

Einleitung

Wir beginnen 1. mit einer grob gezeichneten historisch-politischen Totale, um sie sogleich wieder zu verlassen und den Blick auf ein systematisch-philosophisches Problem hin zu fokussieren. Ich werde im Anschluß daran 2. meine Hauptthese vorstellen, die ich in den Kapiteln III–V explizieren und verteidigen werde. Es folgt 3. eine Anzeige der Schritte, die ich dazu benötigen werde, und zuletzt mache ich 4. drei knappe Bemerkungen zu meinem Umgang mit Kant.

1. Menschliche Würde – ein philosophisches Bestimmungs- und Begründungsproblem

1) Menschliche Würde ist ein Wort menschlicher Selbstverständigung. Mit dem Titel ‚Menschenwürde‘ und seinen sprachlichen Äquivalenten zeigt das in Philosophie, Theologie, Jurisprudenz und Politik vertretene abendländische Rechts- und Wertdenken im Rahmen seiner Geschichte stets jeweils wieder neu seinen Gedanken von Humanität an.¹ Mit ihm markiert es,

¹ Dazu, daß diese Bestimmung immer wieder neu zu leisten ist, gehört auch der Topos, was Menschenwürde sei und wie es um sie stehe, sei bislang, besonders aber heute völlig ungeklärt. So z. B. Mai-

was allen Menschen an grundlegend Werthafem, unbedingt Schützenswertem und darum von und auch vor staatlicher Gewalt zu Schützendem zuzudenken ist. Das Konzept der Menschenwürde ist die Antwort eines professionalisierten Nachdenkens auf die Läsionen, die Menschen durch ihresgleichen erfahren.² Die militärische Überlegenheit und der Erfolg der Kolonisationsbestrebungen der Herkunftsländer dieses Denkens sowie die Internationalisierung des sich auf menschliche Würde berufenden Rechts (*Völkerrecht, ius gentium*) haben dem Gedanken – im Einverständnis mit oder in Opposition zu seinen Urhebern³ – geschichtliche und gesellschaftliche Realität sowie rechtliche und politische Weltgeltung verschafft. Er ging in

hofer, Rechtsstaat und menschliche Würde (1968) 7: „Zu keiner Zeit waren Worte wie menschliche Würde, menschliche Persönlichkeit so in aller Munde wie heute. Keiner Zeit aber war auch so von Grund auf fragwürdig, was das überhaupt meine und bedeute (...)“ Ebd. 8: „Nicht minder beunruhigend jedoch als diese festzustellende *Uneinheitlichkeit einer hier enthusiastischen, dort skeptischen Berufung und Bezugnahme auf die Forderung nach Achtung und Schutz der Menschenwürde* in unserer heutigen Welt, ist die *Ungeklärtheit des Gedankens der Menschenwürde* als solcher, selbst da, wo er mit Entschiedenheit nicht nur als ein *philosophisches Postulat*, sondern als eine *juristische Norm* gesehen und gesetzt wird.“

² Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde (1987) 307: „Menschliche Würde kann prinzipiell nur durch Wesen verletzt werden, die dieser Würde überhaupt ansichtig werden können, also durch Menschen.“

³ Nur ein einziges Beispiel sei genannt. Man betrachte die am 1. Buch der Aristotelischen *Politica* (Problem der Sklaven und Barbaren) entlang buchstabierten Argumentationen der äußerst kontrovers geführten Indianer-Debatte von Valladolid (1550) samt der sie vorbereitenden Texte. Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* [1547], ed. An-

zahlreiche Staatsverfassungen und in die Präambeln und Statuten internationaler Abkommen und Deklarationen ein und wurde damit Norm, Teil geltenden Rechts samt seiner Sanktionierungsmöglichkeiten.⁴ Der Gedanke menschlicher Würde wurde somit rechtswirksam⁵ und, soweit sich staatliche und gesellschaftliche Praxis durch Verfassungen bestimmen lassen, auch rechtswirksam.

