt‹ [Hiob 37,5; Anm. T.M.]; der geistige Mensch fordert aber etwas Höheres als bloß Natürliches. Um als Geist erkannt zu werden, muß Gott mehr tun als donnern. (VPhR II, 250)

In der *Logik* hält Hegel zudem fest, dass der Gott, der allein als der unmittelbare Gott (der Natur, d.h. des Pantheismus) verstanden wird, schlichtweg nicht Gott ist: »So ist auch *Gott* in seinem *unmittelbaren* Begriffe nicht Geist [...]. *Unmittelbar* ist daher Gott *nur* die Natur. Oder die Natur ist *nur* der innere, nicht als Geist wirkliche und damit nicht der wahrhafte Gott.« (WL II, 184)

Vor dem Hintergrund des sich logisch entfaltenden Gottesbegriffs wird nun auch deutlich, warum wir an dieser Stelle mit personalen (oder naturalistischen) Kategorien nicht mehr weiterkommen. Wir haben nämlich gesehen, dass Gott, um wirklich absoluter Geist zu sein, auch ein vergängliches Wesen sein muss. Es ist aber nicht damit getan, einfach vergänglich zu *sein*. Anders gesagt, eine Perpetuierung des Prädikats der Vergänglichkeit wäre nichts anderes als eine *contradictio in adiecto*, denn der Begriff des Vergänglichen ist erst im Ereignis und dem Vergangen-Sein wirklicher Begriff. Wir erinnern uns:

auch das pathologische bzw. – in diesem Fall – kontingente Moment muss als solches begriffen werden (siehe Kapitel III.4). So gilt auch für das Absolute, dass es sein eigenes Nicht-Sein umfassen muss, um wirklich Begriff des Absoluten zu sein. Der absolute Gott muss seine Unmöglichkeit begreifen, wenn er als absoluter Gott bzw. Geist erkannt werden soll. Das Vergängliche muss also wirklich vergehen. An dieser Stelle kommt – theologisch gesprochen – das *Kreuz* ins Spiel. *Gott muss sterben*, damit er als Geist begriffen werden kann bzw. sich als Geist begreift.

Gott ist als Mensch erschienen; diese Menschlichkeit in Gott, und [zwar] die abstrakteste Weise derselben, die höchste Abhängigkeit, die letzte Schwäche und Stufe der Gebrechlichkeit ist eben der natürliche Tod. ›Gott selbst ist tot‹, heißt es in jenem lutherischen Liede; dies Bewußtsein drückt dies aus, daß das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; daß das Anderssein, das Endliche, das Negative nicht außer Gott ist, als Anderssein die Einheit mit Gott nicht hindert. [...] Die höchste Erkenntnis von der Natur der Idee des Geistes ist darin enthalten. (VPhR II, 297)

In diesem Absatz muss das Augenmerk zunächst auf Hegels Hinweis auf die »abstrakteste Weise« gelegt werden. Die abstrakteste Weise, in der Gott (das Allgemeine) sich von sich selbst entfremdet, meint konkret, dass er ein *Besonderes* wird, nämlich dieser eine Mensch Jesus Christus. Nur durch diese punktuelle Endlichkeit und sein wirkliches Verenden vermag sich Gott als Geist zu erkennen. *Für uns* steckt darin die Erkenntnis, dass das Negative Moment Gottes ist. Und nicht nur das, denn tatsächlich zeigt sich die Negativität als das Wesen Gottes. Es gibt keine »unmittelbare«, substanzielle Selbstbejahung Gottes in seinem An-sich-Sein, die nicht mit der Subjektivität, d.h. der Negation, behaftet wäre. Und demnach kann eine solche Unmittelbarkeit der Selbstbejahung überhaupt nur aufgrund der naiven Ignoranz der Negation und der dialektischen (sinnanalytischen) Vermittlung behauptet werden.⁸⁰ Tatsäch-

80 Theologisch wird die Faktizität dieser Negativität zu schnell in den Hintergrund gedrängt, wenn nicht gar verdrängt. Hier nur eines der positiven Beispiele: In *Der Mut zum Sein* spricht sich Paul Tillich vehement für die Selbstbejahung als das identitätsstiftende Moment des Subjekts aus, womit er aber hinter seine eigenen Implikationen zurückfällt. Tillich muss die (Selbst-)Negation Gottes notwendigerweise voraussetzen, um überhaupt erst von der Selbstbejahung sprechen zu können: »Das Nichtsein macht Gott zum lebendigen Gott. Ohne das Nein, das er in sich und in seinem Geschöpf überwinden muß, wäre das göttliche Ja zu sich selbst tot.« (Tillich 2015, 122)

lich ist der Gedanke aber noch tiefgründiger, denn gerade weil die Negation den Gottesbegriff wesentlich ausmacht, ist es mit dieser *bestimmten Negation* noch nicht getan:

Dieses äußerliche Negative schlägt auf diese Weise in das Innere um. Der Tod hat einerseits den Sinn, diese Bedeutung, daß damit das Menschliche abgestreift wird und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt. Aber der Tod ist selbst zugleich auch das Negative, diese höchste Spitze dessen, dem der Mensch als natürliches Dasein und eben damit Gott selbst ausgesetzt ist. (VPhR II, 297)

Sofort wird deutlich, dass sich die Negation (der Tod als Symbol für das wirkliche Vergangensein des Vergänglichen) selbst wieder negiert und als absolute Negation die Selbsterkenntnis des Wesens Gottes für den Geist erkennbar macht. Tatsächlich stellt sich die logische Bewegung hier aber nicht als zweistufige, sondern als vierstufige dar.⁸¹ Die Negation bestimmt vier Momente der göttlichen Selbsterkenntnis: Erstens wirkt sie als mit sich selbst identischer Ursprung der dialektischen Entfremdungsbewegung, in der sich Gott durch das Andere, das er sich entgegensetzt, selbst setzt. Zweitens tritt das so gesetzte (Für-sich-)Sein durch dieselbe Negation zu sich selbst ins Verhältnis, indem sie zugleich die bestimmte Negation (den Tod) fordert. Theologisch spiegelt sich diese Zweiteilung im Begriff der κένωσις wider, die einerseits als ›Entäußerung‹, andererseits als ›Leerwerden‹ verstanden wird. Drittens tritt aber das Ganze des Negativen wieder ins Verhältnis zu sich selbst, wodurch die Negation sich selbst aufhebt und der Geist sein Wesen auf subjektiver Ebene erkennt. Viertens ist aber auch diese subjektive Erkenntnis als Selbstoffenbarung des Geistes aufgehoben und wird als vermittelte Unmittelbarkeit objektiv darin, dass sie für den absoluten Geist ist, d.h. *für uns*.

Im dritten Moment können wir nun das theologische Element der *Auferstehung* wiederkennen. Sie ist aber zunächst nur als subjektives Element Moment des Geistes, sie ist *an ihm*.⁸² Der Mensch am Kreuz, der mit letzter Kraft seine Verzweiflung äußert (»Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« [Mk 15,34]) erkennt im selben Augenblick die kenotische Wahrheit der

81 Hegel selbst macht am Ende der *Logik* unmissverständlich deutlich, dass die dialektische Bewegung eigentlich vier Schritte umfasst (vgl. WL II, 564; Jameson 2017, 19, Anm. 13).

82 Biblisch spiegelt sich dies z.B. im Zwiegespräch zwischen Jesus und Petrus wider (vgl. Joh 13,36-38).

göttlichen Selbstvermittlung (»Es ist vollbracht!« [Joh 19,30]). Diese subjektive Vermittlung wird aber objektiv erst in dem Augenblick, wo die Frauen (Joh 20,11-18) und Männer (Joh 20,19-30) Gott im Menschen, d.h. in (irgend-)einem Menschen (»Der Gärtner war's!«) erkennen. Dieses (Wieder-)Erkennen Gottes in irgendeinem bzw. jedem möglichen Menschen ist aber die ihrerseits göttliche Selbsterkenntnis, in der das Göttliche am Menschlichen hervortritt. »Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Gott hat durch den Tod die Welt mit sich versöhnt und versöhnt sie ewig mit sich selbst.« (VPhR II, 295) Das Menschliche erfährt sich hier nicht in der negativen Bestimmtheit als Endliches und Kontingentes, sondern ebenso als Unendliches und Absolutes. Die logisch-dialektische Äquivalenz der Begriffe von Gott und Mensch zeigt sich darin, dass sich beide zugleich als Ich und auch als Du begreifen. Die Aneignung des kontingenten menschlichen Daseins (seiner Bestimmtheit bzw. seines »Schicksals«, wenn man den Term unbedingt erhalten will) erfolgt gerade durch die ihm eigene Kapazität, absoluter Geist zu sein, d.h. durch sein geistiges (Selbst-)Sein, das sich in der freien Selbstbestimmung und -abbildung (die als abstrakte Setzung sehr wohl eine »fatale« Festlegung sein kann) manifestiert. Der Mensch ist nicht länger den symbolisch vermittelten Bestimmungen seines (Da-)Seins ausgeliefert, sondern vermag sich zugleich im Sinne der Kategorie des (Sinns des) Seins und derjenigen des Wesens (des Sinns des Sinns dieses Seins, also der absoluten Negation) zu begreifen. Er begreift so, dass die Negation wesentlich auch zu ihm gehört, ohne dass er sie deshalb als Geschick, als *fatum* erleidet. Daher darf die Auferstehung auch nicht als (gar buchstäbliche) Wiederbelebung des Gewesenen missverstanden werden, wie Jean-Luc Nancy deutlich macht: »Die Auferstehung ist keine Reanimation: Sie ist die unendliche Verlängerung des Todes, die alle Werte von Anwesenheit und Abwesenheit, von Belebtem und Leblosem, von Seele und Leib verschiebt und außer Kraft setzt. Die Auferstehung ist die Ausdehnung eines Körpers im Maße der Welt und des Nebeneinanders aller Körper.« (Nancy 2008, 59) Das Reale dieses Nebeneinanders aller Körper drückt sich dann im Begriff der *Gemeinde* aus. Im Bewusstsein der Gemeinde ist die subjektive Selbstvermittlung Gottes objektiv geworden. Mit Hegels Worten:

In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewußtsein gekommen – und das ist die Wahrheit, zu der sie gelangt sind –, daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß das Menschliche unmittelbar, präsen- ter Gott

ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Prozesses ist dessen, was der Mensch, der Geist ist: an sich Gott und tot – diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das Ansichseiende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist. Das Bewußtsein der Gemeinde, das so den Übergang macht vom bloßen Menschen zu einem Gottmenschen [...] ist es, womit die *Gemeinde* beginnt und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet ist. (VPhR II, 297f.)

Das Ganze dieser Bewegung lässt sich nun also wie folgt zusammenfassen: Hegel erkennt, dass am Kreuz nicht einfach nur der immanente Gott stirbt, der zufälligerweise der Zimmermann Jesus von Nazareth war, sondern am Kreuz stirbt auch der abstrakte Gott der Transzendenz, da dieser ohne jene (Selbst-)Negation gar nicht denkbar wäre. Für Hegel ist dieser Prozess allerdings mit einer enormen Aufwertung von *Pfingsten* verbunden, denn im Tod Gottes begreift sich »Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend« (VPhR II, 305), also als das Konkrete der Wirklichkeit des Ganzen (»denn nur über dem Tode schwebt die Einheit« [Hegel 19860, 280]), das als Begreifen bzw. Begriff eben Prozess ist. Und das geht so vonstatten, dass sich Gott, der Geist ist, sich als Geist begreift. Anders gesagt, der Geist begreift sich als absoluter Geist. Der absolute Geist ist aber das allgemeine, formale und freiheitlich-vernünftige Prinzip des Ganzen der Wirklichkeit, die sich je in einem konkreten (raum-zeitlich begrenzten)⁸³ Prozess des Begreifens befindet. In Ergänzung zur berühmten Formel aus der Rechtsphilosophie ließe sich sagen: Als dieses Sich-Begreifen ist der Geist das Reale der Vernunft, die das Wirkliche ist, indem sie (selbst-)gesetzgebend, autonom ist, d.h., indem sie sich als Sich-Setzende setzt. Anders gesagt, das *Reale der Vernunft* entspricht ihrer Faktizität im kantischen Sinne (siehe Kapitel II.2).

Nun ist auch der Mensch Geist, nämlich als wirkliches Vernunftwesen. Als Einzelwesen ist er (wie Gott) das Kontingente, das Endliche, aber als solches ist er Vernunftwesen und Moment des Geistes. Und nicht nur das, denn als Vernunftwesen ist er selbst (potenziell) absoluter Geist und kann gestalterisch in den Prozess eingreifen. Er ist Geist, der sich als Geist begreifen kann, wodurch er sich die Kapazität der aktiven Partizipation und kreativen Freiheit überhaupt erschließt. Das Sich-Begreifen des Menschen ist in diesem Sinne ununterscheidbar vom göttlichen Sich-Begreifen, da es sich als

83 Siehe Kapitel III, Anm. 75.

das Reale der Vernunft situiert. Dieses Reale ist die Tätigkeit des Geistes in der doppelten Reflexion, die vermittelte Unmittelbarkeit, d.h. die Substanz, die zugleich Subjekt ist. Das *Reale der Vernunft* markiert daher genau die Lücke in der (symbolischen) Ordnung der Verstandesbegriffe, die als Lücke realiter keinen Mangel oder Verlust darstellt, sondern eine »negative Größe« markiert,⁸⁴ die mit dem Auftauchen des Seins *qua* Symbolischen einhergeht und deren konstitutiver, mehrwertiger Charakter philosophisch mit dem Begriff der Vernunft signifiziert wird (und den Kant als unermesslichen Ozean, der die Verstandesinsel umgibt, imaginiert).⁸⁵

Hegel selbst bezeichnet diese Kapazität als »Negation der Negation, ... die konkrete, *absolute* Negativität« (WL I, 124), »das wesentliche, *dialektische* Moment, die *Negativität*« (WL II, 565). Die Negation ist »als absolute Negativität wesentliche Bestimmung des absoluten Wesens, und die höhere Bestimmung als die Realität« (Hegel 1966, 76). Das Subjekt, das hinter seinem Sein ein anderes, fremdes, abstraktes Wesen (im substanziellen oder personalen Sinne) vermutet, erliegt der Täuschung. Allein der Reflexionsakt deutet auf das wesentliche Moment der Negation hin. Sie ist die »Bewegung als Weg des Wissens vorgestellt« (WL II, 13). Das subjektive Sein, das nach der Wahrheit, seinem Wesen fragt, verkennt diese Bewegung, wenn es dabei in einem Zuge sich und das Wesen absolut setzt.⁸⁶ »Aber dieser Gang ist die Bewegung

84 Der Begriff der »negativen Größe« stammt von Kant (vgl. Kant 1983e). Zum ontologischen Status der negativen Größe bzw. »negativen Quantität« als »konstitutive Negativität« vgl. Zupančič 2020, 71-147, bes. 86.98f.104.

85 Was wir hier als das *Reale der Vernunft* bezeichnen, ließe sich ebenso gut auch als »Reale des Verstandes« bezeichnen, und zwar weil die Vernunft das Reale des Verstandes markiert: »Die Vernunft ist keineswegs ein »Mehr« in Bezug auf den Verstand, eine Bewegung, ein lebendiger Prozess, welcher dem toten Skelett der Verstandeskategorien entgehen würde – die Vernunft ist der Verstand selbst, insofern ihm nichts fehlt, insofern es nichts jenseits von ihm gibt: Sie ist die absolute Form, außerhalb derer kein Inhalt besteht. Man bleibt auf der Ebene des Verstandes, solange man *denkt*, dass es »jenseits« von ihm etwas gibt, das sich ihm entzieht [...] *und* solange man dieses Jenseits »Vernunft« nennt.« (Žižek 2015b, 27) Wir wählen deshalb die erste Formulierung, da diese deutlich macht, dass wir es mit dem Verstand zu tun haben, der als Vernunft um sein Reales weiß. So ließe sich auch sagen, dass das Subjekt der Vernunft um sein Unbewusstes weiß, während das Subjekt des Verstandes zu leicht dahin tendiert, sich als ungespaltenes Subjekt aufzufassen.

86 »Das Wesen ist aber auf diese Weise weder *an sich* noch *für sich selbst*; es ist *durch ein Anderes*, die äußerliche, abstrahierende Reflexion; und ist *für ein Anderes*, nämlich für

des Seins selbst.« (WL II, 13) Der Gang ist bestimmt durch und als die Negativität. Das Sein begreift sich nun selbst als diese Negativität, indem es die Negativität aufhebt, die Negation negiert, und sich darin selbst als identisch mit seinem Wesen erkennt. »Das Wesen aber, wie es hier geworden ist, ist das, was es ist, nicht durch eine ihm fremde Negativität, sondern durch seine eigene, die unendliche Bewegung des Seins.« (WL II, 14) Die Negativität ist dem Wesen nicht fremd, weil sie mit ihm identisch ist. Das Wesen bezeichnet folglich die negative Größe, an dem das Sein haftet. »Das absolute Wesen in dieser Einfachheit mit sich hat *kein Dasein*.« (WL II, 15) Insofern ist es aber – wie Hegel sagt – »die höhere Bestimmung als die Realität«. Denn die absolute Negativität ist das Reale der Vernunft, also dasjenige Moment, in dem sich die Vernunft als Vernunft bestimmt, sprich das Moment der Subjektivität, das mit der Substanz in Eins fällt und in dem diese *an und für sich* ist.⁸⁷ Insofern kann Hegel auch problemlos von »Einheit« – als Identität von Identität und Nicht-Identität – sprechen. Was im Register der Seinslogik wie eine »ontologische Unvollständigkeit« (vgl. Žižek 2014, 390) bzw. ein Rest erscheint, ist in der Vernunft aufgehoben, denn das Reale der Vernunft *ist* wesentlich Vernunft, denn die Vernunft als solche ist faktisch die reine praktische Vernunft, die sich im autonomen Subjekt manifestiert. In ihr gilt der Gegensatz, der aber »als Gegensatz und Widerspruch keine Geltung und Macht mehr [hat]« (Ä I, 138). Hegel drückt den Sachverhalt selbst auch noch einmal anders aus: »Die Negativität des Wesens [also der Negativität; Anm. T.M.]⁸⁸ ist die *Reflexion*, und die Bestimmungen [sind] *reflektierte*, durch das Wesen selbst gesetzte und in ihm als aufgehoben bleibende. Das Wesen steht zwischen *Sein* und *Begriff* und macht die Mitte derselben und seine Bewegung den *Übergang* vom Sein in den Begriff aus.« (WL II, 15f.) Das Wesen ist, kurz gesagt, die verschwindende Mitte, an der das Ganze der Vernunft haftet – es ist das Reale der Vernunft. Mit dieser Einsicht nimmt Hegel die von Zupančič betonte Forderung Lacans vorweg, »dass der Begriff der Ontologie (als ›Wissenschaft des Seins *qua* Sein‹) um ein weiteres Konzept (dasjenige des Realen) erweitert

die Abstraktion und überhaupt für das ihm gegenüber stehenbleibende Seiende.« (WL II, 14)

87 »Dieses Fürsichsein, diese *Subjektivität* ist der Punkt, den wir deshalb wesentlich festzuhalten haben. Die Subjektivität nun aber liegt in der *negativen Einheit*, durch welche sich die Unterschiede in ihrem realen Bestehen zugleich als ideell gesetzt erweisen.« (Ä I, 191; Herv. T.M.)

88 »Diese Negativität, die identisch mit der Unmittelbarkeit, und so die Unmittelbarkeit, die identisch mit der Negativität ist, ist das *Wesen*.« (WL II, 23)

werden müsste, das den Ort seines inhärenten Widerspruchs/seiner Unmöglichkeit markiert« (Zupančič 2020, 239)⁸⁹.

