

Alenka Zupančič

Das Reale einer Illusion

Kant und Lacan
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1546

Die Idee der kantischen Ethik ist einfach und revolutionär zugleich: Sie schlägt ein moralisches Gesetz vor, das frei von jedem vorgefaßten Wert und frei von jeder menschlichen Neigung wie Liebe, Sympathie oder Angst ist. Viele Kant-Interpreten sind bei ihrem Versuch, seine Texte auf heutige Probleme zu beziehen, über die Paradoxien und unerfüllbaren Ansprüche seiner Moralphilosophie hinweggegangen. Alenka Zupančič versucht genau das Gegenteil: Sie geht davon aus, daß das philosophische und zugleich subversive Potential von Kants Philosophie auch für gegenwärtige Fragen gerade darin liegt, daß sie keiner »Aktualität« entsprechen. In der Perspektive von Jacques Lacans Konzept des Realen wird Kants Moralphilosophie einer spannenden und innovativen Relektüre unterzogen.

Alenka Zupančič
Das Reale einer Illusion
Kant und Lacan

Aus dem Französischen
von Reiner Ansén

Mit einem Vorwort
von Slavoj Žižek

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2021

Erste Auflage 2001

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1546

© Alenka Zupančič

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29146-7

Inhalt

Nicht »Die Illusion des Realen«, sondern ...

Vorwort von Slavoj Žižek 7

Das Reale einer Illusion

Kant und Lacan

Einführung 13

1. Die »Mehr-Form« 20

2. Die Konstruktion der Freiheit 31

3. Die Frage der Pflicht 47

a) Die Lüge 47

b) Das Subjekt im Allgemeinen 55

4. Buchstabe und Geist 59

a) Der »Typus« 60

b) Der Affekt 66

c) Das Ding 76

5. Das vollendete Gute 80

6. Zweierlei Ethik 101

7. Einige unzeitgemäße Betrachtungen 121

8. Was tun? 131

Nicht »Die Illusion des Realen«, sondern ...

Vorwort von Slavoj Žižek

Fällt heute in ethisch-politischen Debatten der Name »Immanuel Kant«, denkt man natürlich zuallererst an die post-kommunistische, liberale »Rückkehr zu Kant« in all ihren unterschiedlichen Spielarten – von Hannah Arendt bis Jürgen Habermas, von Neoliberalen wie Luc Ferry und John Rawls bis zu Theoretikern der »zweiten Moderne« wie Ulrich Beck. In Jacques Lacans Motto »Kant mit Sade« dagegen geht es noch um einen ganz anderen, viel unheimlicheren Kant, den Kant, von dem Lacan sagt, seine ethische Revolution markiere in der Geistesgeschichte den Beginn des Weges, der zur Freudschen Entdeckung des Unbewußten führte: Kant war der erste, der ein »Jenseits des Lustprinzips« absteckte. Denken wir an die berühmte Definition der Ehe in Kants *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, die Hegel so empörte (»die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften«,¹ d. h. die Legitimierung des »wechselseitige(n) Gebrauch(s), den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht«). Später im selben Werk erwägt Kant sogar die Legitimierung der Tötung unehelicher Kinder:

»Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist außer dem Gesetz (denn das heißt Ehe), mithin auch außer dem Schutz desselben, geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Ware), so daß dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existieren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignorieren kann ...«²

(Wenn Kant diese radikale Position kurz darauf zurücknimmt und eine Kompromißlösung vorschlägt, haben wir es

¹ *Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main, Bd. VIII, AB108.

² A. a. O., A204, B234.