2) Die Konzeption menschlicher Würde ist beides: ontologische bzw. anthropologische Bestimmung und moralische bzw. rechtliche Norm. Hinter ihrer Generalisierung, wie sie sich in der Verrechtlichung und deren Internationalisierung zeigt, steht die Universalität des Menschenwürdebegriffs und seines Geltungsanspruchs. Er macht verbindlich klar, was am Menschen (eigentlich) menschlich ist – ‚menschlich‘ wird so zur evaluativen Vokabel –, beurteilt demgemäß, wer (eigentlich) Mensch ist, und gibt eine Regel dafür an, wann und wodurch die Würde des Menschen verletzt wird. Er zieht dem Tolerierbaren und zu Tolerierenden eine Grenze. Erst die Verletzung oder die Bedro-

gel Losada, Madrid 1951; Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologia*, ed. Angel Losada, Madrid 1975; Franciscus de Victoria, *De Indiarum recenter inventis et de Jure belli Hispanorum in Barbaros*, ed. Walter Schätzel, Tübingen 1952.

⁴ Cf. z. B. Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949, Art. 1 Abs. I; Verfassung Griechenlands vom 9./11. Juni 1975, Art. 2; Spanische Verfassung vom 27. Dezember 1978, Art. 10; Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, Präambel u. Art. 1.

⁵ Cf. Mokre, *Die Idee der Menschenrechte und ihre Verwirklichung* (1964) 66–73.

hung menschlicher Würde ermöglicht nach einem modernen Verständnis die Präzisierung ihres Begriffs.⁶

3) Begriffe bedürfen nach einer Metapher Strawsons einer Grenzziehung, die (extensional) ihren Anwendungs- und Geltungsbereich einschränken und sie dadurch operabel und sinnvoll machen.⁷ Begriffe, die auf alles und jedes anwendbar wären, müßten uninformativ genannt werden. Sie taugen nicht als Regeln für

⁶ Cf. Dürig, Kommentar zu Art. 1 Abs. I GG (1989) 14 Randnummer 28. Dagegen aber ebd. Randnummer 2: „Wie schon die Formulierung: ‚Die Würde des Menschen ist unantastbar‘ zeigt, ist dieser Eigenwert als etwas immer Seiendes, als etwas unverlierbar und unverzichtbar immer Vorhandenes gedacht“. Gegen Dürig wiederum Giese, Das Würde-Konzept (1975) 11: Wer „meint, Menschenwürde sei als immer Seiendes, als unverlierbar und unverzichtbar Vorhandenes gedacht, verkennt Würde als Problem und interpretiert die Norm aus einem Vorverständnis, das die Norm entbehrllich macht.“ – Zum normativen Gebrauch des ‚ist‘, wie er in der Wendung ‚Die Würde des Menschen ist unantastbar‘ und in anderen Gesetzesformulierungen zu sehen ist, cf. Ferber, Das normative ‚ist‘ (1988 b) 371–396 u. ders., Das normative ‚ist‘ und das konstative ‚soll‘ (1988 a) 185–199.

⁷ Strawson, Introduction to Logical Theory (1979) 5: „A word that we are prepared to apply to everything without exception (...) would be useless for the purposes of description. For when we say that a thing is like, we not only compare it with other things, we also distinguish it from other things. (These are not two activities, but two aspects of the same activity.) Somewhere, then, a boundary must be drawn, limiting the applicability of a word used in describing things; and it is we who decide where the boundaries are to be drawn.“ – Strawson präzisiert das Bild der Grenzziehung dahingehend, daß es sich dabei 1) nicht um eine überwiegend bewußt vollzogene Tätigkeit handelt, daß sie 2) weder bloß arbiträr sei, noch 3) Grenzen unverrückbar und ein für allemal festlege. Schließlich deutet Strawson diese Grenzziehung als nicht bloß verbale Entscheidung, sondern als ontologische Option.

unser Verstehen, geben diesem keinen Halt und keine Ordnung. Mit Begriffsbestimmungen nehmen wir darum notwendig Eingrenzungen wie Ausgrenzungen vor. Sie dienen der Identifizierung wie der Unterscheidung und ermöglichen nur so ein kritisches Verstehen.