Hegel gibt diesem Realen den Namen *absoluter Geist*. Dieser ist »im endlichen Geiste die Erinnerung des Wesens aller Dinge« (Ä I, 139) und dient somit als Bezeichnung jener konstitutiven Kluft, die die absolute Negativität ist. »Der Geist erfasst die Endlichkeit selber als das Negative seiner und erringt sich dadurch seine Unendlichkeit. Diese Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist. – In dieser Form nun aber wird der Geist nur wirklich als absolute Negativität; er setzt in sich selber seine Endlichkeit und hebt sie auf.« (Ä I, 130) Die absolute Negativität ist das »innerste, objektivste Moment des Lebens des Geistes, wodurch ein *Subjekt, Person, Freies* ist« (WL II, 563).

Mit Hegel entdecken wir so im Wesen und im absoluten Geist die gottmenschliche Einheit. Der Mensch, der Geist ist und sich als absoluter Geist begreift, ist wie Gott bzw. geworden wie Gott (Gen 3,22), der Geist ist und sich als absoluter Geist begreift, und wie dieser erkennt jener die dialektische Konvergenz von Vernunft und Wirklichkeit, die sich in der symbolischen Ordnung nur als Lücke oder Rest bahnt, aber aufgehoben ist in der Geistestätigkeit.⁹⁰

89 Dies führt uns auch noch einmal auf unsere frühere Bemerkung zurück, in der wir das Subjekt als das (vierte) Element des borromäischen Knotens bezeichnet haben, den die institutionelle Topologie (Struktur, Macht, Verdrängung) bildet (siehe Vorwort, Anm. 5). So stellt Zupančič direkt im Anschluss an das obige Zitat konsequenterweise fest, dass »das Subjekt ... Effekt dieses *Widerspruchs* [ist]. Es gibt ein Subjekt, weil es ein Reales gibt«; »Subjektivierung« als solche und als »Effekt« (des Realen) erweist sich als »der Inbegriff (oder der ›Beweis‹) eines irreduziblen Realen« (ebd.). »Es bedeutet, dass das Subjekt der Eigenname dessen ist, was in der Sprache nicht ist, der Kluft in ihr. Das Subjekt (des Unbewussten) [...] ist der Name der *Kluft*, die zum Diskurs gehört, ebenso wie der Name des Effekts, der stattfindet, weil es eine Kluft im Diskurs gibt.« (Ebd., 265) Um die Analogie zu verdeutlichen, kann man sagen, dass das Reale einhergeht mit der Faktizität der Subjektivität. Da wir es hier also mit einer analogen Struktur zu tun haben, bedeutet dies, auf unsere Metapher übertragen, dass das Subjekt als das Reale der Institution wirkt. Es ist selbst zugleich Bedingung und Resultat der institutionellen Logik. Das Element der Subjektivität haftet an der Institution als negative Größe und konstitutives Element.

90 Vgl. auch Rentsch 1992, 117: »Man kann die Hegelsche Anthropologie der existentiellen Negativität auch als säkularisierte Theologie lesen. [...] Dann wäre das Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes aus der ›Nacht‹ und dem ›leeren Nichts‹ die *creatio ex nihilo* in weltimmanenter Gestalt; und das Erzeugen der sprachlichen Ordnung als Selbstkonstitution des Geistes entspräche der *creatio continua*.« Rentsch hebt dadurch hervor, dass diese – wie er sie nennt – »existentielle, anthropologische Negativität ... in ihrer Kontinuität« auf »dreifache Weise binnendifferenziert« ist als erstens »perfek-

Damit ist wohlgermerkt nicht gesagt, dass das einfache Sich-selbst-Denken schon Sich-als-Geist-Begreifen ist. Sich als Geist zu begreifen meint gerade, sich in faktischer Autonomie selbst zu bestimmen, sich selbst in die Pflicht zu nehmen, Geist zu sein. Das »Wesen des Geistes« besteht im Begriff als »unendliche Negation; Negation nicht gegen Anderes, sondern Selbstbestimmung, in welcher er sich nur auf sich beziehende affirmative Einheit bleibt« (Ä I, 149). Dass der Mensch Geist ist, rechtfertigt keinesfalls einen phantasmatischen Hochmut oder Allmachtsphantasien (dies gilt umgekehrt natürlich auch für den Gottesbegriff). Es gilt vielmehr das Gegenteil, was Hegel mit seiner Definition des Menschen, die er mehr *en passant* vorträgt, auch deutlich macht: »[...] was der Mensch, der Geist ist: an sich Gott und tot [...].« (VPhR II, 297) Macht und Ohnmacht fallen hier ineinander. Die Macht der Selbstbestimmung ist die Macht, der Machtphantasie bzw. dem abstrakten Allmachtsgedanken eine Grenze zu setzen, um sich selbst als selbstgesetzgebend und dadurch selbstsetzend zu begreifen. Hier findet die Aneignung der Souveränität statt, und zwar in dem Sinne, dass der Mensch sich das (göttliche) Gesetz, genauer gesagt die *Gesetzgebung*, aneignet und sich als Geist und Rechtsquelle erkennt. Das Gesetz ist nicht länger etwas Fremdes oder Heteronomes. »Denn das Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht zu hoch und nicht zu fern. Es ist nicht im Himmel [...].« (Dtn 30,11f.) Es ist aufgehoben in der Vernunft – als (Sitten-)Gesetz – und im Geist – als das Reale der Vernunft. Mit dieser Erkenntnis geht folglich ein *absolutes* Wissen einher, das sich aber nur als *konkretes* Wissen bestimmt, nämlich in der (Geistes-)Tätigkeit, d.h. der Subjektivität, die auch Substanz ist. Die inhärente Negativität des Ganzen/Wahren⁹¹ erscheint in der Form der Subjektivität, und zwar als konkrete Subjektivität in der bestimmten Situation.⁹² Die Identität von Identität und

tisch-apriorische Negativität der ›Herkunft‹, zweitens »immer gegenwärtige apriorische Negativität der ›Nichtigkeit‹ des ›reinen Selbst‹ als ›leerem Nichts‹« und drittens »*future-apriorische Negativität* als je und je im Sprachhandeln der menschlichen Unterscheidungspraxis notwendig erfolgenden Sinn- und Bedeutungsfixierung«, d.h. als »Entzweiung des Lebenszusammenhangs« (ebd., 121). »Der menschliche (wie auch der göttliche) Geist ist demnach eine Form des Nicht-Seins und des Nicht-Seienden, also weder *esse* noch *ens*.« (Ebd., 110)

91 Dieses Konzept spiegelt sich im Übrigen bereits in Hegels erster Habilitationsthese wider: »Contradictio est regula veri, non contradictio falsi.« (Vgl. Rosenkranz 1963, 156-159, hier 156)

92 Vgl. auch Zupančič 2020, 244: »(Neben anderen Dingen) ist das Subjekt eine *objektive* Verkörperung der Widersprüchlichkeit der Realität. [...] Natürlich bin ich als Sub-

Nicht-Identität, die Identität des Absoluten und des Werdens, die Identität von Vernunft und Geist bestätigt sich gerade im Realen der Vernunft, jener negativen Größe, die nicht symbolisierbar ist, aber als Bedingung der Möglichkeit der Kategorie der Wirklichkeit wirksam ist und im spekulativen Register einsichtig wird, nämlich in dem Bewusstsein, dass das Wahre in der Einheit von Substanz und Subjektivität besteht.

Hegelsche Metaphysik und Ontologie sind daher untrennbar mit dem Ethischen verbunden, das sich nun seinerseits nicht auf kontingente Moralität oder normative Techniken reduzieren lässt, sondern unumgänglich als (selbst-)bewusste Sittlichkeit bestimmt ist. Vor diesem metaphysisch-moral-philosophischen Hintergrund muss nun aber offensichtlich eine radikale *Neubestimmung der politischen Theologie* erfolgen.

6. Die Logik der politischen (Moral-)Theologie

Carl Schmitts bedeutende Erkenntnis über die mehr oder weniger unbewussten Strukturen der ›säkularen‹ Politik, sind von ihm selbst auf die folgende Formel gebracht worden: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.« (Schmitt 2015, 43) Die Aussage selbst hätte es Schmitt dabei durchaus ermöglicht, das Wort »säkularisierte« in Anführungszeichen zu setzen, da die These, die Gebrauch von diesem Wort macht, dessen Bedeutungsgehalt radikal infrage stellt. Das einschlägige Beispiel, das Schmitt dann aber zur Erläuterung seiner These anführt, zeigt jedoch, warum er nicht auf diese Idee kommt. Indem er nämlich festhält, dass der »allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde« (ebd.), macht Schmitt zugleich klar, dass er einen traditionellen Gottesbegriff voraussetzt, dessen sachliche Untauglichkeit für die Explikation ethisch-politischer Inhalte sich für uns inzwischen deutlich gezeigt hat. Nach den Ausführungen in Kapitel I kann an dieser Stelle auf eine umfängliche Kritik des schmittschen Grundgedankens verzichtet werden. Es bleibt nur noch hervorzuheben, dass

jekt von Dingen determiniert, die unabhängig von mir existieren; doch die subjektive Position, oder Subjektivierung, ist nicht nur eine konkrete und einzigartige Weise, in der die Dinge mich determinieren, es ist auch und zugleich die Subjektivierung eines Paradoxes/Widerspruchs, der in diesen Dingen, die mich determinieren, involviert ist (dieses Paradox/dieser Widerspruch existiert ›in sich selbst‹ nur in dieser Objektivierung/Subjektivierung oder Objektivierung durch das Subjekt).«

es Schmitt hier konkret um den Begriff des Souveräns geht, den er bekanntlich wie folgt definiert: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.« (Ebd., 13) Ist der Gedanke der Souveränität z.B. durch das Bild vom allmächtigen Souverän bestimmt, ist es – wie wir gesehen haben – nicht verwunderlich, wenn vor diesem Souverän gerade nicht alle gleich sind. Denn allein die ›Tatsache‹, dass es ein Ausnahmeindividuum gibt, impliziert ein hierarchisches Gefälle innerhalb der (vermeintlich) politischen Gemeinschaft, die dieses Bild tradiert. Schmitts Deutung seiner eigenen These basiert folglich auf der (zweiwertigen) Logik der Ausnahme, was sich unter anderem darin zeigt, dass er konsequent die Explikation des Machtbegriffs vermeidet und die Souveränität zwar korrekt als Grenzbegriff bestimmt (vgl. ebd.), diesen aber nicht innerhalb der Dynamik der dialektisch Vermittlung begreift. Mit Hegel haben wir aber erkannt, dass die Rede von der Omnipotenz logisch gar nicht zulässig ist und dass wir es stattdessen mit der Behauptung eines Machtmonopols zu tun haben, das – mag es auch das (imaginäre) Monopol sein – dennoch nur relativ zur Ohnmacht begreiflich wird. Damit die Ausnahmeposition also ihr ›göttliches‹ Recht geltend machen kann, bedarf sie eines imaginären Narrativs, einer ideologischen Entscheidung, in der die Verknüpfung des Symbolischen mit dem Imaginären (un-)bewusst vorgenommen wird. Ein solches Narrativ hält allerdings der kritischen Vernunft nicht stand und muss als vor-aufklärerisch gewertet werden, wo und wann auch immer es auftritt. In diesem Sinne gehört es zum aufklärerischen Programm, eine Neubestimmung der politischen Theologie zu forcieren. Hegel zeigt sich hier als Theoretiker der politischen Theologie *avant la lettre*.

Mithilfe der (neuen, nicht-klassischen) Logik und der Dialektik gelingt es Hegel, Begriff und Wesen des Absoluten von der Einseitigkeit der traditionellen Interpretation zu befreien und auf neue Weise darzustellen. So erscheinen nun auch Begriffe wie Gott und Allmacht in neuem Licht. Die Allmacht ist in ihrem imaginären Charakter enttarnt. Es gibt keinen absoluten Souverän, denn es kann keinen geben. Der Mensch, der Geist ist, der sich begreift, begreift in diesem Begreifen, dass er Moment des Ganzen ist, das Geist ist. Als einzelnes Allgemeines erfasst sich das Subjekt, d.h. jedes Subjekt, in bzw. als Gemeinschaft. Im Register des absoluten Geistes zeigt sich dies z.B. im religiösen Begriff von der *Gemeinde*, auf den auch Hegel zurückgreift. *Die nach-aufklärerische Gemeinde (an-)erkennt sich selbst als Geist (Gott)*. Sie weiß sich nicht von einem souveränen Vater-Gott getragen, sondern sie trägt sich selbst, weil sie das »Menschliche« als den »unmittelbare[n], präsent[e]n Gott« begreift und *an und für sich* (selbst) erfasst. Hierin bestätigt sich die Wirklichkeit des

absoluten Geistes, weil sie sich als objektiver Geist ereignet, der seinerseits durch den subjektiven Geist vermittelt ist. Diese Bewegung lässt sich leicht anhand einer frühen Beobachtung Hegels erläutern:

In seinen Entwürfen über *Die Positivität der christlichen Religion* von 1795/96 analysiert Hegel den konkreten Unterschied zwischen dem »Vertrag der Kirche« und dem Vertrag zwischen dem Fürsten und dem Volk (modern gewendet: zwischen Geldadel und Arbeitnehmer) (vgl. Hegel 1986m, 159-166). Dabei macht er zunächst deutlich, dass der zweitgenannten Vertragsform nicht nur eine qualitative Ungleichheit zwischen den Akteuren vorausgeht, sondern dass jene auch durch den wohlmeinenden Vertrag nicht aufgehoben würde, da sich ihre Logik an die »Rechte der Fürsten« (z.B. in Form des Erbrechts) anschließt, die in letzter Konsequenz auf den »Rechten des Eroberers beruhen« (ebd., 159). Ganz anders aber verhält es sich bei der (Ur-)Kirche: »Bei den Rechten der Kirche als eines Staates kann es dagegen keinem Zweifel unterworfen sein, daß, wenigstens bei Bildung derselben, auf der freiwilligen Einwilligung aller Einzelnen ihr Vertrag und ihre Rechte allein sich gründeten.« (Ebd., 160) In Hegels präziser Formulierung begegnet uns dieselbe Idee von der kantischen Rechtsquelle, die sich auch im Kontext der Bildung des Verfassungsstaats zeigte. Es ist gerade die »freiwillige Einwilligung aller Einzelnen«, wodurch der Vertrag überhaupt erst als Recht bestimmt wird. Die Rechtsquelle aber ist durch den subjektiven Geist bestimmt und verwirklicht sich als objektiver Geist eben nur durch die konkrete Einwilligung *aller*. Es kann hier keine vorgeschaltete Ordnung und Hierarchie geben. Ein »Vertrag über Glauben [...] ist in sich selbst unmöglich und, wenn er doch gemacht worden ist, ganz null und nichtig« (ebd., 161).⁹³ Gleichzeitig bringt aber die Einwilligung aller die Kategorie des *objektiven* Glaubens (und somit auch die Möglichkeit einer Glaubenslehre) hervor. Der unreflektierte (pseudo-)subjektive Glaube wäre somit fortan nicht mehr als bloßes Meinen.

Von daher ist in der Folge auch die systematische Explikation des Glaubens möglich und notwendig. Doch darf es der systematischen Theologie und der Dogmatik dabei nicht entgehen, dass ihnen jene erste freie Entscheidung, die Tatsache wird, vorausgeht, wodurch überhaupt erst die Möglichkeit der Struktur, die jene aufschlüsseln wollen, wirklich wird, nämlich als Diskurs, auf den sie Einfluss nehmen können (und nicht etwa als prästablierter Inhalt,

93 Dies stellt natürlich auch eine Kritik der frühprotestantischen Institutionalisierung dar, die sich gerade nicht im individuellen Glaubensbekenntnis niederschlug, sondern in der Massenkonversion, die dem Bekenntnis des jeweiligen Landesfürsten folgte.

den es dann bloß noch zu entfalten gilt).⁹⁴ Anders gesagt: *Das Moment der Gemeinde ist das irreduzible Reale der Theologie, da es als (Rechts-)Quelle des göttlichen Gesetzes (und der mit diesem verbundenen Mythologie, die es intellektuell zu begreifen gilt) und der religiös-theologischen Inhalte fungiert.* Es ist daher kaum verwunderlich, dass dieses Verhältnis auch implizit im göttlichen Gesetz selbst enthalten ist: Das erste Gebot (»Du sollst keine anderen Götter haben neben mir« [Ex 20,3]) impliziert die Möglichkeit der Abkehr von Gott selbst. Wenn ich den Göttern entsagen soll, dann muss ich dies auch können. Kann ich den (alten) Götter aber entsagen, dann kann ich auch dem (neuen) Gott entsagen. Der Vertrag Gottes, der *Bund*, ist ein Vertrag auf Augenhöhe – und wo er das nicht ist, da ist er »null und nichtig«, da er die Rechtsquelle unbrauchbar macht, d.h. die Vernunft in ihrer Wirklichkeit als Geist.

Auch der späte Hegel hat diesen Grundgedanken nicht vergessen und bewertet ihn gleich zu Beginn seiner *Rede zur dritten Säkularfeier der Augsburger Konfession* von 1830. Mag seine Deutung der Verhandlungen, deren Folge der Augsburger Religionsfrieden sein sollte, auch ausgesprochen wohlmeinend ausfallen, so ist es doch bemerkenswert, dass er an dieser Stelle noch einmal betont, dass es nicht (allein) an den Gelehrten oder der Obrigkeit sei, derlei Entscheidungen zu treffen:

Nun hat aber in Augsburg nicht ein Verband von Doktoren der Theologie und Kirchenhäuptern das denkwürdige Werk vollbracht. Es hat nicht eine Disputation von Gelehrten stattgefunden, infolge deren dann die geistliche Obrigkeit die Bestimmung über die rechte Lehre getroffen und die Gemeinde der Laien verpflichtet hätte, diese Lehre anzunehmen und sich ihr in gläubigem Gehorsam zu unterwerfen. (Hegel 1997b, 429)

Es sind aber »die Fürsten der deutschen Staaten und die Bürgermeister der Freien Reichstädte[, die] durch ihr Bekenntnis zu erkennen gaben, daß die Lehre des Evangeliums, [...] über die Willkür und jede weltliche Gewalt da stehe und daß die Sache der Religion von ihnen selbst in die Hand genommen worden ist« (ebd.). Das besagt aber auch, dass die weltliche Gewalt dort zur Willkürherrschaft würde, wo sich herausstellte, dass die entsprechenden

94 Nicht nur die Theologie ist dieser Gefahr ausgesetzt. So mahnt Lacan, dass die Wissenschaft als solche mit dieser Struktur konfrontiert ist. Und er hält fest, »dass die Wissenschaft, sieht man sie sich genauer an, kein Gedächtnis hat. Sowie sie konstituiert ist, vergisst sie die besonderen Ereignisse, aus denen sie entstanden ist [...]« (Lacan 2015f, 418; vgl. Zupančič 2020, 170f.).

Repräsentant*innen ihr Amt nicht im Sinne der in der Vernunft gründenden Pflicht ausübten. »Damit erklärt sich zugleich, daß denen, die früher als Laien galten, in Glaubenssachen ein eigenes Urteil zustehe; und diese unschätzbare Freiheit haben sie grundsätzlich für uns alle erworben.« (Ebd., 429f.) Nur wenn dieses Ereignis also im Sinne des absoluten Geistes begriffen wird, kann diese Erkenntnis *für uns* alle sein. Es ist nicht die (objektive) Wirklichkeit der Repräsentation, die die Wahrheit des Ereignisses ausmacht. Sie macht lediglich die konkrete Situation in ihrer *Besonderheit* aus, wobei sie sich als allgemeine Form der Verwaltung des Bestehenden gibt. Sie stellt sich so für die Subjekte als bloß formeller $\xi\theta\omicron\varsigma$ dar: »Das Zuständliche nämlich hat teils die Gewohnheit zu seiner Form – die Gewohnheit aber entspricht nicht der geistigen *selbstbewussten* Natur jener tiefsten Interessen«, die auf (Selbst-)Bestimmtheit zielt (Ä I, 259). Dagegen ist es der Begriff der Freiheit, der dieser situativen Selbstbestimmung zugrunde liegt, worin sich die Wahrheit als absoluter Geist ausdrückt und wodurch die besondere Situation sich als universales Ereignis zeigt, dessen Wahrheit die Historizität, d.h. ihre Besonderheit, abgestreift hat und als transhistorisches Moment des Absoluten im intellektuell-geistigen Sinne für alle und jede*n gilt.

