

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

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

4. Volkssouveränität und Königsmord

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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