4) Entsprechend gilt für den Begriff der Menschenwürde, daß er ebenso über ein inklusives wie ein exklusives Moment verfügt. Wir präzisieren darum: Er macht verbindlich klar, was am Menschen (eigentlich) menschlich ist und was nicht, wer (eigentlich) Mensch ist und wer nicht, welche Handlung mit der Menschenwürde als Norm kollidiert und welche nicht. Dieses Prinzip gilt auch da, wo ein Begriff menschlicher Würde mit universellem Geltungsanspruch auftritt und, am Gattungsbegriff orientiert, niemanden auszuschließen behauptet. Die behauptete Allgemeinheit muß mittels eines Kriteriums qualifiziert, der Geltungsanspruch begründet werden.

5) Zwei Typen der Begründung menschlicher Würde haben sich geschichtlich herausgebildet: a) ein religiöser und b) ein säkularer.

a) Die religiöse Begründung der Menschenwürde ist voraussetzungsreich, hinsichtlich ihrer Ausschlußkonsequenzen, soweit sie theoretischer Natur sind, jedoch weitgehend unproblematisch. Nach jüdisch-christlicher Lehre besitzt der Mensch eine Würde als Geschöpf Gottes, der ihn nach seinem Bilde schuf.⁸

⁸ Gen. 1,27.

Eine Würde kommt dem Menschen damit aufgrund seiner ausgezeichneten Kreatürlichkeit zu. Um sie zu besitzen, reicht es aus, von Menschen abzustammen. Ist einmal die massive Voraussetzung des Ursprungs dieser Würde mitgemacht, gibt es bei ihrer Verteilung und Gleichverteilung keine Schwierigkeiten mehr. Wer bestimmten Menschen ihre Würde absprechen oder sie in ihrer Würde herabsetzen wollte, um sie als Menschen abzuwerten und zu diskriminieren, müßte schon den gemeinsamen Ursprung aller Menschen – als Ebenbild eines göttlichen Urbildes – leugnen.⁹

b) Die säkulare Begründungsform menschlicher Würde sucht dagegen mit weniger Voraussetzungen, vor allem ohne Rekurs auf Offenbarungsquellen auszukommen. Weil sie auf die Begründung aus einem werthafte[n] Ursprung der Menschheit und damit auf das generative Modell verzichten muß, bleibt ihr nichts, als eine bestimmte aktuelle Eigenschaft des Menschen zum Grund seiner außerordentlichen Wertschätzung zu machen. Von diesem Wesen des Menschen, das seine Würde begründet, kann es indes nicht mehr für ausgemacht gelten, daß auch jedes Mitglied der Gattung Mensch über es – überhaupt oder im erforderlichen Maß – verfügt.

Die Anzahl der unter den Gattungsbegriff ‚Mensch‘ fallenden Individuen und die der Besitzer von Men-

⁹ So argumentierten in der Tat zum Teil die Polygenisten im 17. und 18. Jahrhundert. Die farbigen Völker stammen danach von sogenannten Präadamiten, einer Gestalt des fünften Schöpfungstages, ab. Cf. Bitterli, Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘ (1991) 327–331; zu den *Praeadamitae* (Amsterdam 1655) des Isaac de la Peyrère cf. ebd. 329.

schenwürde brauchen aufgrund des Kriteriums für letztere, wenn dieses aktuell und nicht lediglich potentiell per Gattungszugehörigkeit erfüllt sein muß, extensional nicht vom selben Umfang zu sein. Der Gedanke der Menschenwürde kann somit bereits aus systematischem Zwang, der ein Begründungszwang ist, ein Instrument des Ausschlusses von Menschen werden. Die Universalität des Geltungsanspruchs bewahrt davor nicht, weil sie selbst sich nur durch Ausgrenzung zu konstituieren vermag. So besteht immer die Möglichkeit, daß ein Konzept menschlicher Würde, das mit dem Impetus des Humanen auftritt, sich unter einem anderen Blickwinkel als ein inhumanes herausstellt, weil die Grenze, die es zieht, für die neue Sicht inakzeptabel ist.

