

Guido Löhrer

Menschliche Würde

Wissenschaftliche Geltung und
metaphorische Grenze
der praktischen Philosophie Kants



BAND 49
ALBER PRAKTISCHE PHILOSOPHIE



Der Autor über sein Buch:

Mit dem Konzept der Menschenwürde antwortet ein professionalisiertes Nachdenken auf die Läsionen, die Menschen durch ihresgleichen erfahren. Aufgabe einer Philosophie menschlicher Würde ist es, den Gedanken diesseits allen appellativen Gebrauchs argumentativ zu begründen und gegen skeptische Einwände zu verteidigen. In Kants praktischer Philosophie dient er 1) intern, moralphilosophisch als Richtschnur moralischen Handelns und seiner Beurteilung und 2) extern, ontologisch als Grenze oder Möglichkeitsbedingung menschlicher Selbstverständigung überhaupt. Soll Würde in letzterem Sinn begründbar sein, muß sich diese Grenze regreßfrei selbst noch einmal diskursiv erschließen lassen. Das geschieht in einem „Grenzdiskurs“, der sich selbst auf der Grenze hält, über die er spricht – in notwendig metaphorischer Rede, die auf ihre regulative Funktion hin ausgelegt wird. Menschenwürde ist kein konstitutiver, theoretisches Wissen erweiternder Begriff menschlicher Erkenntnis, sondern ein praktisch regulativer Begriff menschlicher Selbstverständigung. Über der Frage, wie sich seine Inanspruchnahme rechtfertigen läßt (*quaestio juris*), scheiden sich die Geister und die Ontologien.

Dr. phil. Guido Löhrer, geb. 1960, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Universität Freiburg i. Br.

Guido Löhner
Menschliche Würde

Alber-Reihe
Praktische Philosophie

unter Mitarbeit von
Jan P. Beckmann, Dieter Birnbacher,
Heiner Hastedt, Ekkehard Martens,
Oswald Schwemmer, Ludwig Siep
und Jean-Claude Wolf

herausgegeben von
Günther Bien, Karl-Heinz Nusser
und Annemarie Pieper

Band 49

Guido Löhner

Menschliche Würde

Wissenschaftliche Geltung und
metaphorische Grenze
der praktischen Philosophie Kants

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Löhner, Guido:

Menschliche Würde: wissenschaftliche Geltung und
metaphorische Grenze der praktischen Philosophie
Kants / Guido Löhner. – Freiburg (Breisgau); München:
Alber, 1995

(Alber-Reihe Praktische Philosophie; Bd. 49)

Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1993

ISBN 3-495-47812-4

NE: GT

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1995

Gesamtherstellung: F. X. Stückle, Ettenheim

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs-

und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort

ISBN 3-495-47812-4

Vorliegende Arbeit wurde 1993 in einer geringfügig abweichenden Fassung von der Universität Freiburg als Dissertation angenommen. Ihre Fertigstellung wurde durch ein Stipendium der Landesgraduiertenförderung des Landes Baden-Württemberg unterstützt. Ich habe vielen für vieles zu danken. Für Zuspruch und Unterstützung danke ich meiner Mutter, Marianne Löhner. Wissenschaftliche Kritik und menschliche Nachsicht meiner Frau, Stefanie Grewe, haben es wesentlich befördert, daß eine hinsichtlich ihres Ausgangs so kontingente Sache ein gutes Ende genommen hat. Dazu hat auf der (keineswegs nur) akademischen Seite Prof. Rainer Marten mit einem rechten Verhältnis von Kritik und Hilfe, Druck und Geduld entscheidend beigetragen. Mein Buch ist somit sozusagen unter ‚verschärft humanen‘ Bedingungen entstanden.

Wichtige Passagen haben ihren Keim in philosophischen Gesprächen, die ich mit Kalle Mertens und Dr. Christian Strub geführt habe. Neben ihnen haben Dr. Hans-Ulrich Baumgarten, Prof. Andreas Graeser, Dr. Edmund Heller, Wolfram Hinzen, Prof. Klaus Jacobi, Prof. Gerd Krumeich, Prof. Rainer Marten, Dr. Thomas Nisters, Greta Olson und Henning Peucker Vorfassungen des Buchs ganz oder zu Teilen gelesen

und diskutiert. Durch ihre Hinweise und ihre Kritik habe ich viel gelernt – gleich zu welchem Ende: sei es, daß ich meine Ansichten revidierte, sei es, daß ich meine herausgeforderten Positionen umso energischer verfocht. So ist das Buch (mit) Frucht einer intakten Debattenkultur.

Ich danke Dr. Meinolf Wewel und den Herausgebern für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe Praktische Philosophie und danke schließlich Frau Brunhilde Thanner für unzählige unvergoltene Kleinigkeiten.

Freiburg, im Dezember 1994

Inhalt

Einleitung 15

1. Menschliche Würde – ein philosophisches Bestimmungs- und Begründungsproblem 15
2. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze 22
3. Überblick 30
4. Über den Umgang mit Kant 31

I. Praktische Philosophie als Wissenschaft 34

1. Der absolute Wert und die Werte 34
2. Der systematische Ort der Menschenwürde in der praktischen Philosophie Kants 43
 - 2.1 Das Freiheitsproblem – Reduktion (I) eines umfassenden Menschenbegriffs auf den Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens 44
 - 2.2 Das Moralproblem 49
 - 2.2.1 Der Gegenstand moralischer Beurteilung 50
 - 2.2.1.1 Wille 51
 - 2.2.1.2 Maxime 57
 - 2.2.1.3 Motiv 70
 - 2.2.2 Das Verfahren moralischer Beurteilung 72

- 2.2.3 Reduktion (II) praktischer auf das Modell theoretischer Konflikte 82
- 2.2.4 Reduktion (III) interpersonalen auf das Modell intrapersonaler Konflikte 94
- 2.2.5 Dijudikation der Motivation? 104
- 2.2.5.1 Lösungsversuch I: Der Gott der reinen praktischen Vernunft 109
- 2.2.5.2 Lösungsversuch II: Das Gewissen 113
- 2.2.5.3 Lösungsversuch III: Kasuistik 115
- 2.2.5.4 Das Scheitern aller Lösungsversuche 117
- 2.3 Das Wertproblem 122
- 3. Menschenwürde als moralphilosophisches Programm und antiskeptische Position 128

II. Ist eine Philosophie der Menschenwürde als Wissenschaft möglich? – Skeptische Einwände gegen das Konzept des absoluten Werts 136

- 1. George E. Moore und der naturalistische Fehlschluß 138
- 2. Max Weber über Wertfreiheit und die Sinnlosigkeit wertender Wissenschaft 146
- 3. Exkurs: Wertung als Bedingung für ein Tatsachenverstehen 152
 - 3.1 Wahrheit 156
 - 3.2 Der Fall Sein und Verifikation 158
 - 3.3 Relevanz 163
 - 3.4 Verifikation durch Wertung 165
 - 3.5 Wissenschaftlichkeit und moralische Werte 169
- 4. Ludwig Wittgenstein – ‚running against the walls of our cage‘ 172

5. Der ‚absolute Onkel‘ – Schopenhauers Versuch einer semantischen Widerlegung des Kantschen Menschenwürdebegriffs 182
6. Metaphorizität als Vehikel wissenschaftlicher Geltung. Eine Anzeige 190

III. Zur Metaphorik und Praktizität reiner Vernunftbegriffe 197

1. Grenzdiskurs und deskriptivistischer Fehlschluß 201
2. Kritizismus zwischen Dogmatismus und Skeptizismus 207
3. Bedingungen für eine Sprache der Transzendentalphilosophie 210
4. Metaphorik und Praktizität der Transzendentalphilosophie als Grenzdiskurs 214
 - 4.1 Metapher 214
 - 4.1.1 Hypotypose 217
 - 4.1.1.1 Schematismus 219
 - 4.1.1.2 Symbolisierung 220
 - 4.1.1.3 Die Darstellung ästhetischer Ideen 228
 - 4.1.2 Typik 231
 - 4.2 Zwischenbemerkung 237
 - 4.3 Zur Praktizität reiner Vernunftbegriffe 241
 - 4.3.1 Das Interesse der Vernunft 241
 - 4.3.2 Synthetische Grundsätze a priori 252

IV. Zweck an sich selbst 269

1. Bedingtes, Bedingung und Unbedingtes.
Zum Prototyp regressiver Synthesis 272
2. Zweck an sich selbst als teleologisch und
praktisch Unbedingtes 285
3. Zweck an sich selbst als
Einheitsfunktion 298
- 3.1 Praktische Reflexivität 304
- 3.2 Praktische Einheit – Zweck an sich selbst
als Apperzeption der Selbsttätigkeit 319
- 3.2.1 Die analytische Einheit des Zwecks
an sich selbst 322
- 3.2.2 Die synthetische Einheit des Zwecks
an sich selbst 327
4. Zweck an sich selbst in moralischer
Funktion 336
- 4.1 Bedingung oder Bedingtes? 336
- 4.2 Zweck an sich selbst – unter oder nach
moralischen Gesetzen? 346

V. Die Deduktion der Freiheit 356

1. Das Begründungsverfahren –
deduktiver Beweis oder transzendente
Deduktion 356
2. Formale Bestimmungen und materiale
Voraussetzungen des transzendentalen
Deduktionsverfahrens 372
- 2.1 Grundzüge 372
- 2.2 Sinnkritische Transformation der
Deduktion? 379

- 2.3 Transzendente Deduktion als Nachweis unhintergebarter Reflexivität? 387
- 3. Rechtfertigung der Freiheitsidee durch Kritik des Subjekts 397
- 3.1 Die Unabweisbarkeit der Autonomie der Vernunft 400
- 3.2 Die Berufung auf die gemeine Menschenvernunft 408

VI. *Eine nicht-fundamentalistische These zum Grenzdiskurs* 416

- 1. Ontologische Optionen 416
- 2. Grenzdiskurs und Grenzüberschreitung 434
- 3. Eine Bemerkung zum Schluß 454

Literaturverzeichnis 457

- Zur Textgestalt 457
- 1. Kants Schriften 457
- 2. Übrige Literatur 458

Personenregister 483

Sachregister 488

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 Indis 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 entbehrlich 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_{12 f.})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 gesetzesfähig 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 Selbstverständigung.

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.

I. Praktische Philosophie als Wissenschaft

1. Der absolute Wert und die Werte

Kant, so liest ihn Schopenhauer, eröffnet die Theorie der menschlichen Würde mit einer Definition.¹ Er bestimmt Würde als „absoluten Werth“ (GMS 439₂₂) und deutet diese Absolutheit mit den Wendungen ‚absolut innerlich‘ (MS 435₂),² ‚unbedingt‘, ‚unvergleichbar‘

¹ Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral (1988 a) 523. Anders Kant selbst KrV B 756: „[G]enau zu reden, [kann] kein a priori gegebener Begriff definiert werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit usw. Denn ich kann niemals sicher sein, daß die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiß, daß dieselbe dem Gegenstande adäquat sei.“

² Zum Ausdruck ‚innerer Wert‘ cf. GMS 394₆, 435₄, 435₁₂, 454_{36 f.}, NF 1319₃₄, 1480₃, 1482₃₁, 1493₃₉ et passim. Die Kantliteratur spricht hier von ‚intrinsic value‘, ‚intrinsic worth‘ resp. intrinsischem Wert. Cf. etwa Korsgaard, Two Distinctions in Goodness (1983); dies., Kant’s Formula of Humanity (1986 b) 192; dies., Aristotle and Kant on the Source of Value (1986 a) 488; Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 19 Fn.; Paton, Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysic of Morals (1964) 135: „dignity is a *technical* term for intrinsic value“. Kontrovers zu dieser Behauptung einer exakten Entsprechung von Würde und innerem Wert argumentiert Meyer, Human Dignity, Rights and Self-control (1987) 51, der zur Stützung seiner These, Würde habe bei Kant eine eminent politische Bedeutung, ebenfalls behaupten muß, in der Rede von der Würde des Menschen finde sich noch ein Anklang an ‚Würde‘ im Sinne des sozialen Status. „The dignity of man is a rank that sets all men above the control of inclinations as well, as the controlling desires of others. To be in a

(GMS 436_{3f.}), ‚über allen Preis erhaben‘ (GMS 434₃₃) und ‚an dessen Stelle kein Äquivalent gesetzt werden kann‘ (NF 1319₃₅).³ Dieser Fächer von Bedeutungen des Wortes ‚absolut‘ läßt sich, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 380–382) zeigt, auf zwei reduzieren. Absolut bedeutet zum einen ‚innerlich‘, was heißt, „daß etwas von einer Sache *an sich selbst* betrachtet“ (KrV B 381) gilt, und zum anderen ‚uneingeschränkt‘, was heißt, daß es „ohne Restriktion“ (KrV B 382) in aller Beziehung oder jeder Hinsicht gilt. Den Gebrauch des Ausdrucks ‚Würde‘ als Anzeige auf einen absoluten Wert hat Kant für sich terminologisch derart festgeschrieben, daß er dann, wenn er einmal ‚Würde‘ im Sinne von ‚Rang‘, und zwar ‚Rang vor anderem‘, verstanden wissen will, sich genötigt sieht, in Parenthese ein „Prärogativ“ (GMS 438₁₃) nachzusetzen.⁴

ranking position, or a position of dignity, is to have the authority to command or control, and the power not to be controlled. Kant was well aware of the political significance of ‚dignity‘. This is in no way fully captured by the ideas of intrinsic worth“. – Von Kant inspirierte, doch weitgehend eigenständige Konzeptionen einer Idee intrinsischer Werte finden sich in der angelsächsischen Philosophie dieses Jahrhunderts, bei Moore, *Ethics* [1912] (1958) 138–155; ders., *The Conception of Intrinsic Value* (1922); Ross, *The Right and The Good* (1930) 75 f., 115–121; Williams, *A critique of utilitarianism* (1973 a) 83/(1979) 45.

³ Cf. MS 462₁₀₋₁₆; *Moral Mrongovius II, XXIX, 1.1 614*. – Die Unterscheidung von Würde (*dignitas*) und Preis (*pretium*) ist, wie Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 189/(1962) 229 bemerkt, der Stoa entliehen. Cf. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 71,33 (= VIII.2).

⁴ Die Unterscheidung von Würde in Wesenswürde als vernünftiges Wesen und gesellschaftlichen Rang entleiht Kant ebenfalls der römischen Philosophie. Cf. Cicero, *De inventione* II, 166 u. *De officiis* I, 106 f.

Die Würde des Menschen ist in der Deutung, die Kant von ihr gibt, keine individuelle, sondern eine Wesenseigenschaft, auch wenn er sie, wie Kant behauptet, durch individuelles Fehlverhalten verlieren kann. Wird Würde nicht als sozialer Rang, nicht als Auszeichnung von Menschen vor Menschen verstanden, ist sie nicht Kardinals-, Königs-, Frauen-⁵ oder Maneswürde und nicht die Würde des Sterbenden etc., sondern eine Auszeichnung des Menschen als Menschen, die ihrer Absolutheit wegen keinen empirischen Beleg für sich geltend machen kann, dann birgt sie ein neues Problem: das Problem ihrer Wirklichkeit.

Die Schwierigkeiten beginnen mit der Semantik des Ausdrucks ‚absoluter Wert‘. Abgesehen davon, daß wir die Anzeige verstehen, daß dieser Ausdruck uns unserem gewöhnlichen Umgang mit Wertprädikaten entrücken soll, bleibt seine Bedeutung zunächst im Dunkeln. Kant gibt uns in der Hauptsache einen negativen Begriff der Würde. Sie ist unbedingt, unvergleichbar, äquivalentlos, über allen Preis erhaben. Wir halten uns an diese erste Spur und verfolgen diesen negativen Begriff menschlicher Würde, wie er sich gegen solche Werte absetzt, die ihren Preis haben.

Den „konkreten Sinn“ des Wertbegriffs, insistiert Carl Schmitt in einem Aufsatz aus dem Jahr 1967, habe man dort zu suchen, „wo er hingehört, also im Bereich des Ökonomischen.“⁶ Zwar deckt diese Zuordnung unsere Art, (berechtigterweise) von Wert

⁵ Cf. Papst Johannes Paul II., *Mulieris Dignitatem* (1988).

⁶ Schmitt, *Die Tyrannei der Werte* (1967) 39.

und Werten zu reden, nicht vollständig ab, doch kann sie einige Plausibilität für sich beanspruchen.

Einen Wert besitzt, was jemandem dient und zu einem bestimmten Zweck „tauglich“ (NF 1319₃₆) ist. Es kommt ihm ein Wert im Hinblick auf etwas zu, es taugt in einer *bestimmten* Hinsicht, ist dabei *jemandem* wert (relational) und dadurch selbst etwas wert. Oft wird es durch solches ersetzbar sein, was in derselben Weise taugt und darum auch von demselben Wert ist. So herrscht im Bereich des Ökonomischen der Tauschwert, der sich in seiner allgemeinsten Form in Geld ausdrückt. Alle diese Werte, gleich ob es sich um Tausch- oder um Gebrauchswerte handelt, sind relative Werte.⁷ Sie besitzen jeweils Äquivalente, wodurch die Rede vom Wert hier allererst sinnvoll wird. Von Werten reden wir jedoch auch in anderer, häufig recht unspezifischer Bedeutung. Dies hat Heidegger zu der Bemerkung veranlaßt, der „Häufigkeit des Redens von Werten“ entspreche „die Unbestimmtheit des Begriffs.“ Diese ihrerseits entspreche wiederum

„der Dunkelheit der Wesensherkunft des Wertes aus dem Sein. Denn gesetzt, daß der in solcher Weise vielberufene Wert nicht nichts ist, muß er wohl sein Wesen im Sein haben.“⁸

⁷ Cf. GMS 434 f.

⁸ Heidegger, Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘ (1980) 223. Hier wird ein Problem des Wortgebrauchs auf eine Dunkelheit im „Sachverhalt“ zurückgeführt. Diesem eignet dann eine *prinzipielle* Dunkelheit, die in keiner Weise durch eine Klärung des Begriffs ‚Wert‘ aufzuheben ist. Heideggers Wort von der ‚Wertvergessenheit‘ als einer Spielart von Seinsvergessenheit, nämlich von Wert zu reden, ohne sein Wesen (Wert-sein) und seine „Herkunft“ zu bedenken, zeigt

Wie sehr aber Heidegger die Dunkelheit und Unbestimmtheit von Wert und Sein auch festhalten mag und wie sehr er sich dazu auch auf die Unvergleichbarkeit des Seins, die dieses mit dem Kantschen absoluten Wert teilt, beruft,⁹ bestimmt und eindeutig und keineswegs dunkel ist für ihn das Verhältnis von Sein und Wert in einem nicht inhaltlichen, sondern formalen Sinn. Das *eine* Sein stiftet das *eine* Wesen des Wertes, welches *einen* Wert sein läßt. So gibt es gegen das Vielreden und den unspezifischen Wortgebrauch philosophische Bestrebungen, dem Wort ‚Wert‘ eine einzige, maßgebliche Bedeutung zu geben.

Der protestantische Geistliche und Philosoph Georg Wilhelm Block, jüngerer Zeitgenosse Kants und gleichermaßen dessen Bewunderer wie Kritiker, hat den Vorschlag gemacht, ‚Wert‘ durchgängig mit ‚gut‘ resp. ‚Gut‘ zu übersetzen. In seiner Schrift *Neue Philoso-*

Verwandtschaft mit anderen Verdächtigungen des Wertbegriffs, zumal des Gedankens eines absoluten Werts. Von Marx wird die Rede von einem absoluten Wert einem Ideologieverdacht, von Wittgenstein und dem Wiener Kreis einem Sinnlosigkeitsverdacht ausgesetzt. Zur Verwandtschaft dieser Positionen cf. Apel, *Transformation der Philosophie* (1973) I 227 f. – Luf, *Zur Problematik des Wertbegriffs in der Rechtsphilosophie* (1980) 128 hat die Überlegung Heideggers aufgenommen. Die Frage nach einem gemeinsamen Ursprung aller Weisen des Gebrauchs von ‚Wert‘ – nach einem Gemeinsamen aller unterschiedlichen werttheoretischen Positionen diesseits ihrer Genese –, interessiert ihn dabei allerdings nicht mehr. Cf. ebd. 129.

⁹ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1953) 60: „Alles Andere und Sonstige, alles und jegliches Seiende kann noch, auch wenn es einzig ist, mit anderem verglichen werden. Durch diese Vergleichungsmöglichkeiten wächst seine Bestimmbarkeit (...) Das Sein dagegen kann mit nichts sonst verglichen werden.“

phie der Sitten von 1802, die nach Schopenhauers Auskunft¹⁰ als erste eine Ethik allein auf den Gedanken der Menschenwürde zu gründen sucht, heißt es:

„Angenehm, nützlich, achtungswürdig sind Prädikate, davon jedes eine besondere Art des Werths bezeichnet, keines aber den Begriff von Werth überhaupt erschöpft, welcher sich allein durch *Gut* ausdrücken läßt.“¹¹

Aus dem Kontext geht hervor, daß Block dabei sowohl an ‚das Gut‘ als auch an ‚das Gute‘ oder eben an ‚Gutes‘ denkt. Doch damit wäre, nähmen wir Blocks Vorschlag an und übersetzten wir ihm gemäß, gerade nicht so etwas wie eine Grundbedeutung von ‚Wert‘ gefunden, sondern allenfalls eine weitgehende oder sogar vollständige Synonymität von ‚Wert‘ und ‚Gut/gut‘. Deckt aber das Wort ‚gut‘ alle Bedeutungen ab, die auch das Wort ‚Wert‘ abdeckt – im Gegensatz zu ‚angenehm‘, ‚nützlich‘, ‚achtungswürdig‘, die dies nur in bestimmten Hinsichten tun –, so zeigt dies eben nur, daß auch ‚gut‘ in mehrfacher Bedeutung gesagt wird. Es kann nämlich gleichfalls angenehm, nützlich, achtungswürdig heißen. Dies führt uns gerade nicht zu einer einheitlichen Bedeutung, die allen übrigen zugrundeliegt.

Im Unterschied zu so unterschiedlichen Philosophen wie Block und Heidegger trägt Kant den signifikanten Differenzen verschiedener Wertarten Rechnung, ohne sich von ihrer Mehrfalt irritiert zu zeigen. Um

¹⁰ Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral (1988 a) 523 Fn.

¹¹ Block, *Neue Grundlegung zur Philosophie der Sitten* (1802) 3.

eine Ordnung in das Disparate zu bekommen, entwickelt er eine Klassifikation von Werttypen entlang einer Klassifikation menschlicher Bedürfnisse. Er unterscheidet zunächst solches, dem ein Marktpreis,¹² und solches, dem ein Affektionspreis zukommt.

„Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäß ist, einen *Affektionspreis*“ (GMS 434 f.).

Das Wort ‚Preis‘, mit dem er ‚Wert‘ verdolmetscht (cf. GMS 435_{3 f.}), macht klar, daß es sich dabei immer nur um einen relativen und äußerlich relationalen, empirisch feststellbaren Wert handeln kann, um einen Wert, der seinen Gegenwert (Äquivalent) besitzt und der als Wert kenntlich wird, weil er einen Gegenwert besitzt. Diesen setzt Kant entschieden gegen einen absoluten Wert ab, mit dem zusammen die ganze Sphäre des Wertes erst vollständig abgedeckt sei. Alles, was wertvoll genannt wird, besitzt „entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*.“ (GMS 434_{31 f.})

Die Unterscheidung des Werthhaften in solches, das einen Preis, und solches, das eine Würde hat, ist dis-

¹² Dabei denkt Kant, wie eine an Adam Smith angelehnte Formulierung beweist, an Geld – nach seinem „intellectuelle[n] Begriff“ (MS 288₂₈). MS 288_{33–37}: „Preis (pretium) ist das öffentliche Urtheil über den *Werth* (valor) einer Sache in Verhältniß auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des *Fleißes* (des Umlaufs) ist.“

junktiv. Was einen Preis hat, hat keine Würde, und was eine Würde, d.h. einen absoluten Wert besitzt, das hat genau nicht – nicht zugleich und nicht in derselben Hinsicht – auch noch einen Preis, einen relativen Wert. Relativer und absoluter Wert unterscheiden sich nicht nach dem Grad ihrer Werthhaftigkeit. Sie sind vielmehr *als Wert* unterschieden.¹³ Sowenig der absolute Wert den Vergleich „verstattet“, so sehr bedarf der relative der Relation, um überhaupt ein Wert zu sein. Hier gibt es keinerlei Übergänge zwischen den Werttypen.

An der strikten Abgrenzung des absoluten gegen den relativen Wert läßt sich ablesen, daß für Kant im Hinblick auf die Stiftung der Würde des Menschen niemals diejenigen Eigenschaften eines Menschen zum Tragen kommen können, die zur Herstellung relativer Werte beitragen: nicht Neigungen und Bedürfnisse und nicht Geschmack oder Empfinden, weder ökonomisches Geschick noch sonst ein Talent noch ein nachprüfbarer Erfolg (cf. GMS 393 f.), nichts worüber das „öffentliche Urtheil“ (MS 288₃₄) eingeholt werden müßte. Von dem, was als Absolutes, Inneres und Unbedingtes „seinen vollen Werth in sich selbst hat“, wird gerühmt, daß es nicht erfolgsdefinit ist. Kant behilft sich hier mit einem bildhaften Ausdruck. Was einen absoluten Wert besitzt, wäre selbst aller Er-

¹³ Zwar können sie, wie Kant in den *Vorarbeiten zum Gemeinspruch*, XXIII 131₂₄₋₂₉ aufzeichnet, „beyde (...) unter die Rubrik des Guten gebracht werden aber nicht unter eine und dieselbe Abtheilung“. Darum dürfen sie „gar nicht gegen einander in Anschlag gebracht werden (...) als ob sie blos dem Grade nach über ihren Vorzug für den Willen von einander unterschieden wären.“

folglosigkeit zum Trotz etwas, das „wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen“ (GMS 394_{25 f.}) würde.¹⁴ Dem läßt sich zumindest soviel entnehmen, daß nach der Kantschen Konzeption etwas nicht deswegen einen absoluten Wert besitzt, weil es um seiner selbst willen gewollt wird,¹⁵ sondern weil es in sich selbst werthaft ist.¹⁶ Es gibt keinen externen Maßstab für die Werthaftigkeit dessen, was eine Würde besitzt.¹⁷ Für Kant ist unter den Bedingungen der Endlichkeit der einzige Kandidat für eine Würde der Mensch. Was macht Menschen zu Kandidaten für einen absoluten Wert? Wie müssen sie beschaffen sein, um Träger einer Würde zu sein?

¹⁴ Die Glanz-Metapher findet sich im Zusammenhang mit dem inneren Wert auch in der Vorlesungsnachschrift *Moral Mrongovius II*, XXIX, 1.1 623₃₇.

¹⁵ Dies wäre eine Wertüberlegung aristotelischen Typs, wie wir ihn zu Beginn der *Ethica Nicomachea* (A 1, 1094 a 18–22) entwickelt finden.

¹⁶ Cf. Korsgaard, *Two Distinctions in Goodness* (1983) 170: „To say that something is intrinsically good is not by definition to say that it is valued for its own sake: it is to say that it has its goodness in itself. It refers, one might say, to the location or source of the goodness rather than the way we value the thing. The contrast between instrumental and intrinsic values is therefore misleading, a false contrast. The natural contrast to intrinsic goodness – the value a thing has ‚in itself‘ – is *extrinsic* goodness – the value a thing gets from some other source. The natural contrast to a thing that is valued instrumentally or as a means is a thing that is valued for its own sake or as an end. There are, therefore, two distinctions in goodness.“

¹⁷ Cf. Ross, *The Right and The Good* (1930) 75: „[B]y calling a thing intrinsically good we mean that it would be good even if nothing else existed.“

2. *Der systematische Ort der Menschenwürde in der praktischen Philosophie Kants*

Menschenwürde ist als Begründungsproblem ein Problem der praktischen Philosophie. Dort tritt Philosophie als Sachwalterin der praktischen Vernunft auf. Kant hat mit seiner praktischen Philosophie, neben wichtigen anderen Fragen, Lösungen zu drei grundsätzlichen Problemen vorzulegen gesucht. Ich nenne diese drei das Freiheitsproblem (2.1), das Moralproblem (2.2) und das Wertproblem (2.3). In den beiden ersten spielt der Gedanke menschlicher Würde eine prominente Rolle. Das letzte stellt im wesentlichen das Problem der Begründung dieser Würde selbst dar. Da nun, wie ich behaupte, der Gedanke der Würde als wissenschaftliches Konzept in praktischer Rücksicht einen bestimmten Menschenbegriff braucht, der den Anforderungen an Wissenschaftlichkeit genügt, ist ein Menschenbegriff für den Gedanken der Würde eigens zu prägen. Dieser Begriff soll einerseits praktische Philosophie als Wissenschaft ermöglichen und andererseits unser menschliches Selbstverständnis sowie unsere moralischen Intuitionen angemessen reformulieren können. Kant, so lautet meine These, sucht dies mit Hilfe dreier Reduktionen zu leisten:

I) der Reduktion eines umfassenden Menschenbegriffs auf den Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens, so daß diese Vernunft maßgeblich sein Wesen ist. Dies ist zunächst eine ontologische Bestimmung. Um den Gedanken der Menschenwürde Kantscher Provenienz im Handeln des Menschen wirksam zu machen, bedarf es zweier weiterer Reduktionen:

II) der Reduktion praktischer Konflikte auf das Modell theoretischer Überzeugungskonflikte und
III) der Reduktion interpersonaler Konflikte auf ein Lösungsmodell intrapersonaler Konflikte.

Damit nähern wir uns dem Kantschen Gedanken der Menschenwürde und seiner Begründung von einer Theorie der Praxis her, in die sie eingebunden ist, in der ihr eine tragende Rolle zugedacht ist und deren Begründung selbst wenigstens zu Teilen vom Gelingen der Begründung der Menschenwürde abhängig gemacht wird. Das macht eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie und einige exegetische Versuche erforderlich.

2.1 Das Freiheitsproblem – Reduktion (I) eines umfassenden Menschenbegriffs auf den Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens

Praktische Philosophie, wie Kant sie vorlegt, zielt auf eine Bestimmung der Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Handelns im Hinblick auf gutes Handeln. Sie hat sich ihres Gegenstands allererst einmal zu versichern. Anhand eines Kriteriums ist kenntlich und einsichtig zu machen, was mit Fug überhaupt eine Handlung genannt werden kann. Gilt, wie Kant im zweiten Abschnitt der Transzendentalen Methodenlehre erklärt, der Satz:

„Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“ (KrV B 828),¹⁸

¹⁸ Cf. KRV B 371 u. Metaphysik L₁ (Pölitz), XXVIII,1 270_{12 f.}

dann ist zur Deutung dessen, was menschliches Handeln heißt, diese Freiheit auszulegen und ein Nachweis der Realität dessen zu erbringen, wodurch ein Wollen und Handeln möglich wird.¹⁹

Frei oder unfrei, das ist hier ein diskretes Konzept, keine Sache fließender Übergänge.

„Die freyheit läßt sich nicht theilen. Der Mensch ist entweder gantz oder gar nicht frey, weil er entweder aus einem thätigen *principio* handeln kan oder von Bedingungen abhängt.“ (R 4229, XVII 467₁₂₋₁₄)

Darum ist Freiheit überhaupt und nicht ‚ein bißchen Freiheit‘ nachzuweisen. Darum ist zu interpretieren, was es meint, daß Handeln oder menschliche Praxis *durch Freiheit möglich* sei, welche Art von Kausalität hiermit angezeigt ist.

Praktische Philosophie ist Handlungstheorie. Sie antwortet auf das Freiheitsproblem.

Kant versteht Freiheit als „eine Art von Causalität, die aber empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen ist“ (KpV 67₁₋₃), mithin nicht als Naturkausalität (*causa efficiens*), sondern als notwendige Eigenschaft eines vernünftigen und mit einem Willen begabten Wesens, sofern es Handlungsabsichten (*causae finales*) hegt. Freiheit, so dürfen wir vorläufig sagen, ist

¹⁹ GMS 447₃₂₋₃₅: Da auch die Sittlichkeit „lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden“; und zwar muß man sie, so Kant ebd. 448, f, „als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen.“

für ihn das nicht naturgebundene und in der nichtvernünftigen Natur nicht vorgesehene Vermögen, mittels einer Zwecksetzung spontaner Anfangspunkt von Naturkausalitätsketten zu sein. Im Zweck finden wir die Schnittstelle zweier Kausalitätstypen, dem der Natur und dem der Freiheit – von der Seite der Freiheit aus betrachtet. Denn Zweck sein – so greife ich hier meinen späteren Überlegungen vor – heißt nach Kants Definition, eine vorgestellte Wirkung sein, die zugleich Ursache der Hervorbringung dieser Wirkung ist. Zweck sein heißt: durch die Antizipation einer Wirkung (*effectus*) *causa finalis* einer Kette von *causae efficientes* zu sein, die dem Antizipierten zur Wirklichkeit verhilft.²⁰

Handlung, können wir Kant übersetzen, ist alles, was durch Zweckkausalität möglich und als Zweckkausalität erklärbar ist. Freiheit wird demnach als ein zweiter Kausalitätstyp neben dem von bewirkender Ursache und Wirkung gefaßt. Von Handlungen läßt sich nunmehr analog zu physikalischen Vorgängen exakt spre-

²⁰ Als Vertreter einer Kausalitätstheorie menschlicher Freiheit und Praxis ist Kant in der GMS 417₈₋₁₀ folgender Ansicht: „Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist.“ Konsequenterweise hält Kant diesen Satz, soweit er das Wollen betrifft, für analytisch, „denn in dem Wollen eines Objects als meiner Wirkung wird schon meine Causalität als handelnde Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht“ (GMS 417₁₁₋₁₃). Daß diese Überlegung einen logischen Pferdefuß hat, haben Seel, Sind hypothetische Imperative analytische praktische Sätze? (1989) u. Burri/Freudiger, Zur Analytizität hypothetischer Imperative (1990) gezeigt.

chen, denn sind Handlungen Kausalgesetzen unterworfen, so sind sie ihnen ausnahmslos unterworfen. Mit der Einführung des Kausalitätsprinzips in die praktische Philosophie sichert Kant solcher Philosophie ihren wissenschaftlichen Status, der der Naturwissenschaft, die als das Paradigma von Wissenschaftlichkeit überhaupt angesehen wird, entliehen ist. So kommt es, daß in der Kantschen Freiheitsdiskussion Natur nach ihrer sinnlich-materialen Seite permanent abgewehrt werden muß, während sie hinsichtlich ihrer formalen Seite als der Inbegriff des Gesetzmäßigen²¹ beliehen werden muß, um an ihr das Muster von Gesetzmäßigkeit überhaupt, das zu jedem Kausalitätstyp gehört, zu gewinnen, ohne das an eine Begründung von Freiheit und Menschenwürde als wissenschaftliche nicht zu denken wäre.

Wir sehen: menschliche Handlungen als Kausalprozesse besonderer Art verstehen zu wollen, ist für die praktische Philosophie eine massive und eine irreversible Vorentscheidung, die aus einem bestimmten Wissenschaftsinteresse, dem Interesse an einem bestimmten Typus von Wissenschaft, resultiert. Freiheit und Wille (Handlung) als Kausalität nach der Analogie des Naturgesetzes zu denken, das ist der ‚Sündenfall‘ der Kantschen Theorie der Praxis, welche selbst den ersten Gebrauch dieser Freiheit – gegen die Natur, gegen den Instinkt, die „*Stimme Gottes*“²² – selbst-

²¹ Cf. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien, VIII 159, f. Cf. KrV B 263.

²² Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, VIII 111,4.

bewußt als das eigentlich Bedeutsame des biblischen Sündenfalls (Gen. 3) interpretiert.²³

Diese Vorentscheidung ist zunächst einmal durch nichts als ein Interesse gerechtfertigt. Doch zieht sie bedeutsame Konsequenzen für die Auslegung des Menschen als Kandidaten für diese Freiheit nach sich. Wie Kant in einer Vorlesung über Naturrecht im Sommer 1784 lehrt,²⁴ ist es die Freiheit des Menschen, die ihm seine Würde verleiht:

„Des Menschen innrer Werth beruht auf seiner Freiheit“
(NF 1319_{37 f.}).

Ist diese Freiheit ihrem negativen Begriff nach die Unabhängigkeit von Naturkausalität, ihrem positiven Begriff nach spontane und selbstbestimmte (autonome) Finalität, dann kann auch die Würde, die dieses Vermögen verleiht, nicht eine Würde des Menschen als eines Naturwesens, sprich als eines unter Gesetzen der Natur stehenden Wesens sein. Die Würde des Menschen ist – als Konsequenz aus dem Interesse an einer wissenschaftlichen Begründung menschlicher Praxis und menschlicher Würde – die des „*homo noumenon*“ (cf. MS 239₂₆, 295₁₂, 335₁₉). Diese Folge des Kantschen Versuchs wissenschaftlicher Praxis- und Wertbegründung nenne ich die Reduktion des – emphatisch – ganzen Menschen auf ein Konzept des

²³ Cf. Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, VIII 112.

²⁴ Zur Datierung cf. Lehmann in XXVII, 2.2 1053. Danach macht der Titel der Vorlesungsnachschrift, „Kants Naturrecht gelesen im Winterhalben Jahre 1784“ (XXVII, 2.2 1317), eine unkorrekte Zeitangabe.

Menschen als reines Vernunftwesen. Ihrem Selbstverständnis nach will diese Reduktion jedoch keineswegs als abschneidende Beschränkung verstanden werden. Vielmehr erhebt sie den Anspruch, das Wesen repräsentiere als das „eigentliche Selbst“ (GMS 457₃₄) das Ganze, während der Mensch als Sinnenwesen „nur Erscheinung seiner selbst“ (GMS 457₃₅) sei.

Frei ist nur der homo noumenon als praktische Vernunft, denn sein „Wille [ist] nichts anders als praktische Vernunft“ (GMS 412_{29 f.}). Für seinen speziellen Kausalitätstyp sind, weil alle Kausalität als solche Gesetzen folgt, Regeln in Anschlag zu bringen, deren Form, d. h. die Universalität ihrer Geltung, aber nicht deren Inhalt an Naturgesetzen Maß nimmt.

Die Gesetze, die menschliches Handeln erlauben sollen, sind für Kant als unwandelbare und universell gültige (denn eben das macht ihre Gesetzlichkeit aus) zugleich auch schon sittliche Gesetze. Das Freiheitsproblem mündet für ihn in ein Moralproblem. Das Sittengesetz sorgt dafür, daß die beiden Kausalitätstypen nicht ineinanderspielen und nicht etwa Naturkausalität beim Geschäft der Zwecksetzung (die dann streng genommen keine mehr ist) mitwirkt und Zweckkausalität verdrängt, womit eben auch Freiheit, sofern sie nach einem Kausalitätsmodell verstanden werden muß, verspielt ist.

2.2 Das Moralproblem

Stellt die erste Aufgabe die praktische Philosophie vor die Schwierigkeit, wie sie ihren Gegenstand Handlung in einer begrifflich angemessenen Weise zu ge-

winnen hat, so geht es bei der zweiten um das Problem einer moralischen Beurteilung dieser Handlungen. Praktische Philosophie ist Ethik. Sie antwortet auf das Moralproblem. Das tut sie in drei Schritten.

2.2.1 Der Gegenstand moralischer Beurteilung

Als Ethik stellt praktische Philosophie fest, welche der Elemente, die wir gewöhnlich zu einer Handlung rechnen (Zweck, Folgen, Erfolg, Mißerfolg usw.), in einem in der Handlungstheorie erörterten Sinne nach Gesetzen einer Zweckkausalität durch Freiheit bestimmt sind, mithin vom Handelnden als homo noumenon beeinflussbar und zu verantworten sind und somit für eine moralische Beurteilung und Bewertung in Betracht gezogen werden können. Einzig diesen kann denn auch ein moralischer Wert zu- oder abgesprochen werden.²⁵ Alle übrigen Momente einer Handlung finden nur insofern Eingang in eine moralische Beurteilung und Bewertung, als deren freie Momente solches in ihren Gehalt aufnehmen, was selbst nicht durch Freiheit bestimmt ist.

Durch Freiheit bestimmt und damit moralfähig aber gilt Kant erstens der Wille. Es sind ferner die Maximen, und es sind zuletzt die – von den durch den Wil-

²⁵ Cf. KrV B 372 u. MS 441₃₃. Zu Wert und Unwert des Lebens cf. KU 434₂₄₋₃₆. Ein Schema, nach dem der Wert von Handlungen wie auf dem Zahlenstrahl nach (+), (0) und (-), d. h. kleiner Null, abzutragen ist, entwickelt Kant in Moral Mrongovius II, XIX, 1.1 615. Schätzte man den Wert des Lebens allein nach Maßgabe der Glückseligkeit, so gälte: „Er sinkt unter Null“ (KU 434₂₆); cf. Moral Mrongovius II, XIX, 1.1 640_{35 f.}, GMS 396₃₁ („unter Nichts“).

len gesetzten Zwecken und Absichten zu unterscheidenden²⁶ – Motive einer Handlung. Ich werde mich in diesem Abschnitt auf Willen und Maxime konzentrieren und gehe in einem gesonderten Abschnitt auf die Bedeutung des Handlungsmotivs ein (cf. Kap. I, 2.2.5).

2.2.1.1 Wille

„Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind“ (GMS 446_{7f.}),

und die Art dieser Kausalität heißt Zweckkausalität. Wille, das ist das Vermögen sich selber Zwecke oder „Endursachen“ (KU § 82, 426₅), *causae finales*, setzen zu können. Der Wille ist dasjenige Vermögen des Menschen, in dem Freiheit als Zweckkausalität wirksam wird.

Eine Tafel der „oberen“ Seelenvermögen enthält nach Kant die folgenden drei Titel: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen (cf. KU 198).²⁷ Das Begehrungsvermögen wiederum haben wir uns in einen herrschenden und einen zu beherrschenden Teil unterschieden zu denken, Wille

²⁶ Eine Unterscheidung, die, wie Wood, *The Emptiness of the Moral Will* (1989) 466 f. gezeigt hat, Hegel im Gegensatz zu Kant nicht trifft. Hegel identifiziert vielmehr Zweck („Absicht“), Maxime („Grundsatz“) und Motiv („Triebfeder“) einer Handlung, wie recht deutlich der Zusatz zum Paragraphen 106 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zeigt. Ebd. VII 205: „Beim strengen Recht kam es nicht darauf an, was mein Grundsatz oder meine Absicht war. Diese Frage nach der Selbstbestimmung und Triebfeder des Willens wie nach dem Vorsatze tritt hier nun beim Moralischen ein.“

²⁷ Cf. dagegen die Zweiteilung in *Moral Mrongovius I*, XXVII, 2.2 1397.

und Willkür genannt, und den zu beherrschenden seinerseits differenziert. Willkür gibt es einmal als ausschließlich durch Neigung zu einem bestimmten Objekt der Begierde bestimmbar. Sie enthält keinerlei Freiheitsmoment und heißt Instinkt. Sie tritt ferner als Vernunftgründen zugängliche freie Willkür auf, einmal als Wunsch, ohne die Absicht, ihren Gegenstand auch hervorzubringen, zum anderen noch einmal unter dem Titel Willkür mit ebendieser Absicht. Und jene Vernunft, für die freie Willkür empfänglich ist, vertritt der (freie) Wille als herrschender Teil des Begehrungsvermögens.

Kant hat dieses Modell (s. *Tafel der Seelenvermögen* S. 53) mehrfach umgearbeitet. Das hier vorgestellte repräsentiert in der Terminologie der *Metaphysik der Sitten* einen fortgeschrittenen, nicht unproblematischen Stand seiner Überlegungen. Da sich mit seinem Nachdenken auch der Gebrauch von Termini geändert hat, eine Differenz von Wille und Willkür wie dargestellt erst in der *Metaphysik der Sitten* getroffen wird, bediene ich mich einer Redeweise, mit der ich die verschiedenen Stadien Kantscher Reflexion zu vereinheitlichen hoffe.

Ich unterscheide einen Willen erster Stufe, unter dem ich sowohl das interessierte Wollen der *Grundlegung* (431) als auch die Willkür der *Metaphysik der Sitten* begreife, von einem Willen zweiter Stufe, der es erlaubt, den „*allgemein gesetzgebenden Willen*“ (GMS 432_{13 f.}) mit „*praktische[r] Vernunft selbst*“ (MS 226) zu identifizieren.²⁸ Dem Kantschen Theorietyp mit

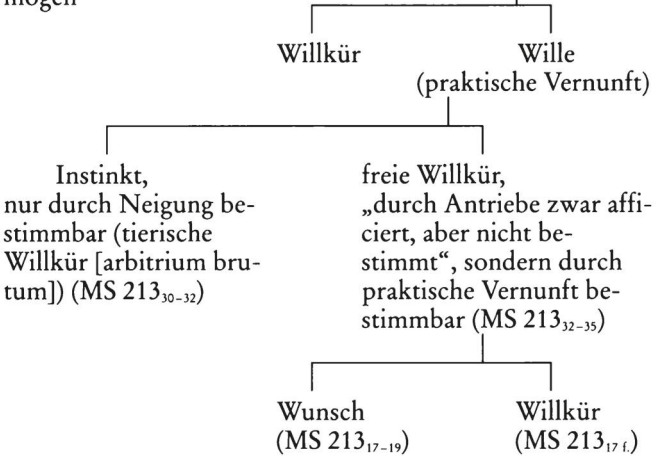
²⁸ Ein Stufenmodell zur Interpretation des Willens bei Kant hat bereits Köhl, *Kants Gesinnungsethik* (1991) 58 entwickelt und, wie mir scheint, erfolgreich gegen Kritiker verteidigt.

Tafel der Seelenvermögen

Erkenntnisvermögen (Verstand)
Begehungsvermögen

Gefühl der Lust und Unlust (Urteilkraft)

Begehungsvermögen²⁹



²⁹ MS 213₁₄₋₂₆: „Das Begehungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen *nach Belieben zu thun oder zu lassen*. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es *Willkür* (...) Das Begehungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der *Wille*. Der Wille ist also das Begehungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.“

Wilsons ‚Principle of Charity‘ belegend,³⁰ halte ich dafür, daß er in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* nicht seine Theorie der Willensfreiheit ad absurdum führt,³¹ sondern mit Stringenz die Konsequenz aus früheren Arbeiten zieht und seinen Ansatz damit verschärft.³²

Um eine Handlung, die durch einen sinnlich affizierten Willen erster Stufe initiiert wurde, noch als eine Handlung aus Freiheit interpretieren zu können und sie nicht als ein Naturgeschehen verstehen zu müssen, bedient sich Kant eines Gedankens, mit dem es schon Augustinus gelungen war, menschliches Tun aus Neigung einem Willen zuzurechnen und diesen Willen als freien auszuweisen: Der Wille als das übergeordnete Vermögen muß die Begierde adoptieren.³³

Die freie Willkür oder der Wille erster Stufe wird nicht nach der Kausalität eines Reiz-Reaktions-Schemas durch einen Gegenstand unmittelbar bestimmt,

³⁰ Cf. Wilson, *Substances without Substrata* (1958/59) 532. Nach dieser Regel ist eine Lesart zu wählen, die es erlaubt, die größtmögliche Anzahl von Sätzen eines sprachlichen Systems für wahr bzw. akzeptierbar zu erklären. Cf. Quine, *Word and Object* (1960) 59 Fn. 2/(1980) 115 u. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (1984 a) 197/(1986 a) 280.

³¹ So Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 113.

³² Cf. Stekeler-Weithofer, *Willkür und Wille bei Kant* (1990) 308 f. Cf. MS 226 u. Vorarbeiten zur MS, XXIII 248₅₋₈. Hier hat freilich eine terminologische Verschiebung statt, die es verbietet, den Gebrauch von Termini, wie er in der MS vorherrscht, auf die GMS, die Kritiken oder die Religionsschrift zurückzuprojizieren:

GMS: Gesetz – Wille.

MS: Wille als Gesetzesrepräsentant – Willkür.

³³ Augustinus, *De libero arbitrio* III 2.8, CC 29, 275: „nulla re fieri mentem seruam libidinis nisi propria uoluntate“.

sondern setzt ihn als einen Zweck, „dessen Vorstellung“ ihn „zu einer Handlung bestimmt“, die diesen Zweck verwirklicht (MS 384_{33 f.}).³⁴ Er kann es also zulassen, sich von einer Begierde steuern zu lassen. Zu etwas potentiell Moralfähigem im Sinne dessen, worüber ein moralisches Urteil gefällt und was einer verantwortlichen Person zugerechnet werden kann, wird Neigung für Kant somit dann und nur dann, wenn sie als dessen Bestimmungsgrund Aufnahme in einen Willen als einer Vernunftform findet (was freilich lediglich einen hypothetischen Imperativ aufzustellen erlaubt³⁵). Er muß dazu frei sein, sich zur Bestimmung durch sich selbst oder durch Fremdes selbst zu bestimmen.³⁶

Dazu muß nun ein über jeden Verdacht der Unfreiheit qua Naturkausalität erhabener freier Wille als ein Wille zweiter Stufe gedacht werden.³⁷ Dieser Wille

³⁴ Cf. KrV B 250: „Handlung bedeutet schon das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung.“

³⁵ GMS 441₃₋₈: „Wenn der Wille irgend *worin anders*, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus. Der Wille giebt alsdann sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältniß zum Willen giebt diesem das Gesetz.“ Cf. Patzig, Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik (1971) 107 f.

³⁶ Diese These vertritt Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 59 f. Er spricht von „Selbstbestimmung zur Fremdbestimmung“ und „Autonomie zur Heteronomie“.

³⁷ Cf. Frankfurt, Freedom of the will and the concept of person (1988) 19, 20, 24. Ebd. 20: „That a person enjoys freedom of the will means (. . .) that he is free to want what he wants to want. More precisely, it means that he is free to will what he wants to want, or to have the will he wants.“

zweiter Stufe nimmt die Stelle des vernünftigen und ‚eigentlichen‘ Willens ein. Der Wille erster Stufe kann dann nurmehr als eine Willkür angesehen werden. So erlaubt es der Wille zweiter oder, falls weitere Iterationsmöglichkeiten bestehen, höherer Stufe bereits, die Willkür oder den Willen erster Stufe als eigenen und freien anzusehen. Da jedoch – zumindest prinzipiell³⁸ – zu jedem Willen n-ter Stufe eine Instanz n+1-ter Ordnung denkbar ist und ein solches Verfahren die Konzeption der an Zurechenbarkeit orientierten Identität der Person zerstören würde,³⁹ bedarf es einer letzten, unhintergehbaren Instanz, mit der sich die Person nicht erst identifizieren muß, sondern die vielmehr als Voraussetzung oder Bedingung einer jeden Identifikation zu betrachten ist. Dieser Wille letzter Stufe ist frei nicht mehr im Sinne einer Wahlfreiheit, sondern nurmehr als „absolute praktische Spontaneität in Bestimmung der Willkühr“,⁴⁰ er ist frei, insofern er ohne sinnliche Bedingung für sich selbst eine Kausalkette beginnen kann. Diese letzte Instanz kann nur noch formal, das Wollen eines Anderen bei gleichzeiti-

³⁸ In der Praxis werden diese Serien, wie Frankfurt, *Freedom of the will and the concept of person* (1988) 21 f. bemerkt, entweder arbiträr oder begründetermaßen durch die Üblichkeiten des common sense, eine rettende Müdigkeit oder eine bestimmte apodiktisch auftretende Willenssetzung und -vertretung abgebrochen.

³⁹ MS 223_{24 f.}: „*Person* ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind.“

⁴⁰ Vorarbeiten zur MS, XXIII 248. Dort (248_{29–32}) wird die Freiheit der Willkür als Wahlfreiheit bestimmt. Der Mensch als Noumenon hingegen sei „sich selbst so wohl theoretisch als praktisch gesetzgebend für die Objecte der Willkühr und so fern frey aber ohne Wahl.“ (248_{32–34}) „Denn der Wille ist nicht unter dem Gesetz son-

ger Wahrung der Einheit sein. Das ist aber genau dasjenige, was Kant zufolge das Gesetz der Freiheit zu leisten beansprucht. Auf diese Weise gewährleistete praktische Vernunft, wenn nicht die Individuation einer Person, die eine Identifikation mit einem bestimmten inhaltlich gefüllten Willen voraussetzte, so doch deren formale Einheit. Das sieht unter den Bedingungen der Grundlegungsschrift so aus: Der Wille letzter Stufe fungiert als Einheitsvorstellung oder Idee. Für das Charakteristikum der Menschheit, das „Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck setzen zu können“ (MS 392_{1 f.}),⁴¹ ist nach den hier explizierten Vorgaben der Gedanke eines Zwecks an sich selbst vorauszusetzen. Um menschliche Praxis denken zu können, präsupponieren wir nach Kant eine Einheitsvorstellung, die mit der Idee einer Würde der Menschheit verbunden ist.

2.2.1.2 Maxime

Maximen oder, wie Kant auch sagt, „*Willensmeinungen* des Individuum“ (KpV 66₂₁) sind selbstgewählte und selbst auferlegte, subjektive Handlungsgrundsätze oder Regeln (cf. GMS 438_{24 f.}).⁴² Sie stellen eine Ver-

dern ist selbst der Gesetzgeber für die Willkür und ist absolute praktische Spontaneität in Bestimmung der Willkür.“ (248₅₋₈) Im Lichte dieser Vorarbeiten ist m. E. auch die von ihnen vorbereitete Passage MS 226₄₋₁₁ zu lesen, und Prauss' Absurditätsthese hätte neue Argumente nachzuliefern, um haltbar zu sein.

⁴¹ Cf. MS 387_{6 f.}: „Menschheit, durch die er [der Mensch] allein fähig ist sich Zwecke zu setzen“.

⁴² Bittner, Maximen (1974) 486 f.: „Maxime ist nur, was einer sich zu eigen macht. Man hat sie nicht einfach, man setzt sie sich als solche.“

nunftform des Voluntativen von beschränkter Allgemeinheit dar. Maximen entspringen dem Ordnungssinn und Ordnungsbedürfnis der Handelnden und dienen der Übersichtlichkeit und Kontrollierbarkeit ihres Tuns. ‚Jetzt‘ gefaßt regieren sie *zukünftige* Handlungen in der sinnlichen Welt. Das darf nicht zu der Annahme verleiten, es handle sich bei ihnen um Voraussagen über künftige Handlungen. Vielmehr wollen Maximen als etwas Praktisches, ja bereits als die eigentliche, weil gänzlich kontrollierbare und zu verantwortende Handlung verstanden sein. Sie sind als das *Willensbestimmende* oder, wie Kant auch sagt, als *Gesinnungen*⁴³ zu betrachten und stehen als solche nicht unter empirischen und damit nicht unter Zeitbedingungen.⁴⁴

Mittels ihrer, so möchte es scheinen, ist jemand *gewillt*, Situationen, die einander *ähnlich* sind, stets mit regelgeleitet gleichartigen Handlungen zu beantworten.⁴⁵ Es muß folglich *Situationstypen*, d. h. Identität

⁴³ GMS 435₁₅ f.: „in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens“.

⁴⁴ Cf. KrV B 579.

⁴⁵ Maximen, die die Form von „Wenn-dann“-Sätzen besitzen, enthalten im hypothetischen Teil dieser Sätze eine Situationsangabe. Cf. Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 51 u. Menne, Zur Begriffsgeschichte von „hypothetisch“, in ders., Folgerichtig denken (1988) 133–143, bes. 136 f. – Höffe, Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen (1977) 357: „Durch Maximen werden die Bestimmungsgründe des Wollens vereinheitlicht; in die Kontingenz des Setzens und Verfolgens von Zwecken wird eine gewisse Ordnung und Kontinuität gebracht.“ – Schwemmer, Vernunft und Moral (1973) 259 vertritt die These, eine Maxime sei das subjektive Prinzip von Zwecksetzungen als eine durch Subjektivität qualifizierte Norm.

hinsichtlich eines signifikanten typenspezifischen Situationsmerkmals geben, das der Rede von der Ähnlichkeit ihre Vagheit nimmt. Und es bedarf dann ferner eines Verfahrens der Identifikation von Situationen als zu einem bestimmten Typ gehörigen. Wie aber gelangen wir zu der Sicherheit, daß wir angesichts einer Situation sagen können: „Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime“ (KpV 27₂₅ Fn.)?

Um der Rede von der Gleichartigkeit auf seiten der Situationen (wenigstens immanent) einige Plausibilität abzugewinnen, und d. h. um nicht schon im vorhinein an dem Problem zu scheitern, wie es möglich sein soll, Maximen auf jeweils einzigartige Situationen zu applizieren und das für praktisch notwendig Eingesehene und präzise Eingegrenzte mit dem unaufhebbar Kontingenten und Komplexen zu versöhnen,⁴⁶ ist nicht an eine wie auch immer zu verifizierende Identität empirischer Merkmale von Situationen zu denken, sondern an einen der vernunftbestimmten Intention⁴⁷ oder Maxime korrespondierenden vernunftbestimmten Aspekt der Situation, den eben die jeweils hand-

⁴⁶ Kritisch dazu Wieland, *Aporien der praktischen Vernunft* (1989) 14, der mit vollem Recht, wie ich denke, etwas konstatiert, was er die Applikationsaporie der praktischen Vernunft nennt. Seiner These zufolge „steht es dem Handeln niemals frei, von der Singularität des konkreten Einzelfalls ganz abzusehen. Auch wenn es durch allgemeingültige Normen bestimmt wird, kann es immer nur in der Sphäre des Singulären realisiert werden; kein Handeln kann ausschließlich auf die Sphäre des Allgemeinen bezogen bleiben.“ – Zum Problem der Applikation cf. auch Pieper, *Praktische Urteils-kraft. Zur Frage der Anwendung moralischer Normen* (1991).

⁴⁷ In seinen moralphilosophischen Vorlesungen spricht Kant, wie seine Studenten ihn überliefern, wenn es um Handlungsabsichten

lungsbestimmende Maxime festlegt. An einer Situation interessiert den Handelnden dann genau nur solches, worauf seine Maxime eine Antwort sein kann, was heißt: das Gleichförmige der Maxime diktiert selber das Gleichförmige oder die Typisierung von Situationen.⁴⁸

geht, im Gegensatz zu seinen von ihm selber veröffentlichten Schriften nicht von Maximen, sondern von Intentionen. Cf. z. B. *Moral Mrogonovius I, XXVII,2.2 1428*. Cf. Köhl, *Kants Gesinnungsethik* (1990) 59 f.

⁴⁸ Cf. KpV 71₃₋₆. Anders gesagt: Das Handlungsschema, wie die Maxime es entwirft, erzeugt jenen Handlungstyp, dessen Fälle sich unter das Schema subsumieren lassen, weil sie durch ein Sollen nach einem Begriff gleichförmig gemacht worden sind: „generic actions“. – Zur Rede von Handlungsschemata cf. Kamlah/Lorenzen, *Logische Propädeutik* (1973) 58 f. Zu „generic action“ cf. von Wright, *Practical Reason* (1983) 112. Cf. Stekeler-Weithofer, *Willkür und Wille bei Kant* (1990) 306, 307, 320. – Kant umgeht damit das Problem der Applikation, in das sich diejenigen seiner Nachfolger verstricken, die zwar die Verallgemeinerung als Element moralischer Beurteilungsverfahren in ihre ethischen Systeme übernehmen, auf Kants Begriff der Maxime aber verzichten und stattdessen das Verfahren unmittelbar auf einzelne Handlungen anwenden wollen. Zwar spricht auch Kant, zumal in den Formulierungen des kategorischen Imperativs („Handle so, ...“), von Handlungen, doch haben wir dies stets als eine verkürzende Redeweise für den Imperativ ‚Adoptiere nur diejenige Handlungsmaxime, ...‘ zu lesen. Cf. beispielhaft für die Schwierigkeiten, die sich andernfalls ergeben, Singer, *Generalization in Ethics* (1963) 15/(1975) 36. Seine Verallgemeinerungsregel lautet dort: „(1) Es ist für A dann und nur dann richtig, in einer bestimmten Weise zu handeln, wenn es für jeden anderen, der A ähnlich ist, richtig wäre, unter ähnlichen Umständen in gleicher Weise zu handeln; (2) Es ist für A dann und nur dann richtig, in einer bestimmten Weise behandelt zu werden, wenn es für jeden, der A ähnlich ist, richtig wäre, unter ähnlichen Umständen in gleicher Weise behandelt zu werden.“ Cf. ebd. 5/25. Völlig unbestimmt bleibt, welche Ähnlichkeiten mit A und seinen Umständen für die Regel relevant sind, wie ähnlich solche Ähnlichkeiten sein müssen,

Dies wird genau dann möglich, wenn zutrifft, was Kant in der Reflexion 5612 als These formuliert hat: „Die Handlungen hier in der Welt sind bloße *Schemata* von der intelligiblen“. ⁴⁹ Handlungen in der Welt sind dann bestenfalls Veranschaulichungen, notwendige Krücken für Sinnenwesen, für das, was in der Gesinnung in Reinheit vorliegt, nichts aber, was einem vernünftigen Ordnungsprinzip im Wege sein könnte. Es geht um Handlung in einem engeren Sinn; ein intelligibles Handeln, das zu beschreiben ist als

- eine bestimmte Maxime adoptieren Wollen,
- Wollen, daß eine bestimmte Maxime (*p*) den Willen (*W*) bestimmt: $W'(Wp)$.

Kant stellt darum auch niemals eine Frage der Art: „Bist du sicher, daß deine Maxime auf die dich zum Handeln herausfordernde Situation überhaupt anzuwenden ist?“ ⁵⁰ Diese Frage wäre ohne Hilfe der Empirie gar nicht, mit ihr jedoch auch schwerlich nur zu lösen, besteht doch hier, wie Kant es sich in einer Reflexion vor Augen geführt hat, eine prinzipielle Heterogenität zwischen der Welt der Erscheinungen und der

wer dies feststellt und wie dies festzustellen ist. Cf. hierzu auch Wimmer, Universalisierung in der Ethik (1980) 232.

⁴⁹ R 5612, XVIII 253_{27f.} Cf. R 5613, XVIII 254_{9-18.}

⁵⁰ Für den Fall, daß Empirie nicht zugunsten reiner Moralphilosophie auszuschließen ist und anthropologische Betrachtungen zulässig sind, beweist Kant hingegen sogleich einen stark ausgebildeten Sinn fürs Angemessene. Cf. Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1478₅₋₇: „Es kann aber auch ein Prediger zu Gott als einem Gegenstande des Glaubens beten, allein das Pathema läßt sich in solcher Gemeine gut thun, in anderer Gesellschaft aber wäre es sehr fanatisch.“

praktischen Vernunft.⁵¹ Eine durch Erfahrung geschulte Urteilskraft wäre vonnöten, die einerseits auf die Adoption moralischer Regeln durch das menschliche Begehrungsvermögen zu drängen und andererseits zu unterscheiden hätte, in welchen Fällen eine Regel anzuwenden ist.⁵² Überlegungen dazu, wie diese Urteilskraft arbeitet, finden sich in der Grundlegungsschrift indes nicht mehr.⁵³

Die oben aufgewiesenen Schwierigkeiten lassen sich noch einmal wie folgt darstellen: Nicht die Regel bzw. die Regelproduktion, das Regelfolgen gibt uns das Problem auf. Zwar mögen wir brauchbare Regeln besitzen oder korrekt erzeugen; wie mit diesen Regeln zu operieren, wie ihnen zu folgen ist, das aber kann

⁵¹ R 5612, XVIII 253_{19–22}: „Der Zusammenhang der Vernunft mit den *phaenomenis*, womit sie [*gar nicht*] in *commercio* stehen soll, kan gar nicht verstanden werden (es sind *heterogenea*). die wahre Thatigkeit der Vernunft und ihr effect gehört zum *mundo intelligibilis*.“ (Klammern sind Teil des zitierten Textes) MS 439_{32 f.}: „über das Causal-Verhältniß des Intelligibilen zum Sensibilen giebt es keine Theorie“. – Für Wieland, *Aporien der praktischen Vernunft* (1989) 19 führen die in einer „kategorialen Heterogenität des Normativen und des Faktischen gründenden Probleme“ geradewegs zu dem, was er die Applikationsaporie nennt. Cf. ebd. 17: „Selbst wenn jedem Merkmal, das in der Norm berücksichtigt wird, ein Merkmal der zu regulierenden konkreten Situation entspricht, kann man noch nicht ganz sicher sein, ob es erlaubt ist, die Norm anzuwenden.“

⁵² Cf. GMS 398_{29–35}; cf. auch KpV 67_{28–68}. Cf. dazu Nisters, *Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden* (1989) 218–222.

⁵³ Und dies mit gutem Grund, wie Höffe, *Universalistische Ethik und Urteilskraft* (1990 b) 544 deutlich macht: „Wer in einer reinen Moralphilosophie für die erfahrungsgesättigte Urteilskraft einen zentralen Ort sucht, der erliegt einem Fehler, der zum ‚category mistake‘ analog ist, einer Verwechslung philosophischer Disziplinen.“

selbst prinzipiell niemals auf unhintergehbare, sondern immer nur auf eine nochmals überholbare Weise regelgeleitet sein.⁵⁴ Es gibt, wie Kant sich in der ersten Kritik klar gemacht hat,⁵⁵ keine letzte Regel für ein Regelfolgen, da jede Regel für den Gebrauch einer Regel selbst wieder einer Anwendungsregel unterstünde. So ginge es weiter in infinitum, ohne daß ein Regelfolgen in einem abschließenden Sinne wissenschaftlich kontrollierbar würde.⁵⁶ Zur Anwendung praktischer Regeln ist ein Vermögen der Spontaneität gefragt und überdies eine Erfahrung, die das Vermögen berät. Damit wäre jedoch moralisches Handeln und seine Beurteilung von einer reinen Moralphilosophie ausgeschlossen.

⁵⁴ Cf. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 48: „Können wir uns nicht eine Regel denken, die die Anwendung der Regel regelt? Und einen Zweifel, den *jene* Regel behebt – und so fort?“ Cf. ebd. § 86.

⁵⁵ KrV B 171: Bestimmende Urteilskraft erzeugt keine Regeln, sondern ist „das Vermögen unter Regeln zu *subsumieren*, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht.“ Cf. KrV B 674. Die Urteilskraft dient der Anwendung der Regel auf den Einzelfall, der Applikation, wie wir es mit Wieland genannt haben. Wäre nun Urteilskraft kein spontanes, nämlich selbsttätiges und nicht wieder von Regeln angeleitetes (ein Wort, das diese Fähigkeit nur benennt, nicht aber erklärt), sondern ein allgemein logisches Vermögen, und wollte man gleichwohl „allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumieren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urteilskraft, und so zeigt sich, daß der Verstand zwar einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will.“ (KrV B 172) Cf. R 5238, XVIII 128,^{14 f.}

⁵⁶ Cf. Frank, *Stil in der Philosophie* (1992) 44 f.

Kant aber betrifft das Problem, wie Normatives mit empirisch Faktischem zu verbinden sei, von dem Moment an überhaupt nicht mehr, da er sich zur Verhandlung alles Praktischen ganz auf die Beurteilung von Handlungsmaximen, ganz auf reine praktische Vernunft verlegt, womit er sich in eine rein intelligible Sphäre begeben hat. Die reine praktische Urteilskraft kennt dergleichen Applikationsschwierigkeiten nicht,

„und zwar aus dem merkwürdigen Grunde, weil sie [die Vorschriften der reinen praktischen Vernunft] die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen“ (KpV 66₉₋₁₁).⁵⁷

Die Urteilskraft hält sich hier rein an solches, was eo ipso und deswegen zweifelsfrei Fall moralischer Beurteilung ist.⁵⁸ Beurteilt wird nicht die Anwendung einer Regel auf eine Situation, sondern ihre Erzeugung bzw. die Entscheidung für eine bestimmte Regel. Tribunalisiert wird der Mensch als Regelgenerierender und -adoptierender, nicht als Regelapplizierender. Und erst hier, wo hinsichtlich des zu Beurteilenden nichts Empirisches mehr thematisch ist noch etwas aus der Erfahrung Gewonnenes in das Verfahren der Beurteilung hineingenommen wird, kommt, wie Kant denn auch ohne weiteres zuzugeben bereit

⁵⁷ Cf. Riedel, *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes* (1989) 49 f.

⁵⁸ Cf. KrV B 174 f.: „Es hat aber die Transzendental-Philosophie das Eigentümliche: daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen.“

ist, praktische, nämlich reine praktische „Beurteilungskraft (...) recht vortheilhaft“ (als bestimmende oder subsumierende wie als reflektierende) zum Zuge.⁵⁹

Wir haben demnach eine praktische Urteilkraft (cf. KpV 67₃₀), der es um die Anwendung der Maximen auf die konkreten Situationen geht und die in der Anthropologie verhandelt wird, zu unterscheiden von einer *reinen* praktischen Urteilkraft (cf. KpV 68₂₇), die die Anwendung des Sittengesetzes⁶⁰ auf die Maximen (als Objekte der Beurteilung) regelt und sehr wohl Gegenstand einer reinen Moralphilosophie ist. Beide Typen dürfen nicht verwechselt werden.⁶¹

Kommt Urteilkraft des zweiten Typs zum Zuge, dürfen wir hinsichtlich des Weltlaufs getrost unerfahren sein. Kant entlastet uns vom Druck, „auf alle sich eräugnende Vorfälle desselben gefaßt zu sein“ (GMS

⁵⁹ Cf. GMS 404₁₆₋₁₉. In der KpV 68_{25 f.} spricht Kant von einer „günstige[n] Aussicht für die reine praktische Urtheilskraft“, die, wie Höffe, Universalistische Ethik und Urteilkraft (1990 b) 545 anmerkt, ausführlicher „Urteilkraft der reinen praktischen Vernunft“ heißen müßte. Diese aber stützt sich genau auf das Folgende und im Sinne Kants auch einzig Freiheit und damit Praktizität Rettende (KpV 68₂₇₋₃₀): „Es ist bei der Subsumption einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem *reinen praktischen Gesetze* [was die Aufgabe einer praktischen Urteilkraft wäre] nicht um die Möglichkeit der *Handlung* als einer Begebenheit in der Sinnenwelt zu thun“.

⁶⁰ Dies ist ein Bestimmungsgrund des Willens, der für alle vernünftigen Wesen im Hinblick auf jede ihrer Maximen (Handlung im engeren, d. h. intelligiblen Sinne) verbindlich ist, und schon darum in keine Applikationsaporie führen kann, weil er a priori für alle Fälle maßgebend ist.

⁶¹ Cf. dazu Günther, Der Sinn für Angemessenheit (1988) 17 f. Anders Höffe, Universalistische Ethik und Urteilkraft (1990 b) 544 f.

403_{20 f.}). Für ihn beginnt das Handeln nach dem von ihm eingeführten strengen Sinn allererst mit den Maximen und endet – streng genommen – auch dort. Maximen beziehen sich auf künftige Handlungen und sollen als solche von der Welt kontingenter Erscheinungen nicht tangiert werden,⁶² und auf die Maximen bezieht sich ein Gesetz, das gleichfalls der Kontingenz nicht verdächtigt werden kann.

Das weist Lebenserfahrung, Privilegien, Ansehen der Person und anthropologische Kenntnisse als Konditionen moralischen Handelns zurück und klingt egalitär. Damit verlangt Kants Maximenethik aber eben nichts Geringeres als die Reduktion des Menschen auf das vernünftige Wesen.

Kant nennt Maximen „das subjective Princip des Wollens“ (GMS 400_{3,4} Fn.).⁶³ Sie besitzen schon zu einem gewissen Grad den Charakter der Allgemeinheit. Sie sind Grundsätze und eben Sätze (cf. KpV 19₇). In ihnen objektiviert sich das unmittelbar Voluntative und nimmt mit der sprachlichen eine erste Vernunftform an. Es fügt sich in die logische, grammatische und semantische Form eines Satzes.

Maximen sind eine Vernunftform des Willens. Sie gewährleisten die Abständigkeit (Exzentrik) des Subjekts zu seinem eigenen Wollen, die die Anwendung eines Prüfungsverfahrens auf dieses Wollen allererst

⁶² Cf. R 5612, XVIII 253_{14 f.}: „Wir müssen also künftige Handlungen ansehen als unbestimmt durch alles, was zu *phaenomenis* gehoret.“

⁶³ Cf. KrV B 840: „Praktische Gesetze, sofern sie zugleich subjektive Gründe der Handlungen, d. i. subjektive Grundsätze werden, heißen *Maximen*.“

möglich macht. Eine nicht unbeträchtliche Voraussetzung dafür ist freilich, daß das Subjekt um seine eigenen Absichten auf zureichende Weise weiß. Ansonsten kann zwar eine Maxime auf ihre Moralität hin überprüft werden; unklar aber bleibt, ob diese Maxime auch den jeweils zur Rede stehenden Willen, das unmittelbar Voluntative, repräsentiert. Gleich ob diese Voraussetzung eingelöst wird oder nicht, gilt: Der moralisch urteilende Geist sitzt über solches und nur über solches zu Gericht, das selbst schon Resultat einer geistigen Leistung ist.⁶⁴

Damit aber moralisch geurteilt werden kann, ist nach Kants Forderung das ganze menschliche Leben unter die Regentschaft von Maximen eines sittlichen Typs zu stellen: „Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde“ (KrV B 840).⁶⁵ Dem kommt wie von selbst eine

⁶⁴ Auch Schwemmer, *Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft* (1983) 5 hat in der Kantschen Maximentheorie derartige ‚homöopathische‘ Elemente erblickt: „Da es um die Möglichkeiten von Vernunftbegründungen für unser Handeln geht, kann man auch hier wieder mit der ‚Reichweite‘ der Vernunft argumentieren: Es können nur für dasjenige Wollen Vernunftgründe gesucht werden, das auch durch Vernunftgründe – und zwar ausschließlich durch sie – bestimmbar ist.“

⁶⁵ Das heißt indes genau nicht, daß jede Maxime schon eine von der Frage nach ihrer Moralität belangte ist. Kant warnt vielmehr davor, Entscheidungen wie „Fleisch oder Fisch“, „Bier oder Wein“, die durch ihren Kontext, wie er ihn skizziert, als moralisch indifferente ausgewiesen sind, als moralische Fragen zu behandeln. MS 409₁₃₋₁₉: „Phantastisch tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität *gleichgültige Dinge (adiaphora)* einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt,

Kantsche Definition des Lebens auf halbem Wege entgegen, die die Notwendigkeit dieser Regel erklärt: „*Leben* ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln.“ (KpV 9_{17f.}) Solches Leben, und das gilt ungeachtet der Tauglichkeit einer solchen Lebensdefinition, bedarf der Maximen, damit es sich als Vermögen verwirklichen kann.⁶⁶

Aus diesem Grund ist obengenannte Regel zunächst einmal nicht als Vorwort zu einem moralischen Rigorismus, sondern als eine methodische Notwendigkeit zu interpretieren. Um diese Notwendigkeit kommt auch eine Lesart nicht herum, die diese Forderung zu humanisieren trachtet:⁶⁷

Nicht jede Handlung muß danach *de facto* von einer Maxime so geleitet sein, daß der Handelnde sie sich auch bewußt zur Maxime *gemacht*, sie also generiert

nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.“ Cf. MS 223₅₋₁₇. Daß jedoch auch Fragen wie die, die Kant zu den *Adiaphora* zählt, unversehens zu moralischen Fragen werden können, zeigen heutige *Fernethiken*. Was moralneutral ist und was nicht, entdeckt sich als historisch und gesellschaftlich bedingt. – Einen merkwürdigen Begriff moralisch gleichgültiger Handlungen, die bloß aus Naturgesetzen erfolgen und in keiner positiven oder negativen Beziehung zum Freiheitsgesetz stehen sollen, entwickelt Kant in *Rel* 23₁₃₋₁₇ Fn. Unklar muß nach *KrV* B 828 bleiben, warum hier noch von Handlung gesprochen werden kann.

⁶⁶ Bittner, *Maximen* (1974) 489 will den Zusammenhang von Maxime und Leben überhaupt so verstanden wissen, daß Maximen als „*Lebensregeln*“ zu konzipieren und zu verstehen sind: „sie sprechen aus, was für ein Mensch ich sein will (...) Sie enthalten den Sinn meines Lebens (...), ‚Sinn‘ nicht als Ziel, sondern als Richtungssinn verstanden.“

⁶⁷ Cf. Köhl, *Kants Gesinnungsethik* (1990) 60.

oder adoptiert hat. Sobald jedoch Handlungen zu beurteilen sind, wird nach Maximen gefragt und werden Maximen beurteilt. Dazu aufgefordert, muß der Handelnde zeigen können, daß es für seine Handlung eine Maxime *gibt*, und eine Maxime nennen, die seine Handlung als Exemplifizierung eines Handlungstyps ausweist. – Auch so gilt, daß „unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet“ wird, wenn nicht faktischen, so doch virtuellen Maximen, die bei Bedarf ins Bewußtsein gehoben werden können. In den bewußt generierten oder adoptierten Maximen wären dann eher Strategien der Entscheidungs- oder insgesamt der Lebensentlastung zu sehen.⁶⁸

Zur Anwendung eines Beurteilungsverfahrens auf Handlungen bedarf es stets der interpretierten, also versprachlichten Handlung in Gestalt einer Willensäußerung, die sich in einem Satz niederschlägt. In diesem Satz finden wir Handlung auf die Regel, nach der jemand handeln will, d. h. auf das, was Kant in einer privilegierten Weise für subjekt-zugänglich hält, eingegrenzt. Dies ist für ihn das einzig Verfügbare und Verantwortbare und zugleich das auf eine ausgezeichnete Weise zu Verantwortende. Ausschließlich Sätzen dieser Art, in denen das Subjekt seine Intentionen in Form situationsinvarianter Regeln äußert, ausschließlich Maximen gegenüber kann dann auch das Kantische Beurteilungsverfahren angewandt werden. Und nur auf diese braucht es angewandt zu werden und soll es angewandt werden.

⁶⁸ Cf. ebd. 61.

Wenn aber nicht Handlungen in einem weiteren Sinn, sondern Handlungsmaximen im Hinblick auf Moralität betrachtet werden, muß dann nicht gelten: nicht Handlungen sind moralisch, sondern Sätze? Jedenfalls dürfen wir festhalten: der sich durch Maximen bestimmende und artikulierende vernünftige Wille, in welchem menschliche Praktizität manifest wird, ist sprachlich verfaßt. Menschlicher Freiheitsgebrauch steht mit menschlicher Sprachlichkeit in einem engen Zusammenhang.⁶⁹ Dies rechtfertigt nicht zuletzt methodisch einen sprachphilosophischen Zugang zu Kants praktischer Philosophie.

2.2.1.3 Motiv

Zuletzt steht das Motiv (Triebfeder) einer Handlung bzw. der Generation oder Adoption einer Maxime zur moralischen Beurteilung an. Wir geben an dieser Stelle nur seine Definition und gehen auf seine Funktion und die Schwierigkeiten, die es der Kantschen Moralphilosophie aufgibt, im nächsten Abschnitt ein. Handlungsmotiv ist der Beweggrund für eine Handlung, das, was uns dazu bewegt, bestimmte Handlungsvorsätze zu fassen. Auf das inquisitorische Drängen, wie es eine Gewissensprüfung vornimmt, ist das Motiv der Handlung als deren Rechtfertigungsgrund zu nennen.