Dementsprechend ist auch der religiös-theologische Begriff vom *Bund* dem Register des absoluten Geistes zuzurechnen.⁹⁵ Er ist dies aber deshalb,

95 Da der Bund auch das zentrale Motiv im Judentum ist, sei hier – zur prophylaktischen Abwehr von Missverständnissen – eine differenzierende Bemerkung eingeschaltet: Es ist einem drastischen Missverständnis geschuldet, den Bund des Volks Israel mit Gott als Aspekt eines vermeintlichen jüdischen Suprematismus zu deuten. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Wie Freud bemerkte, gründet das jüdische Ereignis auf einer gewaltsamen Gründungsgeste (der Mord an Moses), deren traumatische Erfahrung im Gesetz gerade festgehalten wird. »Das Paradox des Judentums besteht darin, daß es genau dadurch seine Treue zu dem gewaltsamen Gründungsereignis wahrt, daß es dieses Ereignis NICHT eingesteht und symbolisiert.« (Žižek 2000, 125) Anders als das traditionelle Christentum, in dem die »Opfergeste« Jesu als Versöhnung und Erlösung von der Schuld wirkt und somit die Dichotomie von Sünde und Rechtfertigung gerade betont, anstatt sie aufzuheben, hebt das Gesetz der jüdischen Tradition die Schuld tatsächlich auf, ohne sie zu tilgen. »Kurzum, die Juden *haben den Geist nicht aufgegeben*, sondern sie haben alle ihre schweren Prüfungen genau deswegen überlebt, weil sie sich weigerten, *ihren Geist aufzugeben*, die Verbindung zu ihrer geheimen, uneingestanden Tradition zu kappen.« (Ebd.) Dieser Sachverhalt spiegelt sich dann auch in der talmudischen Lehre wider, wenn Jahwe im Angesicht der stichhaltigen Argumentation der Rabbiner lächelnd zugeben muss: »[M]eine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt.« (Goldschmidt 2002, 638 [Baba Metsia, 59b]) Anstatt nun

weil er – um es mit Hegels poetischem Gruß an Hölderlin zu sagen – der Bund ist, »den kein Eid besiegelte« (Hegel 1986n, 230). Von daher bleibt Hegel seinem Schwur von 1796 treu, hält er doch für sich und den Freund fest, in »[d]er freien Wahrheit nur zu leben« und »Frieden mit der Satzung,/[d]ie Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehen« (ebd.).

Wie heikel die Idee der Vereidigung in Hegels Augen ist, zeigt sich deutlich auch in der *Phänomenologie*. Im Kapitel über die absolute Freiheit und den Schrecken erklärt Hegel die Unhintergebarkeit der »Wechselwirkung des Bewußtseins mit sich selbst, worin es nichts in der Gestalt eines *freien* ihm gegenübergetretenen *Gegenstandes* entläßt« (PhG, 434). Das Bewusstsein begreift sich selbst als Sich-Setzendes, d.h. als Reales der Freiheit. In dem Augenblick aber, wo diese alle Subjekte umfassende Kategorie ihrerseits aufgespalten wird – etwa durch die Wahl und Vereidigung *einiger bestimmter* Repräsentant*innen der *vielen* Repräsentierten –, ist Vorsicht geboten, da die symbolische Struktur über das Reale der Freiheit hinwegtäuschen kann. Die Vertretung ist selbst wieder nur eine besondere Struktur. Und »sie hörte auf, in Wahrheit allgemeines Selbstbewußtsein zu sein«, sofern sie als unbedingtes »Element des *Seins*« gedeutet würde (PhG, 435). Eine derartige Fehldeutung brächte die bekannten Probleme und Missverständnisse hervor, die mit der Verwechslung des Symbolischen und Imaginären (im klassischen, seinslogischen Register) mit dem Realen einhergehen. Hegel zeigt auf, inwiefern das allgemeine Selbstbewusstsein hier übertölpelt würde, sofern es die Dimension des Realen aus den Augen verliert:

Dieses [das allgemeine Selbstbewusstsein; Anm. T.M.] läßt sich dabei nicht durch die *Vorstellung* des Gehorsams unter *selbstgegebene* Gesetze, die ihm einen Teil zuweisen, noch durch seine *Repräsentation* beim Gesetzgeben und allgemeinen Tun um die *Wirklichkeit* betrügen, – nicht um die Wirklichkeit, *selbst* das Gesetz zu geben und nicht ein einzelnes Werk, sondern das Allgemeine *selbst* zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur *repräsentiert* und *vorgestellt* ist, da ist es nicht *wirklich*; wo es *vertreten* ist, ist es nicht. (Ebd.)

In seinem Beitrag *Über die englische Reformbill* formuliert Hegel die Konsequenzen dieser grundlegenden Erkenntnis, und zwar mit Blick auf den verfas-

sogleich wieder dem imaginären (und vor allem christlich inspirierten) Bild des gönerischen Vaters, der beim Erziehen seiner Kinder einen Erfolg verbuchen konnte, zu verfallen, zeigt sich hier gerade, dass Mensch und Gott sich auf Augenhöhe begegnen. Das heißt aber auch: Der Mensch hat eben Macht über die Macht Gottes.

sungsrechtlichen Diskurs. So stellt er fest, dass dort, wo sich die politische Institutionalisierung (in diesem Fall des englischen Zweikammersystems) ver selbstständig hat und in der intragenerischen Logik des eigenen Symbolsystems zu erstarren droht, »die frühere Basis des inneren Staatsrechts wieder verstanden« werden müsse, und zwar dahingehend, »daß die realen Grundlagen des Staatslebens [...] auch mit Bewußtsein und ausdrücklich herausgehoben, anerkannt und, wo von ihnen gesprochen und über sie entschieden werden soll, sie selbst, ohne daß dies dem Zufall überlassen würde, zur Sprache gelassen werden sollen« (Hegel 1986y, 107). Und wenige Zeilen später macht er deutlich, dass hier dem politischen Realen Rechnung getragen werden muss, indem »eine *gesetzgebende Versammlung* und keine *Korporation von Stimmfähigen*, ein Unterhaus und kein neues System für die Konstituenten zu schaffen seien« (ebd., 108).

Es ist eine unmissverständliche (radikal- bzw. basis-)demokratische Haltung, die das hegelsche Denken durchzieht und die Hegel auch in seinen Vorlesungen zum Ausdruck bringt:

In der Demokratie ist die Hauptsache, daß der Charakter des Bürgers plastisch, aus einem Stück sei. Er muß bei der Hauptverhandlung gegenwärtig sein; er muß an der Entscheidung als solcher teilnehmen, nicht durch die einzelne Stimme bloß, sondern im Drang des Bewegens und Bewegtwerdens, indem die Leidenschaft und das Interesse des ganzen Mannes⁹⁶ daringelegt und auch im Vorgang die Wärme der ganzen Entscheidung gegenwärtig ist. (VPhG, 312)

In das politische Vorhaben als solches muss das Ganze des Menschen einfließen, weil die Subjekte sich in diesem Akt als autonome und objektive menschliche Gemeinschaft bestimmen. Nicht aufgrund auch nur eines beliebigen partikularen Elements dürfen dabei die einen zu Herrschenden und die anderen zu Beherrschten werden. »Der *Mensch gilt so, weil er Mensch* ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.« (GPhR, § 209)⁹⁷ Das monistische bzw. universalistische Prinzip ist hier unbedingt gültig, denn wo nur ein Teil der Menschen bzw. des Menschen am Akt partizipiert, wird eben nicht die wahre menschliche Gemeinschaft bestimmt.

96 Wir substituieren diesen Signifikanten durch denjenigen des Menschen im Sinne der Geschwisterlichkeit wie wir sie in Kapitel III.4 entwickelt haben.

97 Die Referenz zu Gal 3,28 ist unübersehbar.

Es ist dieses Paradigma, in dem sich Hegels basisdemokratische Grundhaltung zeigt (und die es auch angesichts seines Begriffs vom Monarchen zu bedenken gilt, wie wir weiter unten noch sehen werden). Und gerade vor diesem Hintergrund ist es ihm dann auch möglich, den Sinn repräsentativer Demokratie und der damit verbundenen pragmatischen Elemente aufzuzeigen. Denn eine grundlegend basis- oder radikaldemokratische Verfassungs-idee kann sehr wohl auch die Strukturierung des politischen Systems in Form einer Wahldemokratie involvieren. Wichtig ist dann, dass das Element der Wahl jederzeit mit Rücksicht auf das basisdemokratische Prinzip zur Anwendung kommt. Bei diesem Prinzip aber handelt es sich um nichts anderes als das Prinzip der Freiheit als Autonomie, weshalb Hegel den Sinn der Wahl auch in der Pflicht sieht. So bezieht sich das Prinzip natürlich zunächst auf das Individuum. Sollte es nun aber passieren, dass das Individuum seine Stimme als irrelevant und angesichts der Vielzahl an Individuen vielmehr die »Geringfügigkeit seiner Wirksamkeit [...] vor[stellt]«, dann ist es erneut einem Imaginären verfallen, indem es sich »dem großen Ganzen« gegenüberstellt und »so muß dasselbe sich ebenso sehr des Prinzips erinnern, auf welches seine *Pflicht*, das ganze Recht seiner Freiheit gebaut wird – nämlich daß es sich nicht durch die Betrachtung dessen, was andere tun, sondern *nur durch seinen eigenen Willen bestimmen lassen solle* und daß seine individuelle Willkür das Letzte und eben das Souveräne ist, das ihm zukommt und zuerkannt ist« (Hegel 1986y, 113; Herv. T.M.).

Es versteht sich, dass damit auch ein aufklärerisches politisches Bildungsprogramm verbunden sein muss,⁹⁸ das der Segregation von Regierenden (darin inbegriffen ist der Beamtenstab als solcher, d.h. Bürger*innen, die zufälligerweise auch Funktionäre sind) und Regierten entgegenwirkt. Bleibt dem Volk nur die Wahl, sich zwischen einer Reihe ausgewählter Repräsentant*innen zu entscheiden, dann spiegelt sich das freiheitliche demokratische Prinzip zwar immer noch in der Wahlberechtigung aller Individuen wider, jedoch nicht in der Struktur des Wahlsystems selbst, sofern dieses durch das je besondere politische System eines Staats überdeterminiert ist. Ist das Volk als Ganzes von der Strukturierung des Wahlsystems ausgeschlossen (und sei es auch nur in einem kleinen Bereich), dann kann nicht die Rede von einem wirklichen demokratischen Prinzip sein. Tatsächlich nämlich findet hier (wenigstens punktuell) eine Entfremdung des Staats vom Volk statt, wobei doch beide Begriffe ihrem Wesen nach identisch sind. Wie wir gesehen

98 In Ä I, 273f. zum Beispiel spricht sich Hegel entschieden für ein solches Programm aus.

haben, ist es gerade das Volk, das den Staat und nicht der Staat (oder die Nation, Ethnie oder sonst eine Bestimmtheit), der das Volk bestimmt – schon gar nicht, wenn die Staatsgewalt zufälligerweise von einer geringen Zahl von Individuen ausgeübt wird. Im Angesicht einer solchen Entfremdung stellt auch Hegel entrüstet die Frage, »wie überhaupt irgendeine Staatsgewalt dazu komme, über dieses Recht der Bürger zu disponieren [...] – ein Recht, welches seiner Bestimmung nach als souverän, ursprünglich, unveräußerlich, überhaupt als das Gegenteil davon angenommen worden, daß es erteilt oder genommen werden könne« (Hegel 1986y, 115). Das Bewusstsein dieser Souveränität bildet das Zentrum des politischen Wesens einer Gemeinschaft. In diesem Bewusstsein ist das Wissen der Gemeinschaft aufgehoben, die von sich weiß, dass sie sich nicht in einem finalen Status verwirklicht (hat), sondern sich ereignet.

Exkurs XII: Der Systemdenker Hegel konstruiert seine Rechtsphilosophie vom Prinzip der Freiheit aus. Unterbelichtet bleiben bei dieser metaphysischen Herangehensweise jedoch Elemente des Staatslebens wie ein allgemeines Bildungssystem und Modelle für eine stetige systemimmanente (und in diesem Sinne auch institutionalisierte) Revision des modernen Repräsentativsystems angesichts des freiheitlich-demokratischen Prinzips. Derlei Aspekte dürfen allerdings zugunsten der Nachhaltigkeit des aufklärerischen und aufgeklärten Bewusstseins keinesfalls unterbewertet werden, bilden sie doch innerhalb der symbolisch-institutionalisierten Ordnung die ideellen Instanzen, die das Programm der Aufklärung erst fruchtbar und nachhaltig machen. So mag z.B. ein ausgeklügeltes Rätssystem mit imperativen Mandaten (wie es z.B. Daniela Dahn [2017, 112-125] vorschwebt) das aufklärerische Moment innerhalb der realpolitischen Sphäre verwirklichen, doch bliebe es ohne die entsprechenden Bildungsprogramme, die auf Selbstbestimmung zielen, erneut der Gefahr ausgesetzt, in den institutionellen Automatismus zu verfallen. In diesem Sinne gilt die Devise Ingeborg Maus', dass das Politische unbedingt monistisch zu verstehen ist und von daher ein Systemdenken im kritischen Geiste notwendig macht.

Für Hegel ist der Erhalt dieses Bewusstseins mit der Idee vom absoluten Geist verknüpft. Von daher kann auch das religiöse Register innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft eine zentrale Rolle bei der Pflege jenes Bewusstseins der Souveränität spielen. Neben der (philosophischen) Bildung und der vernunftgemäßen Strukturierung des realpolitischen Geschehens identifiziert Hegel daher auch das Religiöse als Modus des ethisch-politischen Bewusst-

seins. Das sittliche Bewusstsein mag seine Wirklichkeit zwar in jener unpersönlichen Kapazität der Vernunft haben, die wir Sittengesetz nennen, doch ist damit nicht gesagt, dass diese Kapazität nicht religiös gedeutet werden dürfe. So erinnert Hegel mit Blick auf die griechische Sittlichkeit und ihr Götterpantheon daran, dass es zwar »ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabene Bestehen« des Sittengesetzes und der von ihm abgeleiteten Institutionen gibt (GPhR, § 144), die als »sittliche Mächte ..., die das Leben der Individuen regieren«, erscheinen mögen (GPhR, § 145); gleichzeitig aber sind diese Mächte im »Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente [sie] sind« gerade deshalb in dieser Position, weil sie, die das Leben der Individuen zu regieren scheinen, »in diesen als ihren Akzidenzen ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben« (ebd.). Anders gesagt, die Notwendigkeit der Götter haftet selbst an der Kontingenz der menschlichen Subjektivität, weshalb wir es hier mit einer dialektischen Aufhebung der (imaginären) Dualität zu tun haben. Diese Aufhebung erfolgt aber im (absoluten) Geist. Und die Frage nach den konkreten Vorstellungen von Gott und Göttern verbleibt im Modus der Kritik bzw. wird ihrerseits im kritischen Geist aufgehoben. Das heißt aber auch, dass die kontingenten Gottesvorstellungen und ihre immanenten (historisch-institutionellen) Konkretionen als solche (also nicht als Abstraktionen) konserviert werden können. So hebt auch Joachim Ritter hervor, dass es diese »Doppelheit der Beziehung des Besonderen und Allgemeinen ist [...], was Sittlichkeit als Bestimmung politischer und sozialer Institutionen meint« (Ritter 2003d, 301). Als solches aber befreit das sittliche Bewusstsein von der Versuchung, die konkrete Institution als abstrakt-absolute Institution zu fassen.⁹⁹

Da die Religion Moment des absoluten Geistes ist, ist es auch wenig verwunderlich, dass sie ins Register der Sittlichkeit fällt und daher auch als Moment des objektiven Geistes in seiner Wirklichkeit als Staat auftaucht. Das religiöse Bewusstsein ist so integraler Bestandteil des aufklärerischen Programms, was den Vorteil mit sich bringt, dass die Sphären, die traditionell als

99 Vgl. hierzu auch Hegels Ausführungen über »besondere Staaten« und »besondere Institutionen«, die angesichts der »Idee des Staats« aufgehoben (konserviert) werden, in GPhR, § 258 Z: »Bei der Idee des Staats muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen verwirklichten Gott, für sich betrachten. Jeder Staat, man mag ihn auch nach den Grundsätzen, die man hat, für schlecht erklären, man mag diese oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen, hat immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Elemente seiner Existenz in sich.«

Staat und Kirche bezeichnet werden, hier nicht als getrennte, d.h. abstrakte, rechtliche und politische Körperschaften verstanden werden. Als vorteilhaft kann diese Einheit sich aber nur dann erweisen, wenn sie im Geist vermittelt ist, da wir es andernfalls – das dürfte klar sein – mit einer irgendwie gear- teten Form der Theokratie zu tun hätten.¹⁰⁰ Doch es gibt hier eine wirkliche Aufhebung. Diese Dialektik von Staat und Kirche erkennt bereits der junge Hegel:

Im Geist der Kirche handelnd, handelt der Mensch als Ganzes nicht nur gegen einzelne Staatsgesetze, sondern gegen den ganzen Geist derselben, gegen *ihr Ganzes*. [...] Will der Staat fest an seinem Ganzen hängen und mit Gewalt die überströmende Kirche von seinen Ufern abhalten, so wird er unmenschlich und ungeheuer und wird den *Fanatismus* erzeugen [...]. *Ist aber das Prinzip des Staates ein vollständiges Ganzes, so kann Kirche und Staat unmöglich verschieden sein.* (Hegel 1986p, 444)

Damit bricht der Lutheraner Hegel radikal mit der altkirchlichen Idee von der *civitas Dei* wie auch mit der lutherischen Lehre von den zwei Regimenten (vgl. Jaeschke 2003, 85). Handelt es sich bei diesen zwei Regimenten nämlich so oder so um eine (eindeutige) *göttliche* Regierweise, dann ist eine (zweiwertige) Trennung der Sphären oder gar eine Hierarchisierung derselben mit dem Auftreten des aufklärerischen Grundgedankens und der Explikation des Geistbegriffs ohnehin obsolet. Damit geht für Hegel aber gerade keine Schmälerung des Geistes des Christentums einher, vielmehr erfüllt sich dessen freiheitliches Prinzip in der bürgerlichen Freiheit (ganz im Sinne der begrifflichen Einheit von Freiheit und Souveränität).

Nicht die christliche Freiheit der Subjektivität wird im Rechtsbegriff der bürgerlichen Freiheit zum Verschwinden gebracht, sondern es wird gesagt, daß erst dann, wenn man die bürgerliche Freiheit auf die christliche Freiheit der Subjektivität bezieht, zum Begriff komme, was in der Freiheit aller zur Substanz der Gesellschaft und ihres Rechts und Staates geworden ist. (Ritter 2003e, 368)

100 Vgl. auch Jaeschke 2003, 85: »Dieser Begriff [des Protestantismus; Anm. T.M.] bezeichnet zwar eine Einheit, aber nicht die einer theokratischen Verfassung. Die Entgegensetzung von Hegels Position sowohl gegen das geläufige Modell einer Einheit als auch das einer Trennung des Geistigen und des Weltlichen ist deshalb nicht widersprüchlich, weil Hegel genauer als sonst üblich zwischen Religion und Kirche unterscheidet.« Vgl. auch GPhR, § 270.

