

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. Schlüsseln 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

Naturphänomen. 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 Väter-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 voranzusetzen, 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 fiele. 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).