

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

3. Ein wenig Moraltheologie zur Motivation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es lässt sich also bereits erahnen, in welche Richtung uns die Betrachtung der hegelischen 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 transzentalphilosophische 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,