Was auf subjektiver Ebene in der religiösen Sphäre bereits eingelöst ist und besonders das lutherische Denken auszeichnet, wird nun allgemeine und objektive Wirklichkeit der Freiheit (vgl. ebd., 373). Das vernünftige Staatsleben verwirklicht sich so im absoluten Geist. Anders gesagt, es verwirklicht sich vom absoluten Geist her und auf diesen hin, indem es dem Realen der Vernunft treu ist. »Diese Vernunft verwirklicht der Wille im Staatsleben.« (Ä I, 136) (Es geht Hegel also keinesfalls darum, etwa den Protestantismus zur Staatsreligion zu erklären [vgl. Jaeschke 2003, 85].) Es ist das »Leben in dieser Sphäre« (des absoluten Geistes) aber gleichzeitig das »Leben in der Religion« (Ä I, 139).

Denn die Religion ist die allgemeine Sphäre in welcher die *eine* konkrete Totalität dem Menschen als sein eigenes Wesen und als das der Natur zum Bewußtsein kommt und diese eine wahrhaftige Wirklichkeit allein sich ihm als die höchste Macht über das Besondere und Endliche erweist, durch welche alles sonst Zertrennte und Entgegengesetzte zur höheren und absoluten Einheit zurückgebracht wird. (Ebd.)

Exkurs XIII: Damit ist aber keinesfalls gesagt, dass allein das Christentum diese Bestimmung erfüllt. Es ist an dieser Stelle geboten, mit Hegel über Hegel hinauszugehen. Denn es mag zwar sein, dass der ›Hegel der Phänomene‹, wie er in der *Phänomenologie* und den *Vorlesungen* (besonders denen über die Philosophie der Religion) auftritt, eine systematische, dabei aber stilisierte und realiter unhaltbare Genealogie eines religiösen Bewusstseins liefert, allerdings darf dabei nicht vergessen werden, dass diese Darstellungen anhand der Phänomene (des Absoluten) immer *für uns* als ideale Leser*innen und Hörer*innen, anders gesagt, *für uns als Geist* gedacht sind. Darüber hinaus wäre es eine gewagte These, Hegel unterstellen zu wollen, eine faktische, lineare Genealogie sämtlicher Religions-, Kunst- und Kulturformen anzunehmen. Hegel schreibt als Logiker und Metaphysiker, nicht als Religions-, Kunst- oder Kulturwissenschaftler. Davon abgesehen bietet Hegel selbst Ansätze für interreligiöse und -kulturelle Anerkennung, wenn er z.B. darauf hinweist, dass sich sämtliche Religionen in ihrem wesentlichen Zweck, nämlich der Sittlichkeit, treffen. Natürlich erfolgt dieses Urteil im kritischen Geist: »Dieser Zweck ist bei den Religionen aller Völker deutlich, sie haben alle das miteinander [gemein], daß sie sich immer darauf beziehen, die Gesinnung hervorzubringen, welche kein Objekt bürgerlicher Gesetze sein kann, – und sie sind besser oder schlechter, [...] je nachdem die Religion [mehr] mit ihren Schrecken auf die Einbildungskraft und durch diese

auf den Willen, oder mehr durch moralische Triebfedern wirken will.« (Hegel 1986m, 137f.) Der Grundgedanke einer »Politik der Anerkennung« (vgl. Taylor 1997) ist keinesfalls frei von Bedingungen, genauso wenig, wie das Recht auf Anerkennung allein dem Zufall unterliegen darf. Den Maßstab bilden hierbei folglich keine positiven Normen oder Gesetze, sondern allein das Faktum der Vernunft kann als solch ein Regulativ wirken. Und auch im interreligiösen Verhältnis muss der gemeinsame Fokus auf die Sittlichkeit aus Vernunftgründen als unhintergebar gelten. Wer also den interkulturellen und -religiösen Dialog führen will, muss – mit Hegel (und Lessing) gesprochen – »Moralität als das Höchste des Glaubens anerkennen und in jedem anderen Sektengläubigen, in dem er einen Freund findet, einen Bruder, einen Anhänger der gleichen Religion umarmen – und ein solcher Christ wird zu einem solchen Juden sagen wie der Klosterbruder zu Nathan [IV, 7]: Ihr seid ein Christ! – Bei Gott, Ihr seid ein Christ!/ Ein besserer Christ war nie!/[und] einem solchen Christen entgegnet ein solcher Jude:/Wohl uns! Denn was/Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir/Zum Juden!« (Hegel 1986m, 130f.) Mit dem Prinzip der Vernunft in Form der Sittlichkeit ist folglich auch das Prinzip der Dialogizität auf Augenhöhe und jenseits des (hermeneutischen oder ideologischen) Vorurteils benannt. Die vernunftgemäße und sittliche Kongruenz im Bewusstsein der unterschiedlichen religiösen Subjekte ist die Bedingung der Möglichkeit des anerkennenden Dialogs.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun auch deutlich erkennen, warum Hegel die kantische Trennung von Tugend und Recht bzw. Ethik und Politik revidiert. Gilt eine solche Trennung, dann bleibt dem realen sittlichen Subjekt im Angesicht eines sich verselbstständigenden institutionellen Corpus von Rechten und Gesetzen nur der Weg Antigones (siehe Kapitel III.4): »Das Individuum hat so nur die heroische Möglichkeit, sich und sein Gewissen in der Kollision mit den unsittlich gewordenen Institutionen geltend zu machen und sich zu opfern. Aber das ist die Tugend der Ausnahmen.« (Ritter 2003d, 308) Hegel geht es aber gerade darum, den ethischen Akt nicht einfach als punktuelles Ereignis zu fassen (was ja durchaus möglich ist), sondern die Sittlichkeit (und damit die Vernunft) im institutionellen Modus zu begreifen. Ritter fasst Hegels Gedanken zusammen: »Er hat Moralität und Sittlichkeit in den Zusammenhang des Rechtssystems hineingenommen und dieses als Grund und Bedingung der Sittlichkeit begriffen (vgl. [GPhR,] § 4): Freiheit ohne die Voraussetzung des Rechts vermag nur als innere Möglichkeit, nicht

als sittliche Wirklichkeit zu bestehen.« (Ritter 2003d, 309)¹⁰¹ Folglich kann auch erst dort von Recht gesprochen werden, wo sichergestellt ist, dass die subjektive Freiheit aller objektiv wird – und das geschieht im realen ethisch-politischen Akt und dem Bewusstsein des eigenen sittlichen Seins/Wesens. Das bedeutet aber, dass jedem Subjekt jederzeit die *rechtliche* und *gesetzliche* Möglichkeit zugesichert werden muss, sich (z.B. im Falle von Zweifel oder gar Verzweigung angesichts institutioneller Mechanismen) wieder und wieder als selbstbestimmtes sittliches Subjekt begreifen zu können. Hegel bringt dies auf folgende Formel: »[I]ch habe Eigentum und es soll mir zu eigen bleiben; kommt es in Gefahr, so verschafft mir das Gericht mein Recht.« (Ä I, 136)¹⁰² Dies kann nicht durch passives Regiert-Werden vonstatten gehen. Das Subjekt muss selbst (Mit-)Regent sein. Hegel erkennt diesen Sachverhalt und bringt ihn deutlich auf den Punkt, wenn er mit kritischem Blick auf die *englische Reformbill* schreibt, dass die nach-aufklärerischen Menschen doch eigentlich »gelernt haben, was das Regieren wirklich ist, und daß dazu noch etwas Weiteres gehört als die Prinzipien«, worunter wir die »allgemeinen Vorstellungen von der Freiheit, der Gleichheit, dem Volke, dessen Souveränität usf.« verstehen (Hegel 1986y, 126f.). Worum aber handelt es sich bei diesem »Weiteren«, wenn darunter nicht das Volk und dessen Souveränität fällt? Gemeint ist damit jener Überschuss des sittlichen Aktes, den dieser im Verhältnis zu seinem objektiven Sein, d.h. der Gesetzgebung und der Rechtsprechung, bildet, also das sich im freiheitlichen Register dieses Aktes bestimmende sittliche Subjekt der Autonomie selbst als (Rechts-)Quelle und Autor*in der symbolischen Formfunktionen (Recht und Gesetz) und der entsprechenden Selbstabbildung (Volk und Souveränität). Wird dieser sittliche Rest durch institutionelle Selbstgenügsamkeit minimiert (z.B. in hypertropher Verwaltung) oder gar ausradiert (z.B. in einer Diktatur), kann das Wort ›Rechtsstaat‹ zwar immer noch Verwendung finden, allerdings zeigt die kritische Prüfung, dass das unsittliche Prozedere die Verwendung der Begriffe Recht und Staat verbietet,

101 Komplementär dazu lässt sich die Erkenntnis Manfred Riedels lesen: »Die Freiheit kann als ›Idee des Rechts‹ nur unter der Voraussetzung begriffen werden, daß sie geschichtlich bereits verwirklicht und dem positiven Recht und Staat immanent ist.« (Riedel 1969b, 37) Vgl. hierzu auch Enz., §§ 483-486.

102 Es versteht sich, dass der Term »soll« in dieser Formel im Sinne des Sittengesetzes zu verstehen ist. Der hegelsche Begriff des Eigentums ist ebenfalls an die Autonomie gebunden und unbedingt von einer schrankenlosen Inbesitznahme zu unterscheiden. Siehe hierzu auch *Exkurs XIV*.

da diese als Begriffe korrekt nur im Sinne der subjektiven Freiheit (Sittengesetz) und der objektiv gewordenen Freiheit aller (Sittlichkeit) Verwendung finden können.

Hegel sieht dies genau, denn »eine Menge von Menschen kann sich den Titel von Volk geben, und mit Recht, denn *das Volk ist diese unbestimmte Menge*« (ebd., 127; Herv. T.M.).¹⁰³ In der Selbstbestimmung des Volks (z.B. durch eine Verfassung) tritt es selbst erst hervor. Der Akt ist dabei konstitutiv für die Verfassung bzw. Bestimmung (die *constitutio* ist die *conditio*) des Volks (nicht als *populus* oder *gens*, sondern als *humana*) und seines Rechtssystems; aber als solcher ist er *qua* Subjekt selbst außerhalb dieser Bestimmungen, da er den Übergang von subjektiver zu objektiver Freiheit markiert und als Rechtsquelle bzw. Reales des Begriffs vom Menschen (d.h. vom Geist) wirkt.¹⁰⁴ Mit Pascal gesprochen: Der Mensch übersteigt den Menschen darin unendlich, da er sich selbst als sein Begriff bestimmt. Die Notwendigkeit, mit der dieser Übergang stattfinden muss, ergibt sich schlichtweg aus der Tatsache, dass die Trennung von Ethik und Politik im Kontext eines institutionellen Narrativs zu einer Verklärung der subjektiven Position führen kann, in der subjektives ›Geschick‹ und Staatsleben als abstrakte Positionen auftreten. Und dasselbe gilt im pseudo-liberalen (sagen wir ruhig: neoliberalen) Register. Wenn jedes Subjekt ›seines eigenen Glückes Schmied‹ ist, dann ist es entweder dem Zufall oder einer elaborierten und zentralisierten Machtinstanz geschuldet, dass ein Staat als Rechtsstaat zusammenhält. Eine solche »Sammlung ohne Prinzip« bedürfe der »Not und Übermacht ..., um sich miteinander zu vertragen;

103 Vgl. auch Hegels Gedanken zur ursprünglichen »Versammlung der Volksgeister«, die unbedingt im Plural zu denken sind und deshalb (zunächst) »unter dem *Oberbefehl* mehr des Einen als seiner *Oberherrschaft* [stehen]« (PhG, 530).

104 Vgl. auch VGPh I, 116f.: »Ein Volk, das dieses Bewußtsein der Freiheit hat, gründet sein Dasein auf dieses Prinzip. Die Gesetzgebung, der ganze Zustand des Volkes hat seinen Grund allein im Begriffe, den der Geist von sich macht, in den Kategorien, die er hat. [...] [N]ach der praktischen Seite hängt damit zusammen, daß wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe. Diese beginnt nur da, wo das Individuum für sich als Individuum sich weiß, als Allgemeines, als Wesentliches, welches als Individuum einen unendlichen Wert hat [...]. Darin ist das freie Denken des Gegenstandes enthalten – des absoluten, des allgemeinen, wesentlichen Gegenstandes. Denken heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen; sich denken heißt, sich in sich als Allgemeines wissen, sich die Bestimmung des Allgemeinen geben, sich auf sich beziehen. Darin ist das Element der praktischen Freiheit enthalten.«

vorzüglich aber, in Rücksicht aufs Ganze, der speziellsten göttlichen Providenz, um es notdürftig zu erhalten« (Hegel 1986q, 467). Damit aber wäre das Moment des Zufalls in seiner besonderen (abstrakten) und eben nicht allgemeinen Form (als konkreter, realer sittlicher Akt) konstitutiv für den Rechtsbegriff, was natürlich unzulässig ist.

Exkurs XIV: Ein Beispiel für diese »Übermacht«, die zudem den Gedanken der »speziellsten göttlichen Providenz« integriert, bildet der *Neoliberalismus*. Wie die Bezeichnung bereits verrät, versteht sich der Neoliberalismus als eine Form des Liberalismus und damit als freiheitliche Ideologie. Sein liberales Konzept muss dabei deshalb als Ideologie betrachtet werden, da der Neoliberalismus seinen Rückhalt in unterschiedlichen markt-ökonomischen Narrativen findet: Zum einen wäre da das Narrativ eines ökonomischen Darwinismus, bei dem es darum geht, dass das Subjekt, das sich am besten an das »Gesetz des Marktes« (das seinerseits im naturalistischen Modus fehlinterpretiert wird) anzupassen vermag, sich auch durchsetzen wird. Ganz im Geiste der protestantischen Arbeitsethik à la Max Weber gilt der Verlierer dann zu Recht als Verlierer, da er als »Schmied seines eigenen Schicksals« offenbar versagt hat. Zum anderen wirkt der Neoliberalismus als Metaerzählung, die den Abbau traditioneller sozialer Kapazitäten zugunsten des großen Ganzen jener Marktgesetzmäßigkeiten legitimiert. Dass dies mit der Verschärfung sozialer Ungleichheit einhergeht, wird dann aber mit Verweis auf das erste Moment begründet. Auch zu Hegels Zeiten, in denen es zwar keinen Neoliberalismus, wohl aber einen Kapitalismus gab, war bereits klar, dass »der Ruhm und der Reichtum ... es überflüssig [macht], auf die Grundlage der vorhandenen Rechte zurückzugehen, wozu bei den Völkern, die den Druck derselben empfinden, die äußerliche Not und das dadurch geweckte Bedürfnis der Vernunft treibt« (Hegel 1986y, 105). Es ist bemerkenswert, dass Hegel hier eine direkte Linie zwischen Not und Vernunftbedürfnis zieht, da dieser Zusammenhang auf eine radikalauflärerische Haltung hindeutet. Diese – wenn auch etwas krude – Motivation zum Vernunftgebrauch wird im Neoliberalismus jedoch durch imaginäre Ideologien (z.B. Konsumismus, Lifestyle, Ich-AG, abstrakte Selbstverwirklichung etc.) verbaut. Wo sich also ein Rechtsstaat der neoliberalen Logik verschreibt, da gerät das Verhältnis von öffentlichem und Privatrecht in eine Schiefelage zugunsten des Letztgenannten. Damit ist aber der vernünftige Staatsbegriff suspendiert. Denn wenn das Recht letztlich auf abstraktem Privatrecht beruht, dann hat ein Subjekt im Staat auch nur die Rechte, die es sich als dieses besondere Individuum erworben hat »und der

Staat hat bei solcher Schmälerung seiner Macht keine andere Verrichtung, als es zu bestätigen, daß seine Macht ihm entrissen wurde, so daß, wenn der Staat alle Gewalt verliert und doch der Besitz der Einzelnen auf der Macht des Staates beruht, der Besitz derjenigen notwendig sehr schwankend sein muß, die keine andere Stütze haben als die Staatsmacht, die gleich Null ist« (Hegel 1986q, 468). Im Neoliberalismus zeigt sich dieses politische Ungleichgewicht natürlich im Phänomen des Kapitalbesitzes bzw. – in hegelscher Terminologie – im Eigentum. Wenn wir gesehen haben, dass das Objektiv-Werden der subjektiven Freiheit für Hegel immer mit dem Prozess der *symbolischen Aneignung* in Verbindung steht (siehe Kapitel III.4), dann ist leicht nachzuvollziehen, dass dieser auch eine *reale Aneignung* folgen muss. (Über Sinn und Unsinn einer *imaginären Aneignung* unterrichtet bekanntlich Kants Beispiel von den hundert Talern.) Ein einfaches Beispiel für die reale Aneignung im Sinne des Sittengesetzes bildet die Verwandlung kirchlicher Güter in öffentliche Gelder in der Revolutionszeit. So gilt auch für Hegel, »daß die ›reelle Seite und Wirklichkeit‹ aller Sachen als Eigentum in dem liegt, was der Mensch im Aneignen, Verändern und Nutzen aus ihnen und mit ihnen macht (vgl. [GPhR,] § 59)« (Ritter 2003c, 269). Im wirklichen (vernünftigen) Rechtsstaat findet dies aber natürlich im sittlich-objektiven Modus und nicht allein im willkürlich-subjektiven Freiheitsinn statt, wie es im Neoliberalismus der Fall wäre. Der freie Wille, den Hegel zu Beginn seiner *Rechtsphilosophie* nicht umsonst als konstitutiv für den Rechtsstaat identifiziert, zeigt sich bei der Aneignung gerade dann als im sittlichen Sinne frei, wenn er sich zunächst selbst in Besitz nimmt, d.h. wirklich autonomer Wille ist. So unterscheidet Hegel zwischen dem Begriff des Besitzes und dem des Eigentums, um damit die Differenzierung zwischen den zwei Willenskapazitäten anzuzeigen. »Daß Ich etwas in meiner selbst äußeren Gewalt habe, macht den *Besitz* aus, so wie die besondere Seite, daß Ich etwas aus natürlichem Bedürfnisse, Triebe und der Willkür zu dem Meinigen mache, das besondere Interesse des Besitzes ist. Die Seite aber, daß ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrfahne und Rechtliche darin, die Bestimmung des *Eigentums* aus.« (GPhR, § 45) Einmal mehr zeigt sich hier, wie Hegel mit Kants »Ethik der Autonomie« (Henrich 2001b) über Kant selbst hinausgeht und so eine Versöhnung von Ethik und Politik begreiflich macht. Zugleich zeigt die *Rechtsphilosophie* aber auch den kritisch-regulativen Maßstab des modernen Eigentumsrechts auf, welches durch die neoliberale Ideologie verunstaltet wird. Das Scheitern des Neoliberalismus zeigt sich dabei vor allem in dem Sachverhalt, dass die hegelsche Idee der Aneignung das ökonomisie-

rende Konzept des Naturalismus aushebelt. Dabei spielt die symbolische An-eignung die entscheidende Rolle: »Wo ... die Sache unmittelbar als ein Natürli-ches genommen wird, bleibt außer Betracht, daß die zur Sache gewordene Na-tur keinen Halt und keine Selbstständigkeit in sich hat.« (Ritter 2003c, 269) Der Mensch legt »einen anderen Zweck« in die Sache; »ich gebe dem Lebendigen als meinem Eigentum eine andere Seele, als es hatte; ich gebe ihm meine Seele« (GPhR, § 44 Z); die Natur »nehme ich mit dem Denken in Besitz« (GPhR, Notiz zu § 44). »Daher gibt es für Hegel keine Möglichkeit mehr, Freiheit aus dem Na-turzustand des Menschen oder aus einem geschichtslosen konstanten Naturbe-griff herzuleiten.« (Ritter 2003c, 270) Damit aber scheitert der Neoliberalismus bereits im Prinzip.