deutlich mit einem Zugeständnis an den »pathologischen« Geist der Zeit zu tun.) Alenka Zupančič befaßt sich in ihrem Buch mit dieser *unheimlichen* Seite Kants, die von der überwältigenden Mehrheit der Interpreten verdrängt oder übergangen wird. Diese Dimension kommt auch in einer der bekanntesten Anekdoten über Kant zum Vorschein, die sein Verhältnis zum treuen Diener Lampe betrifft. Der alte Kant war sehr beunruhigt durch die Nachricht von Lampes schwerer Krankheit; der Arzt riet Kant, nicht zu oft an Lampe zu denken, um seine eigene Gesundheit nicht zu beeinträchtigen. Kant konnte aber nicht anders, als sich um den armen Lampe zu sorgen, also schrieb er sich auf einen Zettel: »Der Name Lampe muß unbedingt vergessen werden!« Läßt sich dieses Paradox nicht auch in Kants kategorischem Imperativ selbst ausmachen? Liegt hierin nicht gewissermaßen dessen verborgene »Wahrheit«, die später von Fichte und Schelling ausgesprochen wurde, wenn sie klarstellten, daß der unbedingte/absolute Akt des Selbstbewußtseins selbst unbewußt sein muß? Oder, was den Bereich des Ethischen angeht: ist nicht jedes bewußte ethische Gebot schon minimal »pathologisch«, durch irgendwelche besonderen Interessen gefärbt, so daß die einzige wirkliche Existenz des rein ethischen Imperativs unbewußt wäre – handeln wir nicht wirklich ethisch nur dann, wenn wir einem Gebot folgen, das als Gebot vergessen werden muß, und kann nicht nur ein solches vergessenes Gebot wirklich unbedingt sein?

Dieser Sprung im Kantischen Gebäude ebnet den Weg für Sade als »Wahrheit« Kants. Zunächst mag es scheinen, als sei Sade der genaue Gegensatz zu Kant. Während Kant von uns verlangt, uns um die Ausschaltung unserer »pathologischen« Motive der Lust zu bemühen und allein aus allgemeiner Pflicht zu handeln, läßt Sade uns ein, bis zum Schluß unserem Hang zu folgen, alle unsere Nächsten rücksichtslos auszunutzen, allen unseren »pathologischen« Launen nachzugeben, um die größtmögliche Lust zu erzielen. Aber eben in seiner Radikalität kommt Sade Kant unerwartet nahe. In

einem ersten Schritt verwirft Sade alle ethischen Erwägungen als ungerechtfertigte Beschränkung der wahren natürlichen Ordnung: »Gott« oder die »Moral« sind Parasiten, die der vollen Befriedigung unserer natürlichen Bedürfnisse im Wege stehen. Im zweiten Schritt wendet er sich dann gegen die *Natur selbst*: die Ordnung der Natur, jenes komplexe Netzwerk des ewigen Kreislaufs von Schöpfung und Verfall, ist ihrerseits eine Beschränkung unserer Freiheit, indem sie im voraus die Reichweite unserer Begierden und Handlungen bestimmt. Um wahrhaft frei zu sein, muß das Subjekt somit ein absolutes Verbrechen begehen, einen Akt der radikalen Zerstörung, der eben jene natürliche Ordnung untergräbt und den ewigen Kreislauf von Schöpfung und Verfall unterbricht. Das Paradox daran ist natürlich, daß ein solcher exzessiver Freiheitsakt genau den Bedingungen der Kantischen moralischen Tat entspricht: sofern dieser Akt einer reinen, absoluten Laune entspringt, ist er durch keinerlei pathologische Motive, wie etwa die Lust, motiviert – in ihm scheint eine noumenale Dimension durch, die eine Lücke in die Ordnung der Erscheinungen einführt.

Kant will nicht recht wahrhaben, daß es in seinem ethischen Gebäude drei Elemente gibt und nicht bloß den Gegensatz zwischen Lüsten und moralischen Pflichten: ihnen übergeordnet ist ein exzessives Genießen, das nicht nur gegen das moralische Gesetz verstößt, sondern auch unser Wohlergehen und unsere Selbsterhaltung gefährdet, indem es zur Selbstzerstörung führt (sexuelle Exzesse, Gefräßigkeit, Trunksucht, Gewaltausübung). Die wahre Spannung ist nicht die zwischen meinen egoistisch-utilitaristischen Anliegen und dem Ruf der moralischen Pflicht, sondern die der Lust selbst innewohnende zwischen dem moderaten Genuß im Dienst der Selbsterhaltung des Subjekts und dem exzessiven, selbstzerstörerischen Genießen (*jouissance*). Paradoxerweise finden sich somit die egoistisch-utilitaristische »Berechnung der Lust« und die moralische Pflicht, die mich zum Verzicht auf mein Luststreben anhält, als zwei Formen

