

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 auseinander setzen. 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 individualethische, 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.

auseinandersetzt 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 »Verselbständigung 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*innen⁵ zugewiesen bekommt. Dies resultiert in einer »Autopoiesie 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 sittlichen Geschehens 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 transzendifzieren. 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 giedigener 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] Entrmachtung 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 Denkzwang 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, XXIIIf.)

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 transzendierte.

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 έθίζειν 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 einstehen, 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 Christusereignis 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 ἡθος 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.