Es ist bemerkenswert, dass Hegel den sittlichen Rechtsbegriff im Register des absoluten Geistes verortet, indem er auf religiös-theologische Begriffe zurückgreift: »Das Recht ist etwas *Heiliges überhaupt*, allein weil es das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freiheit ist.« (GPhR, § 30) Auch hier zieht sich eine Linie vom jungen Hegel zum Hegel der Berliner Zeit, wenn er bereits um 1795/96 Überlegungen anstellt, wie das Verhältnis von Bergpre-digt und überliefertem Gesetz einzuschätzen sei: Der »Zweck Jesu« sei ge-wesen, »den Sinn für Moralität wieder zu erwecken« und das »besonders im Gegensatz gegen das, was etwa ein bloß gesetzlicher Levite zu tun schuldig [war]« (Hegel 1986m, 138f.). Die – teils gleichnishafte – Moralpredigt mag da-bei durch ihren narrativen Wert bestechen, aber das Prinzip der »moralischen Gesinnung« bleibt letztlich erhalten in der *Bergpredigt*, die Hegel nicht nur *auf einer Höhe mit dem Gesetz* sieht, sondern auch als »das *complementum* der Ge-setze« schlechthin deutet (vgl. ebd., 139). Die radikale Ethik Jesu bildet im Verhältnis zum institutionellen Recht (hier: dem Dekalog) einen Überschuss. Nicht zuletzt lässt der vierundzwanzigjährige Hegel Jesus auch den kategori-schen Imperativ verkünden (vgl. Hegel 1989b, 216; Ackermann 2011).

In der *Phänomenologie* führt Hegel diesen Gedanken mit Blick auf den Ei-gentumsbegriff (siehe den vorangegangenen *Exkurs XIV*) weiter aus. So hängt die Vermehrung des Eigentums (wohlgemerkt: nicht des Besitzes!) durchaus mit dem Dienst am Nächsten bzw. der *Nächstenliebe* zusammen:

Ein Individuum vermehrt sein Eigentum auf eine gewisse Weise; es ist Pflicht, daß jeder für die Erhaltung seiner selbst wie auch seiner Familie, nicht weniger für die *Möglichkeit* sorgt, seinen Nebenmenschen nützlich zu werden und Hilfsbedürftigen Gutes zu tun. Das Individuum ist sich bewußt,

daß dies Pflicht ist, denn dieser Inhalt ist unmittelbar in der Gewißheit seiner selbst enthalten [...]. (PhG, 473f.)

Hegel fügt sogleich hinzu, dass der Menschen in seinem »Gewissen« (lies: seinem Selbstbewusstsein als Geist) »sich schlechthin frei weiß [...], es [Recht und Gesetz; Anm. T.M.] zu unterlassen sowie zu erfüllen«, da er sich selbst dazu die »absolute Befugnis gibt« (PhG, 475). Es gibt folglich eine situative Befugnis auch zum Gesetzesbruch, nämlich dort, wo sich das Gesetz als unsittlich erweist und nur noch abstrakter, statischer Selbstzweck ist. An diesem Punkt ist es weniger geboten, das Gesetz innerhalb derselben Gesetzestradi-tion auszulegen, als es neu zu bestimmen, und zwar aus dem Bewusstsein des Sittengesetzes. Dabei gehört es zum »Wesen des Gewissens, dies *Berechnen* und Erwägen *abzuschneiden* und ohne solche Gründe aus sich zu entscheiden« (PhG, 475f.). Was Hegel hier aus dem Freiheitsbegriff logisch ableiten kann, entspricht aber in der Tat dem Effekt, den das »*complementum* der Gesetze« erzielt, was sich biblisch etwa in dem Samaritergleichnis oder Jesu Umgang mit Frauen und Aussätzigen – kurz: Minderheiten – widerspiegelt. Deutlich zu-tage tritt das analoge Verhältnis von Bergpredigt und Sittengesetz aber im *Doppelgebot der Liebe*. Da sich die Pflicht aus der Selbstgewissheit herleitet – wodurch dementsprechend überhaupt erst das hervortritt, was man umgangssprachlich als *Gewissen* bezeichnet –, erfüllt das individuelle Ich in der Pflicht gegen sich selbst als einzelnes Allgemeines auch die Pflicht gegenüber seinem Nächsten. »In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt.« (PhG 475)

Hierin wird schließlich auch der schöpfungstheologische Gedanke vom Wissen um Gut und Böse (Gen 3,22) eingelöst. Dieses Wissen ist wesentlich situativ *und* dynamisch – und darin ist es faktisches Wissen. ›Gut‹ und ›böse‹ bezeichnen keine substanzontologischen Grundkategorien, es handelt sich bei ihnen lediglich um Adjektive, mit denen eine Situation unter dem Gesichtspunkt des Sittengesetzes *sinnvoll* (also allgemeingültig und -verständlich) von einem Subjekt beschrieben werden kann. Hegel bringt die in der sprachlichen Ausdrucksform angelegte Problematik einer Verwechslung von Seins- und Sinnthematik auf den Punkt: »Die Schwierigkeit, die in diesen Begriffen stattfindet, ist allein das Festhalten am *Ist* und das Vergessen des Denkens, worin die Momente ebenso *sind* als *nicht sind*, – nur die Bewegung sind, die der Geist ist.« (PhG, 568)

Der Mensch als solcher hat die Kapazität jenes Wissen, das traditionell – trotz des institutionell-ideologisch missbrauchten Narrativs vom Sünden-

fall – bei Gott allein sein soll, aus sich selbst hervorzubringen und in seinen Taten, seiner Arbeit und seinem Dienst am Nächsten zu verwirklichen. Wo der Mensch *glaubt*, dieses *Wissen* in dem Akt der (Selbst-)Bewusstwerdung – für den das mythologische Motiv des Essens vom Baum der Erkenntnis steht – gerade verloren zu haben – was kirchenpolitisch durch die Lehre von der (Erb-)Sünde implementiert wurde –, da *vermeint* er, ein Wissen zu haben, das er, entsprechend seiner kruden Logik, eigentlich gar nicht haben könnte und dennoch in Anspruch nimmt. Es ist die typische *petitio principii*, wodurch in letzter Konsequenz eine Deutungshoheit einzelner Ausnahmeindividuen (jener ›heiligen Männer‹, deren Glauben angeblich stärker sei, als z.B. derjenige der Laien oder der Frauen) legitimiert wird. Und es ist diese Inanspruchnahme, die einen sekundären Mythos von der Sünde konstruieren muss, um sich abzusichern. Auf der Basis einer positivistischen Offenbarungslehre meint ›man‹ dann zu wissen, was der göttliche Plan wenigstens im Anfang ist, obwohl doch jederzeit hervorgehoben wird, dass ›seine Wege unergründlich seien‹. Auf diese Weise begründet jene Inanspruchnahme die hierarchisierende Idee einer Schafherde, die dem jenseitigen Gott gehört, aber von diesseitigen Schäfern gehütet wird. Anders gesagt, die Kinder Gottes müssen ihr Leben lang von den Vätern der Kirche erzogen werden, die sich dann auch dafür verantwortlich zeigen, dass die Väter der Nation über jenes infantile Volk mit strenger Hand herrschen. »[S]o sind durch das Prinzip der patriarchalischen Regierung die Untertanen für unmündig erklärt«, klagt Hegel (VPhG, 161). »[D]ie freie Empfindung, der moralische Standpunkt überhaupt ist dadurch gründlich getilgt.« (Ebd.)¹⁰⁵ Gegen die Geisteshaltung, die auf diese Weise evoziert wird, wendet sich bereits der junge Hegel mit klaren Worten. Das Ganze sei nichts anderes als »Kindersinn«:

Die Staatsverfassungen, Gesetzgebungen und Religionen der Völker tragen lange noch Spuren ihres ursprünglichen *kindlichen Geistes* an sich, auch wenn dieser schon längst verfliegen ist. Lange ist noch die Gewalt in den Händen eines Einzigigen, von dem eine Familie als von ihrem Vater sie mit *Kindersinn* ausüben ließ – wenn das Volk längst aufgehört hat, eine Familie, und der Fürst, ein Vater zu sein. [...] Der kindliche Geist in den Religionen hat sich länger erhalten, und diese tragen immer Spuren desselben an sich [...]. Dieser

105 Vgl. auch die Anmerkung Karl Hegels, der darauf hinweist, dass der »*moralische* Standpunkt hier in dem strengen Sinne gemeint ist, wie ihn Hegel in der Rechtsphilosophie bestimmt hat, als der der Selbstbestimmung der Subjektivität [...]« (ebd., Anm.).

Kindersinn in der Religion sieht Gott als einen mächtigen Herrn an, der im übrigen Neigungen, Leidenschaften, auch gar Launen hat – Gott ruht aus –, wie die Herrscher unter Menschen, und [der] also nicht immer nach der Regel des Rechts straft oder glücklich macht, bei dem man sich also einschmeicheln kann, gegen den man mehr Furcht, höchstens Ehrfurcht [empfindet], als man ihm Liebe weihet [...]. (Hegel 1986I, 54.55; Herv. T.M.)

Dieser allmächtige launische Gott nach dem Bild eines römischen Kaisers¹⁰⁶ wird nicht nur durch die Logik dekonstruiert, sondern durch die Schrift selbst, die durch Christi »Bild der Vollkommenheit« (Hegel 1986I, 46) jenes Herrscherbild konterkariert. Und es versteht sich, dass diese Vollkommenheit mit einer konstitutiven Lücke versehen ist, die nur dem einfachen Verstand als *σκάνδαλον* erscheint. Die wirkliche Souveränität aber integriert diese Lücke. Und der wirkliche Souverän weiß um sie, ohne deshalb in Angst und Schrecken zu geraten und sich in die Arme des imaginären Herrschaftsphantasmas treiben zu lassen. Mit diesem Bewusstsein geht also auch die Entthronung sämtlicher innerweltlicher Herrscher*innen einher, da deren Macht in letzter Konsequenz auf der imaginären Macht basiert, deren Bild aber dem aufgeklärten Ikonoklasmus anheimgefallen ist. Und auch wenn Hegel dafür bekannt ist, dem Monarchen in einer aufgeklärten parlamentarischen Monarchie einen Platz zuzuweisen, muss man bedenken, dass derselbe Hegel auch weiß, dass dieser Monarch zwar einen symbolischen Zweck erfüllt, aber als solcher keine reale Macht hat: »[S]o ist der Anteil des Monarchen an der Regierungsgewalt mehr illusorisch als reell [...].« (Hegel 1986y, 117)¹⁰⁷

Es ist aber vollkommen klar, dass das Imaginäre nichts ist, das sich aus dem menschlichen Dasein einfach ausradieren ließe (wenn auch Versuche in dieser Richtung gemacht wurden).¹⁰⁸ Das Imaginäre ist wie das Reale und

106 Vgl. hierzu Alfred North Whiteheads formallogisch motivierte Kritik an den Vorstellungen von »Gott nach dem Bild eines Reichsherrschers, Gott nach dem Bild einer Personifizierung moralischer Energie und Gott nach dem Bild eines philosophischen Grundprinzips« (Whitehead 1987, 612), die Hegel hier vorwegnimmt.

107 Vgl. hierzu den Zusatz aus der *Rechtsphilosophie*, in dem Hegel erklärt, dass die monarchische Tätigkeit in nichts weiter bestünde als darin, »mit seinem Namen zu unterschreiben« (GPhR, § 279 Z).

108 Dass es sich hierbei um eine transzendentallogische Tatsache handelt, zeigt sich an der Irreduzibilität der transzendentalen Ideale, die Kant identifiziert: »Diese Gegenstände suggerieren einen objektiven Modus der Existenz, den sie schlechtweg nicht besitzen können. Aber trotzdem wir das wissen, bleiben wir ihrer Suggestionskraft wehrlos

Symbolische fester Bestandteil der *conditio humana*. Auch Hegel erkennt, dass dieses illusorische Element nur Schein ist, aber er weiß auch, dass dieser Schein in einer aufgeklärten Gesellschaft als solcher erkannt ist und begreifbar wird, so dass am Schein das Wesen sichtbar wird (siehe Kapitel III.5). Allein aus diesem Grund räumt Hegel dem Imaginären in der symbolischen Ordnung einen Platz ein, nämlich die *Vorstellung des Monarchen*. Man beachte dabei die Mehrdeutigkeit des Begriffs Vorstellung, der einerseits das reine Imaginäre bezeichnet, andererseits auf ein Theater- bzw. Schauspiel anspielt, das es zwar ernsthaft aufzuführen gilt, das aber seine Geltung allein im symbolischen Register entfaltet und eben nur gespielt und nicht ›echt‹ ist. Unter die Bedeutungen des Begriffs fällt aber natürlich auch die heikle Vorstellung des Monarchen im Sinne der ἀρχή. Das Imaginäre dient in dieser Hinsicht aber der Integration sowohl des Subjekts wie auch der Gemeinschaft. Mit anderen Worten, es dient der notwendigen Institutionalisierung der Sozialität, indem es den Einheitssinn der (aufgeklärten) gemeinschaftlichen Selbstabbildung bedingt. Aber Hegel weiß auch um die Gefahren dieses Unterfangens und hält mit Blick auf jenes spezifische imaginäre Element des Monarchen Folgendes fest: »Der Begriff des Monarchen ist deswegen der schwerste Begriff für das Raisonement, d.h. für die reflektierende *Verstandesbetrachtung*,

ausgeliefert. [...] Nicht nur der echte (physische) Gegenstand der Reflexion, den wir als Gegenstand erster Ordnung bezeichnet haben, läßt sich nicht ins endliche Denken hineinziehen und in ihm auflösen. Dasselbe gilt bis zu einem gewissen Grad auch von den Gegenständen zweiter Ordnung, die Produkte der *Selbstsetzung des Denkens* sind. Die Reflexion entläßt sie zwar aus sich, aber wenn sie dieselben zurückziehen versucht, entdeckt sie, daß sich der ursprüngliche Prozeß nur partiell rückgängig machen läßt. Es bleibt ein Restbestand der Reflexion ›draußen‹, der sich der Zurücknahme in das Denken endgültig widersetzt. D.h., *der Reflexionsprozeß ist nur partiell reversibel* und kann *nur in inzidentellen Beständen* sich selbst gegenläufig werden. [...] Überdies enthält der Bereich drei nicht-inzidentelle Objekte des Bewußtseins, die sich überhaupt nicht auflösen lassen. Kant nennt sie ›Gott‹, ›Seele‹ und ›Welt‹. In anderen Worten: wir begegnen unserer ›eigenen‹ Reflexion, sobald sie einmal vollzogen ist und sich als objektiver Gedanke kristallisiert hat, als etwas Fremdem, das uns in der gleichen absoluten Weise widersteht wie das tote physische Ding. Der alte Glaube der klassischen Logik, daß alle Reflexionsvorgänge in das Ich zurückgenommen und in ihm aufgelöst werden können, ist deshalb irrig.« (Günther 1991, 104.105; erste und dritte Herv. T.M.) Indem die Vernunft als Sich-Setzende ist, zeitigt der Reflexionsprozess notwendigerweise das Register des Imaginären; allein das ursprüngliche Ereignis (der Selbst-Setzung) bildet die Ausnahme (das Reale der Vernunft). Eine Bemerkung am Rande: Wo wir vom Realen der Vernunft sprechen, spricht Günther vom Du (vgl. ebd., 107); dieser Zusammenhang muss aber an anderer Stelle expliziert werden.

weil es in den vereinzelt Bestimmungen stehenbleibt und darum dann auch nur Gründe, endliche Gesichtspunkte und das *Ableiten* aus Gründen kennt.« (GPhR, § 279; erste Herv. T.M.) Solange allein seinslogische Verstandeskapa- zitäten bemüht werden, um den Begriff des Monarchen zu bestimmen, führt dies nur wieder dahin zurück, dass sich sein Begriff in letzter Konsequenz »nicht [als] ein Abgeleitetes, sondern [als] das *schlechthin aus sich Anfängende*« (ebd.) erweist. Einmal mehr erschiene er als ἀρχή: »Am nächsten trifft daher hiermit die *Vorstellung* zu, das Recht des Monarchen als *auf göttliche Autorität gegründet* zu betrachten, denn darin ist das Unbedingte desselben enthalten.« (Ebd.; Herv. T.M.)

Exkurs XV: Das Problem, vor dem die ultramoderne, plurale bzw. pluralistische Gesellschaft steht, verhält sich diesbezüglich genau diametral, insofern sie die »allgemeine Beförderung der Individuen zu Kleinstaaten« (Legendre 2011, 45) betreibt. Die Angelegenheit bleibt aber in struktureller Hinsicht analog zu dem, was Hegel beschreibt. Wo das Subjekt unvermittelt zum Schöpfer seiner eigenen Identität wird, wird es selbst zur ἀρχή. Wir haben es in diesem Fall aber nicht mit einem Ursprung, sondern mit einer unendlichen Zahl von Ursprüngen zu tun, die sich wechselseitig höchstens durch Zufall in einem dritten Element begegnen. Der Prozess der Institutionalisierung des Subjekts ist wildwüchsig und daher in höchstem Maße labil, geht mit ihr doch auch die »normative Selbstbedienung« (ebd., 76) einher. Dies äußert sich zum Beispiel in dem Phänomen, bei dem die Selbstattestierung der (Menschen-)Würde dann in (strukturelle) Gewalt umschlägt, wenn sie etwa mit einer amalgamierten Opfermentalität zusammenfällt. Der vermittelnden Funktion auf symbolischer Ebene fehlt hier die fundamentale Referenz, worin die individuelle Subjektivierung sich in einer allgemeinen, institutionellen Sozietät und universalen Sozialität aufgehoben weiß. In diesem Sinne bietet der blanke Pluralismus nicht das Heil, sondern das Wuchern allein des individuellen Begehrens. »Der springende Punkt ist: Wir weigern uns hartnäckig, ein Band zwischen dem Subjekt und der institutionellen Ordnung anzuerkennen. Unsere ultrawissenschaftlichen Gesellschaften tun zuletzt noch so, als ob sie ohne jedes kulturell hergestellte Gründungsbild leben könnten [...].« (Ebd., 75f.)

Hegels Problemlösungsstrategie ist nun bemerkenswert, und zwar erklärt er, dass es durchaus bekannt ist, »welche Mißverständnisse sich hieran geknüpft haben«, und dass es »die Aufgabe der philosophischen Betrachtung ist, eben dies Göttliche zu begreifen« (GPhR, § 279). Davon abgesehen, dass auf den zi-

tierten Passus umgehend eine Darstellung des Begriffs der Volkssouveränität folgt, wird hieran unmissverständlich deutlich, *dass die Regierungsmacht in hegelscher Perspektive immer unter dem Aspekt des Todes Gottes, wie ihn die Religionsphilosophie expliziert, gefasst werden muss. Es gilt nämlich, der Irreduzibilität des Imaginären und seiner symbolischen Funktion Rechnung zu tragen, ohne dass das Bild und dessen symbolische Funktion sich dabei verselbständigen.* Wird etwa die von allen gefasste Entscheidung in einem symbolischen Akt durch einen zufällige Person validiert, dann muss dieser Akt auch als *rein* repräsentativ erkannt werden können.¹⁰⁹ Wo die kritische Dekonstruktion jener Repräsentanz zuletzt nicht beim Ganzen der menschlichen Gemeinschaft, sondern beim (traditionellen) Gottesbegriff bzw. imaginären Wahrheitsgaranten landet, da zeigt es sich früher oder später, dass die wirkliche Volkssouveränität verfehlt wurde.