⁶⁹ Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln bei Kant cf. Stekeler-Weithofer, Willkür und Wille bei Kant (1990) 308.

Was sich aber insgesamt dem Tribunal einer moralisch urteilenden Vernunft zu stellen hat, kann zusammenfassend *Gesinnung* in einem weiteren, Maximen und Motive umfassenden Sinne genannt werden.⁷⁰

„Wir werden also in der Ethic sehen: Wie das Moralische Gesetz dem Geiste nach ausgeübt wird, und uns an die Handlungen gar nicht kehren.“ (Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1447_{27 f.})

Ja, Kant geht soweit zu erklären, Ethik sei genau deswegen praktische Philosophie, weil sie eine Philosophie der Gesinnung sei:

„Ethic ist also eine Philosophie der Gesinnungen und daher eine Praktische Philosophie“ (Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1446_{18 f.}).

⁷⁰ Cf. Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 2. – Den gesinnungsethischen Ansatz Kants mögen paradigmatisch zwei Stellen belegen. Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1446_{8 f.}: „Die Ethic aber gehet blos auf Gesinnung“. GMS 416_{12 f.}: Das „Wesentlich-Gute“ einer Handlung „besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle.“ – Merkwürdigerweise scheint Kant jedoch an einer Stelle der *Metaphysik der Sitten* für den Fall eines Verstoßes gegen das Lügenverbot dem Lügner auch seine konkreten Handlungsfolgen zu verantworten zu geben (cf. MS 431₂₇₋₃₁; cf. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, VIII 427_{2-5, 11-23}), während die Wahrhaftigkeit mit Todesfolge als reine Gesinnungstat von ihm gutgeheißen wird (cf. ebd. VIII 427₅₋₇).

2.2.2 Das Verfahren moralischer Beurteilung

„Für das, was das praktische Denken sich zum Gesetze mache, für das Kriterium *des Bestimmens* seiner in sich selbst, ist wieder nichts anderes vorhanden als dieselbe *praktische Identität* des Verstandes, daß kein Widerspruch im Bestimmen stattfindet; – die *praktische Vernunft* kommt damit über den Formalismus nicht hinaus, welcher das Letzte der *theoretischen Vernunft* sein soll.“⁷¹

Wissen wir, was wir beurteilen müssen, so möchten wir nunmehr wissen, wie wir zu beurteilen haben. Eine Ethik hat ein, und zwar ein einziges Prinzip der moralischen Beurteilung (*principium diiudicationis*) aufzusuchen. Da es nur *eine* menschliche Vernunft gibt und diese im Hinblick auf Einheit (der Person, der allgemeinen Verträglichkeit menschlicher Interessen untereinander) die Regel gibt, so kann es auch nur *eine* Regel geben, die zu finden und anzuwenden ist. Auf mehrere Prinzipien zu stoßen, wäre schon ein *index falsi*. Das wäre so gut oder so schlecht wie auf überhaupt keine Regel gestoßen zu sein und stellt eine Gefährdung jener Form von Eintracht, die Kant anstrebt, dar.⁷² Menschliche Praxis, wie Kant sie durch menschliche Vitalität als solche bedroht sieht, bedarf

⁷¹ Hegel, Enzyklopädie § 54, VIII 138.

⁷² Entsprechend kann es für Kant auch nur *eine* Philosophie geben, die aller übrigen Philosophie das Philosophiensein absprechen darf, ja es absprechen muß. Es gibt nur *eine* Vernunft, so kann es auch nur *ein* System ihrer wahren Sätze geben. Cf. MS 206 f. Cf. Kap. VI, 2.

eines rein vernünftigen Leitfadens, und das Denken besteht auf dessen Existenz, auch dann, wenn es sich lediglich um eine „unvermeidliche Hypothese“ (R 6110, XVIII 458₁₈) handelte:

„Da wir aber doch ein Principium der Moralischen Diudication haben müssen, nach welchem wir darüber einstimmig urtheilen können, was sittlich gut oder nicht gut sey, so sehen wir ein daß es ein einiges Principium geben muß“ (Moral Mrongovius I, XXVII,2.2 1404₂₈₋₃₁).⁷³

Die Not, überhaupt moralisch entscheiden zu müssen, besteht Kant zufolge, weil die Freiheit der Willkür, wie sie sich als Generation und Adoption von Maximen äußert, aufs Ganze gerechnet sowohl interhuman als auch intrahuman sich selbst aufzuheben droht und damit die Würde des Menschen aufhebt, die diese Freiheit zur Bedingung hat. Dies zu verhindern ist die Freiheit des Menschen von den Bedingungen seiner Vitalität und seinem Durchsetzungsvermögen abzukoppeln und ein emphatischer Freiheitsbegriff zu etablieren, indem sie auf das Maß allgemein möglicher Freiheit unter einer allgemeinen Regel re-

⁷³ Die Einstimmigkeit der Urteile ist über die Einzigkeit des Prinzips hinaus durch seine Eindeutigkeit zu gewährleisten. Etwas in sich Mehrdeutiges und damit in hohem Maße Interpretationsbedürftiges taugte nicht zur Regel (KrV B 371). Gesucht ist darum ein einziges und an sich selbst in nichts mehrfältiges, dabei allen vernünftigen Wesen gemeinsames und sie einigendes Prinzip, mit dessen Hilfe sie in moralischen Fragen notwendig und nicht bloß zufällig zu einhelligen Urteilen kommen (cf. Moralphilosophie Collins, XXVII,1 252₁₅₋₁₉ u. KpV 267₋₁₃). Pate steht für dieses Prinzip die Form des allgemeinen Naturgesetzes, „da (...) ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht“ (KpV 267₁).

stringiert wird. Andernfalls werde Freiheit im wechselseitigen Terror schrankenlosen egoistischen Freiheitsgebrauchs⁷⁴ auch im Ganzen zunichte gemacht und selbst für die Stärksten zu einer unsicheren Sache. Kant kann sich einen menschlichen Freiheitsgebrauch ohne ein universelles Gesetz nicht anders denn als etwas Bedrohliches vorstellen. An eine durch menschliche Kompromißfähigkeit geprägte Sittlichkeit läßt er von vornherein nicht denken.

In der Naturrechtsvorlesung liest er darüber so:

„Ist Einschränkung der Freiheit notwendig, und kann die Freiheit nicht anders als sich von sich selbst nach allgemeinen Regeln einschränken, damit sie mit sich selbst bestehe? Sind die Menschen nicht frey, so wäre ihr Wille nach allgemeinen Gesetzen eingerichtet.⁷⁵ Wäre aber jeder frey ohne Gesetz, so könnte nichts schrecklicheres gedacht werden. Denn jeder machte mit dem andern was er wollte, und so wäre keiner frey.“ (NF 1320₁₂₋₁₈)

Das Argument für ein praktisches Vernunftgesetz, das Freiheit praktisch – nicht theoretisch – ermöglicht, indem es sie restringiert, weist aufgrund seines Formalismus bereits auf den Inhalt des gesuchten Gesetzes voraus.

Kant findet das Beurteilungsprinzip in der Grundlegungsschrift bekanntlich in einem *Sittengesetz*,⁷⁶ das

⁷⁴ Cf. Anthropologie § 2, VII 130.

⁷⁵ Gemeint sind Naturgesetze; cf. NF 1322₃₃ f.

⁷⁶ Zu frühesten Formulierungen dieses Prinzips in den lateinischen Reflexionen der *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, XX 1–192 cf. Henrich, *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant* (1963).

er in der *Kritik der praktischen Vernunft* als „synthetische[n] Satz *a priori*“ (KpV 31₂₇ Anm.) klassifiziert (cf. Kap. IV, 3.2.2). Im Hinblick auf einen stets reinen oder, wie Kant auch sagt, „heiligen Willen“ (GMS 414₆)⁷⁷ wäre das Sittengesetz ein *deskriptiver* Satz – und damit auch schon kein moralisches Gesetz mehr. Einem reinen Willen Vorschriften zu erlassen, besteht keine Veranlassung, da er nicht anders als moralisch sein kann. Dem Menschen als einem mit einem Willen begabten, doch nicht schon rein vernünftigen, sondern lediglich vernunftbestimmten Wesen⁷⁸ tritt dieser Satz jedoch in Gestalt eines kategorischen Imperativs, d. h. eines unter keine besonderen Anwendungsbedingungen gestellten präskriptiven Satzes, notwendig entgegen.^{79, 80} Das „Joch“ dieses Imperativs sei „gleichwohl (...) sanft“ (KpV 85_{2f.}),⁸¹ weil des Menschen Vernunft ihn dem Menschen – Ursprung von

⁷⁷ Einen „reinen Willen“ nennt Kant „einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien *a priori*, bestimmt werde“ (GMS 390₂₄₋₂₆).

⁷⁸ Irgendwelcher anderer anthropologischer Bestimmungen über die Subsumption des Menschen unter die vernünftigen, mit einem Willen begabten Vernunftwesen bedarf es dazu nach Kant nicht. Cf. GMS 389₂₇₋₂₉ u. 410₁₁₋₁₄.

⁷⁹ Patzig, *Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik* (1971) 107–111 hat darauf hingewiesen, daß die sprachliche Form eines Gebotes keinen Aufschluß darüber geben kann, ob ein Imperativ hypothetisch oder kategorisch gebietet. Der Unterschied ist nicht ein formaler, sondern ein sachlicher. ‚Kategorisch‘ und ‚hypothetisch‘ sind Modi des Gebietens, nicht der logischen Form.

⁸⁰ GMS 414₈₋₁₁: „Daher sind die Imperativen nur Formeln, das Verhältniß objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.“

⁸¹ Reminiszenz an Mt. 11,30. Cf. Vorarbeiten zur MS, XXIII 245₂₅.

Autonomie und d. h. von Freiheit – selbst auferlege.⁸² Angesichts der Reflexivität dieser Figur spricht Kant von der Würde des Menschen als der „*Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.“ (GMS 434_{29 f.})⁸³ In diesem Gedanken finden Autonomie und Einstimmigkeit der moralischen Urteile zusammen. Jeder gibt sich selbst das Gesetz, doch gibt sich jeder qua Vernunft, als „jedermann“ (GMS 429₃₇; KpV 69₂₄) gleichsam, dasselbe Gesetz. Die gesetzliche Form, „die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt“ (GMS 402_{9 f.}), gewährleistet Verlässlichkeit (moralische Gewißheit) und Einstimmigkeit des moralischen Urteils.⁸⁴

„Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die*

⁸² So wird Selbstkontrolle in Freiheitsgebrauch umgedeutet. „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen [!], daß er auch *als selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er sich selbst als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.“ (GMS 431₂₁₋₂₄) Cf. auch GMS 440₁₀₋₁₃: „(. . .) und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.“ Alle bisherigen Versuche, sittliche Prinzipien zu begründen, mußten, wie Kant es sieht, aus Mangel an Einsicht in das Zugleich von Unterwerfung und Herrschaft, von Eigenem und Allgemeinem scheitern. „Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er *nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei“ (GMS 432₂₈₋₃₀).

⁸³ Cf. GMS 435₃₆–436₁.

⁸⁴ Zur Herleitung von „Gesetzmäßigkeit überhaupt“ (Gesetzlichkeit) als dem Inhalt des kategorischen Imperativs cf. GMS 420 f.

du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (GMS 421₆₋₈)⁸⁵

Er gebietet, mittels einer Maxime⁸⁶ *nur* solches zu wollen, das das Prüfungsverfahren seiner Universalisierung widerspruchsfrei passiert, so daß die Maxime dieses Willens allein aufgrund ihrer Form, was auch immer sie als materialen Zweck zu verwirklichen trachtet, als allgemeines, nach Art eines Naturgesetzes ausnahmfrees Gesetz notwendig akzeptiert werden muß.⁸⁷ Entzieht nun die der Naturgesetzanalogie folgende gesetzliche Geltung eines Handlungsgrundsatz-

⁸⁵ Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 58 hat diese Version des kategorischen Imperativs nach seinem Zwei-Stufen-Modell folgendermaßen umformuliert: „(KI') *Wolle*₂ nur nach derjenigen Maxime (= *Wollen*₁), durch die du zugleich *wollen*₁ kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. Ein moralisches Wollen wäre demnach für Kant ein *Wollen*₂, nur Maximen, d. i. ein allgemeines *Wollen*₁ zu haben, das verallgemeinerbar ist.“

⁸⁶ KpV 15₁₄₋₁₆: „Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung gelangen und hat so fern immer objective Realität, *als es nur auf das Wollen ankommt.*“ (Herv. v. mir) – Hoerster, Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten (1974) 455 u. 469 und Frankena, Ethics (1963) 27/(1986) 52 sähen den KI gerne direkt auf Handlungen angewandt, eine Auslegung, die sich m. E. nur deshalb nahelegen kann, weil Kant hier selber gelegentlich nicht eindeutig ist. Cf. GMS 439₂₄₋₂₆: „*Moralität* ist also das Verhältniß der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben.“

⁸⁷ KpV 27₁₅₋₁₉: Es „kann ein vernünftiges Wesen sich *seine* subjectiv-praktische Principien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache.“ R 5235, XVIII 127₁₉: „Gesetze sind iederzeit ohne Ausnahme“. – Cf. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht (1973) 240.

zes diesem die notwendige Bedingung der Möglichkeit seiner Verwirklichung, indem sie ihn in einen Widerspruch verstrickt, so soll er aufgegeben werden.

„Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich.“ (KpV 69₃₆-70₁)

„Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist somit nichts anderes als das Gesetz der möglichen gesetzlichen Gültigkeit einer adoptierten Maxime.“⁸⁸ Und es ist aufgrund des ‚nur‘, wie es in seiner imperativen Form auftaucht (cf. GMS 421₇, et passim), primär ein Gesetz für den Ausschluß nicht-universalisierbarer Maximen, nicht aber das Gebot, all das wollen zu sollen, was sich nur irgend universalisieren läßt.⁸⁹ Der kategorische Imperativ ist ein Dijudikations-, kein Generationsprinzip für Maximen.^{90, 91}

⁸⁸ Cramer, *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik* (1991) 44. – Moral Mrongovius II, XXIX, 1.1 610₃₁: „Die Moralität ist die Übereinstimmung des Willens mit seiner eigenen möglichen Allgemeingültigkeit.“

⁸⁹ Gegen Frankena, *Ethics* (1963) 27 f./ (1986) 52 f.

⁹⁰ In R 434 ermahnt Kant dazu, auf nur dem Schein nach praktische Vorschriften achtzuhaben. Einer von vier Fehlern sei: „Wenn man eine regel der dijudication vor eine der execution ausgiebt, wie die Regeln der moral und logic.“ (R 434, XV, 2.1 179_{16 f.})

⁹¹ Höffe, *Der kategorische Imperativ als Grundbegriff einer normativen Rechts- und Staatsphilosophie* (1987) 93 hat die m. E. unhaltbare These vertreten, der kategorische Imperativ stelle schon seiner Formulierung nach über das Dijudikationsprinzip hinaus auch ein Motivationsprinzip dar. Denn es beginne, so Höffe, „der kategorische Imperativ mit der Aufforderung ‚Handle . . . !‘. Insofern ist er primär kein *principium dijudicationis*, sondern ein *principium executionis*, kein Beurteilungs-, sondern ein Motivationsprinzip.“ Kants

Rein ist ein Wille, der sich dazu bestimmt, sich von einer unter der Bedingung des Sittengesetzes gültigen Maxime regieren zu lassen. Seine Reinheit, die seine Universalisierbarkeit und Widerspruchsfreiheit ist, identifiziert Kant nun mit seiner Güte.

„Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich niemals widerstreiten kann.“ (GMS 437₆₋₉)⁹²

Formulierungen müssten demnach stets folgendermaßen vervollständigt werden: ‚Handle (handle überhaupt) und handle dabei so ...!‘ In Wahrheit aber beginnt keine der Kantschen Wendungen mit einem nackten ‚Handle ...!‘, sondern fordern sie stets sogleich ein besonders geartetes Handeln. So heißt es: „Handle nach ...“ (GMS 436_{30 f.}, 437₁₇, 439; MS 225₇, 226₁, 395₁₅; Verkündigung eines nahen Abschlusses eines Tractats, VIII 420₂₈), „handle nur nach ...“ (GMS 421₇) oder „Handle so, daß ...“ (GMS 429₁₀; KpV 30₄₂; MS 389₂; *Zum ewigen Frieden*, VIII 377₄), „handle so, als ob ...“ (GMS 421₁₈) oder „ich soll niemals anders verfahren als so ...“ (GMS 402_{7 f.}). Der kategorische Imperativ fordert mithin nicht dazu auf, überhaupt zu handeln, er schreckt keinen Oblomow auf. Er braucht dies auch nicht zu tun, denn er wendet sich an solche Wesen, die immer schon handeln, weil sie diesbezüglich gar keine Wahl haben, und denen ein moralisches Gesetz, weil sie immer schon handeln, gerade nicht vorschreiben müsste, überhaupt zu handeln, sondern wie zu handeln ist. Cf. Wieland, *Aporien der praktischen Vernunft* (1989) 9 f. u. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 104. – Das Problem eines principium executionis stellt sich für Kant nicht für das Handeln überhaupt, sondern für das moralische Handeln. Denn: „Das moralische Gesetz giebt obligation aber nicht Triebfedern.“ (Moral Mrongovius II, XXIX, 1.1 634_{38 f.})

⁹² Cf. GMS 413₁₈₋₂₁: „Praktisch gut aber ist, was vermittelt der Vorstellung der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als solches gültig sind, den Willen bestimmt.“ – KpV 65_{5 f.}: „die Begriffe des Guten und des Bösen“ sind „Folgen der Willensbestimmung a priori“.

Der gute Wille aber trägt wiederum alle Züge menschlicher Würde, wie der Katalog seiner Eigenschaften zu Beginn des ersten Abschnitts der *Grundlegung* zeigt (cf. GMS 393 f.).

Wir können bei dem universalistischen Moraltyp, den Kant vorführt, von einer *Kohärenztheorie der Moral und des moralischen Werts* sprechen.

An das Gebot der Widerspruchsfreiheit bindet Kant auch seinen Pflichtbegriff. In der Einleitung zur Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* erläutert Kant diesen Begriff folgendermaßen:

„Der *Pflichtbegriff* ist an sich schon der Begriff von einer *Nöthigung* (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein *äußerer* oder ein *Selbstzwang* sein. Der moralische *Imperativ* verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch *heilige* geben könnte), sondern auf *Menschen* als vernünftige *Naturwesen* geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch *ungern* (mit Widerstand ihrer Neigung) zu thun, als worin der *Zwang* eigentlich besteht. – Da aber der Mensch doch ein *freies* (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den *Selbstzwang* (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten“ (MS 379₁₅-380₂).

Pflicht ist es, nur solche Maximen zu wählen, die sich im Gang durch das Universalisierungsverfahren bewähren. Dabei sind zwei Typen von Pflichten ebenso zu unterscheiden wie zwei Versionen der Läsion des Gebotes. Maximen, die sich als allgemeines Gesetz nicht widerspruchsfrei *denken*, damit aber in eins

auch nicht wollen lassen, verstoßen gegen eine vollkommene Pflicht. Maximen, die als allgemeines Gesetz, obgleich gedacht, doch nicht widerspruchsfrei *gewollt* werden können, weil sich die ursprünglich gehetzte Absicht in ihrer universalisierten Version nicht mehr verfolgen läßt, verletzen eine unvollkommene oder verdienstliche Pflicht.⁹³ Durchweg aber gilt:

⁹³ Cf. GMS 421_{21–23} u. 424_{3–10}. Zum Verhältnis von Nichtdenkenkönnen und Nichtwollenkönnen cf. Höffe, Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen (1977) 370 u. 372 f. und Hoerster, Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten (1974) 455–475. Hoerster unterscheidet mit Rücksicht auf die Beispiele, die Kant in der GMS zur Prüfung durch den kategorischen Imperativ vorlegt, zwei Versionen eines kategorischen Imperativs. Nach der ersten Version (KI₁) ist eine Handlungsmaxime dann zu verwerfen, wenn die Universalisierung zu einem logischen Widerspruch führt und mithin nicht gedacht werden kann. Nach der zweiten Version (KI₂) kommt es trotz der Denkmöglichkeit eines Zustandes, wie ihn die Universalisierung der Maxime entwirft, zu einem pragmatischen Nichtwollenkönnen, weil die von dieser Maxime regierte allgemeine Praxis den ursprünglich beabsichtigten Zweck durchkreuzt. So läßt sich, wie Hoerster (ebd. 465) argumentiert, durchaus eine Welt denken, in der es kein Eigentum mehr gibt. Dies aber machte gleichfalls den Diebstahl unmöglich. Der Fall eines KI₂ jedoch, der den Imperativ auf einem pragmatischen Weg an sein Ziel gelangen läßt, fußt auf einer Interpretation, die der Weise, wie Kant den kategorischen Imperativ verstanden haben wollte, zuwiderläuft. Denn Kant wollte ihn rein als ein apriorisches Prinzip verstanden wissen, das zu seiner Anwendung, wenn überhaupt auf Folgen, so nur auf diejenigen zu sehen hätte, die sich – wengleich in einem weiten Sinne – logisch, nicht aber auf diejenigen, die sich empirisch ergeben. Eine ähnliche Sicht bei Höffe, Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne (1990 a) 25. – Atkinson, Categorical Imperatives (1977) 3 vertritt die Ansicht, zum Nichtwollenkönnen eines allgemeinen Gesetzes zu lügen (cf. GMS 403) bedürfe es empirischer Kenntnisse. – Daß freilich auch Kant seine eigene strenge Lesart kasuistisch unterläuft, scheint mir sein Beispiel in der GMS 423_{31–35} zu zeigen, das gerade nicht logisch, son-

„Man muß *wollen können*, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt.“ (GMS 424₁₋₃)

Andernfalls, so Kant, zerstöre die Maxime sich selbst.⁹⁴

„Das ist also eine unmoralische Handlung, deren Intention sich selbst aufhebt, und zerstört, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird.“ (Moral Mrongovius I, XXVII,2.2 1428₁₀₋₁₂)

2.2.3 Reduktion (II) praktischer auf das Modell theoretischer Konflikte⁹⁵

Ich lese das Kantsche Moralprinzip als den Versuch einer Reduktion aller praktischen Konflikte auf ein Entscheidungsmodell theoretischer Überzeugungs-

dern pragmatisch argumentiert, d. h. die dort gefaßte Maxime führt nicht zu einem Widerspruch im Denken oder Wollen, sondern hat, wie uns nicht ein Apriori, sondern vielmehr die Empirie lehrt, wenig Aussicht auf Erfolg. Daß die Erfolglosigkeit einer Maxime noch nicht ein Grund für ein Nichtdenken- oder Nichtwollenkönnen ist, hat auch Nisters, Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis (1990) 24 vertreten.

⁹⁴ Cf. GMS 403_{16 f.}; KpV 28, dort: „sich selbst aufreiben.“

⁹⁵ Im folgenden suche ich für das von mir aufgerissene Panorama Kantscher Moralphilosophie einen Gedanken fruchtbar zu machen, den Williams, Ethical Consistency (1973 b/1978) entwickelt hat. Ich zitiere die Passagen, die mir in meinem Zusammenhang bedeutsam erscheinen. „Die Entdeckung, daß meine faktenbezogenen Überzeugungen einander widerstreiten, schwächt eo ipso tendenziell eine oder mehrere dieser Überzeugungen; mit Wünschen verhält es sich nicht so und, wie ich meine, auch nicht mit widerstrebenden Überzeugungen in bezug auf das, was man tun sollte. Dies wird dadurch deutlich, daß *Sollens*-Konflikte ebenso wie Wunsch-

konflikte.⁹⁶ Erwiese sich ein solches Reduktionsverfahren als erfolgreich, und erwiese es sich darüberhinaus noch als moralischen Konflikten angemessen, so berechtigte es zu der Hoffnung, daß Ethik sich als eine strenge Wissenschaft etablieren ließe – eine Hoffnung, die mit unterschiedlichen Argumenten von Aristoteles bis zu Ludwig Wittgenstein und Hilary Putnam immer wieder zurückgewiesen worden ist.⁹⁷

konflikte ohne weiteres den Charakter eines Ringens haben können, während dies bei Überzeugungskonflikten kaum möglich ist, es sei denn, der Betreffende glaubte diese Dinge nicht nur, sondern will sie auch glauben.“ (172/273) „Entscheide ich mich schließlich für die eine Seite im [moralischen] Konflikt und nicht für die andere, so ist dies ein möglicher Grund des Bedauerns“ (172/274). „Ein Muster, das Überzeugungskonflikten angemessen ist, wird auf den moralischen Fall projiziert, ein Muster, demzufolge der Konflikt im Grunde eine Nebensache ist, durch dessen Lösung man von einer verkehrten Ansicht befreit wird, die eine Zeitlang die Lage verwirrt hat.“ (175/279) „Moralische Konflikte lassen sich weder systematisch vermeiden, noch kann man sie restlos lösen.“ (179/285) – Gleichwohl kann die Entschiedenheit, mit der in Konflikten theoretischer wie moralischer Art aufgetreten wird, genau einen entgegengesetzten Anschein erwecken. So gibt es theoretische Überzeugungen, in die sogleich ein Irrtumsvorbehalt eingebaut ist, während eine Handlungsmaxime apodiktisch vorgetragen wird.

⁹⁶ Das heißt nicht, daß das moralische Urteil ein Erkenntnisurteil ist. ‚Entscheidungsmodell theoretischer Konflikte‘ soll vielmehr für das stehen, was Williams das den Überzeugungskonflikten angemessene Muster nennt.

⁹⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I 1, 1094 b 11–27. – Wittgenstein, *Lecture on Ethics* [1929/30] (1965) 7 u. 12/(1989) 13 u. 19; ders., *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (1984 b) 68 f.: „Ich halte es für wichtig, daß man all dem Geschwätz über Ethik (...) ein Ende macht. In der Ethik macht man immer den Versuch, etwas zu sagen, was das Wesen der Sache nicht betrifft und nie betreffen kann.“ (Cf. auch Kap. II, 1.3) – Putnam, *Reason, Truth, and History* (1981) 135/(1990) 183. Eine Begründung seiner These liefert Putnam in seinem Aufsatz *Literature, Science, and Reflection* (1979) 85. Dort behauptet

Klammern wir einmal die Möglichkeit wissenschaftlich-methodischen Wandels⁹⁸ und des weiteren die Möglichkeit des Paradigmenwechsels in den logischen Wissenschaften und den Naturwissenschaften ein, und schränken wir darum den Gültigkeitsanspruch unserer folgenden Behauptung auf einen durch ein wissenschaftliches Beschreibungssystem gewährleisteten kohärenten *frame of reference*⁹⁹ ein (ich gebe zu, daß diese Beschränkung sehr künstlich ist), so können wir sagen: Theoretische Konflikte, sofern sie dem Problem erwachsen, ob ein Urteil wahr oder falsch ist, und insbesondere Konflikte zwischen zwei

ter, Ethik als Wissenschaft setze eine vollständige wissenschaftliche Transparenz des Menschen voraus, die erstens innerhalb der nächsten tausend Jahre nicht zu erwarten sei, die zweitens aber, gesetzt es gelänge der Wissenschaft eine derartige totale Aufklärung des Menschen über sich selbst, die Erwartungen, die wir heute an eine Ethik stellten, obsolet machte. Aus diesen beiden Gründen sei es ratsam, die Frage, ob Ethik eine Wissenschaft sein könne, zu verabschieden. Putnams Argument erinnert an die Überlegungen Descartes', die diesen dazu bewegen, eine „morale par provision“ zu entwickeln (cf. *Discours de la Méthode* (1956) 38). – Gegen diese Auffassung hätte sich Kants These zu bewähren, Ethik sei als reine Wissenschaft eben nicht auf der Grundlage einer abgeschlossenen anthropologischen Kenntnisnahme, sondern gerade vielmehr ganz ohne anthropologische Kenntnisse möglich (cf. *GMS* 388, 389, 410, 412). Überdies aber wissen wir von ihm, daß er die Ethik als Teil der Beantwortung der Frage ‚Was ist der Mensch?‘ (cf. *Jäsche-Logik* IX 25₆₋₆₀) betrachtete.

⁹⁸ Ich denke gleichfalls an einen Ausschluß sog. Rehabilitierungen von Theorien, mit denen bereits einmal für unbrauchbar erklärte Überzeugungen wiederbelebt und die Gründe für ihre Verabschiedung für unzureichend erklärt werden.

⁹⁹ Goodman, *Ways of Worldmaking* (1978) 2. Ebd.: „Frames of reference, though, seem to belong less to what is described than to systems of description“.

kontradiktorischen theoretischen Ansichten, von denen bei ausgeschlossenen Dritten die eine notwendig wahr, die andere aber notwendig falsch sein muß, zeichnen sich dadurch aus, daß sie sich zumindest prinzipiell, wenn auch nicht immer faktisch ein für allemal entscheiden lassen. Um wider besseres Wissen am theoretisch Widerlegten festzuhalten, bedarf es schon praktischer Lebensinteressen (und zwar sehr wahrscheinlich solcher, die einer Prüfung durch den kategorischen Imperativ nicht standhalten werden). Regiert aber allein ein Wahrheitsstreben das theoretische Konfliktgeschehen, so wird die widerlegte Ansicht mit gutem Grund nicht länger vertreten werden. Mit moralisch-praktischen Konflikten eines nicht-kantschen Typs verhält es sich jedoch anders. Selbst wenn eine Entscheidung zugunsten einer bestimmten Handlung, genauer: zugunsten einer bestimmten Maxime ausgefallen ist, und dies auch entschiedenermaßen und mit den vielberufenen guten Gründen geschah, können später Zweifel an dieser Entscheidung auftauchen, die das Gewissen berühren, ohne daß jedoch klar wäre, daß man einer bestimmten Alternative den Vorzug hätte geben sollen.

Durch die Kantsche Reduktion des Moralischen auf das Theoretische sollen Konflikte dieser Art auf der Dijudikationsebene ausgeschlossen werden.¹⁰⁰ Die Al-

¹⁰⁰ Einen Konflikt kann es danach nicht auf der Dijudikationsebene, sondern nur auf der Motivationsebene der Handlung geben. Es streiten „Achtung“ und „Neigung“, nicht aber Pflichten untereinander. Cf. *Moralphilosophie* Collins, XXVII,1 260₃₆–261₈: „Obligatones können größer und kleiner seyn, und können sich nicht wiederstreiten, denn was moralisch nothwendig ist, da kann keine andere

ternative zur erlaubten Handlung wird, machen wir uns die Sachlage nur immer hinreichend klar, stets eindeutig als die unmoralische disqualifiziert. Sie ist jedoch genau darum unmoralisch, weil sie als universalisierte nicht haltbar ist. Zur Reduktion gehört dabei ebenso, daß es sich eigentlich niemals um jeweils für sich unabhängig entwickelte Maximen handelt, die einander widerstreiten, sondern lediglich *eine* Maxime zur Debatte steht, die sich entweder mit Recht befolgen läßt oder die zu verwerfen ist, so daß nicht zwischen einer Maxime p und einer Alternative q (bzw. den alternativen Maximen $q, r, s \dots$) abzuwägen ist, sondern zu entscheiden ist, ob eine Maxime p den Willen bestimmen darf oder ob dieselbe Maxime gänzlich zu verabschieden ist. Der kategorische Imperativ befindet darüber, ob der Wille eine Maxime p adoptieren darf oder nicht. Der Gegensatz von Wollen und Nichtwollen in bezug auf p ist ein kontradiktorischer:

$$Wp \text{ > } \text{---} \text{ < } \neg Wp.$$

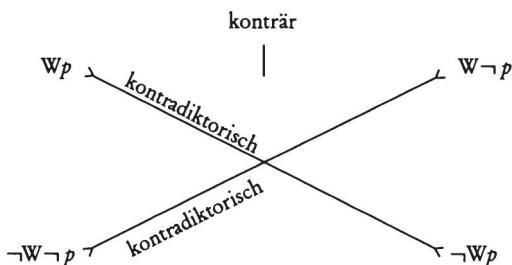
Der kategorische Imperativ macht einen formalen Test auf die Universalisierbarkeit des materialen Gehalts einer Maxime und bestimmt dann je nach Ausgang des Verfahrens nicht den Gehalt der Maximen,

Obligation das Gegentheil nothwendig machen. Z:E: die Obligation gegen den Creditor die Schuld zu bezahlen, und gegen den Vater, dankbahr zu seyn. Wenn die eine Obligation zu nennen ist, so ist die andere keine Obligation; gegen den Vater bin ich conditionale obligirt, gegen den Creditor aber categorice. Also ist das erste eine Obligation und das andre nicht. Im ersten Fall ist eine Neceßitation und im andern Fall nicht. Also meint man den Wiederstreit der Motiven aber nicht der Pflicht.“

sondern welcher deontische Operator ihnen voranzusetzen ist. Das ist seine eigentlich praktische Seite.

Aus dem Verbot, p zu wollen oder den Willen durch die Maxime p bestimmen zu lassen, folgt somit nicht das Gebot der Wahl einer zu p in konträrem Verhältnis stehenden Maxime $\neg p$ [$O(W\neg p)$],¹⁰¹ sondern einzig – und zwar aufgrund logischer Äquivalenz – das Gebot, p nicht zu tun, d. h. zu unterlassen, bzw., nach strenger Lesart, p nicht zu wollen [$O(\neg Wp)$].

In einem logischen Quadrat lassen sich die Relationen wie folgt darstellen:



Das objektive Prinzip des Wollens präsentiert sich im Hinblick auf die Moralität als ein negatives Auswahlkriterium für willensbestimmende Maximen.¹⁰² „Die

¹⁰¹ Cf. von Wright, A Note on Deontic Logic and Derived Obligation (1956) 508 f. u. Åqvist, Deontic Logic (1984) 644. Cf. auch Burri/Freudiger, Zur Analytizität hypothetischer Imperative (1990) 103 gegen Bittner, Hypothetische Imperative (1980) 220.

¹⁰² In der MS 389_{8 f.} nennt Kant den kategorischen Imperativ deswegen „nur ein negatives Princip“. – Höffe, Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen (1977) 370 f: „Indem Kant nicht – positiv – die vernünftigen, wohl – negativ – die widervernünftigen Grundsätze der Willensbestimmung auszeichnet, verwendet er den kategorischen Imperativ nicht als Kriterium sittlich gebotener, son-

Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann“, sagt Kant in der *Grundlegung* mit Hilfe deontischer Modalausdrücke, „ist *erlaubt*; die nicht damit stimmt, ist *unerlaubt*“ (GMS 439₂₆₋₂₈), d. h. ist verboten.¹⁰³ Daraus folgt: Der kategorische Imperativ ermittelt solches, was erlaubt, solches, was verboten, und, weil sich ein Verbot in das Gebot einer Unterlassung umformulieren läßt,¹⁰⁴ solches, was geboten ist, nicht zu tun.¹⁰⁵

Einen Beleg für meine Lesart finde ich in Kants Art,

dern als Kriterium sittlich verbotener Maximen. Da, logisch betrachtet, nichtverbotene Maximen nicht geboten, wohl erlaubt, das heißt entweder geboten oder freigestellt sind, betrachtet Kant hier eindeutig die im kategorischen Imperativ geforderte Verallgemeinerung als Kriterium sittlich verbotener und damit indirekt auch als Kriterium sittlich erlaubter, nicht aber – wie oft angenommen – als Kriterium sittlich gebotener Maximen.“ Ähnlich Schwemmer, Vernunft und Moral (1973) 261 f. – Schon Hegel hat eine vergleichbare Beobachtung als kritische Note formuliert, die am Ende jedoch das ganze Prinzip in Frage stellt. Grundlinien der Philosophie des Rechts, VII 252 f.: „Von diesem [dem Kantschen] Standpunkt aus ist keine immanente Pflichtenlehre möglich; man kann *von außen* her wohl einen Stoff hereinnehmen und dadurch auf *besondere* Pflichten kommen, aber aus jener Bestimmung der Pflicht, als dem *Mangel des Widerspruchs, der formellen Übereinstimmung mit sich*, (...) kann nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten übergegangen werden, noch wenn ein solcher besonderer Inhalt für das Handeln zur Betrachtung kommt, liegt ein Kriterium in jenem Prinzip, ob er eine Pflicht sei oder nicht. Im Gegenteil kann alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden.“

¹⁰³ Cf. Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 141 f./ (1962) 168.

¹⁰⁴ Formalisiert: $\neg E(W(P))$ oder $V(W(p)) \equiv (\neg W(p))$; und nicht: $O(W(\neg p))$.

¹⁰⁵ Einige Äußerungen Kants geben jedoch auch immer wieder Überlegungen Nahrung, der kategorische Imperativ vermöchte bestimmte Handlungen positiv zu gebieten. Cf. MS 222₃₅–223₅.

deontische Modaloperatoren – erlaubt, verboten, geboten – dem zeitgenössischen juristischen Sprachgebrauch entsprechend in die alethischen Modalausdrücke ‚möglich‘, ‚unmöglich‘ und ‚notwendig‘ zu übersetzen.¹⁰⁶ Das moralisch Erlaubte wird zu dem, was moralisch möglich, das moralisch Verbotene zu dem, was moralisch unmöglich ist.

„Stimmt die Intention der Handlung, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird, mit sich selbst, so ist sie Moralisch möglich; stimmt sie aber nicht, so ist sie Moralisch unmöglich“ (Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1428₆₋₈).¹⁰⁷

Übersetzen wir die Leistungen des kategorischen Imperativs in alethische Ausdrücke, so heißt dies nunmehr: er zeigt, wie zu handeln moralisch möglich ist, wie zu handeln moralisch unmöglich ist, und wie notwendig nicht zu handeln ist. Diese Notwendigkeit ist jedoch, abgesehen davon, daß sie die Notwendigkeit eines Negativen ist, stets nur bedingt, nämlich unter der Bedingung des Gesetzes notwendig. Soll das Gesetz nicht verletzt werden, so ist es notwendig, so zu handeln, wie dieses es vorschreibt. „Absolute Nothwendigkeit“ (GMS 389₁₃)¹⁰⁸ und damit positiv sowohl Gebot als auch Gebotenes zu sein, kommt dagegen allein dem Sittengesetz selbst zu. Denn der

„kategorische Imperativ [wird] durch keine Bedingung eingeschränkt (...) und [kann (kann deshalb)] als absolut-, ob-

¹⁰⁶ Cf. Achenwall, *Ius Naturae*, *Introductio* § 22, (1781) 14.

¹⁰⁷ Cf. KpV 70,: „sittlich unmöglich“.

¹⁰⁸ Cf. Schneeberger, *Kants Konzeption der Modalbegriffe* (1952) 106–109.

gleich praktisch-nothwendig *ganz eigentlich* ein Gebot heißen“ (GMS 416₂₆₋₂₈; Herv. v. mir.).

Nun haben jedoch einige philosophische Autoren aus dem Verbot, bestimmte, mit ihrer Universalisierung unverträgliche Maximen zu adoptieren, das positive, nicht auf Unterlassung beschränkte Gebot, sich bestimmte gegenteilige Maximen zu eigen zu machen, herausgelesen. Ebert hat zum Zweck einer modallogischen Ableitung von Geboten aus Verboten den Ausdruck „praktisches Gegenteil“ eingeführt.¹⁰⁹ Liefert der Gedanke des formalen Gegenteils einer Handlung nur den ihrer Unterlassung, und ist es darum nicht möglich, andere als Unterlassungsgebote abzuleiten, so soll die Rede von einem praktischen Gegenteil den Nachweis dafür erbringen, daß dem Verbot einer Handlung das Gebot einer bestimmten anderen zu entspringen vermag. So folge qua praktischem Gegenteil aus dem Selbstmordverbot ein striktes Lebenserhaltungsgebot und, so können wir selber ergänzen, dem Lügenverbot ein striktes Wahrhaftigkeitsgebot.¹¹⁰

Folgen wir Ebert, haben wir den kategorischen Imperativ nunmehr in einer stärkeren Lesart so zu lesen: Für den Fall, daß meine Maxime p durch den Universalisierungstest fällt, gebietet er mir nicht allein: ‚Gib p auf! Wolle nicht länger, daß p !‘ ($\neg Wp$), sondern: ‚Wolle die Unterlassung von p !‘ Aus dem Verbot, die

¹⁰⁹ Ebert, Kants kategorischer Imperativ (1976) 577 f. Positiv zu Ebert cf. Wenzel, Anthroponomie (1992) 3 Fn. 8 u. 242 Fn. 20 und Willaschek, Praktische Vernunft (1992) 209 u. 334 Fn. 25.

¹¹⁰ Ebert, Kants kategorischer Imperativ (1976) 579.

Maxime zu adoptieren, folgte das Gebot, zu wollen, daß die in p geregelten Fälle unterbleiben. Ebert geht dann noch einen Schritt weiter und behauptet, das Unterlassungsgebot lasse sich in eine äquivalente positiv formulierte Maxime transformieren: $O(\neg p) \equiv O(q)$.

An dieser Stelle jedoch bekommt man es mit massiven semantischen Schwierigkeiten zu tun. Aus dem Verbot des Selbstmords ließe sich, wenn überhaupt, m. E. einzig das ‚Gebot‘, am Leben zu bleiben, ableiten. Am Leben zu sein oder zu bleiben resp. Überleben sind indes keine Lebensinhalte, und es macht darum auch überhaupt keinen Sinn, sie kategorisch zu gebieten.

Ähnliche Überlegungen wie Ebert hat Patzig angestellt:

„Obwohl gelegentlich vermutet worden ist, man könne mit dem Kriterium des kategorischen Imperativs nur Verbote, nicht auch Gebote von Handlungen moralisch begründen, ist Kants Ansatz durchaus geeignet, sowohl Handlungen wie Unterlassungen als moralisch richtig oder falsch zu charakterisieren: Eine Handlung, deren Unterlassung den Verallgemeinerungstest ihrer Maxime nicht übersteht, ist moralisch geboten; verboten ist sie, wenn ihre Maxime selbst nicht verallgemeinert werden kann.“¹¹¹

Und noch einmal ähnlich äußert sich Höffe:

„Wegen der strengen Disjunktion der alternativen Handlungsmöglichkeiten – entweder Sich-töten oder aber Weiterleben, entweder ein falsches oder aber ein ehrliches Verspre-

¹¹¹ Patzig, *Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart* (1988 b) 167; dort als Erwiderung auf Hering, *Der kategorische Prohibitiv* (1958) 239–242.

chen ... – ist er [der kategorische Imperativ] ein Kriterium auch für moralische Gebote.“¹¹²

Höffe weist implizit auf das semantische Problem hin. Auf strenge Disjunktivität kommt es an. Die aber gibt es nur im kontradiktorischen Gegensatz, mithin zwischen Wp und $\neg Wp$, nicht aber im konträren zwischen Wp und $W\neg p$. Darum ist für kein einziges nicht bloß formal bestimmtes Maximenpaar praktische Gegensätzlichkeit in Sicht, und es besteht aufgrund des Reichtums konträrer praktischer Alternativen zu einer verbotenen Handlung wie der Vielfalt semantischer und sprachpragmatischer Alternativen keine Aussicht auf Disjunktivität. Dies gilt meiner Ansicht nach auch dann noch, wenn eine weitere Maximenpurifizierung statthat, wobei purifizierte Maximen solche sind, die erstens ohne Quantoren und zweitens ohne Anwendungsbedingungen auskommen und drittens ausschließlich absolute Prädikate verwenden. Die Rede vom praktischen Gegenteil bleibt leer. Die geforderte Disjunktivität zu erfüllen, entschließt sich Höffe, sein Argument beschließend, zu folgender semantischer Interpretation:

„Wer die Unehrlichkeit im Versprechen unterläßt, ‚begeht‘ eo ipso die Ehrlichkeit; wer gegen fremde Not nicht gleichgültig ist, verhält sich hilfsbereit.“¹¹³

¹¹² Höffe, Kants nichtempirische Verallgemeinerung (1989) 221. Damit revidiert er seine oben angeführte Position (cf. ders. (1977) 370 f.). Cf. GMS 421 f.

¹¹³ Höffe, Kants nichtempirische Verallgemeinerung (1989) 221.

Dies aber ist, auch wenn Kant seine Anwendungsbeispiele für den Imperativ um der endgültigen Entscheidbarkeit moralischer Konflikte willen mit dieser Absicht ausgewählt haben mag, weder in pragmatischer noch in semantischer Hinsicht der Fall, soll nicht gegen den Sprachgebrauch solche Disjunktivität zur ‚Lösung‘ moralischer Konflikte eigens konstruiert und Sprache im Hinblick darauf reglementiert werden. Nur wenn zu lügen und wahrhaftig zu sein disjunktive Handlungsmöglichkeiten sind,¹¹⁴ gilt der Satz: ‚Wenn es verboten ist zu lügen, so ist es geboten, wahrhaftig zu sein.‘ Dies aber wäre ein verkürztes Verständnis von sprachlichem Verhalten, in dem Sprecherintentionen wie Ironie oder Fiktion keinen Platz hätten. Differenzierte Übergänge von untätiger Betroffenheit zu Hilfsbereitschaft dürfen wir uns als Gegensätze zur Gleichgültigkeit gleichfalls vorstellen. Hier will es nicht gelingen, ein mannigfaltig Drittes auszuschließen.

Ich halte an meiner Deutung fest: Das Entscheidungsmodell, wie Kant es vorstellt, ist ein binäres, der kategorische Imperativ ein binärer Entscheidungsprozessor. Er kennt allein die Alternativen Tun oder Lassen, Ja oder Nein, ohne im Falle eines Maximenverbots von sich aus schon – mit Redlichkeit – eine gebotene alternative Maxime q anbieten zu können. Unmoralisch sind Handlungen dann, wenn sich ihre Intentionen

¹¹⁴ Man bedenke auch, daß die Alternative eigentlich heißen muß, hin und wieder zu lügen, oder aber unter allen Umständen wahrhaftig zu sein, denn eine radikale Verlogenheit unter allen Umständen zieht das Beispiel Kants nicht in Erwägung.

nen nicht in universell haltbaren Sätzen formulieren lassen oder, anders gesagt, wenn der Wille durch eine nicht universell haltbare Maxime bestimmt wird. Dieselbe Maxime aber wird, ist sie einmal verworfen, mit Hinblick auf dieselbe Situation kein zweites Mal vor das Tribunal geladen werden.

2.2.4 Reduktion (III) interpersonalen auf das Modell intrapersonaler Konflikte

Kants praktische Philosophie bietet – immanent – ein Instrumentarium für einstimmige, verlässliche, ja endgültige moralische Entscheidungen an. Der rein Vernünftige wird mit allen anderen Vernünftigen einstimmig urteilen. Und dafür braucht er sich mit den anderen keineswegs erst einmal ins Benehmen zu setzen, braucht niemanden zu Rate zu ziehen als seine Vernunft, die ungefärbt und unparteiisch die eigene wie die aller anderen vernünftigen Wesen ist.¹¹⁵ Alle Ein-

¹¹⁵ Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983) 76 f. zieht die Parallele zu Rawls: „Rawls operationalisiert, wie Kant, den Standpunkt der Unparteilichkeit so, daß jeder Einzelne den Versuch der Rechtfertigung von Grundnormen für sich alleine unternehmen kann. Das gilt auch für den Moralphilosophen selber. Konsequenterweise versteht Rawls den materialen Teil seiner eigenen Untersuchung, z. B. die Entwicklung des Prinzips des Durchschnittsnutzens, nicht als *Beitrag* eines Argumentationsteilnehmers zur diskursiven Willensbildung über Grundinstitutionen einer spätkapitalistischen Gesellschaft, sondern eben als Ergebnis einer ‚Theorie der Gerechtigkeit‘, für die er als Experte zuständig ist.“ Rawls selbst glaubt in *A Theory of Justice* (1971) 136 f. u. Fn. 11/(1975) 159 f., mit der Voraussetzung eines Schleiers des Nichtwissens ein Implikat der Kantschen Lehre vom kategorischen Imperativ sichtbar gemacht zu haben.

wände vermag er sich im Angesicht des Sittengesetzes selbst zu machen, alles, was von seiner Seite zu Konflikten mit anderen, d.h. mit anderen Vernünftigen führen könnte, vermag er selber auszuräumen.¹¹⁶ „Selbstzwang“ (MS 380₁), der ein „innerer, aber intellectueller Zwang“ (KpV 32₃₀) ist, und Selbstverehrung, Achtung der Würde der eigenen Person, die auf die Intelligibilität des eigentlichen Selbst eines vernünftigen Wesens zielt, sind die Regulative eines derartigen Verfahrens,¹¹⁷ in welchem Richter und Angeklagter im selben Menschen (numero idem (cf. MS 439₂₈)) nicht „als eine und dieselbe Person vorgestellt“ (MS 438_{30 f.}), sondern nach anklagendem Selbst (homo noumenon) und tribunalisiertem Selbst (vernunftbegabter Sinnenmensch) unterschieden werden.¹¹⁸ Von den Regeln, die das Selbstverhältnis „dieses doppelte[n]

¹¹⁶ Dieses Verfahren findet, gegen die Diskursethik von Apel und Habermas gewendet, positiven Widerhall bei Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 241: „Der Kritik, Kant verfehle das Phänomen wie die Aufgabe moralischer Intersubjektivität, ist der Wind aus den Segeln genommen, sobald aus der Einsicht in die Not des angeprangerten ‚Subjektivismus‘ die Tugend der moralischen Gewißheit im praktischen Grenzfall gewonnen ist.“ Cf. dazu, aus einer anderen Richtung gegen die Diskursethik argumentierend, Hossenfelder, *Überlegungen zu einer transzendentalen Deduktion des kategorischen Imperativs* (1988) 291: „Auch hier müssen wenige den Diskurs für alle führen, und um das glaubhaft leisten zu können, müssen sie sich an Rationalitätskriterien halten. Dann aber ist der Umweg über den Diskurs überflüssig, da man sich gleich an jene Kriterien halten kann.“

¹¹⁷ Zur Selbstverehrung des Menschen, bei der der physische den moralischen Menschen verehrt, cf. MS 436₅₋₁₃ u. 439₃₆₋₃₉.

¹¹⁸ So Kant in der MS 437_{29 f.} unter dem Titel einer „*Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst.*“ Cf. Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft* (1983) 353 f.

Selbst“ (MS 439₂₂) als intaktes regieren, abzuweichen, muß darum einer „Selbstentfremdung“ gleichkommen.¹¹⁹ Hier droht ein Verlust der Würde (cf. MS 429). Die anderen aber, deren Würde es zu achten gilt, sind in der Idee eines vernünftigen Wesens so repräsentiert und durch dessen noumenalen Anwalt vertreten, daß sie als besondere (konkrete) andere verschwinden.¹²⁰ Dem Sittengesetz wäre ich selbst dann unterworfen, wenn es – kontingenterweise – in der Wirklichkeit kein anderes vernünftiges Wesen als mich gäbe. Hiermit zeichnet sich ab, was ich als eine dritte und letzte Reduktion festhalten möchte. Kants praktische Philosophie sucht interpersonale Konflikte auf das Schema des intrapersonalen oder Einpersonenkonflikts abzubilden.¹²¹ Kant, wie ich ihn verstehe, bringt dazu im Rahmen seiner Moralphilosophie einen *me-*

¹¹⁹ Cf. Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft* (1983) 345; Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht* (1973) 230: „Indem die sittliche Einsicht weiß, was das Gute ist, weiß sie auch, daß das Selbst sich auf es hin schon versteht oder daß es sich auf es hin zu verstehen hat, um Selbst zu sein. Das erste ist der Fall in den substantiellen sittlichen Beziehungen, das zweite im sittlichen Konflikt. Infolgedessen ist diese Zustimmung eine spontane Leistung des Selbst. Man kann sagen, daß es sich in ihr als Selbst allererst konstituiert.“

¹²⁰ Darüber urteilt Adorno, *Negative Dialektik* (1973) 234 wie folgt: „[S]o frevelte der kategorische Imperativ an sich selbst; nichts als dessen Material, würden die anderen Menschen vom autonomen Subjekt nur als Mittel, nicht auch als Zweck gebraucht. Das ist der Widersinn der monadologischen Konstruktion der Moral.“

¹²¹ Die Termini ‚interpersonaler Konflikt‘ („interpersonal conflict“) und Einpersonenkonflikt („one-person conflict“) im Gegensatz zu „two-(or more) party conflict“) verdanke ich Williams, *Conflicts of values* (1981) 72/(1984) 83.

thodischen Solipsismus auf den Weg.¹²² Er besagt: Alles, was in der reinen Moralphilosophie gesagt werden kann und zu sagen ist, läßt sich an *einem* Bewußtsein bzw. an *einem* Willen zeigen. Der methodische Solipsismus propagiert keine Privat-, sondern eine Universal-moral, die zwar für alle vernünftigen Wesen gilt, deren Forderungen aber vom methodisch isolierten *solus ipse* ohne Rekurs auf die anderen allein im Hinblick auf eine gedachte Totalität erfüllt werden sollen und können.¹²³

Mit diesem Verfahren verträgt es sich durchaus, wenn Kant dann unterstreicht, daß im Falle gelungener Moralität ein moralisch intaktes interpersonales oder intersubjektives Verhältnis als das Spiegelbild oder äußerliche Exemplum eines intakten intrapersonalen

¹²² Cf. Rosenberg, *Transcendental Arguments Revisited* (1975) 617. Dagegen Horster, *Der Kantische ‚methodische Solipsismus‘ und die Theorien von Apel und Habermas* (1982) 465 f. Anders Kuhlmann, der Kant eines Solipsismus bezichtigt, den er diskursethisch überwunden zu haben beansprucht; eine Einschätzung, die ich nicht teile. Kuhlmann, *Diskursethik – Probleme der Begründung und Anwendung* (1991) 111; cf. ders., *Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik* (1990). Cf. Apel, *Transformation der Philosophie* (1973) II 426.

¹²³ Für Schwemmer komplettiert diese – mit seinem Wort – „transzendente Isolierung“ den mit der Situations- und Individueninvarianz der Maximen und der konstanten Bedeutungsidentität der maximenbildenden Termini eröffneten Reigen methodischer Bedingungen des ethischen Universalismus. Schwemmer, *Kulturelle Identität und moralische Verpflichtung* (1992) 11: „Der ethische Universalismus fordert logisch zwingend eine doppelte Normierung, nämlich die transzendente Isolierung der Subjekte und die homogenisierende Explikation und Fixierung der Objekte; also eben das, was durch die Konstruktion der (...) Kunstwelt in der Ethik geleistet worden ist.“

oder intrasubjektiven Verhältnisses zu betrachten sei, als das Spiegelbild des Verhältnisses der (einen) Person zum moralischen Gesetz in ihr. Denn, so wörtlich Kant:

„Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene [die Achtung für die Person] uns das Beispiel giebt.“ (GMS 401₃₅ f. Fn.)

Das ist die Selbstachtung der reinen praktischen Vernunft.¹²⁴ Konsequenterweise spricht Kant denn auch von der Würde des Gesetzes, die es zu achten gilt, während die Würde der Menschheit mit einer Fähigkeit zum moralischen Gesetz koinzidiert.

Der methodische Solipsismus, wie wir ihn Kant auslegend im Rahmen einer Reduktion interpersonaler auf Einpersonenkonflikte finden, ist darum terminologisch und in der Sache von dem zu unterscheiden, was Kant selber in seinen Vorlesungen zur praktischen Philosophie einen „moralischen Solipsismus“¹²⁵ und in der *Anthropologie* einen praktischen oder moralischen „Egoism“ (VII 130) nennt.

¹²⁴ In GMS 401₂₀ f. Anm. nennt Kant die Achtung ein einzigartig nicht-pathologisches, sondern „durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl“. Cf. R 7029, XIX 230₂₁ u. 230₃₁–231₂: „Die Vernunft schafft hier ein Wohlgefallen *a priori* (...) Das Wohlgefallen *a priori* besteht mit demjenigen, was in allem, was immer nur gefallen mag, eine Ordnung bringt, dadurch es ein Gantzes macht.“

¹²⁵ Moralphilosophie Collins, XXVII,1 359 f. u. Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1449. Bemerkungen zu den Beobachtungen, XX 145₄ f.: „Habitus actionis e voluntate singulari est solipsismus Moral[is.] Habitus actionis e voluntate communi est justitia Moralis.“

Eine Variante des Maximenkontrollverfahrens, wie es dem kategorischen Imperativ anvertraut ist, beschreibt Kant im Paragraphen 40 der *Kritik der Urteilskraft* als reflektierende Tätigkeit eines dazu eigens neu ausgelegten *sensus communis*. Sie ist geeignet, unsere Auslegung, die Dijudikation bei Kant als etwas durchweg Monologisches¹²⁶ oder methodisch Solipsistisches versteht, zu stützen.

Ihn vor allem Anklang ans Vulgäre in Schutz nehmend, will Kant *sensus communis* weit weniger als bestverteilte Sache¹²⁷ unter denen, die „auf den Namen eines Menschen Anspruch“ (KU 293₂₃) erheben, denn als einen Sinn für das Allgemeine verstanden wissen. Das zwingt ihn dazu, auch den Ausdruck ‚Sinn‘ von empirischen Konnotationen zu reinigen und als Metapher für das geistige Vermögen einer reflektierenden Urteilskraft zu deuten. Vom Besonderen ausgehend sucht sie nach dem dazugehörigen Allgemeinen als einer gesetzlichen Ordnung, unter die das Partikulare sich subsumieren läßt (cf. KU 179_{19–26}). Diesen Vorgang hat Kant „Operation der Reflexion“ (KU 294_{8f.}) genannt und wie folgt bestimmt:

„Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesammte Menschenvernunft

¹²⁶ Cf. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983) 77 f.; Lütterfelds, *Die monologische Struktur* (1986) 91 f.

¹²⁷ Cf. Descartes, *Discours de la Méthode* (1956) 1.

sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urtheil an anderer nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urtheile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen, abstrahirt“ und „lediglich auf die formalen Eigenthümlichkeiten (...) Acht hat“ (KU 293₃₀-294₈).

Sich in die Stelle jedes anderen zu versetzen: das sieht nach einem Gedanken der Gegenseitigkeit aus, nach imaginiertem Rollentausch, ähnlich dem, den die Goldene Regel vorsieht, um zur Rücksicht auf andere zu bewegen.¹²⁸ Doch nichts davon kommt in Betracht. Die Stelle jedes anderen ist, dem Anklang von Pluralität und Besonderheit zum Trotz, für Kant ein einziger Standpunkt. Die zufälligen Beschränkungen eines Urteils sind mit dem Generalisierungsverfahren Goldene Regel (, . . . , das füg auch keinem andern zu.‘) hingegen niemals verlässlich auszuschließen.

Unterzieht der eine sein Urteil oder seine Maxime einer Operation der Reflexion, dann hat er sich weder als mögliches Opfer seiner eigenen Handlungsvorsätze zu phantasieren noch diese, was unmöglich wäre, einem jeden zur Begutachtung vorzulegen, dann ist es nicht einmal notwendig, einen einzigen Gutachter zu

¹²⁸ Formulierungen der Goldenen Regel finden sich in positiver Formulierung bei Mt. 7,12 und in negativer in Tobias 4,16. Cf. Herodot, Historien III 142. Zum Unterschied von Goldener Regel und kategorischem Imperativ cf. Brülisauer, Moral und Konvention (1988) 286.

Rate zu ziehen, verdient auch das je besondere Begehren der anderen, wie es das eigene durchkreuzen könnte, keinerlei Beachtung. Nimmt der eine in Gedanken a priori Rücksicht auf jeden anderen, ohne auch nur einen einzigen kennen zu müssen, so tut er dies von einem „*allgemeinen Standpunkte*“ (KU 295₁₂) aus, der am anderen ausschließlich insofern Interesse nimmt, als er Repräsentant der „gesamte[n] Menschenvernunft“ ist. Zum allgemeinen Standpunkt schwingt sich die Reflexionsoperation nicht sukzessiv generalisierend, sondern universalisierend auf (cf. GMS 438₈₋₁₆). Damit operiert die Reflexion ebenso formal wie der kategorische Imperativ.¹²⁹ Darum hält sie sich nicht an wirkliche, sondern an „bloß mögliche Urtheile (...) jedes andern“ a priori.¹³⁰

Divinatorische Fähigkeiten sind zu einer Operation der Reflexion nicht gefragt. Was die anderen wollen, ist a priori nicht abzuschätzen und in seiner Totalität unter Bedingungen der Endlichkeit unmöglich ge-

¹²⁹ Sommer, Ist Selbsterhaltung ein rationales Prinzip? (1976) 366 f.: „Der kategorische Imperativ erweist sich (...) gerade darin als ein Prinzip der Selbsterhaltung der Vernunft, daß er gleichsam die rationale Abbeviatur [eines] unter Zeitbedingungen stets erfolglosen Verfahrens darstellt. Die Tauglichkeit einer Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung ist ja nichts anderes als die Feststellung, daß eine Maxime zum Inbegriff aller möglichen untereinander widerspruchsfreien Maximen gehört. Diese können in beliebiger Häufigkeit und Alternierung, also ohne Rekurs auf Erinnerung oder gar Voraussicht, Handlungen begründen.“ Cf. ders., Die Selbsterhaltung der Vernunft (1977) 98.

¹³⁰ Darum läßt sich m. E. Wenzels These, der allgemeine Standpunkt werde „aus der und als die Pluralität vieler möglicher Standpunkte bestimmt“, nicht halten. Wenzel, Moral im Abstand (1991) 429.

danklich auszuschöpfen. Davon aber entlastet gerade die Reflexion, wenn es darum geht, von einem besonderen Willen zum Gesetz der Nichtläsion der Freiheit eines jeden anderen zu gelangen. Denn es geht keineswegs um die peinliche Vermeidung jeder Läsion, sondern um die Nichtläsion dessen, was vernünftigerweise jeder wollen darf, mithin um die eines Prinzips.¹³¹ Einen jeden a priori zu berücksichtigen, heißt eben nicht, jeden in seiner Besonderheit zu achten (weswegen der unrechtmäßige Wille durchaus lädiert werden darf), sondern in seiner Menschheit, dem Vermögen sich überhaupt (mögliche) Zwecke setzen zu können (cf. MS 392_{1 f.}), welches seine Würde ist. Ein jeder: das ist im didjudikativen Selbstgespräch der Vernunft der andere als Prinzip.

Wenzel hat den methodischen Solipsismus als notwendiges Entscheidungsinstrument im „moralischen Grenzfall“¹³², in dem der Strang der Kommunikation unterbrochen sei, bewertet. „Nicht permanente Selbstkonstitution, sondern im Grenzfall totaler Desorientiertheit ausnahmsweise gebotene Selbstbestimmung mutet, so gesehen, das Moralgesetz den Individuen zu.“¹³³

Da wir jedoch keine Regel zur Hand haben, die uns sagte, wann ein moralischer Grenzfall eingetreten ist, der bei Ausschluß jeder sittlichen Öffentlichkeit die Anwendung des kategorischen Imperativs „aus-

¹³¹ Cf. R 7373, XIX 346₁₁₋₁₆.

¹³² Wenzel, *Moral im Abstand* (1991) 439. Cf. ders., *Anthroponomie* (1992) 235.

¹³³ Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 235.

nahmsweise“ gebietet, denke ich, daß wir uns an die von Kant gegebenen Beispiele zu halten haben. Grenzfälle totaler Desorientiertheit wären somit (die Liste ist nicht vollständig): der Selbstmord und die Selbstbefriedigung (die „wohllüstige Selbstschändung“ (MS 424 f.)),¹³⁴ das Versprechen und die Lüge, der Umgang mit natürlichen Talenten (gegen die Faulheit)¹³⁵ und der Fortschritt zur Menschheit – um ihrer würdig zu sein (cf. MS 387) –, die Hilfeleistung gegen Bedürftige, der Schutz des Eigentums. Hier wäre die Würde des Menschen belangt, und hier wüßte ein kategorisches Dijudikationsprinzip zu gebieten. Das zeigt, daß die von Kant selber angeführten Fälle, in denen der kategorische Imperativ zur Anwendung kommt,

¹³⁴ Im Paragraphen 7 der *Tugendlehre* bringt Kant Selbstmord und Selbstbefriedigung ausdrücklich so zusammen, daß letzteres „Laster (...) der Form (der Gesinnung) nach selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint“ (MS 425₂₇₋₂₉). Die Natur- und damit Zweckwidrigkeit der Selbstbefriedigung, der keine Teleologie einen Sinn abzuringen vermöge, in der auch keine Spur des Heroismus der Grundsätze und des Bemühens, sie zu befolgen, wie sie bei dem, der Hand an sein Leben legt, noch auszumachen sei, angetroffen werde, diese Zweckwidrigkeit mache den Menschen zum „*ekelhaften* Gegenstande“ (MS 425₃₅), der „aller Achtung für sich selbst“ (MS 425₃₆) beraubt sei.

¹³⁵ Cf. GMS 422₃₇–423₁₆ u. die Vorlesungsnachschrift *Metaphysik der Sitten* Vigilantius [1793/94], XXVII, 2.1 657₃₃–658₂: „Der erworbene Hang zu arbeiten ist Arbeitsamkeit, das oppositum ist Faulheit, insofern man Hang hat, bloß in der Entledigung von der Arbeit sein Wohlbefinden zu setzen. Dies erwirbt dem Menschen eine Niederträchtigkeit, da sie dem Rechte, so wie dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person, entgegen ist. Sie hat das Recht, uns zu zwingen, ihre Gesetze zu befolgen, sie bestimmt die Ausbildung unserer Kräfte als Erforderniß zu unserer Bestimmung: ein fauler Mensch tritt beydes mit Füßen, und seine Strafe ist daher Verachtung seiner selbst.“

durchweg solche sind, in denen ein Bedrohung menschlicher Würde abzuwehren ist.

2.2.5 Dijudikation der Motivation?

Gesetzt dies verhielte sich in der Tat so, wäre dieses Entscheidungsprinzip dennoch als ein lediglich begrenzt leistungsfähiges anzusehen.

Ich „frage (...) mich nur“, schreibt Kant: „Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich“ (GMS 403₂₁₋₂₃). Was aber gilt, wenn sie gesetzestauglich ist? Hier ist in die Beurteilung eine neue, nunmehr das Motiv der Handlung belangende Unterscheidung einzuführen: die Unterscheidung zwischen moralischer Legalität („pflichtgemäß“) und strenger Moralität („aus Pflicht“). Das Gute – Wilhelm Buschs Devise gemäß¹³⁶ – als eine *privatio mali* anzusehen, wäre für Kant ein unbefriedigendes Ergebnis. Mit Rücksicht auf den Wert einer Handlung setzt Kant einen Maßstab an, nach dem diejenige Maxime nicht für moralisch wertvoll anzusehen ist, die sich in dieser Prüfung als lediglich gesetzeskonform erweist oder sie gar bloß zufällig¹³⁷ besteht, sondern nur derjenigen ein

¹³⁶ Wilhelm Busch, *Die fromme Helene* [1872], in: Gesamtausgabe in vier Bänden, ed. Friedrich Bohne, Wiesbaden o. J., Bd. II, 293: „Das Gute – dieser Satz steht fest –/ Ist stets das Böse, was man läßt!“

¹³⁷ Darum darf auch in keiner Weise der Gedanke eines „Moral Luck“ zum Zuge kommen, wie Nagel, *Mortal Questions* (1979) 24–38/(1984) 39–54 ihn entwickelt hat. Jeder seiner vier Typen von moral luck, 1) der konstitutive Zufall, welche Art Mensch jemand ist, 2) die Zufälligkeit der Handlungsumstände, 3) Glück und Pech

Wert beigemessen werden kann, die von der Gesinnung getragen ist, nichts als moralisch sein zu wollen.

„Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß *das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme*. Geschieht die Willensbestimmung zwar *gemäß* dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht *um des Gesetzes willen*: so wird die Handlung zwar *Legalität*, aber nicht *Moralität* enthalten.“ (KpV 71₂₈₋₃₄)

Das Gesetz muß ein letztes, Zweckkausalität und damit Freiheit sicherndes ‚Wozu‘ (cf. KU § 82, 425 f.), das letzte ‚*Umwillen*‘¹³⁸ all dessen sein, was moralisch

in bezug auf handlungsbestimmende Umstände in der Vergangenheit und 4) Glück und Pech in bezug auf den Ausgang von Handlungen (28/42 f.), wären der Kontrolle des Subjekts entzogen. Diese im Hinblick auf Moralität zu berücksichtigen, hieße deshalb, den wesentlich durch Zurechnung gekennzeichneten Personengedanken und damit auch schon den Würdegedanken in Frage zu stellen.

¹³⁸ Am Terminus ‚Umwillen‘ stört zugegebenermaßen seine sprachliche Härte. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927] (1979) 84 hat ihn zur Deutung des Menschen als Dasein, sofern es als der nicht mehr unter dem Gesichtspunkt der Dienlichkeit zu anderem zu verstehende Pol alles Dienlichen („Bewandtnisganzheit“) gilt, eingeführt. „Das primäre ‚Wozu‘ ist ein Worum-willen. Das ‚Umwillen‘ betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich um dieses Sein selbst geht.“ (Cf. ebd. 192) – Wir können dies als Heideggers Spielart von Kants ‚Zweck an sich selbst‘ lesen. Die Verbindung von solcher „Selbstsorge“ (ebd. 193, 318), die alles „Besorgen“ und alle „Fürsorge“ (ebd. 193) muß begleiten können, und der Kantschen Bestimmung menschlicher Existenz, wie sie in der GMS 428_{f.} festgehalten ist, hat Heidegger selber in der Marburger Vorlesung des Winters 1925/26, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* § 17 (1976) 220–234 hergestellt. – Der Ausdruck ‚letztes Umwillen‘ fin-

gut sein soll. Darin ist sich auch jeder Mensch – „*als selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen“ (GMS 431₂₂₋₂₄) – *sein*, letztes Umwillen‘.¹³⁹

Jede Handlung hat einen Zweck, jedes Wollen verfolgt einen solchen. Gut ist indessen allein derjenige Wille, der seine Motivation, auf einen solchen Zweck aus zu sein und deshalb auch für „die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind“ (GMS 394_{23 f.}), Sorge zu tragen, gerade nicht aus irgendeiner Neigung zu diesem Zweck, sondern aus dem Sittengesetz empfängt.¹⁴⁰ Moralisch gut, wird Kant zu erklä-

det sich als Interpretament des Kantschen Zwecks an sich selbst auch bei Kaulbach, Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ (1988) 75. – Prauss, der in *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 75 den Ausdruck ‚Umwillen‘ für die Deutung des moralischen Motivs bei Kant vorgeschlagen hat, hätte ihn demnach wieder an seinen ursprünglichen Platz zurückgesetzt. Prauss stützt sich auf GMS 390₄₋₆. Dort heißt es: „Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern es muß auch um *desselben willen* geschehen“. Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 76 Fn. 20 hat die Auslegung von Prauss als wenig präzise gescholten, da solches, das um eines anderen willen getan wird, nur der Anfang einer Kette gleichartiger Verweisungen sein könne: A um B willen, B aber seinerseits um C willen, etc. Letzteres auszuschließen und damit zu treffen, worum es Kant und ihn auslegend auch Prauss nur gehen kann, schlage ich vor, das moralische Motiv ein ‚letztes Umwillen‘ zu nennen.

¹³⁹ Anders Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde (1987) 301.

¹⁴⁰ Cf. Wood, *The Emptiness of the Moral Will* (1989) 470: „This is why Kant thinks we must distinguish having something as my end and being motivated by having it as my end. Every action has an end, but only actions motivated by a material principle are motivated by the agent’s attachment to the end; and it is also possible for

ren nicht müde, ist einzig ein Handeln, dem das Gesetz nicht nur Dijudikationsinstanz, sondern zugleich Motiv des guten Handelns ist.

„Handle pflichtgemäß aus Pflicht“ (MS 391₄), lautet darum das Gebot, das Legalität und Moralität (im engeren Sinne) zusammenbringt. Im Sinne der von uns herauspräparierten Reduktion praktischer auf theoretische Konflikte läßt sich dies folgendermaßen interpretieren:

Nur diejenige Handlung (Handlung im engeren, d. h. intelligiblen Sinn) ist moralisch gut, deren universell haltbare, weil nichtwidersprüchliche Maxime genau deshalb gefaßt wird, weil (*causa efficiens*) und damit (*causa finalis*) sich darin das Interesse der reinen Vernunft an Einstimmigkeit mit sich selbst verwirklicht. Nur in diesem Handlungstyp ist reine praktische Vernunft ungetrübt als Kausalität am Werk, nur hier, wo „moralische Apathie“ herrscht, eine „Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist“ (MS 408_{29 f.}), liegt in Reinheit ein Fall von Autonomie vor.¹⁴¹

my pursuit of an end to be motivated by the legislative form of my maxim (...) Only acts done from duty have their cause wholly in our pure reason, and only they are truly autonomous (...) The moral worth of an act for Kant depends accordingly upon the causal strength of the motive of duty in the act's production (...)“

¹⁴¹ Eine präzise Formulierung hat dafür Cramer, *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik* (1991) 36 gefunden: „Unbedingterweise praktisch ist Vernunft genau dann, wenn sie bei der Ausübung ihres Vermögens nur dieses Vermögen selbst, d. h. das Vermögen des Unbedingten *als solches*, aktualisiert und nicht bedingte Interessen, die nicht solche der Vernunft selber sind, administriert. Sofern sich Vernunft bei der Ausübung ihres Vermögens nur auf sich selber bezieht, fungiert sie als reine Vernunft.“

Ob aber eine Maxime aus Pflicht um des Gesetzes willen gefaßt wird und ob mithin – das ist der springende Punkt – reine Vernunft nicht nur praktisch sein kann, sondern auch (jemals¹⁴²) praktisch geworden ist, das ist mit dem Beurteilungsverfahren des kategorischen Imperativs nicht mehr festzustellen. Dies ist nicht mehr allein Sache der Konsistenz universalisierter Maximen. Und darauf, so zeigt sich, ist das Dijudikationsprinzip auch gar nicht angelegt.

„Der subjective Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*“ (GMS 427_{26 f.}), und subjektive Zwecke „beruhen“ auf Triebfedern. „Praktische Principien sind *formal*, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren“ (GMS 427_{30 f.}),

d. h. ein kategorischer Imperativ kann das, was er ist, nur dann sein, wenn er die Motivation nicht berücksichtigt. Er könnte darum auch dann keine Prüfung vornehmen, wenn sich ein Wille subjektiv durch ein objektives Prinzip motivieren ließe, so daß dieses auch als *principium executionis* fungierte.

Moralität auf ihrer Spitze entzieht sich prinzipiell der ‚Öffentlichkeit‘ dieses Tribunals. Dies ist die Kehrseite einer praktischen Philosophie, die über die Reduktion praktischer auf theoretische Konflikte hinaus, eine Reduktion interpersonaler Konflikte auf intraper-

¹⁴² Cf. dazu Wittgensteins Bemerkung: „Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein“ (Philosophische Untersuchungen § 199). „Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim‘ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.“ (Ebd. § 202)

sonale Konflikte vorzunehmen sucht, die *eine* Person dabei jedoch an entscheidender Stelle als sich selbst opak seiend denkt (cf. GMS 407₄₋₁₆).

Drei Lösungs- oder Rettungsversuche bietet Kant an. Alle drei bleiben am Ende unbefriedigend.

2.2.5.1 Lösungsversuch I:

Der Gott der reinen praktischen Vernunft

Eine letzte, verlässliche Dijudikation der Motivation gibt es nicht, selbst dann nicht, wenn eine Erklärung zum Motiv einer Handlung mit in deren *Maxime* eingeht. Die Versprachlichung liefert weder ein materiales noch ein formales Kriterium für die Redlichkeit einer Gesinnung. Das gilt selbstverständlich auch für *Maximen*, die ihre motivierende Kraft aus der Würde des Menschen zu ziehen suchen. Daraus aber folgt: es ist nicht nur faktisch möglich, daß nicht *eine* Handlung jemals moralisch motiviert war, es ist auch mangels Prinzip im Falle einer wirklich im emphatischen Sinne moralischen Handlung unmöglich, deren Moralität nachzuweisen. Das heißt: eine Gesinnungsmoral läßt sich zwar für Menschen fordern und Menschen abverlangen, eine Gesinnungsethik jedoch mangels letztgültiger Mittel der Gesinnungserforschung nicht durchführen. Das Problem der Entscheidbarkeit, das eine Transformation praktischer Konflikte in theoretische zu lösen versprach, beweist im Testfall der Gesinnung seine Hartnäckigkeit.

Darum führt Kant, zumindest in jener Zeit, da er im Sinne einer kritischen Philosophie Antworten auf das Moralproblem auszuarbeiten beginnt, an dieser syste-

matischen Stelle eine wenig beachtete epistemische Spielart des zweiten Postulats reiner praktischer Vernunft (cf. KpV 124 f.) ein, das unbefangene Auge des allwissenden Gottes:

„Denn in der Moralitaet kommt es auf die reinsten Gesinnungen an, diese aber wären verlohren, wenn kein Weesen da wäre, welches sie wahrnehmen könnte. Es ist ohnmöglich, daß ein Mensch solchen Moralischen Werth besitzen und fühlen könnte, ohne zugleich zu glauben, daß solche von einem Weesen wahrgenommen werden können. Denn warum sollte man alsdenn reine Gesinnungen hegen, die doch außer Gott keiner wahrnehmen kann? (...) Alle sittliche Vorschriften gülten also nichts, wenn nicht ein Weesen wäre, welches auf sie sähe. Und dieses nun ist die Vorstellung von Gott aus Moralischem Begriff.“ (Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1452₂₀₋₃₄; cf. KU § 86, 444₁₅₋₁₀)

In einer Reflexion legt Kant Zweck und wissenschaftlichen Status solcher Überlegungen aus.

„[M]oralische Gesetze *muß* ich anerkennen, mithin auch als unvermeidliche Hypothese das Voraussetzen, ohne welches moralische Gesetze für vernünftige Wesen keine Verbindende Kraft haben würden.“ (R 6110, XVIII 458₁₇₋₁₉)¹⁴³

Damit tritt aber nicht etwa Gott an die Stelle des Ge-

¹⁴³ KrV B 841: „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.“ Gott verleiht dem praktischen Gesetz Nachdruck. Cf. KrV B 617.

setzes.¹⁴⁴ Nein, das Gesetz bleibt das ‚letzte Umwillen‘ all dessen, was moralisch gut sein soll. Der postulierte Gott jedoch wird, da gegen jedwede Täuschung gefeit, zur einzig verlässlichen Instanz der Verifikation moralischer Gesinnung, zur motivierenden Kraft aber nur, insofern die Existenz einer Dijudikationsinstanz für Motivationen selbst wieder motivierende Wirkung auf moralisches Handeln besitzt.¹⁴⁵

So wird nicht die Existenz Gottes bewiesen, nicht einmal auf einem Schleichweg zum Zweck der Moralbe gründung. Gott ist hier eine Supposition der Vernunft,¹⁴⁶ mit der sie ihr moralphilosophisches Konzept, wenngleich bloß als Ideal, zu einem befriedigenden Abschluß zu bringen sucht. Ohne diese Supposition oder Idee bleibt eine sich selbst vollkommen durchsichtige Moralität undenkbar.¹⁴⁷ Damit ist freilich noch nichts darüber ausgemacht, ob nicht das po-

¹⁴⁴ Wenngleich er auch hinsichtlich eines Verhältnisses zu Gott erklärt: „Die wahre Religion aber ist die Religion der Gesinnung“ (Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1454.), und das meint: der moralischen Gesinnung.

