

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 Begriffstrias 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 Voraus-Gesetztes. »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.*