6) Der säkulare Rechtsstaat beruft sich auf den säkularen Begründungstyp.¹⁰ Er sucht in dieser Konzeption menschlicher Würde seine eigene Legitimation. Sie gibt seiner Gewalt eine höchste Aufgabe und setzt ihr zugleich Grenzen. Das bedeutet: Der Rechtsstaat ist legitimiert, weil menschliche Würde – nicht zuletzt durch staatliche Gewalt, die sie nicht zum Richtmaß nimmt – bedroht ist.

Die für die (bundes-)deutsche Rechtspraxis maßgeb-

¹⁰ Dürig, Kommentar zu Art. 1 Abs. I GG (1989) 3 Randnummer 1: „In der Erkenntnis, daß die Verbindlichkeit und die verpflichtende Kraft auch einer Verfassung letztlich nur in objektiven Werten begründet sein kann, hat sich der Grundgesetzgeber, nachdem ein Hinweis auf *Gott* als den Urgrund alles Geschaffenen nicht durchgesetzt werden konnte, zum *sittlichen Wert der Menschenwürde* bekannt.“

liche Definition des „in der Freiheit des Menschen bestehenden Eigenwert[s]“¹¹ hat der Verfassungsrechtler Günter Dürig vom „Verletzungsvorgang“ her unternommen:

*„Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.“*¹²

Diese Objekt-Formel der menschlichen Würde sucht die Nähe zum kategorischen Imperativ, wie Kant ihn in der sog. Zweck-Formel aufgestellt hat:

„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (GMS 429¹⁰⁻¹²)

Den Ausdruck ‚Menschheit‘ gebraucht Kant dabei nicht als Gattungsbegriff. Er ist sein Wort für das Wesen des Menschen als praktische Vernunft.

2. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze

1) Das Kantsche Konzept menschlicher Würde gehört in eine Ethik, die Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit erhebt. Ethik als strenge Wissenschaft

¹¹ Dürig, Kommentar zu Art. 1 Abs. I GG (1989) 11 Randnummer 18.

¹² Dürig, Kommentar zu Art. 1 Abs. I GG (1989) 14 f. Randnummer 28.

zu betreiben sei nicht nur möglich, sondern „von der äußersten Nothwendigkeit“ (GMS 389₇). Ebenso müsse das moralische Gesetz, das diese Wissenschaft ihrem eigenen Selbstverständnis nach eher entdeckt als aufstellt, „absolute Nothwendigkeit bei sich führen“ (GMS 389₁₃), d. h. unbedingt oder kategorisch gebieten, was wiederum für die Sitten selbst „unentbehrlich nothwendig“ (GMS 389₃₆) sei.

Die Verwissenschaftlichung der Ethik, ausgerichtet am Ideal strenger Wissenschaft, betreibt Kant, indem er sie erstens von aller empirischen Anthropologie reinigt und apriorisiert (cf. GMS 389), indem er zweitens das Problem der Handlung zu einem Problem des Willens und des näheren zu einem Problem der Gesinnung macht (cf. GMS 416_{12f.})¹³ und drittens diesen Willen und seine Freiheit als – wenngleich besonderen – Typ von Kausalität bestimmt, womit er ihn in Analogie zu den Kategorien in der theoretischen Philosophie in einem an den Naturgesetzen orientierten Sinn gesetztesfähig macht (cf. GMS 446 f.).

2) Menschenwürde ist im Rahmen der praktischen Philosophie Kants doppelgesichtig. Zum einen ist sie Gehalt des moralischen Gesetzes in der oben zitierten Version, zum anderen ist sie der Wert der Vernunft und ihrer Idee der Freiheit, die ein solches Gesetz möglich machen.