¹⁴⁵ Letzteres – wir lassen es hier unberücksichtigt – hat Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht* (1973) 244 f. zum Gegenstand einer Problematisierung gemacht.

¹⁴⁶ Analog KrV B 707.

¹⁴⁷ Dies geben einige Stellen aus dem *Opus postumum* besonders deutlich zu verstehen: „Gott ist eine Idee der bloßen reinen Vernunft, – kein Gegenstand der Sinne“ (XXI 144_{1 f.}). – „Gott muß nicht als Substanz ausser mir vorgestellt werden sondern als das höchste moralische Princip in mir.“ (XXI 144_{24 f.}) – „Gott ist nicht ein wesen außer Mir sondern blos ein Gedanke in Mir[.] Gott ist die moralisch//practische sich selbst gesetzgebende Vernunft“ (XXI 145_{3 f.}). – Darum kann es dann auch heißen: „Gott ist der allgemeine Herzenskundiger und zugleich der allgewaltig vor dem höchsten Richterstuhl belohnt u. bestraft.“ (XXI 147_{25 f.})

studierte höchste Wesen stets nur feststellen müßte, daß Achtung vor dem Gesetz faktisch niemals handlungsmotivierend ist, statt hier und da auf Würdigkeit zur Glückseligkeit zu erkennen.

Gott, wie praktische Philosophie ihn dem Gesetz ‚nacherschafft‘, wird als Personifizierung des deontischen wie kognitiven Optimum und Maximum von (Sitten-)Gesetzlichkeit erdacht und ist ein Gott, der nicht zu lieben, sondern zu denken ist. Als gebietendes und kontrollierendes Ideal ist er „nichts anderes, als ein *regulatives Prinzip* der Vernunft“ (KrV B 647), das „nichts als das formale Interesse“ (KrV B 644) ebendieser Vernunft in praktischer Absicht, d. h. in Ansehung einer möglichen Einheit und Vollkommenheit praktischer Erkenntnis,¹⁴⁸ wahrnimmt. In ihm ist zugleich vorweggenommen, was derselben Lehre zufolge dem Menschen als Gattungswesen geschichtlich aussteht.

Der Gott der reinen praktischen Vernunft kümmert sich um keine anderen als die rein vernünftigen Anliegen der Menschen. Zu ihm läßt sich auch nicht anders als auf selbstbezügliche Weise beten. Streicht man nämlich aus dem Gebet, wie Kant rät, Wörter und spezielle Absichten, so bekundet es allein den „Geist des Gebets“ (Moralphilosophie Collins, XXVII,1 324₃₄), die gott-, wir können auch sagen, vernunftgesetz-ergebene Gesinnung (cf. Moralphilosophie Collins, XXVII, 1 324₁₅₋₁₈). Erbeten wird rein gesonnen nur noch eines:

¹⁴⁸ Cf. KrV B 694; MS 386.

„Kein Gebet soll ein bestimmendes Gebet seyn, als das, welches auf moralische Gesinnung geht. Hierum kann ich categorisch und unbedingt bitten, um alles übrige aber bedingt.“ (Moralphilosophie Collins, XXVII,1 324₃₈-325₂)

Beten als reine Gesinnungstat erbittet vom Postulat reiner praktischer Vernunft kategorisch eine reine Gesinnung. Es geht hinsichtlich Gottes, wie die *Kritik der Urteilskraft* mit aller Deutlichkeit klar macht, um die „bloße Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen praktischen Vernunft“ (KU § 86, 446_{19 f.}): das ist die Selbstanbetung der reinen Vernunft.

2.2.5.2 Lösungsversuch II: Das Gewissen

Die Konzeption des richtenden Gottes reiner praktischer Vernunft wird von der des Gewissens nicht mehr überholt. Beide Instanzen sind analog konstruiert. So gilt Kant das Gewissen unter dem Titel eines „forum internum“ als ein „forum divinum“ (Moralphilosophie Collins, XXVII, 1 297_{16 f.}),¹⁴⁹ sind beide ideale Agenten praktischer Vernunft, so daß auch das Gewissen nicht als angeleitet, sondern als Leitfaden zu denken ist (cf. Rel 185₁₄₋₁₇), weswegen

„[n]ach Gewissen zu handeln (...) selbst nicht Pflicht sein [kann], weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Acts des ersteren bewußt zu werden“ (MS 401₁₆₋₁₈).

¹⁴⁹ Cf. Moralphilosophie Collins, XXVII 297_{22 f.}: „Das Gewissen ist (...) der Repräsentant des fori divini.“

Wenn nun das Gewissen als ein „*Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist*“ (Rel 185_{18 f.}), die ihm abverlangte Selbstreferenz praktiziert und moralische Urteilskraft sich ohne Gewaltenteilung coram foro interno selbst richtet (cf. Rel 186₉₋₁₁), dann wird ihm nur abverlangt zu prüfen, ob das Sittengesetz korrekt zur Anwendung kam, ob Maximen auf ihre Legalität getestet wurden. Darüber sei keine Täuschung möglich. Kant bringt die Leistung des von ihm konzipierten Gewissens auf die prägnante Formel: „[H]ier richtet die Vernunft sich selbst“ (Rel 186₁₆). Sie schreitet gegen ihre „natürliche Dialektik“ (GMS 405₁₃) ein, die sie als ein Vernünfteln disqualifiziert, um ihr mit universeller Vernunft zu begegnen.

Und wenn sie dies tut, um dem Sittengesetz zur Geltung zu verhelfen, so können wir sagen: hier – so zu reden mit einer Gesinnung letzter Stufe – agiert derjenige, der von seinem Gewissen Gebrauch macht, um des Gesetzes willen. Dies verlangt freilich, daß wir die Vergöttlichung menschlicher Gesinnung in einem Bewußtsein, das sich selbst derart Pflicht ist, daß es durch keine andere Instanz (man denke sich zugleich eine Gleichschaltung aller Gewissen) mehr befragt werden kann, akzeptieren. Das verlangt des weiteren, daß wir Gewissen als eine gesetzte Instanz denken, die an der Beurteilung von Handlungsgrundsätzen um deren Widerspruchsfreiheit willen interessiert ist, weil anders eine bestimmte praktische Philosophie – die uns keineswegs schon ihre Unausweichlichkeit unter Beweis gestellt hat – nicht zu dem sie befriedigenden systematischen Abschluß gelangt.

2.2.5.3 Lösungsversuch III: Kasuistik

Um die Motivlage auch ohne göttlichen Richter oder internes Gottesgericht eindeutig und verlässlich bestimmen zu können, konstruiert Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* Fälle moralischer Konflikte, deren gesetzmäßige Lösung a fortiori auch schon eine moralische sein soll und die darum einen „innern“ (GMS 397₃₆), „unbedingten“ (GMS 400₅), „wahren“ (GMS 398₁₄), „ächten“ (GMS 398₂₇), „eigentlichen moralischen Werth“ (GMS 399₂₆) haben. Damit sucht er die prinzipielle Unmöglichkeit eines Moralitätsnachweises experimentell wettzumachen, mit einem experimentellen Moralitätsbeweis, der unter den Bedingungen der zweiten Kritik einem experimentellen Freiheitsbeweis gleichkommt.¹⁵⁰

Zu diesem Zweck soll Neigung als Handlungsmotiv dadurch verlässlich ausgeschlossen werden können, daß auf Handlungen rekurriert wird, bei denen das moralische Motiv sich gegen den Widerstand der Natur durchzusetzen hat und durchzusetzen versteht, so daß jeglicher Spitzfindigkeit der Boden entzogen wird, die der Moralität eines Handlungsmotivs solange mißtraut, wie sie es durch einen niedrigeren Beweggrund zu erklären vermag.¹⁵¹ Die dramatis personae,

¹⁵⁰ Cf. KpV 92₂₇₋₃₀. Cf. Willaschek, *Die Tat der Vernunft* (1991) 463 f.

¹⁵¹ In der Vorlesung *Naturrecht Feyerabend*, NF 1326₂₋₄, gibt es dafür ein merkwürdiges Beispiel: „Heirathet ein Mann eine schöne Frau; so wird er sie aus Neigung lieben. Wird sie aber durch die Jahre verrunzelt, und er liebt sie noch; so thut ers aus Pflicht.“ Leistete das Beispiel, was es zu leisten beansprucht, so verschaffte dies Män-

die uns zu diesem Zweck vorgeführt werden, sind alle-
samt von trauriger Gestalt. Da ist zum einen derjeni-
ge, dem am Leben nichts mehr liegt und der dennoch
durch reine Vernunftgründe bewogen beschließt, sein
Leben „aus Pflicht“ (GMS 398₆) zu erhalten; und da
gibt es den Freudlosen, der ohne Anteilnahme am
Schicksal anderer „ohne alle Neigung, lediglich aus
Pflicht“ (GMS 398₂₆) wohlthätig ist, wo er kann.¹⁵²

„Eine (...) moralisch gute Handlung, die gegen alle er-
denklichen empirischen Motive zustande kommt, be-
weist die menschliche Freiheit – durch die Tat.“¹⁵³ Da
jedoch in jedem der Kantschen Beispiele nur der fakti-
sche Ausschluß bestimmter, nicht aber der prinzipiell-
le Ausschluß sämtlicher nichtmoralischer Beweggrün-

nern häßlicher Frauen, sofern sie sie lieben, eine Art moralischen
Vorsprung vor denen, die mit schönen Frauen verheiratet sind.
Doch bedarf es keiner besonderen Spitzfindigkeit, sich einen Mann
vorzustellen, der an der Frau, mit der er alt wurde, jede Runzel aus
Neigung liebt.

¹⁵² Cf. Rel 61₂₅₋₃₃. Cf. auch das Beispiel in KpV 30. – Cf. Moral
Mrongovius II, XXIX, 1.1 613_{15 f.}: „Nach dem Moralischen Werth
ist die Handlung desto mehr werth ie mehr sie mir kostet.“

¹⁵³ Willaschek, *Die Tat der Vernunft* (1991) 464. Cf. Höffe, *Kants
nichtempirische Verallgemeinerung* (1989) 216 f.: „Nur in der hypo-
thetischen Situation eines Konfliktes von Pflicht und Neigung er-
kennt man, daß, wer sich für die Pflicht entscheidet, eo ipso auf sein
Selbstinteresse verzichtet. Hier, aber auch lediglich hier stellt die in-
haltliche Richtigkeit einer Handlung zugleich deren Moralität un-
ter Beweis; in den Beispielen der *Grundlegung* prüft Kant tatsäch-
lich mehr als bloße Legalität. Die Überprüfung der Moralität be-
steht allerdings nicht in der Verallgemeinerung, sondern in deren Be-
zug auf die zugespitzte Situation (...) Somit sagt Kant durch die
Art, wie er die Beispiele diskutiert, daß sich die Moralität nicht für
sich allein überprüfen läßt, sondern lediglich relativ zu einem Wis-
sen um Legalität.“

de möglich ist, der faktische Ausschluß *aller* „erdenklichen empirisch bedingten Motive“ aber ein unabschließbares Geschäft wäre, so müssen Moralität und Freiheit für unbewiesen gelten, solange der Skeptiker mögliche empirische Motive nachreichen kann.¹⁵⁴ Und so bleibt denn auch die Würde des Menschen, obgleich von außerordentlicher Bedeutung für das Programm einer praktischen Philosophie Kantschen Typs, empirisch unbewiesen.

2.2.5.4 Das Scheitern aller Lösungsversuche

Selbst wenn Vernunft in der Tat praktisch, also autonom wäre und Handlungen durch einen „Vernunftwille[n]“ (MS 392₄) deshalb geschähen, *weil* sie vernünftig sind, so müßte diese Autonomie sich selbst doch ein blinder Fleck bleiben, solange nicht das Ver-

¹⁵⁴ Das Ergebnis der *Grundlegung* faßt Willaschek, *Die Tat der Vernunft* (1991) 465 in ein ‚Du sollst, falls du kannst‘ zusammen. Wir sind verpflichtet, sofern wir frei sind. Da dies in Kombination mit dem ‚Du kannst, denn du sollst‘ der KpV (cf. KpV 30₃₃₋₃₅) einen offensichtlichen Zirkel ergibt, verlangt letztere Wendung nach einer Umformulierung, deren Legitimitätsanspruch Willaschek auf ein gelungenes Moralexperiment stützen möchte. „Wenn es schon ein Schlagwort sein soll, das Moral begründet, so müßte es ‚Du kannst, denn du tust‘ lauten. Aus der quasiexperimentell beweisbaren Tatsache, daß Menschen mitunter aus rein vernünftigen Motiven handeln, folgt deren Freiheit als die notwendige Bedingung solcher Handlungen.“ (Ebd.) Tun impliziert Können, das nach der vorgeschlagenen Formel seinerseits Präsupposition für das Sollen ist. Läßt sich nun der quasiexperimentelle Beweis aus obengenannten Gründen nicht erbringen, kippt das ‚Du kannst (und sollst), denn du tust‘ zurück in ein ‚Du kannst (und sollst), falls du tust‘, und der Beweis für Moral und Freiheit als verwirklichter moralischer Autonomie steht nach wie vor aus.

fahren einer *Autognosie*¹⁵⁵ der *Autonomie* gefunden ist. Damit muß auch bis zuletzt unklar bleiben, ob jemals auch nur ein einziger Mensch der Glückseligkeit *würdig* wurde, ja ob sich nur in einem einzigen für einmal jene Freiheit aktualisierte, die ihm eine Würde geben soll. Daß die Wirksamkeit des kategorischen Imperativs als Motiv durch Beispiele nicht belegbar ist, räumt Kant in der *Grundlegung* selber ein (cf. GMS 419).

Wir stehen hiermit erneut vor dem Problem des Regelfolgens. Ein zuverlässiger Test auf die Motivation macht das Regelfolgen überprüfbar. Der kategorische Imperativ als Test verstanden untersucht Maximen, die bereits erzeugt sind, statt unmittelbar in den Prozeß der Maximengeneration einzugreifen. Er prüft ab, ob ein „Gesetzgebungsexperiment“¹⁵⁶ gelungen oder mißlungen ist, unterscheidet – wie gesehen – regelgemäße und regelwidrige Maximen. Was er aber nicht prüfen kann, ist, ob sie überhaupt mit Hilfe einer Regel erzeugt sind oder ob der Maximenadoptierende einer Regel gefolgt ist, die darauf insistiert, daß praktische Grundsätze allgemeines Gesetz werden können müssen. Wenn sich nun zeigen ließe, daß wir um der

¹⁵⁵ Von *Autognosie* im Unterschied zu *Autonomie* spricht Henrich, *Das Problem der Grundlegung der Ethik* (1963) 356. „Würde sie [die Vernunft] nur das Rechte erkennen, nicht aber zugleich Grund seiner verpflichtenden Kraft sein, so wäre sie zwar das Vermögen, durch das es uns bekannt wird, aber nicht sein Ursprung. Es gäbe eine *Autognosie* der Vernunft hinsichtlich vernünftigen Handelns, aber keineswegs eine *Autonomie*.“ – Zum Problem der Entscheidbarkeit cf. das Jim/Twin Jim-Beispiel bei Double, *The Non-Reality of Free Will* (1991) 58 f.

¹⁵⁶ Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 236.

Regel willen regelgemäße Maximen erzeugt oder adoptiert haben, so wäre damit (wenn gilt: Regelfolgen präsupponiert Achtung vor der Regel, und Achtung vor der Regel impliziert Regelfolgen) a fortiori der Nachweis erbracht, daß unsere Maximen *mit* der Regel erzeugt wurden und ein Regelfolgen statthätte.¹⁵⁷ Alle Anzeichen verdichten sich hingegen dahin, daß ebendas nicht gelingen will; der kategorische Imperativ leistet genau das nicht.

Da uns die divinatorische Introspektion versagt ist, Intentionalität sich selbst undurchsichtig bleibt und sich auch mit Hilfskonstruktionen letzte Zweifel an der Gesinnung niemals ganz ausräumen lassen,¹⁵⁸ zieht sich Kant schließlich auf den Standpunkt eines reinen Sollens zurück, der auch dann zu wahren sei, wenn es kein Zeugnis seiner Befolgung, ja keine Möglichkeit der Verifikation gibt, ob es jemals in Reinheit handlungsbestimmend gewesen ist.

Das Gesetz bleibt ‚letztes Umwillen‘, freilich als ein Ideal. Das heißt: Kant muß am Ende einfach voraussetzen, daß das Gesetz allein hinreichendes Motiv einer Willensbestimmung sein kann. Wir tun so, *als ob* es sich so verhalte, und betrachten die Konsequenzen,

¹⁵⁷ Mit Köhl, Kants Gesinnungsethik (1990) 74 Fn. 18 gegen Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 72 f. Dort behauptet Prauss: „Denn sämtliche Handlungen, die ‚aus‘ Pflicht (...) erfolgen, so könnte man meinen, sind eben damit doch auf jeden Fall – *a fortiori* sozusagen – dieser (...) Pflicht auch ‚gemäß‘ (...) Mit dieser Meinung aber unterläge man einem Irrtum.“ Zu verweisen wäre hier noch einmal, falls eine Kontroverse in diesem Punkt durch Autorität zu entscheiden ist, auf Kants Maxime in MS 391: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht.“

¹⁵⁸ Cf. GMS 406.

die daraus folgen, und suchen zu zeigen, daß uns ein Verzicht auf dieses Ideal als Menschen nicht möglich ist.

„Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüthe wirkt (besser zu sagen, wirken muß), *a priori* anzuzeigen haben.“ (KpV 72₂₁₋₂₇)

Die strikte Orientierung am Gesetz ist somit nicht einfach als eine Umkehrung der Antwort Christi auf die Sabbatfrage zu lesen.¹⁵⁹ Die Möglichkeit einer solchen Umkehrung setzte zumindest die Unterschiedenheit von Mensch und Gesetz voraus. Die ist im Ideal jedoch nicht gegeben. Kant läßt den eigentlichen Menschen oder den Menschen als eigentliches Selbst, wie es den ganzen Menschen repräsentiert, am Ende schlicht mit dem Gesetz qua reiner praktischer Vernunft zusammenfallen und darf deshalb verlangen, sich getrost dem moralischen Gesetz allein zuzuwenden, um darin genau den Menschen selbst als einen End-oder Selbstzweck zu treffen.

Als eigentliches Selbst verschwindet der besondere Mensch in der Idee der Menschheit.¹⁶⁰ Hier ist der

¹⁵⁹ Mk. 2,27. „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ (Übersetzung der Lutherbibel) – Cf. dagegen Hegel, Glauben und Wissen [1802], II 384 f.

¹⁶⁰ Cf. MS 451.

Mensch einzig nach seinem (vernünftigen) Wesen zu beurteilen, nach der „Würde der Menschheit als vernünftiger Natur“ (GMS 439_{4 f.}). In ihr ist alle Hinsichtengebundenheit moralischer Beurteilung,¹⁶¹ alles Kontingente,¹⁶² alle besondere Freundschaft¹⁶³ und alle Tragik¹⁶⁴ getilgt; von den Neigungen¹⁶⁵ und vom

¹⁶¹ Cf. White, *What Is and What Ought To Be Done* (1981) 56 f./ (1987) 100 f.

¹⁶² GMS 439₂₀₋₂₄: „Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußere Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen beurtheilt werden.“

¹⁶³ *Moralphilosophie Collins*, XXVII,1 428₃₀₋₃₃: „Je mehr die Menschen gesittet werden, desto allgemeiner werden sie, und desto weniger finden die besondern Freundschaften statt. Der Gesittete sucht eine allgemeine Freundschaft und Annehmlichkeit, ohne besondre Verbindung zu haben.“ Cf. auch den Gedanken einer moralischen Freundschaft, wie er sich in der MS § 47, 471–473 findet.

¹⁶⁴ Cf. die in einem Brief vom 6. März 1799 an Fichte formulierte Polemik Friedrich Heinrich Jacobis gegen diesen antitragischen Zug Kants. Jacobi an Fichte (1976) 37 f.: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem *Willen der Nichts will* zuwider – lügen will, wie *Desdemona* sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende *Pylades*; morden will, wie *Timoleon*; Gesetz und Eid brechen wie *Epaminondas*, wie *Johann de Wit*; Selbstmord beschließen wie *Otho*; Tempelraub unternehmen wie *David* – ja, Aehren ausraufen am *Sabbath*, auch nur darum, weil mich *hungert*, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Ich bin dieser Gottlose, und spotte der Philosophie, die mich deswegen Gottlos nennt; spotte ihrer und ihres höchsten Wesens: denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich – daß das *privilegium aggratiandi* wegen solcher Verbrecher wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche *Majestätsrecht* des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner Göttlichen Natur ist.“ Cf. Hegel, *Glauben und Wissen*, II 384.

¹⁶⁵ GMS 428₁₄₋₁₇: „Die Neigungen selber aber als Quellen des Be-

Affekt, der, wie Kant urteilt, „als solcher Tadel verdient“ (Der Streit der Facultäten, VII 86,) nicht erst zu reden.¹⁶⁶ Dies ist der Preis. Der Gewinn ist moralische Gewißheit.

2.3 Das Wertproblem

Praktische Philosophie wartet, sofern ihr Programm aufgeht, mit einem begründeten Verfahren zur moralischen Beurteilung menschlicher Handlungen (Handlungsmaximen) auf. Diese Art der Beurteilung präsentiert sich näher als eine Bewertung. Sie mißt Handlungen nach der Prüfung ihrer Maximen einen Wert zu oder spricht ihn ihnen ab und tut ein gleiches in bezug auf die handelnden Menschen. Praktische Philosophie aber begnügt sich nicht damit, Werte zu konstatieren, sondern fragt nach dem Ursprung von Werthhaftigkeit überhaupt, nach dem Quell alles Werthhaften.¹⁶⁷ Diese aber sieht Kant aufs engste mit dem praktischen Vermögen des Menschen, sich Zwecke setzen zu können, und damit auch schon mit dem Wesen des Menschen verknüpft: „Die Menschheit selbst ist eine Würde“ (MS 392_{1 f.}).

dürfnisses haben so wenig einen absoluten Werth (...), daß vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß.“

¹⁶⁶ Moralphilosophie Collins, XXVII,1 368₁₇₋₂₀: „Zur Pflicht gegen uns und zur Würde der Menschheit wird erfordert, daß der Mensch gar keine Affecten und Leidenschaften habe; dieses ist die Regel, ob es gleich eine andre Sache ist, ob es denn Menschen wirklich so weit bringen können.“

¹⁶⁷ Korsgaard, Aristotle and Kant on the Source of Value (1986 a) 488: „the source of value“; dies., Two Distinctions of Goodness (1983) 181: „the source and condition of all goodness in the world“.

Suchen wir nunmehr den Gedanken der Menschenwürde im Rahmen dieses Aufrisses der praktischen Philosophie Kants zu lokalisieren, so stellen wir fest, daß er dieses Terrain gleich mehrfach und zwar flächendeckend besiedelt hat.

i) Einmal ist Menschenwürde als ein Wert, ja sogar als ein mit ganz außerordentlichen Eigenschaften bedachter Wert bestimmt worden. Sie wird deshalb in einer Theorie des Wertes zu verhandeln sein.

ii) Zudem hängt die Würde des Menschen mit der Bedingung der Möglichkeit von menschlichem Handeln überhaupt zusammen. Diese nämlich entdeckt Kant in einem grundlegenden praktischen Selbstverhältnis, das die Subjektivität des Subjektes als solche auszeichnet. So „beruht“, wie er in der Naturrechtsvorlesung des Sommers 1784 gelehrt hat, nicht allein alle Praxis (cf. KrV B 828), sondern auch des „Menschen innerer Werth (...) auf seiner Freiheit, daß er einen eignen Willen hat.“ (NF 1319_{37 f.}) Die Freiheit des Menschen ist für Kant denn auch „die Bedingung, unter der der Mensch selbst Zweck sein kann.“ (NF 1320_{2 f.}; cf. GMS 448₂₀₋₂₂) Was jedoch Zweck an sich selbst ist, das besitzt eine Würde, einen absoluten inneren Wert. Somit hängt das Problem eines absoluten Wertes mit dem der Begründung der Möglichkeit menschlichen Handelns durch Freiheit zusammen, und damit eine Werttheorie, zumindest soweit sie sich der Würde annimmt, mit einer Handlungstheorie, zumindest soweit diese auf das Freiheitsproblem zu antworten denkt.

iii) Es sind aber auch Ethik und Werttheorie miteinander verknüpft. Am augenfälligsten wird dies in der so-

genannten Zweck- oder Menschheitsformel¹⁶⁸ des kategorischen Imperativs, die die Würde des Menschen zum Richtmaß eines moralischen Handelns macht.

„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (GMS 429₁₀₋₁₃)

Es handelt sich hierbei um einen Fall von Wertbegründung der Moral (einer zentralen moralischen Vorschrift). Der kategorische Imperativ in der Zweckformel, der nach Kants Ansicht ein Äquivalent zur Standardformulierung liefert,¹⁶⁹ ja mit ihr „einerlei“ (GMS 438₁) sei, gebietet, niemandem etwas anzutun, weil die Menschheit in seiner Person einen absoluten Wert besitze, dem ein jeder unbedingt Rücksicht schulde. Weil Handlungen als Gesinnungen Teil der noumenalen Welt sind, kann die Würde des noumenalen Menschen verletzt werden. Wie aber soll man einen Menschen, als Noumenon betrachtet, wie ein bloßes Mittel gebrauchen? Wie kann man die Menschheit in einer anderen Person, wie kann man ihr Vermögen, sich selbst Zwecke zu setzen, zu einem bloßen Mittel für eigene Zwecke machen? Nicht anders, als daß man ihr dieses Vermögen nimmt, als daß man ihr die Mög-

¹⁶⁸ Zum Ausdruck ‚Formel‘ bei Kant in Analogie zur mathematischen Formel, „die das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt“, cf. KpV 8 Fn.

¹⁶⁹ „Die angeführten Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt.“ (GMS 436₈₋₁₀) Cf. GMS 437₃₄–438₇.

lichkeit, sich als Subjekt ihrer Handlungen verstehen zu können, raubt und das Subjekt als supponierte Möglichkeitsbedingung einer Einheitsvorstellung in praktischer Hinsicht gesprengt wird. Dann kann unmöglich länger praktische Vernunft am Werk sein.

Gesetzt, es hätte mit der Äquivalenz von Zweck- und Gesetzesformel seine Richtigkeit,¹⁷⁰ ist die Würde des Menschen zu achten, weil den Wert eines vernünftigen Wesens zu mißachten, zu einem Widerspruch der nicht anders als universell zu denkenden Vernunft mit sich selbst führte. Der Widerspruch ist der Feind jeder Einheitsvorstellung. Eine Läsion des ‚fremden‘ Vernunftwertes lädierte zugleich die ‚eigene‘ Vernunft. Praktische Vernunft hat den Wert eines vernünftigen Wesens oder dessen Vernunftwert um ihrer selbst willen zu schätzen und zu schützen.¹⁷¹

An ihrer prominentesten Stelle innerhalb der praktischen Philosophie Kants soll die Konzeption menschlicher Würde nichts Geringerem dienen als der Be-

¹⁷⁰ Cf. Höffe, *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen* (1977) 355; ders., *Kategorische Rechtsprinzipien* (1990 a) 183. Dagegen Korsgaard, *Kant's Formula of Humanity* (1986 b) 183; dies., *The Right to Lie* (1986 c) 337; Schöne-Seifert, *Philosophische Überlegungen zu ‚Menschenwürde‘ und Fortpflanzungsmedizin* (1990) 450.

¹⁷¹ Cf. R 6950, XIX 212₁₁₋₁₃: „Der allgemeine Wille der Menschheit geht auf Erhaltung dessen, was (zu) der Menschlichen Natur wesentlichen Zwecken gehört.“ Cf. *GMS* 403₂₅₋₃₃. Deutlicher wird dieses Selbstverhältnis noch bei Kantbewunderer und -kritiker Georg Wilhelm Block, *Neue Grundlegung zur Philosophie der Sitten* (1802) 14 f.: „Handle so, wie und weil es der Vernunft gemäß ist; handle so, wie und weil es mit deiner Würde übereinkommt; handle so, wie und weil es deine Bestimmung fordert (. . .) Alle diese drei bezeichnen den Grund, die Regel und den Zweck der Wirksamkeit

gründung menschlichen Handelns einerseits und der vernunftwertschützenden Moralität andererseits. Denn einmal sei ohne etwas, das an sich selbst Zweck sei, jede Zwecksetzung als Tätigkeit eines Willens und somit jeglicher Freiheitsgebrauch hinfällig. Zum anderen müsse es einen absoluten Wert geben, damit die Vernunft ein oberstes praktisches, nämlich moralisches Prinzip antreffen könne (cf. GMS 428₃₁₋₃₃). Denn der „Grund dieses Principis ist: *die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst.*“ (GMS 429_{2 f.}) Nur als eine bereits moralisch ausgelegte aber garantiert diese Formel gegen alles Zufällige¹⁷² den absolut verlässlichen, mit allen Vernünftigen einstimmig urteilenden vernünftigen Menschen.¹⁷³ Moral, wie sie aus einem Vernunftwert, aus dem vernünftigen Wesen als einem Zweck an sich selbst abzuleiten ist, dient letztlich genau und ausschließlich diesem Vernunftwert. Darin spiegelt sich eine Idee von ‚menschlichem‘ Halt aus reiner Vernunft (reinen Vernunftgründen) an reiner Vernunft.

des vernünftigen Willens; denn der höchste Werth ist nothwendig zugleich der höchste Zweck, und dieser giebt nothwendig die höchste Regel“. Alle drei Formeln lassen sich „in die Formel *einer der Natur des vernünftigen Wesens gemäßen Wirksamkeit* zusammenfassen“.

¹⁷² Cf. GMS 420., 428₃₁. Zu einer ähnlichen Beurteilung gelangt Wood, *The Emptiness of the Moral Will* (1989) 474: „This moral conviction that the worth of a person must be beyond luck is (...) Kant’s deepest reason for wanting to measure the will by its purity (...) The same conviction is also Kant’s deepest reason for holding that as free agents we must have an existence beyond nature, outside space and even outside time (...)“

¹⁷³ Cf. Moral Mrongovius I, XXVII,2.2 140_{4,29 f.}

iv) Neben diesen Rollen, die der Gedanke der Menschenwürde innerhalb der Grenzen der praktischen Philosophie Kants spielt, gibt es eine externe Aufgabe des Menschenwürdegedankens.

„Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen *Dasein an sich selbst* einen absoluten Werth hat, was als *Zweck an sich selbst* ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen.“ (GMS 428₃₋₆)

Kant knüpft in der *Grundlegung* die Möglichkeit eines sittlichen Gesetzes überhaupt an etwas, dessen Dasein einen absoluten Wert hat. Strenge, empirisch unmöglich widerlegbare Gesetzlichkeit im Rahmen des Praktischen aber ist es, was der praktischen Philosophie neben der Auslegung des Willens und der Freiheit als eines Typs der Kausalitätskategorie wissenschaftliche Geltung nach dem Vorbild der exakten Naturwissenschaften verleihen soll. Die wissenschaftliche Geltung der praktischen Philosophie hängt somit unter den Bedingungen der *Grundlegung* an der Möglichkeit, den Gedanken der Menschenwürde zu begründen. Daß dies in Rahmen der praktischen Philosophie, soweit sie Moralphilosophie ist, nicht mehr möglich ist, ist offensichtlich: sie ist eine Philosophie, die ihrerseits zu ihrer Begründung die Würde des Menschen bzw. des vernünftigen Wesens heranziehen muß, aus dessen Begriff die Gesetze abzuleiten sind (cf. GMS 412₂₋₄).

3. *Menschenwürde als moralphilosophisches Programm und antiskeptische Position*

Ich habe in diesem Kapitel unter anderem auf drei Reduktionen hingewiesen und sie als solche zu belegen versucht; drei Reduktionen, die Kant im Zuge der Ausarbeitung seiner praktischen Philosophie, insbesondere in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vornimmt. Sehe ich recht, dann muß jede dieser Reduktionen implizit den Anspruch erheben, den reduzierten Teil als irrelevant für eine wissenschaftliche Klärung des Ganzen ausklammern zu können, während sie andererseits reklamiert, mit ihrem Resultat den legitimen Repräsentanten des Ganzen gefunden zu haben.

Die drei Reduktionen sind – sie zu erinnern:

- 1) die Reduktion (I) des ‚ganzen‘ Menschen als leiblich, seelisch, geistig interagierenden auf das vernünftige Wesen, die vernünftige Natur oder Menschheit, als deren Subjekt der Mensch eine Würde besitze,
- 2) die Reduktion (II) der Spezifika moralischer Konflikte auf das Entscheidungsmodell theoretischer Konflikte, mit dem Ziel, erstens, moralische Konflikte, auf eine strenge Disjunktivität der zur Entscheidung stehenden Optionen gebracht, nach Art theoretischer Konflikte endgültig zu lösen und, zweitens, eine verbindliche Theorie dieser Praxis leisten zu können, und
- 3) die Reduktion (III) interpersonaler Konflikte auf das Modell des Einpersonenkonflikts.

Während die These der Reduktion (I) von Kant durch eine Ausklammerung anthropologischer Kenntnisse,

durch die Insistenz auf dem vernünftigen Wesen als dem eigentlich moralfähigen und durch die Rede vom eigentlichen Selbst in einem Reich der Zwecke gestützt wird und die These der Reduktion (III) durch das Konzept einer universalistischen Vernunftmoral in Verbindung mit einem gesinnungsethischen Ansatz m. E. hinreichend belegt ist, nehme ich an, daß die These einer Reduktion (II) größeren Widerständen ausgesetzt ist. Mir war die Umformulierung der deontischen Modaloperatoren ‚geboten‘, ‚verboten‘ und ‚erlaubt‘ in die alethischen Modalausdrücke ‚notwendig‘, ‚unmöglich‘ und ‚möglich‘, wie Kant sie zunächst in seiner Moralvorlesung des Winters 1782/83 und dann in der *Grundlegung* vornimmt, Indiz ihrer Richtigkeit.

Nur so wäre, wenn Wissenschaftlichkeit zudem, wie Kant es einklagt (cf. GMS 428₃₋₆), durch einen externen Grund gesichert ist, Ethik als strenge, d. h. apriorische Wissenschaft möglich, wovon er denn im Unterschied zu Aristoteles auch zweifelsfrei ausgeht (cf. GMS 388). Ethik besäße diesen Wissenschaftscharakter dann gerade nicht deshalb, weil sie auf einer angemessenen, umfassenden und zuverlässigen empirischen Beschreibung des im weitesten Sinne Sittlichen, der *mores*, aufbauen könnte, sondern, weil zuvor das moralisch zu Nennende einem Ideal von Wissenschaftlichkeit angepaßt worden ist. Ethik ist als strenge Wissenschaft möglich auf der Basis einer Homologie von kritisiertem und kritisierendem Vernunftgebrauch. Dabei ist es Kants Absicht – wie ich ihm unterstelle –, in den Ergebnissen seines Verfahrens unsere moralischen Intuitionen weitgehend zu berücksichti-

gen, sie zumindest nicht über das Tolerierbare hinaus zu brüskieren.¹⁷⁴ – Wo dies, wie im Falle des strikten Lügenverbots, dennoch geschieht, sehen sich seitdem die Interpreten herausgefordert, die Kantsche Lehre

¹⁷⁴ Patzig, Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion (1988 b) 161 behauptet sogar, Kants Absicht sei es gewesen, die „immer schon vorausgesetzten moralischen Verhaltensregeln in einer Gemeinschaft von Menschen mit bestimmten sozialen Institutionen und Gepflogenheiten“ mit Hilfe einer Theorie verständlich zu machen, statt sie in logischer Reflexion erst eigens zu entwickeln. Er verweist dazu auf GMS 403 f., wo es heißt, die gemeine Menschenvernunft wisse für gewöhnlich sehr gut, was zu tun und wie ‚gut‘ und ‚böse‘ zu unterscheiden sei. – In der Literatur ist umstritten, welcher Stellenwert der moralischen Intuition in der philosophischen Theorie beizumessen ist. Während Wolf moralische Intuition immer wieder als Korrektiv prinzipienethischer Überlegungen heranzieht, weist Rorty dieses Verfahren entschieden zurück. Rorty, Contingency, irony, and solidarity (1989) 21 / (1989) 49: „Meiner Ansicht nach ist die Forderung, daß eine ‚angemessene‘ philosophische Philosophie Platz für unsere Intuitionen lassen muß, ein reaktionärer Slogan, der in der entscheidenden Frage einer *petitio principii* gleichkommt.“ Es gibt keinen „inneren Sinn dafür, wie die Dinge liegen“, und wir sollten darum „aufhören, unsere ‚Intuitionen‘ für mehr als Platitüden zu halten, für mehr als die habituelle Verwendung eines bestimmten Begriffsrepertoires, mehr als alte Werkzeuge, für die es noch keinen Ersatz gibt.“ (Ebd. 21 f. / 50) Dem Vorwurf des Fundamentalismus begegnet Rorty seinerseits mit einem Fundamentalismusvorwurf an die Adresse eines Strebens nach Allgemeingültigkeit und an den Standpunkt vernünftiger Objektivität, als deren bloßen Reflex er die moralischen Intuitionen ansieht, die mit dieser Allgemeinheit und Objektivität übereinkommen. Cf. Rorty, Solidarität oder Objektivität? (1988) 8. Dagegen gibt Wolf, Das Tier in der Moral (1990) 136 zu bedenken: „Man könnte diese Intuitionen so erklären, daß sich hier auch in denjenigen von uns, die sich nicht religiös verstehen, hartnäckige Reste der christlichen Moral erhalten haben. Da wir uns in anderen Fragen von solchen Resten befreien können, ist diese Erklärung wenig befriedigend.“ Double, The Non-Reality of Free Will (1991) 7 berichtet vom Kampf gegen die eigenen Intuitionen, mit dem er seine phi-

mit der moralischen Intuition zu versöhnen und das Kontraintuitive als Schein zu entlarven.¹⁷⁵

Das Motiv, welches Kant dazu bewegt, die drei genannten Schritte durchzuführen, diagnostiziere ich

losophischen Überzeugungen durchgesetzt hat, formuliert aber zugleich eine moderate Position: „Theorizing may suggest which intuitions we have to give up, but if we do not start from them we will never get anywhere.“ (Ebd. 19)

¹⁷⁵ Cf. MS 431₂₇₋₃₄ („Casuistische Fragen“) u. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, VIII 423–430, Kants Erwiderung auf Benjamin Constant. Cf. dazu Korsgaard, *The Right to Lie* (1986 c) 327, 329 u. die in Geismann/Oberer (eds.), *Kant und das Recht der Lüge* (1986) gesammelten Beiträge. Bezeichnend ist die Verunsicherung, die der Kantianer H. J. Paton in einem Brief vom 5. Februar 1954 an Julius Ebbinghaus artikuliert (ebd. 71 f.): „If the application of moral principles in such laws as ‚Thou shalt not lie‘ is to be taken interpreted rigidly or rigorously so that no account is to be taken of circumstances, then I fear I should have to abandon the categorical imperative altogether, although with the utmost regret“, was den Adressaten des Briefs zu der Randnotiz verleitet: „Aber aus welchen Gründen haben Sie ihn denn angenommen“ (ebd. 72). – Geismann, *Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge* (1988) 293–316, bes. 310–313 weist die moralische Intuition, welche angesichts des Rigorismus des Wahrhaftigkeitsgebots resp. Lügenverbots ein „Unbehagen“ (ebd. 311) nicht los wird, mit der Idee von Recht als Recht in die Schranken. – Kant diskutiert, ob es ein *Recht* auf Lüge geben könne, und er verneint dies. Das zentrale Argument, warum es ein Recht auf Lüge nicht nur nicht geben dürfe, sondern auch überhaupt nicht geben könne, ist recht einfach. Es ist der Rechtsgrundsatz *pacta sunt servanda*, von dem, damit Recht sich als Recht erhalte, nicht abgewichen werden darf. Ein Recht aber, das die Lüge erlaubte, wäre ein Recht auf solches, das die Vertragsidee von Recht und damit Recht als Recht aufhobe, mithin ein Ungedanke. Dabei ist stets ein Rechtsgedanke angesetzt, der im Hinblick auf seine Strenge ein Analogon zum Naturgesetz darstellt. Dies kennt in der Tat keine Ausnahmen, keine einschränkenden Gültigkeitsbedingungen. – Bleibt festzuhalten: 1) Nicht durch das Prinzip der Verallgemeinerung einer *Maxime* wird ein Recht auf Lüge zurückgewiesen, sondern – analytisch – durch eine Betrachtung des Begriffs des

als eine Idee von Verlässlichkeit. Sie liegt einer jeden Option für die Prinzipien der reinen praktischen Vernunft zugrunde und wird zugleich mit Hilfe dieser Prinzipien verfolgt. Und während die Prinzipien der reinen praktischen Vernunft, zumal das Universalisierungsprinzip des kategorischen Imperativs (*principium diiudicationis bonitatis*¹⁷⁶), das Gute daraufhin tribunalisieren, wie rational es ist,¹⁷⁷ so könnte im Gegenzug das Verlässlichkeitsideal, wie es die methodische Entscheidung für praktische Vernunftprinzipien regiert, eine Antwort auf die Frage darstellen, warum es gut ist, rational zu sein, oder, warum Vernunft wertvoll ist.

„Warum ist es gut, rational zu sein?“¹⁷⁸ Weil – die drei Reduktionen vorausgesetzt, mit denen sich die Ver-

Rechts, der nicht widerspruchsfrei mit der Lüge zusammen gedacht werden kann, weshalb Kant denn auch, um einen Anklang an diesen Widerspruch auch in der Überschrift seines Aufsatzes zu vermeiden, titelt: „Über ein *vermeintes* Recht (. . .)“ (Herv. v. mir) 2) Hier setzt sich in Kants rechtsphilosophischem Denken das Gebot der Rechtssicherheit gegen eine Idee von Gerechtigkeit durch. – Eine sehr viel differenziertere nicht-Kantsche Sicht entwickelt White, *What Is and What Ought To Be Done* (1981) 57–59/(1987) 102–106. White weist daraufhin, daß legalistische Ethiken wie die Kantsche es nicht erlauben, „daß *irgendeine* Prämisse eines moralischen Arguments gerade deshalb geändert wird, weil die Konklusion für unakzeptabel befunden wurde.“ (Ebd. 48/86)

¹⁷⁶ Cf. Henrich, *Das Problem der Grundlegung der Ethik* (1963) 356.

¹⁷⁷ Denn, wie Kant formuliert: „praktisch *gut* ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft (. . .), d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als solches gültig sind, den Willen bestimmt.“ (GMS 413_{18–21})

¹⁷⁸ Cf. Putnam, *Reason, Truth, and History* (1981) 174, 182, 188, 189/(1990) 232, 242, 250: „Why is it good to be rational?“

nunft zuvor das Terrain bereitet, auf dem sie wirkungsvoll agieren kann – wer rational verfährt, auf verlässlichem Wege zu verlässlichen Entscheidungen über Gutes und Schlechtes gelangt, während wer nicht rational verfährt, ein solches Ergebnis allenfalls mit Glück, eher jedoch überhaupt nicht erzielt. Gibt es dann am Ende einen Vorrang des Guten oder des Werts vor der Vernunft? Ist die Vernunft dienende Vernunft, weil sie einem Wert dient? Gesetzt das wäre so, dann hätte sich die Vernunft gegenüber dem Guten zu verantworten und wäre gerade nicht ihr eigenes Maß. Doch lässt sich hier auch noch die Frage stellen, warum Verlässlichkeit gut ist, warum Verlässlichkeit wertvoll ist. Ich biete aus der Reihe möglicher Antworten zwei alternative an, ohne sie hier weiter diskutieren oder eine von ihnen verteidigen zu wollen.

Die erste lautet: Verlässlichkeit wird in der Philosophie und anderwärts geschätzt, weil es eine unaufheb- bare Idiosynkrasie gegen Anarchie und Nihilismus gibt. Und aus einer anthropologischen Sicht ergänze ich: der Mensch braucht, um leben zu können, Verlässliches und solches, das gewiß ist.

Die zweite Antwort hingegen lautet zirkelverdächtig: Verlässlichkeit ist gut, und sie wird geschätzt, weil sie vernünftig ist. Denn es ist die Verlässlichkeit der Vernunft, die geschätzt wird. Und es ist die wertschätzende und praktisch urteilende Vernunft, die ihre eigene Verlässlichkeit schätzt, weil diese es ihr erlaubt, auf sich selbst stets wieder als auf dieselbe zurückzukommen. Praktische Vernunft schätzt ihre eigene Verlässlichkeit und schätzt an ihrer Verlässlichkeit zuerst sich selbst.

Die Option für Verlässlichkeit in einem absoluten Sinne, wie sie in der Idee der Menschenwürde kulminiert, läßt sich in zwei Hinsichten auslegen:

a) erstens als Option für ein moralphilosophisches Programm von wissenschaftlicher Geltung, dem es um die Sicherheit im moralischen Urteil, die Einstimmigkeit der Urteilenden, den moralischen Fortschritt der Menschheit, kurz, die Gesetzmäßigkeit menschlicher Praxis geht. – Dies zu ermöglichen und zu gewährleisten, dienen unter anderem die drei Reduktionen;

b) zweitens als Option für eine dezidiert antiskeptische Position, der die Menschenwürde als der archimedische Punkt menschlicher Praxis gilt. Menschenwürde als die legitimierende Instanz aller menschliche Praxis belangenden absoluten Verlässlichkeitshoffnungen hätten wir dann als das Kernstück eines praktischen Anti-Skeptizismus zu betrachten.¹⁷⁹ Sie wäre, sofern sich ihre Existenz und – bedeutsamer – ihre verpflichtende Kraft nachweisen läßt, ein starkes Argument für einen moralphilosophischen Anti-Skeptizismus und, sofern sie sich nicht-religiös begründen läßt, ein starkes säkulares antiskeptisches Argument. Verlässlichkeit wäre dagegen bloßes Trugbild, wenn

¹⁷⁹ Stroud hat Kants theoretische Philosophie und Transzendentalphilosophie überhaupt als eine antiskeptische Position ausgelegt. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (1984) 128–169. Wir können in seinem Sinne auch Kants Konzeption der Menschenwürde verstehen als „kind of anti-sceptical guarantee Kant hoped to provide.“ (Ebd. 170) Cf. auch ders., *The Significance of Scepticism* (1979) 285, 297 f. Cf. Rorty, *Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism* (1979) 77.

ein Skeptizismus den Sieg davontragen könnte, der es evident zu machen verstünde, daß jede Moralphilosophie und jeder Versuch, eine Würde des Menschen zu begründen, eo ipso ein zum Scheitern verurteiltes, nämlich unmöglich wissenschaftlicher Versuch wäre, da jede Wertung, die auf Absolutes aus sei, sich als solche aus der Wissenschaft verabschiede.

Dieser Skeptizismus läßt sich nur zurückweisen, wenn sich 1) zeigen läßt, daß Wissenschaft als solche werten kann, darf bzw. muß, und 2) ein absoluter Wert auf irgendeine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Weise nachgewiesen werden kann. Zur Debatte steht die Frage, ob die Rede von einer Würde des Menschen, die Rede von einem absoluten Wert wissenschaftlich überhaupt sinnvoll möglich ist.

II. Ist eine Philosophie der Menschenwürde als Wissenschaft möglich? – Skeptische Einwände gegen das Konzept des absoluten Werts

„Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es werth finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen, daß es unumgänglich nothwendig sei, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei.“ Wir müssen darum „mehr anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wissenschaft wo möglich zur Wirklichkeit zu bringen, als sie selbst vortragen.“ (Pro 255₁₇₋₂₁ u. § 4, 274_{36 f.})

Drei skeptische Einwände sind auszuräumen, soll sich die Lehre von der menschlichen Würde als eine selber wertende Werttheorie behaupten können, denn nur so kann sie nach dem oben Gesagten als Wissenschaft ausgewiesen werden. Und nur in einem wissenschaftlichen Rahmen kann das Konzept einer Menschenwürde für begründbar gelten, das seinerseits Grund einer Gesetzlichkeit sein soll, die Moralphilosophie wissenschaftsfähig macht.

Die drei skeptischen Einwände treffen Existenz, Erkenntnis und Vermittlung des absoluten Wertes und

lauten in einer an den Skeptizismus des Vorsokratikers Gorgias angelehnten Form:¹

1) Es gibt überhaupt keinen absoluten Wert.

2) Selbst wenn es einen absoluten Wert gäbe, so wäre er nicht mit der Gewißheit zu erkennen, die dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit genügt.

3) Selbst wenn ein absoluter Wert erkennbar wäre, so ließe sich diese Erkenntnis a) weder allgemein vermitteln noch für jedermann zwingend einsichtig machen. b) Wertungen sind der Gewinnung wissenschaftlich legitimer Erkenntnis hinderlich.

Ich rolle diese Einwände von hinten auf und behandle sie nur soweit, d. h. so knapp, wie es mir für den Fortgang meines Gedankens erforderlich erscheint. Eine Vorbereitung skeptischer Einwände *contre coeur* finde ich 1) in George E. Moores Lehrstück vom naturalistischen Fehlschluß. Als Vertreter der dritten Skeptikerposition stelle ich 2) Max Weber vor, um im Anschluß daran 3) ausführlicher Möglichkeiten und Grenzen wissenschaftlichen Wertens zu diskutieren. Als Repräsentant der zweiten Skeptikerposition dient mir 4) Ludwig Wittgenstein. Sowohl Weber als auch Wittgenstein gehen zur Idee des absoluten Wertes auf Distanz. Beiden dient der skeptische Vorbehalt der Bestimmung des Bereichs dessen, wovon legitimerweise ein sicheres Wissen erwartet werden kann und darf.² 5) Als letzte Position werde ich Schopenhauers semantischen Angriff auf die Behauptung der Existenz eines

¹ Cf. Gorgias, Fragment 3 (Diels/Kranz).

² Daß es sich dabei keineswegs um einen grundsätzlichen Skeptizismus handelt, macht Wittgenstein im *Tractatus* 6.51 klar.

absoluten Werts diskutieren, um im Anschluß daran 6) Anzeige auf einen möglichen Ausweg für Kants Philosophie der menschlichen Würde zu machen.

Wissenschaft ist sicheres Wissen (epistēmē), und sie ist dies, insofern sie ein methodisch gesichertes Wissen von Tatsachen, d. h. von bestehenden Sachverhalten ist.³ Die Einbeziehung von Wertungen in das Erkennen trübt nach dieser Lehre das Wissen von den Tatsachen, weil sie die Tatsachen verstellen. Dagegen baut Wissenschaft auf eine strenge Dichotomie von Wert und Tatsache und wacht über deren Wahrung.

1. *George E. Moore und der naturalistische Fehlschluß*

Für eine strikte Unterscheidung von Wert und Tatsache hat in diesem Jahrhundert zuerst George Edward Moore (1873–1958) plädiert. Parallel zum Humeschen Vorbehalt gegen eine Transformation von Seins- in Sollenssätze,⁴ zweifelt Moore daran, daß es zulässig sei, das Prädikat ‚gut‘ mittels semantischer Analyse zu definieren⁵ oder mit Hilfe natürlicher, d. h. empirische

³ Cf. Wittgenstein, Tractatus 2.

⁴ Hume, A Treatise of Human Nature, Book III, Part I, Sect. I, (1886) II 245 f.

⁵ Cf. Moore, Is Goodness a Quality? (1970). Daß Moores These weitere Versuche, das Wort ‚gut‘ einer semantischen Analyse zu unterziehen, nicht unterbunden hat, beweisen zahlreiche Titel, die nach 1903 zur Bedeutung von ‚gut‘ erschienen sind. Cf. stellvertretend Kienzle, Die semantische Form des Guten (1983); Ziff, Semantic Analysis (1960) 246: „There are variations on the theme, but this is what ‚good‘ means: answering to certain interests.“

(oder metaphysische Wesens-)Tatsachen beschreibender Prädikate zu substituieren. Letzteres nennt er einen naturalistischen Fehlschluß (naturalistic fallacy).⁶ Wem er unterläuft, trifft hinsichtlich der Frage, ob ‚gut‘ Prädikat für eine nicht-natürliche⁷ oder für eine natürliche Eigenschaft sei, die falsche Entscheidung, wogegen die Verfechter der Definition bezüglich der Alternative ‚einfacher oder komplexer Ausdruck‘ fehlgehen. Doch während der Übergang von ‚sein‘ zu ‚sollen‘, wie er dem Humeschen Lehrstück aufstößt, sich leicht als ein Fehlschluß ausweisen läßt,⁸ ist der Beweisgang für die Mooresche These

⁶ Cf. Moore, *Principia ethica* [1903] § 10 (1959) 10/(1970) 40 f.; § 12, 13/44: Wenn jemand „gut“, welches nicht im selben Sinne ein natürlicher Gegenstand ist, mit irgendeinem natürlichen Gegenstand verwechselt, denn besteht Grund, von einem naturalistischen Fehlschluß zu sprechen. Daß dies in bezug auf ‚gut‘ geschieht, erweist es als etwas ganz Besonderes, und dieser besondere Fehler verdient einen Namen, weil er so verbreitet ist.“ – Cf. Frankena, *The Naturalistic Fallacy* (1939) 469–471/ (1974) 89 f.

⁷ Unverständlich bleibt bei Moore letztlich, was er mit einer Eigenschaft, die nicht natürlich ist, eigentlich meint, wenn er, wie Williams und Höffe zeigen, auch metaphysische Eigenschaften oder Wesensbestimmungen zu den natürlichen Eigenschaften rechnet, den Ausdruck ‚natural‘ mithin auch für die Natur oder das Wesen einer Sache verwendet wissen will. Cf. Williams, *Morality* (1976) 57 f./ (1986) 52 und Höffe, *Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß* (1988) 37. Wie Putnam, *Reason, Truth, and History* (1981) 206/(1990) 272 anmerkt, haben naturalistische Philosophen darum behauptet, Moore habe die These, es gebe nicht-natürliche Wert-eigenschaften, gegen seinen Willen selber widerlegt.

⁸ Cf. Höffe, *Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß* (1988) 33; White, *What Is and What Ought To Be Done* (1981) 105/(1987) 186; Hare, *The Language of Morals* [1952] (1967) 28/(1972) 50: „No imperative conclusion can be validly drawn from a set of premisses which does not contain at least one imperative.“

weit umständlicher und bleibt bis zuletzt problematisch.⁹

Moore erklärt vorweg, die Frage, wie ‚gut‘ zu definieren sei, sei *die* fundamentale Frage der gesamten Ethik.¹⁰ Dabei bleibt unklar, ob er mit ‚gut‘ das Wort (word),¹¹ den Begriff (notion)¹² oder die Eigenschaft (quality)¹³ meint. Entweder will er sich, noch schwankend, nicht festlegen, oder er unterscheidet, was ich für wahrscheinlicher halte, diesbezüglich überhaupt nicht und wähnt sich darum frei, hier abzuwechseln. Wenig später jedoch irritiert er seine Leser mit einer Auskunft, die jede Aussicht auf eine Beantwortung dieser fundamentalen Frage zunichte macht. Seine These lautet (noch immer zweigleisig): ‚Gut‘ ist ein undefinierbarer, einfacher Begriff,¹⁴ ‚gut‘ bezeichnet eine undefinierbare, einfache und nicht-natürliche, d. h. weder empirische noch metaphysische Eigenschaft.¹⁵ Daß sich diese Bestimmung von ‚gut‘ nicht am Ende doch noch als eine Definition verstehen läßt, verhindert Moore mit einer Definition von ‚Definition‘. Die Verbaldefinition sei im Hinblick auf das Wort ‚gut‘

⁹ Wittgenstein findet Moores Ausführungen, wie er im Juni 1912 an Russell schreibt, reichlich „unklar“ (Wittgenstein, Briefe (1980) 17). Williams, *Morality* (1976) 58/(1986) 52 vertritt die Auffassung, daß Moores Begründung seiner Lehre von einem naturalistischen Fehlschluß, „soweit sie überhaupt verständlich ist, nichts als ein bedauerlicher Irrtum“ sei.

¹⁰ Cf. Moore, *Principia ethica* § 5 (1959) 5/(1970) 34.

¹¹ Cf. ebd. § 6 (1959) 6/(1970) 35.

¹² Cf. ebd. § 7 (1959) 7/(1970) 36.

¹³ Cf. ebd. § 10 (1959) 10/(1970) 40.

¹⁴ Cf. ebd. § 7 (1959) 7/(1970) 36.

¹⁵ Cf. ebd. § 10 (1959) 10/(1970) 40.

der maßgebliche Definitionstyp, ja Definieren sei überhaupt durchweg ein analytisches Verfahren: die Zergliederung eines Begriffs oder Gegenstands in seine einfachsten, nicht weiter zergliederbaren und damit per definitionem undefinierbaren Bestandteile. Die Definition sei eine Reduktion des Definiendum auf Undefinierbares. Da Definitionen nach diesem Verständnis analytisch sind, kann auch nur Komplexes definiert werden, nämlich solches, das sich überhaupt zergliedern läßt.¹⁶ Unter diese Klasse aber falle das Gute selbst, weil es etwas Einfaches sei, nicht. Und in der Tat seien die Aussagen über das Gute selbst denn auch stets synthetisch, niemals aber analytisch.¹⁷

Zwar verstehen wir sehr wohl Sätze, in denen das Wort ‚gut‘ vorkommt, sofern wir ihre Syntax und Satzsemantik verstehen. Doch betrachten wir darin das Wort ‚gut‘ isoliert, wissen wir nicht oder nicht mehr, was wir verstehen, wenn wir ‚gut‘ verstehen. ‚Gut‘ ist für sich genommen undefinierbar; es läßt sich nicht auslegen, und was wir nicht interpretieren oder verdolmetschen können, können wir nicht verstehen.

‚Gut‘ hat demnach entweder keine Bedeutung oder bedeutet, wie Moore es will, eben nur ‚gut‘.¹⁸ Und nach seiner Bedeutung gefragt zu werden, würde uns nach Wittgensteins Bild einen „geistigen Krampf“¹⁹ verur-

¹⁶ Cf. ebd. (1959) XIII/(1970) 9.

¹⁷ Cf. ebd. § 6 (1959) 7/(1970) 36.

¹⁸ Ebd. § 6 (1959) 6/(1970) 36: „Wenn ich gefragt werde ‚Was ist gut?‘, so lautet meine Antwort, daß gut gut ist, und damit ist die Sache erledigt.“

¹⁹ Wittgenstein, Das Blaue Buch (1984 c) 15.

sachen, solange wir nicht auf einen sinnvollen Gebrauch von ‚gut‘ zeigen können. Dann erklärten wir, auch wenn der grammatische Anschein dagegenspricht, ‚gut‘ für einen synkategorematischen Terminus und begnügten uns mit einer Kontextdefinition.²⁰ ‚Gut‘ hat nach dieser Ansicht eine Bedeutung, insofern es dazu beiträgt, daß Sätze, in denen es vorkommt, eine Bedeutung haben. Damit aber gäbe sich Moore nicht zufrieden.²¹ Denn er belehrte uns, wir zeigten dann lediglich auf Gutes, nicht aber auf ‚gut‘ selbst. Die undefinierbarkeit des Guten wolle er indes keineswegs behaupten, wohl aber die von ‚gut‘. Selbst wenn wir uns auf die Mooresche Definition von ‚Definition‘ einlassen,²² müssen wir feststellen,

²⁰ Cf. Quine, *Five Milestones of Empiricism* (1981) 68 f./ (1979) 90.

²¹ Moore, *Principia ethica* § 6 (1959) 6/ (1970) 35: „Wenn es mir um Definition in diesem Sinne ginge, müßte ich vor allem überlegen, wie die Leute das Wort ‚gut‘ gemeinhin gebrauchen, aber ich habe nicht mit dem üblichen Sprachgebrauch zu tun (. . .) Was ich herausfinden will, ist das Wesen dieses Gegenstandes oder dieser Vorstellung“.

²² Wir sollten das ansonsten für uns nicht tun, weil wir andernfalls bestimmte Dinge und Zusammenhänge entweder nicht mehr definieren könnten oder bestimmte Definitionen, die als solche anzuerkennen uns bisher aus gutem Grund keinerlei Probleme bereitete, nicht mehr Definitionen nennen könnten. 1) So z. B. die Bestimmung des Wesens des Hauses durch seine Funktion bzw. seinen Zweck als Schutzbau, wie Aristoteles sie gibt. Cf. *De anima* I 1, 403 b 3–5; *Metaphysik* VIII 2, 1043 a 15 f.; *Anal. post.* II 11, 94 b 9. 2) Als weiteres Beispiel wähle ich einen naturwissenschaftlichen Satz, in dem die Kopula die Funktion theoretischer Identifikation besitzt: ‚Kochsalz ist NaCl.‘ Wer von diesem Satz behauptet, er sei analytisch, wird in Schwierigkeiten geraten. Gleichwohl verstehen wir ihn als Definition, denn Eigenschaften können synthetisch identisch sein, während Prädikate dies nicht sein können. Für eine derartige Definition muß die Naturwissenschaft als ihr framework of re-

daß sich die undefinierbarkeit von ‚gut‘ so nicht plausibel machen läßt. Der Schluß, ‚gut‘ sei undefinierbar, weil es etwas Einfaches sei, und solche Einfachheit habe eben undefinierbarkeit zur Folge, ist zirkulär, solange die Einfachheit von ‚gut‘, wie sie für diesen Beweis lediglich vorausgesetzt wird, nicht bewiesen ist. Diesen Beweis tritt Moore nicht auf direktem Wege an, sondern sucht ihn über eine *reductio ad absurdum* zweier Strohmannpositionen vorzunehmen. Seine Argumentation läßt sich folgendermaßen rekonstruieren: Ist ‚gut‘ nicht ein undefinierbares, einfaches und nicht-natürliches Prädikat, dann muß es entweder ein komplexer und damit in Moores Sinne durch Zergliede-

ference selbstverständlich gewahrt bleiben. 3) Wer mit Hilfe einer bloßen Verbaldefinition das Wort ‚Atom‘ verstehen wollte, könnte mit dem, was er daraus gelernt hat – zumindest seit der ersten Kernspaltung – in naturwissenschaftlicher Hinsicht nur falsche Aussagen machen; und dies nicht, weil man dem Wort ‚Atom‘ eine neue Bedeutung *gegeben* hätte, sondern weil es diese durch neue Erkenntnisse über Atome *bekommen* hat. Cf. Putnam, *Minds and Machines* (1975 c) 378/(1977) 387. Putnam hat in *The analytic and the synthetic* (1975 a) 33–69, bes. 65 ff. (cf. ders., (1975 c) 381/(1977) 391 f.), auch dargelegt, daß wir, wenn wir einen Satz wie ‚Kochsalz ist NaCl‘ als Definition akzeptieren, sagen müssen, daß in der theoretischen Wissenschaft streng genommen eigentlich keine Definition analytisch ist. – Um zu einem stichhaltigen Gedanken von undefinierbarkeit zu kommen, hätte Moore somit zeigen müssen, daß in der praktischen Philosophie im Unterschied zur theoretischen Wissenschaft analytische Definitionen gefordert sind. Er zeigt jedoch lediglich, daß er für ‚gut‘ kein Synonym finden kann, das seinen Ansprüchen genüge: ein Wort, das dasselbe benennen und dasselbe bedeuten würde, d. h., sowohl extensional als auch intensional von gleichem Umfang wäre. Cf. White, *What Is and What Ought To Be Done* (1981) 4–6/(1987) 10–13, der einem solchen ethischen Argumentieren, das sich ausschließlich auf die Semantik stützt, den Boden entzieht, indem er den Begriff der Synonymität in Frage stellt.

zung in undefinierbares definierbarer Begriff oder aber ein Wort sein, das gar keine einzigartige, nur ihm eigene Bedeutung hat, so daß seine Bedeutung sowohl extensional, d. h. hinsichtlich dessen, worauf dieser Ausdruck zutrifft, als auch intensional, das meint: als Begriff, in einem anderen Wort ganz und gar aufgeht. Beiden Positionen, nennen wir sie die Definitions- und die Substitutionstheorie, begegnet Moore auf gleiche Weise. Sowohl das Definiens für das Wort ‚gut‘ nach der Definitionstheorie als auch das Substitut für ‚gut‘ gemäß der Substitutionstheorie kann „angesichts des definierten [bzw. substituierten] Ganzen stets zu Recht befragt werden, ob es selbst gut ist.“²³ Nun ist es, so das Kernstück des Beweises, nicht möglich, das Wort ‚gut‘ in der neuen Frage ein weiteres mal gegen das Definiendum oder das Substitut auszutauschen, ohne semantische Abweichungen in Kauf nehmen zu müssen. Wer als strenger Substitutionstheoretiker z. B. an der Identität von ‚gut‘ und ‚lustvoll‘ festhalten will, der muß in einem Satz wie

‚Diese Handlung ist nicht gut, obgleich sie lustvoll ist‘

einen Widerspruch entdecken können.²⁴ Was Moore damit jedoch lediglich beweist, ist, daß es ihm unmöglich ist, ein Synonym für ‚gut‘ auszumachen.²⁵

²³ Moore, *Principia ethica* § 11 (1959) 15/(1970) 46.

²⁴ Cf. ebd. § 13 (1959) 16/(1970) 48. Cf. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (1967) 6 u. Putnam, *Reason, Truth, and History* (1981) 206/(1990) 272.

²⁵ Putnam, *Reason, Truth, and History* (1981) 208/(1990) 275: „Aus dieser Nichtsynonymie der *Wörter* folgt nichts in bezug auf

Man hat das Mooresche Verfahren, das bei jedem Urteil, das mit einem deskriptiven Prädikat, das das Wort ‚gut‘ ersetzen soll, operiert, noch einmal die Probe mit der Frage macht, ob das zur Rede Stehende auch wirklich gut ist, *open-question-Argument* genannt.

„Wie immer man [eine Handlung] beschreibt (...), man hat sie dadurch noch nicht gutgeheißen“.²⁶

Richard Double hat dieses Argument auf den Ausdruck ‚Freiheit‘ übertragen:

„The (...) ‚open question argument‘ also applies to the topic of freedom. Just as one can sensibly ask, ‚Granted, *a* maximizes utility, but is *a* right?‘, one can ask, ‚Granted, *d* satisfies the compatibilist’s (or libertarian’s) conception of a free choice, but was *d* free?‘“²⁷

Argumentiert wird jeweils von einem Standpunkt überlegener semantischer Kenntnis aus, von dem her es gelingen muß, den definitonischen Naturalismus zu widerlegen.

Ist ‚gut‘ nicht allein ein nicht-natürliches Prädikat, sondern, wie Moore es nahelegt, zudem ein Prädikat für Nicht-Natürliches, schreibt dies eine Dichotomie

die Identität von *Eigenschaften*. Nichts folgt in bezug auf das Wesen des Guten.“ – Cf. Double, *The Non-Reality of Free Will* (1991) 175: „The identity of naturalistic and moral properties does not entail the synonymy of the designating terms“.

²⁶ Harman, *The Nature of Morality* (1977) 18/(1981) 31. Cf. Mackie, *Ethics* (1977) 41/(1981) 47.

²⁷ Double, *The Non-Reality of Free Will* (1991) 137.

von Wert und Tatsache fest, die es fraglich macht, aufgrund welcher Kriterien etwas sich überhaupt mit Recht, mithin nicht willkürlich, sondern begründetermaßen gutheißen läßt. Vermögen nicht Eigenschaften des Beurteilten ein positives Werturteil zumindest zu begünstigen, ist die Entscheidung über ‚gut‘ oder ‚nicht gut‘, ‚wertvoll‘ oder ‚nicht wertvoll‘, wie Moore sie denkt, allein Sache eines state of mind.²⁸ Damit arbeitet Moore denen zu, die die Möglichkeit einer wertenden Wissenschaft rundweg abstreiten.

2. *Max Weber über Wertfreiheit und die Sinnlosigkeit wertender Wissenschaft*

Ob eine Wissenschaft wert ist, betrieben zu werden, und ob deren Gegenstände und Erkenntnisse wert sind, gekannt und gewußt zu werden, vermag diese Wissenschaft, ja vermag keine Wissenschaft mit ihren Mitteln zu beweisen. Und wenn es Wissenschaften gibt, so zeigt dies lediglich, daß sie ihren Wert immer schon voraussetzen, ohne indes diese Voraussetzung beweisen zu können.²⁹ So und ähnlich hat Max Weber immer wieder für seine Idee der „Wertfreiheit“ der

²⁸ Cf. Moore, *Principia ethica* § 13 (1959) 17/(1970) 48. Eine überzeugende Widerlegung eines solchen Mentalismus oder Psychologismus findet sich bei Putnam, *The Meaning of ‚Meaning‘* (1975 b) 219 ff./ (1979) 27 ff. Cf. Williams, *Morality* (1976) 58/(1986) 53 u. Mackie, *Ethics* (1977) 38/(1983) 43 f.

²⁹ Weber, *Wissenschaft als Beruf* [1919] (1968 c) 599 f. (= (1922) 541 f.); ebd. 610 (= (1922) 552): „Keine Wissenschaft ist absolut voraussetzungslos, und keine kann für den, der diese Voraussetzungen ablehnt, ihren eigenen Wert begründen.“

Wissenschaften argumentiert. Wertfreiheit, wie er sie versteht, gewährleistet dabei zuvor die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften. Wissenschaften sind Wissenschaften von Tatsachen. Zu solchen Tatsachen können auch Werte gehören, wenn etwa im Rahmen historischer, soziologischer oder ökonomischer Forschung das wertende Verhalten von Gruppen oder einzelnen empirisch untersucht wird.³⁰ Eigener Wertungen indes hat sich die Wissenschaft zu enthalten. Weber spricht darum auch von der wertfreien als der „wertungsfreien Wissenschaft“.³¹

Zwei Argumente sind es in der Hauptsache, die er für seine Lehre von der Wertfreiheit und die Forderung nach einer strikten „Scheidung von Erfahrungswissen und Werturteil“,³² Tatsache und Wert anführt: 1) die Gefahr der Subjektivität und 2) das Scheitern von Objektivität.

1) Zum einen ist sich Weber sicher, den Nachweis führen zu können, daß,

„wo immer ein Wissenschaftler mit seinem eigenen Werturteil kommt, das volle Verstehen der Tatsachen *aufhört*.“³³

Ist aber Wissenschaft solche von Tatsachen, hat der Wissenschaftler, sobald er wertet, aufgehört, Wissen-

³⁰ Weber, Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ [1917] (1968 b) 531 (= (1922) 493): „Wenn das normativ Gültige Objekt *empirischer* Untersuchung wird, so verliert es, als Objekt, den Norm-Charakter: es wird als ‚seiend‘, nicht als ‚gültig‘, behandelt.“

³¹ Weber, Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ (1968 b) 515 (= (1922) 544).

³² Weber, Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis [1904] (1968 a) 146 Fn. 1.

³³ Weber, Wissenschaft als Beruf (1968 c) 602 (= (1922) 544).

schaftler zu sein. Werturteile trifft er nicht *als* Wissenschaftler.

2) „Die Unmöglichkeit ‚wissenschaftlicher‘ Vertretung von praktischen Stellungnahmen – außer im Falle der Erörterung der Mittel für einen als fest *gegebenen* vorausgesetzten Zweck – folgt aus weit tiefer liegenden Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unauflöslichem Kampf untereinander stehen“,³⁴

d. h. weil sie nicht konsensfähig sind. Wir verstehen das gedoppelte Argument so: Einmal weist es auf ein Kriterium für wissenschaftliche Rationalität hin. Weber markiert sie als eine Mittel-Zweck-Rationalität.³⁵ Eine praktische Stellungnahme läßt sich dann und nur dann wissenschaftlich vertreten, wenn es möglich ist, die Beurteilung als Tatsachenbehauptung auszudrücken. Es geht dann darum, gemäß einem zuvor festgelegten Maßstab zu konstatieren, inwieweit ein Mittel einen Zweck zu befördern vermag. Zum anderen soll jede Wertung jenseits der Parameter von Zweckrationalität darum sinnlos sein, weil über sie kein allgemeiner Konsens zustandekommt. Sie läßt sich weder allgemein vermitteln noch jedermann einsichtig machen und muß deswegen für nicht vernünftig gelten.

Diese Kritik trifft auch die intuitionistischen Typen der Wertphilosophie. Diese lehren uns, Werten sei ein

³⁴ Ebd. 603 (= (1922) 545). Cf. ders., Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ (1968 b) 507 (= (1922) 469).

³⁵ Cf. Apel, The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics (1979) 36.

Wertfühlen,³⁶ dem Werte *evidentermaßen* in einer (geistigen) Anschauung a priori gegeben seien. Weil die Wertenden jedoch auch diesem philosophischen Modell nach nicht garantiert zu übereinstimmenden Werturteilen kommen und das Prädikat ‚wertblind‘³⁷ sich ohne Informativitätsverlust nicht beliebig oft anbringen läßt, fällt auch der Intuitionismus unter Webers Verdikt.³⁸

Hilary Putnam hat die Ansicht vertreten, Webers Ar-

³⁶ Cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [1916] (1954) 47 et passim.

³⁷ Cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1954) 89.

³⁸ Eine gelungene Widerlegung des Intuitionismus hat, von der Tatsache voneinander abweichender Werturteile ausgehend, Waismann, *Ethik und Wissenschaft* (1983) 171 f. vorgelegt: „Die Verteidiger der Evidenzlehre behaupten natürlich, daß in diesem Fall nicht die richtige, die echte Evidenz erlebt werde, es handle sich vielmehr um eine Überzeugung ohne echte Evidenz. Diese Behauptung verwickelt sich aber in einen unaufhebbarer Widerspruch. Entweder nämlich, die echte Evidenz wird von der unechten, der bloß subjektiven Überzeugung, als etwas Entscheidendes erlebt, dann werden also beide gar nicht miteinander verwechselt; Evidenztäuschungen kommen dann gar nicht vor, und damit wäre der Tatbestand gezeugnet, zu dessen Erklärung die ganze Lehre erfunden wurde. Oder aber es besteht kein aufweisbarer Unterschied zwischen den beiden Erlebnissen oder Bewußtseinszuständen. Dann ist damit besagt, daß es nur auf indirektem Wege, also durch nachträgliche Untersuchung, möglich ist zu entscheiden, ob eine ethische Überzeugung mit echter Evidenz oder ohne echte Evidenz vorgelegen [hat], mit dem Zugeständnis, daß das Kriterium für die Richtigkeit einer Überzeugung überhaupt nicht in dem Evidenzerlebnis zu suchen ist, sondern in etwas anderem, nämlich in denjenigen Kriterien, welche bei jener nachträglichen Untersuchung (verwendet) werden mußten. Damit ist aber die Behauptung von der Evidenz als letztem Ankergrund sittlicher Erkenntnis aufgehoben.“ – Ähnlich argumentiert Strawson, *Ethical Intuitionism* (1949) 27 f./ (1974) 106 f.

gument sei ein maskiertes Mehrheitsargument, dem eine gewisse Zirkularität eigne. Er demaskiert es wie folgt: Wenn ein rationales oder sinnvolles und mit Recht wissenschaftlich zu nennendes Verfahren dasjenige sei, dessen Ergebnisse stets mehrheitliche oder sogar einstimmige Akzeptanz erführen, dann müsse sich Webers These, nach der ethische Wertungen für die Wissenschaft nicht in Frage kommen, weil sie mit derartigen Ergebnissen nicht aufwarten können, dahingehend präzisieren lassen, daß sie eigentlich behauptet, solche Wertungen könnten nicht die einhellige Akzeptanz derer finden, die ansonsten mit Verfahren operieren, die ihren Ergebnissen mehrheitliches oder uneingeschränktes Verstanden- und Akzeptiertwerden garantieren. Damit wäre jedoch die Entscheidung über die Vernünftigkeit wissenschaftlicher Methoden und Ergebnisse an ein statistisches Verfahren verwiesen. „Das heißt“, so Putnam,

„das Verfahren, durch das wir feststellen, daß Werturteile nicht zur Zufriedenheit aller rationalen Personen verifiziert werden können, ist schlicht die Beobachtung, daß sie sich nicht zur Zufriedenheit der überwältigenden Mehrheit *aller* Menschen verifizieren lassen.“³⁹

Nun wäre es jedoch absurd, etwas darum für nicht vernünftig und für nicht wissenschaftsfähig zu halten, weil es – faktisch – nicht die uneingeschränkte Zustimmung aller Menschen erfährt. Und diese Absurdität wäre nicht dadurch aufzuheben, daß wir die Allheit so konkretisierten, daß wir von allen sprächen,

³⁹ Putnam, Reason, Truth, and History (1981) 177/(1990) 235 f.

die imstande sind, wissenschaftlichen Argumentationen zu folgen, von allen Wissenschaftlern oder von allen Wissenschaftlern einer jeweils in Frage stehenden Disziplin oder allen mit einem bestimmten Problem befaßten Forschern. Von einem derartigen Kriterium wären auch die sogenannten exakten Wissenschaften, ja alle diejenigen, die zweckrational verfahren, betroffen. Die Einhelligkeit der Wissenschaftler macht so wenig die Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft aus wie deren Dissens sie aufhebt.

Die Ungereimtheiten der Weberschen Theorie wären auch dann nicht ausgeräumt, ginge man – wie ich Weber gegen Putnams Sicht treffender gedeutet finde – statt von der realen Zustimmung, die ein Theorem erfährt, von einem hypothetischen Zustimmungkönnenmüssen aus. Könnte Weber zeigen, daß Werturteile sich prinzipiell nicht jedermann einsichtig machen lassen, während zweckrationalen Verfahren prinzipiell jedermann zustimmen können müßte, so entscheiden doch Konsens oder Dissens weder über die Wahrheit oder Falschheit der jeweiligen Urteile noch über die Möglichkeit ihrer Verifikation. Die Sinnlosigkeit und Unzulässigkeit wertender Wissenschaften zu beweisen, hätte Max Weber denn auch nicht die mangelnde Verifikations- und Konsensfähigkeit der Werturteile jenseits der Zweckrationalität zeigen müssen, sondern behaupten müssen, daß es jenseits des Zweckrationalen in praktischer Hinsicht gar nichts zu urteilen und zu bewerten gibt.⁴⁰

⁴⁰ Mackie, *Ethics* (1977) 39 f./ (1983) 45 f.: Eine „Absonderlichkeit besteht nun nicht einfach in der Tatsache, daß moralische Äußerun-

Eine Philosophie der menschlichen Würde wäre als Wissenschaft ein Ding der Unmöglichkeit, wenn praktische Stellungnahmen einzig auf die Beurteilung von Mitteln zielen und um der Erhaltung ihrer Wissenschaftlichkeit willen auch nur zielen dürfen, über Zwecke (zumal über einen Selbstzweck) und deren Wahl jedoch prinzipiell keine Auskunft geben können.⁴¹

3. Exkurs: Wertung als Bedingung für ein Tatsachenverstehen

Ich möchte die Dichotomie von Tatsache und Wert kritisch befragen; nicht weil ich meinte, diese Unterscheidung sei überhaupt obsolet, sondern weil ich denke, daß der Zweck, um dessentwillen sie, zumindest bei Max Weber, geboten wurde, sich gerade nur dann verfolgen läßt, wenn die Strenge der Unterscheidung

gen ‚unverifizierbar‘ sind (...) Die Behauptung, es gebe objektive Werte, in sich präskriptive Wesenheiten oder Qualitäten besonderer Art, die in den gewöhnlichen moralischen Äußerungen stillschweigend vorausgesetzt würden, ist meines Erachtens nicht bedeutungslos, sondern falsch.“

⁴¹ Cf. Putnam, Reason, Truth, and History (1981) 178/(1990) 237: „Freilich ist es wertvoll, über ein Werkzeug zu verfügen, das uns hilft, leistungsfähige Mittel zur Erreichung verschiedener Zwecke auszuwählen; doch es ist ebenso wertvoll, zu wissen, welche Zwecke wir wählen sollten. Es nimmt nicht wunder, daß sich die Wahrheit von Werturteilen nicht ‚rational beweisen‘ läßt, wenn ‚rationale Verifikation‘ per definitionem auf die Bestätigung von Mittel-Zweck-Verbindungen beschränkt ist. Doch warum sollten wir überhaupt erst eine derart engstirnige Rationalitätsauffassung vertreten?“

geloockert und wenn anders unterschieden wird. Das heißt, ich habe zur Rechtfertigung meines Vorgehens zunächst einmal nur ein pragmatisches Argument, behaupte aber, die Verfechter der Tatsache-Wert-Dichotomie besäßen gleichfalls nur ein solches, und zwar genau dasselbe: sie suchen zu garantieren, daß sie Wissenschaft betreiben können, und wollen, daß ihre Sätze sinnvolle, wahre, relevante etc. Sätze sind.⁴² Ich weiche aber dort von ihnen ab, wo sie behaupten, sich zu diesem Zweck ausschließlich an Tatsachen halten zu können und zu dürfen, wobei und wozu es keinerlei Wertungen bedürfe.⁴³

Die Lehre von der Wertfreiheit oder Wertneutralität der Wissenschaft in der von Max Weber entwickelten Gestalt mündet in die methodischen Anweisungen, a) Tatsachenbehauptungen und Werturteile genau zu

⁴² Soweit müßte uns auch ein Verständnis von Wissenschaft folgen können, das die Ansicht vertritt, Wissenschaft agiere aus einem selbstständigen Wahrheitsinteresse. Cf. Tugendhat, *Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit* (1965) 389.