der Verteidigung gegen die exzessive *jouissance* auf derselben Seite – oder doch nicht? Stehen sich nicht ebenso diese exzessive *jouissance* und die moralische Pflicht so nahe, daß sie sich irgendwann gar nicht mehr klar auseinanderhalten lassen? Beide setzen die Herrschaft der utilitaristisch-egoistischen Selbsterhaltung außer Kraft. Wenn ich alles, auch mein Leben, zur Erlangung einer *jouissance* aufs Spiel setze, dann wird aus dieser *jouissance* selber eine Art »Pflicht«. Das paradoxe Ergebnis lautet somit, daß die einzige Möglichkeit zur Aufrechterhaltung der Herrschaft des Lustprinzips manchmal die Opferung von (exzessiver) Lust sein kann, und umgekehrt kann die einzige Möglichkeit, die Herrschaft des Lustprinzips zu unterlaufen, darin bestehen, an der Lust bis in ihren schrecklichen, unerträglichen Exzeß festzuhalten.

Aus diesem Grund ist die Rede von der »Stimme des Gewissens« vieldeutiger, als es zunächst scheinen mag: Weshalb richtet sich die Moral mit einer *Stimme* an uns? Ist das bloß eine Metapher? Man sollte hier Lacans Begriff der Stimme als *objet petit a* aufnehmen: wenn wir »wirksam« sprechen, sind unsere Worte am Ende immer bloß Geplapper; wann immer wir reden, »reden wir zuviel«, reden, um der unerträglichen *Stille* zu entgehen, und *diese Stille ist die Stimme als Objekt*. Daher sehen wir uns nicht nur, wo unsere Worte versagen, jener Stimme gegenüber, die uns an unsere grundlegende *Verantwortlichkeit* gemahnt. Die »Stimme des Gewissens« ist der Druck, den die Stille selbst auf uns ausübt, ihr Widerhall. Stellen wir uns eine Situation vor, in der wir verschiedene Argumente anführen, um uns von der Verantwortung für eine verwerfliche Tat freizumachen: man redet und redet, und wenn einem schließlich die Worte ausgehen, ist die Stille, die dann einsetzt, »die Stimme des Gewissens«. Eine solche Situation ist ganz und gar nichts Ungewöhnliches, sie ist vielmehr die Grundsituation des menschlichen Sprechens. Natürlich ist Munchs Gemälde *Der Schrei* das Urbild dieser schweigenden Stimme: es zeigt uns die unaus-

sprechliche Angst der Stimme *en puissance*, die in der Kehle steckenbleibt und sich nicht veräußerlichen kann.

Mit diesem Punkt traumatisierter Stille möchte ich schließen und betonen, daß Alenka Zupančič' Buch nicht nur ein authentisches philosophisches Ereignis darstellt, sondern auch eine entscheidende Intervention in unsere derzeitigen ethisch-politischen Debatten. Schon sein Titel – *Das Reale einer Illusion* – richtet sich gegen das postmoderne Mantra, dem zufolge jeder Begriff des Realen (im Gegensatz zum mutmaßlich Scheinbaren) eine Illusion ist; aber nein: Lacan ist nicht einfach ein Postmoderner mehr, der behauptet, alle Realität sei bloß eine kontingente diskursive Formation ... Nun, ist daraus zu schließen, daß ich eine immense Achtung und Bewunderung für Alenkas Buch hege? Überhaupt nicht: eine solche Haltung der Bewunderung setzt immer eine bequeme Position der Überlegenheit gegenüber dem jeweiligen Autor voraus; ich würde mir dabei zutrauen, auf die Autorin herabzublicken und gütigerweise ein vorteilhaftes Urteil über die Qualität ihrer Arbeit verlauten zu lassen. Ein Philosoph kann seine Achtung für einen anderen Philosophen oder eine andere Philosophin nur durch blanken Neid ausdrücken: Wieso bin ich nicht selber auf das gekommen, was sie sagt? Wäre es nicht schön gewesen, wenn die Autorin tot umgefallen wäre, bevor sie dieses Buch geschrieben hat, so daß ihre Ergebnisse meine selbstzufriedene Ruhe nicht gestört hätten? Die größte Anerkennung, die ich Alenkas Buch zollen kann, ist das Eingeständnis, wie oft ich mich beim Lesen ihres Manuskripts dabei ertappt habe, neidisch und wütend zu sein, mich im Herzen meiner philosophischen Existenz bedroht zu fühlen und sprachlos zu sein angesichts der Schönheit und Strenge des Gelesenen, und wie oft ich mich bei der Frage überrascht habe, wie ein solch authentisches Denken heute überhaupt noch möglich ist. Ich will mir bei weitem nicht die Rolle von Alenkas »Mentor« vorbehalten, aber ich will doch sagen, daß ich mich demütig geehrt fühle, in einer Reihe von gemeinsamen Pro-

jekten mit ihr zusammenarbeiten zu können. Wenn Alenkas Buch kein Werk von klassischem Rang wird, dann wird man daraus einzig schließen können, daß unsere Universitäten auf dunkle Weise ihre eigene Selbstzerstörung betreiben.