Mit dem Gedanken der Menschenwürde wird in Kants Philosophie zweimal eine Grenze gezogen: a) intern, moralphilosophisch und b) extern, ontologisch.

¹³ Cf. Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 2.

a) Intern dient der Gedanke der Menschenwürde als Richtschnur moralischen Handelns und seiner Beurteilung, markiert er die Grenze zwischen dem moralisch Erlaubten und dem moralisch Verbotenen.¹⁴ Alle relevanten Fälle, die nach Kants Beispielkatalog die Anwendung des kategorischen Imperativs erfordern, tangieren in irgendeiner Form die Würde des Menschen und die Menschheit in der Person eines Agenten und seines Handlungspartners oder Opfers. Jedes moralische Verdienst ist mit der Achtung dieser Würde verbunden. Insofern gehört menschliche Würde in die Moralphilosophie oder den Teil der praktischen Philosophie, der in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) *Metaphysik der Sitten* heißt.

Die internen Fragen sind in der Kantliteratur gründlich bearbeitet. Die Instrumentarien orthodoxer Kantexegese sind hier zureichend und befriedigend. Doch kann die Menschenwürde im Rahmen der Moralphilosophie Kants nicht begründet werden. Rekonstruktionsversuche dieser Art fallen, wie ich es sehe, zuletzt stets bloß appellativ aus. Die Begründung der Menschenwürde ist ein ontologisches Problem und damit ein Problem der Grenze menschlicher Selbst- und Weltverständigung, kein internes, sondern ein externes Problem, zu dessen Lösung eine weitergehende philosophische Phantasie und minder orthodoxe und zugleich, nach meiner Einschätzung, interessantere Lesarten gefragt sind.

b) Extern hält sich menschliche Würde „auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs“ als eine

¹⁴ Cf. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* (1993) 24.

„Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft“ (Prol § 57, 356 f.) und somit des vernünftigen Wesens des Menschen. Sie ist ein Wort menschlicher Selbstverständigung, d. h. artikuliert ein bestimmtes menschliches Selbstverständnis und gehört darüber hinaus – mit menschlicher Freiheit, wie Kant es sieht, unmittelbar verbunden – zur Bedingung der Möglichkeit menschlicher Selbstverständigung überhaupt. Insofern gehört menschliche Würde zu dem Problemkreis, der in der Grundlegungsschrift unter dem Titel einer Kritik der reinen praktischen Vernunft verhandelt wird und als eine „Kritik des Subjects“ (GMS 440₂₅) geleistet werden muß.

3) Soll es eine Philosophie der menschlichen Würde geben können, die nicht allein intern moralphilosophische Debatten führt, sondern extern diese Würde als Grenze auch noch des moralphilosophischen Diskurses begründet, muß es möglich sein, die Grenze oder, wie Kant sagt, die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Selbstverständigung selbst noch einmal diskursiv zu erschließen, und zwar so, daß damit nicht ein unendliches Ausweichen in Metaebenen beginnt. Dies verlangt nach einem ‚Grenzdiskurs‘, der sich selbst auf der Grenze hält, über die er spricht.

4) Menschenwürde für eine Vokabel für die Grenze menschlicher Selbst- und Weltverständigung zu erklären, zieht Konsequenzen für den zu erwartenden Begründungstyp nach sich. Gehört menschliche Würde nicht zur ‚Welt‘, dann läßt sie sich auch nicht verifizieren und eine Begründung durch Angabe eines Verifi-

kationsprinzips ist aussichtslos. Menschenwürde zu begründen, kann dann nur noch heißen, die Inanspruchnahme des Gebrauchs ihres Begriffs als eines ‚Grenzbegriffs‘ zu rechtfertigen. Das Konzept menschlicher Würde ist – mit Kant zu sprechen – mit der *quaestio juris* zu konfrontieren, nicht mit der *quaestio facti*.