⁴³ Und ich weiche damit gleichfalls von der Auffassung ab, Wissenschaft konstituiere sich als Theorie genau dadurch, daß sich das „sonst untergeordnete Interesse für Wahrheit“ bar jeglicher pragmatischer Gesichtspunkte verselbständige und darum maßgeblich allein „aus einer bestimmten Radikalisierung des Wahrheitsgesichtspunktes“ zu verstehen sei, wie das Tugendhat, *Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit* (1965) 389, 396 f. zunächst für Aristoteles und dann, 402, für Wissenschaftlichkeit überhaupt festgehalten hat. Ebd. 397 behauptet Tugendhat, auch die Relevanzprinzipien – wörtlich: „Einheits- und Ordnungsprinzipien“ – der „konkreten“ Wissenschaften“ ließen sich, freilich unter der Prämisse, daß „Wahrheit als Selbstsein verstanden wird, im Wahrheitsbegriff fundieren“. Im nachhinein schätzt Tugendhat diesen Versuch selber als einen problematischen ein. Cf. ders., *Logisch-semantische Propädeutik* (1986) 241 Fn. 1.

unterscheiden und b) sich im Rahmen wissenschaftlicher Ausführungen der Wertungen zu enthalten.⁴⁴ Sie beschreibt somit nicht wissenschaftliches Tun und zeichnet nicht dessen Ergebnisse mit dem Prädikat ‚wertneutral‘ aus, kennzeichnet strenggenommen nicht einmal einen Idealtyp wissenschaftlicher Resultate, sondern erläßt eine methodische Vorschrift, die das Zustandekommen wissenschaftlicher Ergebnisse absichern soll. Sie verfährt nicht deskriptiv, sondern präskriptiv.⁴⁵ Sie untersagt dem Wissenschaftler, als Wissenschaftler zu werten. Sie vertritt mithin auch nicht die Ansicht, Werturteile seien prinzipiell unangebracht oder sogar sinnlos, sondern behauptet, ein wertender Satz sei kein wissenschaftlicher Satz, ein Werturteil unmöglich ein wissenschaftliches Urteil und eine Debatte über Werte aus wissenschaftlicher Sicht eine aussichtslose Debatte.

⁴⁴ Cf. Keuth, *Die Abhängigkeit der Wissenschaften von Wertungen und das Problem der Werturteilsfreiheit* (1991) 129.

⁴⁵ Apel, *The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics* (1979) hält Weber vor, er fordere die Wertneutralität wissenschaftlicher Sätze im Namen eines keineswegs wertfreien ‚Prinzips Wertneutralität‘ (oder ‚Prinzips Wertfreiheit‘). Denn wer im Rahmen von Wissenschaft Wertneutralität fordere, erkenne zumindest einen Wert an: Wertneutralität als methodisches Prinzip. Dieses Prinzip schätzt Weber – wie Apel weiter meint – letztlich um einer weiteren keineswegs wertfreien Idee willen, der Idee fortschreitender Rationalisierung. Wer Wertfreiheit fordert, spricht von einer Metaebene her, die von dieser Forderung selbst nicht belangt werden kann. Apel hebt (ebd. 42) hervor, „that value-neutrality has to be demanded by M. Weber. What is interesting at this stage of our reflection is the fact that M. Weber can only meaningfully postulate value-neutrality of scientific statements in the name of a non-value-neutral principle of his own“.

Die Lehre von der Wertfreiheit der Wissenschaft hat die Bastion der Tatsache-Wert-Dichotomie mit einer einseitig ausgerichteten Verteidigungslinie versehen. Sie wehrt die Wertungen auf derselben Ebene ab, auf der sie die Tatsachen für einzig maßgeblich und einzig wissenschaftsfähig und Tatsachenerurteile für einzig konsensfähig erklärt. Wertungen, begründet sie ihre Sicht, gehören nicht in diejenige Wirklichkeit, deren Theorie die Wissenschaft sein will und sein kann, denn Werturteile als solche entziehen sich objektiver Überprüfbarkeit und behindern damit zwangsläufig das wissenschaftliche Erkennen und Schließen. Werden Tatsachenaussagen ‚wertkontaminiert‘ vorgetragen, muß, wie Max Weber sich ausdrückt, „das volle Verstehen der Tatsachen“ notwendig aufhören.⁴⁶ Wir nehmen diesen Einwand ernst und prüfen seine Behauptung über das Tatsachenverstehen.

Haben wir ihm nichts Stichhaltiges entgegensetzen, kann die Behauptung, der Mensch besitze eine Würde, unmöglich ein wissenschaftliches Urteil sein. Wissenschaftlicher Untersuchung wäre es dann einzig erlaubt zu konstatieren, daß von menschlicher Würde gesprochen wird, daß dabei verschiedene Ansichten vertreten werden, daß ‚Menschenwürde‘ ihre

⁴⁶ Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1968 c) 602 (= (1922) 544). Ders., *Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘* (1968 b) 501 (= (1922) 463): Es kommt ihm darauf an, „daß einerseits die Geltung eines praktischen Imperativs als Norm und andererseits die Wahrheitsgeltung einer empirischen Tatsachenfeststellung in absolut heterogenen Ebenen der Problematik liegen und daß der spezifischen Dignität *jeder* von beiden Abbruch getan wird, wenn man dies verkennt und beide Sphären zusammenzuzwingen sucht.“

Institutionalisierung im Rahmen geltenden Rechts gefunden hat. Es bliebe in dem Fall als mögliche Aufgabe von Wissenschaft zu untersuchen, mit welchen Einstellungen, Absichten und Folgen dies geschieht.

Unterstellen wir nun einmal, Wissenschaft sei in der Tat allein als Tatsachenwissenschaft möglich. Unterstellen wir des weiteren, es gäbe im Rahmen unserer wissenschaftlichen Bemühungen keine oder wenigstens keine ernsthaften Probleme mit der Unterscheidung von Tatsachenurteilen und Wertungen. Und nehmen wir zuletzt an, das Interesse an den Tatsachen gelte genauer dem Verstehen. Meine These lautet nun: Auch diese Zugeständnisse einzulösen ist nur möglich, wenn drei Verstehensbedingungen erfüllt sind. Damit zeigen wir die Abhängigkeit unseres Tatsachenswissens von unseren Wertungen an. Diese Verstehensbedingungen sind erstens (3.1) Wahrheit, zweitens (3.2) Verifikation und drittens (3.3) Relevanz.

3.1 Wahrheit

Um Tatsachen verstehen zu können, sind – trivialerweise – Tatsachen erforderlich. *Eine* Aufgabe einer Tatsachenwissenschaft ist es darum, sich ihrer Gegenstände zu versichern. Jenseits der Frage ‚Tatsache oder Wert?‘ hat sie die Frage ‚Tatsache oder nicht‘ zu beantworten, hat sie zu klären, ob etwas der Fall ist oder nicht. Tatsache nennen wir einen behaupteten Sachverhalt dann, wenn dieser Sachverhalt besteht, d. h. wenn es sich mit ihm in Wirklichkeit so verhält, wie wir es behauptet haben. Behauptungen aber vollziehen wir

mittels assertorischer Sätze,⁴⁷ d.h. durch Urteile, durch Sätze, die entweder wahr oder falsch sind. Wir nennen etwas eine Tatsache, wenn das Urteil, das einen Sachverhalt behauptet, wahr ist.⁴⁸ Dies bedeutet, wie Aristoteles eigens unterstrichen hat, keineswegs, daß ein Sachverhalt deswegen besteht, weil er für eine Tatsache erklärt wird.⁴⁹ Wohl aber folgt daraus, daß wir nichts als Tatsache akzeptieren können, worüber wir nicht ein wahres Urteil besitzen. Wer in dem von uns angezeigten Sinne von Tatsachen spricht, muß über einen Wirklichkeitsbegriff, muß über einen Wahrheitsbegriff und – gleich ob man eine Korrespondenz- oder eine Kohärenztheorie der Wahrheit vertritt – über ein Konzept der Bezugnahme von Urteilen auf Sachverhalte verfügen. Und eine Tatsachenwissenschaft muß auf die Wahrheit ihrer Urteile aussein. Letzteres mutet wiederum trivial an,

⁴⁷ Cf. Patzig, Satz und Tatsache (1988 a) 11: „Wer überhaupt von einer Tatsache spricht oder auf sie hinweisen will, der muß selbst einen Satz schon formulieren, der diese Tatsache ausspricht. Tatsachen können überhaupt nur in Gestalt von Sätzen erfaßt werden. Eine Tatsache ist immer ‚die Tatsache, daß ...‘.“ – „Ohne Sätze kann es dann Tatsachen nicht geben; Tatsachen sind wesentlich sprachabhängig.“ (13)

⁴⁸ Frege, Der Gedanke (1986) 50: „Tatsachen! Tatsachen! Tatsachen!“ ruft der Naturforscher aus, wenn er die Notwendigkeit einer sicheren Grundlegung der Wissenschaft einschärfen will. Was ist eine Tatsache? Eine Tatsache ist ein Gedanke, der wahr ist. Als sichere Grundlage der Wissenschaft (...) wird der Naturforscher sicher nicht etwas anerkennen, was von den wechselnden Bewußtseinszuständen von Menschen abhängt.“

⁴⁹ Aristoteles, Metaphysik IX 10, 1051 b 6–9. „Nicht darum nämlich, weil unser Urteil, du seiest weiß, wahr ist, bist du weiß, sondern darum, weil du weiß bist, sagen wir die Wahrheit, indem wir dies behaupten.“ (Übers. Bonitz)

doch in dieser Zielvorgabe ist bereits ihr praxisdefinierter und wertbestimmter Zug zu entdecken.

Es liegt nun nahe zu behaupten, auch eine Wissenschaft, die es lediglich auf Tatsachen abgesehen hat, setze, um sich dieser Tatsachen allererst versichern zu können, zumindest *einen* Wert voraus: es geht ihr um Wahrheit. Sie wertet, indem sie um der Tatsachen willen wahre Urteile für wertvoller ansehen muß als falsche. Ohne diese Präferenz hebt sich Wissenschaft bereits ihrem Begriff nach auf.

Die Tatsache-Wert-Dichotomie wird so mit einer formalen Argumentation angegriffen. Diese zieht zunächst gar nicht in Zweifel, daß es nötig ist, Wertungen und Tatsachenaussagen zu unterscheiden. Doch kann geltend gemacht werden, daß in den Besitz von Tatsachen zu gelangen, überhaupt nur durch eine wertende Praxis möglich wird.

Allerdings ist das Argument in dieser Gestalt noch zu schwach. Verfechter der Dichotomie werden uns entgegenkommen und bereitwillig eingestehen, es gehe ihnen, und zwar wie selbstverständlich, um Wahrheit, doch sei dies keineswegs schon ein Einwand, der sie von einer bewährten Art, die Dinge zu sehen, abrücken lasse.

3.2 Der Fall Sein und Verifikation

Wir geben zu: Eine Tatsachenwissenschaft ist mit der Charakterisierung, es gehe ihr um Wahrheit (*pursuit of truth*), im Hinblick auf ein zureichendes Tatsachenverstehen noch weit unterbestimmt. Kein Wahrheitsinteresse einer Tatsachenwissenschaft hat sich isoliert

derart verselbständigt, daß es allein darauf ankäme, daß ein Urteil wahr ist, keine Tatsachenwissenschaft zielt entsprechend auf die bloße Tatsächlichkeit von Tatsachen.

Dem korrespondiert, daß kein wissenschaftliches Verfahren imstande wäre, erfolgreich über einem Bereich zu operieren, der *alle* Tatsachen umfaßte. Die Totalität ‚alles Wirklichen‘ (oder die ‚alles zugleich Wirklichen‘) als Gesamtheit dessen, worüber gesprochen und geurteilt werden kann, die ‚Welt‘, charakterisiert in den ersten Sätzen des Wittgensteinschen *Tractatus*,⁵⁰ läßt sich nicht mit Sinn als Verstehenshorizont oder „Verifikationsbereich“ behaupteter Sachverhalte ansetzen, weil sie kein kritisches Tatsachenverstehen erlaubt.⁵¹ ‚Wirklich‘ und ‚der Fall sein‘ sind keine informativen Prädikate, solange nicht angegeben werden kann, inwiefern etwas wirklich oder der Fall ist. Es sind Wirklichkeitstypen oder Verifikationsbereiche zu bestimmen, deren Elemente dann Fälle jeweils qualifizierter Wirklichkeit genannt werden können. Das Wirkliche bedarf der Qualifikation durch eine lokativische Bestimmung und eines Verfahrens der Bewahrheitung seines der Fall Seins. Roßhähne und Bockhirsche gibt es auf den Tapeten und Teppichen der Meder.⁵² Daß etwa Kentauern am Berg Pelion in Thessalien vorkommen,⁵³ läßt sich nicht ‚überhaupt‘,

⁵⁰ Wittgenstein, *Tractatus* 1, 1.11 und 1.12.

⁵¹ Zu ‚Verifikationsbereich‘ (und ‚Existenzbereich‘) cf. Marten, *Existieren, Wahrsein und Verstehen* (1972) 39–41.

⁵² Aristophanes, *Die Frösche* 937 f.

⁵³ Homer, *Ilias* 2, 743 f.; 19, 390 f. Cf. Ovid, *Metamorphosen* 12, 513.

sondern nur im Rahmen eines mythologischen Verstehenshorizontes verifizieren,⁵⁴ gegebenenfalls unter Kennzeichnung einer bestimmten Mythographie, während ein Urteil desselben Wortlauts als eine Behauptung der Zoologie falsch wäre, ohne daß dies uns Anlaß gäbe, die Behauptung für den Mythos auf die naturwissenschaftlich haltbare hin zu korrigieren. Entsprechendes muß auch für eine Begründung der Menschenwürde gelten. Wer ihre Existenz behauptet, muß sie qualifizieren, wer sie bestreitet, eine bestimmte Qualifikation des Menschenwürdegedankens widerlegen.⁵⁵

Wer Tatsachen verstehen will, muß über eine Wahrheitsdefinition hinaus über eine Idee von qualifizierter Wirklichkeit als einem Bereich verfügen, über dem er mit einem Verifikationsverfahren operieren kann. Verifikationsbereich und Verifikationsverfahren bestimmen in wechselseitiger Abhängigkeit, was als Tatsache überhaupt in den Blick kommen kann. Sachverhalte, wie sie uns als sprach- und interpretationsgebundene im Verstehen zugänglich werden, hängen als solche von den Ansprüchen ab, die wir an die Verfahren ihrer Verifikation (daß etwas der Fall bzw. nicht

⁵⁴ Cf. Marten, *Existieren, Wahrsein und Verstehen* (1972) 299: „Der Gebrauch von ‚ist wahr‘ ist niemals absolut (ebensowenig wie der von ‚existiert‘) (...) Wie es keine nackte, keine absolute, sondern nur eine bestimmte Existenz gibt (bestimmt durch die Zuordnung von Existierendem als solchem zu einem bestimmten Existenzbereich), so gibt es auch keine nackte, keine absolute Wahrheit. Nichts, aber auch gar nichts ist schlechthin wahr, wie auch nichts, überhaupt nichts schlechthin existiert.“

⁵⁵ Cf. dagegen den Skeptiker, den Strawson, *Skepticism and naturalism* (1985) 7/(1987) 18 konzipiert.

der Fall und was der Fall bzw. nicht der Fall ist) richten. Ob sie Faktum, ein Fall jeweils qualifizierter Wirklichkeit werden, hängt von unserer Interpretation und damit von ontologischen Wertungen und Entscheidungen ab, die wir treffen (und verantworten) und die sich letztlich nicht mehr wiederum einfach mit einem Verweis auf Tatsachen stützen oder zurückweisen lassen.⁵⁶ Wertungen und Wertentscheidungen sind nicht theoretischer, sondern praktischer Natur.

Wertungen dieses interpretationsgebundenen Typs fungieren in Wissenschaft und Alltag als Tatsachenfilter. Damit stellen sie jedoch keineswegs ein Hindernis für das Verstehen von Tatsachen dar, sondern erlauben vielmehr allererst, zu Tatsachen und einem kritischen Tatsachenverstehen zu gelangen.⁵⁷

Scheuen wir die Überlegung, das Prädikat ‚wirklich‘ erst durch interne Spezifikation zu einem informativen machen zu müssen, und unterscheiden wir lieber ‚wirklich‘ und ‚nicht wirklich‘, ändert dies, wie ich es sehe, nichts an der grundlegenden Einsicht, daß Tatsachen als solche von wissenschaftlichen Wertungen abhängen. Sind wir beispielsweise nicht bereit, ein Reich der Ideen als Verstehenshorizont zu akzeptieren,

⁵⁶ Cf. Abel, Interpretations-Welten (1989) 1: „Daß es Fakten gibt, kann selbst kein Faktum, sondern muß Interpretation sein. Man kann Fakten nicht auf Fakten zurückführen. Das, was als ein Faktum gilt, steht notwendigerweise innerhalb eines Interpretations-Horizonts, den es instantiiert.“

⁵⁷ Putnam, Reason, Truth, and History (1981) 201/(1990) 266 formuliert es pointiert: „Ein Wesen ohne Werte würde keine Tatsachen haben.“

dann wird uns die Behauptung, das Schöne selbst und nur dieses sei tatsächlich schön,⁵⁸ nicht einmal für falsch, als ein nicht bestehender Sachverhalt, sondern für unsinnig gelten. Es gibt dann keine Wirklichkeit, für die, und keine Methode, mit der sich eine derartige Tatsachenbehauptung verifizieren bzw. falsifizieren lassen könnte. Hegel wie Hume hingegen die philosophische Überzeugung, Ideen seien als etwas zu Denkendes das einzig maßgeblich (wirklich), weil kontingenzfrei und immerseiend Wirkliche, dann werden Sätze wie ‚Rosen haben fünf Blütenblätter‘ oder ‚*Calendula officinalis* ist heterokarp‘ strenggenommen keine Tatsachen nennen können. Weil Empirisches nicht als Wirkliches und Empirie nicht als Methode der Bewahrheitung akzeptiert wird, können Aufforderungen zum Abzählen und Einladungen zu unbefangenen Hinsehen nur als ganz und gar untaugliche Ermittlungsverfahren zurückgewiesen werden. Gehören die *phainomena* nicht zu den *onta*, dann kann an ihnen auch nichts verlässlich erkannt werden, und eben dies ist das einzige, was von ihnen verlässlich gewußt wird. Vom Kontingenten gibt es dann weiter kein Tatsachenwissen.

Eine Wissenschaft, die wertungsfrei, aspektlos und ohne bestimmte Präferenzen über das Bestehen oder Nichtbestehen von Sachverhalten zu befinden vermag, ist weder in Sicht, noch ist sie ein Desiderat.

⁵⁸ Cf. Platon, Symposium 211 b; Kratylos 439 c 7 – d 7.

3.3 Relevanz

Im Rahmen eines bestimmten Verifikationsbereichs oder Verstehenshorizontes geht es methodengeleitet und interessiert stets um *relevante* Tatsachen, und es geht um wahre Sätze, die relevante Sätze sind. Zum Tatsachenverstehen als solchem gehört darum ein Kontextverstehen und über die Entscheidung ‚Tatsache oder nicht‘ hinaus die Abwägung ‚Relevante Tatsache oder nicht‘.

Wer etwa wie im amerikanischen Prozeßfilm aufgefordert wird, die Wahrheit, die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit zu sagen, an den richtet sich neben der Erwartung, daß er Wahres sagt, die Mahnung, bei der Wahrheit zu bleiben, und der Appell, zur Sache zu sprechen (‚Be relevant!‘): ein Wahrhaftigkeitsgebot und ein Relevanzgebot.⁵⁹ Keineswegs wird jedoch von ihm verlangt, *alles* Wahre zu erzählen. Die Rede von der ganzen Wahrheit gibt somit strenggenommen kein Wahrheits-, sondern ein Relevanzpro-

⁵⁹ Cf. in der deutschen *Zivilprozessordnung* die Paragraphen 138, I: „*Erklärung über Tatsachen*. Die Parteien haben ihre Erklärungen über tatsächliche Umstände vollständig und der Wahrheit gemäß abzugeben“, und 392, 3. Satz: „Die Eidesnorm geht dahin, daß der Zeuge nach bestem Wissen die reine Wahrheit gesagt und nichts verschwiegen habe.“ Auch hier finden sich jeweils die drei Forderungen nach Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Relevanz. – Zur Aufforderung ‚Be relevant!‘ cf. Grice, *Logic and Conversation* (1989) 27. Zur Insistenz auf Relevanz im Rahmen sokratischer Gesprächspraxis cf. exemplarisch Platon, *Theätet* 147 b 11–13: „Es ist also eine lächerliche Antwort von dem, welcher gefragt wird, was Erkenntnis ist, wenn er darauf durch den Namen irgendeiner Kunst antwortet. Denn er antwortet durch eine Erkenntnis von etwas, ohne hiernach gefragt worden zu sein.“ (Übers. Schleiermacher)

blem auf, das Problem einer angemessenen Bewertung. Relevanz samt ihren Kriterien hängt von unseren Wertungen ab.

Erst eine kontextbestimmte und von der Methode des Zugriffs gesteuerte Relevanz von Tatsachen, und d. h. erst eine Wertung, macht Tatsachen verstehbar. Relevanz und ihre Kriterien hängen von unseren Wertungen ab, zu denen auch unsere wissenschaftlichen Wertungen zählen.⁶⁰ Die Signifikanz oder Relevanz von Tatsachen ist keine Funktion ihrer Tatsächlichkeit.

Akzeptieren wir diese These, so müssen wir gleichfalls zugeben, daß wir *notwendig* werten müssen, um zu Tatsachen mittels eines kritischen Tatsachenverstehens zu gelangen. Wertungen der genannten Art sind kein Hindernis, sondern eine Bedingung des Verstehens. Von einer wertungsfreien Wissenschaft ist auch im Hinblick auf die Erkenntnis von Tatsachen nicht zu reden. Das bedeutet aber, daß den Überlegungen zur Menschenwürde nicht schon deshalb ihre Wissenschaftlichkeit abgesprochen werden kann, weil sie Werte ansetzen, wären wir doch sonst genötigt, auch den Status der Wissenschaftlichkeit der Tatsachenwissenschaften in Abrede zu stellen.

⁶⁰ Cf. Rescher, *The Limits of Science* (1984) 207 f./ (1985) 331: „Zunächst einmal ist die Wissenschaft, wie andere menschliche Unternehmungen, selbst ein Ort von Werten (...) Darüber hinaus stellt die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Normen keine absolute und unüberwindliche Trennung dar, denn das Streben nach Erkenntnis ist selbst von Normen geleitet, wobei der Begriff der ‚Einlösung eines Geltungsanspruchs‘ als Verbindungsglied zwischen dem kognitiven und dem normativen Bereich fungiert (...) Selbst die Frage, was *für die Wissenschaft* von Bedeutung ist, ist ja in einem beträchtlichen Ausmaß eine Sache der Abwägung von Werten“.

3.4 Verifikation durch Wertung

Philosophen, die mit uns bis hierher in der Sache übereinstimmen, haben indes darauf bestanden, daß aus der Wertbestimmtheit der Tatsachenerkenntnis keineswegs folge, daß Tatsachenurteile selber Werturteile seien. Der Unzulässigkeit, epistemische Werte und Normen Tatsachen zu nennen, entspräche nach wie vor diejenige, Tatsachen für Werte zu nehmen;⁶¹ anders gewendet: Wertungen können unter diesem Verdikt stets nur *methodisch notwendige*, niemals aber *inhaltlich hinreichende* Bedingung für ein Tatsachenverstehen sein.

Daß es diesen engen Nexus von Tatsache und Wert trotzdem gibt und der Einwand sich darum partiell ausräumen läßt, zeigt eine Reflexion auf Urteile über von Menschen hergestellte Gebrauchsdinge. Sie sind zu einem Zweck hergestellt, und alle Elemente einer bestimmten Klasse stimmen darin überein, unerachtet ihrer unterschiedlichen Erscheinungsform, zu ein und demselben Zweck hergestellt zu sein. Ein Tatsachenverstehen der Art, daß allen Elementen einer Klasse von Gebrauchsdingen etwas gemeinsam ist, erfordert ein Zweckverstehen.⁶²

Halten wir uns an die Definition, die Aristoteles vom Haus gibt,⁶³ so begreifen wir, was ein Haus und was al-

⁶¹ Cf. Gibbard, *Wise Choice, Apt Feeling* (1990) 34: „None of this means that epistemic norms themselves are facts, or that factual judgements themselves are normative. The justification of factual beliefs is a normative matter, but that does not turn factual beliefs into normative judgements.“

⁶² Cf. Putnam, *Representation and Reality* (1988) 59/(1991) 117.

⁶³ Aristoteles, *De anima* I 1, 403 b 3–5.

len Häusern gemeinsam ist, genau dann, wenn wir seinen Zweck verstehen. Haus wird solches genannt, was Menschen und (Haus-)Tieren als Schutzbau zu dienen vermag und zu diesem Zweck gebaut worden ist.⁶⁴

Die Tatsache, daß ein bestimmtes Gebrauchsding vorliegt, ist mit der zumindest potentiellen Zweckerfüllung seiner Zweckbestimmung oder mit seinem Gebrauchswert gegeben.⁶⁵ Zu prüfen, ob etwas Element einer Klasse von Gebrauchsdingen ist oder nicht, bedarf es über das Wissen, daß es zu einem bestimmten Zweck hergestellt und bestimmt ist, hinaus einer, je nachdem eingehenden oder beiläufig vorgenommenen, Tauglichkeitsprüfung: der Bewertung, ob es seinem Zweck als brauchbares Mittel zu dienen vermag oder nicht. Zu testen ist, ob ein Ganzes aus Stoff und Form zu dem taugt, wozu seine Form es bestimmt.

Daß es sich um Häuser, und nicht etwa um die Fassaden Potemkinscher Dörfer, handelt, ist darum gegebenenfalls mit einem Test auf ihre Bewohnbarkeit zu verifizieren. Gegenständlichkeitsbezogene Tatsachenur-

⁶⁴ Darauf, daß es nicht immer nur eine einzige Funktion gibt, doch „natürlicherweise“ nur eine signifikante geben sollte, weist Aristoteles mit dem Beispiel des vielfältig verwendbaren Delphischen Messers hin. Cf. *Politica* I 2, 1252 b 2–5; IV 15, 1299 b 10. Cf. Platon, *Politeia* I 353 a.

⁶⁵ Damit wäre zumindest für die Klasse der Gebrauchsgegenstände das alte metaphysische Diktum erfüllt, daß alles, insofern es ist, nämlich wesentlich oder wesensgemäß ist, gut ist. Cf. Augustinus, *Enchiridion* IV 12. Die griffigste Formel hat hierfür im 13. Jh. Philippus Cancellarius in seiner *Summa de bono* (ed. Wicki (1985) 5. Q. 1, *De comparatione boni et entis*, fol. 1 r b) geprägt: „Bonum et ens convertuntur, quia quidquid est ens, est bonum et e converso.“

teile, wie sie dem Interesse an physikalischen Tatsachen nachkommen, dienen im angezeigten Fall bloß der Stützung eines Werturteils. Wir ziehen dann ein bestimmtes praktisches Interesse an Häusern in Betracht, innerhalb einer Kultur, die Häuser kennt und in der, was Haus ist und was nicht, immer wieder neu bestimmt wird, indem man sich über die Kriterien für Bewohnbarkeit und die Ansprüche an das Wohnen verständigt.⁶⁶ Ein Gebrauchsding, etwa ein Haus, das seine Zweckbestimmung ganz oder weitgehend verfehlt oder geändert hat und deswegen das praktische Interesse, das im Rahmen kultureller Auslegungen mit ihm verknüpft ist, enttäuscht, wird, auch wenn der Augenschein trügt, nicht mit Recht als Haus betrachtet werden können.⁶⁷

⁶⁶ So verhält sich auch der Täuschungsversuch parasitär zu solchen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Wertungen: Potjomkins Dörfer zielten nicht darauf, die nackte Tatsache der Existenz von Häusern, sondern einer Zarin die Prosperität eines Teils der Krim vorzutäuschen.

⁶⁷ Aristoteles, *Politica* I 2, 1253 a 23–25: „Da aber alles durch seine Leistung und seine Funktion bestimmt ist, darf man Dinge, wenn sie (in ihrer Funktion) nicht mehr gleich sind, auch nicht als das gleiche bezeichnen, sondern als verschiedene Dinge gleichen Namens.“ (Übers. Schütrumpf) – Foot, *Goodness and Choice* (1978) 133 f. konstruiert den Fall einer Gesellschaft, die Gegenstände besitzt, die mit unseren Messern physikalisch betrachtet identisch sind, doch weder fürs Schneiden hergestellt noch jemals zum Schneiden benutzt werden. Ebd. 134: „These people have objects which look just like knives, are made of the same material and so on, but they only use them for some quite different purpose, such as marking plots of land. If asked whether they had knives we should not say, ‚Yes, but they use them for quite different purposes from us‘, but rather, ‚No‘, explaining that they did as a matter of fact have things just like our knives, but that these were actually markers. The equivalent of

Damit soll nicht behauptet werden, jedes Urteil darüber, ob es sich bei etwas um ein Haus handelt, müsse stets ‚erkenntnisunökonomische‘ Tauglichkeitsproben machen. Es werden Routinen ausgebildet, und es spielen sich Routinen ein. In der überwiegenden Zahl der Fälle werden Funktionalität wie Funktionstüchtigkeit einem Interpretieren durch ein entsprechendes Erscheinungsbild hinreichend ausgewiesen, und die Bewertung ist eine Sache der Gewohnheit. Diese jedoch begründetermaßen und täuschungsfrei (Attrappen) vorzunehmen und Zweifel am Bestehen eines Sachverhalts auszuräumen, ist nur durch Praxis möglich. In anderen Fällen wird das bisweilen Sache von Experten sein.

Wir haben gesehen, daß und wie Wertungen sowohl mittelbar als auch unmittelbar mit Tatsachenurteilen zusammenhängen und in sie eingehen. Weitere Werte können, wo das Interesse an verlässlichem Wissen das wissenschaftliche Erkennen und Begründen methodisch regiert, namhaft gemacht werden. Wir nennen sie alethische und epistemische Werte. Notwendigkeit wird als alethischer Wert angestrebt, wenn nur solche Urteile anerkannt werden dürfen, die notwendig wahr sind.⁶⁸ Kohärenz ist als epistemischer Wert zu be-

our word ‚knife‘ would not exist in their language just because they had a word to name these objects indistinguishable by such things as shape and colour from our knives.“ – Cf. Katz, *Semantic Theory and the Meaning of ‚Good‘* (1964) 756 u. Putnam, *The Meaning of ‚Meaning‘* (1975 b) 242 f./ (1979) 58.

⁶⁸ Von weiteren methodischen Entscheidungen hängt ab, welcher Spezifizierung des Notwendigkeitsbegriffs gefolgt werden soll: 1) analytischer Notwendigkeit, wie sie aufgrund der Bedeutung und des Zusammenhangs inhaltlicher Satzelemente besteht, 2) logi-

trachten, wenn nur solches als Tatsache zu akzeptieren ist, was sich widerspruchsfrei einer sinnvollen und bereits als kohärent erwiesenen Ordnung bestehender Sachverhalte einfügen läßt.⁶⁹ Gilt indes die Ansicht, daß ein Wissen nicht in einem primär kognitiven Sinne sicher, sondern in einem praktischen Sinne operabel zu sein habe und seine Verlässlichkeit darum nicht Sache rationaler *Begründung*, sondern anwendungsbezogener *Bewährung* sei, stellt sich der Wertbezug dieses Wissens von selber ein.

3.5 Wissenschaftlichkeit und moralische Werte

Und doch: Welche Werte auch angeführt und bemüht werden, es sind darunter keine moralischen Werte. Zwar ist es richtig, daß kein Wissenschaftler für sich allein forscht und jeder deswegen auf die Wahrhaftigkeit seiner Quellen, Kollegen oder Informanten angewiesen ist. Zwar ist es richtig, daß ein Tatsachenwissen unter diesen Bedingungen nur unter Beachtung

scher Notwendigkeit aufgrund der formalen Struktur von Sätzen und ihren Operatoren, 3) metaphysischer Notwendigkeit im Rahmen einer Semantik möglicher Welten (cf. Kripke, *Naming and Necessity* (1980) 35 f./ (1981) 45 f.), 4) kausaler Notwendigkeit als Bedingung von Bedingtem (Kant) oder 5) der Idee einer absoluten Notwendigkeit, solchem, „was vor sich selbst nothwendig ist“ (R 4033, XVII 391_{24 f.}) als einem „Grenzbegriff“ (R 4033, XVII 423₁₉) kausaler Notwendigkeit.

⁶⁹ Cf. Carnap, *Empirismus, Semantik und Ontologie* (1972) 260: „Etwas als ein wirkliches Ding oder Ereignis anzuerkennen, bedeutet, es mit Erfolg dem System von Dingen an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle einzuverleiben, so daß es mit den anderen Dingen zusammenpaßt, die als real gemäß den Regeln des Rahmenwerks anerkannt sind.“

von Normen zustande kommen kann. Doch es besteht keine redliche Möglichkeit, aus denjenigen Werten und ‚Tugenden‘, deren Befolgung unser epistemisches Wissen befördert, eine Ethik zu entwickeln, die mehr wäre als die Explikation eines Berufsethos, wie es sich – hier ist am *open-question*-Argument festzuhalten – einer moralischen Befragung, deren Kriterien aus diesem Ethos selbst nicht zu gewinnen sind, zu stellen hätte. Nichts spricht dafür, das Unternehmen Wissenschaft für ein moralisches zu erklären,⁷⁰ weil es intern, um erfolgreich operieren zu können, bisweilen moralischen Regeln zu folgen hat, so daß der wissenschaftliche Erfolg oder Fortschritt in einer Art säkularen Neocalvinismus nachgerade zum Moralitätsindikator würde. Nichts spricht dafür, wissenschaftsintern bewährte Regeln zu allgemein moralisch verbindlichen Regeln zu erklären (weil wir keine besseren als die wissenschaftlichen hätten).⁷¹ In nichts sehe ich die

⁷⁰ Gegen Mohr, *Homo investigans und die Ethik der Wissenschaft* (1991) 83: „Für den Wissenschaftler ist zuverlässiges Wissen das höchste Ziel, der überragende terminale Wert, nach dem er strebt. Erkenntnis ist das leitende Ideal, die richtungsgebende Determinante. Von diesem Wert lebt die Wissenschaft. Insofern ist Wissenschaft eine moralische Institution, denn in dem Augenblick, wo ich Wissenschaft betreibe, ordne ich alles diesem Wert ‚zuverlässiges Wissen‘ unter; als Wissenschaftler praktiziere ich einen ethischen Kodex, der sich konsequent aus der Akzeptanz des terminalen Werts ergibt.“

⁷¹ Nicht mehr als die Ausarbeitung eines Berufsethos sehe ich in Schmidts Versuch der Ableitung einer Moral aus wissenschaftlichen Normen. Schmidt, *Ethical Norms in Scientific Method* (1959) 648/(1979) 358: „The view that science concerns only what is the case comes from considering only the content of scientific knowledge. But that content is scientific only if it has been achieved by a

Moralität einer Tatsachenwissenschaft aus ihr selbst gewährleistet, in nichts das Korpus ihrer Regeln als ethiktauglich erwiesen, schon gar nicht schreibt es eine bestimmte, einzig mögliche Ethik vor.

Wir haben gesehen, daß Wissenschaft ohne bestimmte Wertungen nicht operieren kann, haben aber gleichfalls gesehen, daß sich unter diesen Wertungen, die bestimmte ontologische Wertungen einschließen, die Max Webers Dichotomiegebot tangieren, keine genuin moralischen finden. Im Rekurs auf eine empirisch orientierte Wissenschaftlichkeit überhaupt läßt sich eine Würde des Menschen nicht begründen. Daß eine solche Begründung prinzipiell unmöglich ist, weil ein absoluter Wert etwas wäre, das sich menschlicher Diskursivität entzieht, weil es zu deren Grenze gehört, das *ineffabile* ist, weil es Bedingung der Möglichkeit alles Sagens ist, ist die These Wittgensteins, der ich mich im folgenden zuwende.

particular method. If a method is a means to some goal, it includes prescriptions concerning how one ought to proceed to reach this goal. Such 'oughts' provide the ethical norms necessary to the practice of science. This is how and where science includes values." Schmidt behauptet ferner (ebd. 649/359), daß, im Hinblick auf unsere maßgeblich von Wissenschaft geprägte Gesellschaft, „the ethical norms in scientific method are adequate and reliable for many value decisions, and thus are a suitable starting point (. . .) That they are a suitable starting point is a fact about society and science today. That they are not smuggles-in value premises.“ Ebd. 652/364: „I think they are both basic and sufficient enough to provide a framework for the relations of nations, groups, and individuals (. . .) Thus it is that the international character of science can supply an international set of ethical norms.“

4. Ludwig Wittgenstein – ,running against the walls of our cage‘

„Moral predigen ist schwer, Moral begründen unmöglich.“⁷²

Wittgensteins Überlegungen zur Ethik, bald nach seiner Rückkehr nach Cambridge in einer einzigen Vorlesung im Jahr 1929 oder 1930 vorgetragen,⁷³ weisen eine gewisse Verwandtschaft mit den Weberschen auf. Auch Wittgenstein erhebt den Vorwurf der Sinnlosigkeit wissenschaftlicher Werturteile, doch verleiht er dem Problem einen neuen Akzent. Nicht die Schwierigkeit intersubjektiver Vermittlung und Akzeptanz steht im Vordergrund. Die Grenzen der Erkenntnis und der Sprachfähigkeit ethischer Werte verlangen, nach wissenschaftlichem Modus abgesteckt zu werden. Diese Grenzen schreitet Wittgensteins Denken ab. Das Bedauern, sich philosophisch nicht über sie hinwegsetzen, sondern sich an ihnen allenfalls wund-

⁷² Wittgenstein, Wittgenstein und der Wiener Kreis (1984 b) 118 in Abwandlung des Schopenhauerschen Mottos: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.“ Schopenhauer, Über den Willen in der Natur (1988 b) 315 u. ders., Über die Grundlage der Moral (1988 a) 489. Cf. Patzig, Ethik ohne Metaphysik (1971) 3: „Moral predigen ist sinnlos, Moral begründen unmöglich.“

⁷³ Wittgenstein, Lecture on Ethics (1965) 3–12/(1989) 9–19. Das Zitat meiner Überschrift findet sich dort 12/19. – Ich beziehe mich in meinen Ausführungen dieses Abschnitts auf den Wittgenstein des *Tractatus*, zu dem ich die Position des Ethikvortrags hinzurechne. Daß Wittgenstein den „Sinn“ des *Tractatus* gleichfalls als einen ethischen verstanden wissen wollte, hat er in einem Brief Mitte Oktober 1919 dem Verleger Ludwig von Ficker mitgeteilt. Und er begründet: „Es ist nämlich das Ethische durch mein Buch von Innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, daß es, *streng*, NUR SO zu begrenzen ist.“ Wittgenstein, Briefe (1980) 96.

stoßen zu können, wird er dabei nicht los und möchte dies wohl auch kaum. So bekennt er:

„Es drängte mich, gegen die Grenzen der Sprache anzuren-
nen, und dies ist, glaube ich, der Trieb aller Menschen, die je
versucht haben, über Ethik oder Religion zu schreiben oder
zu reden. Dieses Anrennen gegen die Wände unseres Käfigs
ist völlig und absolut aussichtslos. Soweit die Ethik aus dem
Wunsch hervorgeht, etwas über den letztlichen Sinn des Le-
bens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle zu sagen,
kann sie keine Wissenschaft sein. Durch das, was sie sagt,
wird unser Wissen in keinem Sinne vermehrt. Doch es ist ein
Zeugnis eines Dranges im menschlichen Bewußtsein, das
ich für mein Teil nicht anders als hochachten kann und um
keinen Preis lächerlich machen würde.“⁷⁴

Wittgenstein schließt sich zunächst einmal der Moore-
schen Bestimmung der Ethik als der „allgemeine[n]
Untersuchung dessen, was gut ist“, „was Wert hat“

⁷⁴ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 11 f./ (1989) 18 f. Cf. ders., *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (1984 b) 118. Ähnlich hat sich Wittgenstein, wie Waismann überliefert, im Dezember 1929 im Hinblick auf Heideggers *Sein und Zeit* (1927) geäußert. Ebd. 68: „Ich kann mir wohl denken, was Heidegger mit Sein und Angst meint. Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzuren-
nen. Denken Sie z. B. an das Erstaunen, daß etwas existiert. Das Erstaunen kann nicht in Form einer Frage ausgedrückt werden, und es gibt auch gar keine Antwort. Alles was wir sagen mögen, kann a priori nur Unsinn sein. Trotzdem rennen wir gegen die Grenze der Sprache an (. . .) Dieses Anrennen gegen die Grenze der Sprache ist die *Ethik*.“ Cf. ders., *Philosophische Untersuchungen* § 119: „Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinnns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenzen der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.“ Cf. ders., *Philosophie* § 90 (1989 b) 196 [425].

an,⁷⁵ um dann relative und absolute Werte bzw. Werturteile zu unterscheiden. Absolute Werturteile zu treffen, absolute Werte zu markieren und absolute Sollensforderungen zu erheben, wären die Aufgaben der Ethik, falls es sie gäbe. Relative Werturteile gehören dagegen nicht in ihr Ressort; sie sind, behauptet Wittgenstein, sämtlich Aussagen über Tatsachen oder lassen sich in solche umformulieren, weil ‚gut‘ in seiner relativen Bedeutung soviel heie wie: „einem vorher festgelegten Maßstab gerecht werden.“⁷⁶

‚Dies ist eine gute Pianistin‘, heißt demnach: Sie ist in der Lage, auch Stcke von hohem Schwierigkeitsgrad mit großer Geläufigkeit zu spielen. ‚Dies ist der richtige Weg nach Canossa‘, meint soviel wie: ‚Wenn Sie von möglichst zügig nach Canossa gelangen wollen, sollten Sie diesen Weg einschlagen‘. Der Imperativ ‚Schlagen Sie diesen Weg ein!‘ ist ein hypothetischer, kein moralischer. Die beschriebene Güte von Weg oder Pianistin ist relativ im Hinblick auf ein Ziel oder eine zuvor festgelegte Erwartung. Das Prädikat ‚richtig‘, ‚gut‘ oder ‚wertvoll‘ charakterisiert stets die Mittel, nicht aber die Zwecke;⁷⁷ es sind die Mittel „zu

⁷⁵ Moore, *Principia ethica* § 2 (1959) 2/(1970) 30; Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 4/(1989) 10.

⁷⁶ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 5/(1989) 11. Eine ähnliche These vertritt in jüngerer Zeit Mackie, *Ethics* (1977) 55 f./ (1983) 68: „*Gut‘ bedeutet ‚etwas ist von der Art, daß es dem in Frage stehenden Erfordernissen usw. genügt‘.*“

⁷⁷ Nietzsche bestimmt das Gut- bzw. Schlimmsein eines Mittels für einen Zweck als Charakteristik jeden Werts und negiert damit die Existenz eines Unterschieds zwischen moralischem und nicht-moralischem Wert sowie zwischen moralischem und nichtmoralischem Werturteil. Cf. Nietzsche, *KritGA VII,1*, 159, Fragment 4

einem willkürlich im voraus festgelegten Ziel.“⁷⁸ Ob es gut ist, Klavier zu spielen oder nach Canossa zu gehen, muß solange ungeklärt bleiben, wie sich diese Ziele nicht ihrerseits als Mittel zu weiteren Zwecken interpretieren lassen, und muß gänzlich unbeantwortet bleiben, wenn es unmöglich sein sollte, einen derartigen Zweck anzugeben. Wir haben zu erwägen, wann uns ein Mittel durch die Angabe von Zwecken hinlänglich gerechtfertigt erscheint und wir das Fragen nach Zwecken abbrechen.⁷⁹

Alle relativen Werturteile sind Aussagen über Faktisches.⁸⁰ Keine Tatsachenaussage kann ein absolutes

[147]: „Gut zu etwas‘, ‚schlimm für etwas‘: *ursprünglich* sind alle moralischen Urtheile Urtheile über *Mittel zu Zwecken*. Aber man vergaß allmählich die Zwecke, und ‚gut‘ ‚schlecht‘ blieb übrig – als ob es an sich etwas Gutes geben *könnte*. Man lobte und tadelte immer in Hinsicht *auf einen Zweck*: endlich aber leugnete man den Zweck, um *ganz voll loben und tadeln* zu können, als nämlich Gefühle wie Verehrung, Liebe oder Ekel sofort bei diesen *Mitteln* empfunden wurden. Der Affekt also ist es, der das ‚Gute an sich‘ geschaffen hat und das ‚Böse an sich‘.“

⁷⁸ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 7/(1989) 13. So auch Strawson, *Ethical Intuitionism* (1949) 26/(1974) 105: „When the jury brings in a verdict of guilty on a charge of murder, they do so because the facts adducted in evidence are of the kind covered by the definition of ‚murder‘.“

⁷⁹ Cf. Wittgenstein, *Über Gewißheit* (1984 d) 160 f.: „Die Begründung aber, die Rechtfertigung kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.“

⁸⁰ Den Ansatz zu einer Theorie, die Werturteile deshalb als Tatsachenurteile beschreiben kann und muß, weil es sich bei dergleichen Urteilen in Wahrheit um Urteile über „bestimmte Zustände des Subjekts“ handle, hat bereits Durkheim, *Sociologie et Philosophie* [1924] (1963) 118/(1967) 137 f. beschrieben.

oder ethisches Werturteil sein.⁸¹ Die Welt aber ist, wie Wittgenstein im *Tractatus* 1.1 sagt, eine Welt von Tatsachen. Scheint etwas ein absoluter Wert zu sein, so korrespondiert ihm keine Tatsache, kann ihm keine Tatsache korrespondieren. Wäre die Rede von absoluten Werten jedoch eine gleichnishafte, dann müsste es, wie Wittgenstein 1929/30 allegorisches Sprechen versteht, unter der Prämisse, daß ein Gleichnis stets ein Gleichnis für etwas ist, möglich sein, dieses Gleichnis durchzustreichen und in eine unmetaphorische Rede zurückzuübersetzen, damit ‚dahinter‘ die Tatsache, auf die es sich bezieht, wieder zum Vorschein kommt.⁸² Die Allegorie oder das Gleichnis müssen sich in naturwissenschaftliche Prosa übertragen lassen. Wo dies nicht gelingt, ist die Rede – wissenschaftlich betrachtet – Unsinn und nicht einfach bloß falsch.⁸³ Dient die Rede von absoluten Werten hin-

⁸¹ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 6/(1989) 12.

⁸² Ebd. (1965) 10/(1989) 16 f. Cf. ders., *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (1984 b) 117: „Die Reden der Religion sind auch kein *Gleichnis*; denn sonst müßte man es auch in Prosa sagen können.“

⁸³ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 9 u. 10/(1989) 15 u. 17. Cf. *Tractatus* 6.53: „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat.“ Das Philosophische daran: dies ist ein *philosophischer* Gedanke der Unmöglichkeit von Philosophie. – Zur These vom Unsinn ethischer Sätze cf. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1931) 237: „Die objektive Gültigkeit eines Wertes oder einer Norm kann ja (auch nach Auffassung der Wertphilosophen) nicht empirisch verifiziert oder aus empirischen Sätzen deduziert werden; sie kann daher überhaupt nicht (durch einen sinnvollen Satz) ausge-

gegen der Beschreibung des Erlebnisses eines Wertfühlers, so läßt sich dieses Erlebnis als psychische Tatsache beschreiben und wäre damit wieder auf einen relativen Wert zurechtgestutzt. Von einer Würde des Menschen zu sprechen, wäre demnach eine Emphase, deren Gebrauch Wittgenstein „um keinen Preis lächerlich machen würde“. ⁸⁴ Sie eröffnet uns die Möglichkeit, Zeugnis von einem Drang „im menschlichen Bewußtsein“ abzulegen (z. B. Zeugnis davon, daß wir, sc. wir Gebildeten, alle gern Metaphysiker wären, wenn wir nur könnten), ohne daß ihm ein wissenschaftlich oder sonst irgendwie beschreibbarer Sachverhalt korrespondierte. ⁸⁵

sprochen werden. Anders gewendet: Entweder man gibt für ‚gut‘ und ‚schön‘ und die übrigen in den Normwissenschaften verwendeten Prädikate empirische Kennzeichen an oder man tut das nicht. Ein Satz mit einem derartigen Prädikat wird im ersten Fall ein empirisches Tatsachenurteil, aber kein Werturteil; im zweiten Fall wird er ein Scheinsatz; einen Satz, der ein Werturteil ausspräche, kann man überhaupt nicht bilden.“ Ebd. 238: „Die (Schein-)Sätze der Metaphysik dienen *nicht zur Darstellung von Sachverhalten*, weder von bestehenden (dann wären es wahre Sätze) noch von nicht bestehenden (dann wären es wenigstens falsche Sätze); sie dienen *zum Ausdruck des Lebensgefühls*.“

⁸⁴ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 12/(1989) 19.

⁸⁵ Zum Emotivismus cf. Stevenson, *Ethics and Language* [1944] (1967) 13: „Moral judgements are concerned with *recommending* something for a approval or disapproval“. Aus dieser These leitet er sogenannte working models ab (21): „1) ‚This is wrong‘ means *I disapprove of this; do so as well*. 2) ‚He ought to do this‘ means *I disapprove of this leaving undone; do so as well*. 3) ‚This is good‘ means *I approve of this; do so as well*.“ S. 228 erläutert Stevenson sein working model 3) genauer: „‚X is good‘ means ‚I approve of this, having carefully reflected on the matter‘, except that ‚good‘ has a more strongly laudatory emotive meaning“. – Dagegen Ziff, *Semantic Analysis* (1960) 224: „The thesis that there is some intimate relation

Wenn sinnvolle Rede per definitionem Rede über beschreibbare (empirische) Tatsachen⁸⁶ ist und jedes Werturteil, wenn es eine sinnvolle Rede zu sein beansprucht, sich durch eine Rückübersetzung der gleichnishaften Rede auf die darin verborgene Aussage über eine Tatsache reduzieren können lassen muß, dann ist auch per definitionem eine sinnvolle, wissenschaftliche Rede über absolute Werte unmöglich. Diese nämlich zeichnet sich durch die Irreduzibilität ihrer Metaphorizität aus. Sie ist nicht in Tatsachensprache übersetzbar. Deswegen sind absolute Werte nicht theoriezugänglich („not theory-amenable“), wie Grice, den Typ des Wittgensteinschen Skeptizismus beschreibend, sagt.⁸⁷ Wir treffen sie mit unserer Sprache nicht, denn in unserer Sprache sind alle Sätze gleichwertig,⁸⁸

between ‚good‘ and ‚approve‘ is a peculiarly elusive one, for it is not at all clear what the relation is supposed to be.“ – Ebd. 233: „There is nothing odd or even deviant about (115–116)“: „(115) That is a good potato but I detest potatoes. (116) That is a good screwdriver but I have no interest in screwdrivers.“ – Für spezielle Fälle moralischer Werturteile, bei denen die Hinsicht der Beurteilung eindeutig ist, hält allerdings auch Ziff einen Gleichklang von ‚good‘ und ‚approve‘ für zwingend. Ebd. 223: „We approach oddity in (90)

(90) George is a good Person but I don’t approve of him. for this might suggest that one is saying *(91)

*(91) George is a good person but I don’t approve him as a person.“

⁸⁶ Kienzle, Die semantische Form des Guten (1983) 44 u. 137 f. zeigt, daß und wie es einer Theorie, die eine solche Auffassung und ein derartiges Selbstverständnis vertritt (Wittgenstein und Carnap) möglich ist, ihre eigenen Sätze für sinnvolle Sätze zu halten und sie als solche auszuweisen.

⁸⁷ Grice, *The Conception of Value* (1991) 38 f.

⁸⁸ Cf. Wittgenstein, *Tractatus* 6.4. Zwar können wir mit Werten logisch operieren, doch sagen wir dann gerade nichts in dem von Wittgenstein angezielten Sinn über diese Werte. Schlick, *Fragen der*

keiner unserer Sätze besitzt eine moralische Autorität, etwas in sich moralisch Verpflichtendes und Handlungsantreibendes, das ihn über Tatsachenbeschreibungen hinaushöbe. Es kann in dieser Sprache keinen kategorischen Imperativ geben.

„Es gibt keine Sätze, die in einem absoluten Sinne erhaben, wichtig oder belanglos sind.“⁸⁹

Sprechen wir, so sprechen wir jederzeit über Fakten. In ihnen läßt sich Übernatürliches nicht ausdrücken, weil Sprechen als solches auf die Rede über Natürliches verpflichtet. Wollten wir aber Übernatürliches auf irgendeinem Wege unvermittelt zum Ausdruck bringen, so produzierten wir Unsinn und hätten es abermals verfehlt.

Die Zwickmühle ist perfekt erdacht: Jede sinnhafte Rede widerlegt als solche, daß es sich bei ihr um eine Rede über Ethik (Übernatürliches) handeln könnte. Jede Rede über Ethik (Übernatürliches) müßte be-

Ethik (1984) 131 (= (1930) 81): „Tautologische Sätze kann man über alles bilden, also natürlich auch über Werte. Schreibe ich z. B. den Satz hin: ‚Wenn der Wert A größer ist als der Wert B, so ist der Wert B kleiner als der Wert A‘, so habe ich mit diesem wahren Satze ersichtlich überhaupt nichts über Werte gesagt, sondern nur die Äquivalenz zweier verschiedener Ausdrucksweisen aufgezeigt. Der hingeschriebene Satz ist auch gar keine Aussage der Wertlehre, sondern gehört der Logik an.“

⁸⁹ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 6/(1989) 12. Cf. Schulte, Wittgenstein (1989) 97: „Ebenso, wie alle Tatsachen sozusagen auf der gleichen Ebene liegen, so liegen auch alle Sätze auf der gleichen Ebene.“ Cf. Wittgenstein, *Tractatus* 6.42: „Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken.“

reits im Ansatz scheitern, weil sie nicht länger als sinnhafte Rede zu betrachten wäre. So wird der Unsinn zum Wesen ethisch gebrauchter Wörter und solcher Gebrauch zu einem Mißbrauch.⁹⁰ Wer sich dieser Lehre von der Ineffabilität des absoluten Wertes anschließt, dem bleibt mit dem berühmten Satz 7 des *Tractatus* allein die in ein Gebot gekleidete Verheißung, es gäbe jenseits der Tatsachen noch etwas, *darüber* sich – mit Recht und sinnvoll – schweigen lasse, ja *darüber* geschwiegen werden müsse, weil es das eigentlich zu Sagende, doch zugleich das unmöglich Sagbare sei.⁹¹ „Unsagbarer Lebenssinn und aussprechbarer semantischer Sinn driften unversöhnbar auseinander.“⁹²

Verknüpfen wir nun Wittgensteins mit dem Weberischen Argument, so zeigt sich Folgendes: Sind Werte übernatürlich, Tatsachensätze aber Rede von Empirischem, dann verhindern Wertungen das Verstehen von Tatsachen, weil ihnen überhaupt kein Sachver-

⁹⁰ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 11/(1989) 18: Ich sehe, „daß nicht nur keine erdenkliche Beschreibung imstande wäre zu schildern, was ich unter absolutem Wert verstehe, sondern daß ich jede sinnvolle Beschreibung, die überhaupt jemand möglicherweise vorschlagen könnte, von vornherein und eben aufgrund ihrer Sinnhaftigkeit ablehnen würde. Das bedeutet: Ich sehe jetzt, daß diese unsinnigen Ausdrücke nicht deshalb unsinnig waren, weil ich die richtigen Ausdrücke noch nicht gefunden hatte, sondern daß ihre Unsinnigkeit ihr eigentliches Wesen ausmacht. Denn ich wollte sie ja gerade dazu verwenden, über die Welt – und das heißt über die sinnvolle Sprache – *hinauszugelangen*.“

⁹¹ Cf. Wittgenstein, *Briefe* (1980) 97 (Brief an von Ficker Mitte Oktober 1919). Cf. ders., *Geheime Tagebücher* (1991) 73, Eintragung vom 7. 7. 1916.

⁹² Frank, *Stil in der Philosophie* (1992) 91.

halt, d. h. weder ein bestehender noch ein nichtbestehender, entspricht. Und darum ist auch klar, warum ein unendlicher Krieg zwischen den Wertungen herrscht; nicht nämlich weil das richtige Verfahren zur Entscheidung über strittige Fragen noch nicht gefunden ist, sondern weil es mangels korrespondierender Sachverhalte gar nichts zu entscheiden gibt. Denn erst die Sachverhalte ermöglichen die Wahrheit oder Falschheit eines in einer Tatsachensprache formulierten Satzes, und nur als wahrer oder falscher Satz ist er Webers und Wittgensteins Ansichten zufolge sinnvoll.

„Die Philosophie beschreibt, welche Aussagen Sinn haben und welche Aussagen keinen Sinn haben (...) Ethische und ästhetische Urteile sind keine Sätze, denn sie lassen sich nicht verifizieren.“⁹³

Sie gehören nicht zum Universum dessen, was der Fall ist.

Wer den Gedanken der Menschenwürde im Sinne eines absoluten Werts wissenschaftlich zu begründen sucht, verstößt somit entweder gegen Elementaria des Wissenschaftsreglements oder gegen die logischen Regeln der Sprache. Einen noch krasserem Ansatz, mit der Würde des Menschen als absolutem Wert aufzuräumen, stellt Schopenhauers Frontalangriff auf die Kantsche Philosophie der Menschenwürde dar, den sie, trifft die Kritik, nicht einmal mehr als Gedanke übersteht, geschweige denn, daß sie Gegenstand wis-

⁹³ Cf. Wittgenstein, Vorlesungen 1930–1935 (1989 a) 87.

senschaftlicher Begründung sein könnte. Unabhängig von bestimmten Rationalitäts- und Realitätsauffassungen sucht Schopenhauer Menschenwürde als ein hölzernes Eisen bloßzustellen. Er weist auf einen Widerspruch im Begriff eines absoluten Werts und dem eines Zwecks an sich selbst hin.

5. *Der ‚absolute Onkel‘ –
Schopenhauers Versuch
einer semantischen Widerlegung
des Kantschen Menschenwürdebegriffs*

„[D]enken“, so Kant, „kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiert oder nicht.“ (KrV B XXVI Fn.)

Widerspruchsfreiheit ist die sowohl notwendige als auch hinreichende Bedingung dafür, daß etwas Gedachtes ein „möglicher“ Gedanke ist. Daraus läßt sich mit Kant, einer stärkeren Lesart folgend, zumindest die ontologische Konsequenz ziehen, daß nichts existiert, dessen Begriff einen Widerspruch enthält. Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch ist, wie Kant ihn gebraucht, ein negatives Existenzkriterium:

„Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, heißt der Satz vom Widerspruch.“ (KrV B 190)⁹⁴

⁹⁴ Aristoteles, der dieses Prinzip erstmalig als Prinzip (archē) namhaft gemacht hat (cf. Platon, Politeia IV 436 e – 437 a), drückt es in

Noch bevor zu prüfen ist, ob einem Begriff ein Objekt entspricht, ist die Probe auf die logische Möglichkeit des Begriffs zu machen. Fällt der Test negativ aus und ist der Begriff kein möglicher Gedanke, so ist der zweite Schritt obsolet geworden.

„Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntnis sei, und wie sie sich auf das Objekt beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urteil überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen; widrigenfalls diese Urteile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Objekt) nichts sind.“ (KrV B 189)

Sprachanalyse ist als Bedeutungsanalyse auch für das Forschen in der reinen Vernunft bedeutsam.⁹⁵ Die Aussagen, in denen Vernunftprinzipien ausgedrückt werden, sind an sprachliche Regeln gebunden. Wer Anspruch auf eine korrekte Darstellung dieser Ver-

drei recht unterschiedlichen Formulierungen aus: 1) in einer ontologischen, 2) in einer logischen und 3) in einer psychologischen. – 1) Metaphysik IV 3, 1005 b 19 f.: „Daß ein und dasselbe [Prädikat] ein und demselben [Subjekt] nach derselben Hinsicht gleichzeitig zukommt und nicht zukommt, ist unmöglich“ (Übers. u. Einfügungen von Tugendhat/Wolf, Logisch-semantische Propädeutik (1986) 53). – 2) Metaphysik IV 6, 1011 b 13 f.: „Der Satz ‚kontradiktorische Aussagen können nicht zugleich wahr sein‘ [ist] der sicherste unter allen“ (Übers. Bonitz). – 3) Metaphysik IV 3, 1005 b 23 f.: „Es [ist] unmöglich (. . .), daß jemand annehme, dasselbe sei und sei [zugleich] nicht.“ (Übers. Bonitz) – Kants Formulierung kann, je nach Auslegung, dem ersten oder zweiten Typ zugeordnet werden. Ließe sich für das Prinzip ein Beweis erbringen, so wäre er für die beiden ersten Varianten apriorisch und für den dritten empirisch zu führen. Cf. Łukasiewicz, Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles (1910) 16 f., 21 u. 21 Fn. 1/(1988) 60, 63 u. 74 f. Anm. 4.

⁹⁵ Cf. Köhler, Reflexive, transzendente und skeptische Argumente (1988) 230.

nunftprinzipien erhebt, ist gehalten, Kollisionen mit den Regeln des Gebrauchs der Wörter zu vermeiden. Verstöße gegen die semantischen und syntaktischen Regeln der Sprache kommen in bestimmten Fällen Verstößen gegen die logischen Regeln der Vernunft gleich. Sprachlicher Unsinn kann nicht als Losung der Vernunft ausgegeben werden.

Schopenhauer nimmt Kant beim Wort. Strenggenommen bemüht er, wenn er Kants Idee der Menschenwürde zu widerlegen sucht, kein skeptisches Argument. Er hält auch nicht die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz eines absoluten Werts des Menschen für unentscheidbar, sondern erklärt jede derartige Existenzbehauptung samt der sich an sie knüpfenden praktischen Konsequenzen für unsinnig. Schopenhauer argumentiert wie auch Moore von einem Standpunkt überlegener logisch-semantischer Kenntnis aus. Ist sein Argument stichhaltig, ist damit die Nichtexistenz einer menschlichen Würde – zumindest in der Kantschen Version – allein aufgrund einer *discohaerentia terminorum* analytisch bewiesen.

Wenn Kant sagt: „der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existirt* als Zweck an sich selbst“ (GMS 428_{7f.}), und daraus folgert, er besitze als ein solcher Selbstzweck eine Würde, nämlich einen absoluten, „unbedingten, unvergleichbaren Wert“ (436_{3f.}), so nennt Schopenhauer diese Rede, ohne sich auf die Kantsche Argumentation im Detail einzulassen, bereits deswegen falsch, weil sie gegen die semantischen Regeln unserer Sprache verstoße. Eine einfache Sprachbetrachtung entdeckt ihm, daß „jene zwei Defi-

nitionen die Logik beleidigen“,⁹⁶ da sie, wie er sich sicher ist, beide selbstwidersprüchlich sind. Denn Zweck, darauf besteht Schopenhauer, ist ein relationaler Begriff. Einen Zweck gibt es nur durch einen Willen, der ihn setzt, der sich etwas zum Zweck macht, zu dessen Verwirklichung ihm Mittel dienen. In einer von Kant abweichenden Terminologie heißt es:

„Zweck ist das direkte Motiv eines Willensaktes, Mittel das indirekte (*simplex sigillum veri*). Er [Kant] aber schleicht durch seine wunderlichen Definitionen zu dem Satz: ‚Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst.‘ – Allein ich muß geradezu sagen, daß ‚als Zweck an sich selbst existiren‘ ein Ungedanke, eine *contradictio in adjecto* ist. Jeder Zweck ist nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck (...) er ist. Nur in dieser Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn, und verliert diesen, sobald er aus ihr herausgerissen wird. Diese ihm wesentliche Relation schließt aber nothwendig alles ‚An sich‘ aus.“⁹⁷

Ist die Bedeutung des Ausdrucks ‚Zweck‘ wesentlich durch eine Relation festgelegt, so daß ein Zweck stets der Zweck eines Willens und Relationalität mithin ein implizites, wesentliches oder notwendiges Prädikat von Zweck ist, ohne das ‚Zweck‘ zu denken unmöglich ist. Und ist ferner Kants Wendung, ‚an sich selbst‘, genau so zu verstehen, daß sie zugleich und in derselben Hinsicht eine Negation jeder Relationalität darstellt, dann verstößt die Rede vom Zweck an sich selbst in der Tat gegen den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. ‚Zweck an sich selbst‘ gehört dann zu

⁹⁶ Schopenhauer, *Grundlage der Moral* (1988 a) 518.

⁹⁷ Ebd. 517.

jener Form begrifflichen Widerspruchs (*contradictio in terminis*), die *contradictio in adjecto* heißt.⁹⁸ Dies läßt sich folgendermaßen darstellen:

1) Gegeben sei der Ausdruck (S), dessen Bedeutung (intensional) die (wesentliche) Eigenschaft p impliziert, wie sie sich durch Bedeutungsanalyse von (S) explizieren läßt.

2) (S) und $\neg p$ sind aufgrund ihrer Semantik in einer positiven Prädikation unverträglich, da p und $\neg p$ inkompatibel sind.⁹⁹

3) Wenn, bei Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, gilt, daß wenn p , dann $\neg(\neg p)$, so gilt auch das tautologische Konditional: $(S \supset p) \leftrightarrow (S \supset \neg(\neg p))$.

4) Wenn (S) in dem Sinne p impliziert, daß (S) zu denken bedeutet, seine wesentliche Eigenschaft p notwendig mitzudenken, dann heißt, von (S) $\neg p$ zu präzisieren soviel wie von ihm zugleich $\neg p$ und, da nach (1) implizit, doch explizierbar mit (S) gesetzt, p zu präzisieren.

5) Dies ist ein formaler Widerspruch, der nach Kants Urteil die Erkenntnis von (S) vernichtet oder mit Strawson geurteilt gänzlich uninformativ, bloß paradox oder absurd ist.¹⁰⁰

⁹⁸ Cf. Muck, *Contradictio in adjecto* und *Contradictio in terminis* (1971) 1033.

⁹⁹ Nach der klassischen Logik gilt hier das *Prinzip der doppelten Verneinung*: Ist etwas ein A , so kann es nicht ein $\neg A$ sein.

¹⁰⁰ KrV B 191: Daß dem Satz vom Widerspruch „gar keine Erkenntnis zuwider sein könne, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wohl zur *conditio sine qua non* (...) unserer Erkenntnis.“ – Strawson, *Introduction to Logical Theory* (1977) 6: „When we apply a predicate to something, we implicitly exclude from appli-

„Zweck an sich“ ist gerade wie „Freund an sich“ – Feind an sich, – Oheim an sich, – Nord oder Ost an sich, – Oben oder Unten an sich, u. dgl. m.“¹⁰¹ – „So ist etwa der Begriff ‚Onkel‘ nur definiert relativ zu Neffen oder Nichten, ein ‚absoluter Onkel‘ wäre Unsinn.“¹⁰²

Schopenhauers Kritik am Ausdruck ‚absoluter Wert‘ verläuft analog zum vorgestellten Argumentationschema:

„Nicht besser steht es mit dem ‚absoluten Werth‘, der solchem angeblichen, aber undenkbar *Zweck an sich* zukommen soll. Denn auch diesen muß ich, ohne Gnade, als *contradictio in adjecto* stempeln. Jeder *Werth* ist eine Vergleichungsgröße, und sogar steht er nothwendig in doppelter Relation: denn erstlich ist er *relativ*, indem er *für* Jemanden ist, und zweitens ist er *komparativ*, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geschätzt wird, ist. Aus diesen beiden Relationen hinausgesetzt, verliert der Begriff *Werth* allen Sinn und Bedeutung. Dies ist zu klar, als daß es noch einer weiteren Auseinandersetzung bedürfe.“¹⁰³

cation to that thing the predicates which lie outside the boundaries of the predicate we apply, but in the same incompatibility-range. By this I mean that if we go on to apply to the thing, in the same breath, one of the predicates which lie outside those boundaries, we shall be taken to have contradicted ourselves and said nothing.“ Strawsons Bestimmung dessen, was ein Widerspruch ist, ist von dem zu unterscheiden, was Ryle, *The Concept of Mind* (1949) 15–18/(1969) 13–17 Kategorienfehler (category-mistake) nennt. Ein category-mistake liegt dann vor, wenn ein Gegenstand keine Eigenschaft besitzt, die mit dem auf ihn angewendeten Prädikat innerhalb desselben incompatibility-range vorkommt. Von einem Wert Absolutheit zu präzisieren hieße dann, sich in der Kategorie zu vergreifen, gleich so als nennten wir ihn grün oder warm.

¹⁰¹ Schopenhauer, *Grundlage der Moral* (1988 a) 517.

¹⁰² Schlick, *Fragen der Ethik* (1984) 133 (= (1930) 82).

¹⁰³ Schopenhauer, *Grundlage der Moral* (1988 a) 517 f.

Im Unterschied zu Kant hält Schopenhauer nicht nur bestimmte Werttypen, sondern jeden Wert für eine sowohl relative als auch komparative Vergleichsgröße.

1) Jeder Wert ist ein Wert für jemanden, oder: wann immer etwas ein Wert ist, so gehört dazu, daß es für jemanden einen Wert darstellt, woraus folgt, daß solches, was für niemanden einen Wert darstellt, überhaupt kein Wert ist. Kein Wert ist sich selbst wert.

2) Jeder Wert ist Wert im Hinblick auf einen Maßstab.¹⁰⁴ Kein Wert ist sein eigener Wertmaßstab.

Das Prädikat ‚absolut‘ ist mit beiden Implikationen des Wertbegriffs inkompatibel. Damit ist die Formulierung ‚absoluter Wert‘ ein begrifflicher Widerspruch. Da Kant die Würde des Menschen als seinen absoluten Wert bestimmt, trifft seinen Begriff der Menschenwürde derselbe Vorwurf. Der Satz ‚Würde ist ein unbedingter, unvergleichbarer Wert‘ (cf. GMS 436_{3f.}) ist formal widersprüchlich, denn er sagt, mit Schopenhauer, daß Würde etwas Nichtabsolutes, nämlich ein Wert und zugleich etwas Absolutes, nämlich unbedingt und unvergleichbar ist.

„Ein *unvergleichbarer, unbedingter, absoluter Werth*, dergleichen die *Würde* seyn soll, ist demnach, wie so Vieles in der Philosophie, die mit Worten gestellte Aufgabe zu einem Gedanken, der sich gar nicht denken läßt“.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Ebd. 523: „Jeder *Werth* ist die Schätzung einer Sache im Vergleich mit einer andern, also ein Vergleichsbegriff, mithin relativ, und diese Relativität macht eben das Wesen des Begriffes *Werth* aus.“

¹⁰⁵ Ebd. 523.

Schopenhauer läßt an einen einzigen Ausweg denken. Des Ausdrucks ‚Menschenwürde‘ bedient sich, wer einem subjektiven Zustand, einem Gefühl der Erhabenheit zum Wort verhelfen will, das auf der wörtlichen Ebene korrekter normalsprachlicher Sätze auszudrücken ihm unmöglich zu sein scheint. So gelesen, erinnert Schopenhauers Urteil an Wittgensteins Bemerkung über die Rede vom absoluten Wert als dem „Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewußtsein“,¹⁰⁶ ohne mit ihr deren nachsichtigen Ton zu teilen.

Kants Definition der Menschenwürde „ist eine Erklärung, die durch ihren erhabenen Klang dermaßen imponirt, daß nicht leicht Einer sich untersteht, heranzutreten, um sie in der Nähe zu untersuchen, wo er dann finden würde, daß eben auch sie nur eine hohle Hyperbel ist, in deren Innerem, als nagender Wurm, die *contradictio in adjecto* nistet.“ – „Allein dieser Ausdruck ‚*Würde des Menschen*‘, ein Mal von *Kant* ausgesprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rath- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponirenden Ausdruck ‚*Würde des Menschen*‘ versteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leser sich gern mit einer solchen *Würde* angethan sehen und demnach damit zufrieden gestellt seyn würde.“¹⁰⁷

¹⁰⁶ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 12/(1989) 19.

¹⁰⁷ Schopenhauer, *Grundlage der Moral* (1988 a) 522 f.

6. *Metaphorizität als Vehikel
wissenschaftlicher Geltung.
Eine Anzeige*

Wir haben nachgezeichnet, wie die strikte Unterscheidung von Fakten und Werten zu einer wissenschaftstheoretischen Bastion ausgebaut wird. Diese hat mit der Zeit eine gewisse Institutionalisierung erfahren, die sich von der Stärke oder Schwäche der Argumente, die sie stützen, tendenziell emanzipiert hat. Wir haben gesehen, daß die Tatsache-Wert-Dichotomie für uns bindend sein soll, weil wir sie aus semantischen Gründen (Moore) oder aus wissenschaftskritischen Erwägungen (Weber) nicht aufbrechen dürfen, oder weil wir sie, auch wenn wir es wollten, nicht aufbrechen könnten (Wittgenstein). Wir haben gesehen, daß wir die Würde des Menschen sprachlich unmöglich adäquat behandeln können und ihre Begründung vollkommen aussichtslos wäre, weil sie zu den Wänden unseres Käfigs gehört und damit zu den Bedingungen möglicher sinnvoller Rede und Praxis, die unmöglich Gegenstand sinnvoller Rede und Praxis sein können. Und wir haben gesehen, daß eine Debatte über Menschenwürde zumindest im Kantschen Verstand bereits im Ansatz verfehlt ist, weil sie einen Begriff gebraucht, der kein Gedanke, sondern bloßer flatus vocis ist, eine Rede von gewaltiger appellativer Kraft, doch bar jeder Bedeutung. Wir haben aber auch gesehen, daß hinter diesen Ansätzen Sprach-, Realitäts- und Rationalitätsauffassungen stehen, die selbst nicht unproblematisch sind.

Verfechter einer Philosophie der menschlichen Wür-

de werden sich weder mit einer emotivistischen Theorie abfinden noch durch den Schopenhauerschen Widerlegungsversuch noch durch die Einwände des Skeptizismus geschlagen geben. Überhaupt scheinen im Hinblick auf den moralischen oder axiologischen Skeptizismus sämtliche Versuche, seine Richtigkeit zu beweisen, ähnlich unfruchtbar zu sein wie diejenigen, seine Unhaltbarkeit vor Augen zu führen.¹⁰⁸ Ein pragmatischer Sinn sagt uns, daß wir moralisch urteilen und werten müssen oder es, aller skeptischen Aufklärung zum Trotz, doch tun. Und die nicht-philosophischen Zeugnisse moralischer Skeptizisten zeigen uns, daß auch sie moralisch urteilen.¹⁰⁹ Dies beweist jedoch philosophisch nicht allzuviel und sollte keinen Moralisten selbstzufrieden machen. Bedeutsamer scheint es mir zu sein, daß die Würdetheoretiker durch die Kritik der Skeptiker unter einen Rechtfertigungsdruck geraten, den sie ihren Angreifern nur bedingt zurückzugeben vermögen. Kant hat in seiner Grundlegungsschrift selber mögliche Schwierigkeiten mit dem Begriff eines absoluten Werts, z. B. dem des guten Willens, eingeräumt. In der Idee eines absoluten Werts liege

„etwas so Befremdliches, daß unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch der Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei ingeheim zum Grunde liege“ (GMS 394₃₄₋₃₇).

¹⁰⁸ Cf. Strawson, *Skepticism and naturalism* (1985) 19–21/(1987) 29 f.

¹⁰⁹ Cf. Wittgensteins Brief an Adele Jolles aus dem Jahr 1930, in: McGuinness, *Wittgensteins frühe Jahre* (1988) 106–108.

Um sich vor dem Versuch ihrer semantischen Widerlegung und vor den skeptischen Einwänden in Sicherheit zu bringen und damit in eins genauer anzuzeigen, worum es ihr geht, sehe ich für die Kantsche Menschenwürdephilosophie und ihre Rekonstruktion nur eine einzige Möglichkeit. Es muß sich zeigen lassen, daß ein Diskurs über die Grenzen, d. h. über die Bedingungen der Möglichkeit unserer Selbst- und Weltverständnisse führbar ist, weil er nicht, nicht zu Recht, unter ein tatsächenssprachlich orientiertes Unsagbarkeitsverdikt (Wittgenstein) fällt.

Menschenwürde wäre ein zentraler Begriff eines solchen Diskurses, der sich nicht für von Weber unterbunden und von Wittgenstein und Schopenhauer widerlegt betrachtet, sondern aus einer Kritik ihres Typs gerade die umgekehrte Lehre zieht, seine entscheidenden Passagen nicht tatsächenssprachlich zu formulieren und darauf zu bestehen, daß die Ausdrücke seiner entscheidenden Begriffe nicht wörtlich deskriptiv zu nehmen sind und dennoch einen präzise angebbaren Sinn besitzen.