Das Reale einer Illusion Kant und Lacan

Einführung

Nach Nietzsches berühmter Formulierung will die Menschheit eher das Nichts, als nichts zu wollen. Nun ist es vielleicht an der Zeit, der »Genealogie der Moral« ein neues Kapitel hinzuzufügen, das Kapitel, in dem der aktive Nihilismus entschärft wird und seine Unbändigkeit verliert: Die Menschheit will eher nichts als das Nichts. Was heute unter den Begriff der Ethik fällt, ist in den meisten Fällen eine Ethik des Nicht-Wollens. Diese Ethik legt uns nahe, etwas »anzunehmen«, zu »tolerieren«, »einzugestehen« (diese oder jene Notwendigkeit, diese oder jene Differenz) oder doch einem gewissen Wollen Grenzen zu ziehen, das uns als »blind« dargestellt wird (zum Beispiel dem Wollen der Wissenschaft). Diese Ethik des Nicht-Wollens beruht auf zwei Operationen: die erste besteht in der Identifizierung des Willens mit dem Tod, d. h. ausdrücklich zu setzen, daß »das Nichts Wollen« (die »Zerstörung«, wie übersetzt wird) die letzte Wahrheit jeden Wollens sei, und die zweite besteht darin, aus dem Tod (folglich auch aus dem Willen) die Grenze jeder Ethik zu machen. Auf die Ethik beruft man sich also in erster Linie im Namen der Verhütung des Todes oder, allgemeiner gesagt, im Namen der Erhaltung der Gattung (angesichts gewisser Erfahrungen mit der Genetik, zu ökologischen Zwecken ...). Da ohne weiteres vorausgesetzt wird, daß die Bewahrung des Lebens als solche löblich sei, ist schwer einzusehen, in welchem Sinn diese Bewahrung in sich bereits »ethisch« sein soll.

Man könnte also sagen, daß die Ethik des Nicht-Wollens den Ausschluß des Todestriebes voraussetzt, denn dieser impliziert eben, daß der Tod nicht die Grenze ist. Im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Auffassung bedeutet der To-

destrieb aber nicht »den Tod wollen«, sondern vielmehr »etwas wollen, selbst wenn der Preis dafür der Tod ist«. Der Todestrieb ist kein Trieb, der den Tod anstrebt. Er strebt weder das Leben noch den Tod an. »Tödlich« kann er gerade sein, weil er dem Tod gegenüber indifferent ist, weil er sich gar nicht mit dem Tod befaßt, weil der Tod ihn überhaupt nicht interessiert. »Lieber das Nichts wollen als ...« kann ein dunkles Begehren der Katastrophe sein, aber ebenso die Grundlage jeder Ethik des Begehrens, soweit dieser Wille als Motor der Verwandlung des Unmöglichen ins Mögliche dient. In diesem Falle strebt das Begehren nicht das Nichts an, sondern das Nichts ist vielmehr seine innere Bedingung – das Begehren impliziert, daß es ein »Nichts« gibt, um desentwillen man bereit ist, alles in Frage zu stellen –, eine Bedingung, die allererst den Spielraum für die klassische Ethik eröffnet, d.h. den Spielraum, der die Maxime ermöglicht: »Lieber den Tod als ... (den Verrat an dieser oder jener Sache)«. Heute können wir genau dies beobachten: wie sich dieser Spielraum schließt, ein Abschluß mit dem Ergebnis eines quasi universellen »es lohnt die Mühe nicht«. Zwei verschiedene Arten dieses »es lohnt sich nicht« lassen sich unterscheiden: die erste geht einher mit dem, was Jacques Lacan als »Ablassen von seinem Begehren« bezeichnet, und eine zweite, noch beunruhigendere Art geht einher mit der schieren Unmöglichkeit, überhaupt im eigentlichen Sinne zu begehren, eine Unmöglichkeit, die direkt mit dem Verschwinden des genannten Spielraums zusammenhängt.