Diese Problematik ist also nicht zuletzt auch eine Angelegenheit der Theologie, denn es sind diejenigen Einrichtungen der geistigen Gemeinschaft, die traditionell als *Dogmatik* bezeichnet werden, worin die imaginäre Referenz und das zugehörige Symbolsystem aufgehoben werden.¹¹⁰ Wir haben gesehen, dass es auch Hegel nicht etwa darum geht, den Gottesbegriff ein für alle Mal loszuwerden, stattdessen versucht er eine philosophische Trinitätstheologie zu entwickeln, die die Theologie der Tradition vor große, aber unabwendbare Herausforderungen stellt. Dabei gelingt es ihm, einen Gottesbegriff zu entwickeln, der mit dem aufklärerischen Konzept der Volkssouveränität und der Sittlichkeit aus reiner praktischer Vernunft vereinbar ist und diese nicht durch eine unreflektierte imaginäre Dimension zu unterminieren droht. Hier gibt es kein Erstes im Sinne der ἀρχή. Wo das Ganze wirklich als das Ganze begriffen wird, da ergeben derartige Kategorien keinen Sinn

109 Wenn Hegel schreibt, dass die einzige Macht des Monarchen darin liegt, mit seinem Namen zu unterschreiben, dann ist das nur die halbe Wahrheit: »Aber dieser Name ist wichtig: es ist die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann.« (GPhR, § 279 Z) Der Name ist aber deshalb unhintergebar, weil er die reine Repräsentation des »Ich will«, das jede*r frei sagen können muss, »als Person« darstellt (vgl. ebd.). Es versteht sich, dass uns Hegel hier als Denker des frühen 19. Jahrhunderts begegnet und dass er aufgrund des Zensurdrucks kaum vom Begriff des Monarchen hätte absehen können. Und dennoch gestaltet sich das (vernünftige) Verhältnis Volk-Monarch analog zum (vernünftigen) Verhältnis Mensch-Gott, und zwar im Geist.

110 Wir verwenden den Begriff der Dogmatik hier nicht allein im theologischen Sinne, sondern auch in Anschluss an Legendre 2011, 145.150. Von daher ist hier nicht die Rede von einer traditionellen (kirchlichen) Dogmatik, sondern von einer Dogmatik, die ein bewusst »auto-ikonoklastisches Moment« aufweist (vgl. Münchow 2018, bes. 185).

mehr, da sie immer eine Unterscheidung einführen, wodurch eine Relativität angenommen werden müsste, die *entweder per definitionem* unbedeutend wäre – was die Frage aufwürfe, wie sie dann überhaupt als solche Auswirkungen haben kann (wie es z.B. im Deismus der Fall wäre) – *oder* absolut bedeutend sein müsste – was die Frage aufwürfe, warum man dann überhaupt von einer Relation sprechen muss (womit wir beim Paradox des Theismus wären, sofern dieser beim abstrakten Gottesbegriff verbleibt). Diese ethisch-politische Schieflage maßgeblicher theologischer Paradigmen der Tradition, darf auf keinen Fall heruntergespielt werden, denn die damit verbundenen (mythisch-mythologischen) Bilder fordern ihren Tribut. *Will daher die Theologie ihrerseits einen validen Beitrag zum sittlichen Dasein des modernen Menschen leisten, muss sie nicht allein einen Gottesbegriff, sondern einen theologischen Kanon entwickeln, der mit dem Begriff der Sittlichkeit und dem der Volkssouveränität vereinbar ist. Das vermag sie aber nur durch die Treue zum Realen der Vernunft zu bewerkstelligen.* »Denn das Göttliche der Religion als *Handeln* ist das Sittliche und die besonderen Mächte des Sittlichen. Diese Mächte aber betreffen, dem reinen Himmel der Religion gegenüber, das Weltliche und eigentlich Menschliche.« (Ä I, 304) Hegel kann sich hier als wichtiger Impuls- und Ideengeber erweisen.¹¹¹

Den Tod Gottes theologisch zu begreifen, ist keine kleine Herausforderung, dafür aber umso nötiger. Hegel selbst sah dies, was sich unter anderem darin zeigt, dass der Begriff des Todes eine (buchstäbliche) Zentralstellung in der Vorrede der *Phänomenologie* einnimmt. Dabei wird die dialektisch-aufklärerische Prozedur durch das *Festhalten des Todes* symbolisiert: »Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. [...] Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern *das ihn erträgt und in ihm sich erhält*, ist das *Leben des Geistes*.« (PhG, 36; Herv. T.M.) Wo der Tod Gottes hingegen allein die absolute Freiheit (und den Schrecken) attestiert, da wird er nicht festgehalten. Das Drama der Dialektik von Herr und Knecht muss jedoch als Ganzes aufgeführt werden: Das ›Geschöpf‹, das den Gott tötet (ob absichtlich oder unabsichtlich), *ermächtigt* sich erst dann seiner selbst, wenn es sich in diesem toten Gott erkennt, »[...] denn Macht besteht nur darin, sich im Negativen seiner zu erhalten« (Ä I, 234). Ganz nach der goetheschen Devise: »Was Du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es,

111 »[T]he problem with any theology lacking an adequate concept of divine forgiveness is that it lacks a proper basis in principle for that free political community of conscientious individuals which is the Hegelian Idea.« (Shanks 1991, 41)

um es zu besitzen.« (Goethe 2007b, 32 [Verse 682f.]; vgl. Freud 1974e, 441) Der Mensch ist wesentlich Gott *und* tot – diese Erkenntnis bildet die modern-mythologische, fundamentale Referenz¹¹² der Aufklärung. Der Begriff des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft ist daher nicht einfach als Substanz vorauszusetzen, sondern eben auch als Subjekt zu verstehen. Für eine aufgeklärte Gesellschaft bedeutet dies aber, dass sie ihre wesentliche Substanz immer nur voraussetzen kann, insofern sie sie wiedererkennt – und darin die gewesene Freiheit in kreative Freiheit verwandelt. Nur im Prozess der stetigen Wiederaneignung des eigenen Wesens bildet sich die moderne Gesellschaft. Nur an der ontologischen Lücke, dem Realen der Vernunft, bestimmt sich das Wesen des Menschen.

Damit ist aber ein grundsätzlicher Aspekt der *Bildung* (im weitesten Wort-sinn) der Gesellschaft bezeichnet, die gerade durch Selbstbildung zur aufgeklärten Gesellschaft wird. Keine (bestimmte) menschliche Gesellschaft muss zur radikalen oder gar gewaltsamen Revolution aufgefordert oder gezwungen sein, um das aufklärerische Projekt zu verwirklichen. Vielmehr ist sie dazu angehalten, nicht nur ihre ethisch-politische Struktur und die damit zusammenhängenden Prozeduren transparent und zugänglich zu gestalten; sie ist auch dazu aufgefordert, ein aufklärerisches Bildungsprogramm zu pflegen, wodurch sich diese Gesellschaft jederzeit in ihrem Sein/Wesen, d.h. als Geist begreift. Erst wenn diese Prozedur gesichert ist, ist der wirkliche Staat auch der vernünftige, weil der vernünftige Staat der wirkliche ist: »Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewußtsein* hat, das an und für sich *Vernünftige*.« (GPhR, § 258) Als Geist begreifen die Subjekte, dass es ihre »*höchste Pflicht* ... ist, Mitglieder des Staates zu sein« (ebd.), nicht weil der besondere Staat oder die Regierung dies fordert, sondern weil sich der Staat gerade in der Ausübung dieser Pflicht, die die Autonomie seiner Bürger*innen bedingt, als wirklich bestimmt. Der sittliche Staat, wie ihn Hegel beschreibt, hat nichts mehr mit dem einfachen *Status* zu tun. Die *Idee des Staats* ist ein *Ereignis* – genauer gesagt: *sein* Ereignis. Und nur wo er sich ereignet, kann wirklich

112 Wie wir gesehen haben, lässt sich die letzte Referenz ohnehin nicht auslöschen bzw. töten, da Institutionalisierung bzw. Subjektivierung grundsätzlich nicht ohne sie auskommt (vgl. Legendre 2011, 77). Deshalb ist es wichtig, die letzte Referenz selbst als Subjekt zu begreifen und auch das entsprechende Bild zu kultivieren, denn das Bild kann »getötet« werden (vgl. ebd.) – ein Gedanke, der gerade dem protestantischen Geist nicht fremd sein dürfte.

vom Staat die Rede sein. Hegels Staatstheorie markiert das Ende jedes pseudo-historischen Royalismus, aber auch jeder genealogisch verklärten ›Blut- und-Boden‹-Ideologie – schließlich markiert sie auch die *Neubestimmung der politischen Theologie*:

Welches nun aber der *historische* Ursprung des Staates überhaupt oder vielmehr jedes besonderen Staates, seiner Rechte und Bestimmungen sei oder gewesen sei, ob er zuerst aus *patriarchalischen Verhältnissen*, aus Furcht oder Zutrauen, aus der Korporation usf. hervorgegangen und wie sich das, worauf sich solche Rechte gründen, im Bewußtsein als *göttliches, positives Recht* oder Vertrag, Gewohnheit und so fort gefaßt und befestigt habe, *geht die Idee des Staates selbst nicht an* [...]. (Ebd.; Herv. T.M., erste Herv. i. O.)¹¹³

Die Idee des Staats muss sich ereignen dürfen, wobei wir, was die konkrete Form betrifft, nicht notwendigerweise dem Denker Hegel folgen müssen, der eben in und für seine Zeit dachte. Seine logische Herleitung des sittlichen Staats aus dem Begriff der Freiheit zu ignorieren hieße aber, eine der elaboriertesten Theorien des modernen freiheitlichen Staats in den Wind zu schlagen. Denn, wie Klaus Vieweg betont, die Forderung nach historischen Staaten ist obsolet; spätestens seit dem 18. Jahrhundert gilt es, die Staaten auf dem Prinzip der Freiheit zu gründen (vgl. Vieweg 2019, 470f.).

Diese Aufgabe ist aber die Aufgabe aller und nicht allein die Aufgabe einer auserwählten Gruppe von Auserwählten. Ob man es nun das aufklärerische Programm, das Projekt der Moderne oder die Sittlichkeit nennen will – diese größte aller Aufgaben des Menschen ist eine Aufgabe, vor der nicht nur ein paar Wissenschaftler*innen, ein paar Politiker*innen oder ein paar Ökonome*innen, sondern nicht weniger als alle Menschen stehen.

113 Vgl. hierzu auch Hegel 1989b, 207, wo dieser Johannes den Täufer als Aufklärer zeichnet, »der die Menschen wieder auf diese ihre Würde aufmerksam machte – die ihnen nichts fremdes sein sollte, sondern die [sie] in sich selbst, ihrem wahren Selbst, nicht in der Abstammung, nicht in dem Triebe nach Glückseligkeit, nicht darin suchen sollten, Diener eines großgeachteten Mannes zu seyn [...].«

Nachwort

Die zurückliegenden Seiten haben uns immer wieder das Problem der verklärten Jenseitsvorstellung vor Augen geführt: Im Register der Ethik begegnete es uns als utopisches Phantasma einer besseren Welt, im Register der Institution wiederum wurde diese Utopie durch das Bild vom imaginären Vater konsolidiert. Abschließend sei nun also gefragt, was wir nach dem Gesagten auf die kritische, aber fundamentale ethische Frage ›Was tun?‹ antworten können.

Was sollen wir tun, wenn Ethik und Politik doch ereignishaft sind und uns keinen festgeschriebenen Moralkatalog liefern? Was tun, wenn wir nicht auf die phantasmatischen Bilder der Moralisten und politischen Fraktionen zurückgreifen sollen? Was tun, wenn wir uns nicht auf einen mächtigen Souverän berufen sollen, sondern allein auf die Vernunft?

Kant und Hegel helfen bei der Beantwortung dieser Fragen. Wenn Hegel uns nämlich wissen lässt, dass allein das Vernünftige das Wirkliche ist (und *vice versa*), und wir von Kant gelernt haben, was eigentlich mit dem Vernünftigen im praktischen Sinne gemeint ist, dann haben wir bereits alles an Werkzeug beisammen, um nicht nur die Frage zu beantworten, sondern auch richtiggehend tätig zu werden. Tragen wir nämlich das vernunftgemäße Urteil des Sittengesetzes an die beobachtbare Wirklichkeit, an die wahrnehmbaren Sitten und an die Realpolitik heran, dann stellen wir an so mancher Stelle fest, dass es hier alles andere als ethisch und politisch zugeht. Die Beispiele, die wir im Verlauf dieses Buchs geliefert haben, mögen dies auf ihre Weise veranschaulichen, kratzen aber nur an der Oberfläche. Sie vermitteln aber dennoch einen Eindruck von der Tatsache, dass so manche real- und soziopolitische ›Wirklichkeit‹, in der so viele Menschen leben (müssen), alles andere als vernünftig ist und daher nicht als *sittliche Wirklichkeit* bezeichnet werden kann.

Die sittliche Wirklichkeit gilt es folglich herbeizuführen, allerdings *ohne* dabei der Versuchung zu erliegen, sich jene Wirklichkeit im Vorweg auszumalen. Das Sittliche lässt sich nämlich nicht symbolisieren; vielmehr gilt es, dem Realen der Vernunft treu zu sein, um das Sittliche jederzeit zu verwirklichen. Denn eine Sache müssen wir uns immer wieder vor Augen führen: Die Wahrheit der Sittlichkeit, nämlich das Sittengesetz, ist wirklich und wird für selbstbewusste Subjekte auch immer wirklich sein. Mit anderen Worten, das Sittliche ist längst in der Welt, es braucht nicht gesucht werden – schon gar nicht in abstrakten, utopischen Bildern. Statt sich der imaginären Bildgewalt hinzugeben, ist dem Subjekt aufgegeben, sein sittliches Können anzunehmen, das sich aus dem vernunftgemäßen Sollen ableitet. Darin gewinnt es die Achtung vor sich und seinen Nebenmenschen. Und darin verwirklicht sich auch die mutuale Zusage der Würde.

Das Sittliche ist nicht zu begreifen, solange es als ein abstrakter ontologischer Status betrachtet wird – nicht einmal die Würde des Menschen lässt sich so als wirklich begreifen. Die *abstrakte* Würde nämlich kann einem Menschen genommen werden – was so mancher Folterbericht (auch oder gerade aus Nationen der sogenannten Ersten Welt) beweist. Die *wirkliche* Würde aber ist die tatsächliche, faktische Würde, die Sache selbst, die mit der Wirklichkeit der Sittlichkeit einhergeht. Sittlichkeit und Würde sind wirklich und vernunftgemäß, wo sie sich ereignen (dürfen). Ihre Unveräußerlichkeit, Unendlichkeit und Unhintergebarkeit erhält die Würde *mit* der Wirklichkeit der Sittlichkeit. Diese Wirklichkeit ist aber *immer* die *konkrete* Sittlichkeit. Sie ist nicht einfach etwas, das einst war. Und sie ist auch nicht etwas, das erst noch kommen muss. Es ist viel einfacher: Sie *ist* – als Unendliches *in actu*. Das Erste lehrt uns Kant, das Zweite Hegel.

Dank

Mein besonderer Dank gilt Jim Asmussen und Jan Hinnerk Thür dafür, dass sie es mir ermöglicht haben, meine Gedanken in vielen gemeinsamen Gesprächen zu erproben, zu revidieren und zu konsolidieren. Jim Asmussen gebührt darüber hinaus ein besonderer Dank für die Durchsicht des Manuskripts. Für die stetige und langjährige Unterstützung meiner Forschungsarbeit bin ich außerdem Professor Ralf K. Wüstenberg zu großem Dank verpflichtet. Schließlich danke ich meinen Studentinnen und Studenten, denn nicht selten waren sie die Ersten, die erleben ›durften‹, wie ihr Dozent neue Gedanken erprobt.

Siglenverzeichnis

Immanuel Kant

- **GMS:** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
- **KpV:** Kritik der praktischen Vernunft
- **KrV:** Kritik der reinen Vernunft
- **MS:** Die Metaphysik der Sitten
- **RGV:** Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

G.W.F. Hegel

- **Ä:** Vorlesungen über die Ästhetik
- **Enz.:** Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften
- **GPhR:** Grundlinien der Philosophie des Rechts
- **PhG:** Phänomenologie des Geistes
- **VGPh:** Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie
- **VPhG:** Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte
- **VPhR:** Vorlesungen über die Philosophie der Religion
- **WL:** Wissenschaft der Logik

Literaturverzeichnis

- Ackermann, F. (2011): »Kant und Hegels ›Leben Jesu‹«, in: G.W.F. Hegel (2011), 97-112.
- Agamben, G. (2010): Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, Homo Sacer II.2, übers. von A. Hiepko, Berlin.
- (2013): Opus Dei. Archäologie des Amtes, übers. von M. Hack, Frankfurt a.M.
- Anselm von Canterbury (2005): Proslogion/Anrede, übers. von R. Theis, Stuttgart.
- d'Arcais, P.F. (2004): Die Demokratie beim Wort nehmen. Der Souverän und der Dissident, Berlin.
- Arendt, H. (2011a): Über die Revolution, 7. Auflage, München/Berlin.
- (2011b): Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München.
- Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik, übers. von E. Rolfes, hg. von G. Bien, 4. Auflage, Hamburg.
- (2012): Politik, übers. und hg. von E. Schütrumpf, Hamburg.
- Armbruster, K. (2013): Gott die Mutter. Eine Streitschrift wider den patriarchalen Monotheismus, 2. Auflage, Norderstedt.
- Augustinus (2004): Bekenntnisse, übers. von J. Bernhart, Leipzig/Frankfurt a.M.
- Austin, J.L. (2010): Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), übers. von E. von Savigny, Stuttgart.
- Badiou, A. (2009): Paulus. Die Begründung des Universalismus, Zürich/Berlin.
- (2015): Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen, übers. von J. Brankel, Wien.
- Baumgartner, H.M. und H. Korten (1996): Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, München.

- Bentham, J. (1977a): A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government, *The Collected Works of Jeremy Bentham*, hg. von J.H. Burns und H.L.A. Hart, London.
- (1977b): »A Fragment on Government«, in: J. Bentham (1977a), 391-551.
- (2001a): *Writings on the Poor Laws, Vol. I, The Collected Works of Jeremy Bentham*, hg. von M. Quinn, New York.
- (2001b): »Farming Defended«, in: J. Bentham (2001a), 276-290.
- (2002a): *Rights, Representation, and Reform: Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution, The Collected Works of Jeremy Bentham*, hg. von P. Schofield, C. Pease-Watkin und C. Blamires, Oxford.
- (2002b): »Nonsense Upon Stilts, or Pandora's Box Opened, or The French Declaration of Rights Prefixed to the Constitution of 1791 Laid Open and Exposed«, in: J. Bentham (2002a), 317-397.
- Bettelheim, B. (1989): *Aufstand gegen die Massen. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft*, übers. von H. Schroeder und P. Horstrup, Frankfurt a.M.
- Bloch, E. (1962): *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Gesamtausgabe, Bd. 8, Frankfurt a.M.
- Blumenberg, H. (2017): *Arbeit am Mythos*, 5. Auflage, Frankfurt a.M.
- Boehm, G. (1991): »Die Lehre des Bilderverbotes«, in: H. Federle (1991), 77-93.
- Bonhoeffer, D. (1959a): *Kirchenkampf und Finkenwalde, Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hg. von E. Bethge, München.
- (1959b): »Der Führer und der einzelne in der jungen Generation«, in: D. Bonhoeffer (1959a), 22-38.
- (1998): *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Dietrich Bonhoeffer Werke, Band 8*, hg. von C. Gremmels et al., Gütersloh.
- Brecht, B. (2005a): *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Bd. 1, Frankfurt a.M.
- (2005b): *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Bd. 6, Frankfurt a.M.
- (2005c): »Die Dreigroschenoper«, in: B. Brecht (2005a), 191-284.
- (2005d): »Dialektik«, in: B. Brecht (2005b), 140-141.
- von Bülow, V. (o.J.): »Stefan Zweigs Polemik gegen Calvin. Niederblickend erschrickt man...«. Online: <https://www.calvin.de/wirken/zweig.html> (Zugriff: 28. Januar 2020).
- Butler, J. (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. von R. Ansén, Frankfurt a.M.
- Castellio, S. (2015): *Gegen Calvin/Contra libellum Calvinii*, hg. von W.F. Stammer, übers. von U. Plath, Essen.
- Cicero (2015): *De fato/Über das Schicksal*, übers. von P. Calanchini, Stuttgart.