Die Ausdrücke ‚Zweck an sich selbst‘ und ‚absoluter Wert‘ sind dann als Metaphern zu verstehen. Als solche entgehen sie, sofern sie sich angemessen interpretieren lassen, dem Widerspruchsvorwurf. Der Vorwurf der semantischen Abweichung trifft nicht länger als Widerlegung, denn ein metaphorisches Sprechen bedient sich gerade solcher Ausdrücke und Sätze, die auf ihrer wörtlichen Ebene semantisch abweichend sind, um damit gleichwohl etwas Sinnvolles und Interpretierbares zu sagen. Metaphern stellen keinen Unsinn, sondern eine eigene kognitive Leistung dar. Sie

handeln von etwas und verhindern darum nicht prinzipiell das, was für einen Wissenschaftlichkeitsanspruch als Theoriezugänglichkeit eingeklagt wurde. ‚Zweck an sich selbst‘ und ‚absoluter Wert‘ als metaphorische Ausdrücke verstanden, müßten sich a), wie Wittgenstein verlangt,¹¹⁰ in nichtmetaphorische zurückübersetzen lassen, so daß für die Übersetzungen wieder die Regularitäten unserer Sprache gelten. Diese besitzen einen Sinn auf ihrer wörtlichen Ebene.

Gegen die Möglichkeit eines solchen Verfahrens hat Richard Double argumentiert. Er, der hinsichtlich der Begriffe des freien Willens, moralischer Verantwortung und menschlicher Würde einen strengen *non-realism* vertritt, gelangt zu seiner Position, weil diese Begriffe seiner Ansicht nach extensional nichts bedeuten („do not denote anything“).¹¹¹ Sie seien keine Kandidaten für die Klasse realer Entitäten. ‚Freier Wille‘ oder ‚freie Wahl‘ sind für Double mit Rücksicht auf ihren Reinheitsanspruch, der nur die diskrete Disjunktion ‚frei oder unfrei‘ zuläßt, unerfüllte und prinzipiell unerfüllbare Begriffe.¹¹² Sie seien nicht verifizier-

¹¹⁰ Cf. Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 10/(1989) 16.

¹¹¹ Double, *The Non-Reality of Free Will* (1991) 9.

¹¹² Ebd. 5: „My argument is a metaphilosophical one that holds that neither concept can have discrete reference. Instead, these terms are merely honorific and subjective; they cannot be legitimized by appeal to the nature of extralinguistic reality. Free will and moral responsibility, as they are viewed in philosophical discourse and everyday life, are not to be counted as candidates among the class of real entities.“ Ebd. 7: „The conclusion I reached was not that of the *skeptic*, who questions whether free will and moral responsibility exist, but that of the non-realist, who affirms that they

bar, was ihren Gebrauch, der auf bloß subjektive Annäherungsüberlegungen angewiesen sei, hoffnungslos unpräzise mache. Ihre Erfüllbarkeit aber sei die notwendige Voraussetzung dafür, den Menschen eine Würde in dem Sinne zusprechen zu können, daß sich der bildhafte Ausdruck ‚Würde‘ in irgendwelche wörtlich zu verstehenden Ausdrücke übersetzen lasse, die sich auf außersprachliche Denotata beziehen.¹¹³

„Thus, the extension of *free choice* for various speakers will skew widely, and there will be no truth to the matter of whose usage is correct. In this sense, saying that there is no free will and moral responsibility is not like saying that there are no Zeus thunderbolts or caloric fluid, *because in these cases there are principled replacement kinds that can serve as the real denotata of the original terms.*“¹¹⁴ (Letzte Hervorh. von mir)

Oder b): Die Ausdrücke ‚Zweck an sich selbst‘ und ‚absoluter Wert‘ lassen sich nicht übersetzen, aber doch gleichwohl irgendwie interpretieren und rechtfertigen.¹¹⁵ Wir verstehen hier keinen wörtlichen Sinn, wohl aber die Anzeige einer „Tendenz“.¹¹⁶

Ich werde dafür argumentieren, daß Kant im Rahmen seiner Menschenwürdephilosophie unter dem Titel

do not because the (...) respective concepts cannot be satisfied.“ Cf. ebd. 130 f., 158.

¹¹³ Double, *The Non-Reality of Free Will* (1991) 5.

¹¹⁴ Ebd. 9. Cf. Max Webers Argument in ders., *Wissenschaft als Beruf* (1968 c) 603 (= (1922) 545) und die Replik von Putnam, *Reason, Truth, and History* (1981) 177/(1990) 235 f.

¹¹⁵ Cf. Wittgenstein *Lecture on Ethics* (1965) 11/(1989) 18.

¹¹⁶ Wittgenstein, *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (1984 b) 69: „Aber die Tendenz, das Anrennen, *deutet auf etwas hin.*“

„Idee“ eine Theorie des zweiten Typs entwickelt. Das aber heißt, nachdem wir gezeigt haben, wie jede Form empirischer Wissenschaft nichts anderes als die Theorieunzugänglichkeit einer menschlichen Würde zum Resultat haben kann, daß er mit einer Idee der Menschenwürde einen unhintergebar nichtbeliebigen, also notwendigen *Gedanken* auszuweisen hat. Dazu hat er einen nichtempirischen Weg zu erschließen, für den er nicht weniger als dessen Unausweichlichkeit nachzuweisen hat. Dazu aber schickt Kant sich an. Seinen Nachweis für eine Menschenwürde sucht er unter den Vorzeichen einer Kohärenztheorie zu erbringen. Er hat damit nicht die Aufgabe übernommen, die Existenz menschlicher Würde wie und wo auch immer zu verifizieren. Seine Beweislast ist die, zu zeigen, daß bei Strafe des Selbstwiderspruchs auf die Hypothese der Existenz einer Würde des Menschen nicht verzichtet werden kann. Er argumentiert für eine bestimmte Praxis und in praktischer Absicht. Er verteidigt nicht die Korrektheit seiner Urteile als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, sondern verteidigt die Annahme bestimmter Begriffe und Ideen und behauptet deren Unverzichtbarkeit für die Kohärenz eines Selbstverständnisses, das menschliche Praxis und menschliches Praxisverstehen (überhaupt) regieren. Er muß zeigen, daß die Annahme einer Menschenwürde kein Fall einer in unser Ermessen gestellten Wahl, sondern eine Unausweichlichkeit ist, die wir nur um den Preis des Verzichts auf ein Praxis betreffendes verbindliches menschliches Selbstverständnis leugnen können. Er hat den Nachweis dafür zu erbringen, daß sich die Position des Skeptikers nicht hal-

ten läßt. Er hat zu zeigen, daß der Begriff der Menschenwürde 1) unerläßlich für einen verständlichen Begriff menschlicher Praxis und 2) unverzichtbar für den Aufweis der Bedingungen ihres Gelingens ist sowie 3) unverzichtbar für jeden erfolgversprechenden Versuch, dieses Gelingen auf den Weg zu bringen. Des weiteren muß er 4) auch demonstrieren können, daß der Begriff der Menschenwürde jedem Versuch, an diesem Programm solche Zweifel anzumelden, die über die Insistenz auf Unentscheidbarkeit hinaus in Gegenmodelle münden, insgeheim zugrunde liegt.

III. Zur Metaphorik und Praktizität reiner Vernunftbegriffe

Fassen wir zusammen. In Kapitel I wurde in einem ersten Angang zu klären versucht, was Kant unter der Würde des Menschen versteht und welchen Status das Würdekonzept im Rahmen seiner praktischen Philosophie bekleidet.

Mit dem Gedanken menschlicher Würde nimmt Kants praktische Philosophie an der Gerechtigkeit und Verlässlichkeit menschlicher Praxis ein Interesse, das sich auch als ein dreifaches Vernunftinteresse interpretieren läßt: 1) als ein formales, moralisch genanntes Interesse an der Einstimmigkeit der Vernunft mit sich selbst, an ihrer eigenen Verlässlichkeit, 2) als ein systematisches an der Theorie einer durchgängig nach Kausalgesetzen bestimmten und bestimmbar *einen* Welt und 3) als ein architektonisches an der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft. Drei Reduktionen arbeiten der Einlösung des ersten dieser Desiderate direkt, den übrigen indirekt zu: eine Entanthropologisierung¹ und Verwesentlichung² des

¹ Cf. GMS 389, 410. Zum Ausdruck Entanthropologisierung cf. Marten, Die Bedeutung der Etymologie im Denken Martin Heideggers (1991) 228.

² Cf. das von Habermas, Heidegger – Werk und Weltanschauung (1989) 32 auf Heidegger gemünzte Wort von der „Abstraktion durch Verwesentlichung“. Cf. auch Paul Klees Charakterisierung

Menschen zum „vernünftige[n] Wesen“ (GMS 447₃₁), eine Desozialisierung praktischer Konflikte zu Einpersonnenkonflikten und eine Vertheoretisierung ihrer Lösung.

Was es möglich macht, den Menschen so zu deuten, daß ein moralisches Beurteilungsverfahren, wie Kant es ins Spiel gebracht hat, anwendbar wird, präpariert auch den Menschen heraus, dem er eine Würde zuspricht. Umgekehrt ist am Menschen das zu achten, was ihn moral- und der Zurechnung fähig macht. Beide Konzepte, Moralität und Menschenwürde, dienen der Etablierung des Menschen in einer ausschließlich durch Zweckkausalität nach Gesetzen bestimmten Sphäre, die Reich der Freiheit heißt, und der Scheidung dieser Sphäre von der der Natur, in der Kausalität vom mechanischen Typ bestimmend ist.

Über die objektive Existenz einer Würde des Menschen ist jedoch mit Hinweisen auf das formale, systematische und architektonische Interesse einer Philosophie solange noch nichts ausgemacht, wie die Bausteine dieser Philosophie sich nicht als unabdingbar für eine Theorie der Praxis überhaupt und das von ihr vertretene Ordnungsinteresse für menschliche Praxis selbst als unhintergebar ausweisen läßt.

Ob der Versuch, praktische Philosophie als Wissenschaft zu etablieren, erfolgreich gewesen ist oder überhaupt erfolgreich sein kann, ist im Rahmen dieser Phi-

seiner Kunst als eine „Verwesentlichung des Zufälligen“ (zit. nach Werner Haftmann, Paul Klee. Wege bildnerischen Denkens, München 1950, 71). Das Wort ist bislang nicht in den Bestand deutscher Wörterbücher eingegangen.

losophie selbst nicht mehr zu entscheiden. Sie muß, damit darüber befunden werden kann und ihre Begriffe die Geltung haben, die zu haben sie beanspruchen, Gegenstand eines Diskurses über ihre Grenzen, ihren Status und ihre Legitimität werden können.

Eine philosophische Begründung der Menschenwürde hat sich, wie wir in Kapitel II gezeigt haben, noch bevor sie zu ihrem eigentlichen Geschäft der Deduktion ihres Gegenstandes schreitet, dreier Infragestellungen zu erwehren:

1) dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, weil sie einen Wert nicht bloß als ihren Gegenstand traktiere, sondern selber werte und damit die Wissenschaftlichkeit garantierende Webersche Demarkationslinie zwischen konsensfähiger Faktenerforschung und Wertung, über die niemals Einhelligkeit zu erzielen sei, unzulässigerweise überschreite. Kants praktische Philosophie aber will, auch dann, wenn sie über Menschenwürde spricht, Wissenschaft sein. (Auf dieses Problem werde ich mich hier nicht mehr einlassen.)

2) dem Vorwurf der Unsinnigkeit, wie Schopenhauer ihn erhoben hat. Demnach sei der absolute Wert, der nach Kant dem Menschen als Zweck an sich selbst zukommt, zwar ein imponierender rhetorischer Fund, der raffiniert darauf spekuliere, daß auch der „Leser sich gern mit einer solchen Würde angethan sehen und demnach damit zufrieden gestellt seyn würde“,³ doch näher betrachtet entdeckten sich sowohl das Würdekonzept als auch das des Zwecks an sich selbst als Ungedanken. Vom Wert, der seinem Begriff nach

³ Schopenhauer, Grundlage der Moral (1988 a) 523.

eine „Vergleichungsgröße“⁴ sei, Absolutheit zu prädi-
zieren, und vom Zweck, der stets nur relational als „di-
rektes Motiv“ eines Willens verständlich gemacht wer-
den könne, zu sagen, er sei etwas an sich selbst
Seiendes, sei beidemale unbarmherzig als eine *contra-*
dictio in adjecto zu demaskieren; und diesen Fehler be-
gehe Kant.

3) der These Wittgensteins von der Unsagbarkeit des
Ethischen und des absolut Werthaften, weil es zusam-
men mit der Logik die Grenze sowohl der Welt als
auch der Sprache sei, die, auf immanenten, deskripti-
ven Gebrauch verpflichtet, sich unmöglich über ihre
eigene Grenze äußern könne.

Ich werde im folgenden Kapitel zunächst 1) den drit-
ten Einwand noch einmal erläutern (den zweiten wer-
de ich nur einmal kurz streifen), um ihn dann 2) so
übersetzen, daß er in das Szenario, das Kant von der
Bedrohung der Philosophie zeichnet, eingeht, 3) die
Aufgaben skizzieren, die sich aus dieser Herausforde-
rung ergeben und 4) schließlich Kants Lösungsver-
such nachzeichnen.

Das vierte Kapitel entfaltet die Bedeutung des Aus-
drucks Zweck an sich selbst, das fünfte beschäftigt
sich mit seiner Rechtfertigung und dem Status tran-
szendentaler Überlegungen.

⁴ Ebd. 518.

1. Grenzdiskurs und deskriptivistischer Fehlschluß

Meine These nenne ich vorweg:

Menschenwürde und Zweck an sich selbst sind Grenzbegriffe im Umfeld der transzendentalen Idee der Freiheit. Sie entgehen dem Unsinnsvorwurf und dem Un-sagbarkeitsverdikt, weil sie erstens als metaphorische Ausdrücke und zweitens nicht als konstitutive, sondern als regulative Begriffe zu nehmen sind. Grenzbegriffe werden nicht immanent deskriptiv, sondern extern präskriptiv verwandt. Sie regeln, grundlegende Fragen menschlicher Welt- und Selbstverständigung beantwortend, was möglicher Inhalt einer Welt sein kann und nach welcher Regel diese Welt *eine* Welt ist. Externe Fragen aber sind, wie nicht erst Carnaps, sondern nach meiner Lesart bereits Kants grundlegende Einsicht ist, praktische Fragen.⁵ Der Umgang mit ihnen entscheidet, wie ich zeigen möchte, im wesentlichen darüber, welcher Philosophietyp vorliegt.

Kein ‚natürliches‘ deskriptives Prädikat, so hatte Moore, über den von ihm so genannten naturalistischen Fehlschluß aufklärend, ausgeführt, vermag das wertende Prädikat ‚gut‘ zu definieren oder zu er-

⁵ Carnap, Empirismus, Semantik und Ontologie (1972) 260, 263, 267. Cf. Ferber, Das normative ‚ist‘ (1988 b) 392. – Im Hinblick auf praktische Fragen dieses Typs kommt den Grenzbegriffen in einem Grenzdiskurs mehr als ein bloß negativer, ungehöriger Ansprüche menschlichen Wissenwollens zurückweisender Gebrauch zu. Anders der Grenzbegriff im theoretischen Gebrauch. Cf. KrV B 310 f.: „Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche.“ Cf. auch R 4033, XVII 423₁₉.

setzen. Die dann immer noch mögliche Frage, ob ein solcherart Beschriebenes auch wirklich gut sei, müsse stets offen bleiben. Gleichwohl hatte Moore darauf bestanden, daß die Wertung auf irgendeine Eigenschaft referieren müsse, die er der Unterscheidung halber eine nicht-natürliche nennt.⁶ Damit macht er das Wertprädikat ‚gut‘ zu einem beschreibenden Prädikat und Wertung zu einem Akt ‚nicht-natürlicher‘ Deskription.

Der Wittgenstein der Ethikvorlesung (1929/30) hat dagegen, ganz auf der Linie des *Tractatus* und seiner Bestimmung der Welt als eines Ganzen aller Tatsachen,⁷ statt neue Deskriptionstypen einzusetzen alles vom Anspruch auf Wirklichkeit ausgeschlossen, was sich einem am naturwissenschaftlichen Paradigma orientierten deskriptiven Zugriff entzieht. Wertungen in einem absoluten, in Deskriptionen unübersetzbaren Sinne, Zwecke, die nicht in neuer Hinsicht als Mittel verständlich gemacht werden können, sind kein Teil der Welt, sondern müssen als deren, ihr selbst nicht zugehörige, Grenze betrachtet werden, wie sie sich einem spekulativen Blick „sub specie aeternitatis“⁸ zeigen würde. Die Unterscheidung von Grenze und Welt ist ein zu epistemologischen Zwecken eingeführter Dualismus. Grenzen, wie dieser Dualismus sie denkt, sind etwas Prinzipielles, nicht lediglich fakti-

⁶ Cf. French, *Kant's Constitutive-Regulative Distinction* (1969) 385.

⁷ Cf. Wittgenstein, *Tractatus* 1 u. 1.11.

⁸ Wittgenstein, *Tagebücher 1914–1916* (1984 a) 178, 7. 10. 1916; ders., *Tractatus* 6.45: „Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes.“

sche Schranken, die sich durch die Erweiterung von Kenntnissen aufheben, verschieben oder verändern ließen.⁹ Es handelt sich um einen spekulativen Gedanken, der nichts über die Welt sagt, sondern eine Möglichkeit des Menschen umreißt, sich über sich und die von ihm als solche auszulegende Wirklichkeit zu verständigen. Er kann darum auch nur spekulativ richtig oder falsch sein, tauglich oder untauglich für seinen spekulativen Gebrauch.¹⁰ Doch einmal eingeführt, erzwingt er alle Konsequenzen, auf die wir in diesem Kapitel aufmerksam machen wollen, bis hin zu der, daß Philosophie auf diesem Wege, sofern er sich in einem absoluten Sinne rechtfertigen ließe, nicht allein ihre

⁹ Zur Kantschen Unterscheidung von Schranke und Grenze cf. Prol § 57, 352 f., 354 u. KrV B 787, 789. Anders Hegel, der mehrfach zu verstehen gibt, daß er zwischen Schranke und Grenze nicht differenziert. Cf. Hegel, Enzyklopädie § 60, VIII 144; § 92, VIII 197; § 95, VIII 201 et passim (cf. im Unterschied dazu ders., Wissenschaft der Logik, V 142 f.). Damit entfällt zugleich der transzendente als ein Grenzdiskurs. Hegel, Enzyklopädie § 60, VIII 144: „Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist (...) Es ist daher nur Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte *diesseits* im Bewußtsein ist.“ Ders., Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, XX 403: „Schranke der menschlichen Vernunft usf. ist eine unnütze Redensart. Daß die Vernunft des Subjekts beschränkt ist, versteht sich von selbst; aber wenn wir vom Denken sprechen, so ist Unendlichkeit nichts anderes als Sich-zu-sich-selbst-Verhalten, nicht zu seiner Grenze“.

¹⁰ Davidson, On the Very Idea of a Conceptual Scheme (1984 a) 198/(1986 a) 282 bezweifelt die Erklärungsmächtigkeit dieser Unterscheidung und spricht vom „dogma of a dualism of scheme and reality“.

Wissenschaftlichkeit unter Beweis stellte, sondern darüber hinaus zur alle übrige Wissenschaft fundierenden Grundlagen- oder Überwissenschaft avancierte.¹¹ Erhaltung und Verstehbarkeit von Systemen sind mit der ihrer Grenzen verknüpft.¹² Grenze ist dabei der Name eines Ordnungsprinzips für einen Bereich, der sich als Ordnung erfahren lassen soll. Da eine die Tatsachenwelt organisierende Grenze selbst kein Element dieser Welt, das Prinzipierende nicht zu dem von ihm Prinzipierten gehören kann und daher nicht wirklich¹³ und nicht verifizierbar ist, vermag eine Tatsachensprache die Grenze nicht adäquat auszudrücken. Wir können, wenn Deskription unser einziges sprachliches Vermögen und aller zulässige Sprachgebrauch in sie übersetzbar ist, über sie nichts wissen. Doch läßt sie sich supponieren, zeigt Wittgenstein in einer Art transzendentalphilosophischer Lösung seines Problems an, damit eben jene Tatsachenwelt als begrenzte und organisierte verständlich wird, worauf zu

¹¹ KrV B 491: Indem sie sich zu den Ideen als den Grenzen der Welt „hinaufschwingt, zeigt die Philosophie eine *Würde*, welche, wenn sie ihre Anmaßungen nur behaupten könnte, den Wert aller anderen menschlichen Wissenschaft weit unter sich lassen würde, indem sie die Grundlagen zu unseren größten Erwartungen und Aussichten auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen sich endlich vereinigen müssen, verheißt.“ (Herv. von mir) Cf. Rorty, Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache (1991) 73, 75.

¹² Cf. Bolz, Chaos und Simulation (1992) 9. Cf. auch Hegel, Enzyklopädie § 92, VIII 197.

¹³ Cf. Carnap, Empirismus, Semantik und Ontologie (1972) 260: „Wirklich sein im wissenschaftlichen Sinne bedeutet, ein Element des Systems zu sein; daher kann dieser Begriff nicht sinnvoll auf das System selbst angewendet werden.“

verzichten schon die Rede von der Welt als einer Totalität¹⁴ verunmöglichte.

„Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen der Welt.“¹⁵

Die Aufgabe der Grenzziehung fällt nach Wittgenstein neben der Logik der Ethik zu.

„Die Ethik handelt nicht von der Welt. Die Ethik muß eine Bedingung der Welt sein, wie die Logik.“¹⁶ „Die Ethik ist, sofern sie überhaupt etwas ist, übernatürlich“.¹⁷ „Die Ethik ist transcendental.“¹⁸

Und ebenso heißt es:

„Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt.“¹⁹ „Das vorstellende Subjekt ist wohl leerer Wahn. Das wollende Subjekt aber gibt es.“²⁰

Handelt Ethik von den Bedingungen der Welt, dann sind ‚Menschenwürde‘ und ‚Zweck an sich selbst‘, so-

¹⁴ Cf. Wittgenstein, Tractatus 1.11 u. 1.12.

¹⁵ Ebd. 6.5.

¹⁶ Wittgenstein, Tagebücher 1914–1916 (1984 a) 172, 24. 7. 1916; ebd. 177, 2. 9. 1916: „Das philosophische Ich ist (...) das metaphysische Subjekt, die Grenze (nicht ein Teil) der Welt.“ Ebd. 174, 2. 8. 1916: „Wie das Subjekt kein Teil der Welt ist, sondern eine Voraussetzung ihrer Existenz, so sind gut und böse Prädikate des Subjekts, nicht Eigenschaften in der Welt.“

¹⁷ Wittgenstein, Lecture on Ethics (1965) 7/(1989) 13.

¹⁸ Wittgenstein, Tractatus 6.421.

¹⁹ Ebd. 5.632. Cf. KrV B 543: Das, „was *begrenzt*, [muß] von dem, was dadurch *begrenzt wird*, unterschieden sein“.

²⁰ Wittgenstein, Tagebücher 1914–1916 (1984 a) 172, 4. 8. 1916. Cf. Tractatus 5.631; dort ist nur der erste Satz aufgenommen.

fern sie die Subjektivität des Subjekts in praktischer Hinsicht markieren, Begriffe der Entscheidung externer Fragen oder Grenzbegriffe. Sie dienen der Verständigung über menschliche Praxis als solche. Sie erlauben es, diese als eine Ordnung und unter einer Ordnung zu betrachten, und wären, wenn konkurrierende Ordnungsmodelle ausgeschlossen werden könnten, unabdingbare Voraussetzung sowohl für das Verstehen als auch für diese Praxis selbst.

Doch das gilt allemal nur unter der Voraussetzung, daß „es eine derartige Wissenschaft überhaupt“ gibt.²¹ Und das zuzugestehen ist Wittgenstein letztlich nicht bereit. Philosophie hat nach ihrer richtigen Methode nichts als deskriptive „Sätze der Naturwissenschaft“ zu enthalten und jede Hoffnung auf genuin philosophische Sätze zu enttäuschen.²² Darum ist zu sagen: Die Aufgabe der Grenzziehung *fielle* der Ethik zu, stünde nicht alles, was nicht zur Tatsachenwelt gehört, aus sprachkritischen Gründen unter einem Unsagbarkeitsverdikt, auch wenn das Sagbare, was es ist, nur dank jenes eigentlich zu Sagenden, doch unmöglich Sagbaren zu sein vermag. Eine Einengung der Sprache ohne Not, wie ich denke; ein Skeptizismus, der einem deskriptivistischen Fehlschluß aufsitzt; eine Mesalliance von Objektivität und Zweifel. „Der Scepticism“ urteilt Kant, „ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen“ (Prol § 57, 351_{12 f.}). Diesem entgegenzusteuern ist nach Kant ein kritischer Diskurs gefragt, der die Auf-

²¹ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 7/(1989) 13.

²² Wittgenstein, *Tractatus* 6.53.

gabe übernimmt, für die Foucault das Wort von der „police‘ discursive“²³ geprägt hat.

2. *Kritizismus zwischen Dogmatismus und Skeptizismus*

Kants Philosophie der sogenannten kritischen Zeit stellt sich selbst immer wieder als ein Unternehmen dar, das einen Standort zwischen Skeptizismus und einem durch transzendenten Begriffsgebrauch charakterisierten Dogmatismus sucht.^{24, 25}

So glaubt der Dogmatismus, wie er sich dem Kritizismus zeigt, Menschenwürde und etwas, das an sich selbst Zweck ist, verifizieren zu können. Dagegen macht der Skeptizismus auf überzeugende Weise klar, daß ein derartiger Nachweis unmöglich ist, daß sich

²³ Foucault, *L'ordre du discours* (1971) 37/(1991) 25.

²⁴ Cf. Prol § 4, 274 u. KrV B 789. – Über eine Entdeckung, VIII 226₂₄₋₂₉: „Unter dem *Dogmatism* der Metaphysik versteht diese [die Kantsche Vernunftkritik] nämlich: das allgemeine Zutrauen zu ihren Principien *ohne* vorhergehende *Kritik* des Vernunftvermögens selbst bloß um ihres Gelingens willen: unter dem *Scepticism* aber das ohne vorhergegangene Kritik gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mißtrauen bloß um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen.“

²⁵ Zwei rivalisierende Positionen, die in der pointierten Form, in der Kant sie angreift, von ihm erst selber rekonstruierend erschaffen wurden. Und wenn Rorty, *Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism* (1979) 90 der Ansicht ist, daß Kant dabei in etwa mit denselben Formen von Skeptizismus (u. Dogmatismus), wie sie auch heute anzutreffen seien, konfrontiert war, so möchte ich ihm dasselbe nachsagen wie zuvor Kant: eine Rekonstruktion zum Zweck der Profilierung seiner eigenen Position.

Menschenwürde nicht verifizieren läßt, ihr Begriff zur Erkenntnis einer beschreibbaren Welt nichts beiträgt und – so verwandt – sinnlos ist. Und er hält sein philosophisches Geschäft damit in diesem Punkt für beendet, verwechselt folgenreich diesen Nachweis mit einer Widerlegung des Menschenwürdekonzepts überhaupt.²⁶

Jenseits dieser beiden Positionen sei ein Kritizismus zu Hause, der nicht im Hinblick auf Objekte, sondern auf das Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft sowohl dem Bedürfnis nach einem verlässlichen Wissen Rechnung trage als auch einem überschwenglichen Begriffsgebrauch seine Schranken weise.²⁷ Mit dem Dogmatismus teilt er die Weigerung, die Ausdrücke ‚Menschenwürde‘, ‚absoluter Wert‘, ‚Zweck an sich selbst‘ für sinnlos zu halten, mit dem Skeptizismus das Verdikt ihrer prinzipiellen Nichtverifizierbarkeit. Mit dem Dogmatismus besteht Dissens darüber, wie diesen Ausdrücken Sinn zu verleihen ist, mit dem

²⁶ Cf. Über eine Entdeckung, VIII 227₃₁₋₃₉ Fußnote zu 226: Die Beweise des Skeptizismus „gehen auf Gegenstände (...) durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil sich nun die Beweise, dazu die Principien lediglich für Erfahrungsgegenstände gedacht worden, in solchem Falle nothwendig widersprechen müssen: so muß, wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzscheidung allein bestimmen kann, nicht allein ein Scepticism in Ansehung alles dessen, was durch bloße Ideen der Vernunft gedacht wird, sondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntniß *a priori* entspringen, welcher denn zuletzt die allgemeine metaphysische Zweifelslehre herbeiführt.“

²⁷ Cf. KU § 74, 395₃₀₋₃₂: Wir verfahren mit einem Begriff „kritisch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen, mithin auf die subjectiven Bedingungen ihn zu denken betrachten, ohne es zu unternehmen über sein Object etwas zu entscheiden.“

Skeptizismus darüber, ob es einen anderen als deskriptiven, immmanenten und somit Verifizierbarkeit beanspruchenden Gebrauch von Begriffen oder Prädikaten gibt oder ob jeglicher davon abweichender Gebrauch ein Mißbrauch der Sprache,²⁸ eine Unzulässigkeit ist.

Folgen wir Wittgenstein, so tendiert aller nichtmißbräuchliche Sprachgebrauch wie von selbst auf eine Beschreibung der Tatsachen der Welt.

„Unsere Wörter werden nur Fakten ausdrücken“, weil generell gilt, daß Wörter, wie die Wissenschaft sie verwendet, „Gefäße“ sind, „die nichts weiter zu enthalten und mitzuteilen vermögen als Bedeutung und Sinn, *natürliche* Bedeutung und *natürlichen* Sinn (...); so, wie in eine Teetasse eben nur eine Teetasse voll Wasser hineingeht, auch wenn ich's literweise darübergösse.“²⁹

Kritische Philosophie im Sinne Kants will jedoch nicht über die Tatsachen der Welt, sondern über die Bedingungen der Möglichkeit dieser Welt reden. Sie will Grenzdiskurs sein.³⁰

„Wenn wir mit dem Verbot, alle transcendenten Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit dem Anschein nach streitende Gebot, bis zu Begriffen, die außerhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hin-

²⁸ Cf. Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 9/(1989) 16.

²⁹ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 7/cf. (1989) 13 (in meiner von Schulte leicht abweichenden Übersetzung). Bemerkenswert ist dabei, daß Wittgenstein den Vergleichscharakter von Metaphern mit einer Eigenschaft der Wörter begründet, die er selber nicht anders als mit einer Metapher beschreibt.

³⁰ Cf. z. B. KrV B 754 u. 786–790.

auszugehen, verknüpfen: so werden wir inne, daß beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der *Grenze* alles erlaubten Vernunftgebrauchs“ (Prol § 57, 356₃₂₋₃₇).

Wie aber hält sich das Denken *auf* der Grenze?

3. *Bedingungen für eine Sprache der Transzendentalphilosophie*

Kant hat in den *Paralogismen der reinen Vernunft*³¹ ein Beispiel davon gegeben, wie das Unterfangen, Grenzen mit „Verstandesbegriffen“ als der Begriff-

³¹ KrV B 430 f.: „Gesetzt aber, es fände sich (. . .), nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht bloß logischen Regeln, sondern) a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen *Daseins* als *gesetzgebend* und diese Existenz auch selbst bestimmend vorzusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir innewerden, daß im Bewußtsein unseres *Daseins* a priori etwas enthalten sei, was unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz, doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligible (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen, dienen kann. Aber dieses würde nichtsdestoweniger alle Versuche in der rationalen Psychologie nicht im mindesten weiter bringen. Denn ich würde durch jenes bewundernswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtsein des moralischen Gesetzes allererst offenbart, zwar ein Prinzip der Bestimmung meiner Existenz, welches rein intellektuell ist, haben, aber durch welche Prädikate? Durch keine anderen, als die mir in der sinnlichen Anschauung gegeben werden müssen, und so würde ich da wiederum hingeraten, wo ich in der rationalen Psychologie war, nämlich in das Bedürfnis sinnlicher Anschauungen, um meinen Verstandesbegriffen (. . .), wodurch ich allein Erkenntnis von

lichkeit der Immanenz zu bestimmen, notwendig scheitern muß, und die *Antinomie der reinen Vernunft* hat auch jedem Versuch, theoretische Aussagen über die Welt als Ganzes zu machen, einen methodischen Riegel vorgeschoben.

Nun insistiert Kant aber darauf, daß es eine Klasse von Begriffen gibt, denen „kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“, und die doch zugleich „nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“ (KrV B 383 f.) sind.³² Solche Begriffe nennt er reine Vernunftbegriffe oder Ideen. Sie sind reine Bedeutungen (*notiones*)³³ und beziehen sich „auf den ganzen Verstandesgebrauch“ (KrV B 384). Ideen sind Einheitsvorstellungen für den Verstandesgebrauch in toto, und sie liefern die Regel zu einer solchen Einheit.³⁴

Aber in welcher Sprache kann das möglich sein?

Soll der kritische Ansatz irgendwelche Aussicht auf Erfolg haben, so muß er zeigen, daß es Ausdrücke

mir haben kann, Bedeutung zu verschaffen; jene Anschauungen können mich aber über das Feld der Erfahrung niemals hinaushelfen.“ – Kants Beispiel erinnert an Wittgensteins Widerlegung der Möglichkeit jeder Ethik aus dem Unvermögen *der Sprache*, einer Sprache, die unfähig, das Ethische unvermittelt zu sagen, in die Psychologie ausweicht, um sogleich in die damit gestellte ‚Tatsachenfalle‘ zu tappen.

³² Darauf verweist der erste Teil des Zitats in der vorigen Anmerkung. Cf. KrV B 490.

³³ KrV B 377: Der „reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (...) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee*, oder der Vernunftbegriff.“

³⁴ Cf. Prol § 57, 361_{16 f. u. 21 f.}: Grenzbegriff ist ein „Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft“, der dazu dient, „ihren eigenen

gibt, von denen ein anderer als auf Wirkliches qua Elemente eines Systems (Carnap) referierender zulässiger Gebrauch möglich ist, Ausdrücke, die sich dem Vorwurf der Überschwenglichkeit und der Sinnlosigkeit entziehen.

Soll es überhaupt möglich sein, externe Fragen noch wissenschaftlich zu behandeln, so verlangt dies, wenn externe Fragen praktische sind, von wissenschaftlicher Theorie als solcher eine Wendung zur ‚Praktizität‘.³⁵ Genau das, denke ich, tut Kant unter dem Namen einer Transzendentalphilosophie. Dieser geht es, soweit sie die praktische Philosophie betrifft, unter den Titeln ‚Menschenwürde‘ und ‚Zweck an sich selbst‘ im Praktischen und auf eine selbst praktisch, nämlich regulativ zu nennende Weise um „transcendentale Einheit im Gebrauch der freyheit“ (R 7204, XIX 284,7), d. h. um eine externe Einheitskonzeption oder -regel, unter der sich intern alles Praktische betrachten und als solches sichern läßt.³⁶

Gebrauch innerhalb derselben [der Sinnenwelt] nach Principien der größtmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten“; oder Prolog § 56, 350₄₋₆: „Die transcendentale Ideen drücken also die eigenthümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Principis der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs.“

³⁵ Zum Ausdruck ‚Praktizität‘ cf. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 16–18, 192–239. Mir geht es allerdings nicht nur um eine Praktizität der theoretischen und praktischen Vernunft, sondern auch um eine Praktizität der beide Vernunftpraxen traktierenden Wissenschaft. Die Praktizität der Kantschen Philosophie ist freilich eine nach ihrem eigenen Begriff von Praxis, und das heißt: sie ist nicht kommunikative Praxis. Der Grenzdiskurs ist ein Soliloquium der Vernunft. Cf. KrV B 786: „Also kann die Grenzbestimmung unserer Vernunft nur nach Gründen a priori geschehen.“

³⁶ Kant weist auf eine Analogie zur transzendentalen Apperzep-

Daraus lassen sich zwei Aufgaben ableiten, eine 1) logisch-semantische und eine 2) pragmatische:

1) Bestimmte Ausdrücke müssen sich anders als auf dem Wege der Referenz auf ‚etwas in der Welt‘ als sinnvolle Gebilde ausweisen lassen können, was keineswegs heißt, daß jede nichtverifizierbare Behauptung sinnvoll ist.

2) Es muß einen anderen als den deskriptiven oder konstitutiven³⁷ Gebrauch von Begriffen geben.

Bei der Lösung der ersten Aufgabe wird das Problem darin bestehen, wie von einer denotativen, etwas bezeichnenden Bedeutung loszukommen ist, damit es gelingen kann, sich sprachlich auf der Grenze zu halten, statt sie mit jedem Gebrauch von Sprache jeweils schon überschritten zu haben.

‚Wollen‘ Begriffe partout und zwar denotativ bedeuten, so läßt sich das Ziel, das mit dem semantischen

tion hin. R 7204, XIX 283₃₃–284₁₃: „Gleichwie die identität der ap-
perception ein (*principium* der) synthesis a priori vor alle mögliche
Erfahrung ist, so ist die identität meines wollens der form nach ein
principium der glükseligkeit aus mich selbst (...) Ich kan nur,
wenn ich nach principien a priori handle, immer eben derselbe in
der Art meiner Zweke seyn, innerlich und äußerlich. Empirische Be-
dingungen machen verschiedenheiten. (transcendentale Einheit im
Gebrauch der freyheit.) (...) Die freyheit nach principien empiri-
scher Zweke hat keine durchgängige Einstimmung mit sich selbst;
ich kan mir daraus nichts zuverlässiges in ansehung meiner selbst
vorstellen. Es ist keine Einheit meines willens.“ – Henrich, *Der Be-
griff der sittlichen Einsicht* (1973) 245 f. gibt aus dem Fundus Kantischer
Reflexionen weitere Belege für diese Analogie (R 4220, R
4338), die in R 5441 „auf die Spitze getrieben“ sei. – Cf. Kap. IV, 3.2.
³⁷ Konstitutiv nennt Kant die Leistung eines Begriffs, der zusam-
men mit einer Anschauung einen Gegenstand der Erkenntnis er-
zeugt.

Teil der Aufgabe gesetzt ist, nur auf dem Wege einer *beabsichtigten Abweichung* vom wörtlichen Sinn, nur auf dem Wege ihrer *Metaphorisierung* erreichen.³⁸ ‚Menschenwürde‘, ‚absoluter Wert‘, ‚Zweck an sich selbst‘ müssen als Grenzbegriffe notwendig semantisch abweichend oder eben metaphorisch formuliert sein. Ausdrücke, die metaphorisch gebraucht werden, knüpfen an die wörtliche Bedeutung an und müssen sie zugleich abwehren. Als semantisch korrekte oder normale Gebilde fielen sie sogleich wieder dem Programm der Auslegung des Verifizierbaren zu.

4. *Metaphorik und Praktizität der Transzendentalphilosophie als Grenzdiskurs*

4.1 Metapher

Hans Blumenberg hat die Metaphern, die in der philosophischen Wissenschaftssprache vorkommen, in „*Restbestände*“ und „*Grundbestände*“ dieser Sprache unterschieden.³⁹ Restbestände nennt er „Rudimente

³⁸ Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich (1977) 147 Fn. 81 spricht von einer Metaphorik, die zwangsläufig entstehen müsse, „wenn man gezwungen ist, sich auch zu transzendental-philosophischer Reflexion noch der Sprache zu bedienen, die ursprünglich und primär auf äußere Erfahrungen ausgerichtet ist. Wie Sprache sich zu solchen philosophischen Zwecken verwenden läßt, ohne daß die dabei unvermeidliche Metaphorik in Verdinglichung umschlägt, ist ein bis heute ungelöstes Problem.“

³⁹ Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie (1960) 9.

auf dem Wege ‚vom Mythos zum Logos‘⁴⁰, übertragene Redeweisen, denen gegenüber ein aufklärerisches philosophisches Geschäft entweder darin besteht, sie in wörtliche Rede zu übertragen, oder, falls das nicht möglich ist, sie des Widersinns zu überführen (Schoenhauer). Beim ersten Typ hätten wir es mit Stellvertretern, Vergleichen oder Gleichnissen zu tun.⁴¹

„Doch ein Gleichnis muß ein Gleichnis *für etwas* sein“, sagt Wittgenstein. „Und wenn ich eine Tatsache mit Hilfe eines Gleichnisses beschreiben kann, muß ich ebenfalls imstande sein, das Gleichnis wegzulassen und die Fakten ohne es zu beschreiben.“⁴²

Zeigen übertragene Redeweisen dieses Typs heuristisch solche Sachverhalte an, vor denen eine Deskription mit Hilfe wörtlich gebrauchter Termini bislang versagt hat, so ist solche Unübersetzbarkeit als eine bloß vorläufige zu verstehen. Das Provisorium der heuristischen Metapher wird einst einmal abgelöst und überflüssig werden.

Anders die Metaphern, die als Grundbestände philosophischer Sprache (als der Sprache menschlicher Welt- und Selbstverständigung) fungieren. Hier geht es um „Übertragungen“, die sich nicht ins Eigent-

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Dies ist die bis heute maßgebliche Metaphertheorie, wie sie von Aristoteles entwickelt wurde. Cf. Aristoteles, *De arte poetica* 1457 b. Black, *Metaphor* [1954] (1981) 31, 35/(1983 a) 61, 66 spricht zu ihrer Charakterisierung von „substitution view“ und „comparison view“. Cf. Black, *More about Metaphor* (1977) 441/(1983 b) 391.

⁴² Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 10/(1989) 16.

liche, in die Logizität zurückholen lassen“,⁴³ um solche, die sich nicht nur kontingenterweise und vorläufig, sondern prinzipiell weder von ihren Benutzern oder Produzenten noch von ihren Rezipienten durch nichtmetaphorische Rede substituieren lassen. Blumenberg tauft sie „*absolute Metaphern*“, Metaphern, denen eine „begrifflich nicht ablösbare Aussagefunktion“⁴⁴ eigen sei.

Doch, maßgebliche Begriffe entscheidender systematischer Stellen mit Metaphern zu besetzen: das scheint einer Philosophie, die sich als Aufklärung versteht, in den Rücken zu fallen.⁴⁵ Auf der anderen Seite sollen die absoluten Metaphern eben gerade im Dienste eines kritischen Programms stehen, das sowohl den Dogmatismus als auch den Skeptizismus abzuwehren sucht. Und nach allem, was wir bislang gesehen haben, scheint ein bestimmter Metapherngebrauch über-

⁴³ Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) 9.

⁴⁴ Ebd. Bei Black heißen Metaphern dieses Typs *emphatisch*. Ders., *More about Metaphor* (1977) 439 f./ (1983 b) 389 f.: „Eine metaphorische Äußerung ist in dem von mir intendierten Sinn *emphatisch* in dem Maße, wie ihr Produzent weder eine Variante noch einen Austausch der gebrauchten Wörter zulässt (...) Überzeugende Gegenstücke zu ‚emphatisch‘ wären entbehrlich, beliebig, schmückend und ornamental (...) Emphatische Metaphern verlangen, daß man sich näher wegen ihrer unausgesprochenen Implikationen mit ihnen beschäftigt: ihre Produzenten brauchen die Mitarbeit des Rezipienten zur Wahrnehmung dessen, was *hinter* den verwendeten Wörtern liegt.“

⁴⁵ Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) 7 f. nennt als paradigmatischen Vertreter einer Aufklärung, die allen metaphorischen Sprachgebrauch durch nichtmetaphorische Rede ablösen will, Descartes und sein Programm der Erkenntnis durch klare und deutliche Begriffe. Cf. Descartes, *Discours de la Méthode* II 7.

haupt die einzige Möglichkeit zu sein, diesem Programm Aussicht auf Erfolg zu verschaffen.

Einige der Kantschen Begriffe sind absolute Metaphern. Die Ideen ‚Menschenwürde‘, ‚absoluter Wert‘, ‚Zweck an sich selbst‘, so behaupte ich, sind Grundbestände seiner philosophischen Metaphorik, durch nichtmetaphorische unmöglich substituierbare Redeweisen.

Nun spricht Kant selber nicht von einer Metaphorisierung⁴⁶ der Ideen, sondern beschreibt, was wir Metaphorisierung nennen, in der *Kritik der praktischen Vernunft* als Typik, in der *Kritik der Urteilskraft* mit dem Verfahren einer *symbolischen* Vorstellungs- bzw. Darstellungsart oder „symbolische[n] Hypotypose“.⁴⁷

4.1.1 Hypotypose

Will Kant seine fundamentale Einsicht nicht preisgeben, daß, die *Realität* der Begriffe aufzuweisen, stets Anschauungen vonnöten sind,⁴⁸ die bei empirischen Begriffen durch Beispiele, bei reinen Verstandesbegriffen durch ‚Schemate‘, bei reinen Vernunftbegriffen

⁴⁶ Das Wort Metapher taucht in dem von Kant selber veröffentlichten Teil seines Oeuvres laut Kant-Index nur ein einziges mal auf: Recension von Herders Ideen, VIII 60₃₃. Die Stelle ist systematisch völlig uninteressant.

⁴⁷ KpV 67₂₄; KU § 59, 351₃₆, 352₃₁. Der Ausdruck Symbol findet sich, synonym mit Typus gebraucht, auch in der KpV 70₃₇. – Auf den Pragraphen 59 der KU weist Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie (1960) 10 hin. Cf. Strub, Kalkulierte Absurditäten (1991) 461–467.

⁴⁸ Cf. KU § 59, 351₁₅ f. Cf. Brief Kants vom 12. 5. 1789 an C.L. Reinhold, XI 38_{21–25}.

aber auf überhaupt keine *angemessene* Weise beigebracht werden können,⁴⁹ so muß er, damit ein solcher Begriff sich überhaupt erst als Begriff erweisen kann, auf einen indirekten Weg sinnen, um ihm ein Medium seiner Darstellbarkeit zu verschaffen. Begriffe, die sich nicht exemplifizieren lassen, müssen trotzdem darstellbar sein. Solche Darstellung oder „*Hypotypose*“ (KU § 59, 351₂₃) ist nach Paragraph 59 der *Kritik der Urteilskraft* Sache versinnlichender intuitiver Vorstellungen, die im Falle der Verstandesbegriffe – an die erste Kritik anknüpfend – schematisch, in dem der Vernunftbegriffe symbolisch heißen.

Darstellungen versinnlichen etwas Intelligibles, um es für das Denken allererst handhabbar zu machen. Hypotyposen sind Versinnlichungen reiner Begriffsbedeutungen, die uns anders nicht zugänglich wären, und erheben, seien sie nun schematisch oder symbolisch, jeweils den Anspruch, einen Begriff in seiner Totalität auszudrücken, nicht nur Bilder für einige seiner Aspekte zu liefern.⁵⁰ Es sind jedoch Verfahrensweisen zu unterscheiden. Schemata stellen Verstandesbegriffe direkt und demonstrativ dar, Symbole Vernunftbegriffe indirekt durch Analogien.

⁴⁹ Cf. KU § 59, 351₁₆₋₂₂. Cf. Jäsche-Logik § 3, 92_{7 f., 16 f.}: „Die *Idee* ist ein Vernunftbegriff, deren Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden (. . .) Die Vernunftbegriffe oder Ideen können gar nicht auf wirkliche Gegenstände führen, weil diese alle in einer möglichen Erfahrung enthalten sein müssen.“

⁵⁰ KU 352₁₋₃: „Beide sind Hypotyposen, d. i. Darstellungen (*exhibitiones*): nicht bloße *Charakterismen*, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen“.

4.1.1.1 Schematismus

Als Schema wird ein Bindeglied zwischen einer „Kategorie“ und einer „Erscheinung“ gesucht, das, obgleich diese untereinander völlig heterogen sind, mit beiden eine „Gleichartigkeit“ aufweist, die es ermöglichen soll, Kategorien, wenn auch nicht durch Beispiele exemplifizieren, so doch auf Erscheinungen anwenden zu können.⁵¹ Dem Begriff (nach Kants Beispiel dem eines Dreiecks überhaupt) wird dazu mittels Einbildungskraft die Vorstellung der Einheit aller durch den Begriff abgedeckten möglichen sinnlichen Bestimmungen unterlegt; eine Vorstellung, die, statt ein Bild seines Gegenstands zu sein, den Begriff selbst versinnlicht und deswegen Schema genannt wird.⁵² Auf diese Weise bezieht sich der Verstandesbegriff direkt auf eine ihm analoge Regel der Synthesis beliebiger Dreiecke und mit dieser indirekt auf die formale Struktur der Anschauung desjenigen Gegenstands, den die Regel imaginieren hilft.⁵³ Das Schema ist ein vermittelnd-

⁵¹ Cf. KrV B 177. KrV A 245: Die Kategorien bedürfen, „noch über den reinen Verstandesbegriff, Bestimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt (Schema) und sind ohne diese keine Begriffe, wodurch ein Gegenstand erkannt, und von anderen unterschieden würde, sondern nur so viel Arten, einen Gegenstand zu möglichen Anschauungen zu denken, und ihm nach irgendeiner Funktion des Verstandes seine Bedeutung (...) zu geben, *d. i. ihn zu definieren*: selbst können sie also nicht definiert werden.“

⁵² KrV B 179 f.: „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe. In der Tat liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde.“

⁵³ Cf. auch KrV B 741 f.

des Drittes zwischen reinem Verstandesbegriff und reiner Anschauung.⁵⁴

4.1.1.2 Symbolisierung

Dieser Weg bleibt mit Rücksicht auf Vernunftbegriffe versagt. Doch kann „einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt“ (KU 351₂₆₋₂₈) werden. Daraus folgt erstens, daß die Anschauung, die den Vernunftbegriff erfüllen soll, keine ihm korrespondierende sein kann. Zweitens wird klar, daß ein Verfahren, das sich genötigt sieht, einem Begriff eine nicht angemessene Anschauung zu unterlegen, nicht mehr zur theoretisch-deskriptiven Bestimmung eines Gegenstands taugt, denn korrespondiert ihm die Anschauung nicht, wird er auch nicht auf sie referieren. Metaphorische Äußerungen sind wörtlich-deskriptiv genommen in der Mehrzahl der Fälle falsch oder unsinnig.⁵⁵

Im Verfahren der Metaphorisierung oder „Symbolisierung“⁵⁶ lassen sich, wie Kant es beschreibt, zwei Schritte unterscheiden:⁵⁷

⁵⁴ Cf. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (1960) 158/(1974) 154.

⁵⁵ Cf. Davidson, *What Metaphors Mean* (1984 b) 257/(1986 b) 360.

⁵⁶ Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, XX 279₃₃. In dieser von ihm nicht veröffentlichten Arbeit Kants aus dem Jahre 1791 bereitet sich der Paragraph 59 der KU unter der Überschrift *Von der Art, den reinen Verstandes- und Vernunftbegriffen objective Realität zu verschaffen* vor.

⁵⁷ Cf. KU 352₁₂₋₁₆.

- 1) im ersten wendet die reflektierende Urteilskraft den zu metaphorisierenden Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung an,
- 2) in einem zweiten metaphorisiert sie diesen Begriff, indem sie 2a) an ihm eine Regel der Reflexion über die Anschauung gewinnt und diese 2b) auf einen völlig anderen Gegenstand, den nämlich, über den sie etwas sagen will, überträgt. So wird der Gegenstand des ersten Schritts zum Symbol für den des zweiten.

„Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter *Grund* (Stütze, Basis), *Abhängen* (von oben gehalten werden), woraus *Fließen* (statt Folgen), *Substanz* (wie *Locke* sich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelt einer directen Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben“. Nach einer Analogie, das heißt: durch die „Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direct correspondiren kann.“ (KU 352₂₅–353₂)⁵⁸

Kants Beispiel für notwendig metaphorisches Sprechen sind die Rede von Gott und die politische Metapher⁵⁹ des despotischen Staats als Handmühle. Wie haben wir die Übertragung zu verstehen?

Mit gutem Grund und mit Geschick, wie ich denke, hat Blumenberg, der Anfang der sechziger Jahre den

⁵⁸ Cf. Prol § 58, 357 Fn.

⁵⁹ Cf. Meichsner, *Die Logik von Gemeinplätzen* (1983) 175–177.

Paragrafen 59 der *Kritik der Urteilskraft* für eine Metaphorologie erstmals fruchtbar gemacht hat, das Problem der Analogie für die Metaphern, die er Grundbestände philosophischer Sprache nennt, ausgeblendet. Den Moment, an dem wir es ihm darin gleichtun konnten, haben wir verpaßt. Ich halte mich, um das Problem, wenn nicht einer Lösung zuzuführen, so es doch zu verdeutlichen, an die Metapherntheorie, die Max Black 1954 vorgelegt, 1977 noch einmal präzisiert und verteidigt und 1979 abermals vor Kritik in Schutz genommen hat.⁶⁰ In deren Licht möchte ich Kants rudimentär⁶¹ gebliebene Theorie des Symbols erläutern.

Die Pointe der Theorie Blacks (auf deren Referat ich mich beschränke) besteht in einer sogenannten starken Kreativitätsthese („strong creativity thesis“⁶²): (Emphatische resp. absolute) Metaphern lesen nicht Analogien zwischen Dingen oder deren Begriffen auf, enthüllen nicht Ähnlichkeiten, die zwischen ihnen bereits bestehen und gleichsam auf einen Vergleich warten, sondern produzieren, sofern sie gelingen, solche Analogien allererst.⁶³

⁶⁰ Black, *Metaphor* (1981/1983 a); ders., *More about Metaphor* (1977/1983 b); ders., *How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson* (1979).

⁶¹ Der locus classicus lautet hier: „Dies Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinander gesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient; allein hier ist nicht der Ort, sich dabei aufzuhalten.“ (KU § 59, 352₂₂₋₂₅)

⁶² Black, *More about Metaphor* (1977) 451/(1983 b) 405; cf. ders., *Metaphor* (1981) 37/(1983 a) 68.

⁶³ Black, *More about Metaphor* (1977) 451/(1983 b) 405: „Es wäre in einigen dieser Fälle (d. h. wo Metaphern Ähnlichkeiten unterstel-

Die Produktivität der Mechanismus-Metapher besteht nun darin, daß auch der Begriff ‚Handmühle‘ seine Bedeutung, die er in der übertragenen Redeweise besitzt, erst durch die Metaphorisierung erhält, und nicht eine Ähnlichkeit in ihm schlummert, die zum Zweck des Vergleichs mit einem despotisch regierten Staat lediglich aufzutun wäre, was im Rahmen der Kantschen Theorie schon deswegen unmöglich ist, weil es für den Begriff der Despotie ja gerade keine angemessene Anschauung gibt, mit der sich Vergleiche anstellen ließen, weswegen ein Begriff dieser Art auf eine symbolische Hypotypose angewiesen ist.

Die absolute Metapher ist kein Vergleich.⁶⁴ Wir müssen Kants ersten Schritt so verstehen, daß in ihm die „Prägung der Metapher“ der „symbolischen Reflexion“⁶⁵ der Sache nach vorausgeht, und haben uns an einen Satz der Form ‚Der despotische Staat ist eine Handmühle‘ zu halten. In diesem Satz besteht ein analoges Verhältnis nicht unmittelbar zwischen Staat und Mühle. Die Mühle ist keine sinnliche Realisierung des

len, die anders schwer erkennbar wären) aufschlußreicher zu sagen, die Metapher schafft die Ähnlichkeit, statt zu sagen, sie formuliert eine bereits vorher existierende Ähnlichkeit.“ Cf. ders., *Metaphor* (1981) 37/(1983 a) 68.

⁶⁴ Darum spricht die *Kritik der praktischen Vernunft* von der „Freiheit eines Bratenwenders“ (KpV 97₁₉), nicht von einer Freiheit, die wie die sei, die gemeinhin mit einem Bratenwender zusammen gedacht werde. Cf. dagegen die Vorlesung *Metaphysik L₁* (Pölitz), in der Kant erklärt, welchen Freiheitstyp er für einen Bratenwender ansetzt: nämlich solche unter Bedingungen, „Spontaneitas secundum quid“ (ebd. 267₃₀), im Gegensatz zur transzendentalen Freiheit als „spontaneitas absolute vel simpliciter talis“ (ebd. 267₂₉).

⁶⁵ Meichsner, *Die Logik von Gemeinplätzen* (1983) 195.

Begriffs Despotie.⁶⁶ Bei der symbolischen Vorstellungsart geht es nicht um eine Ähnlichkeit in der Sache, denn es soll ja, wie Kant sagt, nicht ein „Schema für den Begriff“, sondern ein „Symbol für die Reflexion“ (KU 352₂₇) gewonnen werden.⁶⁷ Nicht Eigenschaften werden übertragen, sondern Betrachtungsweisen.⁶⁸ Am Modell⁶⁹ des Mahlwerks wird der Zugang zu einem bestimmten Naturdingen unterstellten mechanistischen Kausalitätstyp gewonnen, der sich zur Bestimmung der Tyrannis gebrauchen läßt, und zwar so, daß der angemessene Begriff von einem despotischen Staat auf diese Weise auch erst gewonnen wird und auf andere Weise nicht zu gewinnen ist.⁷⁰

⁶⁶ Cf. Kaulbach, Schema, Bild und Modell (1971) 125.

⁶⁷ Prol § 58, 357₂₆₋₂₉: „Eine solche Erkenntnis ist die *nach der Analogie*, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.“ Cf. Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 159/(1962) 191.

⁶⁸ Strub, *Kalkulierte Absurditäten* (1991) 443: „Die Metapher legt nicht einem Ding neue Eigenschaften zu oder beschreibt es als ähnlich mit einem anderen, sondern problematisiert die *Sichtweise* alter Eigenschaften auf neue Weise.“ (Herv. v. mir)

⁶⁹ Von Modell statt Symbol sprechen Kaulbach, *Schema, Bild und Modell* (1973) 125 u. Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation* (1981) 318 f. Letzterer ebd. 319: „Das Modell ist dem, was es erklärt, nur analog. Was es als Modell bedeutet, zeigt sich nur im Nachvollzug der Regel, die die Modellelemente in ihrer Anordnung zum Ausdruck bringen. Kants Konzeption der symbolischen Darstellung zeichenverwendender reflektierender Urteilskraft wird den Charakteristika des Modellbegriffs gerecht.“

⁷⁰ Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, XX 280₁₀₋₁₃: „Denn das „Verhältniß der Kausalität überhaupt, als Kategorie, [ist] in beyden eben dasselbe, aber das Subject dieses Verhältnisses, nach seiner innern Beschaffenheit [bleibt] mir unbekannt“, weswegen

Kant hat den Zweck der Symbolisierung als einen praktischen bestimmt. Wir möchten auf diesem Wege nichts über Gegenstände erfahren, sondern darüber, was eine Idee anzunehmen für uns bedeutet. Die Metapher liefert „ein Princip 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 353₄₋₆).

So ist nach Kant alle Gotteserkenntnis sowohl praktisch als auch symbolisch. Philosophisch von Gott zu reden gehört zur Praxis menschlicher Selbst- und Weltverständigung mittels Ideen. Gottesprädikate, die zu diesem Zweck verwandt werden, sind symbolisch. Wer aber metaphorische Gottesprädikate zum Nachweis ihrer Realität schematisch nimmt, verspielt praktisch wie theoretisch alle Erkenntnis.⁷¹

Der Grenzdiskurs bedient sich metaphorisierter innerweltlicher Prädikate, deren nichtmetaphorischer innerweltlicher Gebrauch seinerseits erst durch die via Metapher festzulegende Grenze als sinnvoller ermöglicht werden soll. Darum gilt hinsichtlich externer Fragen, wie sie mit Ideen zu bewältigen sind: nicht wer Metaphern in wörtliche Rede zurückübersetzt, verhält sich wissenschaftlich. Der Gedanke, der eine

„jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann.“ Nach der Definition, die Kant in der KU § 90, 464 gibt, geht es bei einer Analogie sogar ausschließlich um die Übertragung von Kausalitätsverhältnissen.

⁷¹ Cf. KpV 137. Kants Vorschlag für ein zulässiges Verfahren – „Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir ...“ – findet sich in den Prol § 57, 357₈₋₁₆.

Idee zu denken sucht, taugt nur dann, wenn die sprachliche Härte, die in seiner Formulierung liegt, unaufhebbar ist. Was die Vernunft leistet, zeigt sich nur metaphorisch vermittelt.⁷² Ihre Vermitteltheit ermöglicht ihre Verständlichkeit. Ohne Metaphorisierung wären ihre reinen Begriffe inkommunikabel.⁷³

Metaphern haben eine Funktionsbedeutung. Nur wer Vernunftbegriffe zwar interpretiert, nämlich ihre Funktion anzugeben weiß,⁷⁴ doch die absolute Metaphorik der Ideen für irreduzibel anerkennt, hat eine Aussicht auf praktische Erkenntnis von den ‚Grenzen der Welt‘. Die Interpretation der Metapher hebt sie in ihrem Recht nicht auf.⁷⁵ Stets muß durch das Differente hindurch die neue Sicht der Ähnlichkeit wiedergewonnen werden.⁷⁶ Metapherninterpretationen sind prinzipiell unabschließbar.

Ist nun Metaphorisierung ein produktives Verfahren, das nicht auf den wörtlichen, internen Gebrauch der Termini verpflichtet ist, dann tut sich mit der nichtsubstituierbaren metaphorischen Rede in der Tat eine

⁷² Cf. Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation* (1981) 226, 320.

⁷³ Cf. Nuyen, *The Kantian Theory of Metaphor* (1989) 99.

⁷⁴ Das dient in eins der Rechtfertigung des Metapherngebrauchs.

⁷⁵ Cf. Black, *How Metaphors Work* (1979) 191: „Irony remains irony even when understood; and so does metaphor.“

⁷⁶ Ricoeur, *The Metaphorical Process* (1978) 148: „The insight into likeness is the perception of the conflict between the previous incompatibility and the new compatibility (. . .) To see *the like* is to see the same in spite of, and through, the different. This tension between sameness and difference characterizes the logical structure of likeness. Imagination, accordingly, is this *ability* to produce new kinds by assimilation and to produce them not *above* the differences, as in the concept, but in spite of and through the differences.“

Möglichkeit auf, mit Hilfe von Ideen, die semantisch betrachtet durch solche Metaphern ausgedrückt werden, etwas über die Grenze der Welt zu sagen, sich auf ihr zu halten. „Die absolute Metapher (...) springt in eine Lücke ein, entwirft sich auf der *tabula rasa* des theoretisch Unerfüllbaren“,⁷⁷ weil nicht theoretisch Begründ- und nicht Verifizierbaren.

Doch es gibt Schwierigkeiten mit der Vagheit metaphorischer Ausdrücke, denn wir sind, sofern wir es nicht mit lexikalisierten Metaphern zu tun haben, nicht auf eine bestimmte Regel der Reflexion restringiert, die wir zu übertragen haben.⁷⁸ Dann aber ist das, was eine Metapher ausdrücken kann, unbegrenzt, und die Einhelligkeit, die Kant für die Darstellung reiner Vernunftbegriffe erwartet, daß sie „auf jedes andere [als des Metaphernproduzenten] Beistimmung“ (KU 353₁₆) einen Anspruch hat, uneinlösbar.

⁷⁷ Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) 142.

⁷⁸ Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (1960) 159 Fn. 68/(1974) 283 f. Fn. 67 hat darauf hingewiesen, wie weit die Analogien Kants bisweilen hergeholt sind und wie sie als Mehrzweckargumente eingesetzt werden. In der Schrift *Träume eines Geistersehers*, II 330, 335 vergleicht er den guten Willen bei Rousseau mit Newtons Gravitationsgesetz, „weil in beiden Fällen ein organisierendes Prinzip eine Weltordnung“ (Beck (1960) 159/(1974) 283) hervorbringe. In der MS 449 (Tugendlehre § 24) dient ihm das Prinzip von wechselseitiger Anziehung und Abstoßung als Metapher für das Verhältnis von Wechselliebe und Achtung, in der KU § 90, 464 f. als eine für „die Gemeinschaft der Glieder eines gemeinen Wesens nach Regeln des Rechts“ (465_{1,t}).

4.1.1.3 Die Darstellung ästhetischer Ideen

Das Problem der Vagheit erführe nur noch eine weitere Verschärfung, bedienen wir uns eines Pendants zur symbolischen Hypotypose reiner Vernunftbegriffe, die Kant im Paragraphen 49 der *Kritik der Urteilskraft* als „Darstellung *ästhetischer Ideen*“ (KU § 49, 314₁) beschrieben hat. Die Ausgangslage ist dort exakt die umgekehrte: Ist die Vernunftidee ein Begriff, zu dem es keine adäquate Anschauung gibt, so suchen wir bei der ästhetischen Idee zu einer ungemein reichen Vorstellung vergeblich den sie umfassenden, adäquaten Begriff. Ist der reine Vernunftbegriff indemonstrabel, so läßt sich die ästhetische Idee nicht vollständig „ausdrücken“ (KU 315₂₁).

„Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft *Ideen* nennen: eines Theils darum, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgränze hinaus Liegendem wenigstens streben und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellectuellen Ideen) nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objectiven Realität giebt; andererseits und zwar hauptsächlich, weil ihnen als innern Anschauungen kein Begriff völlig adäquat sein kann.“ (KU § 49, 314₂₀₋₂₆)

Von einem gegebenen Begriff ihren Ausgang nehmend, hat die schöpferische Einbildungskraft (cf. KU 315) ein Feld von Vorstellungen produziert, das sich niemals unter eine Regel oder, was auf dasselbe herauskommt, unter einen Begriff bringen läßt. Der Begriff, den die Einbildungskraft für ihre ästhetische Produktion zum Anlaß nimmt, kann dabei durchaus auch ein intellektueller sein, doch nur so, daß allein „das Ästhe-

tische, was dem Bewußtsein“ dieses Begriffs „subjectiv anhänglich ist, hiezu gebraucht wird.“ (KU § 49, 316_{10 f.})

„Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Theilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzu denken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnißvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet.“ (KU § 49, 316₁₉₋₂₅)

Der Mannigfaltigkeit möglicher Metaphernbildung wäre somit allenfalls durch den „gegebenen Begriff“ restringiert, sofern auch er, für den Fall, daß sich dieses Charakteristikum der symbolischen Hypotypose übertragen läßt, eine Übereinkunft hinsichtlich der Form der Reflexion einfordern könnte.⁷⁹ Dies wäre eine formale objektive Regel der Darstellung ästhetischer Ideen. Zur Einschränkung des Materials, aus dem Metaphern sich bilden lassen, taugt diese Regel indes nicht. Darum ist es unmöglich, bestimmte Metaphernbildungen von vornherein auszuschließen. Sie haben ihre Kreativität und ihre Berechtigung vielmehr erst im Gebrauch zu erweisen.⁸⁰

⁷⁹ Cf. KU § 50, 319₂₂₋₂₇.

⁸⁰ Gegen Nuyens, *The Kantian Theory of Metaphor* (1989) 101 f. u. 105. Nuyens Beispiele für unzulässige Metaphern nennen darum in Wahrheit allesamt – zumindest der Möglichkeit nach – zulässige Metaphern, und seine Beispiele, wie ‚My bicycle is my castle‘ (cf. ebd. 102) anstelle von ‚My house is my castle‘, sind dabei noch völlig harmlos.

Für die Produktion ästhetischer Ideen aber gibt es keine objektiv verbindlichen Regeln,⁸¹ sondern, sofern die Metaphern gelingen, eine „ungesuchte, unabsichtliche subjective Zweckmäßigkeit in der freien Übereinstimmung der Einbildungskraft zur Gesetzmäßigkeit des Verstandes“ (KU § 49, 317₃₄-318₂), ein ‚freies Spiel‘ von Regellosigkeit und Regelmäßigkeit. Kant ordnet sie darum auch der Kunst zu, nicht der Wissenschaft.⁸² Die Produktion interessanter Metaphern, das ist hier Sache des Genies (cf. KU 317 f.), dem das „Talent“ (KU 317₂₂) dazu als „Naturgabe“ (KU 318₇) geschenkt ist.

Meine These lautet: Ästhetische Ideen sind geeignet, unsere immanenten Weltansichten zu entschränken und um bislang unerblickte Perspektiven zu bereichern. Sie können vertraute Sichtweisen in Frage stellen und Altbekanntes neu zu sehen geben; aber sie können unter Kantschen Bedingungen niemals in den transzendentalen Grenzdiskurs eingehen, wie er uns im Hinblick auf ‚Menschenwürde‘ und ‚Zweck an sich selbst‘ interessiert.⁸³ Dieser gibt und rechtfertigt die Regel

⁸¹ Cf. KU § 49, 317 f.

⁸² Cf. KU § 46, 308₁₅ f.

⁸³ Einen solchen Grenzdiskurs hat Nuyen weder in bezug auf Kant noch für sich selbst im Blick. So arbeitet er zwar die Fruchtbarkeit, nicht aber die Notwendigkeit des Kantschen Metapherngebrauchs heraus. Dies wird besonders an einer knappen Einlassung zu Wittgenstein deutlich, in der er die Leistung der Metapher beschreibt. Nuyen, *The Kantian Theory of Metaphor* (1989) 108: „[I]f Wittgenstein is right in claiming that the limit of one’s world is the limit of one’s language, metaphors can certainly expand one’s world.“ Was Metaphern leisten, wäre, nach Kants Unterscheidung (cf. Prol § 57, 354) ausschließlich die Erweiterung der Schranken („bloße Negatio-

für Regelmäßigkeit überhaupt, während die ästhetische Idee, da begrifflos, unmöglich zu einer Regel taugen kann. Ihre Vagheit wird dadurch manifest.

Doch es gibt noch ein weiteres Kantsches Lehrstück zur Metaphorisierung reiner Vernunftbegriffe, die *Typik der reinen praktischen Urteilskraft*. Sie kommt ganz ohne den Terminus Analogie aus und stellt doch etwas Gleichartiges vor; mit dem bedeutsamen Unterschied, daß dort Metaphern für reine Vernunftbegriffe mittels der Übertragung solcher Termini gewonnen werden, die selber bereits für formale Prinzipien stehen – womit sich die Möglichkeit auftut, ihnen die gewünschte Eindeutigkeit zu verleihen.

4.1.2 Typik

Auch in der *Typik der reinen praktischen Urteilskraft* geht es um ein vermittelndes Drittes:⁸⁴ um die Vermitt-

nen“; Prol 354_{22 f.}) unserer internen Sichten, niemals aber das Vermögen, etwas über die Grenze („etwas Positives“; Prol 354₁₉) der Welt zu sagen.

⁸⁴ Kants Lösung des Problems weist auf die *Kritik der Urteilskraft* voraus, sucht aber in noch stärkerem Maße als diese eine Parallele zum Schematismuskapitel der ersten Kritik zu eröffnen. Cf. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (1960) 158/ (1974) 154 u. Marquard, *Kant und die Wende zur Ästhetik* [1960] (1989) 31. Marquard versteht Kants Metaphorologie, die „*statt Realisierung Symbolisierung des guten Seins*“ (ebd.) betreibe, als ein Zeichen der „*Ohnmacht der moralischen Vernunft*“, die „Kant auf den Weg der Wende zur Ästhetik“ (ebd. 30) zwingt. Ich deute dagegen die absolute Metapher bei Kant als eine wissenschaftliche, die die Vernunft aus skeptizistischer Ohnmacht wie aus metaphysischer Anmaßung befreien soll, indem es durch sie möglich ist, den Schritt

lung der beiden Kausalitätstypen, Natur- und Zweckkausalität, die einander im Handeln berühren, wie die Kantsche Definition des Zwecks anzeigt. Zweck (causa finalis) ist die Vorstellung einer Wirkung (effectus), die selbst Ursache der Hervorbringung dieser Wirkung mit allen geeigneten Mitteln ist, so daß die intelligente causa finalis spontanes und schlechthinniges Initial einer Kette von causae efficientes wird (cf. KrV B 477, 488). Es geht um die Frage, ob ein Gesetz der Zweckkausalität oder Freiheit auf eine Handlung angewendet werden kann, die, soweit es die Mittel zur Verwirklichung des Zwecks betrifft, auch als solche der „Sinnenwelt“ (KpV 68₃₀) und damit unter mechanischen Gesetzen stehend angesehen werden muß. Dies scheint Kant, wie es zunächst aussieht, für unmöglich zu halten.⁸⁵ Da es reiner praktischer Urteilskraft aber gar nicht darum zu tun ist, besondere Handlungen, sofern sie naturgesetzlich bestimmt sind, auch noch unter Freiheitsgesetze zu subsumieren,⁸⁶ sondern grundsätzlicher darum geht, zwei Kausalitätstypen überhaupt miteinander in ein Verhältnis zu setzen, bietet sich als ein Drittes, das zwei jeweils durch einen unterschiedlichen Kausalitätstyp definierte Reiche oder Totalitäten⁸⁷ verbinden könnte, jene Eigen-

– mit einem Titel Manfred Riedels gesagt – vom Seins- zum Grenzbegriff zu tun. Cf. Riedel, Vom Seins- zum Grenzbegriff (1988).

⁸⁵ Cf. Idee zu einer allgemeinen Geschichte, VIII 17₁₋₄; KU 195₁₃₋₁₆ et passim.

⁸⁶ Cf. KpV 68₂₇₋₃₅.

⁸⁷ Cf. GMS 433_{17 f.}: „Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze.“

schaft der Kausalität gleich welchen Typs an, die in ihrem Begriff bereits enthalten ist oder die dieser Begriff, wie Kant sich ausdrückt, „bei sich führt“ (GMS 446₁₆): Gesetzlichkeit. Es gibt keinen dritten Kausalitätstyp,⁸⁸ aber etwas, worin die beiden übereinkommen.

Folglich geht es bei der gesuchten Vermittlung „um das Schema (wenn dieses Wort hier schicklich ist) eines Gesetzes selbst“ (KpV 68_{36 f.}). Natur ist der „Inbegriff“ dessen, „was nach Gesetzen bestimmt existiert“.⁸⁹ Darum taugt zum ‚Schema‘ der Kausalität eines Freiheitsgesetzes Kant zufolge einzig der Typ der Naturgesetzlichkeit seiner bloßen Form nach betrachtet: unwandelbar, ausnahmefrei, von universeller Geltung. Dieses ‚Schema‘ nennt Kant Typus.

Von allem, wofür ein Naturgesetz Gesetz ist, haben wir zu abstrahieren, sonst gelingt die Metapher nicht. Wird aber auf den richtigen Gebrauch des Typus geachtet, macht es Sinn, wenn der kategorische Imperativ in seiner zweiten Formulierung gebietet, so zu handeln, als ob die Maxime einer Handlung durch den Willen zum „allgemeinen Naturgesetze“ (GMS 421₁₉) werden sollte,⁹⁰ und sie für den Fall, daß sie „an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe“ (KpV 69 f.) nicht hält, zu verwerfen.

⁸⁸ Cf. KU § 65, 373_{2 f.}

⁸⁹ Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien, VIII 159_{1 f.} Cf. auch KrV B 280.

⁹⁰ In der GMS 431_{25 f.} spricht Kant von einer „allgemein einer *Naturordnung* ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen“. Cf. R 6854, XIX 180₁₇: „*analogon* der Natur“.

„Es ist also (...) erlaubt, die *Natur der Sinnenwelt* als *Typus* einer *intelligibelen Natur* zu gebrauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen (...) auf diese übertrage, sondern bloß die *Form der Gesetzmäßigkeit* überhaupt (deren Begriff auch im gemeinsten Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner anderen Absicht, als bloß zum reinen praktischen Gebrauche der Vernunft *a priori* bestimmt erkannt werden kann) darauf beziehe. Denn Gesetze als solche sind so fern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.“ (KpV 70₁₀₋₁₈)

Das Naturgesetz wird als Metapher für Gesetzlichkeit schlechthin auch zur Metapher für das Freiheitsgesetz. Die Metaphorisierung als das Geschäft einer Typik reiner praktischer Urteilskraft gelangt, da sie auf etwas rein Formales zielt, zu (wenigstens) *einer* eindeutigen Metapher. Sie metaphorisiert einen Begriff, der selber bereits ein formales Prinzip, wenn auch zum Zweck der Anwendung auf Sinnliches, enthält. Damit liefert uns die Typik der reinen praktischen Urteilskraft jene Fokussierung der Metaphernbedeutung, die uns bei der Symbolisierung fehlte.

Naturgesetzlichkeit, bei der theoretischen Philosophie geborgt, ist nicht allein der Typus des das Reich der Freiheit regierenden Gesetzes, sondern erlaubt es darüber hinaus, beide Reiche als unterschiedliche Standpunkte einer einzigen durch Gesetzlichkeit bestimmten Welt zusammenzudenken. Ein Begriff der Theorie liefert die Metapher für die Praxis.⁹¹ Was aber

⁹¹ Freilich hatte die naturwissenschaftliche Theorie den Gesetzesbegriff vorher selber der rechtlichen Praxis entliehen. So, wie Kant ihn der Praxis zurückgibt, ist er jedoch ein durch und durch theoretisch gebrauchter Begriff, dessen formale Eigenschaften allein zählen. Daß es inhaltlich betrachtet eine Mehrfalt unterschiedlicher Na-

von dieser und den absoluten Metaphern ‚Menschenwürde‘ und ‚Zweck an sich selbst‘ Gebrauch macht, ist ein Selbstverständigungsinteresse, bei Kant ein Interesse der Vernunft. Es geht ihm um die Klärung externer Fragen. Externe Fragen aber sind praktische. So dient die Typik oder Metaphorisierung praktischer Ideen der Abwehr des Empirismus, der praktische Begriffe als empirische denken möchte, und der Metaphysik, die Begriffe für Übersinnliches in einer Anschauung zu exemplifizieren sucht. Der Skeptizismus leugnet die absolute Metaphorik, weil er sie deskriptivistisch mißversteht. Der Dogmatismus mißbraucht die absolute Metaphorik, weil er sie deskriptivistisch mißversteht und zu Unrecht verifiziert sieht. Metaphysik erweist „sich uns oft als beim Wort genommene Metaphorik“.⁹² Sie zählt, „was bloß zur Typik der Begriffe gehört, (...) zu den Begriffen selbst“ (KpV 70_{28 f.}). Der „Schwund der Metaphysik“, so Blumenberg, „ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz“.⁹³ Wittgensteins Diktum, nach dem wir, sobald wir „versuchen, das Gleichnis wegzulassen und schlicht die zugrundeliegenden Tatsachen wiederzugeben, merken (...), daß es gar keine derartigen Tatsachen gibt“⁹⁴, bekommt – *contre coeur* – einen neuen Wahrheitsgehalt: Es gibt keine Fakten hinter den absoluten Metaphern, weil es um eine Praxis geht.

turgesetze gibt, tangiert Kants Metapher darum überhaupt nicht, denn das trifft auf alle Naturgesetze, soweit sie Kant bekannt waren und bekannt sein konnten, zu: daß sie universell, widerspruchsfrei und ausnahmefrei, gelten.

⁹² Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) 142.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (1965) 10/(1989) 16 f.

Darum ist auch von den Ideen der Freiheit und der Würde kein (ostensiver) Beweis zu führen, sondern eine Prüfung der Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs vorzunehmen, die Antwort auf die Frage ‚quid juris‘ gibt und Deduktion heißt.⁹⁵ „Die quaestio juris (...) steht der Ermittlung von Tatsachen entgegen“.⁹⁶ Menschenwürde und Zweck an sich selbst, wie sie im Gefolge der transzendentalen Freiheitsidee auftreten, aber sind, anders als die postulierbaren Ideen von Gott und Unsterblichkeit, deduzierbar.

Wir können für die Kantsche Metaphorisierungslehre die folgende Tafel aufstellen:

Tafel

<i>Begriffstyp</i>	<i>Darstellungsform</i>	<i>Darstellungsart</i>
empirischer Begriff	Beispiel	exemplarisch
reiner Verstandesbegriff	Schema	direkt, demonstrativ
reiner Vernunftbegriff	Symbol Typus	vage { indirekt, analogisch eindeutig

⁹⁵ Im Unterschied zur quaestio facti, die Auskunft über die Konstitution von Erkenntnis erfragt. Was aber „eine quaestionem facti betrifft“, kann, wie Kant sagt, „eigentlich gar nicht Deduktion heißen“ (KrV B 119). Cf. Aschenberg, Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie (1982) 21.