Was ist nun dieser Spielraum? Er ist etwas, das in jeder Situation einen leeren Platz freihält, von dem her diese Situation überhaupt erst angegangen werden kann, von dem her man in sie eingreifen, sie unterlaufen, sie verändern kann. Anders gesagt handelt es sich um einen Ort oder vielmehr einen Nicht-Ort, dessen wichtigstes Merkmal folgendes ist: eine von diesem Ort her ausgesprochene Aussage ist niemals nur eine Aussage unter anderen. Es ist der Ort, an dem die Dinge sich ereignen. Es ist der Ort, der ermöglicht, daß die

Dinge »statt haben«. Geht man davon aus, daß dieser Ort kein anderes »Wesen« als das hat, Spielraum, d.h. Zwischenraum zwischen diesem und jenem, ein »Zwischen-zwei« zu sein, dann muß es diese »zwei« geben, damit überhaupt etwas stattfinden kann. Im Abschluß, von dem wir sprachen, geht es darum, diesen Spielraum auszuschalten und die Zwei durch das vervielfältigte Eine zu ersetzen. Es ist keine Neuigkeit, daß sich diese Vereinheitlichung des gesellschaftlichen Raumes unter dem Deckmantel der Differenzen vollzieht. Diese Vielzahl von Differenzen sorgt dafür, daß das Zwischen-zwei sich in ein »Zwischen-zweieinen« verwandelt. Daraus folgt dann, daß der Raum, in dem die Dinge stattfinden können, seinerseits unendlich vervielfacht wird, was eine Zeitlang die Hoffnung auf und die Begeisterung für »Mikropolitiken« genährt hat. Das Problem besteht nun nicht nur darin, daß die Zersplitterung dieser »Spielräume« jede »Makropolitik«, die über die bloße Verwaltung hinausgeht, außerordentlich erschwert; überdies stören die Mikropolitiken keineswegs das große Ganze (des Kapitals), sondern tragen sogar allzuoft noch zu dessen Gleichgewicht bei, d.h. sie sorgen dafür, daß keines der »Einen«, aus denen das Mannigfaltige Eine besteht, die Dimensionen des Anderen annimmt.

Das gegenwärtige Schicksal der Ethik ist für diese Veränderung symptomatisch. Stand »Ethik« lange Zeit für dieses Zwischen-zwei, in dessen Namen man sich gegen die Macht wandte oder positives Recht (oft verkörpert im Staat) »überschritt«, so werden heute zunehmend in ihrem Namen Gesetze erlassen, d.h. sie wird zunehmend in den Dienst der Rechtssphäre, der Legalität gestellt. Die Ethik kann nicht (oder kaum) mehr dieses oder jenes Rechtsgebäude »durchlöchern«, sondern füllt vielmehr deren Lücken auf oder dient ihnen gar als regulative Idee. Hier und da tun sich Risse auf, und dann werden Ethik-Ausschüsse mit dem Auftrag eingesetzt, diese Risse genau im Auge zu behalten und dafür zu sorgen, daß es hier »keine Degenerationen gibt«. Das

heißt, die Ethik wird etwas im Kern Restriktives, das jeder schöpferischen Kraft beraubt ist. Die Ethik wird eine *Funktion*: Funktion des Seins, Funktion dessen, was ist.

Möglich ist das nur unter einer Bedingung: daß man jeder Erfindung oder Schöpfung des Guten entsagt und ganz im Gegenteil als höchstes Gut ein bereits fest Etabliertes oder Gegebenes annimmt (das Leben etwa) und Ethik als Erhaltung dieses Gutes definiert. Das Leben mag die Voraussetzung jeder Ausübung von Ethik sein, aber wenn man aus dieser Voraussetzung das letzte Ziel der Ethik macht, heißt das im Grunde nichts anderes, als überhaupt Schluß mit der Ethik zu machen.