- Cohen, I.B. (1994.): Revolutionen in der Naturwissenschaft, übers. von W. Kutschmann, Frankfurt a.M. 1994.
- Conrad, J. (2013a): *Under Western Eyes*, hg. von R. Osborne und P. Eggert, Cambridge.
- (2013b): »Author's Note« (1920), in: J. Conrad (2013a), 5-7.
- Dahn, D. (2017): *Wir sind der Staat! Warum Volk sein nicht genügt*, 4. Auflage, Hamburg.
- Daly, M. (1985): *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston.
- (2009): »The Final Cause: The Cause of Causes«, in: B. Krondorfer (2009), 1-8.
- Demmerlig, C. und F. Kambartel (1992) (Hg.): *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, Frankfurt a.M.
- Descartes, R. (2008): *Mediationes de Prima Philosophia/Meditationen über die Erste Philosophie*, hg. und übers. von G. Schmidt, Stuttgart.
- Deutscher Bundestag (2021): *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland* (23. Mai 1949). Online: <https://www.bundestag.de/gg> (Zugriff: 17. November 2020).
- Deutscher Ethikrat (2021a): *Mitglieder*. Online: <https://www.ethikrat.org/mitglieder/> (Zugriff: 13. September 2021).
- (2021b): *Ethikratgesetz (EthRG)* (16. Juli 2007). Online: <https://www.ethikrat.org/der-ethikrat/#m-tab-o-ethikratgesetz> (Zugriff: 13. September 2021).
- (2021c): *Der Ethikrat*. Online: <https://www.ethikrat.org/der-ethikrat/>(13. September 2021).
- Dewey, J. (2011): *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*, hg. von J. Oelkers, 5. Auflage, Weinheim/Basel.
- Dorlin, E. (2020): *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt*, übers. von A. Hemminger, Berlin.
- dpa (2011): »Unwort des Jahres ist ›alternativlos‹«, in: *Zeit Online*, 18. Januar. Online: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2011-01/unwort-2010-alternativlos> (Zugriff: 18. März 2020).
- (2019): »Italien verschärft Strafen für Seenotretter im Mittelmeer«, in: *Zeit Online*, 6. August. Online: <https://www.zeit.de/politik/2019-08/seenotrettung-italien-rettungsschiffe-hilfsorganisationen-geldstrafen-haft> (Zugriff: 20. Februar 2020).
- Eigen, M. und R. Winkler (1975): *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München.

- Eilberg-Schwartz, H. (1994): *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston.
- Evans, D. (2017a): *Wörterbuch der Lacan'schen Psychoanalyse*, übers. von G. Burkhart, 2. Auflage, Wien/Berlin.
- (2017b): Art. »Ordnung«, in: D. Evans (2017a), 195.
 - (2017c): Art. »Spiegelstadium«, in: D. Evans (2017a), 254-256.
 - (2017d): Art. »Todestrieb«, in: D. Evans (2017a), 282-284.
- Faber, R. und G. Palmer (2003) (Hg.): *Der Protestantismus. Ideologie, Konfession oder Kultur?*, Würzburg.
- Federle, H. (1991) (Hg.): *Wiener Succession (Ausstellungskatalog)*, Wien.
- Fichte, J.G. (1971a): *Fichtes Werke*, Bd. 1, hg. von I.H. Fichte, Nachdruck, Berlin.
- (1971b): *Fichtes Werke*, Bd. 3, hg. von I.H. Fichte, Nachdruck, Berlin.
 - (1971c): *Fichtes Werke*, Bd. 5, hg. von I.H. Fichte, Nachdruck, Berlin.
 - (1971d): »Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie«, in: J.G. Fichte (1971a), 1-25.
 - (1971e): »Über den Begriff der Wissenschaftslehre« in: J.G. Fichte (1971a), 27-81.
 - (1971f): »Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre«, in: J.G. Fichte (1971a), 83-328.
 - (1971g): »Grundlegung des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre«, in: J.G. Fichte (1971b), 137-149.
 - (1971h): »Versuch einer Kritik aller Offenbarung«, in: J.G. Fichte (1971c), 11-174.
 - (1971i): »Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung«, in: J.G. Fichte (1971c), 177-189.
- Fischer, V. (2005): »Wir sind das Volk«. Die Geschichte eines deutschen Rufs«, in: *Deutschlandfunk Kultur*, 29. September. Online: https://www.deutschlandfunkkultur.de/wir-sind-ein-volk.1001.de.html?dram:article_id=155887 (Zugriff: 5. März 2020).
- Förster, E. (2018): *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, 3. Auflage, Frankfurt a.M.
- Foucault, M. (2012): *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, übers. von U. Raulff und W. Seitter, 19. Auflage, Frankfurt a.M.
- (2017a): *Analytik der Macht*, hg. von D. Defert und F. Ewald, übers. von R. Ansén, M. Bischoff et al., Frankfurt a.M.

- (2017b): »Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über«, in: M. Foucault (2017a), 126-136.
- (2017c): »Die Maschen der Macht«, in: M. Foucault (2017a), 220-239.
- (2017d): »Subjekt und Macht«, in: M. Foucault (2017a), 240-263.
- Frank, M. (2016): Eine Einführung in Schellings Philosophie, 5. Auflage, Frankfurt a.M.
- Fraser, S. (2015): *The Age of Acquiescence. The Life and Death of American Resistance to Organized Wealth and Power*, New York.
- Freud, S. (1969a): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge, Studienausgabe, Bd. 1, Frankfurt a.M.
- (1969b): »Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«, in: S. Freud (1969a), 447-608.
- (1974a): Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Studienausgabe, Bd. 9, Frankfurt a.M.
- (1974b): »Massenpsychologie und Ich-Analyse«, in: S. Freud (1974a), 61-134.
- (1974c): »Die Zukunft einer Illusion«, in: S. Freud (1974a), 135-189.
- (1974d): »Das Unbehagen in der Kultur«, in: S. Freud (1974a), 191-270.
- (1974e): »Totem und Tabu«, in: S. Freud (1974a), 287-444.
- (1974f): »Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen«, in: S. Freud (1974a), 455-581.
- (1975a): Psychologie des Unbewußten, Studienausgabe, Bd. 3, Frankfurt a.M.
- (1975b): »Trauer und Melancholie«, in: S. Freud (1975a), 193-212.
- (1975c): »Jenseits des Lustprinzips«, in: S. Freud (1975a), 213-272.
- (1987a): Gesammelte Werke, Band 18, Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885-1938, hg. von A. Richards, Frankfurt a.M.
- (1987b): »Entwurf einer Psychologie«, in: S. Freud (1987a), 375-488.
- Funke, G. (1991) (Hg.): Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses (Mainz 1990), Bd. II.1, Bonn.
- Funke, G. und H. Reiner (1972): Art. »Ethos«, in: J. Ritter (1972), 813-815.
- Gerstenberger, H. (1982): »Vom Ursprung bürgerlicher Staaten«, in: PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft, 47, 119-132.
- Goethe, J.W. (2007a): Werke in sechs Bänden, Bd. 3, hg. von A. Schöne und W. Wiethölter, Frankfurt a.M./Leipzig.
- (2007b): »Faust«, in: J.W. Goethe (2007a), 7-404.
- Goldschmidt, L. (2002): Der babylonische Talmud, Bd. 7, übers. von L. Goldschmidt, Darmstadt.

- Görnitz, T. (2021): »Der Weg zur Erleuchtung. Erkenntnisse der Naturwissenschaft«, in: F. Mann und C. Mann (2021), 41-100.
- Gratian (1955): *Corpus Iuris Canonici. Decretum Gratiani* (Leipzig 1879), hg. von E. Friedberg, Nachdruck, Graz.
- Günther, G. (1976a): *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd. 1, Hamburg.
- (1976b): »Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion«, in: G. Günther (1976a), 31-74.
- (1978): *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, 2. Auflage, Hamburg.
- (1979a): *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd. 2, Hamburg.
- (1979b): »Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Wissenschaftstheorie«, in: G. Günther (1979a), 157-170.
- (1991): *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik. Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen*, 3. Auflage, Hamburg.
- (2021): *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, 4. Auflage, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (1968) (Hg.): *Antworten auf Herbert Marcuse*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.
- (1983a): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.
- (1983b): »Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: J. Habermas (1983a), 53-125.
- Härle, W. (2018): *Ethik*, 2. Auflage, Berlin/Boston.
- Hartung, K. (1989): »Demokratie DDR. Zwischenbericht über die Volksmacht«, in: TAZ vom 9. Dezember, 8. Online: <https://taz.de/Demokratie-DDR/!1788366/> (Zugriff: 17. Dezember 2021).
- Hegel, G.W.F. (1966): *Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch: Das Sein*, Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812, Göttingen.
- (1969a): *Briefe von und an Hegel*, Bd. I, hg. von J. Hoffmeister, 3. Auflage, Hamburg.
- (1969b): *Briefe von und an Hegel*, Bd. II, hg. von J. Hoffmeister, 3. Auflage, Hamburg.
- (1969c): *Briefe von und an Hegel*, Bd. III, hg. von J. Hoffmeister, 3. Auflage, Hamburg. (1971): *Jenaer Systementwürfe II, Gesammelte Werke*, Bd. 7, hg. von R.-P. Horstmann und J.H. Trede, Hamburg.

- (1974): Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. von Griesheims 1824/25, Vorlesungen über die Rechtsphilosophie 1818-1831, 6. Bände, Bd. 4, hg. von K.-H. Ilting, Stuttgart.
- (1975): Jenaer Systementwürfe I, Gesammelte Werke, Bd. 6, hg. von K. Düsing und H. Kimmerle, Hamburg.
- (1986a): Frühe Schriften, Werke, Bd. 1, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M.
- (1986b): Jenaer Schriften 1801-1807, Werke, Bd. 2, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M.
- (1986c): Phänomenologie des Geistes, Werke, Bd. 3, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. (= PhG)
- (1986d): Wissenschaft der Logik I und II, Werke, Bd. 5 und 6, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. (= WL I/II)
- (1986e): Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, Bd. 7, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. (= GPhR)
- (1986f): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I-III, Werke, Bde. 8-10, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. (= Enz.)
- (1986g): Berliner Schriften 1818-1831, Werke, Bd. 11, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M.
- (1986h): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, Bd. 12, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. (= VPhG)
- (1986i): Vorlesungen über Ästhetik I, Werke, Bd. 13, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. (= Ä I)
- (1986j): Vorlesungen über die Philosophie der Religion I und II, Werke, Bd. 16 und 17, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. (= VPhR I/II)
- (1986k): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I und III, Werke, Bd. 18 und 20, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. (= VGPh I/III)
- (1986l): »Fragmente über Volksreligion und Christentum«, in: G.W.F. Hegel (1986a), 9-103.
- (1986m): »Die Positivität der christlichen Religion«, in: G.W.F. Hegel (1986a), 104-229.
- (1986n): »Eleusis«, in: G.W.F. Hegel (1986a), 230-233.
- (1986o): »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«, in: G.W.F. Hegel (1986a), 274-418.
- (1986p): »Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit«, in: G.W.F. Hegel (1986a), 428-448.

- (1986q): »Die Verfassung Deutschland«, in: G.W.F. Hegel (1986a), 451-610.
- (1986r): »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie«, in: G.W.F. Hegel (1986b), 7-138.
- (1986s): »Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere«, in: G.W.F. Hegel (1986b), 171-187.
- (1986t): »Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie«, in: G.W.F. Hegel (1986b), 213-272.
- (1986u): »Glauben und Wissen«, in: G.W.F. Hegel (1986b), 287-433.
- (1986v): »Über die wissenschaftliche Behandlungsart des Naturrechts«, in: G.W.F. Hegel (1986b), 434-529.
- (1986w): »Wer denkt abstrakt?«, in: G.W.F. Hegel (1986b), 575-581.
- (1986x): »Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie«, in: G.W.F. Hegel (1986g), 42-67.
- (1986y): »Über die englische Reformbill«, G.W.F. Hegel (1986g), 83-128.
- (1986z): »Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Von Karl Friedrich Göschel«, in: G.W.F. Hegel (1986g), 353-389.
- (1989a): Frühe Schriften I, Gesammelte Werke, Bd. I, hg. von F. Nicolin und G. Schüler, Hamburg.
- (1989b): »Das Leben Jesu«, in: G.W.F. Hegel (1989a), 207-278.
- (1997a): Berliner Schriften (1818-1831) voran gehen Heidelberger Schriften (1816-1818), hg. von W. Jaeschke, Hamburg.
- (1997b): »Rede zur dritten Säkularfeier der Augsbургischen Konfession«, in: G.W.F. Hegel (1997a), 429-442.
- (2009): Grundlinien der Philosophie des Rechts, Gesammelte Werke, Bd. 14.1, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse – Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Hamburg.
- (2011): Das Leben Jesu, hg. von F. Ackermann, Stuttgart.
- Hein-Kircher, H. (2007): »Politische Mythen«, in: Politische Psychologie, Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 11, 26-31.
- Henrich, D. (1966): »Fichtes ursprüngliche Einsicht«, in: D. Henrich und H. Wagner (1966), 188-232.
- (1971a): Hegel im Kontext, Frankfurt a.M.
- (1971b): »Historische Voraussetzungen von Hegels System«, in: D. Henrich (1971a), 41-72.
- (1971c): »Hegels Logik der Reflexion«, in: D. Henrich (1971a), 95-156.

- (1971d): »Hegels Theorie über den Zufall«, in: D. Henrich (1971a), 157-186.
- (1982a): Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt a.M.
- (1982b): »Lebensdeutungen der Zukunft«, in: D. Henrich (1982a), 11-42.
- (1982c): »Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutung. Über Wurzeln der Religion im bewußten Leben«, in: D. Henrich (1982a), 99-124.
- (2001a): Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart.
- (2001b): »Ethik der Autonomie«, in: D. Henrich (2001a), 6-56.
- (2001c): »Fichtes ›Ich‹«, in: D. Henrich (2001a), 57-82.
- Henrich, D. und R.-P. Horstmann (1982) (Hg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart.
- Henrich, D. und H. Wagner (1966) (Hg.): Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt a.M.
- Hertel-Holst, S.C. und K. Zeller (2020) (Hg.): Bedeutsame Stunde. Impulse Bonhoeffers für eine Theologie der Gegenwart, Kieler Theologische Reihe, Bd. 16, Berlin/Münster.
- Hölderlin, F. (1962a): Der Tod des Empedokles, Aufsätze, Kleine Stuttgarter Ausgabe, Bd. 4, hg. von F. Beissner, Stuttgart.
- (1962b): »Urteil und Sein«, in: F. Hölderlin (1962a), 226f.
- Honneth, A. (2005): Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt a.M.
- Hübner, D. (2018): Einführung in die philosophische Ethik, 2. Auflage, Göttingen.
- Illich, I. (1995): Entschulung der Gesellschaft. Eine Streitschrift, übers. von H. Lindemann und T. Lindquist, 4. Auflage, München.
- Israel, J. (2010): A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy, Princeton/Oxford.
- Jaeschke, W. (2003): »Hegels Begriff des Protestantismus«, in: R. Faber und G. Palmer (2003), 77-91.
- Jakobs, G. (2004): »Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht«, in: Höchstrichterliche Rechtsprechung zum Strafrecht (HRRS), 3, 88-95.
- Jameson, F. (2017): The Hegel Variations. On the *Phenomenology of Spirit*, London/New York.
- Joyce, J. (1981): Ulysses, übers. von H. Wollschläger, Frankfurt a.M.
- Kahnemann, D., J.L. Knetsch und R.H. Thaler (1991): »Anomalies. The Endowment Effect, Loss Aversion, and Status Quo Bias«, in: Journal of Economic Perspectives, 5, 193-206.

- Kant, I. (1955a): Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXIII, Berlin.
- (1955b): »Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden«, in: I. Kant (1955a), 153-192.
- (1983a): Vorkritische Schriften bis 1768, Werke in zehn Bänden, Bd. 1 und 2, hg. von W. Weischedel, Darmstadt.
- (1983b): Kritik der reinen Vernunft, Werke in zehn Bänden, Bd. 3 und 4, hg. von W. Weischedel, Darmstadt. (= KrV)
- (1983c): Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Werke in zehn Bänden, Bd. 6 und 7, hg. von W. Weischedel, Darmstadt.
- (1983d): Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Werke in zehn Bänden, Bd. 9 und 10, hg. von W. Weischedel, Darmstadt.
- (1983e): »Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen«, in: I. Kant (1983a), 775-819.
- (1983f): »Grundlegung der Metaphysik der Sitten«, in: I. Kant (1983c), 7-102. (= GMS)
- (1983g): »Kritik der praktischen Vernunft«, in: I. Kant (1983c), 103-302. (= KpV)
- (1983h): »Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen«, in: I. Kant (1983c), 303-634. (= MS I/II)
- (1983i): »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen«, in: I. Kant (1983c), 635-643.
- (1983j): »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, in: I. Kant (1983c), 645-879. (= RGV)
- (1983k): »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung«, in: I. Kant (1983d), 51-61.
- (1983l): »Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee«, in: I. Kant (1983d), 103-124.
- Kern, F. (1980): Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, 7. Auflage, Darmstadt.
- Kierkegaard, S. (2003): Der Begriff Angst, Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 7, 11. und 12. Abt., übers. von E. Hirsch, Simmerath.
- (2004): Die Krankheit zum Tode, Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 17, 24 und 25 Abt., übers. von E. Hirsch, Simmerath.
- Kläui, C. (2015): Psychoanalytisches Arbeiten. Für eine Theorie der Praxis, 3. Auflage, Bern.
- Klemme, F. (2004): Immanuel Kant, Frankfurt a.M.

- Koch, C. (2013): *Bewusstsein. Bekenntnisse eines Hirnforschers*, übers. von M. Niehaus und J. Wissmann, Berlin/Heidelberg.
- Kojève, A. (1975): *Hegel. Vergegenwärtigung seines Denkens*, hg. von I. Fettscher, übers. von I. Fettscher und G. Lembruch, Frankfurt a.M.
- Körtner, U.H.J. (2008): *Evangelische Sozialethik*, 2. Auflage, Göttingen.
- Krondorfer, B. (2009) (Hg.): *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*, London.
- Lacan, J. (2013): *Ich spreche zu den Wänden. Gespräche aus der Kapelle von Sainte-Anne*, übers. von H.-D. Gondek, Wien/Berlin.
- (2015a): *Schriften II*, übers. von H.-D. Gondek, Wien/Berlin.
- (2015b): *Freuds technische Schriften, Das Seminar, Buch I*, übers. von W. Hamacher, Wien/Berlin.
- (2015c): *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, Das Seminar, Buch II*, übers. von H.-J. Metzger, Wien/Berlin.
- (2015d): *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, Das Seminar, Buch XI*, übers. von N. Haas, Wien/Berlin.
- (2015e): »Kant mit Sade«, in: J. Lacan (2015a), 289-321.
- (2015f): »Die Wissenschaft und die Wahrheit«, in: J. Lacan (2015a), 401-428.
- (2016a): *Schriften I*, übers. von H.-D. Gondek, Wien.
- (2016b): *Die Ethik der Psychoanalyse, Das Seminar, Buch VII*, übers. von N. Haas, Wien/Berlin.
- (2016c): »Das Spiegelstadium als Gestalter der Funktion des Ichs, so wie es uns in der psychoanalytischen Erfahrung offenbart wird«, in: J. Lacan (2016a), 109-117.
- (2016d): »Theoretische Einführung in die Funktionen der Psychoanalyse in der Kriminologie«, in: J. Lacan (2016a), 146-175.
- (2020): *Das Begehren und seine Deutung, Das Seminar, Buch VI*, übers. von H.-D. Gondek, Wien/Berlin.
- Legendre, P. (2010a): *Vom Imperativ der Interpretation, Schriften, Bd. 1*, hg. von G. Mein und C. Pornschlegel, übers. von S. Hackbarth, Wien/Berlin.
- (2010b): »Die Narbe. An die Jugend, die begierig sucht... Rede vor Studenten über Wissenschaft und Unwissen«, in: P. Legendre (2010a), 11-64.
- (2010c): »Der mordende Mensch«, in: P. Legendre (2010a), 87-100.
- (2010d): »Dominium Mundi. Das Imperium des Managements«, in: P. Legendre (2010a), 101-164.
- (2010e): »Die Juden interpretieren verrückt.« Gutachten zu einem Text«, in: P. Legendre (2010a), 165-188.