⁹⁶ Cf. Henrich, Die Deduktion des Sittengesetzes (1975) 78.

4.2 Zwischenbemerkung

Kant denkt einen Dualismus von Grenze und Welt, Prinzip und Prinzipiiertem, Regel und Geregelterm. Seine Metaphorologie, wenn wir sie mit allem Vorbehalt so nennen dürfen, geht von einer empirisch orientierten Dingsprache als normaler Sprache aus. Was die Wörter empirisch bezeichnen, ist ihr Normalsinn, Schematisierung der Begriffe ihr wörtlicher Gebrauch. Darum muß jede Rede, die nicht von Dingen und von Nichtsinnlichem nicht unzulässig wie von Dingen handeln will, auf metaphorischen Sprachgebrauch ausweichen.

Religiös, idealistisch oder seinsphilosophisch orientierte Denker kehren dieses Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung um, klären neu und anders, was wörtliche und was übertragene Rede ist. Doch wer überhaupt zu spekulativen Selbst- und Weltverständigungszwecken mit einem Dualismus von Grenze und Begrenztem, Regel und Geregelterm, Urbild und Abbild arbeitet und einen Normalsinn der Sprache annimmt, den er eindeutig einer Seite dieses Verhältnisses zuordnet, muß für den Fall, daß er über die andere noch reden will, dies in Metaphern tun. Welche Seite wörtlicher und welche übertragener Rede bedarf, ändert im Prinzip nichts.

Eine Alternative zum vorgestellten Modell scheint mir erst die Theorie Donald Davidsons zu liefern, die den Dualismus von „scheme and reality“ für ein bloßes Dogma⁹⁷ erklärt und ihn aufgegeben hat, worüber

⁹⁷ Davidson, On the Very Idea of a Conceptual Scheme (1984 a) 198/(1986 a) 282.

folglich auch die Unterscheidung von wörtlicher und übertragener Rede, zumindest im Sinne absoluter Metaphorik, (ebenso wie die von ‚empirisch‘ und ‚nicht empirisch‘ (cf. KrV 747)) obsolet geworden ist.⁹⁸ Damit wäre in eins die Möglichkeit jeder Transzendentalphilosophie aufgehoben. Jeglicher Anspruch der Philosophie auf den Titel einer Überwissenschaft verliert seine Legitimität.

Wer jedoch am Dualismus festhält, kann auf absolute Metaphorik nicht verzichten. Der Ausdruck ‚Grenze‘, der die eine Seite des Dualismus benennt, ist selbst schon eine Metapher. Kant spricht von einem Sinnbild (cf. Prol § 59, 360₁₇). Mit seiner Hilfe ordnet er einen Diskurs, der sich absoluter Metaphern bedient und seinerseits alle anderen wissenschaftlichen Diskurse ordnet, indem er nach seiner Maßgabe entscheidet, was ein zulässiger rationaler Diskurs ist und was nicht. Jener seinem Selbstverständnis nach ganz und gar nicht-kontingente, weil von der Natur der Vernunft selber angelegte Diskurs (cf. Prol § 57, 353₂₇₋₃₁), der sich selber kontrolliert und eine seine Methode betreffende (Selbst-)Disziplin übt (cf. KrV B 740), kontrolliert die wissenschaftlichen Diskurse. Kant behauptet darüber hinaus, es gebe angesichts bestimm-

⁹⁸ Davidson, *What Metaphors Mean* (1984 b) 245/(1986 b) 343: „Die These lautet, daß Metaphern eben das bedeuten, was die betreffenden Wörter in ihrer buchstäblichsten Interpretation bedeuten, und sonst nichts.“ Ebd. Fn. 1: „Max Black ist meiner Ansicht nach im Irrtum, wenn er sagt: ‚Durch die Regeln unserer Sprache wird festgelegt, daß einige Ausdrücke als Metaphern gelten müssen‘ [Metaphor (1981) 29/(1983 a) 59]. Derartige Regeln gibt es nicht.“ Ebd. 259/363: „Die Metapher bewegt sich auf den gleichen bekannten sprachlichen Gleisen wie die allerschlichtesten Sätze“.

ter Urteile sogar eine Pflicht zur „transzendente[n] Überlegung“ (KrV B 319), was einer Pflicht zum Grenzdiskurs gleichkommt.

Der Grenzdiskurs ist als praktischer einer der Gebote, Verbote und Erlaubnisse. Und dies ist aus seiner Sicht vonnöten, denn die Grenze, die für endliche vernünftige Wesen unhintergebar sein soll, wird von nichtkritischer Wissenschaft permanent überschritten (*transgressio*), weswegen die Philosophie der Grenze immer auch ein polemisches Geschäft betreibt. Hier beweist sie, daß sie nicht nur eingrenzt, sondern auch ausgrenzt; wenn nicht Dinge, so doch Ansprüche (cf. Prol § 59, 361).

Hier aber scheiden sich Theorien und Geister. Eine Theorie, die den Grenzdiskurs für dogmatisch erklärt, wird auch für die Menschenwürde alle absoluten Begründungsansprüche fallen lassen und für dieses Konzept schwerlich eine andere als – im weitesten Sinne – pragmatische Verwendung haben.⁹⁹

Wie aber läßt sich im Gegenzug dazu der Grenzdiskurs als solcher und mit ihm der Dualismus von Grenze und Welt rechtfertigen?

a) In einem Metadiskurs? Das wäre aussichtslos: die Rede über Möglichkeitsbedingungen würde lediglich fruchtlos iteriert.

⁹⁹ Eine Wendung zum Pragmatismus ist jedenfalls die einzige Konsequenz, die Rorty aus Davidsons Theoriestück zu ziehen möglich erscheint, auch wenn diese Ansicht, wie Rorty selber bemerkt, der Davidsonschen Selbstausslegung widerspricht. Cf. Rorty, Pragmatism, Davidson and Truth (1986) 333/(1990) 55 u. Davidson, Inquiries into Truth and Interpretation (1984) XVIII (Introduction)/(1986) 16 f. (Einleitung). Cf. Tietz, Transzendente Argumente versus Conceptual Scheme (1992) 928 f.

b) Im Handstreich sich selbst setzend bzw. axiomatisierend, indem er als ‚Tathandlung‘ zeigt, was sich diskursiv nicht bewältigen läßt? Damit aber geriete Philosophie nach ihrem Kantschen Begriff mit sich selbst in Konflikt: denn als „Vernunftkenntnis nach Begriffen“ (KrV B 760) verfährt sie niemals axiomatisch und intuitiv, sondern stets diskursiv. Ihre Gewißheiten stützen sich nicht auf Evidenzen, sondern auf Deduktionen (cf. KrV B 761). – So bleibt noch eine Möglichkeit.

c) Mit einem Argument für Reflexivität: Es muß gezeigt werden können, daß einer Theorie, die den Grenzdiskurs (ohne wieder Metaphysik zu betreiben) abschafft, die Schwierigkeiten, die jener Diskurs zu lösen trachtet, früher oder später in modifizierter oder gleicher Gestalt als Wiedergänger von neuem begegnen werden.¹⁰⁰ Transzendentalphilosophie hätte eigene essentielle Merkmale in den Argumenten ihrer Widersacher wiederzuerkennen.

Gelingt das, so hat der Grenzdiskurs – angesichts der Disjunktivität der Alternativen – seine Unverzicht-

¹⁰⁰ So argwöhnt Bubner mit Blick auf Davidson und Rorty, denen er vorhält, statt eine Lösung für das Problem zu geben, lediglich dazu zu ermuntern, es nicht mehr für ein solches anzusehen. Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1984) 79: „Die Maxime der Problembeseitigung erfreut sich immer wieder bereitwilliger Zustimmung, weil jedermann die billigere Lösung einleuchtet. Die Erfahrungen, die seit dem Positivismus des Wiener Kreises mit dieser Maxime gemacht wurden, zeigen aber inzwischen mit genügender Deutlichkeit, daß die für unnötig erklärten Probleme an anderer Stelle oder unter neuem Vorzeichen wieder auftauchen, weil sie nicht wirklich eine Antwort gefunden haben, sondern bloß einvernehmlich für abgeschafft erklärt wurden.“

barkeit ausgewiesen. Wir haben darum auch Kants Philosophie der Menschenwürde als einen Versuch zu lesen, solche Unverzichtbarkeit einer Grenze in einem absoluten Sinne zu rechtfertigen. Festzuhalten aber bleibt in jedem Fall, daß die bedeutsamsten Widersacher in dieser Debatte auf der einen Seite eine Philosophie kantschen Typs, auf der anderen Seite – mit oder ohne Rorty – die Davidsons wäre.

4.3 Zur Praktizität reiner Vernunftbegriffe

4.3.1 Das Interesse der Vernunft

Kant unterscheidet einen konstitutiven und einen regulativen Begriffsgebrauch.¹⁰¹ Begriffe, die einen konstitutiven Gebrauch zulassen und empirische Begriffe heißen, begründen vereint mit einer Anschauung die empirische Erkenntnis eines Gegenstands.¹⁰² Begriffe, von denen es allein einen regulativen Gebrauch gibt, tun dies nicht. Sie sind nicht deskriptiv, sondern präskriptiv und geben die Regel dafür an, wie wir denken und handeln sollen.¹⁰³

Begriffe, von denen ein konstitutiver Gebrauch möglich sein soll, dürfen nicht in einem nichtsubstituierbaren Sinn metaphorisch sein; zumindest einige der regulativ gebrauchten Begriffe müssen dagegen absolute

¹⁰¹ Cf. z. B. KrV B 672.

¹⁰² Cf. KrV B 314 f.

¹⁰³ Cf. KrV B 537. Cf. French, *Kant's Constitutive-Regulative Distinction* (1969) 376. Kritisch zum Kantschen Gebrauch der Ideen als regulativer Prinzipien: Strawson, *The Bounds of Sense* (1966) 33, 36 f./ (1981) 27, 30.

Metaphern sein,¹⁰⁴ diejenigen nämlich, die als regulative Prinzipien der Vernunft oder reine Vernunftideen fungieren und dem Verstandesgebrauch in toto eine Einheit verschaffen.

Erforderlich wird die Unterscheidung von ‚konstitutiv‘ und ‚regulativ‘, sowohl mit Rücksicht auf den Begriffsgebrauch als auch im Hinblick auf die dazu geeigneten Begriffstypen, damit „man nicht, wie sonst unvermeidlich geschieht, (durch transzendente Subreption,) einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objektive Realität beimesse“ (KrV B 537),¹⁰⁵ eine Erschleichung, die man jedoch, wie Kant einmal einräumt, zumindest hinsichtlich einiger Ideen „kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann“ (KrV B 670). Schier unwiderstehlich sei der Reiz, formale Prinzipien des transzendentalen Grenzdiskurses konstitutiv zu gebrauchen und dort, wo es um hypothetische Regeln der Einheit der Verstandesbegriffe gehe, solche Einheit als etwas Objektives zu hypostasieren (cf. KrV B 647). Das ist, diagnostiziert die *Kritik der reinen Vernunft*, ein „Mangel der Urteilskraft“ (KrV B 671).¹⁰⁶

„Ich behaupte demnach: die transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche (...) Dagegen aber

¹⁰⁴ French, *Kant's Constitutive-Regulative Distinction* (1969) 378 nennt sie ‚essential‘: „Kant holds that there are logical reasons (see the transcendental deduction) which make some regulative ideas essential, and that a precise catalogue of them could be made.“

¹⁰⁵ Cf. KrV B 647. GMS 455_{24 f.}: „Daher ist Freiheit nur eine *Idee* der Vernunft, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist.“

¹⁰⁶ Ein solcher Mangel ist, wie Kant sich in KrV B 172 Fn. ausdrückt, das, „was man Dummheit nennt“. Ist dagegen der überschwengliche Begriffsgebrauch noch von einem Rest des Zweifels

haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen.“ (KrV B 672)

Diesem Grundsatz folgend sind auch die Modalbegriffe Notwendigkeit und Zufälligkeit (egal ob *de re* oder *de dicto* gebraucht) nichts, was sich von Empirischem

an seiner Rechtmäßigkeit begleitet, so fällt die dogmatische Behauptung Kant zufolge unter die Lüge; denn eine Lüge, so unterscheidet er spät in der Schrift *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* [1797], VIII 421 f., ist es nicht allein, etwas für wahr auszugeben, dessen Unwahrheit man sich bewußt, sondern auch etwas für gewiß auszugeben, dessen Ungewißheit man sich bewußt ist. Ein solches Bewußtsein aber sei im Unterschied zu unserem Urteilsvermögen unmittelbar und täuschungsfrei (cf. Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, VIII 267²⁷⁻³⁰). Von der Aufhebung der zweiten Form der Lüge durch einen auf die Philosophie angewandten kategorischen Imperativ, der zugleich allem Dogmatismus seine Grundlage entzöge, verspricht Kant sich jenen Frieden, den der Titel seiner Abhandlung anzeigt, sowie dessen Sicherung „in alle Zukunft“ (Verkündigung . . ., VIII 422₁₂). Gefragt ist dazu nicht mehr als Redlichkeit, deren Möglichkeit für Kant mit der Unmittelbarkeit ihres Bewußtseins prinzipiell garantiert ist. Wer aber positiv etwas zu dem beitragen will, worüber dann ewig Frieden sein soll, dem sei eben „transzendente Überlegung (...) eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori etwas über Dinge urteilen will.“ (KrV B 319) – Zur Überwindung von Dogmatismus und Skeptizismus durch das moralische Gebot der Wahrhaftigkeit cf. auch Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (1931) 140–142.

sagen läßt noch Dinge an sich selbst trifft, sondern subjektive, heuristische Prinzipien der Vernunft, sich mit keinem anderen als einem apriorischen Erklärungsgrund abzufinden (cf. KrV B 644). Die Vernunft-idee steuert als regulatives Prinzip dem Bedingten jenes Unbedingte bei, zu dem es selber sukzessive niemals fortschreiten könnte, weil sich von Bedingtem stets nur auf Bedingtes schließen läßt, welches aber andererseits Bedingtes allererst verständlich machen soll. Sie setzt die Grenze, die mit Mitteln des Begrenzten nicht zu markieren ist, und schafft extern jene Einheit, die intern größte Mannigfaltigkeit erlauben soll: eine einzige Regel¹⁰⁷ von breitestmöglicher Geltung. Größte Einheit neben der größten Ausbreitung:¹⁰⁸ das ist exakt nichts anderes als das Interesse der Vernunft, von dem Kant sagt, es sei „[i]n der Tat (...) nur ein einiges“ (KrV B 594), wiewohl es sich in ein formales, praktisches, architektonisches und spekulatives differenzieren läßt. Dieses viereinige Interesse an Einheit zu verwirklichen, zeigt reine Vernunft, daß sie für sich selbst praktisch ist.¹⁰⁹ Sie setzt sich Zwecke und formuliert sie mittels regulativer Grundsätze oder Maximen.

„Ich nenne alle subjektiven Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objekts, sondern dem Interesse der Ver-

¹⁰⁷ Cf. KU § 90, 461₂₆₋₃₁. Kants Variante von *Occam's razor*, die er in der Schrift *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* [1785] eine „ganz richtige Maxime der Vernunft“ (VIII 96₃₂) nennt, lautet: „*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*“ (VIII 96_{36 f.}).

¹⁰⁸ Cf. KrV B 380.

¹⁰⁹ Cf. GMS 459_{34 f.} Anm.: „Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird.“

nunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit dieses Objects, hergenommen sind, *Maximen* der Vernunft.“ (KrV B 694)¹¹⁰

Maximen der Vernunft und regulative Vernunftideen aber lassen sich ebenso wie das von ihnen vertretene einige Vernunftinteresse nach zwei Hinsichten betrachten.

Einerseits kann ein bestimmtes praktisches, formales, architektonisches oder spekulatives Interesse verfolgt werden, wenn es letzterem auch nicht gestattet ist,

„Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen, auf den bloßen Kredit der ihr Geschäft gern vollendenden spekulativen Vernunft als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen.“ (KrV B 701 f.)

Ein Vernunftinteresse ist kein Realitätsgarant.¹¹¹ So sind die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz

¹¹⁰ Cf. KrV B 708 et passim.

¹¹¹ Cf. Was heißt: Sich im Denken orientieren? [1786], VIII 137₄₋₇. Vernunftinteresse ist das Wort für die Praktizität der Vernunft, das, falls es ein solches Interesse gibt, plausibel machte, warum Vernunft für sich selbst praktisch sein kann. Vernunftinteresse ist aber seiner inhaltlichen Bestimmung nach auch das Wort für eine gewisse ‚Vernunftthygiene‘, die Insistenz auf Reinheit und Einstimmigkeit der Vernunft mit sich selbst. Nun ist ‚Vernunftthygiene‘ als (polemisches) Interpretament Kantscher Lehre auf Dauer philosophisch uninteressant. Die Vokabel und ihr Gedanke reiten sich und das Problem tot. Interessant würde diese Rede erst dann, wenn sich herausstellte, daß eben diese Hygiene als das *Movens* der Praktizität dieser Philosophie gelesen werden muß, als das Wort der Deutung von Gesetzmäßigkeit überhaupt. Was sich polemisch ‚Vernunftthygiene‘ taufen läßt, wäre somit *Movens* und Korrektiv der Praktizität der Vernunft.

Gottes regulative Ideen zugunsten eines sowohl praktischen als auch architektonischen Vernunftinteresses an der Vervollkommnung menschlicher Moralität und ihrer Belohnung durch ein höchstes Gut, doch ein Nachweis ihrer Wirklichkeit ist undurchführbar. Eine Sonderstellung nimmt dagegen andererseits die Idee der Freiheit ein,¹¹² und dies, so behaupte ich, weil Freiheit als eine regulative Vernunftidee anzunehmen nicht an ein *bestimmtes* Vernunftinteresse geknüpft ist, sondern – nach einer zweiten Hinsicht – die Interessenahme und damit die Praktizität der Vernunft, so es so etwas gibt, als solche tangiert. Es geht hierbei nicht um ein bestimmtes Interesse, sondern um die Möglichkeit von Interesse überhaupt, nicht um eine bestimmte Regel, sondern um Regelmäßigkeit überhaupt. Und das heißt: Sie ist – kantimmanent – Bedingung der Möglichkeit eines Grenzdiskurses überhaupt, eines Diskurses, in dem paradoxerweise die Unterstellung, im Besitz der Freiheit zu sein, allererst zu rechtfertigen ist. Falls das Projekt einer Transzendentalphilosophie überhaupt aufgehen soll, muß Freiheit, ohne sich in einem infiniten Regreß von Metadiskursen zu verflüchtigen, auf irgendeine überzeugende Weise eine basale Position innerhalb des transzendentalen Grenzdiskurses der Ideen behaupten können, von der her auch die übrigen transzendentalen Ideen zu rechtfertigen sind.¹¹³ Das heißt nicht, daß für die Freiheit ein Nachweis ihrer objektiven Realität muß

¹¹² Cf. KpV 3 f.

¹¹³ Einen solchen Vorrang zeigt Kant in der KpV 4₂₄-5₆ an.

geführt werden können, heißt aber wohl, daß aufzuzeigen ist, daß ihre Annahme unabweisbar ist.

Freiheit und Vernunft sind, wie Kant sie versteht, anders als alle anderen Ideen unmittelbar miteinander verknüpft:¹¹⁴ „Vernunft unter dem Namen der Ideen“ ist „reine Spontaneität“, „reine Selbstthätigkeit“ (GMS 452_{17 f. u. 9 f.}).¹¹⁵ Wir haben eine Freiheit des Denkens und der Vernunft zu denken, die eine Freiheit nach genau demselben Grundsatz ist, den wir bereits als Sittengesetz kennengelernt haben. Alle Praktizität der Vernunft ist solche nach Gesetzen:

1) „Freiheit im Denken“, heißt es in der 1786 publizierten Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*, bedeutet „die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze als: *die sie sich selbst giebt*“.¹¹⁶

Das ist der Grundsatz der Freiheit der Vernunft als ihre Autonomie.¹¹⁷ Er ist essentiell für die Vernunft.

¹¹⁴ Cf. Schönrich, Kategorien und transzendente Argumentation (1981) 221. – R 5436, XVIII 181₂₀₋₂₂: „Freyheit ist das Vermögen, nur durch Vernunft determinirt zu werden, und nicht blos mittelbar, sondern unmittelbar, also nicht durch Materie, sondern form des Gesetzes. also moralisch.“

¹¹⁵ Cf. R 5441, XVIII 182₂₂₋₂₄: „[N]ur allein der Verstand (und der Wille, so fern er durch Verstand bestimmt werden kann.) ist frey und eine reine Selbstthätigkeit, die durch nichts anderes als sich selbst bestimmt ist.“

¹¹⁶ Was heißt: Sich im Denken orientiren?, VIII 145_{6 f.}

¹¹⁷ Da kann für Vernunft auch gerne Philosophie (als deren Sachwalterin) stehen. Cf. GMS 425₃₂–426₂: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derje-

„Denn alle Vernunft ist ihrer Natur nach ein selbst thätiges principium des Denkens“. „[P]aßive Vernunft“, bloße Rezeptivität, reines Vernehmen: das wäre eine „*contradictio in adjecto*“.¹¹⁸

Positiv finden wir hier mithin die Praktizität (als Kausalität¹¹⁹) der Vernunft, wie Kant sie ihr zudenkt und freilich noch auszuweisen hat. Eine Vernunft, die ein eigenes durch regulative Prinzipien vertretenes Interesse hat, statt der Verwirklichung besonderer menschlicher Interessen zu dienen (Hume), ist praktisch und somit frei.¹²⁰ Der menschliche Wille kann dann, sofern er vernunftbestimmt ist, nurmehr in Analogie zum Interesse der Vernunft verständlich gemacht werden: Wie soll der Wille eines vernünftigen Wesens als ein vernünftiger Wille anders ausgezeichnet sein als durch jene Freiheit, die als Autonomie bereits dieser bestimmenden Vernunft eigen ist, oder, wie die rhetorische Frage in der Formulierung Kants lautet:

nigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vorundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictirt“. Das Grimmsche Wörterbuch (X,1 (1905) 476) erläutert das Wort ‚Selbhalter/in‘ als Übersetzung von gr. *autokrator* im Titel des russischen Zaren: der, der sein eigener Herr ist.

¹¹⁸ Wiener Logik, XXIV, 1.2 866₄₋₇.

¹¹⁹ Notizen Kants weisen darauf hin: „Die causalitaet der Vernunft ist freyheit.“ (R 5619, XVIII 258₂₂) Und eine andere Reflexion schließt: „folglic ist der Gebrauch der Vernunft selbst Freyheit.“ (R 5613, XVIII 254_{30 f.})

¹²⁰ Moral Mrongovius II, XIX, 1.1 613₇₋₉: „In der Klugheit demonstirt die Vernunft das Interesse der Neigung. In der Sittlichkeit ihr eigenes. Dort ist die Vernunft dienend, hier aber gesetzgebend.“

„was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?“ (GMS 446₂₄-447₂)

2) „Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen.“¹²¹

Dies ist der Grundsatz der Einstimmigkeit der Vernunft mit sich selbst oder der der Moralität. Wir erinnern aus der Grundlegungsschrift: Ich „frage (...) mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich“ (GMS 403₂₁₋₂₃). „Diese Probe“, lesen wir wieder in der im Jahr darauf erschienenen Orientierungs-Schrift, „kann ein jeder mit sich selbst anstellen (...) Denn er bedient sich blos der Maxime der *Selbst-*

¹²¹ Was heißt: Sich im Denken orientieren?, VIII 146₃₅-147₆ Fn. Cf. R 454, XV 186₁₉-187₄: „(Die Leichtigkeit der Aufklärung.) [Von den Mitteln der Aufklärung.] Es sind Maximen der Vernunft, wenn gleich objective Einsichten uns noch oder auch auf immer fehlen sollten. Die allgemeine Maxime ist: dasjenige Princip zu denken, nach welchem (...) meine Vernunft um ihren Gebrauch gebracht werden würde, ist verwerflich, die Obiective Beweisgründe mögen seyn, welche sie wollen. (Um ihren theoretischen oder practischen Gebrauch.)“ – Zur Renaissance dieser Maxime in einer positiv gewendeten Fassung im Rahmen der Transzendentalpragmatik cf. Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung (1976) 75 f.: Die „Entscheidung zugunsten des Prinzips rationaler Legitimation bzw. Kritik des Handelns nach Regeln [ist] a priori rational (...) Erforderlich ist eine solche *Entscheidung* allerdings – und sogar immer erneut, insbesondere in den ‚existenziellen Situationen‘ des Lebens – im Interesse der *Realisierung der Vernunft*.“

erhaltung der Vernunft.“¹²² Und abermals auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zurückprojiziert, finden wir die beiden Vernunftmaximen als Äquivalente interpretiert, die zweite, den Grundsatz der Übereinstimmung mit sich selbst, aber zum allesbestimmenden sittlichen Prinzip für den Willen erhoben.

„Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit“ (GMS 447₂₋₇).

Nicht etwa nur logisch, sondern sittlich geboten ist die Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst. Die Selbsterhaltung der Vernunft rückt unter die sittlichen Grundsätze.¹²³ Genauer aber müsste Kant gegen seinen Wortlaut dahingehend gelesen werden, daß die „Maxime der *Selbsterhaltung* der Vernunft“ nicht bloß als irgendeine Maxime, sondern als Äquivalent zum Sittengesetz zu verstehen ist.¹²⁴ Denn es gibt

¹²² Was heißt: Sich im Denken orientieren?, VIII 147₆₋₁₀ Fn. Cf. R 1509, XV 823₁₉; „Grundsatz der Vernunft: ihre Selbsterhaltung.“

¹²³ Sommer, *Ist Selbsterhaltung ein rationales Prinzip?* (1976) 358, vertritt die These, „daß die obersten Sätze der theoretischen und praktischen Philosophie Erhaltungssätze sind.“ Cf. ders., *Die Selbsterhaltung der Vernunft* (1977) 12 f. u. 15.

¹²⁴ Sommer, *Die Selbsterhaltung der Vernunft* (1977) 12, spitzt diesen Gedanken daraufhin zu, daß „Moralität in nichts anderem besteht als in dem, was Kant die ‚Selbsterhaltung der Vernunft‘ (...) nennt“, und spricht dort demgemäß von der „Koinzidenz von Selbsterhaltung und Moralität“. Sommer begrüßt das Prinzip der

keine weitere Instanz von der Art einer Regel, an der sich die Richtigkeit dieser Regel nochmals abprüfen ließe. Sie ist vielmehr bereits diejenige Regel, vor der alles, was Anspruch auf Regelmäßigkeit erhebt, zu bestehen hat, da sie die Regel „der bloße[n] Gesetzmäßigkeit überhaupt“ (GMS 402₁₀) ist. Um ihre Rechtmäßigkeit nachweisen zu können, sind andere Rechtfertigungsgründe als die der Subsumierbarkeit unter ein Prinzip vonnöten, denn dieses Prinzip könnte nur wieder die Regel selbst sein. Sie hätte sich auf sich selbst anzuwenden. Vernunft, die sich selbst erhaltend praktisch wird, muß, um dem Paradox einer Selbstapplikation aus dem Weg zu gehen, für absolut

Selbsterhaltung als ein die Möglichkeit von Glück sicherndes rationales Prinzip. „Erst die Selbsterhaltung der Vernunft erschließt die Rationalität der Selbsterhaltung“ (ebd. 13), da die Selbsterhaltung der Vernunft, wie wir Sommer lesen müssen, gerade das Vernünftige an der Vernunft ist. „Indem die Vernunft die Selbsterhaltung zu ihrem Grundsatz macht, sieht sie zugleich ein, was ihre eigene Vernünftigkeit ausmacht.“ (Ebd. 13) Die Konsequenz aus diesem Konzept verselbständigter Vernunft ist indes in Wahrheit alarmierend: ein selbstreflexiver Leerlauf. Was sich selbst erhält ist genau das Prinzip der Selbsterhaltung, und es erhält sich selbst selber (cf. ebd. 15). Sommer hingegen sieht in der Selbsterhaltung als einem (weil Prinzip der Rationalität selbst) einzigartig rationalen Prinzip, dasjenige, „durch das allein die Möglichkeit von Glück gewahrt werden kann, als ein Minimalprinzip, das zu zeigen vermag, wie jeder Versuch, über es hinauszugehen, irrational anfängt und in Selbstzerstörung endet.“ (Ebd. 11; cf. ebd. 23, 128) Und er legt es nahe, diese und ähnliche Einlassungen als „*kantianische Überlegungen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*“ (ebd. 20) Adornoschen Typs zu lesen. Dies mag gelingen; ein menschlich zuträgliches Konzept von Humanität im Dienste menschlichen Lebens und Zusammenlebens läßt sich daraus jedoch, wie ich denke, nicht gewinnen. – Zur Kritik der Ideologie menschlicher Selbsterhaltung cf. Marten, *Leben und Vernunft* (1984), bes. 20–31.

spontan angesehen werden. Die Vernunft, bestimmt durch Einheit, Autonomie und Selbsterhaltung, taugt so, unter Kantschen Bedingungen, zum Typus menschlicher praktischer Freiheit.

4.3.2 Synthetische Grundsätze a priori

Die Vernunft leistet mit Hilfe absoluter Metaphern ihre eigene Grenzbestimmung, wobei dem Ausdruck ‚Bestimmung‘ eine doppelte Bedeutung zugeordnet wird: er soll sowohl den Akt des Bestimmens als auch zugleich die Erkenntnis des Bestimmten meinen können. Vernunft erhebt damit den Anspruch, dasjenige, was als ihre Vernünftigkeit anzusehen ist, selber setzen zu können und zu dürfen und mit dieser (Selbst-)Setzung zugleich auch zu erkennen, was ihre eigene Vernünftigkeit ausmacht.¹²⁵ Der Satztyp, in dem das möglich sein soll und der das gewöhnliche Verstehen aufs Äußerste strapaziert, kann synthetischer Grundsatz a priori heißen.¹²⁶

Der Gebrauch von Grenzbegriffen, wie Kant ihn etwa in den *Prolegomena* unter dem Titel einer „*Grenzbestimmung der reinen Vernunft*“ (350₁₉) diskutiert, wird auf zweierlei Weise gerechtfertigt.

„Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena)

¹²⁵ Cf. Sommer, *Die Selbsterhaltung der Vernunft* (1977) 13.

¹²⁶ Cf. z. B. KrV B 362–366. Cf. Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 221/(1962) 275: „Bei dem Regreß, den er [Kant] gemacht hat, scheint jeder Schritt Einsicht nicht bloß in die Beziehung zwischen dem Bedingten und der Bedingung einzuschließen, sondern auch Einsicht in die Wahrheit des Urteils, das die Bedingung ausdrückt.“

denken, [1.] weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und [2.] weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht.“ (Prol § 57, 354₃₄-355₄)

Zum einen beruft Kant sich auf ein Bedürfnis der Vernunft nach Totalität, das ihr gleich einer Naturanlage zugehöre. Die Vernunft werde dazu gedrängt,¹²⁷ „etwas vorauszusetzen, was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne“ (KrV B 611),¹²⁸ und sich

¹²⁷ Zur Vokabel ‚drängen‘ bzw. ‚aufdrängen‘ cf. KpV 30₂₁, 31₂₇; Prol § 57, 353₁₈; KrV B 21, 825: „Hang ihrer Natur“. In KrV B 814 pathologisiert Kant eine undisziplinierte Vernunft sogar und spricht von den „Anwendungen ihrer spekulativen Erweiterungssucht.“ – KrV B 612: Vernunft hätte Skrupel, ein „bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens sofort für ein wirkliches Wesen anzunehmen, wenn sie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruhestand, in dem Regressus vom Bedingten, das gegeben ist, zum Unbedingten, zu suchen, das zwar an sich und seinem bloßen Begriff nach nicht gegeben als wirklich gegeben ist, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kann.“ Der Vernunft, die das sinnliche Begehren kontrolliert und es aus dem Kreis zulässiger Motive moralischen Handelns ausschließt, wird ein eigenes, rein vernünftiges Begehren zugeordnet. „Befriedigung“ wird darum zu einer zentralen Vokabel der Kantischen Behandlung von Vernunftangelegenheiten (z. B. GMS 463₁₇; Prol § 57, 353₃₄, 354_{36 f.}).

¹²⁸ Metaphysik L₁, XXVIII, 1 195₂₂₋₂₄: „Unsere Vernunft hat das Bedürfnis, daß sie nicht eher befriedigt ist, bis sie in der Reihe der Dinge eine completudinem antrifft, oder bis sie völlige Totalität denken kann.“

einen Begriff absoluter Vollständigkeit sowie den eines Unbedingten zu denken, weil sie andernfalls, „auf immer unbefriedigt bleiben müsste.“ (Prol § 57, 352_{19f.}) Da sich aber weder der Totalitätsbegriff noch der des Unbedingten realisieren lässt, Behauptungen, die von ihnen Gebrauch machen, nicht zu verifizieren und ebensowenig zu falsifizieren sind, sondern für Anmaßungen zu gelten haben, wendet reine Vernunft, wie sie sich selber diszipliniert, ein Korrektiv auf sich an. Sie hat genau dann weder auf den Totalitätsbegriff zu verzichten noch sich des überschwenglichen Gebrauchs zeihen zu lassen, wenn sie den reinen Vernunftbegriff operationalisiert. Sie macht ihn zur Regel für den Verstand. Der Grenzbegriff, der sprachlich als absolute Metapher vorliegt, enthält einen Gedanken, der sich in eine Regel oder einen Grundsatz umformulieren lässt.¹²⁹ „[J]ene so merkwürdige[n] Ideen“ erfahren als regulative Prinzipien oder Grundsätze systematisch zusammenhängenden Verstandesgebrauchs ihre Transzendentalisierung auf dem Wege ihrer Operationalisierung: sie dienen der „Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft“ (Prol § 57, 357_{2f.}). So liefern sie uns zugleich auch die Funktionsbedeutung ihrer – rein semantisch unauflösbaren – absoluten Metaphorik, erlauben im Rahmen der Soliloquien einer sich selbst kontrollierenden Vernunft (cf. Prol § 42, 329) eine Rekonstruktion ihrer Semantik aus der Pragmatik.

Der zweite Strang der Rechtfertigung des Gebrauchs

¹²⁹ KrV B 750 Fn.: „weil der Begriff eine Regel der Synthesis (...) ist“.

von Grenzbegriffen denkt dem Empirischen als Bedingtem den Bezug auf ein Unbedingtes zu, auf etwas, das sich von ihm der Art nach unterscheidet. Erfahrung tue der Vernunft zwar niemals Genüge, doch weise sie, so die transzendente Sicht, von selber auf etwas, das nicht Erfahrung ist, sondern als Ding an sich selbst betrachtet werden muß.¹³⁰ Das gänzlich Ungleichartige, welches das Feld der Erfahrung im Ganzen begrenzen und von seinen Grenzen her verständlich machen soll, muß für die Vernunft indes objektiv ein blinder Fleck bleiben. Geht es diszipliniert zu, kann eine imaginierte Verstandeswelt jenseits der Grenze, können Noumena für die Vernunft nicht Gegenstände objektiver Bezugnahme sein.

„[P]ositive Erkenntniß“, die gleichwohl subjektiv sein muß, soll sie jedoch dadurch gewinnen, „daß sie sich bis zu dieser Grenze erweitert“ (Prol § 59, 361₅₋₇). Wie aber soll es möglich sein, daß solches, dem eine regulative Funktion für das Denken zukommt, uns auch eine Erkenntnis verschafft? Wie soll eine absolute Metapher, von der wir sagten, sie besitze eine Funktionsbedeutung, zugleich zu einer eigenen metaphorischen Bedeutung mit deskriptiver Funktion gelangen? Es scheint so, als werde der Boden einer redlichen Argumentation verlassen, wenn einer Regel als Regel zugemutet wird, Erkenntnis zu sein, ebenso wie wenn einem sprachlichen Ausdruck, den zu ver-

¹³⁰ Cf. GMS 450₃₅–451₁₇. Zur Formel ‚Ding an sich selbst betrachtet‘ und analogen Formulierungen cf. KrV B 251, 312, 381; Prol § 17, 296₁₂; GMS 459₂₃; KU 77, 409_{10 f.}, § 84, 435_{19 f.} Cf. dazu Prauss, Zur Problematik der Dinge an sich (1974) 225 f.

stehen bedeutet, seine regulative Funktion erläutern zu können, zugleich ein eigenständiges deskriptives Vermögen zugemutet wird.

Nun besteht Kant aber darauf, daß mit der Operationalisierung reiner Vernunftbegriffe nicht nur eine Praxis der Begrenzung des Feldes, innerhalb dessen die Synthesis des Verstandes möglich ist, begründet wird. Diesem Transzendentalisierungsverfahren entspringe vielmehr zudem eine „positive“, wenngleich bloß subjektive und formale „Erkenntniß“ (Prol § 59, 361₅), nämlich Selbsterkenntnis der Vernunft.

„[D]ie *Begrenzung* des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntniß, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht außer derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntniß der Grenze zukommt, sich bloß auf das Verhältniß desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.“ (Prol § 59, 361₉₋₁₅)¹³¹

Das angezeigte Verhältnis ist die Regel oder Grenze selbst, insofern es vom ‚Außerhalb‘ über das bloße Daß, d. h. über seine Denknöwendigkeit hinaus kein Wissen gibt und dieses Wissen zudem hypothetisch und die Notwendigkeit folglich die einer Hypothese ist.¹³² Da darum das ‚Außerhalb‘ auch nur als regulativer Begriff gedacht werden kann, müssen wir es für einen Modus der Grenze nehmen. Seine Notwendig-

¹³¹ Kants Ausgangsfrage zu dieser Antwort war: „[W]ie verfährt Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen?“ (Prol § 59, 360_{23 f.})

¹³² Cf. KpV 42₂₅–43₃.

keit für das ‚Innerhalb‘ besteht nur durch den Grenzdiskurs und nur für ihn. Der Begriff gehört zur Grenze, existiert nur innerhalb des Regelwerks.¹³³

Hat es mit dieser Überlegung seine Richtigkeit, kann eine positive Erkenntnis zu haben hier ausschließlich bedeuten, die Regel zu kennen. Heißt es aber, wie zu Beginn des letzten Zitats, daß die Begrenzung eine Erkenntnis ist, dann legt es sich nahe, dieses ‚ist‘ für eines der Identität zu nehmen. Die Begrenzungspraxis der Regel (gen. subj.) und die Kenntnis der Regel (gen. obj.) sollen im transzendentalen Grenzdiskurs irgendwie dasselbe sein, ohne daß für die Kenntnis der Regel und den Diskurs, der solche Kenntnisse gewinnt, eine neue Regel bemüht werden müßte usf.

Erkenntnisse aber werden gemeinhin als Urteile formuliert, als Sätze, die wahr oder falsch sein können. Sie setzen zumeist Regeln voraus, sind aber selbst keine.¹³⁴ Grundsätze oder Regeln dagegen sind Imperati-

¹³³ Zu dergleichen transzendentalphilosophischen Kautelen hat sich der Idealismus nicht mehr verbunden gefühlt. Das hat ihn in der Folge dazu gebracht, sich vom Kantschen Gedanken der Grenze zu verabschieden und die Immanenz zu verabsolutieren.

¹³⁴ R 5923 (1783/84), XVIII 386₈₋₁₅ mit 386₂₇–387₃: „Wenn wir die Logik wegen dessen, was Erkenntnis überhaupt heißen kan, befragen, so ist Begriff eine Vorstellung (oder Inbegriff derselben), die auf einen Gegenstand bezogen worden und ihn bezeichnet; und indem wir einen Begriff mit einem andern in einem Urtheile verknüpfen (trennen), so denken wir etwas von dem Gegenstande, der durch einen gegebenen Begriff bezeichnet worden, d. i. wir erkennen ihn, indem wir über ihn urtheilen. Alles Erkenntnis (. . .) besteht demnach aus Urtheilen (. . .) Es ist aber diese nothwendigkeit der Verknüpfung nicht eine Vorstellung empirischen Ursprunges, sondern *setzt eine Regel voraus*, die *a priori* gegeben seyn muß, d. i. Einheit des Bewußtseyns, die *a priori* statt findet.“ (Erste Herv. v. mir)

ve oder Konditionale, die als Konsequens einen Imperativ enthalten.¹³⁵ Sie sind weder wahr noch falsch, ihr Gebrauch läßt sich rechtfertigen und erweist sich als zweckmäßig oder nicht, sie gelten oder gelten nicht.

Ich unterscheide Wahrheit und Geltung¹³⁶ folgendermaßen: Wahr ist, was sich verifizieren läßt. Wahrheit ist eine Modalität von Urteilen, und ein Urteil ist wahr, wenn der Sachverhalt, den es behauptet, besteht, als Tatsache nachzuweisen zumindest möglich ist. Geltung dagegen besitzt, was sich justificieren läßt. Geltung ist eine Anerkennung, die zu Recht erfolgt, wenn ein Geltungsanspruch verteidigt werden kann; und dieser kann – wie Kant für seine Position deutlich macht – bereits dann als erfolgreich verteidigt angesehen werden, wenn „niemand das Gegenteil jemals mit apodiktischer Gewißheit“, niemand seine „Unrechtmäßigkeit (...) jemals beweisen“ (KrV B 767f.) kann.¹³⁷ – Es ist offensichtlich, daß das Pro-

¹³⁵ Der Satz: „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori“ (KrV B 197), ist ein solcher Grundsatz, der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile. Das ‚sind‘ in diesem Satz haben wir erstens als normatives und zweitens als Identität setzendes zu lesen. Der Satz schreibt vor, wie wir zu denken haben. Cf. Ferber, *Der Grundgedanke* (1984) 461 u. ders., *Das normative ‚ist‘* (1988 b).

¹³⁶ In den von Kant veröffentlichten Schriften findet sich das Wort ‚Geltung‘ nicht, wohl aber das Wort ‚Gültigkeit‘, das allerdings für ihn in bezug auf Urteile mit ‚Wahrheit‘ gleichbedeutend ist.

¹³⁷ Cf. R 5645, XVIII 288₁₄₋₁₉: „Gewisheit ist die Unveränderlichkeit des Vorwahrhaltens. Unveränderlich aber ist das Vorwahrhalten entweder *obiectiv*: (...), oder *subiectiv*: wenn wir überzeugt

blem hier beim Wort ‚jemals‘ liegt, das einerseits die Rechtfertigung, im Unterschied zur Wahrheit, verzeitlicht und damit Anzeige darauf macht, daß es sich nicht um eine prinzipielle, sondern bloß jeweils um eine faktische Rechtfertigung handelt, andererseits durch die endlose Bewährung, die es für die Justifikation in Aussicht stellt, einen sinnvollen wörtlichen Gebrauch von Rechtfertigung und auch von Bewährung aufhebt. Absolute Rechtfertigung in der verzeitlichten Gestalt und absolute Bewährung, auf die das Wort ‚jemals‘ zielt, indem es ausschließt, daß Kontingentes die Rechtfertigung einmal aufheben könnte, sind semantisch abweichende Ausdrücke.

Wird ein synthetisch-apriorischer Grundsatz, wie Kant dies verlangt, bewiesen (cf. KrV B 765), so wird seine Geltung bewiesen, indem sein Geltungsanspruch gerechtfertigt, d. h. transzendental deduziert wird. Transzendentalphilosophie, wenn sie von Grundsätzen oder Prinzipien statt von Lehrsätzen handelt, hätte es demnach wesentlich mit Geltungsfragen zu tun.¹³⁸

sind, daß weder wir noch irgend ein Mensch jemals größerer Gründe zum Gegentheil habhaft werden könne.“

¹³⁸ KpV 46^{16, 20–22}: Die „Deduction“ eines „obersten Grundsatzes“ ist die „Rechtfertigung seiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes *a priori*“. Die ‚objektive Realität‘ einer Idee meint ihre „objektive Gültigkeit“ (KrV B 697), nicht eine Realität als Objekt. Müßte auch hier objektive Gültigkeit mit Wahrheit übersetzt werden, so stünden wir vor dem Problem, die Wahrheit von etwas rechtfertigen zu müssen, was wir, da es unmöglich realisiert werden kann, auch unmöglich verifizieren können.

Grundsätze und Erkenntnisse, Regeln und Tatsachen werden üblicherweise scharf getrennt, weil sie sich *als Sätze* unterscheiden.¹³⁹ So betrifft auch das Prädikat ‚synthetisch‘, das Kant sowohl für Urteile als auch für Regeln verwendet, nicht in beiden dasselbe.

Urteile heißen synthetisch, wenn über ihre Wahrheit, im Gegensatz zu analytischen Urteilen, nicht bereits aufgrund semantischer und logischer Regeln oder, wie Kant es will, allein mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch (cf. KrV B 193 f.) befunden werden kann. Er nennt sie auch „Erweiterungs-Urteile“ (KrV B 11), weil ihr Prädikat eine Information über das Subjekt liefert, die durch dessen Analyse nicht zu gewinnen ist. Für Kant gilt diese Unterscheidung von ‚analytisch‘ und ‚synthetisch‘ analogerweise auch für die Wahrheitsbedingungen von Konditionalen.¹⁴⁰

Bei Regeln oder Grundsätzen, bei denen der Ausdruck ‚synthetisch‘ unmöglich ein Wahrheitskriterium betreffen kann, bezieht er sich, wie Patzig¹⁴¹ gezeigt hat, auf die Herleitung der Verpflichtung. Ein

¹³⁹ In Kants psychologischer Ausdrucksweise ist der Unterschied wie folgt gedeutet: 1) *Urteil* ist „die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstands, mithin die Vorstellung einer Vorstellung“ (KrV B 93) oder nichts anderes als „die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen.“ (KrV B 141) Cf. Jäsche-Logik § 17, 101_{s,7}. 2) *Regel* ist „die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige, (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann“ (KrV A 113). – Vorstellung einer Vorstellung und Bedingung einer Vorstellung lassen sich ebenso unterscheiden wie die Herstellung einer Einheit von der Bedingung, unter der sich eine Einheit herstellen läßt.

¹⁴⁰ Cf. Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 122/(1962) 140 f.

¹⁴¹ Patzig, *Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik* (1971) 117–120.

Grundsatz heißt analytisch, wenn seine Vorschrift sich aus der Absicht, einen vorausgesetzten partikularen Zweck erreichen zu wollen, ableiten läßt (cf. GMS 417). Dagegen werden Grundsätze synthetisch genannt, deren Verpflichtung nicht aus einem bestimmten partikularen Interesse abgeleitet werden kann, sondern einen Rückgriff auf ein im partikularen nicht enthaltenes Interesse der Vernunft erforderlich macht.¹⁴² Dies führt zu den merkwürdigen Konstellationen, daß analytische Regeln problematische oder assertorische Prinzipien sind, die hypothetisch gebieten, synthetische Regeln aber apodiktische Prinzipien sind, die kategorisch gebieten, während analytische Urteile auch apodiktisch sind.¹⁴³

Nicht allein sind somit Urteil und Grundsatz als Sätze unterschieden, auch in dem, was in bezug auf sie synthetisch heißt, kommen sie nicht überein. Patzig hat, wie mir scheint, das damit verbundene Problem abzuschwächen gesucht:

„Wenn Kant von einem ‚synthetisch-praktischen Satz a priori‘ [GMS 420₁₄] (und nicht von einem ‚synthetischen Urteil a priori‘ spricht) und nicht sagt ‚dieser Sätze‘, sondern ‚der Sätze dieser Art‘ [420₁₅] – so sehe ich darin einen Beleg für die Vermutung, daß er, obwohl an der *Analogie* sehr interessiert, doch nicht den *Unterschied* zwischen Imperativen und Urteilen verwischen wollte.“¹⁴⁴

¹⁴² GMS 420_{34 f.} Fn.: Der partikulare Wille wird „mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.“

¹⁴³ Cf. GMS 415 f. Cf. Patzig Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik (1971) 117.

¹⁴⁴ Patzig, Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik

Meiner Ansicht nach kann aber umgekehrt diese Analogie nur durch eine Marginalisierung des Unterschieds gewonnen werden. Im Gegensatz zu Patzig nehme ich an, daß Kant beide Formen Sätze nennt, um zwischen Präskriptivem und Deskriptivem changieren zu können, ohne in Konflikt mit der Sein-Sollen-Dichotomie zu geraten.¹⁴⁵

Nicht nur die Grenzbestimmungsparagrafen der *Prolegomena*, auch die *Transzendente Methodenlehre* bewegen mich zu dieser Lesart. Die synthetische Erkenntnis eines Dinges an sich selbst, heißt es da, kann a priori über die Regel der Synthesis zu möglicher aposteriorischer Wahrnehmung hinaus nichts liefern.

„Synthetische Sätze, die auf *Dinge* überhaupt, deren Anschauung sich a priori gar nicht geben läßt, gehen, sind transzendental (...) Sie enthalten bloß die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit desjenigen, was nicht a priori

(1971) 120. – Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 123–128/ (1962) 143–149 nennt dagegen minder skrupulös wie selbstverständlich Imperative *propositions*, was die deutsche Übersetzung mit ‚Urteile‘ wiedergibt.

¹⁴⁵ Cf. z. B. KrV B 18: „*In der Metaphysik*, wenn man sie auch nur für eine bisher bloß versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen *synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein*, und es ist ihr gar nicht darum zu tun, Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, bloß zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern, sondern wir wollen unsere Erkenntnis a priori erweitern, wozu wir uns solcher Grundsätze bedienen müssen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzutun, was in ihm nicht enthalten war, und durch synthetische Urteile a priori wohl gar so weit gehen kann, daß uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann“. Cf. *Metaphysik v. Schön*, XXVIII, 1 475₃₂₋₃₅ u. 476₁₋₃.

anschaulich vorgestellt werden kann (...) empirisch gesucht werden soll.“ (KrV B 748 f.)

Synthetische Sätze a priori sind, wie immer sich das zeigen läßt, *letzte* Regeln, synthetische *Grundsätze* a priori. Sie lassen sich nicht als Urteile neben anderen Urteilen betrachten, und es scheint ungeschickt, daß Kant sie überhaupt Urteile genannt hat.

„Urtheile, so fern sie blos als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, so fern sie die Vereinigung als nothwendig vorstellen, sind Regeln a priori, und so fern keine über sie sind, von denen sie abgeleitet werden, Grundsätze.“ (Prol § 23, 305₁₅₋₁₉)

Grundsätze dieser Art regeln etwas, dem selbst bereits eine Regelhaftigkeit eignet. Gibt die Vernunft dem Verstandesgebrauch in toto Regeln, so dirigiert sie damit ein „*Vermögen der Regeln*“ (KrV A 126). Bereits dem konstitutiven Begriff jedes Erfahrungsurteils kommt eine ordnende bzw. vereinheitlichende Funktion zu. Doch „Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst“ (Prol § 59, 360_{24 f.}), sondern verweist auf eine Regel, die ihr nicht mehr zugehört.¹⁴⁶ Diese nennt Kant nicht

¹⁴⁶ KrV B 543: „Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empirischen Regressus schlechthin begrenzt, und dann müßt ihr euren Regressus nicht für vollendet halten, oder habt eine solche eure Reihe begrenzende Wahrnehmung, so kann diese nicht ein Teil eurer zurückgelegten Reihe sein (weil das, was *begrenzt*, von dem, was dadurch *begrenzt wird*, unterschieden werden muß,) und ihr müßt also euren Regressus auch zu dieser Bedingung weiter fortsetzen, und so fortan.“ So gebietet die Regel des Grenzdiskurses, die

mehr konstitutiv, sondern – scheinbar redundant – regulativ, weil sie keinerlei Erfahrung konstituiert. Sie kann eine *letzte* Regel heißen, weil sie nicht mehr Gegenstand weiterer Regeln ist.¹⁴⁷ Transzendente Sätze sind demnach unüberhol- und unhintergehbare Regeln.

Um so merkwürdiger muß es scheinen, wenn Kant dann seine Überlegungen mit der Behauptung abschließt, es sei eine Erkenntnis der Vernunft, wenn einem regulativen Begriff eine Regel entspringe:

„Also ist ein transzendentaler Satz ein synthetisches Vernunfterkentnis nach bloßen Begriffen, und mithin diskursiv“ (KrV B 750).

Wir können festhalten: Für Kant gibt es

- 1) zumindest *einen* ausgezeichneten Urteilstyp, das synthetische Urteil a priori, der genau so Urteil ist, daß er als Regel, Prinzip, Grundsatz fungiert. Zwar könnten wir sagen, synthetische Urteile a priori seien nicht Urteile neben anderen Urteilen und eigentlich überhaupt keine Urteile, sondern Regeln, grundsätzliche Anweisungen an das Denken und Handeln, wie es zu verfahren habe. Aber dann wären sie gerade nicht mehr Erkenntnisse zu nennen, und wir hätten, was unredlich wäre, zu marginalisieren, daß es für Kant
- 2) zumindest *einen* ausgezeichneten Regeltyp, die nichtabgeleitete letzte Regel oder den synthetischen

den empirischen Diskurs beherrscht, keine absolute Grenze unter den Erscheinungen zu suchen.

¹⁴⁷ Cf. Jäsche-Logik § 34, 110₁₉₋₂₂.

Grundsatz a priori, gibt, der genau so Regel ist, daß ihm eine Erkenntnis, ein Urteil, wengleich keine Erfahrung entspringt.

„Synthetische Erkenntnisse a priori aus bloßen Begriffen sind unmöglich, wohl aber (...) aus Regeln, die die Möglichkeit der Erfahrung enthalten“ (R 5924, XVIII 387₈₋₁₀).

Das bedeutet

3), daß an systematisch entscheidender Stelle, der Unterschied zwischen Grundsatz und Satz (qua Urteil), zwischen Norm und Normsatz¹⁴⁸ hinfällig wird.

Ich behaupte nun: Diesseits aller Kantphilologie gilt, daß eine Philosophie kantschen Typs notwendig darauf verzichten muß, ihre Termini ‚synthetisch-apriorische Erkenntnis‘ und ‚synthetischer Grundsatz a priori‘ trennscharf zu unterscheiden, um eine bestimmte Form von Reflexivität möglich zu machen, die die Gefahr infiniter Regresse bannt. Auf dieser Form von Reflexivität muß Transzendentalphilosophie, so denke ich, um ihrer eigenen Möglichkeit willen bestehen, obgleich sie in eins ihr metaphysischer Rest ist; freilich, wie zu zeigen ist, eine Metaphysik die zu einer Metaphysik ad hominem (kat’ anthrōpon) depotenziert ist.¹⁴⁹

Die Erkenntnis einer letzten Regel darf selbst nicht mehr von anderswoher (heteronom) regelgeleitet

¹⁴⁸ Cf. Kutschera, Einführung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen (1973) 13 f.

¹⁴⁹ Cf. Model, Zu Ursprung und Bedeutung von ‚übersinnlich‘ bei Immanuel Kant (1986/87) 190 f.

sein. Die Regel, die eine äußerste Erkenntnis ermöglicht, soll nicht wieder auf eine weitere Erkenntnis zurückgreifen müssen, um sich selbst durchsichtig zu werden. Die Vernunft will auch noch wissen, was sie da tut, wenn sie regulativ verfährt, will „nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs (...), sondern auch die Art, solche zu bestimmen“ zeigen (Prol § 57, 353_{21 f.}).

Erkenntnisse dieses Typs müssen sich so denken lassen, daß sie mit zur Grenze gehören und keineswegs Begrenztes sind.¹⁵⁰ Der Grenzdiskurs ist dann der einzige Diskurs, der seine Grenze an und für sich selbst hat. In ihm wäre die Differenz von Objekt- und Metasprache getilgt. Hier konvergieren zuletzt die Theoretizität und die Praktizität der reinen Vernunft. Synthetische Sätze a priori sind „Erkenntniß aus reiner Vernunft“ (Prol § 5, 276₁₄).¹⁵¹ Vernunft hat es in ihrem eigenen Medium allein noch mit sich selbst zu tun:

„Die reine Vernunft ist in der Tat mit nichts als mit sich selbst beschäftigt, und kann auch kein anderes Geschäft haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zusammenhanges in einem Prinzip gegeben werden.“ (KrV B 708)

Es kann nicht darum gehen, den transzendentalphilosophischen Versuch eines Grenzdiskurses einfach

¹⁵⁰ Im Unterschied zu KrV B 543.

¹⁵¹ Prol § 4, 274₂₇₋₂₉: „In der *Kritik der reinen Vernunft* bin ich in Absicht auf diese Frage [*Ist überall Metaphysik möglich?*] synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte“.

über die Klinge springen zu lassen. Wer sich dennoch von ihm verabschieden will, hat sich die Konsequenzen klarzumachen. Für den Wittgenstein des *Tractatus* war es die, aus philosophischer Überlegung an der Philosophie das Philosophische dranzugeben.¹⁵²

Der Grenzdiskurs hat den Unterschied zwischen Regel und Erkenntnis zu marginalisieren, wie eine Theorie à la Wittgenstein als eine *Theorie* des sich Zeigenden, eine diskursive Verständigung über Grenzen zu unterdrücken und mit dem Ausschluß aus der möglichen sinnvollen Rede zu belegen hat. Bei Wittgenstein verläßt, wer über die Grenze der Welt spricht und wer sie zu überschreiten sucht, den Bereich des Sagbaren, weil er notwendig die Regeln der Sprache verletzt. Zwar möchte er an der Grenze festhalten, doch so, daß die Nichtreflexivität der ausgeführten Teile seiner Theorie davon nicht tangiert wird. Da die Grenze nach dieser Vorgabe nicht Gegenstand eines Diskurses sein kann, kann sie sich als Bedingung aller möglichen Diskurse nur in diesen *spiegeln* oder *zeigen*.¹⁵³ Ein Grenzdiskurs aber exkommuniziert sich selber.

Bei Kant ist die Rede über die Grenze dagegen vonnöten, weil er sie (und damit Philosophie in ihrer „Würde“ (KrV B 86)) permanent von Überschreitungen durch eine gegen sich selbst vernünftelnnde Vernunft bedroht sieht (cf. GMS 405). Darum muß sich die Vernunft der Grenze, die ihre Grenze ist, versichern. Darum geht der Grenzdiskurs gegen ‚polizeilose Dialektik‘ vor. Darum muß er das, was er aus dem Bereich

¹⁵² Cf. Wittgenstein, *Tractatus* 6.53.

¹⁵³ Cf. ebd. 6.13 u. 6.522.

vernünftiger Rede ausschließt, namhaft machen in einem polemischen Gebrauch der reinen Vernunft.¹⁵⁴ Er muß aktiv all diejenigen exkommunizieren, die seine Vorstellung von einem Grenzdiskurs und dessen Regeln nicht teilen.

¹⁵⁴ KrV B 767: „Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich die Verteidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben.“

IV. Zweck an sich selbst

„[D]ie Frage von der Möglichkeit der Freiheit“ und mit ihr die Frage, ob es ein sinnvolles Unternehmen ist, den Menschen als Zweck an sich selbst zu denken, muß,

„da sie auf dialektischen Argumenten der bloß reinen Vernunft beruht, samt ihrer Auflösung lediglich die Transzendentalphilosophie beschäftigen“ (KrV B 563).

Die Würde des Menschen ist – (transzendental-)philosophisch betrachtet – Sache eines Grenzdiskurses. Kant deutet menschliches Handeln unter dem Gesichtspunkt der Kausalität und als bestimmte Form von Kausalität. Kausalitätsverhältnisse sind Bedingungsverhältnisse. Soweit sie die Erklärung von Geschehnissen, zu denen Kant das Handeln rechnet, betreffen, erachtet er zwei und nur zwei Kausalitätstypen für denkmöglich und -notwendig.

„Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der *Natur*, oder aus *Freiheit*.“ (KrV B 560)

Wie Kants Ausführungen zur dritten Antinomie lehren, entgeht die Vernunft einem Widerspruch mit sich selbst nur dann, wenn sie die beiden Kausalitätstypen

auch unterschiedlichen Geltungsbereichen zuordnet, Naturkausalität der Sinnenwelt, Freiheit einer intelligiblen Welt.

Der Gedanke einer Kausalität nach Naturgesetzen begreift jeden Zustand¹ in der Sinnenwelt als Wirkung einer wirkenden Ursache (*causa efficiens*), als Bedingtes einer dieser Welt zugehörigen Bedingung, welche selbst wiederum bedingt und mit einer Bedingung zu verknüpfen ist usf. Der Gedanke der zweiten Kausalität besteht dagegen auf einer Instanz, die von sich aus immer wieder Ursache einer Wirkung in der Sinnenwelt sein kann, ohne selbst zu ihr zu gehören und ohne nach Art des ersten Kausalitätstyps bedingt oder verursacht zu sein (KrV B 561). Eine antizipierte Wirkung wird dabei, begrifflich gefaßt, zum bestimmenden Grund der Aktivierung jener wirkenden Ursachen, die dann das Antizipierte tatsächlich verwirklichen können.² Das Vermögen des spontanen Initials (i. S. von Verursachung) naturkausaler Prozesse nennt Kant Freiheit. Über dieses Anfangenkönnen reicht eine Kausalität dieses Typs nicht hinaus. Jenseits der Sphäre bloßen Wollens herrscht wieder eine Betrachtungsweise des ersten Typs, die – wie die naturwissenschaftlichen Paradigmen des 18. Jahrhunderts es wollen – allein den Kausalgesetzen der Mechanik folgt. Das zweite Bedingungsverhältnis, das unter dem Titel Freiheit geführt wird, erbogt sein Initial von der Vorstellung seines Endes. Darum heißt die Ursache im

¹ Cf. KrV B 472 u. 560; cf. B 564.

² Cf. MS 381 u. KU 426. Cf. Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 166/(1962) 201.

Rahmen dieses Kausalitätstyps Endursache (causa finalis), der Typ selbst Zweckkausalität.

Bedingungsverhältnisse wecken nach Kant ein Bedürfnis der Vernunft, sich zu einem für gegeben angesehenen Bedingten die vollständige Reihe der ihm vorangehenden Bedingungen zu denken. Und um diesem Gedanken einen Abschluß und einen Halt zu geben, stellt sie dieser Reihe ein nurmehr Bedingendes, selbst gänzlich Unbedingtes voran.

Im Fall der Zweckkausalität ist das Unbedingte, das das Bedingungsverhältnis einer Reihe von Zweck-Mittel-Relationen der Idee nach abschließt, im Grenzbe-griff von einem Wesen gedacht, das eine Würde besitzt, das „an sich selbst Zweck ist und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann“, welchem es „*bloß* als Mittel zu Diensten stehen“ sollte (GMS 428₂₇₋₂₉).

Die negativen Begriffe des Zwecks an sich selbst und der Würde des Menschen gleichen sich bis in die Wörtlichkeit. Der Sache nach folgt aus der Parallelität der beiden Gedanken: Wer nicht akzeptiert, daß sich die Voraussetzung eines Zwecks an sich selbst philosophisch rechtfertigen läßt, muß auch auf den Gedanken der Menschenwürde als der Idee eines unbedingten Werts, der dem von bedingten Werten ausgehenden Regressus einen Abschluß gibt, verzichten. Ohne das Unbedingte aber werden, sofern die Voraussetzungen gelten, die durch jenes Totalitätsbedürfnis der Vernunft in Anschlag gebracht werden, auch der bedingte Zweck und der bedingte Wert als solche unverständlich.

„Die Vernunft fordert dies nach dem Grundsatz: *wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin auch das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war.*“ (KrV B 436)

Ich werde in diesem Kapitel

- 1) den methodischen Status des angezeigten Verfahrens, das zur Voraussetzung eines Zwecks an sich selbst und der eines absoluten Wertes zu zwingen beansprucht, untersuchen, und zwar in der Form, in der es in der ersten Kritik und den *Prolegomena* prototypisch für alle transzendentalen Ideen vorgezeichnet ist, um dann die Bedeutung der absoluten Metaphern ‚Zweck an sich selbst‘ und ‚absoluter Wert‘ (Menschenwürde) als
- 2) deren teleologische und praktische Funktion zu erläutern, was des näheren
- 3) die Funktion einer analytischen sowie synthetischen Einheit und
- 4) eine moralische Funktion ist.

1. *Bedingtes, Bedingung und Unbedingtes.*

Zum Prototyp regressiver Synthesis

‚Bedingung‘ ist Kants weitester Begriff für Relationen der Dependenz aller Art.³ Nun unterwirft der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit Bedingungen (KrV B 436)⁴ und versteht mithin alles,

³ Cf. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity* (1963) 49.

⁴ Zur Konstruktion des ersten Satzes von KrV B 436 (= III 283₁₅₋₂₁) cf. den Kommentar des Herausgebers Erdmann, III 578.

was in der Sinnenwelt vorkommt, als bedingt. Die Dependenzien sollen dabei so gedacht werden, daß sie sich von einem Bedingten ausgehend zu einer Reihe (nicht zu einem Aggregat) fügen, in der Bedingung auf Bedingung lückenlos folgt, wenn jede Bedingung als Bedingtes einer weiteren Bedingung und jedes Bedingte als Bedingung eines weiteren Bedingten gedeutet werden kann.⁵ Solche Reihen können progressiv bzw. absteigend verfolgt werden, indem man von einer Bedingung ausgehend deren *consequentia* untersucht, oder regressiv bzw. aufsteigend, indem man den *antecedentia* eines Bedingten nachgeht.

Ein Bedürfnis der Vernunft nach der Vollständigkeit einer solchen Dependenzreihe besteht Kant zufolge nur hinsichtlich des Regressus. Nur in ihm denkt sie sich eine Totalität, sucht sie Halt an einem Unbedingten. Reine Vernunft konkurriert dagegen nicht mit dem Laplaceschen Dämon, der aus der vollständigen Kenntnis der Bedingungen die Fähigkeit zur Vorhersage jedes weiteren Weltzustands als eines Bedingten

⁵ KrV B 387 f.: „Nun läßt sich eine jede Reihe, deren Exponent (des kategorischen oder hypothetischen Urteils) gegeben ist, fortsetzen; mithin führt ebendieselbe Vernunftbehandlung zur *ratiocinatio polysyllogistica*, welches eine Reihe von Schlüssen ist, die entweder auf der Seite der Bedingungen (*per prosyllogismos*), oder des Bedingten (*per episyllogismos*), in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann.“ Cf. Jäsche-Logik § 86, 133₃₄–134₂: „Ein zusammengesetzter Schluß, in welchem die mehreren Vernunftschlüsse nicht durch bloße Coordination, sondern durch *Subordination*, d. h. als Gründe und Folgen miteinander verbunden sind, wird eine Kette von Vernunftschlüssen genannt (*ratiocinatio polysyllogistica*).“ – Die Lückenlosigkeit wird durch vier Grundsätze der Vernunft eingefordert: *in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum* (cf. KrV B 282 u. R 5377, XVIII 166).

dieser Bedingungen gewinnt.⁶ Es ist ihr sogar gleichgültig, ob eine Folgenreihe abbricht oder nicht. Unmöglich gleichgültig aber können ihr die Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten sein. Das Vernunftinteresse ist eines an Ursprüngen. Darum interessiert sie der Quell von Zwecksetzungen und Werten, nicht deren Folgen.

Das Argument, das die regressive Ausrichtung der Vernunft in ihrem Ausgang bestimmt, ist ein logisch-semantic. Da sie die Begriffe, von denen sie transzendentalen Gebrauch macht, nicht selber generiert, sondern zu diesem Gebrauch die Kategorien des Verstandes zu Ideen transformiert,⁷ hat sie sich – zumindest im Sinne einer Richtschnur – an den Bedeutungen, die die Ausdrücke unter Verstandesregeln besitzen, zu orientieren.

Nun ist aber das Verhältnis von Bedingtem und Bedin-

⁶ Cf. zu diesem Gedanken in praktischer Rücksicht KrV B 577 f.

⁷ Cf. KrV B 435 f. Nicht jeder Begriff, der sich auf der Kategorientafel (KrV B 106) findet, taugt zur Transformation in eine Idee, sondern nur derjenige, dessen Synthesisregel eine unverzweigte Folge von Dependenzorganismen organisiert oder, mit Kant, eine Reihe „der einander untergeordneten (nicht beigeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten.“ (KrV B 436) Dieser Anforderung wird aus jedem der vier Titel der Kategorientafel jeweils nur ein Kandidat gerecht. Zur Verwandlung in eine transzendente und, wie wir mit Rücksicht auf den systematischen Ort, an dem Kant seinen Gedanken entwickelt, sagen müssen, kosmologische Idee eignen sich 1) unter dem Titel Quantität Zeit und (hinsichtlich seiner Begrenzung (cf. KrV B 440) auch) Raum, 2) unter dem der Qualität Materie qua Realität, 3) unter dem der Relation Kausalität und 4) dem der Modalität das Zufällige als Bedingtes einer nach Verstandesregeln notwendigen Bedingung. – Zur Begrenzung der Anzahl der Ideen nach dem Kriterium der Bildung einer Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen cf. KrV B 442 u. 490.

gung analytisch, so, daß jedes Bedingte als solches nicht seine Folgen, sondern eine Bedingung (*conditio sine qua non*) voraussetzt, ohne die es nicht bedingt wäre. So verweisen auch Mittel auf Zwecke, Werte auf Maßstäbe (Äquivalente). Um ein Bedingtes als solches zu verstehen, reicht es, irgendeine Bedingung anzugeben, „denn das Bedingte bezieht sich analytisch (...) auf irgendeine Bedingung“ (KrV B 364).

Kant aber nimmt die Semantik des relationalen Begriffs der Bedingung nur zum Leitfaden der Erklärung eines bestimmten gegebenen Bedingten, von dem es nun heißt, daß die Bedingungen „in Ansehung des gegebenen Bedingten schon vorausgesetzt und mit diesem auch als gegeben anzusehen“ (KrV B 436 f.) seien.

„Es sei die Reihe m, n, o, worin n als bedingt in Ansehung m, aber zugleich als Bedingung von o gegeben ist, die Reihe gehe aufwärts von dem bedingten n zu m (l, k, i, etc.), imgleichen abwärts von der Bedingung n zum bedingten o (p, q, r, etc.), so muß ich die erstere Reihe voraussetzen, um n als gegeben anzusehen, und n ist nach der Vernunft (der Totalität der Bedingungen) nur vermittelt jener Reihe möglich, seine Möglichkeit beruht aber nicht auf der folgenden Reihe o, p, q, r, die daher auch nicht als gegeben, sondern nur als *dabilis* angesehen werden könne.“ (KrV B 437 f.)

Die Bedingungen, die ein *gegebenes* Bedingtes möglich machen, sind nicht mehr bloß notwendige (*conditiones sine qua non*), sondern hinreichende Bedingungen. Sie sind die hinreichenden Prämissen in einem Schluß, der das Bedingte zur Konklusion hat.⁸ Nun

⁸ Cf. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity* (1963) 52.

führt zwar das analytische Verhältnis von Bedingtem und Bedingung von jedem Bedingten auf „irgendeine“ Bedingung und, sofern diese wiederum bedingt ist, auf eine Reihe von Bedingungen. Doch verhindert dieselbe Analytizität zugleich einen Abschluß dieser Reihe. Die konsequent durchgeführte regressive Synthesis,⁹ die nach Kants Auskunft durch diese Analytizität „aufgegeben“ ist (KrV B 526), führt nach Regeln des Verstandes in einen infiniten Regreß, „denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgendeine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte“ (KrV B 364). Setzt nun aber ein gegebenes Bedingtes die Vollständigkeit seiner *antecedentia* voraus, dann kann ohne einen archimedischen Endpunkt des Regresses, der aus demselben Grund nicht zur Reihe gehören darf und unter dem Titel ‚Unbedingtes‘ firmiert, nicht einmal mehr erläutert werden, was ein gegebenes Bedingtes sein soll.

Aus der Perspektive eines von einem Vernunftinteresse noch unberührten Verstandes – wenn wir einen solchen isoliert denken dürfen – gibt es hier keinerlei Schwierigkeit. Die Vernunft dagegen, die den infiniten Regreß mit ihrem Totalitätsbedürfnis dem Verstand erst aufgibt, ist in eins diejenige, die einen solchen Regreß nicht duldet und nicht dulden darf.¹⁰ Darum denkt sie sich ein Unbedingtes, das als Regulati-

⁹ KrV B 438: „Ich will die Synthesis einer Reihe auf der Seite der Bedingungen, also von derjenigen an, welche die nächste zur gegebenen Erscheinung ist, und so zu den entfernteren Bedingungen, die *regressive* (...) nennen.“

¹⁰ Meiner Ansicht nach überanstrengt Kant die Analytizität von Bedingtem und Bedingung, wenn er KrV B 526 sagt: „Zuerst ist folgen-

vum sowohl den Verstand zum Regreß anhält als auch in seinen Erklärungsansprüchen begrenzt, zugleich aber eine Hypothese als denkotwendig vertritt, die die Verstandestätigkeit allererst sinnvoll macht.¹¹

Darüber, wie Vernunft sich ein Unbedingtes denken darf, scheiden sich die Geister. Gegenstand der Entzweiung ist die Frage, ob die Vollständigkeit der Bedingungen zu einem Bedingten als durch letzteres zu ermitteln aufgegeben oder, wie der von Kant ‚dialektisches Argument‘ genannte Schluß es will, als bereits gegeben angesehen werden darf. Über die Zulässigkeit bzw. Unzulässigkeit der Verfahren zu entscheiden, ist Sache vernünftiger Selbstprüfung oder diskursiver Polizei.¹²

Sei (p) die Totalität der Bedingungen zu einem Bedingten und (q) dieses Bedingte. Statt in einem Konditio-

der Satz klar und ungezweifelt gewiß: daß, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben *aufgegeben* sei; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich, daß dadurch etwas auf eine Bedingung, und, wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung, und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch und erhebt sich über alle Furcht vor eine transzendente Kritik. Er ist ein logisches Postulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und soweit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt.“ Cf. KrV B 545 f. Auf eine Reihe von Bedingungen bezieht sich Bedingtes nur dann, wenn es vom Totalitätsbedürfnis der Vernunft schon infiziert ist.

¹¹ KrV B 545: „[D]er Grund des regulativen Prinzips der Vernunft [ist] der Satz: daß im empirischen Regressus *keine Erfahrung von einer absoluten Grenze*, mithin von keiner Bedingung, als einer solchen, die *empirisch schlechthin unbedingt* sei, angetroffen werden könne.“ Cf. KU 167₂₂–168₅.

¹² Cf. KrV B 739.

nalschluß¹³ nach dem *modus tollendo tollens* (S_{mt}) zu schließen, daß, wenn p nicht gegeben ist, auch q nicht gegeben ist, sucht das dialektische Argument nach dem *modus ponendo ponens* (S_{mp}) von einem Bedingten auf die Vollständigkeit seiner Bedingungen zu schließen.

Das (zulässige) erste Argument besitzt folgendes Schema:

$$(S_{mt}) \quad \begin{array}{l} \text{Wenn } \neg p, \text{ dann } \neg q. \\ q. \\ \hline p. \end{array}$$

und heißt erläutert: Wenn die Totalität der Bedingungen zu einem Bedingten nicht gegeben ist, so ist auch das Bedingte nicht gegeben. Nun liegt aber das Bedingte vor, folglich usw. In diesem Schluß ist p notwendige Bedingung, *conditio sine qua non* für q .

q muß unter der Voraussetzung der Vollständigkeit seiner Bedingungen gedacht werden.

Das Schema des (unzulässigen) dialektischen Arguments sieht dagegen, wenn wir die Kürzel in der Bedeutung von (q) für das Bedingte und (p) für die Vollständigkeit seiner Bedingungen übernehmen, folgendermaßen aus:

$$(S_{mp}) \quad \begin{array}{l} \text{Wenn } q, \text{ dann } p. \\ q. \\ \hline p. \end{array}$$

¹³ Cf. zum Folgenden Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation* (1981) 184 f.

Kant formuliert das Argument, auf dem die „ganze Antinomie der reinen Vernunft“ beruhe, so: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben: nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich usw.“ (KrV B 525) In diesem Schluß ist q zureichende Bedingung für p .

Wird p , welches, wie vorausgesetzt, notwendige Bedingung für q ist, in den Konditionalschluß (S_{mp}) eingesetzt, dann nimmt es formal nunmehr die Stelle des Bedingten (Konsequens) ein, während q in ebendemselben Schluß die zureichende Bedingung (Antecedens) für p ist. Daraus folgt, daß mittels eines Schlusses im *modus ponendo ponens* die Möglichkeitsbedingung eines Bedingten aus dem Bedingten selbst, und das heißt mit Kants Worten, aus etwas, das uns als Gegenstand „der Sinne als bedingt gegeben“ ist, geschlossen wird.

Das aber ist abwegig, denn eine logische Folgerung aus einem empirischen Satz ist selbst ein empirischer Satz.¹⁴ Die notwendige Möglichkeitsbedingung eines Bedingten wäre Resultat eines zwar wahren, doch nicht a priori oder, was für Kant gleichbedeutend ist,¹⁵ notwendig wahren Satzes. p kann jedoch, wie Kant ihn einführt, kein empirischer Satz sein, weil absolute Vollständigkeit kein Begriff ist, der sich durch Erfahrung gewinnen ließe. – Geschlossen werden darf von den Folgen auf die Gründe mithin nur im *modus tollendo tollens*.¹⁶

¹⁴ Cf. Stegmüller, Gedanken (1972) 28 u. Rohs, Transzendente Logik (1976) 66.

¹⁵ Cf. KrV B 3, 101 et passim.

¹⁶ KrV B 819: „Der *modus tollens* der Vernunftschlüsse, die von

Nur ein nach Regeln des Verstandes Unmögliches kann Bedingung der Möglichkeit geregelten Verstandesgebrauchs werden. Das Unbedingte ist nicht mehr unter den Dingen zu suchen, sondern ein Gedanke, der sich einzig im Regressus selbst als einer Tätigkeit des Verstandes findet. Zulässig ist der Schluß von einem Bedingten auf die vollständige Reihe seiner Bedingungen und auf ein Unbedingtes nach Kant auch nur dann, wenn sowohl das Bedingte als auch seine Bedingungen als Noumena betrachtet werden, als solches, was nur im Regreß als einer geistigen Leistung, nicht aber in der Sinnenwelt vorkommt. Denn nur so ist garantiert, daß das Bedingte im Ober- und Untersatz des Schlusses in derselben Bedeutung gebraucht wird.¹⁷

„[W]enn das Bedingte sowohl, als seine Bedingung, Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das Erstere gegeben worden, nicht bloß der Regressus zu dem Zweiten *aufgegeben*, sondern dieses ist dadurch wirklich schon mit *gegeben*, und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr *vorausgesetzt*, daß das Bedingte, welches *nur* durch jene Reihe möglich war, gegeben ist.“ (KrV B 526; die letzten beiden Herv. v. mir)

Da es weder möglich ist, aus einem gegebenen Bedingten jeweils nur auf ein einziges bestimmtes notwendige

den Folgen auf die Gründe schließen, beweist nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht.“

¹⁷ ... und nicht „der Obersatz des kosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transzendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs“ (KrV B 527) nimmt.

ges Antecedens zu schließen, noch das Bedingte aus einer einzigen eindeutig festgelegten hinreichenden Bedingung abzuleiten,¹⁸ muß bereits die Struktur der Reihe als Desiderat des Vernunftinteresses verstanden werden. Innerhalb eines Aggregats von Mitteln und Zwecken legt sich der Rekurs auf einen Zweck an sich selbst ebensowenig nahe, wie innerhalb eines von Werten und ihren Äquivalenten – im Rahmen einer Tauschgesellschaft etwa – der auf einen absoluten Wert. Das Bestreben, für ein Bedingtes mittels eines analytisch-regressiven Verfahrens sowohl notwendige als auch hinreichende Bedingungen anzugeben, verlangt einen massiven Eingriff der Vernunft, wie er nur im transzendentalen Grenzdiskurs vorkommt. Dieser setzt ein Bedürfnis voraus, das außerhalb seiner nicht angetroffen wird.