5) Der Gedanke eines Grenzdiskurses setzt voraus, daß

a) eine Unterscheidung von Grenze und Begrenztem, Ordnungsfunktion und Geordnetem, externer Regel und intern Geregelter (mit Carnap gegen Quine¹⁵ und Davidson¹⁶) überhaupt sinnvoll getroffen werden kann. Sätze, die eine interne Funktion besitzen, und solche, die zur Grenze gehören, müssen sich identifizieren und unterscheiden lassen. Und ihre Funktionen müssen ineinander unüberführbar sein, der Versuch, beide Funktionen zu vertauschen oder zu vermengen, sich als Fehler feststellen lassen.

b) Der Gedanke des Grenzdiskurses setzt des weiteren voraus, daß ihm ein geeignetes sprachliches Mittel zur Verfügung steht, so daß er von einem sprachlogischen Sinnlosigkeitsverdacht (Wittgenstein) freizusprechen ist.

¹⁵ Cf. Carnap, *Empirismus, Semantik und Ontologie* (1972) 259 u. dagegen Quine, *Two Dogmas of Empiricism* (1953) 45 f./ (1979) 50 sowie den Brief Carnaps an Quine vom 15. 8. 1949 und den Quines an Carnap vom 29. 3. 1951 in: Creath (ed.), *Dear Carnap, Dear Van* (1990) 416 u. 425. – Cf. Lauener, *Probleme der Ontologie* (1978) 82, 84 f.

¹⁶ Cf. Kap. III, 4.2.

c) Ein Grenzdiskurs, der auf der Grenze diese Grenze selbst diskursiv verhandelt, muß eine selbstreflexive Argumentationsfigur in Anspruch nehmen.

6) Diese Voraussetzungen sind, wie ich behaupte, nur zu erfüllen, wenn der Grenzdiskurs mit Hilfe eines bestimmten Typs von Metaphern geführt wird und wenn das, was bei Kant reine Vernunftbegriffe oder Ideen sind, als Metaphern dieses Typs ausgelegt werden darf. Die Metaphern, um die es mir geht, sind die von Blumenberg „*Grundbestände* der philosophischen Sprache“ oder „*absolute Metaphern*“ genannten.¹⁷ Sie zeichnen sich dadurch aus, im Unterschied zu schmückenden rhetorischen Metaphern oder heuristisch gebrauchten Wissenschaftsmetaphern prinzipiell nicht wieder in nichtmetaphorische Rede auflösbar zu sein. Wir deuten sie, wie ich zeigen möchte, indem wir ihre Funktion im Grenzdiskurs angeben. Diese Funktion ist stets regulativ.

Die Behauptung läßt sich mit Hilfe eines Kantworts genauer fassen. Schreiben wir Kant (*avant la lettre*) den Gedanken der absoluten Metapher zu, ohne daß er, wie er ihn der Sache nach genau trifft, auch schon über den Terminus verfügt haben müßte, so kann es heißen: Absolute Metaphern dienen nicht

„der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes (...), was er an sich sei, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll“ (KU § 59, 353₄₋₆).

¹⁷ Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) 9.

Dies ist der Berührungspunkt der absoluten Metapher mit der Idee als einem Begriff von regulativem, nicht konstitutivem Gebrauch.¹⁸ Menschenwürde ist kein konstitutiver Begriff menschlicher Erkenntnis – er erweitert nicht unser Wissen von der Welt –, sondern ein regulativer Begriff menschlicher Selbstverdingung.

Die Metaphern, die den Ideen sprachlichen Ausdruck verleihen – im Fall der Menschenwürde ‚absoluter Wert‘ oder ‚Zweck an sich selbst‘ –, sind in Grundsätze, d. h. in Regeln umzuformulieren. Als solche dimensionieren sie auf praktische Weise den ontologischen Rahmen menschlicher Praxis. Einer solchen, nur metaphorisch zu leistenden Grenzziehung verdankt, sofern sie sich justifyieren läßt, der Wissenschaftlichkeitsanspruch der praktischen Philosophie Kants seine Berechtigung.