- (2011): Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Versuch über den Vater, Schriften, Bd. 3, hg. von G. Mein und C. Pornschlegel, übers. von C. Pornschlegel, Wien/Berlin.
- (2016): Die Liebe des Zensors. Versuch über die dogmatische Ordnung, Schriften, Bd. 8, übers. von M. Laurent, hg. von G. Mein und C. Pornschlegel, Wien/Berlin.
- Leonhardt, R. (2019): Ethik, Leipzig.
- Lessing, G.E. (1998): Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie, Stuttgart.
- Lessenich, S. (2019): Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem, 2. Auflage, Stuttgart.
- Lévi-Strauss, C. (1977a): Strukturele Anthropologie I, übers. von H. Naumann, Frankfurt a.M.
- (1977b): »Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie«, in: C. Lévi-Strauss (1977a), 43-67.
- (1977c): »Die Wirksamkeit der Symbole«, in: C. Lévi-Strauss (1977a), 204-225.
- (2017a): Wir sind alle Kannibalen, übers. von E. Moldenhauer, Frankfurt a.M.
- (2017b): »Die weibliche Sexualität und der Ursprung der Gesellschaft«, in: C. Lévi-Strauss (2017a), 187-197.
- Lipowatz, T. (1998): Politik der Psyche. Eine Einführung in die Psychopathologie des Politischen, Wien.
- (2005): Der »Fortschritt in der Geistigkeit« und der »Tod Gottes«, Würzburg.
- Löhner, G. (2004): »Kants Problem einer Normativität aus reiner Vernunft«, in: G. Schönrich (2004), 179-198.
- Ludwig, R. (2009): Kant für Anfänger. Die Kritik der reinen Vernunft, 14. Auflage, München.
- Luhmann, N. (1984): Soziale Systeme, Frankfurt a.M.
- (1989a): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt a.M.
- (1989b): »Ethik als Reflexionstheorie der Moral«, in: N. Luhmann (1989a), 358-447.
- Lukács, G. (1967): Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie, Gesamtausgabe, Bd. 8, hg. von F. Benschler, 3. Auflage, Neuwied/Berlin.
- Luther, M. (1908a): D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 18, Weimar.

- (1908b): »Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern«, hg. von O. Brenner und W. Möllenberg, in: M. Luther (1908a), 375-401.
- (2006a): Lateinisch-Deutsche-Studienausgabe, Bd. 1, Der Mensch vor Gott, hg. von W. Härle, Leipzig.
- (2006b): »De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen«, in: M. Luther (2006a), 219-661.
- Lyotard, J.-F. (2012): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, übers. von O. Pfersmann, hg. von P. Engelmann, 7. Auflage, Wien.
- Maio, G. (2012): Mittelpunkt Mensch. Ethik in der Medizin, Stuttgart.
- Malabou, C. (2005): The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic, übers. von L. During, Abingdon/New York.
- Mann, C. (2021): »Das Geistige als Grundlage unserer Welt?«, in: F. Mann und C. Mann (2021), 12-40.
- Mann, F. und C. Mann (2021) (Hg.): Im Lichte der Quanten. Konsequenzen eines neuen Weltbilds, Darmstadt.
- Marcuse, H. (1970a): Kultur und Gesellschaft 2, 8. Auflage, Frankfurt a.M.
- (1970b): »Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers«, in: H. Marcuse (1970a), 107-129.
- Marquard, O. (1964): »Hegel und das Sollen«, in: Philosophisches Jahrbuch, 72, 103-119.
- Marx, K. (1969): »Thesen über Feuerbach«, in: K. Marx und F. Engels (1969a), 5-7.
- Marx, K. und F. Engels (1969a): Werke, Bd. 3, Berlin.
- (1969b): »Die Deutsche Ideologie«, in: K. Marx und F. Engels (1969a), 9-530.
- Maus, I. (1994): Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt a.M.
- (2019): Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie, 2. Auflage, Berlin.
- Mausfeld, R. (2018a): Warum schweigen die Lämmer? Wie Elitendemokratie und Neoliberalismus unsere Gesellschaft und unsere Lebensgrundlage zerstören, 3. Auflage, Frankfurt a.M.
- (2018b): »Einleitung«, in: R. Mausfeld (2018a), 7-22.
- (2018c): »Wer das Land besitzt, der soll es auch regieren«. Repräsentative Demokratie als Mittel der Demokratievermeidung«, in: R. Mausfeld (2018a), 137-149.
- (2018d): »Massenmediale Indoktrination. Gespräch mit Jens Wernicke«, in: R. Mausfeld (2018a), 153-172.

- (2018e): »Wie sich die »verwirrte Herde« auf Kurs halten lässt«, in: R. Mausfeld (2018a), 173-233.
- (2019): Angst und Macht. Herrschaftstechniken der Angsterzeugung in kapitalistischen Demokratien, 3. Auflage, Frankfurt a.M.
- Mauss, M. (1990): Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, übers. von E. Moldenhauer, Frankfurt a.M.
- Mbembe, A. (2019): Kritik der schwarzen Vernunft, übers. von M. Bischoff, 3. Auflage, Frankfurt a.M.
- Mendieta E. und J. VanAntwerpen (2012) (Hg.): Religion und Öffentlichkeit, übers. von M. Adrian, Berlin.
- Mills, P.J. (1998): »Hegel's Antigone«, in: J.B. Stewart (1998), 243-271.
- Münchow, T. (2018): »Wir machen Sinn.« (Post)Moderne Bedingungen, Perspektiven und Grenzgänge theologischer Hermeneutik, Flensburg.
- (2020): »Bonhoeffer mit Hegel und Lacan. Eine *Relecture* des Ethikfragments »Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt«, in: S.C. Hertel-Holst und K. Zeller (2020), 87-125.
- Musil, R. (1978): Gesammelte Werke, Bd. 8, Essays und Reden, hg. v. Adolf Frisé. Hamburg.
- Nancy, J.-L. (2008): *Noli me tangere*, übers. von C. Dittrich, Zürich/Berlin.
- (2009): Die Wahrheit der Demokratie, übers. von R. Steurer, Wien.
- (2011): Hegel. Die spekulative Anmerkung. Die Unruhe des Negativen, übers. von T. Laugstien und J. Etzold, Zürich.
- (2014): *Corpus*, übers. von N. Hodyas und T. Obergöker, Zürich/Berlin
- (2018): Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht, übers. von E. von der Osten, Wien.
- Nicolin, G. (1970) (Hg.): Hegel in Berichten von Zeitgenossen, Hamburg.
- Nietzsche, F. (1999a): Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe, Bd. 4, hg. von G. Colli und M. Montinari, München.
- (1999b): Jenseits von Gut und Böse, Kritische Studienausgabe, Bd. 5, hg. von G. Colli und M. Montinari, München
- Offe, C. (1968): »Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratietheese?«, in: J. Habermas (1968), 73-88.
- Pagel, G. (1992): »Lacan: Einführender Überblick über einen schwierigen Denker und Erörterungen einiger Kritiken und Kontroversen«, in: B.H.F. Taureck (1992), 32-59.
- Pieper, A. (2017): Einführung in die Ethik, 7. Auflage, Göttingen.
- Platon (1985): Der Staat, Platons Werke, Dritter Theil, übers. von F.D.E. Schleiermacher, Neuausgabe der zweiten verbesserten Auflage, Berlin.

- Radbruch, G. (1946): »Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht«, in: Süddeutsche Juristen-Zeitung, 5, 105-108.
- Rancière, J. (2008): Zehn Thesen zur Politik, übers. von M. Blankenburg, Zürich/Berlin.
- (2018): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, übers. von R. Steurer, 7. Auflage, Frankfurt a.M.
- Rathgeb, E. (2019): Zwei Hälften des Lebens. Hegel und Hölderlin. Eine Freundschaft, München.
- Rentsch, T. (1992): »Negativität und Vermittlung. Hegels Anthro-Philo-Logik«, in: C. Demmerlig und F. Kambartel (1992), 100-138.
- Riedel, M. (1969a): Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt a.M.
- (1969b): »Objektiver Geist und praktische Philosophie«, in: M. Riedel (1969a), 11-41.
- (1973a): System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie, Frankfurt a.M.
- (1973b): »Hegel und Marx. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis«, in: M. Riedel (1973a), 9-39.
- (1976): Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität, Frankfurt a.M./Berlin/Wien.
- Ritter, J. (1972) (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt.
- (2003a): Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a.M.
- (2003b): »Politik« und »Ethik« in der praktischen Philosophie des Aristoteles«, in: J. Ritter (2003a), 106-132.
- (2003c): »Person und Eigentum. Zu Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts« §§ 34 bis 81«, in: J. Ritter (2003a), 256-280.
- (2003d): »Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik«, in: J. Ritter (2003a), 281-309.
- (2003e): »Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität«, in: J. Ritter (2003a), 357-376.
- Rödl, S. (2019): Selbstbewußtsein und Objektivität. Eine Einführung in den absoluten Idealismus, übers. von C. Böse-Sprenger, Frankfurt a.M.
- Rohloff, R. (2011): Johannes Calvin. Leben, Werk, Wirkung, Göttingen.
- Rosenkranz, K. (1963): Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1844, Darmstadt.
- Rosenzweig, F. (2010): Hegel und der Staat, hg. von F. Lachmann, Berlin.

- Roudinesco, E. (2011): Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems, übers. von H.-D. Gondek, Wien.
- Russell, B. (1922): *Free Thought and Official Propaganda*, New York.
- Samuelson, W. und R. Zeckhauser (1988): »Status Quo Bias in Decision Making«, in: *Journal of Risk and Uncertainty*, 1, 7-59.
- Schapp, W. (2004): *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 4. Auflage, Frankfurt a.M.
- Schelling, F.W.J. (1860a): *Sämmtliche Werke, Abt. I, Bd. 7*, hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg.
- (1860b): »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände«, in: F.W.J. Schelling (1860a), 331-416.
- (1861a): *Sämmtliche Werke, Abt. I, Bd. 10*, hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg.
- (1861b): »Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin«, in: F.W.J. Schelling (1861a), 201-224.
- (1861c): »Darstellung des philosophischen Empirismus«, in: F.W.J. Schelling (1861a), 225-286.
- (1985a): *Ausgewählte Schriften, Bd. 1*, hg. von M. Frank, Frankfurt a.M.
- (1985b): *Ausgewählte Schriften, Bd. 2*, hg. von M. Frank, Frankfurt a.M.
- (1985c): »Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie«, in: F.W.J. Schelling (1985a), 317-336.
- (1985d): »System des transzendentalen Idealismus«, in: F.W.J. Schelling (1985a), 395-702.
- (1985e): »Darstellung meines Systems der Philosophie«, in: F.W.J. Schelling (1985b), 37-75.
- Schenk, S.K. (2018): *Hegels Krieg. Unausweichlichkeit und Mäßigung des Krieges in den Grundlinien der Philosophie des Rechts – eine Entgegnung auf Klaus Vieweg*, Nordhausen.
- Schirmer, E. (1988): *Eva-Maria. Rollenbilder von Männern für Frauen*, Offenbach.
- Schlegel, F. (1963): *Philosophische Lehrjahre (1796-1806)*, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 18, hg. von E. Behler, München u.a.
- (1967): *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 2, hg. von H. Eichner, München u.a.
- Schleiermacher, F.D.E. (2008): *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hg. von R. Schäfer, Berlin/New York.

- Schmitt, C. (2015): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 10. Auflage, Berlin.
- Schönrich, G. (2004) (Hg.): Normativität und Faktizität. Skeptische und transzendentalphilosophische Positionen im Anschluss an Kant, Dresden.
- Seung, S. (2013): Das Konnektom. Erklärt der Schaltplan des Gehirns unser Ich?, übers. von M. Niehaus, Berlin/Heidelberg.
- Shanks, A. (1991): Hegel's Political Theology, Cambridge.
- Siep, L. (1982): »Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts«, in: D. Henrich und R.-P. Horstmann (1982), 255-276.
- (2000): Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«, Frankfurt a.M.
- Steinert, H. (1973a) (Hg.): Der Prozeß der Kriminalisierung. Untersuchungen zur Kriminalsoziologie, München.
- (1973b): »Statusmanagement und Kriminalisierung«, in: H. Steinert (1973a), 9-23.
- (1989): »Gerechtigkeit als der Versuch, Herrschaft zu kontrollieren, und das Problem der staatlich organisierten Zufügung von Schmerz. ›Is there justice? – No, just us!««, in: O. Weinberger (1989), 341-358.
- Stewart, J.B. (1998) (Hg.): The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays, Albany.
- Taureck, B.H.F. (1992) (Hg.): Psychoanalyse und Philosophie. Lacan in der Diskussion, Frankfurt a.M.
- Taylor, C. (1997): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, hg. von A. Gutmann, übers. von R. Kaiser, Frankfurt a.M.
- (2012): »Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus«, in: E. Mendieta und J. VanAntwerpen (2012), 53-87.
- Thamer, H.-U. (2019): Die Französische Revolution, 5. Auflage, München.
- Theunissen, M. (1980): Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt a.M.
- Thomas von Aquin (1985): Die Summe der Theologie, Bd. I-III, übers. und hg. von J. Bernhart, 3. Auflage, Stuttgart.
- Tillich, P. (2015): Der Mut zum Sein, 2. Auflage, Berlin/München/Boston.
- UNGA (1948): Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Resolution 217 A (III). Online: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=ger> (Zugriff: 16. November 2021).

- Verhaeghe, P. (2017): *Narziss in Trauer. Das Verschwinden des Patriarchats*, übers. von S. Seitz und A. Wieder, hg. vom Sigmund Freud Museum Wien, Wien.
- Vieweg, K. (2012): *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München.
- (2018): »Das ›erste System der Freiheit‹ und die ›Vernichtung aller Freiheit‹. Zu Hegels kritischer Einwendung gegen Fichtes Freiheitsverständnis«, in: *Fichte-Studien*, 45, 181-199.
- (2019): *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, München.
- Vogl, J. (2011): *Das Gespenst des Kapitals*, 3. Auflage, Zürich.
- Weinberger, O. (1989) (Hg.): *Internationales Jahrbuch für Rechtsphilosophie und Gesetzgebung 1989*, Wien.
- Weischedel, W. (1980): *Skeptische Ethik*, Frankfurt a.M.
- Welsch, W. (1996): *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a.M.
- Wende, P. (2000) (Hg.): *Große Revolutionen der Geschichte. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, München.
- Whitehead, A.N. (1987): *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, übers. von H.G. Holl, Frankfurt a.M.
- (1990): *Wie entsteht Religion?*, übers. von H.G. Holl, Frankfurt a.M.
- Widmer, P. (2006): *Metamorphosen des Signifikanten. Zur Bedeutung des Körperbilds für die Realität des Subjekts*, Bielefeld.
- Willaschek, M. (1991): »Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom ›Faktum der Vernunft‹«, in: G. Funke (1991), 455-466.
- (1992): *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart.
- Wolin, S.S. (2016): *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton/Oxford.
- Ziegler, J. (2018): *Was ist so schlimm am Kapitalismus? Antworten auf die Fragen meiner Enkelin*, übers. von H. Kober, 4. Auflage, München.
- (2020): »Der Kapitalismus kann nicht reformiert werden.« *Aufstand gegen ›kannibalische Weltordnung‹: Bewegungen wie ›Fridays for Future‹ üben grundsätzliche Kritik. Ein Gespräch mit Jean Ziegler*, in: *Junge Welt*, 35, 11. Februar. Online: <https://www.jungewelt.de/loginFailed.php?ref=/artikel/354742.widerstand-notwendig-der-kapitalismus-kann-nicht-reformiert-werden.html> (Zugriff: 24. März 2020).
- Žižek, S. (2000): *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, übers. von N.G. Schneider, Berlin.

- (2001): Die gnadenlose Liebe, übers. von N.G. Schneider, Frankfurt a.M.
- (2009): *The Parallax View*, Cambridge/MA.
- (2011): »Hegel and Shitting. The Idea's Constipation«, in: S. Žižek, C. Crocket und C. Davis (2011), 221-232.
- (2014): *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, übers. von F. Born, Berlin.
- (2015a): *Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Bände I und II, übers. von I. Charim und L. Marinelli, Wien.
- (2015b): »Der erhabenste aller Hysteriker«, in: S. Žižek (2015a), 13-270.
- Žižek, S., C. Crocket und C. Davis (2011) (Hg.): *Hegel and the Infinite. Religion, Politics, and Dialectic*, New York.
- Zupančič, A. (2001): *Das Reale einer Illusion. Kant und Lacan*, übers. von R. Ansén, Frankfurt a.M.
- (2020): *Was ist Sex? Psychoanalyse und Ontologie*, übers. von C. Sökler und M. Wunsch, 2. Auflage, Wien/Berlin.

Philosophie



Die konvivialistische Internationale

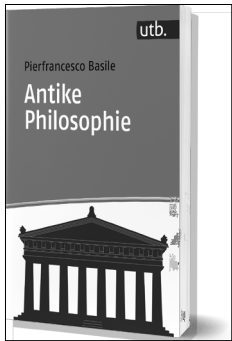
Das zweite konvivialistische Manifest Für eine post-neoliberale Welt

2020, 144 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung
10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0

ISBN 978-3-7328-5365-6



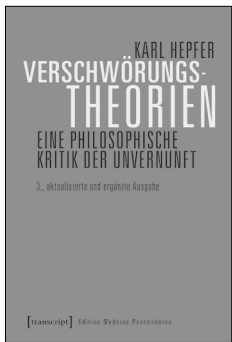
Pierfrancesco Basile

Antike Philosophie

September 2021, 180 S., kart., Dispersionsbindung
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1



Karl Hepper

Verschwörungstheorien Eine philosophische Kritik der Unvernunft

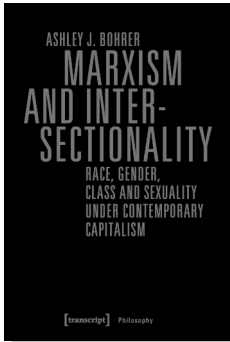
Juli 2021, 222 S., kart., Dispersionsbindung, 5 SW-Abbildungen
25,00 € (DE), 978-3-8376-5931-3

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5931-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Ashley J. Bohrer

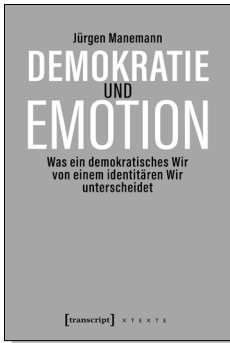
Marxism and Intersectionality
Race, Gender, Class and Sexuality
under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2



Jürgen Manemann

**DEMOKRATIE
UND
EMOTION**

Was ein demokratisches Wir
von einem identitären Wir
unterscheidet

Jürgen Manemann

Demokratie und Emotion
Was ein demokratisches Wir
von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.

17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6

E-Book:

PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0



ANKE
HAARMANN

**ARTISTIC
RESEARCH**
EINE
EPISTEMO-
LOGISCHE
ÄSTHETIK

Anke Haarmann

Artistic Research
Eine epistemologische Ästhetik

2019, 318 S., kart., Dispersionsbindung

34,99 € (DE), 978-3-8376-4636-8

E-Book:

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4636-2

EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4636-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