Das entscheidende Dokument dazu liefert (deutlicher noch als KrV B 526) eine Fußnote zum Paragraphen 5 der *Prolegomena*:

„Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze: sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es *allein* möglich.“ (Prol § 5, 276_{28–32}; Herv. v. mir)

Hinreichende Bedingungen, unter denen etwas allein möglich ist, sind eben zugleich notwendige Bedingungen. Auf dergleichen Bedingungen verweist ein gegebenes Bedingtes allenfalls im Rahmen einer Semantik

¹⁸ Cf. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity* (1963) 53.

transzendentaler Begriffe. Deren Interpretation hat mit Hilfe normalsprachlicher Ausdrücke zu erfolgen. Interpretieren heißt hier: ihre Funktion angeben. Zulässig kann der angezeigte Begriffs- und Regelgebrauch nur in heuristischer Absicht innerhalb des Grenzdiskurses sein. Kein Anspruch auf objektive Erkenntnis wird erhoben. In der Sphäre des Noumenalen, das selbst einen durch Erklärungsbedürfnisse der Vernunft legitimierten hypothetischen Charakter besitzt (als mögliche Perspektive des Denkens), geht es nicht mehr primär um die vollständige Deutung von gegebenem Bedingtem, sondern um das Vernunftinteresse selbst: die Absicherung ihrer Regeln mittels ‚letzter Regeln‘, die in einem Unbedingten als der Idee absoluter Absicherung terminiert. Das Dynamische¹⁹ und Operationale dieser Vernunft (und dieser Philosophie) gilt zuletzt wiederum ihr selbst.

Die Vernunft sucht „in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlußsatzes), und der Vernunftschluß ist selbst nichts anderes als ein Urteil, vermittelt der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelt eines Pro-syllogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Prinzipium der *reinen Vernunft* werden, als dadurch, daß man annimmt: wenn das Be-

¹⁹ Cf. R 5363 (1776–78), XVIII 162.

dingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben“ (KrV B 364).

Logischer Vernunftgebrauch verweist nach subjektiven Maximen auf transzendenten. Dieses Denken, der regulative Gebrauch der Ideen oder der hypothetische Gebrauch der Vernunft,²⁰ für das Kant in der dritten Kritik – und nur dort – den metaphorischen Ausdruck ‚reflektierende Urteilskraft‘ findet,²¹ überschreitet den Rahmen einer Argumentation *kat’anthrōpon*,²² freilich so wie Kant sie versteht, nicht.

²⁰ KrV B 674 f.: „Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon *an sich gewiß* und gegeben, und alsdann erfordert es nur *Urteilskraft* zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch notwendig bestimmt. Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur *problematisch* angenommen, und ist eine bloße Idee, das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem; so werden mehrere besondere Fälle, die insgesamt gewiß sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fließen, und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle anzugebenden besonderen Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen.“

²¹ Eine Ausnahme bilden die Paragraphen 81–84 in der von Gottlob Benjamin Jäsche nach Kants Anweisungen verfaßten Logik; Jäsche-Logik, IX 131–133. Zum ersten Gebrauch des Ausdrucks cf. KU 179_{19–26}. – Daß sich die Parallele nicht nur auf die theoretische Philosophie Kants erstreckt, zeigt seine Rede von praktisch reflektierender Urteilskraft, KU § 88, 456_{12–14}; cf. KU 455_{22–24} u. den Gebrauch des Terminus ‚moralische Teleologie‘, KU § 87, 447_{21, 27 f., 32}, 448_{7 f.} et passim.

²² Cf. KrV B 767. Cf. Model, Metaphysik und reflektierende Urteilskraft bei Kant (1987) 203.

Sowohl die Vollständigkeit der Reihe als auch das sie begrenzende Unbedingte müssen als Ideen für das Denken betrachtet werden. Sie können keinerlei objektive Realität beanspruchen, sondern werden zur Orientierung für das regressive oder analytische Methode genannte Verfahren, Bedingtes auf seine Bedingungen hin zu untersuchen, vorausgesetzt.²³ Ihre Wirklichkeit ist die des Ermöglichungsgrundes eines bestimmten Denkens. Ihre Notwendigkeit hat die Unverzichtbarkeit des durch sie ermöglichten Denkens zur Voraussetzung. Dies verlangt eine „transzendente Überlegung“,²⁴ die sich durch die Eigentümlichkeit eines universell geführten und universell gültigen *ad-hominem*-Arguments auszeichnen soll:

„Ein Beweis (...), der auf Überzeugung angelegt ist, kann (...) zwifacher Art sein, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand *an sich* sei, oder was er *für uns* (Menschen überhaupt) nach den nothwendigen Vernunftprincipien seiner Beurtheilung sei (ein Beweis *kat'alētheian* oder *kat'anthrōpon*, das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menschen überhaupt genommen), ausmachen soll (...) Im letztern Falle kann er, auf bloß theoretischen Principien beruhend, niemals auf Überzeugung wirken; legt er aber ein praktisches Vernunftprincip zum Grunde (welches mithin allgemein und nothwendig gilt), so darf er wohl auf eine in reiner praktischer Absicht hinreichende, d. i. moralische, Überzeugung Anspruch machen.“ (KU § 90, 462₃₅ – 463₉)²⁵

²³ Cf. Prol § 5, 276 Fn. R 5923 (1783/84), XVIII 385₁₃ f.: „Ideen (...) können zwar angenommen werden als Hypothesen, aber nicht als erweislich gelten.“

²⁴ Cf. KrV KrV B 317, 319, 325, 351. KrV B 319: „*transzendente Reflexion*“; auch ‚transzendentes Argument‘, KrV B 617: „Dieses Argument, ob es gleich in der Tat ein transzendentes ist, (...)“

²⁵ Zur Deutung transzendentaler als *ad-hominem*-Argumente in

2. Zweck an sich selbst als teleologisch und praktisch Unbedingtes

Ich werde hier, soweit zulässig, den Unterschied zwischen Überlegungen zu praktischen und teleologischen Zwecken vernachlässigen, die mir, sofern sie von einem Unbedingten Gebrauch machen, *mutatis mutandis* auf dasselbe zu zielen scheinen. Das heißt, ich behandle teleologisch und praktisch reflektierende Urteilkraft als analoge Vermögen. Dabei ist im Praktischen von einem Zweck an sich selbst die Rede, der als Ursprung aller absichtsvollen (praktischen) Zwecke gedacht wird, in der Teleologie von etwas, das „den höchsten Zweck selbst in sich“ (KU § 84, 435_{27f.}) hat, von einem Zweck, der der Natur unterstellt wird, obgleich sie ihn selbst prinzipiell nicht selber hervorbringen kann, da es zwar eine Vermittlung, nicht aber einen Übergang eines Kausalitätstyps in einen anderen geben kann.

Es sind zunächst teleologische Überlegungen, die auf die Idee eines Zwecks an sich selbst verweisen und innerhalb deren diese Metapher eine ausweisbare Funktion besitzt. Reflektierende Urteilkraft²⁶ bedarf sowohl als teleologisch als auch qua praktisch reflektierende eines Unbedingten, in dem ihre Spekulation terminiert und von dem her diese zu stützen ist.

der sprachanalytischen Philosophie cf. Phillips Griffiths, *Transcendental Arguments* (1969) 172 u. Rorty, *Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism* (1979) 82, 89, 99.

²⁶ KU 194₂₄: „Die teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirende Urteilkraft überhaupt“.

„In dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung ist die Erste Ursache der Grenzbegriff, der kein *causatum alterius* ist.“ (Metaphysik L₁, XXVIII, 1 195_{16 f.})

Ist Naturkausalität das Verknüpfungsprinzip einer Reihe von Bedingungen, so entwirft die Vernunft die regulative Hypothese (cf. KrV B 675) vom jenseitigen Verursacher der Reihe, für die dieser die Bedingung, an sich selbst betrachtet aber notwendiges Wesen – „*Ens a se*“ (NF 1321₁₄) – sein muß.²⁷ „In der Reihe der wirkenden Ursachen ist ein *ens ab alio*, aber endlich muß ich doch an ein *ens a se* kommen.“ (NF 1321_{21 f.}) Denkt sich die Vernunft dagegen ein Unbedingtes zu einer durch Zweckkausalität bestimmten Reihe, so gewinnt sie die regulative Hypothese von einem Wesen, das von sich aus sich selbst Zwecke setzen kann.

Die erste Hypothese führt auf das Modell, nach dem die jüdisch-christliche Tradition sich den Ursprung einer Würde des Menschen denkt.²⁸ Die Welt ist danach als ein Bedingtes auf einen Schöpfergott zurückzuführen. Das letzte Glied seiner Schöpfung, das letzte in der Reihe der lebendigen Wesen, wie sich der zweite biblische Schöpfungsbericht ausdrückt,²⁹ zeichnet sich vor den anderen durch eine ihm aner-

²⁷ Metaphysik L₁, XXVIII, 1 216₃₆₋₃₉: „Der Anfang der Natur ist nur die Bedingung, unter der die Begebenheiten in der Welt geschehen können. *Demnach ist die Schöpfung keine Begebenheit*, sondern nur das, wodurch die *eventus* geschehen.“

²⁸ Daß Würde mit der *imago dei* des Menschen anerschaffen ist, ist in der lateinischen christlichen Philosophie spätestens seit Ambrosius (339–397) offizielle Lehre. Cf. Ambrosius, *De dignitate conditionis humanae*, PL 17, 1105–1107.

²⁹ Cf. Gen. 2,7; 1. Kor. 15,45.

schaffene Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer aus,³⁰ bleibt aber gleichwohl wie jedes Nachbild mit Rücksicht auf sein Urbild ein Bedingtes.

Von dieser Begründungstradition hat sich der Theorietyp, den Kant vertritt, verabschiedet. Wenn eine Würde des Menschen zu denken ist, dann nur nach einem zweiten Modell, das ein Implikat der Zweckkausalität ist – sofern ein Totalitätsinteresse der Vernunft sich auf sie bezieht. Wenn es denn ein biblisches Motiv gibt, das die Kantsche Theoriebildung mit prägt, so ist es der Herrschaftsauftrag, wie er nach dem ersten Schöpfungsbericht dem ersten Menschenpaar erteilt wird.³¹ Im Anklang an das Bibelwort beginnt in der Nachschrift Gottfried Feyerabends Kants Naturrechtsvorlesung aus dem Jahr 1784, die erste Ausarbeitung einer Philosophie der menschlichen Würde seiner sogenannten kritischen Zeit:

„Für den Willen des Menschen ist die ganze Natur unterworfen, soweit seine Macht nur reichen kann, außer andre Menschen und vernünftige Wesen. Die Dinge in der Natur durch Vernunft betrachtet, können nur als Mittel zu Zwecken angesehen werden, aber bloß der Mensch kann als Zweck selbst angesehen werden. Ich kann mir bei andern

³⁰ Cf. Gen. 1,26 f.

³¹ Gen. 1,28–30: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untern und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht. Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben alle Pflanzen, die Samen bringen, auf der ganzen Erde, und alle Bäume mit Früchten, die Samen bringen, zu eurer Speise. Aber allen Tieren auf Erden und allen Vögeln unter dem Himmel und allem Gewürm, das auf Erden lebt, habe ich alles grüne Kraut zur Nahrung gegeben.“

Dingen keinen Werth denken, als wenn ich sie als Mittel zu andern Zwecken betrachte zE: der Mond hat für uns einen Werth, sofern er die Erde beleuchtet, Ebbe und Fluth etc. hervorbringt. Das Daseyn der unvernünftigen Dinge hat keinen Werth, wenn nichts da ist, das sich dessen bedienen kann d:i: wenn kein vernünftiges Wesen sie als Mittel gebraucht.“ (NF 1319₂₋₁₀)³²

Die Teleologie betrachtet die Natur als ein System von Zweck-Mittel-Relationen und denkt es auf einen Zweck hin gedeutet, der Umdeutungen in ein Mittel, wie sie in jedem anderen Fall möglich sind, widersteht.³³ Sie tut das mit der Legitimation, mit der dort, wo Naturwissenschaft als rein theoretische Wissenschaft, obgleich das Erkenntnisinteresse keineswegs schon gestillt ist, an prinzipielle Grenzen, die die von wissenschaftstheoretischen Grundsätzen gezogenen Grenzen sind, stößt, Vernunftprinzipien (der Vollständigkeit, Denkökonomie, Einheit und Konstanz³⁴) Leitfaden der Forschung werden dürfen.

Kant bezieht sich auf den wissenschaftstheoretischen Grundsatz,

„daß alles in einer Naturwissenschaft *natürlich* müsse erklärt werden, weil es sonst zu dieser Wissenschaft nicht gehören würde (...) Allein ebenderselbe Grundsatz, daß alles in der Naturwissenschaft natürlich erklärt werden müsse, bezeichnet zugleich die Grenzen derselben.“ (Über den Gebrauch teleologischer Principien, VIII 178_{12 f. u. 23 f.})

³² Cf. KpV 87₁₆₋₁₉ u. R 6908, XIX 203_{6 f.}

³³ Cf. GMS 436₃₂ Anm., 428_{28 f.}

³⁴ Cf. Gerhardt, Interesse (1976) 488.

So beruft sich Kant auf eine

„Befugniß, ja Bedürfniß, von einem teleologischen Princip auszugehen, wo uns die Theorie verläßt“ (Über den Gebrauch teleologischer Principien, VIII 159_{16 f.}),

was nach unserer Lesart heißen muß, daß er eine Befugnis auf ein Bedürfnis gründet, so daß sowohl der Dispens von der theoretischen Begründung, den sich die Vernunft selber erteilt, als auch der Status der Prinzipien ein subjektiver sein muß.

Daß sich die Natur zu einem System der Zwecke fügt und es darum in der Natur Zweckmäßiges vom äußerlich Zweckmäßigen, d. h. als Mittel Tauglichen, bis hin zu den organisierten Wesen geben muß, in denen „Alles wechselseitig als Zweck und Mittel aufeinander in Beziehung steht“ und die, weil Zweckmäßigkeit Bedingung ihrer Möglichkeit ist, allein als Zwecksystem zu verstehen sind:³⁵ das alles ist lediglich ein Ordnungsprinzip des Denkens.³⁶

Die „Vorstellungsart nach Endursachen“ ist „nur eine subjective Bedingung unseres Vernunftgebrauchs (...), wenn sie die Beurtheilung der Gegenstände nicht bloß als Erscheinungen angestellt wissen will, sondern diese Erscheinungen selbst sammt ihren Principien auf das übersinnliche Substrat zu beziehen verlangt, um gewisse Gesetze der Ein-

³⁵ Über den Gebrauch teleologischer Principien, VIII 179_{10 f.} Zur Unterscheidung von äußerer und innerer Zweckmäßigkeit cf. KU § 82, 425.

³⁶ Die Metapher des Leitfadens findet sich an vielen Stellen: cf. z. B. KrV B 91, 810; GMS 390,; Idee zu einer allgemeinen Geschichte, VIII 18_{12, 25}, 19₁₅, 30_{8, 30}.

heit derselben möglich zu finden, die sie sich nicht anders als durch Zwecke (wovon die Vernunft auch solche hat, die übersinnlich sind) vorstellig machen kann.“ (KU § 82, 429₁₇₋₂₄)

Was sich dieser Sicht entzieht und dem Interesse an systematischer Einheit widersetzt, gilt dann für das Unzweckmäßige, das nicht gesetzmäßig, sondern zufällig ist und das, sofern es nicht nur zwecklos, sondern sogar zweckwidrig ist, der Vernunft widerstreitet.³⁷ Und die reine Vernunft, deren Hypothese eines Systems der Zwecke sich einer praktischen bzw. moralischen Absicht verdankt, antwortet auf das Zwecklose, Zweckwidrige und Wilde, soweit es Menschen angeht, mit moralischer Restriktion bis hin zum vernichtenden Urteil.³⁸

Wo dagegen der Gegenstand der Perspektive der Zweckmäßigkeit gerecht wird, ist jedes Naturding einem anderen ein taugliches Mittel. In der Reihe subordinierter Bedingungen, die zugleich die der Subordination der Begründungen für ein Bedingtes im Rahmen der Polysyllogismen reiner Vernunft ist, ist alles auch als bedingt zu betrachten.

Ich denke nun, daß wir im Rahmen einer Diskussion des Zwecks an sich selbst ‚Bedingung‘ ohne weiteres in ‚Zweck‘ und ‚Bedingtes‘ in ‚Mittel‘ übersetzen dürfen, so daß sich in der Tat die zu übertragenden Begriffe als Prototypen für jede regressive Synthesis bewäh-

³⁷ Cf. GMS 395₄₋₂₇.

³⁸ Cf. GMS 422₃₇₋₄₂₃₁₆; Rel 27₁₁; Recension der J. G. Herderschen ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‘, VIII 65₁₋₉; R 1500, XV 785₅₋₉. Cf. Sutter, Kant und die ‚Wilden‘ (1989).

ren. Dementsprechend läßt sich ein Kantsches Theoriestück, das wir in die Darstellung des Prototyps bereits aufgenommen haben, nun folgendermaßen umformulieren:

„Es sei die Reihe m, n, o, worin n als Mittel zum Zweck m, aber zugleich als Zweck von o gegeben ist, die Reihe gehe aufwärts vom Mittel n zum Zweck m (l, k, i, etc.), imgleichen abwärts vom Zweck n zum Mittel o (p, q, r, etc.), so muß ich die erstere Reihe voraussetzen, um n als gegeben, d. h. als Mittel anzusehen, und das Mittel n ist nach der Vernunft (der Totalität der Zweck-Mittel-Relationen) nur vermittels jener Reihe möglich.“

Der Begriff ‚Zweck‘ ermöglicht den des ‚Mittels‘, ohne Zweck ist nichts ein Mittel. Die Mittel aber realisieren den Zweck. Ohne Mittel bleibt es bei der bloßen Antizipation der Wirkung oder, wie Kant sagt, beim bloßen Wünschen. Das logisch-semantiche Verhältnis von Zweck und Mittel verhält sich in Ascendenz und Descendenz reziprok zum Verhältnis der Realisierung von Zwecken durch Mittel: Der Zweck verwirklicht nicht die Mittel, aber ohne den Zweckbegriff verschwindet der relationale Begriff des Mittels. Der Begriff des Mittels dagegen gehört, anders als Kant das will, nicht zur Semantik von ‚Zweck‘, aber ohne Mittel läßt sich kein Zweck verwirklichen.

Eine Reihe „unentbehrlich nothwendige[r] Mittel“ (GMS 417_{6f.}) analytisch aus einem Zweck abzuleiten, erweist sich als unmöglich,³⁹ und ist überdies, wenn

³⁹ GMS 417_{15f.}: „die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze“.

wir Transzendentalphilosophie zu Recht als ein Verfahren zur Absicherung letzter Regeln bestimmt haben, nicht deren eigentliches Geschäft, da „absolute Totalität (...) von der Vernunft nur sofern gefordert [wird], als sie die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht“ (KrV B 436).⁴⁰ Wie aber läßt sich nun für die Idee eines Zwecks an sich selbst argumentieren?

„Ein Ding in der Natur“, heißt es in der Vorlesung über Naturrecht, „ist ein Mittel dem andern; das läuft immer so fort, und es ist nothwendig, am Ende ein Ding zu denken, das selbst Zweck ist, sonst würde die Reihe kein Ende haben.“ (NF 1321₁₈₋₂₀)⁴¹

In der Grundlegungsschrift wird diese Behauptung teleologischer Notwendigkeit durch ihre axiologischen und ethischen Konsequenzen zu stützen gesucht. Ein objektiver Zweck, der an sich selbst Zweck ist, sei erforderlich,

„weil ohne dieses überall gar nichts von *absoludem Werthe* würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden.“ (GMS 428₂₉₋₃₃)

⁴⁰ NF 1321₂₈₋₃₀: „Es liegt schon in der Natur der menschlichen Vernunft, daß sie nie etwas anders, als bedingt, einsehen kann, nie etwas ohne Grund einsehen kann“.

⁴¹ NF 1321_{23 f.}: „Ein Ding ist Mittel des andern, daher muß zuletzt ein Ding seyn, das kein Mittel mehr, sondern Zweck an sich selbst ist.“

Nun mag es stimmen, daß ein moralisches Gesetz einen absoluten Wert präsупponiert, der seinerseits etwas präsупponieren muß, das in jeder Hinsicht Zweck und in keiner Mittel ist, ohne welches wiederum die Reihe von Mitteln und Zwecken kein Ende hätte. Doch keiner dieser Schritte steuert ein Argument für die Hypothese eines Zwecks an sich selbst bei. Warum die Reihe, in der jeder Zweck auch als Mittel zu einem weiteren Zweck interpretiert werden kann, ein Ende haben sollte, dafür müßte zumindest ein Grund genannt werden können. So könnte ein Skeptiker, der sich auf eine Diskussion einläßt und überdies zumindest so entgegenkommend ist, nicht das Vernunftinteresse überhaupt in Abrede zu stellen, einklagen, daß es eben auch für den Einsatz dieses Interesses eines Arguments bedarf, das es vom Vorwurf des Dogmatismus freispricht; und wenn es ein solches Argument nicht gibt, dann gibt es ebensowenig einen Grund dafür, daß dergleichen Zweck-Mittel-Reihen enden, ja enden müssen – sofern es um die Rechtfertigung einer Notwendigkeitsbehauptung geht –, dann gibt es eben nichts, was von absolutem Wert ist, und nichts, was moralisch absolut verpflichtet.

Die Idee eines Zwecks an sich selbst mag *in* einer Theorie der menschlichen Würde noch so nachdrücklich als absoluter Wert etc. dargestellt werden, *für* diese Theorie selbst ist sie es keineswegs. Hier wird sie gebraucht, sofern sie etwas zu erklären taugt. Von der Dignität des zu Erklärenden fällt nichts auf die Erklärung ab; sowenig wie die Rede vom Heiligen – Kant: die „Heiligkeit des Willens“ (KpV 32₃₅; cf. GMS 414₆,

439_{29 f.}) – den philosophischen Text zur Heiligen Schrift macht. Darum kann eine analytisch-regressive Methode nicht darauf abzielen, eines ihrer Theoreme als Selbstzweck zu feiern. Nötig ist es vielmehr zu sehen, ob die Idee eines Zwecks an sich selbst zur Interpretation von Mittel-Zweck-Verhältnissen als solchen etwas beiträgt oder sogar unverzichtbar ist. Dies ist – gegen Schopenhauer⁴² – zumindest die interessantere Lesart.

Ein Argument für die Hypothese eines Zwecks an sich selbst kann sich darum nur am Modell des Schlusses im *modus tollendo tollens* (S_{mt}) orientieren. „Wäre kein Zweck, so wären auch die Mittel umsonst und hätten keinen Werth“, heißt es in der bisweilen etwas kryptischen Vorlesungsnachschrift *Naturrecht Feyerabend* (NF 1319_{19 f.}), was etwa soviel sagt wie: Gäbe es keinen letzten Zweck, der in jeder Hinsicht Zweck ist, so wäre die Rede von Mitteln bar jeglicher Rechtfertigung, desgleichen die von bedingten bzw. relativen Werten.⁴³

(S_{mt}^*) Wenn es kein Unbedingtes gibt, das an sich selbst Zweck ist, dann gibt es auch kein Mittel. Nun gibt es aber solches, was wir als Mittel verstehen und gebrauchen, d. h. wir können das Faktum einer Praxis reklamieren.

⁴² Cf. Schopenhauer, *Grundlage der Moral* (1988 a) 523.

⁴³ Cf. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 135: „Soll daher jene Mittel/Zweck-Beziehung sich auch nur in ihrem ‚relativen‘ und ‚bedingten‘ Sinne aufrechterhalten lassen, so ist ‚notwendig, am Ende ein Ding zu denken, das *selbst* Zweck ist‘ [NF 1321₉].“

Folglich müssen wir etwas unterstellen, was Zweck an sich selbst ist.

Will man auf diese praktischen und teleologischen Kategorien nicht verzichten, muß die Idee eines Zwecks an sich selbst unterstellt werden.

Analog, wengleich minder elegant und, wie ich fürchte, auch minder schlüssig, läßt sich so auch für eine Würde des Menschen argumentieren.

(S_{mt} **) Wenn es nicht etwas (jemanden) gäbe, dem alles einen Wert und in bezug auf das alles überhaupt erst einen Wert haben kann und hat, so wäre nichts von Wert, diese Kategorie fehlte überhaupt. Nun gibt es aber das Faktum einer wertenden Praxis, folglich muß dafür auch ein ‚Subjekt aller Werte‘ unterstellt werden, dem, obgleich nach den Regeln eben jener (relativ) wertenden Praxis einzig nicht zu entscheiden ist, ob es einen Wert besitzt oder nicht,⁴⁴ das metaphorische Prädikat ‚absoluter Wert‘ oder eine Würde zugesprochen wird.

‚Besitzt einen absoluten Wert‘ steht dann für ‚Subjekt aller Werte‘ und fungiert als regulativer Begriff im

⁴⁴ Denn an eine dem Subjekt ebenfalls mögliche Selbstwertstiftung, sich genau dadurch wert zu sein, daß es sich in jeder seiner Handlungen (auch) als Mittel benutzt, und einen absoluten Wert zu besitzen, weil dieses Sich-als-Mittel-Benutzen für jede Handlung unverzichtbar ist, ist offensichtlich nicht gedacht. Es kommt zu keiner Theorie eines Mittels an sich selbst, er wird nicht als Grenzbegriff in Erwägung gezogen. – Zum unendlichen Regreß eines Vonsich-selbst-Gebrauch-Machens in realistischer Konzeption cf. Prauss, Für sich selber praktische Vernunft (1989) 261.

Rahmen einer Deutung wertender Praxis auf die Bedingung ihrer Möglichkeit hin.⁴⁵

Das zeigt, wenn es etwas zeigt, zumindest, daß eine Philosophie, die transzendental argumentiert, einen Selbstzweck und eine Würde des Menschen nicht geradewegs konzipiert und beweist, sondern sich aus einer Erklärungsnot zu ihrer Hypothese gedrungen sieht, die gegen den Verdacht, daß ihr „vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei ingeheim zum Grunde liege“ (GMS 394_{36 f.}), zu verteidigen ist. In der Metapher ‚Zweck an sich selbst‘ drückt sich diese Erklärungsnot aus. In einer dem Normalsinn der Wörter nach paradoxen Wendung zeigt sich ihre Funktion an, die zwei Regeln gibt:

1) Auf der Ebene, auf der dieser Normalsinn herrscht – das ist für Kant die des Verstandes – ist im Regressus stets fortzufahren.

2) Die Vernunft hat einen Fixpunkt zu denken (*focus imaginarius*), der den Elementen im Regressus des Verstandes Halt und Bedeutung gibt. – Sie tut das mit Hilfe eines Ausdrucks, der semantisch abweichend ist und damit nicht mehr den Operationen des Verstandes zufallen kann.

⁴⁵ Anders Prauss, der den absoluten Wert als ein realistisches Konzept eines Sich selbst wert Seins zu verstehen scheint. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 137: „Daß eben dadurch aber der Mensch einen ‚Wert‘, ja sogar einen ‚inneren‘ und ‚absoluten‘ Wert darstellt, bedeutet lediglich, daß er als theoretisches und praktisches Selbstverhältnis jeweils immer zunächst einmal ‚sich selber wert ist‘.“ Dem Sich selbst wert Sein ist, so denke ich, aber ebenso wie einem Sich selbst Wollen argumentativ zu begegnen. Cf. Kap. IV, 3.1.

Das zeigt zudem, daß der regulative Begriff, mit dessen Hilfe es zu einer Art Letztbegründung kommen soll, eine Begründung nur relativ und im Rückgriff auf ein zu Begründendes faktischer Natur leisten kann. Das zeigt aber zuletzt, daß das Problem, auf das transzendente Überlegungen eine Antwort geben, ohne die von ebendenselben Überlegungen unterstellte Bedürfnisstruktur der Vernunft gar nicht bestünde. Darum lautet der Kantsche Refrain in dieser Sache:

„Wie aber ein Wesen an sich selbst bloß Zweck seyn kann, und nie Mittel, ist eben so unbegreiflich, als wie in der Reihe der Ursachen ein nothwendiges Wesen seyn müsse. Indessen müssen wir beides annehmen, wegen des Bedürfnisses unsrer Vernunft, alles vollständig zu haben.“ (NF 1321₂₄₋₂₈)

Menschliche Praxis gewinnt in der Kantschen Konzeption ihre Möglichkeitsbedingung und zugleich ihren Halt nicht in deren Gemeinschaftlichkeit und Wechselseitigkeit unter Menschen, sondern in einer reinen Vernunftidee, von der regulativer Gebrauch zu machen ist.

Die Möglichkeit, naturteleologische und praktische Überlegungen parallel zu führen, hat ihre Grenzen. Die Annahme natürlicher Zwecke kann sich des Rekurses auf empirische Data niemals entschlagen. Mit Hilfe teleologischer Hypothesen wird die Natur neu gedeutet, wenn das Interpretament einer Naturkausalität nicht zureicht. Was gedeutet wird, ist stets die Natur als etwas empirisch Bedingtes.

Anders die Theorie der Praxis, die, wie in Kapitel I ausgeführt, von aller Empirie entbunden ist und ein Ver-

nunftprinzip enthält, dem sie alle möglichen Zwecke unterwirft. Soweit diese Zwecke den Rahmen bloßer Gesinnung überschreiten und ‚in der Welt‘ realisiert werden sollen, wird die reine praktische Teleologie eine natürliche voraussetzen, die die Natur als praktischen Zwecken angemessen denkt (cf. Kap. III, 4.1.2).⁴⁶ Dieses Verfahren ist, weil es nur zwei Betrachtungsweisen überhaupt miteinander in Verbindung bringt (und diese Verbindung deutet), empirisch unbelastet und damit weiterhin „*reine Zweckslehre*“.

„[R]eine praktische Teleologie, d. i. eine Moral“ oder „*reine Zweckslehre*“, kann nach Kant „keine andere als die der *Freiheit* sein“ (Über den Gebrauch teleologischer Principien VIII 182 f.).

Wir werden darum eine weitere Funktionsbedeutung der absoluten Metapher ‚Zweck an sich selbst‘ in der Kantschen Freiheitslehre zu suchen haben.

3. *Zweck an sich selbst als Einheitsfunktion*

Da auf dem Wege regressiver Synthesis des Verstandes nur frühere Bedingungen, niemals aber ein Ursprung und mithin

„keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse herauszubekommen ist, so schafft sich die Vernunft

⁴⁶ Cf. Über den Gebrauch teleologischer Principien, VIII 182₂₈ – 183₉, GMS 436₃₂ f.: „Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur.“

die Idee einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach Gesetzen der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.“ (KrV B 561)

Im Prozeß der Begründung einer Reihe einen Endpunkt zu präsupponieren, um mit den Elementen der Reihe sinnvoll operieren zu können und mit dem Endpunkt der Begründung in der Sache über einen absoluten Anfangspunkt zu verfügen, – das kann einer Theorie der Praxis unmöglich schon ausreichen. Sie hat diesen Punkt selbst noch zu deuten und will ihn als den Ursprung aller Praxis bzw. als Rechtfertigungsgrund ihrer Deutung denken. Als Grenzdiskurs geht sie bis zum Äußersten und bestimmt diesen Ursprung der Praxis als eine Grenze, die zuletzt mit der Bedingung der Möglichkeit von Grenzdiskursen zusammenfällt. Wir werden dies Schritt für Schritt auffalten. Am Anfang unserer Rekonstruktion nehmen wir eine These vor, die wir bereits kennen:

„Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existirt* als Zweck an sich selbst“; dieses „*Dasein*“ hat „*an sich selbst* einen absoluten Werth“ (GMS 428_{7 f. u. 3 f.}).

Wie diese Behauptung zu verstehen ist, läßt sich besser als durch die Grundlegungsschrift mit einigen Passagen aus der Naturrechtsvorlesung deutlich machen. Dort wird zunächst das Selbstbewußtsein, wie es für das theoretische Selbstverhältnis des Menschen gilt, als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für eine Würde des Menschen vorgestellt:

„Ohne Vernunft kann ein Wesen nicht Zweck an sich selbst seyn; denn es kann sich seines Daseyns nicht bewußt seyn (...). Die Vernunft aber giebt uns nicht die Würde.“ (NF 1322_{2 f. u. 6})⁴⁷

Wir müssen hier lesen: die theoretische Vernunft gibt uns keine Würde, obgleich sie die *conditio sine qua non* einer Würde des Menschen ist. Einer Vernunft, die rein theoretisch bleibt und kein Moment von Praktikizität enthält, kann weder zugedacht werden, daß sie einen Begriff von Zweck oder Wert ausbildet, noch daß sie wertstiftend tätig wird. Stattdessen ist dafür die Freiheit sowohl oberste als auch hinreichende Bedingung (cf. NF 1322_{22 f.}).

– „Die Freyheit des Menschen ist die Bedingung, unter der der Mensch selbst Zweck seyn kann (...). Soll der Mensch also Zweck seyn; so muß er einen eignen Willen haben“ (NF 1320_{2 f. u. 5}).

– „Des Menschen innerer Werth beruht auf seiner Freiheit, daß er einen eignen Willen hat. Weil er der letzte Zweck seyn soll, so muß sein Wille von nichts mehr abhängen.“ (NF 1319₃₇₋₃₉)⁴⁸

⁴⁷ Cf. NF 1319_{11 f.}: „Auch die Thiere haben an sich keinen Werth, denn sie sind sich ihres Daseyns nicht bewußt“.

⁴⁸ Cf. NF 1322₁₁₋₁₃: „Aber die Freiheit, nur die Freiheit allein, macht, daß wir Zweck an sich selbst sind. Hier haben wir Vermögen, nach unsrem eignen Willen zu handeln“; NF 1322₁₇₋₁₉: „Die Freiheit des Wesens muß ich voraussetzen, wenn es soll ein Zweck vor sich selbst seyn. Ein solches Wesen muß also Freiheit des Willens haben“; NF 1326₃₆₋₃₈: „Ein vernünftiges Wesen als Zweck an sich selbst muß seinen eigenen Willen haben, und daher muß dieser Wille frei seyn.“

Zweck an sich selbst zu sein und eine Würde zu besitzen, setzt beide Male Freiheit voraus. Zwei Ideen, zwei Grenzbegriffe, präsupponieren eine dritte Idee. Dieses Dritte, die Freiheitsidee, fällt mit dem Gedanken zusammen, daß der Mensch einen Willen hat, einen „eigenen“ Willen, wie Kant zu präzisieren sich genötigt sieht.

Der „eigene“, das ist der freie Wille, und jeder Wille ist stets jemandes eigener Wille. Letzteres zumindest scheint aber nur eine Trivialität festzuhalten, und es ist unklar, warum Kant es mehrfach wiederholt. Denn, wie er es sieht, heben weder der ‚Gleichklang‘ der Willen noch bestimmte Zwänge und Verpflichtungen den jeweiligen Willen als eigenen auf: Wollen zwei dasselbe, dann will es doch jeder jeweils mit *seinem* Willen. Und niemand kann den Willen eines anderen haben, sosehr er ihn auch beherrschen mag.

Wollen, lautet das Argument, welches als formales subjektivitätsphilosophisches und nicht als empirisches zu verstehen ist, muß der andere selber, wie sehr er sich auch anpaßt, verleugnet, wie weitgehend sein Wille auch gebrochen ist. Kant hatte sich bereits in einer Reflexion der 1770er Jahre auseinandergelegt, daß ein anderer auch nur dann zu etwas verpflichtet werden kann, wenn dieser die Verpflichtung aus Freiheit sich selbst verpflichtend⁴⁹ adoptiert und selber, wie ‚widerwillig‘ auch immer, in sie einwilligt.⁵⁰ Und

⁴⁹ Da für Kant Freiheit nichts ist, in dem es graduelle Abstufungen gibt (cf. R 4229, XVII 467₁₂₋₁₄), können wir hier nicht sagen: aus zumindest einem Rest an Freiheit.

⁵⁰ MS 381₆₋₉: „Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber *einen Zweck zu haben* von

wenn er dann in jener Naturrechtsvorlesung des Jahres 1784 die Rede vom eigenen Willen zur Unterscheidung des Menschen vom Tier nutzt, welches zwar einen Willen, aber eben keinen eigenen, sondern den der Natur habe (cf. NF 1319₃₉–1320₂), so macht das die Rede von einem eigenen Willen keineswegs plausibler. Die Metapher vom Willen der Natur verdeckt nur, daß Kant den Tieren in Wahrheit überhaupt keinen Willen,⁵¹ sondern einen „Instinct“ (NF 1320₂₈) – „diese Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen“ (Muthmaßlicher Anfang, VIII 111₄) – zuschreibt. Mit-hin ist die Charakterisierung des Willens als eines eigenen überflüssig, sobald die lediglich schmückende Metapher vom Willen der Natur weggelassen oder ersetzt wird.⁵²

Was Kant an dieser Stelle aber meint, wird gleichwohl deutlich: Der menschliche Wille ist ein eigener und insofern freier, als er „nicht von Triebfedern bestimmt“ wird – nicht mit kausalmechanischen Metaphern erläutert werden kann –, „denn alsdenn wäre er nicht frei, sondern wie die Thiere.“ (NF 1326_{38 f.}) Der eigene Wille ist der freie, insofern er von nichts mehr abhängt

anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck *machen*.“ Ebenso MS 381_{30–35}. – R 6954 (1776–78), XIX 213_{1 f.}: Man kann „niemals den andern obligiren, als vermittelst desselben eignen Willen.“ In dieser Reflexion macht Kant allerdings zugleich deutlich, daß er dadurch, daß eine Verpflichtung, die zu Recht anerkannt ist, auf einem allgemeinen Willen fußt, den einzelnen (eigenen) Willen als dem allgemeinen subsumierbar immer schon als verpflichtet denken kann. Der eigene Wille ist verpflichtet, insofern er idealerweise ein Fall von allgemeinem Willen ist.

⁵¹ Cf. NF 1319_{8 f.} u. 1320₃.

⁵² So auch Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 131.

(cf. NF 1319₃₉), d.h. unbedingt ist. Das Wort ‚eigen‘ macht somit Anzeige darauf, daß ein freier Wille nicht fremd-, sondern selbstbestimmt (autonom) ist; andernfalls gibt er „sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm“ das Gesetz (GMS 444_{25 f.}), was den Gedanken des Willens in unmetaphorischer Bedeutung aufhöbe.⁵³ Ist ein eigener Wille derjenige, der sich selbst bestimmt, kann das Wort ‚eigen‘ nicht mehr in ausschließlich besitzanzeigender Bedeutung verstanden werden.

Ich setzte mich zur weiteren Klärung der Frage, was ein Zweck an sich selbst ist, mit einem Deutungsvorschlag von Gerold Prauss auseinander. Sein Verdienst ist es, sich, nach meinem Kenntnisstand, erstmalig detailliert auf semantische Probleme des Ausdrucks Zweck an sich selbst eingelassen, statt sich, wie der überwiegende Teil der Literatur, ohne Problematisierung seiner appellativen Kraft überlassen zu haben.⁵⁴ Meine Schwierigkeiten mit der Interpretation von Prauss rühren daher, daß er dem Ausdruck eine bestimmte semantische Tiefenstruktur unterstellt, die er nicht besitzt und, wie ich es sehe, nicht besitzen kann. Ich möchte dagegen Zweck an sich selbst als eine abso-

⁵³ Der Wille erhält sich als solcher, wie bereits Augustinus zu seiner Rettung vorschlägt, indem er sich die Begierde *propria uoluntate* aneignet. Augustinus, *De libero arbitrio* III 2.8, CC 29, 275; cf. I 21.75, CC 29, 225. Cf. Kap. I, 2.2.1.1, Fn. 33. Der Ausdruck ‚eigener Wille‘ kann dann als Übersetzung dieses Gedankens gelten.

⁵⁴ Zum Eindruck, den diese Kraft auf ihn mache, bekennt sich Wolff, *The Autonomy of Reason* (1973) 175 und gesteht zugleich, nicht genau zu verstehen, was der Ausdruck an bestimmten Stellen, wie z. B. in der sog. Zweck-Formel, meine.

lute Metapher deuten, die sich nur so interpretieren läßt, daß wir ihre Funktionsbedeutung angeben.

3.1 Praktische Reflexivität

Prauss hat die These vertreten, daß Kant vom Wort ‚eigen‘ nicht nur possessiven, sondern auch reflexiven Gebrauch mache, wie er sich zwar in keinem Dictionaire nachweisen, wohl aber der Sache nach und auch wörtlich bei Kant belegen lasse. Ja, diese reflexive Bedeutung von ‚eigen‘ sei dem Gedanken nach sogar die ursprünglichere, weil sie – aus subjektivitätsphilosophischer Sicht – die possessive erst begründe.⁵⁵ In der Betonung des Willens als eines eigenen ist primär ein menschliches Selbstverhältnis angezeigt, das nicht das Eigene in Auseinandersetzung mit und Abhebung zum Fremden gewinnt, sondern aus einem praktischen Für sich Sein (Reflexivität) die Möglichkeit der Abhebung gegen anderes gewinnt. So wie Kant von einem „eigenen Bewußtsein“ (GMS 448₁₄) spricht, wo er Selbstbewußtsein meint, und „eigene Gesetzgebung“ (GMS 450₂₃; cf. GMS 432_{29 f.}, 449_{10 f.}) sagt, wo es Selbstgesetzgebung oder eben Autonomie heißen müßte, meine er auch mit ‚eigener Wille‘, so Prauss, „dergleichen wie ‚Selbstwille‘ oder ‚Selbstwollen““. Da aber ein vergleichbares Wort zu Selbstbewußtsein, wie es als Name für das theoretische Selbstverhältnis des Menschen zur Verfügung steht, für das praktische

⁵⁵ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 129 f., 131 f. u. ders., Für sich selber praktische Vernunft (1989) 253 f. Cf. Wenzel, Anthroponomie (1992) 170.

Selbstverhältnis des Menschen in unserer Sprache fehlt, könne dieses Verhältnis praktischer Reflexivität nur mit Wendungen wie „Wille zu sich selbst“ oder „Wollen seiner selbst“ umschrieben werden.⁵⁶

Kants eigene Formulierung, mit der er in der Tat un-
zweideutig anzeigt, daß er vom Wort ‚eigen‘ (auch) re-
flexiven Gebrauch macht, ist etwas vorsichtiger und
besagt, daß „jeder Person ihr eigener“ ein „auf sie
selbst gerichteter Wille“ sei (KpV 87₂₂).⁵⁷ Das sagt
nicht, daß die Person, der ein solcher Wille eignet, mit-
tels dieses Willens sich selbst will oder bezweckt, son-
dern – schwächer –, daß der Wille einer Person ein ihr
eigener ist, indem er (bei allem, was er will, auch) auf

⁵⁶ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 130, 136, 138.

⁵⁷ Die Passage lautet bei Kant: „Eben um dieser [der Freiheit] wil-
len ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst ge-
richteter Wille[,] auf die Bedingung der Einstimmung mit der *Auto-
nomie* des vernünftigen Wesens eingeschränkt“ (KpV 87₂₁₋₂₄; das er-
gänzte Komma findet sich in der Weischedel-Ausgabe). Das könnte
einfach heißen: jede meiner Handlungen, auch eine, die, wie es den
Anschein hat, nur mich selbst betrifft, weil sie allein mir gelten soll,
untersteht der möglichen Beurteilung durch das Sittengesetz. Ich
darf mit mir nicht alles anstellen. – Der auf sie selbst gerichtete Wil-
le einer Person wäre demnach ein Sonderfall von Willen. Prauss
aber wählt eine *lectio difficilior*, die die Phrase hinter dem ‚eigener‘
als Explikation jeglichen Kantschen Gebrauchs des Wortes ‚eigen‘,
sofern es in Zusammenhang mit ‚Willen‘ gebraucht wird, versteht
und jeden Willen als einen eigenen. Ersteres scheint mir die Stelle zu
überanstrengen. Da aber letzteres, unabhängig von aller Kantphilo-
logie, unter subjektivitätsphilosophischen Vorzeichen nicht von
der Hand zu weisen ist und die Deutung des ‚eigen‘, wenn auch nur
schwer dieser Passage zu entnehmen, damit ihre Berechtigung er-
hält, folge ich, diesen Ansatz darstellend, der – spekulativen – Les-
art von Prauss.

diese Person „gerichtet“ ist.⁵⁸ Wir können das folgendermaßen umformulieren: In allem, was die Person will, ist sie Subjekt ihres Willens genau so, daß dieser sich (auch) ‚irgendwie‘ auf es zurückbezieht. Ich verstehe das ‚gerichtet auf‘ dann nicht wörtlich, nicht als Ausdruck einer Intention, sondern als Anzeige einer noch interpretationsbedürftigen Beziehung.

Prauss ändert auslegend die Kantsche Wendung, indem er das Ziel der Gerichtetheit des Willens austauscht. Aus der *Person*, deren Wille (auch) auf *sie*, d. h. auf diese Person selbst gerichtet ist, wird ein *Wille*, der ein „auf *sich* selbst gerichteter Wille“ ist,⁵⁹ aus dem Verhältnis des Willens zur Person ein „praktisches Selbstverhältnis“⁶⁰ des Menschen „als so etwas wie Wille“.⁶¹ Das führt den Gedanken der Reflexivität noch enger, zwingt aber spätestens hier dazu, genauer zu sagen, worin diese Reflexivität besteht und was man sich mithin unter der Auf sich selbst Gerichtetheit des Willens zu denken hat.

Die Überlegung, die Prauss dazu anstellt, hält zwei Antworten bereit, auch wenn alle Anzeichen darauf

⁵⁸ Und im Kontext heißt es, daß auch dieser Wille, wie er nur die wollende Person selbst betrifft und ein praktisches Selbstverhältnis darstellt, dem kategorischen Imperativ untersteht. Weitergehend dagegen die Vorlesungsnachschrift *Moral Mrongovius II* (1784/85), XXIX 610₉₋₁₁: „moralischer Wille ist sein eigener Gegenstand, denn ein solcher Wille ist nicht bedingt, sondern unbedingt.“ Das aber meint einen Willen, „der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte“ (GMS 432₂₁ t.).

⁵⁹ Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 130. Herv. v. mir.

⁶⁰ Ebd. 132.

⁶¹ Ebd. 135.

hindeuten, daß er diese selber für ein und dieselbe nimmt. Ich indes unterscheide sie nach den Titeln ‚Sich selbst Wollen‘ und ‚Für sich selbst Wollen‘.⁶²

1) Sich selbst Wollen

Die erste ist eine Antwort im Sinne des bereits zitierten Wollens seiner selbst, ergänzt um die Gedanken des Selbstzwecks und der Selbstverwirklichung:

„Was auch immer er wollen mag, so ist der Mensch doch eben dieses Wollen jeweils nur dadurch, daß er in allem, was er will, grundsätzlich zunächst einmal sich selber will; und was auch immer er zu einem Zweck oder zu einem Mittel für Zwecke erheben mag, so ist dies alles Mittel oder Zweck doch ausschließlich insofern, als der Mensch in allen Mitteln oder Zwecken grundsätzlich zunächst einmal sich Selbstzweck ist. Und was er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse an Objekten auch immer verwirklichen mag, ein Wollen oder Handeln ist solche Verwirklichung von Anderem seiner selbst doch immer nur insofern, als der Mensch dadurch gerade Verwirklichung seiner selbst erstrebt.“⁶³

Ein Wille, der sich selbst will: das wäre eine verlockende, eine zu verlockende Lösung des Problems eines Zwecks an sich selbst. Insofern das, was ein Wille will, sein Zweck ist, wäre in der Tat der Wille, der es auf sich selbst absehen könnte und sich zu bezwecken vermöchte, Selbstzweck oder an sich selbst Zweck, ja ein

⁶² Cf. ebd. 135 f.

⁶³ Ebd. 135 f. Cf. ebd. 136: Etwas ist „*sein* Wille oder *seine* Handlung oder *sein* Zweck prinzipiell nur dadurch, daß es lediglich die ganz bestimmte Art und Weise bildet, wie ein solcher Mensch sich Selbstzweck oder Wille zu sich selber ist.“

Zweck an und für sich selbst.⁶⁴ Wir hätten dann gezeigt, wie Freiheit, insofern sie sich in einem eigenen als einem selbstreflexiven Willen dokumentiert, einen Zweck an sich selbst und damit die Würde des Menschen begründet.

Doch der Gedanke trägt nicht. Denn, so haben wir zu fragen: was will der Wille, der sich selbst will, was der Mensch, der als Wille Wille zu sich selbst ist? Was bezweckt der, der sich selbst bezweckt? Was verwirklicht der, der sich selbst verwirklicht? Einen Willen zu denken, der sich selbst will oder sich selbst bezweckt, einen Menschen zu denken, der als Wille, und das muß hier immer heißen: als transzendentes Ich, ein Gleiches tut, – das ist, wörtlich verstanden, keine sinnvolle Verstehensanweisung.⁶⁵ Ist es bloß die Anzeige auf ein Unvordenkliches, dann trägt sie nichts zu einem nachvollziehbaren Verständnis von Zweck an

⁶⁴ Eine Bemerkung Kants zur Heiligkeit stützt diese selbstreflexive Figur mit einer selbstprädikativen Überlegung: Das moralische Gesetz als Maßstab aller Heiligkeit soll danach etwas sein, „was an sich heilig ist“ (KpV 131₂₅). Hat der Maßstab, um das herauszufinden, sich demnach an sich selbst angelegt, um sich selbst zu messen? – Cf. dagegen Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen § 50: „Man kann von *einem* Ding nicht aussagen, es sei 1 m lang, noch, es sei nicht 1 m lang, und das ist das Urmeter in Paris. – Damit haben wir aber diesem natürlich nicht irgend eine merkwürdige Eigenschaft zugeschrieben, sondern nur seine eigenartige Rolle im Spiel des Messens mit dem Metermaß gekennzeichnet.“

⁶⁵ Mitunter ist es die bloße geistige Verführung, die geradezu davon lebt, daß sie mit Verstehensanweisungen operiert, die keine, zumindest keine sinnvollen, sind, wenngleich sich auch die appellativen Züge, die in ihnen liegen, interpretierend erschließen lassen. Cf. z. B. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (1983) 19: „Wir wollen uns selbst.“

sich selbst bei. Sollen wir dabei aber an einen bestimmten, nämlich besonderen Gegenstand des Willens denken, ist auch bereits die strenge Reflexivität, auf die es der Rede vom sich selbst Wollen ankommt, verspielt. Auch Nicolai Hartmanns Gedanke der *intentio obliqua*, wie Prauss ihn sich aneignet und ihn verwandelt,⁶⁶ befreit nicht von den Schwierigkeiten, die sich mit dem Sich selbst Wollen stellen, sondern wiederholt sie. Deuten wir diese reflexive Intention im Sinne strenger Reflexivität als ein Es auf sich selbst Absehen bzw. Sich selbst Bezwecken („Wollen seiner selbst“) oder eben in wörtlichem Sinne als Zweck an sich selbst, so fragt sich von neuem, was denn, ist der Mensch nunmehr als Intentionalität gedeutet, eine Intention eigentlich intendiert, wenn sie sich selbst intendiert.

Nach den Regeln der Semantik sind wir gehalten, Intention so zu verstehen, daß sie als solche auf etwas anderes als sie selbst aus ist. Jede Intention, die, wörtlich verstanden, ihren Namen verdient, ist eo ipso *intentio recta*. Eine *intentio obliqua* ist dann ebensowenig eine Intention, wie Zweck an sich selbst ein Zweck ist.⁶⁷

⁶⁶ Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie [1935] (1948) 49 f. mit Fn. Prauss, Die Welt und wir I/1 (1990) 20 f., 55 f., 85–87 et passim.

⁶⁷ Cf. dagegen Prauss, Die Welt und wir I/1 (1990) 20. Prauss spricht dort in Absetzung gegen die „natürliche *intentio recta*“ von einer „unnatürliche[n] *intentio obliqua*“, was ihm daran festzuhalten erlauben und auch seinen Leser zu denken verpflichten soll, daß *intentio obliqua* eine, wenn auch unnatürliche, Intention sein könne. Die Rede von *intentio recta* als sog. natürlicher Einstellung findet sich gleichfalls bei Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie (1948) 48–51.

Wenn es einen möglichen sinnvollen Gebrauch von beiden gibt, dann muß es ein metaphorischer sein. Sie anders zu verstehen hieße, eine Metapher wörtlich und deskriptiv mißzuverstehen.

Eine wesentlich bessere Lösung der Frage, was Zweck an sich selbst heißen kann, ist für den subjektivitätsphilosophischen Rahmen m. E. mit der zweiten Antwort gefunden.

2) Für sich selbst Wollen

Praktische Reflexivität ist hier nicht mehr als „Wille zu sich selbst“ oder „Wollen seiner selbst“ gedeutet. Die Auf sich selbst Gerichtetheit des Willens ist nunmehr so ausgelegt, daß dieser genau dadurch eigener Wille ist, daß er alles, was er will, für sich will. Dem vermöchte sich auch das selbstloseste Wollen nicht zu entziehen. Auch beim Altruisten sei dessen

„Altruismus eine dem Willen desselben zurechenbare Handlung doch lediglich als eine Weise, wie er jeweils für sich selbst will, wie er nämlich immer schon für sich (...) sich selber altruistisch will.“⁶⁸

Das Für sich selbst Wollen, so sehen wir, erzeugt allererst die Zurechenbarkeit der Handlungen.⁶⁹ Daß der Wille einer Person ein (auch) auf sie gerichteter ist, ist somit nichts Beiläufiges, sondern konstituiert erst die

⁶⁸ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 136.

⁶⁹ Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten, XXIII 245₁₀: „Freyheit ist die Zurechnungsfähigkeit“.

Person,⁷⁰ die ihrer Definition nach das Subjekt aller ihrer Handlungen, d. h. der Adressat von deren Zurechnung (*imputatio*) ist (cf. MS 223_{24 f.}, 227₂₁).

„Nur indem Wille zunächst einmal als ‚eigener‘ in der Weise auftritt, daß er alles, was er will, grundsätzlich reflexiv *für sich selbst* will, steht er überhaupt als Adressat bereit, dem alles das, was er in diesem Sinne will, dann auch in dieser Weise als ‚eigener‘ sich zuschreiben läßt, daß es possessiv *sein* Wille, *seine* Handlung, *sein* Verdienst oder *seine* Schuld ist“.⁷¹

Eine Person – wie Subjektivitätsphilosophie sie sieht – kann mit sich eine bestimmte Absicht haben. Sie kann z. B. wollen, altruistisch zu sein. Und wenn sie dies will, so will sie es für sich. Ja, es kann gesagt werden, daß nur dann davon die Rede sein kann, daß *sie* es ist, die etwas will, wenn sie es *für sich* will. Das kann jedoch unmöglich schlüssig so zu Ende gedacht werden, daß sie etwas Bestimmtes will und dann auch noch einmal das Für sich des Wollens Gegenstand eines ‚zweiten‘ Willens ist, der zwar nichts Bestimmtes, wohl aber die Zurechenbarkeit alles bestimmten oder ‚ersten‘ Wollens will. Das Für sich ist nicht noch

⁷⁰ GMS 428_{21–24}: „[V]ernünftige Wesen [werden] *Personen* genannt (. . .), weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst (. . .) auszeichnet“.

⁷¹ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 132. Cf. ebd.: „Der bekannte ‚Täter seiner Taten‘ ist er überhaupt nur dadurch, daß er alles, was er tut, im Grunde für sich selber tut, und zwar in einem Sinn, daß dadurch nicht etwa ein ‚Tun für andere‘ ausgeschlossen wäre, weil auch alles, was er ‚für andere tut‘, *sein* Tun überhaupt nur ist, indem es grundsätzlich ein Tun für sich selbst ist.“

einmal ein separater Wille neben oder zugleich mit dem Willen, der etwas Bestimmtes will.

Zwar halte ich – immer auf den Rahmen eines subjektivitätsphilosophischen Ansatzes eingeschränkt – das Für sich Wollen für die elegantere Lösung der Frage, was mit dem Ausdruck ‚Zweck an sich selbst‘ gemeint sein könnte, doch scheint mir alles wieder verloren zu sein, sobald diese Wendung mit Hilfe von Antwort 1) zu erklären versucht wird, so daß das Für sich im Sich selbst aufgeht.

Daß im Sich selbst Wollen ‚wollen‘ abweichend gebraucht ist, zeigt sich bereits daran, daß das Wort, ließe sich tatsächlich ein reflexiver Gebrauch von ihm machen, nicht mehr negiert werden kann.⁷² Die Person kann die Reflexivität, die sie konstituiert, nicht willentlich aufkündigen, ohne daß sie das für sich täte, womit sie von ebenderselben Reflexivität auch schon wieder eingeholt worden wäre.⁷³ Der Adressat kann

⁷² In der geistig verführenden Rede zeigt sich das noch, wenn sie nur scheinbare Alternativen der Wahl zwischen Sich-Wollen und Sich-nicht-Wollen aufbaut. So ist die Frage, die Heidegger und Hitler 1933 den deutschen Männern und Frauen vorlegen, „ob es – das ganze Volk – sein eigenes Dasein will oder ob es dieses *nicht* will“, unmöglich zu verneinen, wenn „die junge und jüngste Kraft des Volkes, die über uns schon hinweggreift [der Nationalsozialismus], (...) darüber bereits *entschieden*“ hat. Heidegger, Deutsche Männer und Frauen! [Aufruf zugunsten Hitlers und der nationalsozialistischen Partei im Hinblick auf die Volksabstimmung und die Reichstagswahl vom 12. Nov. 1933], in: Schneeberger, Nachlese zu Heidegger (1962) 145. Cf. Heidegger, Deutsche Lehrer und Kameraden!, ebd. 148 u. ders., Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (1983) 19.

⁷³ Cf. im Paralogismen-Kapitel der KrV B 404: „Durch dieses Ich (...), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes

sich nicht willentlich als solcher negieren. (Daß er sich deswegen auch nicht physisch vernichten darf, war Kants Gedanke, wie er sich im Selbstmordverbot niederschlägt.)

Wir aber sagen nun: er kann – streng reflexiv – auch unmöglich sich selbst wollen. Die Selbstaffirmation des Willens, wenn es das ist, worauf es der reflexive Wille abgesehen hat, kann nicht mehr als etwas vom Willen Gewolltes gedeutet werden. Sie läßt sich nicht demonstrieren, sondern ist vorauszusetzen, damit – regiert der Subjektbegriff das Nachdenken – von einem Willen gesprochen werden kann.

Sagen wir vom Willen, er wolle – streng reflexiv – sich selbst, so können wir nicht mehr sagen, was er will, wenn er sich selbst will (dann will er nichts und ist somit auch kein Wille). Will er aber etwas Bestimmtes, dann ist die gesuchte Reflexivität, die ihn seiner Zwecke und Handlungen zurechenbar macht, verlorengegangen. Wäre das Für sich des Für sich Wollens selbst ein gewolltes, dann stellte sich das Problem des Adressaten bei diesem ‚zweiten‘ Willen nur aufs neue. In der *Grundlegung* heißt es, der Mensch müsse, insofern er Zweck an sich selbst sei,

„in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.“ (GMS 428₉₋₁₁)

Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, absondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen“.

Wäre dieses Sich zugleich als Zweck Betrachten nun seinerseits eine auf sich selbst gerichtete Handlung, müßte der Mensch sich auch in dieser wiederum zugleich als Zweck betrachten können, usf. Das trägt zwar, wie ‚egologische Reflexionen‘ zeigen, strukturell ab der zweiten Stufe nichts mehr ein,⁷⁴ läßt sich aber prinzipiell beliebig wiederholen.

Daß der Zweck an sich selbst nunmehr als ein Zweck

⁷⁴ Cf. Asemissen, *Egologische Reflexion* (1958/59) 268 f.: „War in der Entwicklung der Reflexion das erste Ich das reflektierte, das zweite das reflektierende, so ist das dritte dasjenige, dem beide als solche thematisch werden. Damit ist erstmalig und ein für allemal die Stufe der Reflexion auf die Reflexion, der ‚Reflexion zweiten Grades‘ (Lask u. a.) erreicht, über die hinaus im System der Reflexion keine Entwicklung möglich ist, weil alle weiteren Reflexionen keinen höheren Grad als den zweiten erlangen können und so – nur scheinbar ‚Reflexionen höherer Stufe‘ – den auf der Stufe der Reflexion auf die Reflexion erreichten Status immer wieder bloß erneuern.“ Cf. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls* (1933) 355 f. – Zur prinzipiellen Iterierbarkeit unabhängig von struktureller Wiederholung cf. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1952) 101: „Zum Wesen jedes cogito gehört es generell, daß ein neues cogito von der Art, die wir ‚Ich-Reflexion‘ nennen, prinzipiell möglich ist, welches auf Grund des früheren, sich dabei phänomenologisch wandelnden, das reine Subjekt desselben erfaßt. Somit gehört es, wie wir auch sagen können (da auch für dieses reflektive cogito natürlich dasselbe gilt), zum Wesen des reinen Ich, sich selbst als das, was es ist und wie es fungiert, erfassen und sich so zum Gegenstand machen zu können.“ Dazu noch einmal Asemissen, *Egologische Reflexion* (1958/59) 264: „Auch bei beliebig häufiger Wiederholung der Reflexion aber bleibt das reflektierende Ich als reflektierendes unreflektiert und wird als solches nie mit dem reflektierten Ich der Reflexion in strengem Sinne identifizierbar (. . .) Das Ich käme nie zum Bewußtsein seiner selbst, wenn es dieses Bewußtsein erst reflektierend erwerben müßte, um es zu besitzen. Das Selbstbewußtsein kann nicht aus der Reflexion resultieren. Die Reflexion kann nicht Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins sein.“

für sich selbst expliziert werden kann, was die Reflexivität, um nicht zu sagen Zirkularität⁷⁵ des Begriffs dynamisiert, hebt seine Widersprüchlichkeit, sofern wir ihn als Verstandesbegriff nehmen, nicht auf. Daß wir ihn anders zu denken haben, zeigt Prauss an. Eine Anzeige dessen, wie wir ihn zu denken haben, steht aus.⁷⁶ Mit der Kantauslegung von Prauss wiederholt sich somit die Frage nach einem Grenzdiskurs und danach, wie er zu führen (und zu rechtfertigen) sei. Das zwingt uns, das Für sich, wie es jeden freien Willen begleiten können muß, neu zu deuten.

Im Grenzdiskurs, so sagten wir, muß Zweck an sich selbst für eine Metapher genommen werden: als eine paradoxe Formulierung, die Anzeige auf ein Für sich

⁷⁵ Cf. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 132, 135.

⁷⁶ Prauss, Die Welt und wir I/1 (1990) 20 f.: „Und schwierig ist das, weil es nicht einfach bedeutet, diese unnatürliche *intentio obliqua* bloß als rückgewendet-höherstufige natürliche *intentio recta* zu vollziehen: Eben dadurch unterläuft gerade eine grundverfehlt Selbstverdinglichung des nichtempirischen Subjekts, worin es, statt im Selbstverhältnis zu sich selbst als solches Nichtempirische sich auch zu treffen, sich in einem Quasi-Fremdverhältnis zu sich selbst als Quasi-Anderes oder Quasi-Empirisches vielmehr entgeht. Dies heißt recht eigentlich, die *Art und Weise* der natürlichen *intentio recta* aufzugeben und die unnatürliche *intentio obliqua* dafür auszubilden, als grundsätzlich *andere* Art und Weise der *intentio reflectiva*, deren Eigentümlichkeit nicht schon von vornherein gegeben ist, sondern sich nur ergeben kann, indem sie durch die Tat gelingt, nämlich als Theorie der Subjektivität im Sinne von Intentionalität auch Herr wird.“ Cf. ebd. 86 f. – Doch Philosophie steht auf einem ‚mißlichen Standpunkt‘, wenn sie eine *intentio obliqua* zeigen muß, statt sie bloß – zu Erklärungszwecken und auch dann nur auf letzter unhintergebar Stufe – vorauszusetzen; denn es könnte sich herausstellen, daß wir zwar sehr wohl immer wieder philosophieren, daß es dabei aber niemals auch nur zu einer einzigen *intentio obliqua* kommt.

Wollen macht. Als Idee oder regulativer Begriff enthält sie die Regel, daß man sich etwas denken müsse, das bei allem Wollen stets dasselbe Subjekt dieses Wollens sei, so daß es als *sein* Wollen und der Wille als der eigene bzw. freie betrachtet und zugerechnet werden kann, damit sich ein Begriff menschlicher Praxis, wie Subjektivitätsphilosophie ihn entwickelt und für einzig möglich sowie allgemein verbindlich erklärt, aufrechterhalten läßt. Mehr als diese Anzeige ist dem Grenzdiskurs nicht möglich. Darum kann mit ihm auch nicht behauptet werden, das streng reflexive, in keinerlei *intentio recta* weiterer Stufe auflösbare Selbstverhältnis liege aller Praxis „immer schon zugrunde“.⁷⁷ Es muß es vielmehr – einem Schluß im *modus tollendo tollens* gemäß – als zugrundeliegendes präsupponieren, was ein Unterschied ums Ganze ist im Hinblick darauf, was von einer transzendentalen Überlegung erwartet werden darf.

Was sich der Grenzdiskurs indes zutraut, ist die Möglichkeit, die Notwendigkeit dieser Hypothese nachzuweisen. Das macht sein Programm bescheidener und unbescheiden zugleich. Wenn er diesen Anspruch aufgibt, nicht aber auf eine Antwort auf seine Fragen verzichten kann, so

„wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingt-Nothwendige und sieht sich genöthigt, es *anzunehmen*, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn

⁷⁷ Prauss, *Die Welt und wir* I/1 (1990) 20; cf. ebd. 85.

sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt.“ (GMS 463₁₆₋₂₁; Herv. v. mir)

Dasselbe gilt auch für die Freiheit, wie sie den Menschen zum Zweck an sich selbst macht.

„Die Freiheit des Wesens muß ich voraussetzen (...) Wie ich sie begreifen kann, weiß ich nicht; es ist doch aber eine nothwendige Hypothese, wenn ich vernünftige Wesen als Zwecke an sich denken soll.“ (NF 1322₁₇₋₂₁)

Die Freiheit „gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens (...) bewußt zu sein glaubt.“ (GMS 459₉₋₁₄)⁷⁸

Diese präsupponierte Freiheit als die von uns umrissene vorauszusetzende Reflexivität des eigenen Willens ist es, was Kant mit einer Idee der Menschenwürde gleichsetzt. „Die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person“, notiert Kant in einer Reflexion der 1780er Jahre,

„ist die Persönlichkeit selbst, d. i. die freyheit; denn er ist nur Zweck an sich selbst, so fern er ein wesen ist, daß *sich selbst* Zwecke setzen kan“ (R 7305, XIX 307₂₀₋₂₂; Herv. v. mir),⁷⁹

was – um es zu wiederholen – eben nicht heißt, sich selbst als Zweck zu setzen.⁸⁰ Weil die Relata prakti-

⁷⁸ Cf. GMS 456₃₋₉, 458₃₆₋₄₅₉₂, 461₃₂₋₃₇.

⁷⁹ R 6856, XIX 181₄: „Die würde der Menschlichen Natur liegt blos in der freyheit“.

⁸⁰ Cf. NF 1321₃₇₋₄₀: „Wenn jemand was bei mir deponirt, und er will es wieder haben, ich gebe es ihm aber nicht, und sage, ich kann es

scher Reflexivität als koinzidierende nicht substituiert werden können, ohne eine ganz andere Relation zu erzeugen, besitzen sie in einem gleichfalls regulativ gedachten Reich der Zwecke eine Würde (cf. GMS 434₃₁₋₃₄). Die Würde des Menschen, ein absoluter Wert, ist sowenig ein Wert, wie der Zweck an sich selbst *an sich selbst* ein Zweck ist, obgleich andere ihn sich vielleicht zum Zweck machen können.⁸¹ Auch der Würde kommt lediglich ein Präsuppositionscharakter als regulativer Begriff zu, etwas, das Vernunft anzunehmen sich genötigt sieht, wenn sie sich Befriedigung verschaffen will, d. h. wenn Totalitätsbedürfnis und Widerspruchsfreiheit in vernünftiger Einstimmigkeit zusammengehen sollen.

Den Menschen als Zweck an sich selbst und als mit einer Würde ausgestattet zu verstehen – auch das überschreitet somit den Rahmen des Hypothetischen nicht. Das bleibt, um ein bestimmtes Verständnis menschlicher Praxis zu begründen, ein *kat'anthrōpon*-Argument, freilich so, daß *kat'anthrōpon* oder *ad hominem* hier gerade soviel bedeuten soll wie: für *alle* Menschen gültig und verbindlich; für alle Menschen, sofern sie vernünftige Wesen, d. h. maßgeblich durch Vernunft qualifiziert sind. Es erläutert denjenigen Menschen ihr Subjektsein in praktischer Hinsicht, die sich bereits als Subjekte verstehen oder davon über-

mehr zum Weltbesten nützen als er, so brauche ich sein Geld und ihn bloß als Mittel. Soll er Zweck seyn; so muß sein Wille auch den Zweck als ich haben“, – nicht aber er sich als Zweck.

⁸¹ Das jedenfalls scheint der kategorische Imperativ in der Zweckformel (GMS 429₁₀₋₁₂) zu gebieten. Cf. GMS 430₂₄₋₂₇.

zeugen lassen, daß sie welche sind, und es unterstellt, daß alle Menschen dies tun.

3.2 Praktische Einheit – Zweck an sich selbst als Apperzeption der Selbsttätigkeit

Meine – nicht ganz neue⁸² – These lautet: Das Lehrstück vom Zweck an sich selbst stellt eine exakte Parallele zur Lehre vom reinen oder ursprünglichen Selbstbewußtsein (transzendente Apperzeption (cf. KrV B 132)) dar. Zum transzendentalen „*Ich denke*“, das „alle meine Vorstellungen begleiten können“ muß (KrV B 131),⁸³ haben wir ein transzendentales „*Ich will*, das alle meine Handlungen (Zwecksetzungen) muß begleiten können“, hinzuzudenken, zum „Subjekt des Denkens“ (KrV A 350)⁸⁴ ein „Subject aller Zwecke“ (GMS 431₁₃).⁸⁵

Person, eigener Wille, Freiheit und menschliche Würde: das sind allesamt Begriffe, die – ihrer Kantschen Konzeption nach – einem Einheitsgedanken zum Ausdruck verhelfen, der in einer reflexiven Struktur

⁸² Eine Andeutung dieses Sachverhalts findet sich bei Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [1925/26] (1976) 227 u. bei Ritzel, *Immanuel Kant* (1985) 369 f. Nähere Ausführungen bei Sommer, *Die Selbsterhaltung der Vernunft* (1977) 97 f. u. 158; Benton, *The Transcendental Argument in Kant's Groundwork of the Metaphysic of Moral* (1978) 230 u. Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 170.

⁸³ Bedeutsam ist das ‚können‘, das Kant im Druck hervorhebt. Cf. KrV B 812: „das bloße Bewußtsein, welches *in allem Denken* enthalten ist, oder wenigstens sein kann“.

⁸⁴ KrV B 429: „*Subjekt* der Gedanken“. R 5811, XVIII 360₂₃ f.: Das „*Ich* (...) als Subiect des Denkens“.

⁸⁵ Das Ich des Ich will ist wie das des Ich denke stets das transzendente, nicht empirische Ich.

gründet. Zuletzt handelt es sich bei diesen um verschiedene Namen und verschiedene Aspekte ein und desselben: des (praktischen) Selbstbewußtseins der praktischen Vernunft als für sich selbst praktischer Person, eigener Wille, Freiheit und menschliche Würde: darin wird jeweils neu das Selbstbewußtsein der praktischen Vernunft gedacht.⁸⁶

So kann es, wie Kant es in einer Reflexion festgehalten hat, heißen:

„Die apperception (. . .) der selbstthätigkeit ist die Persohn.“
(R 6861, XIX 183_{17f.})

Ebenso gilt dann aber auch die Freiheit als eine Art reinen oder ursprünglichen praktischen Selbstbewußtseins.⁸⁷

„Die Freyheit, so fern sie ein Vernunftbegrif ist, ist unerklärlich (auch nicht objectiv); so fern sie ein Begrif von der thatigkeit und causalitaet der Vernunft selbst ist, kann sie zwar auch nicht als ein erstes princip erklart werden, ist aber ein Selbstbewustseyn *a priori*.“ (R 5440 (1776–78), XVIII 182_{16–19})

Letztlich ist dies wiederum auf die Idee eines Selbstbewußtseins der reinen praktischen Vernunft oder, wie wir gesagt haben, der reinen Vernunft, insofern sie

⁸⁶ So lese ich als Extrakt aus der Stelle KpV 6_{32–36} Fn. heraus: Wird „Causalität als Freiheit“ in einem „Subjecte“ gedacht, muß dieses „als Wesen an sich selbst“ verstanden werden, welches „im *reinen* (. . .) Bewußtsein vorzustellen“ ist.

⁸⁷ R 6860, XIX 183_{14f.}: „Die apperception seiner selbst als eines intellectuellen wesens, was thätig ist, ist freyheit.“ R 4220, XVII 462_{23f.}: „Freyheit ist eigentlich nur die Selbstthatigkeit, deren man sich bewußt ist.“

sich als Praktizität weiß, zurückzuführen. Als solche liegt sie allem sowohl theoretischen als auch praktischen Vernunftgebrauch zugrunde.⁸⁸

Darum denkt der Grenzdiskurs sie als eine Vernunft, die „mit ihrem eigenen Bewußtsein“ (GMS 448_{13 f.}) oder eben Selbstbewußtsein sich selbst als diese „reine Selbstthätigkeit“, als „Urheberin ihrer Principien“ (GMS 452_{9 f.}, 448₁₇) oder Autonomie durchschaut. – Und er muß sie so denken, weil er sich anders um seine eigene Möglichkeit brächte. Dagegen könnte man in Betracht ziehen, daß der Grenzdiskurs zugleich sich mit seinem Gegenstand auf letztbegründende Weise stützte, wenn er – apagogisch – die Denkmöglichkeit des Gegenteils aufzeigen könnte, weil der Beweis des Gegenteils sich entweder in einen Widerspruch verstrickt oder eine *petitio tollendi* begeht,⁸⁹ weil er auf das, was er bestreitet, um es überhaupt bestreiten zu können, zurückgreifen muß.

In praktischer Absicht ist Freiheit das Wort des Selbstbewußtseins der praktischen Vernunft: das *Ich will*

⁸⁸ Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 171: „Die ihrer selbst bewußte Vernunft ist der Begriff, der ihrem theoretischen wie praktischen Gebrauch *zugrunde* liegt: Vernunft als Urheberin ihrer Prinzipien, als Vermögen der *Autonomie*.“ Cf. dagegen Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 218/(1962) 270 f.

⁸⁹ Der Begriff stammt von Hans Lenk, *Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus* (1970) 203: „Es wäre ein Gegenstück zu der berühmten *petitio principii*, dem Zirkelargument. Während die *petitio principii* Regeln oder Sätze benutzt, die gerade erst bewiesen werden sollen, so verwendete dieses negative Argument Regeln, die mit ihm selbst verworfen werden. Daher könnte man es die *petitio tollendi* – die Beanspruchung des gerade Aufzuhenden – nennen.“

für *mich*, das alle meine Handlungen muß begleiten können. Die Notwendigkeit dieser Möglichkeit hat, dem *Ich denke* analog, zwei Rechtfertigungsgründe, insofern es eine analytische und eine synthetische Einheit des *Ich will* gibt.⁹⁰

3.2.1 Die analytische Einheit des Zwecks an sich selbst

Analytizität ist eine Eigenschaft von Urteilen. Gleich dem *Ich denke* ist aber vom *Ich will* als dem Ausdruck für den auf sie selbst gerichteten Willen einer jeden Person eigentlich nicht einmal zu sagen, daß es ein Begriff oder ein Urteil sei, – wir verstehen nunmehr: es kann sich nicht um einen konstitutiven Begriff handeln.⁹¹ Vielmehr hat es jeweils für ein „bloßes Bewußtsein“ zu gelten, das hier alle Handlungen wie dort „alle Begriffe begleitet“ (KrV B 404). Das *Ich will* ist keine Handlung und kein Wille, der Zweck an sich selbst nichts Bezwecktes, sondern eine Regel, die dort, wo sich deskriptiv nichts mehr klären läßt, gebietet, reine Praktizität zu unterstellen, ein „Vehikel“ (KrV B 399) aller Handlung, die Bedingung ihrer Möglichkeit, und zugleich das Daß (cf. KrV B 157) allen Für sichs,⁹² das Subjekt aller Zwecke. Und dies nicht, um ihn

⁹⁰ Zur Analytizität des *Ich denke* cf. Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel (1986) 29 u. Hossenfelder, Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion (1978) 100.

⁹¹ Cf. KrV B 404. Weniger radikal KrV B 399: „der Begriff, oder, wenn man so will, das Urteil: *Ich denke*“.

⁹² KrV A 400: „Ich sage nur, daß ich etwas ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter, als bloß, daß es etwas sei, zu sagen weiß.“

doch noch irgendwie an sich selbst zu erläutern, sondern um menschliche Praxis als die von Subjekten verstehen zu können.

Die *Grundlegung* macht es auch im Wortlaut offenkundig: Die Menschheit – wir erinnern: das Vermögen, sich überhaupt Zwecke setzen zu können (cf. MS 387_{6 f.}, 392_{1 f.}) – ist

„nicht als Zweck des Menschen (subjectiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll“ (GMS 431₄₋₈),

vorzustellen. Nach diesem Prinzip ist

„Subject aller Zwecke (...) jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst“ (GMS 431_{13 f.}).

Von diesem Ich oder dem Subjekt als der Menschheit des Menschen ist nichts weiter zu präzisieren. Es ist eine „einfache und *für sich selbst* an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“ (KrV B 404; Herv. v. mir) und fungiert – wie es in Kants psychologischer Ausdrucksweise heißt – als „bloßes Selbstbewußtsein“ oder – wie wir sagten – als Regel, genauer: als letzte Regel oder Grundsatz einer Einheit, die, obgleich unerklärbar, so

– Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation* (1981) 229: „Das ‚Ich denke‘ ist bloß das ‚Vehikel‘ allen Kategorien- und Zeichengebrauchs; es zeigt sich nur als das ‚Daß‘ der einigten Handlungen des Denkens.“

doch zu denken notwendig ist.⁹³ Wollte das Subjekt sich versichern, daß auch tatsächlich es selbst es ist, das da etwas will, wäre sein Selbstbewußtsein sogleich ein empirisches, nicht reine Apperzeption, sondern Apprehension („*empirische* Apperzeption“),⁹⁴ und damit im letzten so ungewiß und falsifizierbar wie jedes andere Urteil.