7) Über der Art, wie schließlich unter dem Titel ‚Deduktion‘ der Grenzdiskurs als Rechtfertigungsdiskurs geführt wird, scheiden sich die Geister und die Ontologien. Ich werde dafür argumentieren, daß der Gedanke einer absoluten Rechtfertigung, wie er als Nachweis der Alternativenlosigkeit diskutiert und verteidigt wird,¹⁹ selbstwiderstreitend ist. Eine Rechtfertigung bedarf der Opponenten und muß sie ernst nehmen, andernfalls gibt sie sich selbst auf und schlägt in Dezisionismus um.

¹⁸ Cf. French, *Kant's Constitutive-Regulative Distinction* (1969).

¹⁹ Cf. Bubner, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente* (1982).

Dagegen werde ich im Ausgang vom Rechtfertigungsgedanken den Versuch unternehmen, den kantschen Theorietyp dahingehend auszubauen, daß sich aus ihm Ansätze zu einer nicht idealistisch hermetischen, sondern relativ offenen Form des Grenzdiskurses gewinnen lassen, der

a) Opponenten gegen sein Rechtfertigungsprogramm einbeziehen und ernst nehmen muß und

b) an sich selbst der Kreativität Rechnung trägt, mit der stets wieder neu mittels absoluter Metaphern ontologische Optionen umrissen werden können.

Dies wäre ein Grenzdiskurs, den an der Grenze die Überschreitung interessiert und für den die Grenzen (Plural) zur Disposition stehen. Das

„oft zitierte Bild Neuraths, wonach wir gezwungen sind, auf hoher See unser Schiff Planke um Planke auszubessern, ohne je auf festem Boden zu stehen, ist (...) in einem bestimmten Sinne irreführend. Die verschiedenen Sprachsysteme, die wir entwerfen, entsprechen nicht den Planken *eines* Schiffes, das wir über Wasser halten; sie werden eher durch eine bunte Flotte von Kriegs- und Frachtschiffen, Luxusdampfern, Segeljachten, Rettungsbooten etc. symbolisiert, die wir den Umständen gemäß für unser Fortkommen einsetzen.“²⁰

Und von hier aus wäre es auch möglich, Menschenwürde noch einmal anders zu denken, als Kant es getan hat.

²⁰ Lauener, Probleme der Ontologie (1978) 90.

3. Überblick

Im ersten Kapitel werde ich einen Abriss der sich als strenge Wissenschaft verstehenden praktischen Philosophie Kants geben, wie sie sich in der Hauptsache in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* darstellt. Darin ist der interne systematische Ort der Menschenwürde und ihrer Philosophie sowie das Menschenbild, das diesem Würdegedanken gerecht wird, anzugeben. Da es mir hauptsächlich um methodische Fragen der Begründung menschlicher Würde geht, werden Probleme der Anwendung des Menschenwürdegedankens in moralischen oder politischen Zusammenhängen nicht berührt. Gleichwohl habe ich, wie zuzugeben ist, ein Interesse an moralphilosophischen Detailfragen nur wenig gezügelt, weswegen manche interne Debatte mit meinem Generalthema bisweilen nur locker verklammert ist.

Ich deute Kants Interesse an einer wissenschaftlich operierenden Moral als ein Verlässlichkeitsinteresse oder – mit Henrich²¹ – als eine Reaktion des *horror vacui* der Vernunft vor dem Verlust der durch ihre formalen Eigenschaften vorgezeichneten Ordnungsvorstellungen: Allgemeinheit und Widerspruchsfreiheit als Einstimmigkeit mit sich selbst. Daraus erwächst eine dezidiert antiskeptische Position. Da jedoch die Kantische Philosophie der Menschenwürde eine Wissenschaft ist, die nicht allein Theorie eines Wertes ist, sondern selber wertet, ist sie ihrerseits der Kritik und dem Zweifel skeptizistischer Positionen ausgesetzt.

²¹ Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht* (1973) 232.