Diese »Ethik« beruht auf einer regelrechten Ideologie des Lebens. Das Leben, sagt man uns, ist zu kurz und zu »kostbar«, um sich in die Verfolgung dieser oder jener »illusorischen« Projekte verstricken zu lassen, die so oder so immer eine schlechte Wendung nehmen. Seid umsichtig und »nutzt« das Leben, dieses Wunder aller Wunder! Man muß sich klarmachen, daß man es hier in Wirklichkeit mit der Erzeugung »vitalistischer Schuldgefühle« zu tun hat, die die allgegenwärtige Perspektive eines letzten Gerichts implizieren, das angeblich in unserem eigenen Interesse sein soll. »Was hast du aus deinem Leben gemacht? Du hast zehn Jahre mit einer Sache verloren, die zu keinem greifbaren Ergebnis geführt hat? Du rauchst? Du hast keine Nachkommen? Du bist nicht einmal berühmt? Wo sind denn die Ergebnisse deines Lebens? Bist du wenigstens glücklich? Nicht einmal das! Siehst du, man hätte dein Leben besser einem anderen gegeben. Deine Existenz ist ein Verbrechen, ein Verbrechen gegen das Leben.« Welche Maxime liegt diesem Diskurs zugrunde? Daß der schrecklichste Fehler, das unentschuldigste Verbrechen unseres Daseins darin liegt, uns schlecht zu fühlen. Das ist die vollkommene Schmach, das Zeichen par excellence der Niedrigkeit und des Scheiterns desjenigen, der seine Karten nicht auszuspielen vermocht hat. Man wird nicht nur für sein Unglück verantwortlich gemacht, die Lage

ist noch viel perverser: das Unglück wird zur Hauptquelle der Schuldigkeit, zum Zeichen dafür, daß wir nicht auf der Höhe dieses so wunderbaren Lebens waren, das uns »geschenkt« worden ist. Man ist nicht etwa elend, weil man sich schuldig fühlt, man ist schuldig, weil man sich elend fühlt. Das Unglück ist Folge eines moralischen Fehlers. Wenn du also moralisch sein willst, dann sei glücklich!

Ist es zu einer Zeit, da man den Moralismus auf einem Höhepunkt sieht, noch »opportun«, von Ethik zu sprechen? Diese Frage ist nicht neu. Als Lacan 1959 sein Seminar über *Die Ethik der Psychoanalyse* beginnt, geht es durchaus um das »unzeitgemäße« Beharren auf der Ethik in einem Moment, da diese Ethik als ideologische Waffe jeder Art von Repression galt. Man könnte sagen, Lacan legt Rechenschaft darüber ab, daß der Kampf für ein Reales der Ethik zu wichtig ist, um sich davon zu »distanzieren« und ihn den Moralisten zu überlassen. In dieser Hinsicht ist »unsere Zeit« vielleicht gar nicht so verschieden von der damaligen: wenn »Ethik« einer der Ordnungsbegriffe für die »neue Weltordnung« ist, dann heißt das nicht, daß man dieses Gebiet den zeitgenössischen Moralisten überlassen darf (oder gar soll).

Die heute vorherrschende Ethikkonzeption, die von einem bereits festgelegten Begriff des Guten ausgeht, ist vor-modern. Gewiß kann sich der »Inhalt« der Vorstellung vom Guten wandeln, und er hat sich auch gewandelt, und das gleiche gilt auch für den Gedanken, wonach das Gute in einem höchsten Sein gründet und durch ein solches gewährleistet wird. Daraus ist jedoch keineswegs zu schließen, die anerkannte Abwesenheit einer göttlichen Quelle des Guten mache »unsere Ethik« bereits zu einer modernen Ethik. Denn die entscheidende Frage ist am Ende gar nicht, ob Gott, die Natur oder unser »Konsens« über die Vorstellung vom Guten bestimmt, der wir uns zu beugen haben. In allen drei Fällen bleibt das daraus hergeleitete Dispositiv des Universellen oder Allgemeinen das gleiche. Wir haben eine Vorstellung vom Guten, die auf alle Bereiche der menschlichen Praxis

übergreift, und das Allgemeine daran ist eben dieses »Übergreifen« oder diese »Rahmung«. Anders gesagt, ist der in diesem Dispositiv implizierte Begriff des Allgemeinen der Begriff der Legalität, was deutlich genug durch die Tatsache belegt wird, daß das Recht an die Stelle der Moralität getreten ist, d. h. daß das Recht den größten Teil der ursprünglich »moralischen« Fragen regelt. Dieser Prozeß, in dem immer neue »ethische Dilemmata« zum Fortgang des Rechts beitragen, ist bei weitem nicht abgeschlossen und kann unendlich weitergehen. Die ganze Frage liegt aber darin, ob man das Ethische in dieser Rechtsausübung und -anwendung ansiedeln soll.