Im zweiten Kapitel diskutiere ich einige sehr unterschiedliche Positionen (Moore, Weber, Wittgenstein, Schopenhauer)²², die allein darin übereinkommen, daß sie zur Idee eines absoluten Wertes auf Distanz gehen. Ich komme zu dem Schluß, daß dem Sinnlosigkeits- oder Unsinnigkeitsvorwurf, den zumindest Wittgenstein und Schopenhauer erheben, nur durch die Metaphorisierung der reinen Vernunftbegriffe zu entgehen ist.

Im Kern meiner Arbeit, den Kapiteln III, IV und V, entwickle ich, an Kants metaphorologischen Bemerkungen und seiner praktischen Philosophie entlang, den oben skizzierten Gedanken des Grenzdiskurses.

Im Schluß suche ich dann den Fundamentalismus, der mir in einer bestimmten Lesart der Kantschen Deduktion der Freiheit (der indirekt eine Deduktion der Menschenwürde ist) zu liegen scheint, zu entschärfen und Kant gegen einen idealistisch hermetischen Typ des Grenzdiskurses stark zu machen.

4. *Über den Umgang mit Kant*

1) Ich gehe mit Kant wie mit einem zeitgenössischen philosophischen Autor um.²³ Seine (internen) morali-

²² Zur Wahl dieser Autoren (mit Ausnahme Schopenhauers) habe ich mich durch die Kapitel *Fact and Value* und *Values, Facts and Cognition* in Putnam, *Reason, Truth and History* (1981) 127–149, 201–216/(1990) 173–201, 266–285 anregen lassen.

²³ Die Legitimität und die Regeln dieses Umgangs hat m. E. Köhl, *Kants Gesinnungsethik* (1990) 8–10 auf mustergültige Weise dargelegt. Ebd. 10: „Ich behandle Kant wie einen zeitgenössischen Dis-

schen Positionen und deren Theorie sind Gegenstand meiner Kritik, sein Beitrag zur Klärung der externen Fragen dessen, was ich den Grenzdiskurs nenne, erntet meine Bewunderung.

2) In meiner Behandlung Kants genießen – mit der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* – die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die sie vorbereitenden Vorlesungen Kants eine Bevorzugung vor der *Kritik der praktischen Vernunft*. Ich halte sie für die für meine Fragestellung interessanteren und ergiebigeren Schriften.

3) Meine Lesart Kants weicht in Teilen vom exegetischen *mainstream* ab. Daß sich seine Philosophie nicht uneindeutig in eine orthodoxe, verbindliche Lehrmeinung umsetzen läßt, zeichnet, wie ich meine, ihre Größe und Fruchtbarkeit aus. Daß solche Eineindeutigkeit fehlt, ist mit ein Moment unserer notwendigen hermeneutischen Freiheit, ohne die ein kritisches und eingeschränkt eindeutiges Verstehen unmöglich ist. Kant ist jeweils durch genaues Lesen wieder neu anzueignen. Wie bei Zeitgenossen gibt es Gelegenheit, produktiv zu verstehen und produktiv mißzuverstehen.

Ich entdecke keinen Widerspruch zwischen systematischem Philosophieren und exegetischer Genauigkeit.

kussionspartner, einen Teilnehmer am heutigen ‚Diskurs‘ – und bin selber erstaunt darüber, daß man das tun kann. *Unterschiede* zwischen uns und Kant – durch verstrichene Geschichte gezeitigt – sind nicht überraschend. Was überrascht, ist das Ähnliche.“

Dazu gehört, daß ich die Kant-Stellen, auf die ich mich beziehe, so penibel wie mir möglich zu belegen gesucht habe. Und dazu gehört des weiteren, daß ich mich durchweg an den diplomatischen Druck der Akademie-Ausgabe gehalten habe. Die dem schnellen Lesen hinderliche, zum Teil abenteuerliche Orthographie und Interpunktion Kants in seinen nachgelassenen Schriften habe ich als Aufforderung zur exakten Lektüre schätzen gelernt.