Es gibt eine andere Konzeption der Ethik, die ganz im Gegenteil dafürhält, daß die Ethik von keinem schon bestimmten Begriff des Guten ausgehen kann, daß das Gute nur Resultat des Ethischen sein kann (und nicht notwendigerweise unter der Form seiner empirischen Konsequenzen) und daß sich die Ethik im Wesen vom Recht unterscheidet, daß sie eine »Erzeugung« des Guten und nicht seine »Anwendung« ist. Damit ist die »praktische« Anstrengung Kants und seine Konzeption der Ethik zusammengefaßt. Diese Konzeption ist ihrerseits nicht frei von Schwierigkeiten und Sackgassen, aber hier handelt es sich um Schwierigkeiten, die zum Nachdenken zwingen, und um Sackgassen, die uns vor ein gewisses Reales führen, das weiterzuverfolgen ist. Die Kantische Konzeption der Ethik ist sicherlich »moderner«, kraftvoller, neuartiger und reizvoller als das, was uns heute als Ethik angeboten wird (oft unter Bezug auf Kant, ein wahrhaftes Verbrechen gegen das Denken). Wenn sich das vorliegende Buch, in hohem Maße eine Arbeit »über« Kant, als »Rückkehr zu Kant« versteht, dann nur in der Konstellation einer »Rückkehr zur Zukunft«. Der Kant, der uns interessiert, ist nicht »unser Zeitgenosse«, und seine umstürzendsten Gedanken entsprechen in keinem Punkt unserer »Aktualität« (auch keiner »vergangenen« Aktualität). Ihre Inaktualität ist es eben, die uns dazu treibt, ihnen zu folgen, und es ist die

Zukunft einer Illusion, die uns interessiert, d. h. ihr Reales. Der inaktuellste »Kantische Moment« ist wahrscheinlich folgender: Es gibt keine Illusion, deren Verwirklichung *noch* gefährlicher wäre als der Verzicht auf das Reale einer Illusion.

Das Reale also, dieses Reale, das man so schwer außerhalb der »Realität« und der Grenzen ausfindig machen kann, die sie uns auferlegt. Manch einer glaubt, die Rückkehr zu traditionellen Werten könnte hier etwas ausrichten. Legen wir aufs neue einige harte Verbote fest, und bald werden wir uns ein klein wenig des Realen versichern können. Denn man weiß ja ganz genau, daß es keine stärkere Stütze des Realen als eben das Gesetz gibt. Aus diesem Grund paßt das postmoderne »ohne Reales« so gut zu allen möglichen reaktionären Forderungen. Es gibt aber auch eine postmoderne Ethik, deren »heroische« Maxime folgende ist: man muß dahin kommen, das »ohne Reales« zu ertragen, die Tatsache zu bejahen, daß keine der zahllosen Möglichkeiten oder Optionen realer (oder »moralisch« besser) als die andere ist; man muß sie alle tolerieren und offen bleiben für die, die erst noch kommen. Dieser neue »Egalitarismus« ist jedoch Opfer seiner eigenen Voraussetzung: er kann nicht behaupten, daß sein Kampf »realer« (»mehr gerechtfertigt« oder »notwendiger«) ist als irgendein anderer Kampf (z. B. der der Reaktionäre). Er kann nur in der Passivität verharren: sobald er aktiv, militant wird, muß er Unterscheidungen treffen und sich dem Vorwurf aussetzen, seine eigenen Prinzipien verraten zu haben und der Illusion eines Realen erlegen zu sein.

Die Feststellung ist unumgänglich, daß es keine andere Ethik als die Ethik des Realen gibt. Das heißt aber nicht, daß es kein anderes Reales gibt als dasjenige, das sich auf das Verbotsgesetz stützt, das das Reale (das Unmögliche) benennt. Die »Rückkehr zu Kant«, die wir vorschlagen, ist eine Rückkehr, die uns den Blick auf ein anderes Reales öffnen kann. Aber weshalb Kant, der doch von nichts anderem als vom Gesetz spricht? Das moralische Gesetz, der katego-