Doch Kant nennt den Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption einen analytischen Satz (cf. KrV B 135, 138). Soll an dieser Regel der Einheit ein analytisches Moment festgehalten werden, dann muß, wenn Analytizität eine Urteileigenschaft ist,⁹⁵ das *Ich will* sprachlich – für einmal – nicht als Ellipse genommen werden, die, um ein beurteilbares Gebilde, nämlich wahr oder falsch, zu werden, um eine Auskunft darüber ergänzt werden muß, was denn gewollt wird. Tun wir also für einmal – was wir sonst nicht tun sollten⁹⁶ – so, als sei *Ich will* oder, wie Kant sagt, das „ich handele“ oder „ich thue“ (Metaphysik L₁,

⁹³ Cf. GMS 463_{30–33}: Wir „begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann.“

⁹⁴ Anthropologie § 4, VII 134 Fn.; cf. ebd. § 7, VII 141 f. Cf. auch Prauss, *Die Welt und wir I/1* (1990) 78–83 über die Unmöglichkeit selbstprädikativer Aussagen.

⁹⁵ Das Kriterium der Analytizität von Grundsätzen, wie in GMS 417 dargelegt (cf. Kap. III, 4.3.2), kann im Hinblick auf eine sog. letzte Regel m. E. nicht zum Zuge kommen.

⁹⁶ Das gilt ebenso für Wendungen, mit denen Schwur-, Gelöbnis-, Trauungs- oder Glaubensformeln beantwortet und bekräftigt werden: Ich schwöre, ich gelobe, ich will, ich glaube, ich widersage etc., von: ich zeige, ich bin, ich lüge, nicht zu reden. (Zum *Ich lüge* cf. Marten, *Existieren, Wahrsein und Verstehen* (1972) 165 f.) Um über

XXVIII, 1 269_{5, u. 9}) ein vollständiger Satz. Dann ist der Elementarsatz subjektivitätsphilosophisch verstandener Praxis analytisch wahr aufgrund seines Bestehens vor dem Satz vom Widerspruch.⁹⁷ Der Handelnde kann ihn um den Preis des Selbstwiderspruchs nicht negieren, denn sonst wären seine Zwecke nicht von ihm gewollt.

„Das Ich beweiset“, behauptet Kant, damit indes weniger einen Beweis als ein moralphilosophisches Postulat einholend, in einer Vorlesung vom Ende der 1770er Jahre,⁹⁸

„daß ich selbst handele; ich bin ein Princip und kein principium; ich bin mir bewußt der Bestimmungen und Handlungen; und ein solches Subject, das sich seiner Bestimmungen und Handlungen bewußt ist, das hat libertatem absolutam.“ (Metaphysik L₁, XXVIII,1 268₃₅₋₃₉)

So stellt sich die Alternative:

„Wenn ich sage: ich denke, ich handele usw.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei.“ (Metaphysik L₁, XXVIII,1 269_{5, f.})

Ich konstruiere analog zum *locus classicus* der *Tran-*

die performative Funktion hinaus auch als vollständige Sätze hinsichtlich ihres propositionalen Gehalts deutbar zu werden, müßten sie im Grunde in einem Nachsatz die Formel wieder aufnehmen. Anders die Wendungen: Ich rede, ich laufe.

⁹⁷ Cf. Hossenfelder, Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion (1978) 101.

⁹⁸ Menzer datiert vor 1781, genauer 1778/79 oder 1779/80; cf. XXVIII, 2.2 1345.

szendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Ausgabe von 1787:⁹⁹

„Das: *Ich will*, muß alle meine Zwecke (Handlungen) begleiten *können*, oder: ich muß alles, was ich will, selber und für mich wollen können, denn sonst würde etwas von mir gewollt, was gar nicht gewollt werden könnte, welches ebensoviele heißt, als daß der Zweck (die Handlung) entweder unmöglich oder wenigstens nichts für mich wäre. Also hat die ganze Mannigfaltigkeit der Zwecke, sofern ich sie meine nennen kann, eine notwendige Beziehung auf das *Ich will* als ihr gemeinsames Subjekt.“ – Das ist die *conditio sine qua non* eines subjektivitätsphilosophischen Handlungsbegriffs.

Daß der Mensch Zweck an sich selbst ist, kann unmöglich demonstriert werden, doch läßt sich auffalten, was präsupponiert werden muß, wenn er als unerlässliches Interpretament der Bedingung menschlicher Praxis vorausgesetzt werden muß:

- 1) daß das *Ich will* oder der Zweck an sich selbst von allem zu unterscheiden ist, was „wirklich“ gewollt und bezweckt wird,
- 2) daß es Subjekt aller Zwecke ist,
- 3) daß es analytisch, wenn nicht elliptisch, und einfach (cf. KrV B 135) ist, d. h. ein Bewußtsein, das zwar ohne Inhalt ist, aber eine Regel der Einheit anzeigt, welche nicht wieder geregelt,¹⁰⁰ sondern spontan oder

⁹⁹ KrV B 131 f.

¹⁰⁰ Cf. KrV A 401: Das „Selbstbewußtsein überhaupt [ist] die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit, und doch selbst unbedingt ist.“

selbsttätig zu denken ist, so daß Regel und Urteilskraft koinzidieren (cf. GMS 448₁₃₋₁₆), und

4) daß es als das begleiten können Müssende stets dasselbe ist (cf. KrV B 135).¹⁰¹

So müssen die notwendigen Bedingungen menschlichen Handelns aussehen, wenn ein Modell vorausgesetzt wird, das Praxis allem zuvor aus einem methodisch primären Für sich eines einzelnen, seinem Wesen nach allgemeinen (nicht besonderen) Subjekts zu deuten sucht.

3.2.2 Die synthetische Einheit des Zwecks an sich selbst

Das *Ich will* oder *Ich will für mich* realisiert sich nicht an sich selbst. Es ist, wenn es ein analytischer Satz (oder eine unhintergehbare Regel) ist, nichts, was sich analytisch verwirklichte.¹⁰² So wie das *Ich denke*, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, der Vorstellungen bedarf, die es begleiten kann, so ist ein *Ich will* ohne die Zwecke, die es begleiten können muß, nicht zu denken. Die Funktion der Einheit be-

¹⁰¹ Cf. Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel (1986) 28.

¹⁰² Cf. Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel (1986) 32. Schönrich, Kategorien und transzendente Argumentation (1981) 230: „Durch die Handlung des Verbindens allein kommt keine Einheit zustande. Ohne die analytische Einheit als Woraufhin des urteilenden Verbindens müßte eine Verbindung der Verbindung und so in infinitum gedacht werden. Umgekehrt kann sich diese analytische leere Einheit als identischer Bezugspunkt nicht selbst verwirklichen. Sie ist auf den synthetisierenden Urteilsvollzug angewiesen.“

darf, um sich Realität zu verschaffen, des zu Vereinheitlichenden. Ohne Handlungen keine Einheit der praktischen Apperzeption, kein Zweck an sich selbst, ohne Einheit der Apperzeption hingegen keine Zurechenbarkeit von Handlungen, kurz: keine Handlungen.

Daß sich das *Ich will für mich* an sich selbst verwirklichte, steht bereits dem Erklärungsanspruch und Erklärungsziel der Vernunfthypothese, die es methodisch darstellt, entgegen. Zwar stellt es, wie die Theorie es denkt, einen Zweck an sich selbst dar und soll ihm so ein absoluter Wert zukommen, für diese Theorie selbst ist es jedoch, wie gezeigt, kein Selbstzweck, sondern Mittel der Deutung des Ursprungs menschlicher Praxis, der Deutung dieser Praxis auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin, für die es eine Regel oder einen Grundsatz darstellt.

Der „Grundsatz, der notwendigen Einheit der Apperzeption“, heißt es in der ersten Kritik im Hinblick auf eine transzendente Kategoriededuktion,

„ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann.“ (KrV B 135)

Und:

„Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d. i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend-einer *synthetischen* möglich.“ (KrV B 133)

Eine zweite, komplementäre Notwendigkeit einer Möglichkeit ist zu denken: Nur wenn – und weil – das Mannigfaltige im Bewußtsein und durch dieses seinerseits eine Einheit bildet, kann das Ich des *Ich denke* sich als ein in dieser Mannigfaltigkeit identisches bewußt sein und ist ein Begleitenkönnen möglich. Hier ist noch keine Handlung der Vereinheitlichung gedacht, sondern allein eine Einheit vorausgesetzt: die transzendente Supposition einer „*ursprünglich-synthetischen Einheit*“ (KrV B 131),¹⁰³ unter der dann „*alle mir gegebenen Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.*“ (KrV B 135 f.; Herv. v. mir)

Zur synthetischen Einheit der Apperzeption gehört somit auch die Idee der Totalität (*universalitas*). Das *Ich denke* muß überhaupt alle möglichen Vorstellungen begleiten und alle gegebenen Vorstellungen zu meinen machen können. „Der Begriff der Allgemeinheit aber gedacht als Bedingung der Synthesis überhaupt ist der Begriff des Ganzen.“¹⁰⁴

Wie steht es nun mit der Parallelisierung des *Ich den-*

¹⁰³ KrV B 132 f.: „Denn die mannigfaltigen Vorstellungen (...) würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen *können*, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden.“ Cf. auch KrV B 135 u. 138. Cf. Hossenfelder, *Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion* (1978) 102.

¹⁰⁴ Reich, *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel* (1986) 36. Reich verweist dazu auf KrV B 379.

ke mit der Idee des Menschen als eines Zwecks an sich selbst oder eines *Ich will für mich?*

Zwecke sind nichts Gegebenes. Zwecke werden generiert oder gegebenenfalls adoptiert, wobei Adoption eine Art Nachgenerieren ist. Entsprechend wäre ihre Einheit nicht als die von Gegebenem zu denken, sondern als die Einheit und Totalität von etwas, was wir selber spontan produzieren. Die Frage ist aber, ob und inwiefern im Praktischen auch diese Einheit produziert werden muß, damit Freiheit, und d. h. damit Praxis möglich wird. Bejahen wir diese Frage, so gilt: Die analytische Einheit des Zwecks an sich selbst ist die absolute Spontaneität des Subjekts aller Zwecke und seine Identität im bloßen unbegleiteten Begleitenkönnen. Die synthetische Einheit, die erstere ermöglicht, ist dann ein System der Totalität nicht miteinander kollidierender Zwecke – ein Reich der Freiheit oder der Zwecke (cf. GMS 433) –, das nach bestimmten Regeln zu wahren oder herzustellen ist.¹⁰⁵ In bezug auf dieses Reich ist Freiheit nicht jene bloße *spontaneitas absoluta*, sondern Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*), ist eine Freiheit, die nur dann nicht Gefahr läuft, sich im schrankenlosen Freiheitsgebrauch selber aufzuheben, wenn sie gesetzlich geregelt ist.¹⁰⁶

Kant scheint in der Tat zeitweilig der Ansicht gewesen zu sein, daß die Identität des Ich der praktischen

¹⁰⁵ Hartmann, *Transzendente Argumentation* (1984) 19 f.: „Das Subjekt ist aus Synthesen konstruiert: selbst Inbegriff von Synthesen, ist es, anders gewendet, Ausgangspunkt von Synthesen.“

¹⁰⁶ Zum Unterschied von absoluter Spontaneität und Wahlfreiheit cf. Vorarbeiten zur Einleitung in die MS, XXIII 248 f. Cf. dagegen Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 112 f.

Apperzeption nur dadurch ermöglicht wird, daß es nur diejenigen Zwecke zu begleiten hat und nur sie zu begleiten vermag, die zu einer widerspruchsfreien Ganzheit von Zwecken gehören. Wer widersprechende Zwecke miteinander zu verknüpfen suchte, gefährdete sein praktisches Ich, die Einheit seines Willens. Kant spricht von „transcendentale[r] Einheit im Gebrauch der freyheit“ (R 7204, XIX 284₇).¹⁰⁷

„Ich kan nur, wenn ich nach principien *a priori* handle, immer eben derselbe in der Art meiner Zweeke seyn (...). Die freyheit nach principien empirischer Zweeke hat keine durchgängige Einstimmung mit sich selbst; ich kan mir daraus nichts zuverlässiges in ansehung meiner selbst vorstellen. Es ist keine Einheit meines willens. Daher sind restringirende Bedingungen des Gebrauchs derselben absolut nothwendig.“ (R 7204, XIX 284₄, f. u. 10–14).

Die Einheit der Zwecke ist für die des Willens als eines eigenen, der, um Wille zu sein, auch ein Für sich Wollen sein können muß, unerläßlich.

Was eine Einheit oder Totalität gefährdet, ist deren mögliche unversöhnliche innere Widersprüchlichkeit.¹⁰⁸ Eine Einheit aller meiner Zwecke darf somit keine Zwecke enthalten, die einander unversöhnlich widerstreiten, weil das *Ich will für mich* sie sonst nicht

¹⁰⁷ R 7260, XIX 296₂₇–297₂: „Das Principium der Einheit der freyheit unter Gesetzen stiftet ein *analogon* mit dem, was wir Natur nennen (...). Die Einheit der intelligibeln Welt nach practischen Principien, so wie der Sinnenwelt nach physischen Gesetzen.“

¹⁰⁸ Widersprüche, die sich durch einen Perspektivenwechsel dialektisch aufheben lassen, erfüllen diesen Parameter nicht, sind – an ihm gemessen – keine echten Widersprüche und stellen ein anderes Problem.

begleiten könnte. Ein Wille, der nicht nur faktisch, sondern prinzipiell nicht und niemals einem anderen widerstreitet und somit einer Einheit bedenkenlos angehören kann, ist ein universalgesetzlicher. Dieser Wille stünde auch zu niemand anderes universalgesetzlichem Willen in Widerstreit. Dies wäre eine

„(allgemeine) durchgängige Einheit aller Zwecke eines Vernünftigen Wesens so wohl in ansehung seiner selbst als anderer, mithin die formale Einheit im Gebrauche unserer freyheit“ (R 7204, XIX 283₈₋₁₀).¹⁰⁹

Und in einer umfangreichen Reflexion aus den 1780er Jahren besteht Kant darauf, daß Freiheit (d. h. Wahlfreiheit) unter einschränkenden Vernunftgesetzen stehen muß, weil ich mir andernfalls als Subjekt meiner Zwecke abhanden käme,

„sonst von meinem eigenen Willen nicht sagen kan (...), und ich keinen sicheren Grund habe, auf mich selbst zu rechnen“. Deshalb ist ein Gesetz vonnöten, unter dem „(der Wille) mit sich selbst zusammen stimmt.“ (R 7202, XIX 281₁₄₋₂₀)

Die Vereinheitlichungsleistung, wie sie der praktischen Vernunft aufgetragen und einzig ihr zugetraut wird, dient, mit den Worten der zweiten Kritik, nicht dazu,

„das Mannigfaltige der (sinnlichen) *Anschauung* unter ein Bewußtsein *a priori* zu bringen, sondern (...) das Mannig-

¹⁰⁹ Sie durchzusetzen ergeht Forderung: „Daß alle Zwecke in einer Einheit liegen oder alle freyheit durch Beziehung auf Zwecke überhaupt nothwendige Einheit habe.“ (R 6868, XIX 186_{28 f.})

faltige der *Begehrungen* der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft oder eines reinen Willens *a priori* zu unterwerfen“ (KpV 65₂₂₋₂₆).

Es geht um die Einheit des (Selbst-)Bewußtseins der praktischen Vernunft,¹¹⁰ um die Garantie des Begleitkönnens allen Begehrens und aller Zwecke durch das (Selbst-)Bewußtsein eines Willens *a priori*, durch das *Ich will*. Die Lehre vom Zweck an sich selbst entdeckt sich uns als eine *Kohärenztheorie der menschlichen Würde*.

Die Regeln der Einheit, die einen Zweck an sich selbst und eine Würde des Menschen subjektivitätsphilosophisch zu denken erlauben sollen, sind mit denjenigen, die wir in Kapitel I als moralische Regeln kennengelernt haben, identisch:

Die „durchgängige Einheit aller Zwecke eines Vernünftigen Wesens so wohl in ansehung seiner selbst als andrer, mithin die formale Einheit im Gebrauche unserer freyheit, d. i. die moralität“, „Moralitaet aus dem *principio* der Einheit.“ (R 7204, XIX 283₈₋₁₀ u. 284₁₅)

„[A]lso ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“ (GMS 447_{6 f.})

Im Praktischen gibt es, wenn es nach Kant als Kausalität verstanden wird,¹¹¹ nur einen Kausalitätstyp (nach

¹¹⁰ Cf. Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 220/(1962) 273.

¹¹¹ KpV 65₁₁₋₁₅: Die Kategorien der Freiheit „sind insgesamt *modi* einer einzigen Kategorie, nämlich der der Causalität, so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches als Gesetz der Freiheit die Vernunft sich selbst giebt und dadurch sich *a priori* als praktisch beweiset.“

KrV B 560), der, wie Kausalität überhaupt, – analytisch (cf. GMS 446_{15 f.}) – eine Kausalität nach Gesetzen ist. Ja, der freie Wille kann, sofern er eine „Art von Kausalität“ repräsentiert, unmöglich gesetzlos sein (GMS 446_{18–21}).

Nun hat Philosophie als Grenzdiskurs sparsam bei der Wahl ihrer Prinzipien zu sein; und Sparsamkeit in Ansehung der Prinzipien ist bekanntlich selbst ein Vernunftprinzip. So gibt es für die Kausalität des Willens auch nur *ein* Gesetz, ein Gesetz der Selbsterhaltung des Willens und der Freiheit, d. h. der Vermeidung des Selbstwiderspruchs im Lichte einer zu denkenden Totalität, auf die uns das Bedürfnis bzw. Interesse der Vernunft verweist. Dieses Gesetz der Selbsterhaltung des Willens, das eines der „Selbsterhaltung der Vernunft“¹¹² (cf. Kap. III, 4.3.1) ist, aber ist exakt das Moralgesetz. Damit ein Gesetz zum Sittengesetz taugt, kommt zum Gedanken der Widerspruchsfreiheit, der formalen Einheit als Einheitlichkeit, nichts hinzu. Es ist, hier wie dort, der Gedanke bloßer Gesetzlichkeit, bloßer Regelmäßigkeit als solcher.

Hat es mit dieser Sicht der Dinge seine Richtigkeit, dann kann es eine „moralneutrale Autonomie“¹¹³ nicht geben (sofern es überhaupt ein Sittengesetz gibt). Darum kann auch nicht argumentiert werden: Sicher laufe bei Kant am Ende alles auf Moralität hinaus, doch sei es der Philosophie erlaubt, in der Refle-

¹¹² Was heißt: Sich im Denken orientieren?, VIII 147_{9 f.} Fn.

¹¹³ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 137, 235 f. et passim; ders., Der Mensch als ‚Zweck an sich selbst‘ (1984) 72, cf. 70, 71.

xion das in der Sache Verbundene zu unterscheiden, denn: es gibt hier nichts zu unterscheiden. Die Strukturen, auf die eine solche Reflexion hier wie da nur stoßen kann, sind jeweils dieselben. Freiheits- und Moralgesetz sind identisch, oder, anders gesagt: wenn Freiheit Freiheit unter einem Gesetz ist, dann gibt es für dieses Gesetz nur einen einzigen Kandidaten. Im Praktischen, wie es als eine Art Kausalität verstanden wird, gibt es nur *ein* Gesetz,¹¹⁴ das, sofern es ein Sittengesetz geben soll, mit diesem identifiziert werden muß. Dann folgt:

„*moral* ist die Wissenschaft, welche die principien der Einheit aller möglichen Zwecke vernünftiger Wesen *a priori* enthält. 1. Bedingungen dieser Einheit. 2. Praktische nothwendigkeit dieser Einheit.“ (R 7205, XIX 284₂₁₋₂₃)

Das Sittengesetz ist insofern ein „synthetischer Satz *a priori*“ (KpV 31₂₇ Anm.), als er die Synthesis des Mannigfaltigen der Begehungen in einem einheitlichen Bewußtsein *a priori* leistet.^{115, 116}

¹¹⁴ GMS 447₈₋₁₀: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs.“ KpV 47_{30 f.}: „Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freiheit“.

¹¹⁵ R 7029, XIX 230₂₉₋₃₁: „Das regulativ geht vorher, und nichts muß ihm widerstreiten; sonst ist unter dem Mannigfaltigen kein Zusammenhang, keine Sicherheit. Es ist alles tumultarisch.“

¹¹⁶ Sommer, Ist Selbsterhaltung ein rationales Prinzip? (1976) 367: „Durch den kategorischen Imperativ als einem ‚synthetischen Satz *a priori*‘ verknüpft die Vernunft Handlungsmaximen in einen Kontext und reguliert durch diese Verknüpfung zugleich eine Selektion aus der Überfülle des Möglichen, reduziert das heterogene Mannigfaltige auf das ihr Erträgliche“.

Das Problem liegt in Wahrheit nicht darin, mit welchem Gesetz Freiheit verbunden ist, sondern daß Freiheit – wie Kant es will – überhaupt eine Art von Gesetzlichkeit sein soll, was nur im Rekurs auf eine Praktikizität der Vernunft – als ein Drittes in der Argumentation (cf. GMS 447) – plausibel gemacht werden kann.

4. *Zweck an sich selbst in moralischer Funktion*

4.1 Bedingung oder Bedingtes?

Was die Metapher eines Zwecks an sich selbst zum Verständnis und zur Erklärung von Moralität beizutragen hat, das scheint – halten wir uns an die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – uneindeutig, ja widersprüchlich zu sein und damit das gesamte Konzept eines Zwecks an sich selbst in Frage zu stellen.¹¹⁷ Das Drama dieses Widerspruchs trägt sich im zweiten Teil der *Grundlegung* binnen weniger Seiten zu (GMS 427–435) und ist schnell erzählt.

Was dem Willen, so er sich als freier selbst bestimmen

¹¹⁷ Zu einem Widerspruch hinsichtlich der Erklärungsmächtigkeit der Idee des Zwecks an sich selbst in der GMS cf. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 138–143. – Bereits früher und häufiger diskutiert ist die damit verwandte Frage, wie dann, wenn Freiheit und moralische Gesetzgebung Wechselbegriffe sind, unmoralische Handlungen noch frei genannt und damit zurechenbar sein können. Cf. Johann August Heinrich Ulrich, *Eleutheriologie oder über Freiheit und Notwendigkeit*, Jena 1788; Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie* [1792] (1923) 465–529; Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983) 83–100; Schulte, *radikal böse* (1988) 28–32.

kann, als objektiver und damit dijudikabler „Grund“ (GMS 427₂₂) solcher Selbstbestimmung dient, heißt Zweck. Soll es ein Gesetz geben, das jeden und jedermanns Willen gleichförmig (objektiv) zu bestimmen vermag, so muß es etwas geben, das für jeden und jedermanns Willen Zweck ist. Subjektive Zwecke, die die besondere Interessen- und Bedürfnislage einzelner Menschen spiegeln und stets relativ auf diese sind, taugen dazu nicht, wenn das Prinzip der Autonomie gewahrt bleiben und Zwecke nicht einfach oktroyiert werden sollen. Ein Gesetz, das jeden Willen durch denselben Zweck bestimmen will, hat somit auf etwas zu rekurrieren, das nicht relativ zu einem bestimmten Interesse oder Begehren – so aber verhält es sich bei jedem wörtlich verstandenen Gebrauch von ‚Zweck‘¹¹⁸ –, sondern an sich selbst Zweck ist. Der Kandidat dafür: der Mensch als vernünftiges Wesen. Weil er als solcher Person ist und alles, was er will, selber und für sich will, ist er „Grund“ des praktischen Gesetzes, verfügt er über diejenige Vernunfteigenschaft, aus der ein praktisches Gesetz deduzieren zu können subjektivitätsphilosophische Hoffnung ist.

Als Zweck an sich selbst, behauptet Kant, stelle

„sich *notwendig* der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein *subjectives* Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein *objectives* Prin-

¹¹⁸ Schopenhauer, Grundlage der Moral (1988 a) 517: „Jeder Zweck ist es nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck, d. h., wie gesagt, dessen *direktes* Motiv er ist.“ (Herv. v. mir)

cip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.“ (GMS 429₃₋₉; erste Herv. v. mir)

Da sich von meinen subjektiven Vorstellungen, und seien es die von mir als einem Zweck an sich selbst, nicht auf deren Verallgemeinerung schließen läßt, so daß auch bei anderen, oder sogar bei allen anderen, ebendiese subjektive Vorstellung nachzuweisen wäre, kann die Objektivität des Prinzips nur dann behauptet werden, wenn es eine Notwendigkeit für vernünftige willensbegabte Wesen als solche ist, sich als Zweck an sich selbst vorzustellen. So stellt sich der Mensch sein eigenes Dasein nur vor, insofern er sich als rein vernünftiges Wesen, insofern er sich nach Grenzbegriffen als Grenze der Praktizität betrachtet.

Eine empirische Überprüfung kommt deswegen gar nicht in Frage, und es handelt sich strenggenommen auch nicht um eine Verallgemeinerung (Generalisierung), denn bereits ich stelle mir mein eigenes Dasein als Zweck an sich selbst allein kraft meiner Gattungszugehörigkeit zu den vernünftigen willensbegabten Wesen, die im Argument zu einem Vernunftgrund (GMS 429₆) wird, vor:

„ich (...) als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle anderen mit Vernunft begabten Wesen“ (GMS 449₁₁₋₁₃).

Das in Rede stehende Prinzip heißt subjektiv nach seinem Geltungsbereich, da es Subjekte als solche betrifft. Und es heißt zugleich objektiv nach seinem Geltungsmodus: es gilt universell, ohne Ansehen irgend-

welcher individuierter Subjekte, für das transzendentale Subjekt.

Die notwendige Vorstellung, das unabweisbare Selbstverständnis des Subjekts in praktischer Rücksicht, hat einen universellen Charakter und ist aufgrund begrifflicher Bestimmungen gattungswelt verbindlich. Und nur daher kann die Notwendigkeit dieser Vorstellung rühren, die Kant an der zitierten Stelle lediglich behauptet, später aber zu begründen verspricht.¹¹⁹ Wer sich als vernünftiges mit einem Willen begabtes Wesen denken kann, der muß sich auch schon notwendig so denken, kann sich nicht (mehr) anders denken und beweist so, aus subjektiver Notwendigkeit, seine Zugehörigkeit zu ebendieser Gattung.

Vernünftige Wesen wissen, daß ihr Handeln die praktische Vernunft als solche, andere Menschen hingegen nur insofern tangiert, als sie vernünftige Wesen sind, so daß auch in ihnen einzig ebendiese Vernunft berührt wird. Anders ist es auch nicht denkbar, daß dieses Prinzip Grund eines objektiven Gesetzes wechselseitiger Achtung sein könnte, des kategorischen Imperativs nach seiner Zweck-Formel (cf. GMS 429₁₀₋₁₂). Denn warum sollte ich, wenn ich mich als Zweck an sich selbst denke, die anderen, die das ebenfalls tun, achten? Dadurch daß auch sie selber für sich wollen können, wird ja vielmehr allererst die Möglichkeit eröffnet und erklärt, daß ihre Pläne durchkreuzt und sie in ihrem Selbstzweck Sein mißachtet werden können. Indes: achte ich in mir das vernünftige Wesen als solches oder die Menschheit als solche, bar jeder Indivi-

¹¹⁹ Cf. Kap. V, 1.

dualität, sind die anderen, die an dieser Gattungseigenschaft partizipieren, als vernünftige Wesen sogleich mitgeachtet, so wie ich in meiner Mißachtung ihrer als vernünftiger Wesen sogleich mit mißachtet bin.

„Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.“ (GMS 433₂₈₋₃₃)

An diesem Punkt aber scheint Kant den Versuch aufzugeben, die Gattungseigenschaft zum Grund moralischer Gesetze zu machen, um nun vielmehr diese Gesetze in den Grund der Denkmöglichkeit dieser Gattungseigenschaft zu verkehren. Im Verhältnis vernünftiger Wesen zueinander nämlich müsse jeder Wille jedes Wesens als gesetzgebend gedacht werden, um diese Wesen als Zwecke an sich selbst denken zu können. Damit ändert sich auch das Subjekt der Würde. Ist es zuerst der Mensch, insofern er sich selbst Zwecke setzen kann, der eine Würde besitzt, so kommt sie ihm nunmehr allein deswegen zu, weil er sich selbst ein Moralgesetz gibt, das es ihm erst erlaubt, vernünftige Wesen als Zwecke an sich selbst zu denken.

Das Begründungsverhältnis, danach sieht alles aus, hat sich schlicht umgekehrt. Zwei Passagen, die wir hier kontrastieren, führen das noch einmal unmittelbar vor Augen:

a) „Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Werth hat, was als *Zweck an sich selbst* ein

Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen (...). Wenn es denn also ein oberstes praktisches Princip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck an sich selbst* ist, ein *objectives* Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Principis ist: *die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst.*“ (GMS 428₃₋₆ u. 428₃₄–429₃)

b) „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“ (GMS 435₅₋₉)

Bedingung und Bedingtes sind vertauscht worden. Der Zweck an sich selbst, zuerst als unbedingte Bedingung zur Deutung menschlicher Praxis vorausgesetzt, ist damit selbst an eine Bedingung geknüpft. Verknüpfen wir nun a) und b), so ergibt sich, daß Grund des praktischen Gesetzes etwas ist, was nur noch unter der Voraussetzung dieses Gesetzes denkbar ist (cf. GMS 434_{24f.}), während umgekehrt dieses Gesetz Bedingung für dasjenige ist, was es als seinen Grund präsupponieren muß und aus dem es deduziert werden sollte. Diese Argumentation ist zirkulär, wenn nicht einfach widersprüchlich, ohne daß Kant selbst darauf reflektiert, ja dies überhaupt zur Kenntnis genommen hätte. So droht das Drama des Widerspruchs auf diesen Seiten zu einem der Kantschen Menschenwürdephilosophie insgesamt zu werden, für die es mit eine

der bedeutsamsten Passagen darstellt. Und die Würde des Menschen, auf deren Begründung es uns ankommt, hängt, zumindest in ihrer Kantschen Version, völlig in der Luft.

Ich sehe drei Möglichkeiten des Umgangs mit diesem Problem.

1) Der Widerspruch oder Zirkel wird konstatiert und Kants Philosophie der Menschenwürde an dieser Stelle und aus diesem Grund verabschiedet.

2) Der Widerspruch oder Zirkel wird gesehen, aber wir suchen ihn zu entschärfen und zumindest tendenziell aufzuheben, indem wir eine Seite des zirkulären oder widersprüchlichen Arguments marginalisieren. Respekt vor dem Autor oder eigene systematische Absichten sind mögliche Motive für ein solches Vorgehen.

Die Rede von moralneutraler Autonomie scheint mir, soweit sie nicht überhaupt einen eigenen Ansatz vorlegt, sondern auslegend verfährt, solch eine Marginalisierungsstrategie zu verfolgen. In auslegender Absicht aber wird diese Strategie, mit den ‚Resultaten‘ Kantschen Nachdenkens konfrontiert, brüchig. Ihr Urteil fällt dann umso härter aus:¹²⁰

„Im Hinblick auf das Vorige jedoch liegt darin nicht allein formal ein Widerspruch, dies ist vielmehr auch inhaltlich

¹²⁰ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 140: „Damit aber ist ein Äußerstes an Unverständlichkeit heraufbeschworen. Denn von dem moralneutralen Wesen des Menschen als ‚Zweck an sich selbst‘ oder ‚eigenem Willen‘, das entsprechend auch von eigentümlich moralneutraler Autonomie sein müßte, ist hier nichts mehr übrig geblieben.“

schlechterdings nicht zu verstehen: Was nämlich sollte es wohl heißen, sich Selbstzweck könne der Mensch nur unter der Bedingung sein, daß er zunächst einmal die anderen Menschen als Selbstzwecke sich selber zum Zweck macht? Denn gerade letzteres kann als zurechenbare Handlung aus Willensfreiheit heraus überhaupt nur insoweit verständlich sein, als der Mensch auch dabei im genannten Sinne grundsätzlich zunächst einmal sich Selbstzweck ist.“¹²¹

Die mögliche Aufklärung dieses Paradoxons aber eröffnet, wie ich es sehe, einen dritten Weg.

3) Die dritte Möglichkeit verweigert sich einer hemdsärmeligen Lösung, wie sie in 1) propagiert wird, sie möchte aber auch nicht wie 2) um der Kohärenz der Lesart willen marginalisieren, solange hermeneutische Lösungen erwogen werden können, die Kohärenz anders zuwege bringen. Da sie sich dabei – wie auch die Rede von moralneutraler Autonomie – zum

¹²¹ Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 139. Im Grunde geht Kant noch weiter, wenn er nicht nur dazu auffordert, sich das sich Selbstzweck Sein anderer zum Zweck zu machen, sondern dies auch gerade so erfüllt sieht, daß man sich die Zwecke der anderen zu eigen mache. GMS 430₂₄₋₂₆: „Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, *meine* Zwecke sein.“ Das aber heißt nichts weiter als dies: Als allgemein vernünftige Wesen haben alle Menschen bei vollständiger Entfaltung ihrer Talente (Kultur) dieselben gemeinverträglichen Zwecke, wie sie sich etwa einer „Operation der Reflexion“ (KU § 40, 294_{8 f.}) entdecken. Denn das sei sogar Sache der Würde des Menschen, wie Kant sie für einmal als Rangauszeichnung vor anderen Wesen („Prärogativ“ (GMS 438₁₁)) versteht, „seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum Personen heißen) nehmen zu müssen.“ (GMS 438₁₃₋₁₆) – Cf. die Vorlesung *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, XXVII, 2.1 544₁₂₋₁₅.

geringsten Teil auf Kantsche Wörtlichkeit stützen kann, muß die dritte Möglichkeit Mutmaßung bleiben, die sich allein auf systematische Überlegungen stützen kann.¹²²

Wir orientieren uns dazu an unseren bisherigen Auslegungen des regulativen Vernunftbegriffs eines Zwecks an sich selbst. Dieser, so sagten wir, muß vorausgesetzt werden, um menschliche Praxis als Leistung von Subjekten auslegen zu können. Zweck an sich selbst als analytische Einheit ist absolute Spontaneität, das Vermögen einer nicht-naturalen Kausalität. Jede Kausalität ist eine nach Gesetzen. Halten die Gegenstände der Naturkausalität das Terrain des Heteronomen schon vollständig besetzt, so daß sie naturkausal bestimmt und heteronom von Kant als Synonyme gehandelt werden können, so kann die Freiheit des Willens nichts anderes sein „als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“ (GMS 447_{1f.}). Das eben ist Freiheit als Autonomie: Grund und Gegenstand eines eigenen Gesetzes zu sein. Nun verwirklicht sich der Mensch als Zweck an sich selbst, sofern damit eine analytische Einheit praktischer Apperzeption gedacht ist, nicht an sich selbst. Er muß Zwecke setzen, um Zweck an sich selbst sein zu können. Das Begleitenkönnen des *Ich will* bedarf des zu Begleitenden, was insofern keine Schwierigkeit darstellt, als an eine *epochè* im Handeln (Tun und Lassen) nicht zu denken ist.

¹²² Mutmaßung, die wie Kants Überlegungen zu einem mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte (cf. VIII 107–124) systematisch orientierte und gestützte Mutmaßungen darstellen.

Findet aber das Begleitenkönnen seine Grenze an der Disparatheit des zu Begleitenden, so auch die Einheit der Person als synthetische Einheit bzw. als Einheit der praktischen Synthesis überhaupt; ein Problem, das sich deswegen stellt, weil der Mensch als Zweck an sich selbst oder Freiheit diese Freiheit nicht nur – analytisch – im Sinne absoluter Spontaneität oder, nach der Unterscheidung der *Metaphysik der Sitten*, als Wille, sondern auch – synthetisch – als Wahlfreiheit oder Willkür besitzt. Darum kann das Gesetz, wie es, selbst nichts anderem als dem Einheitsgedanken entsprungen, Moralität aus dem Prinzip der Einheit ist und eine Einheit der Zwecke zu denken erlaubt, zugleich als Bedingung für einen Zweck an sich selbst angesehen werden.

Wenn, was Handlung und was Freiheit und Würde sind, an einem einzigen vernünftigen Subjekt erklärt werden kann, dann gilt: Ich kann nur von einem eigenen Willen, Freiheit und Würde sprechen, wenn auch das Gewollte sich unter einem Einheitsprinzip betrachten und beurteilen läßt. Zweck an sich selbst als analytische Einheit des *Ich will für mich* ist dann tatsächlich der „Grund“ des Gesetzes, seine hinreichende Bedingung¹²³ – wie sie in einem unhintergehbaren Grenzbegriff gedacht wird –; dieses selbstgegebene Gesetz aber ist die Bedingung für die Realisierung des Selbstzwecks als synthetische Einheit.

„Diesem Gesetze“, so Kant in jener bereits zitierten umfangreichen Reflexion aus den 1780er Jahren, „kan ich nicht ent-

¹²³ Cf. Allison, Kant's Preparatory Argument (1989) 315 f.

sagen, ohne meiner Vernunft zu widerstreiten, welche allein practische Einheit des Willens nach principien festsetzen kan.“ (R 7202, XIX 281₂₀₋₂₂)¹²⁴

4.2 Zweck an sich selbst – unter oder nach moralischen Gesetzen?

Wie Kant behauptet, gilt „unstreitig“,

„daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, *weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet*“ (GMS 438₈₋₁₂; Herv. v. mir).

Wenn der Mensch nur mittels eines Gesetzes Zweck an sich selbst sein kann, das er sich zugleich eben als Zweck an sich selbst oder eigener Wille oder praktische Vernunft selber gibt, ist dann nur die Handlung nach einer schicklichen, weil universalisierbaren Maxime, nur die gesetzestreue, ja am Ende allein die um dieses Gesetzes willen gewollte, moralische Handlung frei? Kann nur derjenige Zweck an sich selbst sein, der moralisch handelt? Ist nur der gute Wille frei? Zerstört Unmoral die Person, weil kein *Ich will für mich* ein Aggregat einander widersprechender Maximen, stets dasselbe Ich bleibend, begleiten könnte? Und entsprechend: Besitzt dann nur der moralisch Handelnde eine Würde?

¹²⁴ „Allein“ – das kann heißen, einzig die Vernunft vermag dies, oder, das ist das einzige, was praktische Vernunft vermag.

Solche Fragen erhalten Nahrung und, wie es prima facie aussieht, auch Antwort, wenn wir in der *Metaphysik der Sitten* (Tugendlehre § 9) lesen, der Lügner verletzte „die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person“. Und weiter:

„Die Lüge ist die Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Anderen (wenn es auch eine bloß idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er bloß Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegen gesetzter Zweck, mithin Verzichtthung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst.“ (MS 429_{16 u. 23–34})

Wer lügt, mißbraucht sich als „Sprachmaschine“ (MS 430₁₆), ist bloße Chimäre eines Menschen, suspendiert die Person. Wer auf Selbstmord sinnt, disponiert über das Subjekt aller Zwecke gleich einem Mittel (cf. MS 422 f.) und tut damit ein gleiches; ebenso, wer sich selbst befriedigt. Das Argument, das den „Vernunftbeweis“ (MS 425₂₀) für letzteres stützen soll, will es so: der sich selbst befriedigende Mensch gibt seine Persönlichkeit auf (cf. MS 425_{24 f.}).¹²⁵

¹²⁵ Bereits Augustinus schildert die Lüge als zweckwidrigen Sprachgebrauch. Cf. ders., *Enchiridion* VII 22; CC 46, 62.

Menschenwürde ist, soweit sie in moralische Überlegungen eingeht, in der Kantschen Konzeption ausschließlich die Sache eines einzelnen Subjekts und seiner Pflichten gegen sich selbst. Die Würde, auch die der anderen, zu achten, ist eine Pflicht gegen mich selbst als vernünftiges Wesen. Verletze ich diese Pflicht, achte ich die Würde anderer nicht, indem ich sie z. B. belüge oder bestehle oder sonstwie bloß als Mittel gebrauche, dann verlieren nicht sie, die nicht Gewürdigten, ihre Würde, sondern ich. Die Würde des Menschen kann nur durch die eigene Handlung verloren werden.¹²⁶ So ist es mit Kant nicht denkbar, daß man andere durch entsprechendes Verhalten um ihre Würde brächte, wogegen diese dann zu klagen hätten, noch durch andere um sie gebracht würde, wogegen man selbst Klage erheben könnte.

Damit wird das Problem aufgeworfen, inwieweit die Kantsche Menschenwürdekonzeption im Ganzen in die moderne Diskussion um Menschenwürde und Menschenrechte eingebracht werden kann. Zwar haben sich Rechtswissenschaftler wie Dürig in ihren Theorien menschlicher Würde, Artikel 1 I GG auslegend, auf Kant berufen und den Praktikern mit der sich an Kant anlehnenen Formel, niemand dürfe zum bloßen Objekt staatlicher Gewalt gemacht werden, eine hermeneutische Hilfe an die Hand gege-

¹²⁶ Brülisauer, *Moral und Konvention* (1988) 296 fragt, an der Schlüssigkeit der Kantschen Überlegungen zweifelnd, danach, wie es überhaupt zu denken sei, daß die Würde eines homo noumenon verletzt werden könne.

ben,¹²⁷ doch sagt Kant keineswegs, daß der als bloßes Objekt oder bloßes Mittel Betrachtete und Behandelte vom Verlust seiner Würde bedroht ist. Vielmehr ist es der Mißbrauchende, der, weil er die Menschheit in seiner und des anderen Person mißachtet, seine Würde verliert.¹²⁸ Und diese verdient dann keinen Schutz. Doch wer so spricht, setzt auf die appellative Kraft seiner Rede, die indes problematisch bleibt, da sie kaum schlüssig nachzuvollziehen ist. Denn daraus ist nunmehr nicht bloß zu schließen, daß nur der moralisch Gesonnene oder Handelnde eine Würde besitzt, sondern darüber hinaus, daß, zumindest im schwerwiegenden Fall, die unmoralische Handlung den Adressaten der Zurechenbarkeit dieser Handlung als solchen selbst tangiert. Das jedoch berührt dann auch den Handlungsbegriff unmittelbar, denn suspendiert die unmoralische Maxime oder Handlung die Person, der sie zuzuschreiben wäre, indem sie sie als Person auf-

¹²⁷ Dürig, Kommentar zu Art. 1 Abs. 1 GG (1983) 17, Randnummer 34. (1983) 15 Randnummer 28: „Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der *konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt* wird.“ Offensichtlich ist die Patenschaft Kants ebenfalls bei Josef Wintrich, Zur Problematik der Grundrechte (Art. 1 Abs. 1 und Art. 2 Abs. 1 GG), in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 71 (1957) 20, den Dürig (1983) 14 Randnummer 28 Fn. 3 zitiert: „Der Mensch muß immer Zweck an sich selbst bleiben“.

¹²⁸ So auch Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde (1987) 299: „Die Würde des Menschen ist in dem Sinne unantastbar, daß sie von außen nicht geraubt werden kann. Man kann nur selbst die eigene Würde verlieren (...) Wer sie nicht respektiert, nimmt nicht dem anderen seine Würde, sondern er verliert die eigene. Nicht Maximilian Kolbe und nicht Kaplan Popieluszkó haben ihre Würde verloren, sondern deren Mörder.“ Cf. ebd. 304.

hebt, dann liegt in ihr auch bereits kein Fall von Handlung mehr vor.

Wir müßten dann sagen: Weil der Mensch hier nicht mehr Zweck an sich selbst sein kann, so ist er auch nicht mehr als frei anzusehen, nicht mehr als das Subjekt seiner Zwecke betrachtbar. Daraus resultierte: Böse Handlungen sind – zumindest wenn sie die Person selbst tangieren – nicht zurechenbar und strenggenommen keine Handlungen. Wer handelt, nämlich frei handelt, handelt folglich gut. Sind aber nur noch gute Handlungen als Handlungen anzusehen, erübrigt sich überhaupt die Unterscheidung von moralischer und unmoralischer Handlung.¹²⁹ Will dagegen eine Moralphilosophie, da ihr diese Konsequenz inakzeptabel erscheinen muß, auch die böse Handlung als Handlung verstehen, so muß sie auch für diese den Menschen als Zweck an sich selbst, als Grenze alles Praktischen, voraussetzen, mithin all das, was ihm eine Würde verleiht.¹³⁰ Wörtlich genommen, beginge die Rede von der Wegwerfung der Menschenwürde dann eine *petitio tollendi*. Die Handlung, mit der der Verlust der Person einhergehen soll, setzt, um zurechenbar zu sein, den Menschen als Zweck an sich selbst voraus. Sofern dies ein Widerspruch ist, kann er

¹²⁹ Cf. Schulte, radikal böse (1988) 29. Zur ‚Karriere des Bösen‘ bei Kant cf. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 81–100, 111–115.

¹³⁰ Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1443₆₋₉: „alles Moralische böse entspringt doch aus der Freyheit, denn sonst wäre es ja kein Moralisches Böses, und so sehr vielen Hang auch die Natur dazu hat, so entspringen doch die bösen Handlungen aus der Freyheit, weswegen sie uns auch als Laster angerechnet werden“, d. h. zugerechnet, nicht bloß zugeschrieben werden.

doch keiner sein, der geistig abermals mit einem Verlust der Menschenwürde geahndet werden könnte. – Ich schlage vor, die Rede vom Verlust der Würde im Rahmen einer Debatte über Pflichten gegen sich selbst einer moralisierenden Rhetorik zuzurechnen. Pflichten gegen sich selbst gehören nicht zum Grenzdiskurs, indizieren aber Schwierigkeiten, die sich für eine Moraltheorie ergeben, die Fragen der Menschenwürde an einem einzigen Subjekt diskutieren will. Wichtiger ist es zu sehen, ob nicht doch bereits, wie in der Literatur vertreten, die Nähe (oder gar Identität), in die Kant Freiheit und Moral rückt,¹³¹ seinen Ansatz, Zweck an sich selbst und Menschenwürde eine sinnvolle Funktionsbedeutung zu geben, wieder zunichte macht.

Kant hat, wie ich ihn lese, mit Sicherheit eine Nähe von Freiheit und Moral hergestellt, zugleich aber, zumindest an systematisch interessanten Stellen der *Grundlegung* und in dem Nachklang, den diese Über-

¹³¹ Cf. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (1983) 99: „Die eigentliche Schwierigkeit, mit welcher Kant zu kämpfen hat, liegt (...) weder im Problem des Guten als solchen noch im Problem des Bösen als solchen. Sie liegt vielmehr ausschließlich in der Radikalität selbst, mit welcher Kant sogar das Gute des Moralgesetzes bereits ‚radikal‘, das heißt an der ‚Wurzel‘ von Freiheit angesetzt hatte (...): in jener Radikalität als der Identität oder Analytizität des Verhältnisses zwischen Freiheit des Willens als praktischer Vernunft und deren Moralgesetz, zwischen Autonomie und Moralität.“ Cf. ebd. 82. Cf. schon Reiner, Pflicht und Neigung (1951) 69: Der „letzte Grund der Unhaltbarkeit von Kants Deduktion des Sittengesetzes ist seine darin vorausgesetzte Gleichsetzung von Sittlichkeit im positiven Sinne (als sittlich *guten* Handelns) mit *Freiheit* und mit *Autonomie*. In Wahrheit ist Sittlichkeit weder einfach gleich Freiheit noch schlechthin gleich Autonomie.“

legungen spät noch in der dritten Kritik finden, einer Identifizierung von freiem und sittlichem Handeln vorgebaut. In der *Grundlegung* heißt es: „also ist ein freier Wille und ein Wille *unter* sittlichen Gesetzen einerlei.“ (GMS 447_{6f.}; Herv. v. mir)¹³² Und entsprechend ist in der *Kritik der Urteilskraft* zu lesen:

„wenn überall ein *Endzweck*, den die Vernunft *a priori* angeben muß, Statt finden soll, dieser kein anderer, als *der Mensch* (ein jedes vernünftige Weltwesen) *unter moralischen Gesetzen* sein könne.“ (KU § 87, 448₃₁₋₃₄)

Und weil Kant Mißverständnisse vermeiden möchte, reicht er in einer Fußnote nach:

„Ich sage mit Fleiß: *unter* moralischen Gesetzen. Nicht *nach* moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher, der sich ihnen gemäß verhält, ist der Endzweck der Schöpfung.“ Und dann noch einmal: „Nur vom *Menschen unter moralischen Gesetzen* können wir, ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten, sagen: sein Dasein mache der Welt den Endzweck aus.“ (KU § 87, 448₃₅₋₄₄₉₁ mit 449_{23f.})

Lassen sich die Prädikate ‚unter ...‘ und ‚nach moralischen Gesetzen‘, und sei es auch in anderem Zusammenhang, wie Kant es tut, gegeneinander ausspielen, können freies Handeln unter und moralisches Handeln nach diesen Gesetzen nicht einfach zusammenfallen.

¹³² Cf. auch GMS 450₂₁: „unter sittlichen Gesetzen“; GMS 450₂₂: „diesen Gesetzen unterworfen“; MS 223₂₆: „unter moralischen Gesetzen“. Cf. R 7202, XIX 277_{5 f.}, 281_{13 f. u. 17-20}.

Meine These lautet darum: Nicht die Befolgung der Regel, sondern pure Regelmäßigkeit überhaupt, das ist es, was im transzendentalen Grenzdiskurs den Menschen als Zweck an sich selbst, als ein Wesen, das eine Würde besitzt, denken läßt. Er ist das Subjekt aller seiner Zwecke im Sinne ihrer Zurechenbarkeit (*imputatio facti*), sofern er sie allesamt unter ein und demselben von ihm selbst gegebenen Gesetz betrachten kann. Dem ‚unter Gesetzen‘ entspricht das ‚Begleiten können‘. Dieses Vermögen setzt Kant für alle Menschen an, sofern sie vernünftige Wesen sind. Davon gibt die Kasuistik des kategorischen Imperativs Zeugnis. Wie der Transzendentalpragmatiker sich mit diskursethischen Richtlinien und Argumenten an diejenigen wendet – und realistischerweise auch nur an diejenigen wenden kann –, die, obgleich sie zum Teil skeptische Positionen vertreten, „ernsthaft“ diskutieren wollen und die somit, statt zum Argumentativen noch erst bewogen und, was unmöglich ist, argumentativ (nicht appellativ) aufs Argumentieren verpflichtet werden zu müssen, immer schon argumentativ vernünftig, nämlich Vernunftargumenten zugänglich, sind,¹³³ so entwirft Kant für seine Anwendungsbeispiele solche Kandidaten, denen stets zumindest soviel Vernunft und d. h. Regelmäßigkeit eignet oder geblieben ist, daß sie sich unter einer (akzeptierten) Regel denken und nach dieser beurteilen können und tatsächlich auch beurteilen.

¹³³ Cf. Kuhlmann, Diskursethik – Probleme der Begründung und Anwendung (1991) 108, 109, 110, 112. Cf. ders., Solipsismus in Kants praktischer Philosophie (1990) 280, 281.

Er „ist noch soweit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob ...“ (GMS 421 f.).

„(...) aber hat er noch soviel Gewissen, sich zu fragen“ (GMS 422₁₉).¹³⁴

„Noch frägt er aber: ob ...“ (GMS 423₄). – „Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß ...“ (GMS 423_{13 f.}).

Diese Sicht erstreckt sich bis zum „ärgste[n] Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist“ (GMS 454_{21 f.}), und betrifft durchweg solche Personen, die, obgleich sie es faktisch übertreten, aufgrund ihrer Vernünftigkeit „dies Gesetz für sie verbindend erkennen“ (KpV 47₃₀), d. h. anerkennen.¹³⁵

Für die Einheit des Menschen als Zweck an sich selbst aber genügt der Rekurs auf solche Regelmäßigkeit überhaupt. Die Würde des Menschen, wie sie sich im Grenzdiskurs entdeckt, ist die Würde des vernünftigen Subjekts als einer Grenze, welche als etwas Praktisches, als letzte Regel gedacht werden muß. Nur das Gesetz als solches ist die synthetische Einheit der Person. Handlungen, seien sie moralisch oder unmoralisch, sind bloß kontingent und schaffen aus sich keine Einheit.¹³⁶ Sie gehören nicht zur Grenze und bedin-

¹³⁴ Zur Identität von Gewissen und praktischer Vernunft cf. Kap. I, 2.2.5.2.

¹³⁵ Henrich, Die Deduktion des Sittengesetzes (1975) spricht von einer „faktische[n] Selbstgewißheit des sittlichen Wesens“ (ebd. 86) und der „Voraussetzung des sittlichen Bewußtseins“ (ebd. 99). Cf. ebd. 82 et passim.

¹³⁶ Dennoch kann sich jede Person, wenngleich nicht mit letzter Gewißheit, ihrer praktischen Einheit vergewissern, wenn sie das Sittengesetz auf ihre Maximen anwendet.

gen sie nicht. So beschränkt sich der Grenzdiskurs auf die Frage nach einem „*möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft*“, was eine „*Kritik dieses Vernunftvermögens*“ (GMS 445₁₁₋₁₃) erforderlich macht. Diese Kritik gipfelt in einer Deduktion, der Rechtfertigung der Grenzbegriffe, die in eine Selbstrechtfertigung des Grenzdiskurses darstellt.

V. Die Deduktion der Freiheit

„Der Gedanke *ich bin nicht* kann gar nicht *existiren*; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht bewußt werden, daß ich nicht bin. Ich kann wohl sagen: ich bin nicht gesund, u. d. g. *Prädicata* von mir selbst verneinend denken (wie es bei allen *verbis* geschieht); aber in der ersten Person *sprechend* das Subjekt selbst *verneinen*, wobei alsdann dieses sich selbst vernichtet, ist ein Widerspruch.“ (Anthropologie § 27, VII 167¹³⁻¹⁸)

1. *Das Begründungsverfahren – deduktiver Beweis oder transzendente Deduktion*

Ist Freiheit als Spontaneität und Autonomie¹ Bedingung dafür, daß der Mensch Zweck an sich selbst ist und eine Würde besitzt, dann muß, um dieses Menschenwürdekonzept zu sichern, ein verlässliches Argument für jene Freiheit beigebracht werden können. Damit stellen sich aber zuvor methodische Fragen da-

¹ NF 1322_{25 f.}: „Unter welcher Bedingung kann ein freies Wesen Zweck an sich selbst seyn? Daß die Freiheit sich selbst ein Gesetz sey.“

nach, welcher Grad an Verlässlichkeit für ein Argument sinnvollerweise beansprucht und erwartet werden kann, wie ein entsprechendes Argument beschaffen sein muß und welches Beweisziel mit ihm verfolgt wird, und schließlich, welches Verfahren ein solches Argument zu liefern und die gesuchte Gewißheit zu erzeugen imstande ist.

Die Verlässlichkeitsansprüche, wie wir sie im ersten Kapitel diagnostiziert haben, waren unbescheiden: nichts minder als absolute Verlässlichkeit wurde eingefordert. Das legt es nahe, auch hinsichtlich des Beweisziels und bei der Wahl des Argumenttyps hoch zu greifen und die gedankliche Sicherung der Menschenwürde einzig einer absoluten Begründung oder Letztbegründung zuzutrauen. Eine Letztbegründung liefert, falls es sie gibt, und d. h. falls die für sie vorgeschlagenen Verfahren zulässig sind, einen Grund, der keiner weiteren Begründung fähig ist noch seiner bedarf, weil er – so die ‚klassische‘ Version der Letztbegründung – sich selber begründet.² Welches Verfahren

² Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 322: „Die eindrückliche Formulierung einer Letztbegründung bezeichnet der Sache nach eine Begründung, die keiner weiteren Begründung mehr bedarf, sondern *evidentermaßen* den letzten Begründungsschritt darstellt, insofern sie sich selber begründet. Die intendierte Begründung heißt also nicht deshalb die letzte, weil die Nachfrage nach weiteren Begründungen faktisch aufhört oder weil der mögliche Regreß an beliebiger Stelle abgebrochen wird.“ Durch das Programm einer Selbstbegründung sucht Bubner das Projekt Letztbegründung gegen die unter dem Namen Münchhausen-Trilemma bekannt gewordenen Einwände – zumindest vorübergehend – zu verteidigen. Nach Albert, Traktat über kritische Vernunft (1968) 13 zwingt jeder Versuch einer Letztbegründung zu unlösbaren Schwierigkeiten, denen zu entkommen sich nur drei

aber leistet Letztbegründungen, die, falls die hier vorgenommene Charakterisierung zutrifft,³ Selbstbegründungen sind?

Das Problem stellt sich uns jedoch noch einmal anders. Kant – darauf haben wir hingewiesen – verlagert den Begründungsanspruch, der mit dem Programm einer Letztbegründung erhoben wird, und depotenziert ihn. Er schickt sich nicht an, der Freiheit eine objektive Realität, nämlich eine Realität, die sich an Objekten dartun läßt, nachzuweisen. Vielmehr gehört es gerade zu den bedeutsamen Ergebnissen einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, wie der dritte Abschnitt der Grundlegungsschrift sie, vorbereitet

Wege anbieten, welche mit Redlichkeit gleichermaßen ungangbar sind: 1) der *regressus in infinitum*, weil für jeden Grund wiederum eine Begründung verlangt werden kann, so daß sich das Begründungsverfahren unentrinnbar in Metaebenen verliert, 2) der logische Zirkel, bei welchem von dem, was in einem unüberholbaren Sinne begründet werden soll, im Begründungsverfahren bereits Gebrauch gemacht wird, und 3) der willkürliche, bei Aufrechterhaltung des Letztbegründungsanspruchs dogmatische Abbruch des Begründungsverfahrens. 1) läßt sich praktisch nicht durchführen, 2) ist logisch fehlerhaft und 3) zwar durchführbar, doch für Albert lediglich eine „Resignationslösung“ (ebd. 15). – Letztbegründungen, die eine Selbstbegründung zu leisten beanspruchen, hätten sich nach Bubner nur dem Einwand 2) oder dem einer *petitio principii* zu stellen. Für Albert jedoch stellt die Selbstbegründung lediglich die maskierte Spielart eines Abbruchs des Begründungsverfahrens und somit einen Dogmatismus dar (cf. ebd. 13–15).

³ Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 332 Anm. 27 weist auf die Herkunft dieser Charakterisierung einer Letztbegründung im Umkreis des Neukantianismus hin (cf. Hönigswald, Philosophie und Sprache (1937) 38). In Kant sieht Bubner keinen Vertreter eines Programms philosophischer Letztbegründung (cf. ebd. 322).

durch die dritte Antinomie, durchführt,⁴ daß es für endliche vernünftige Wesen prinzipiell keine Möglichkeit gibt, die Realität der Freiheit theoretisch einzusehen oder abzustreiten und diesbezügliche Behauptungen zu verifizieren oder zu falsifizieren.⁵ Die Vernunft wurde, wie die transzendente Methodenlehre es vorsieht, durch ihre Kritik genötigt,

„ihre zu hoch getriebenen Anmaßungen im spekulativen Gebrauch aufzugeben, und sich innerhalb die Grenzen ihres eigentümlichen Bodens, nämlich praktischer Grundsätze, zurückzuziehen.“ (KrV B 822)

Freiheit, wie Kant sie in der praktischen Philosophie seiner kritischen Periode traktiert, ist ein solcher praktischer Grundsatz, „nur eine *Idee* der Vernunft, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist“ (GMS 455_{24 f.}). Als Idee besitzt der Begriff der Freiheit keine konstitutive, sondern ausschließlich regulative Funktion. Er ist somit

„kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als nothwendig vorgestellt werden.“ (GMS 455₁₃₋₁₆)

Herrschende Unmoral und erfahrene Freiheitsbeschränkungen widerlegen den Freiheitsbegriff in sei-

⁴ Cf. Henrich, Die Deduktion des Sittengesetzes (1975) 57 f. u. 60 f. – Wie Kant am Schluß der dritten Antinomie (cf. KrV B 585 f.) bemerkt, läßt sich weder die Wirklichkeit der Freiheit noch deren Möglichkeit beweisen.

⁵ GMS 456_{8 f.}, 458₃₆–459₂, 461₃₂₋₃₅.

ner regulativen Funktion nicht. Vielmehr gibt es Einsicht in solche Unmoral allein auf dem Hintergrund moralischer Forderungen, die ihrerseits erst durch die Präsupposition der Freiheit vorstellbar werden. Eine Idee läßt sich nicht empirisch widerlegen (weder durch einzelne empirische Sachverhalte noch durch deren induktive Verallgemeinerung), sofern sie – wie Letztbegründungstheoretiker geltend machen – noch die Möglichkeitsbedingung der empirischen Aussage ist, von der sie bestritten wird.⁶

Freiheit ist aber auch kein „*Verstandesbegriff*“, welcher „seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und nothwendig beweisen muß.“ (GMS 455₂₅₋₂₇) Ein deskriptiver Zugang zur Freiheit scheint der Vernunft versagt zu sein, wenn sich ihr Begriff gegen Bestätigungen wie gegen Widerlegungen aus der Erfahrung als gleichermaßen immun erweist, was für eine Regel, wie der Verstandesbegriff sie darstellt, undenkbar wäre. Stattdessen bezieht sich die Vernunft im Fall der Freiheit auf eine Idee, die sie selber hervorgebracht hat. Es kann daher in der Freiheitsdebatte, die Kants praktische Philosophie führt, nicht um einen Beweis für die Realität eines Vermögens, sondern nur um die Klärung der Frage gehen, ob die Vernunft zu Recht Anspruch auf die Geltung eines Grenzbegriffs menschlicher Welt- und Selbstverständigung oder, sofern er in eine Regel umformuliert wurde, auf die Geltung eines synthetischen apriorischen bzw. transzendentalen Grundsatzes erhebt. Nicht über objektive Realität, sondern über „objektive Gültigkeit“

⁶ Cf. Aschenberg, *Über transzendente Argumente* (1978) 336.

verhandelt der Grenzdiskurs als ein „oberste[r] Gerichtshof“ (KrV B 697).

Die Terminologie ist verwirrend und bedarf der Erläuterung. Objektivität meint als Prädikat der Realität keineswegs dasselbe wie in Verbindung mit Gültigkeit. Die Objektivität der Realität wird an Objekten nachgewiesen. Nachdem Kant diese Möglichkeit für die Freiheit bestritten hat, wäre es ungereimt, wenn er die Geltung der Freiheitsidee dann doch an einem Objekt festmachen wollte. ‚Objektiv‘ ist stattdessen das Prädikat für den Geltungsmodus, nicht für den Geltungs- oder Verifikationsbereich der Freiheitsidee. Sie gilt objektiv, das meint: universell, für Subjekte als solche.⁷

Freiheit ist

„eine bloße Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens (...) bewußt zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig als *Vertheidigung*, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreust für unmöglich erklären.“ (GMS 459₅₋₁₈)

Damit wandelt sich nach Maßgabe der Vernunftkritik nicht nur der Gegenstand und das Ziel der gesuchten

⁷ Cf. GMS 429₂₋₉; cf. auch Kap. IV, 4.1.

Begründung. Das verlangt auch nach einem anderen Begründungstyp. Realitätsbehauptungen sind zu beweisen, Geltungsansprüche hingegen zu rechtfertigen (*logon didonai; rationem reddere*) und gegebenenfalls gegen skeptische Einwände zu verteidigen.⁸

Transzendentalphilosophie, so sagten wir, hat es wesentlich mit Geltungsfragen hinsichtlich letzter Regeln zu tun. Sie sucht die Inanspruchnahme und Geltungsansprüche transzendentaler (Grenz-)Begriffe zu rechtfertigen und die Grenzen ihres gerechtfertigten Gebrauchs zu bestimmen. Zu rechtfertigen ist im Fall der Freiheitsidee die Inanspruchnahme der Freiheitshypothese. Rechtfertigung in transzendentalen Sinne erweist sich dabei als stärkstmögliche Form einer Rechtfertigung, indem sie für den Fall ihres Gelingens nicht allein die Erlaubnis einer solchen Hypothese, sondern deren Notwendigkeit in Aussicht stellt:

„Freiheit *muß* als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen *vorausgesetzt* werden.“ (GMS 447_{26.1}; Herv. v. mir. Cf. GMS 449₁)

Das sieht danach aus, als werde am Programm einer Letztbegründung insoweit festgehalten, als doch zumindest die Durchführung von so etwas wie einer Letztrechtfertigung für möglich gehalten wird, mit

⁸ KrV B 810: „Die Beweise transzendentaler und synthetischer Sätze haben das Eigentümliche, unter allen Beweisen einer synthetischen Erkenntnis a priori, an sich, daß die Vernunft bei jenen vermittelst ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objektive Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben a priori dartun muß.“

der die Idee der Freiheit so verteidigt werden kann, daß skeptische Einwände gegen ihre Inanspruchnahme nicht nur faktisch Mal für Mal ausgeräumt werden, sondern prinzipiell und ein für allemal keiner dieser Einwände mehr zum Tragen kommen kann.⁹ Vom Ausgang solch einer Rechtfertigung der Inanspruchnahme transzendentaler Grenzbegriffe hängt auch der Status des Grenzdiskurses selbst ab. Die Rechtfertigung der Grenzbegriffe gerät so (auch) zur Selbstrechtfertigung des Grenzdiskurses. Scheitert jene und ist dieses Scheitern nicht lediglich faktisch, sondern ein prinzipielles, dann muß auch das Projekt eines transzendentalen Grenzdiskurses für gescheitert angesehen werden, insofern er mehr als eine pragmatische Notwendigkeit der Annahme von Transzendentalien nachzuweisen beansprucht, mehr geltend machen

⁹ Im klassischen Fall letztgültiger Rechtfertigung geschieht dies durch den Versuch des Nachweises, daß der Skeptiker seinen Einwand nur unter der Voraussetzung der Geltung des Prinzips, das er bestreitet, vortragen kann, womit er sich einer *petitio tollendi* schuldig macht. Dies gilt, wie Pothast, Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise (1980) 257 für die Rickertsche Version eines solchen Versuchs gezeigt hat, nur dann, wenn bereits Urteilsfreiheit als eine Form von Willensfreiheit behandelt wird. Cf. Rickert, System der Philosophie I (1921) 303: „aus dem Erkenntnis haben der Unfreiheit kann niemals gefolgert werden, daß ich nicht frei zu erkennen vermag, oder aus der vollzogenen Wirklichkeit des Erkennens heraus läßt sich nicht die Möglichkeit des Erkennens bezweifeln (...) Falls er [der Theorie Betreibende] nicht frei ist, kann er nicht behaupten, *erkennt* zu haben, er sei unfrei. Um die Unfreiheit zu erkennen, braucht er Freiheit der Erkenntnis (...) Schon die Urteilsfreiheit ist Willensfreiheit im weitesten Sinn (...) Die Willensfreiheit ist Voraussetzung *jeder* Theorie (...) Wenn wir frei sind, ist der Determinismus sicher falsch. Sind wir aber unfrei, kann es ebenfalls keinen Determinismus als wahre wissenschaftliche Erkenntnis geben.“

möchte als die Berufung auf ein philosophisches Bedürfnis, sich über die Grenzen allen möglichen Verständnisses auch noch verständigen zu wollen, über die Grenzen und Regeln sinnvollen Redens auch noch (sinnvoll) reden zu wollen. Dies ist ein Bedürfnis, das der Skeptiker unterdrücken muß, obgleich auch er implizit solche Grenzen in Anspruch nimmt und sie in Anspruch nehmen muß.¹⁰

Kant hat das Verfahren, von dem er sich eine Rechtfertigung transzendentaler Grenzbegriffe im angezeigten starken Sinn verspricht und mit dem sich zugunsten synthetisch apriorischer Grundsätze, die kein direktes Beweisverfahren zu sichern vermag, argumentieren lassen soll – wie das der Justifikation der reinen Verstandesbegriffe – transzendente Deduktion genannt.

„Man kann sich eines Begriffs a priori mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transzendente Deduktion zustande

¹⁰ Zu einer pragmatischen Verwendung transzendentaler Begriffe – im Anschluß an Rorty – cf. Lauener, *Transzendente Argumente pragmatisch relativiert* (1990) 230–233, 244 f., 247 f. Ebd. 228 f.: „Obschon der pragmatische Transzendentalist zugibt, dass zu jeder Zeit fest verankerte Annahmen ins Wanken geraten können, lehnt er die Haltung der totalen Skepsis als unfruchtbar ab, indem er empfiehlt, nur solche Zweifel zu berücksichtigen, für die sich berechnete praktische Gründe anführen lassen.“ Die „[o]ffene Transzendentalphilosophie“ (ebd. 244), die Lauener vertritt, ist offen, insofern sie gegenüber transzendentalen Begriffen noch frei ist und einen Standpunkt einnimmt, von dem sie sich nach pragmatischen Erwägungen einsetzen lassen. Welches Recht ein solches Vorgehen für sich reklamieren kann, bleibt von daher jedoch ungeklärt. Der vage Hinweis auf eine Erfolgsorientiertheit (cf. ebd. 242), deren Kriterien nicht genannt werden, genügt, wie ich es sehe, nicht.

gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verstatten zwar keine Deduktion von der Art, als die Kategorien; sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit haben, und nicht bloße leere Gedankendinge (*entia rationis ratiocinatis*) vorstellen, so muß durchaus eine Deduktion derselben möglich sein, gesetzt, daß sie auch weit von derjenigen abweiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann. Das ist die Vollendung des kritischen Geschäfts der reinen Vernunft“ (KrV B 697 f.).

Vom Schluß der transzendentalen Dialektik aus betrachtet, gibt es demnach zwei gleichermaßen bedeutende Typen transzendentaler Deduktion, einen für die Kategorien und einen für die Ideen oder, wie wir einschränkend vorsichtiger sagen: für die Idee der Freiheit. Beide haben zumindest soviel miteinander gemein, daß Kant ihnen denselben Namen gibt. Sie weisen die Befugnis nach, sich bestimmter nichtempirischer Begriffe zu bedienen, und bestimmen dieser Befugnis ihre Grenzen. Daß die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Rezeption der Kantschen Philosophie das prominentere Lehrstück wurde, rührt unter anderem von einem lange bestimmenden Interesse an erkenntnistheoretischer Grundlegung der Naturwissenschaften her und ist ein historisches, kontingentes Faktum, das quer zu Äußerungen Kants über die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft unter dem Primat der praktischen steht.

Was unter dem Verfahren transzendentaler Deduktion zu verstehen ist, welche Struktur es besitzt, welcher Begründungsart es sich bedient, ja selbst, welches Begründungsziel es verfolgt, – darüber besteht in der Literatur keineswegs Einhelligkeit, gleich ob sie das Problem bewußtseinsphilosophisch unter dem

Kantschen Titel einer transzendentalen Deduktion oder analytisch unter dem transzendentaler Argumente diskutiert.¹¹ Umstritten ist bereits, ob transzendente Konzeptionen lediglich eine Begründung theoretischer Erkenntnis oder, wie wir es zeigen wollen, eine Begründung des Handelns anstreben, was für manche der Frage gleichkommt, ob es auch eine praktische Erkenntnis gibt.¹² Ebenso wenig herrscht Einigkeit darüber, ob eine Begründung transzendentaler Prinzipien im Rückgang auf Subjektivität oder auf Regeln der Sprache zu bewerkstelligen ist¹³ und ob Theoriestücke subjektivitätsphilosophischen Ursprungs sich überhaupt mit Gewinn sprachphilosophisch rekonstruieren lassen. Diesseits tiefgreifender Divergenzen

¹¹ Cf. Benton, *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments* (1977) 3. Einen instruktiven Forschungsbericht zur Diskussion über transzendente Argumente im Ausgang von Strawsons *Individuals* (1959) bis Mitte der 70er Jahre gibt Aschenberg, *Über transzendente Argumente* (1978). Auseinandersetzungen mit den wichtigsten Positionen der angelsächsischen analytischen wie der kontinentalen Kantforschung finden sich bei Aschenberg, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie* (1982) und Niquet, *Transzendente Argumente* (1991).

¹² In dieser Frage pro: Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht* (1973) und contra: Niquet, *Transzendente Argumente* (1991) 106 Fn. 45, der die Ansicht vertritt, daß „*stricto sensu* gar nicht von ‚Erkenntnissen‘ einer praktischen Vernunft die Rede sein kann“.

¹³ Kants eigene Bemerkungen über eine „*transcendentale Grammatik*, die den Grund der menschlichen Sprache enthält“ (*Metaphysik* L₂, XXVIII, 2.1 576_{35 f.}; cf. *Prol* § 39, 322₃₃–323₉) sind rar und eher kryptisch geblieben, die Einsicht, daß wir „uns auch zu Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen“ (*Über eine Entdeckung*, VIII 194_{27 f.} Fn.) müssen, bleibt unausgeführt. Zu letzterem cf. Enskat, *Logische Funktionen und logische Fähigkeiten* (1986) 238 Fn. 24.

bezüglich der Auffassung dessen, was eine transzendente Deduktion leistet und wie sie es tut, kann als schmaler Konsens allein für ausgemacht gelten, daß von ihr eine Begründung transzendentaler Prinzipien verlangt wird, wenn auch mit dieser Auskunft das Begründungsziel insofern noch vage bleibt, als der Begründungstyp weiterhin auslegungsbedürftig ist und keine Einstimmigkeit darüber zu erwarten ist, was wir uns unter einem transzendentalen Prinzip zu denken haben.¹⁴

Der Ausdruck ‚Deduktion‘ zeigt indes an, daß die in Aussicht gestellte Sicherung der Freiheitsidee diskursiv, mithin mittels eines Arguments zu bewerkstelligen ist.¹⁵ Philosophie kann – im Unterschied zur Mathematik – nicht auf Evidenzerlebnisse setzen.¹⁶ Sie verfährt nicht intuitiv. Gewißheit bezüglich transzendentaler Prinzipien stellt sich nicht unmittelbar ein.¹⁷ Ein

„synthetischer Grundsatz bloß aus Begriffen [kann] niemals unmittelbar gewiß sein (...) Die Philosophie hat also

¹⁴ Cf. die Problematisierung des Begriffs und meinen Interpretationsvorschlag in Kap. III, 4.3.2.

¹⁵ Cf. Crawford, Kant's Theory of Philosophical Proof (1961/62) 260 f.

¹⁶ Cf. Röd, *Metaphysik ohne Evidenz* (1994) 7.

¹⁷ KrV B 761: „Diskursive Grundsätze sind also etwas ganz anderes als intuitive, d. i. Axiomen. Jene erfordern jederzeit noch eine Deduktion, deren die letzteren ganz und gar entbehren können, und, da diese eben um desselben Grundes willen evident sind, welches die philosophischen Grundsätze, bei aller ihrer Gewißheit, doch niemals vorgeben können, so fehlt unendlich viel daran, daß irgendein synthetischer Satz der reinen und transzendentalen Vernunft so augenscheinlich sei (wie man sich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz: *daß zweimal zwei vier geben.*“

keine Axiomen und darf niemals ihre Grundsätze a priori so schlechthin gebieten, sondern muß sich dazu bequemen, ihre Befugnis wegen derselben durch gründliche Deduktion zu rechtfertigen.“ (KrV B 761 f.)

Sieht Kant weder in induktiv empirischen noch in intuitiven Verfahren eine Möglichkeit, sich über Freiheit als transzendentes Prinzip Gewißheit zu verschaffen, dann liegt es nahe, unter einer Deduktion der Freiheit nunmehr deren formal logische Ableitung zu verstehen. Doch auch dem hat er einen Riegel vorgeschoben.

Wir haben die Idee der Freiheit als einen Grenzbegriff menschlicher Selbst- und Weltverständigung ausgelegt, der sowohl für unser Denken und Handeln als auch für deren Deutung eine letzte, aus keiner weiteren mehr ableitbare Regel darstellt (cf. Prol § 23, 305₁₇₋₁₉). Der Begriff eines Grundvermögens fungiert als Grundsatz.

„Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden.“ (KpV 46_{37-47,3})

Wird die Annahme eines Grundvermögens mit der einer fundamentalen Regel unseres Denkens und Handelns identifiziert, dann wird auch dessen Nichtableitbarkeit offenbar. Denn gilt, daß eine Regel nur Konklusion eines Schlusses sein kann, dessen Prämissen mindestens *einen* präskriptiven Satz enthalten,¹⁸ dann

¹⁸ Cf. Hare, *The Language of Morals* (1967) 28/(1972) 50.

folgte für den Fall, daß eine logisch formale Ableitung der Freiheit gelingt, etwas ganz anderes als das, was man ursprünglich zu beweisen hoffte. Es hätte sich gezeigt, daß Freiheit überhaupt kein transzendentes Prinzip, keine letzte, weil unableitbare Regel ist. Somit würde auf diesem Wege auch kein transzendentes Prinzip begründet, und die Deduktion wäre mit hin auch keine transzendente. Eine solche kann aufgrund der genannten Ableitungsregel auch nicht auf einer Metaebene gleich welcher Stufe gefunden werden, denn dies könnte nur mit Hilfe einer unzulässigen Setzung eines transzendent-dogmatischen Prinzips geschehen. Transzendente Deduktionen sind keine Ableitungen und damit auch keine *Letztbegründungen*.¹⁹

Kants Charakterisierung einer transzendentalen Deduktion orientiert sich darum nicht am logisch deduktiven Beweisverfahren, sondern am juristischen Sprachgebrauch, der unter einer Deduktion die Rechtfertigung eines Rechtsanspruchs versteht.²⁰ Der *locus classicus* hierzu lautet:

„Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist, (*quid juris*) von der, die die Tatsache angeht, (*quid facti*) und indem sie von beiden Beweis for-

¹⁹ Cf. Bubner, Zur Struktur eines transzendentalen Arguments (1974) 26 u. ders., Transcendental Arguments and the Problem of Deduction (1974/75) 466.

²⁰ Aschenberg, Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie (1982) 21 hat darauf hingewiesen, daß die Unterscheidung zwischen *quaestio facti* und *quaestio juris* Transzendentalphilosophie auf Geltungstheorie festlegt. So werde erstmalig „ein hinreichend

dern, so nennen sie den ersteren, der die Befugnis, oder den Rechtsanspruch dartun soll, die *Deduktion* (...) Unter den mancherlei Begriffen (...), die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion; weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendente Deduktion* derselben“ (KrV B 116 f.).²¹

Ob Freiheit eine objektive Realität besitzt, kann somit nicht Gegenstand einer transzendentalen Deduk-

präziser Vorbegriff von der Idee der Transzendentalphilosophie gewonnen: die Idee der Transzendentalphilosophie ist die Idee von einer subjektivitätstheoretisch ansetzenden Konzeption, die eine affirmative Begründung der Geltung von Erkenntnis anstrebt. Ob die Kantische Transzendentalphilosophie selbst auch schon als eine konsequente Entfaltung dieser Idee angesehen werden kann, das ist eine andre Frage“. – Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 307: „Der juristische Zusammenhang ändert auf wesentliche Weise das Verfahren, was der überwiegende Teil der Kant-Literatur nicht beachtet, der Deduktion wie ein Äquivalent für Demonstration behandelt.“ Cf. Mehrtens, Deduktion (1990) 483.

²¹ Cf. Metaphysik Volckmann, XXVIII, 1 399₁₁₋₁₈: „Die Erklärung der Möglichkeit solcher Erkenntniße nennen wir *Deduction* und dies behält hier dieselbe Bedeutung, die es bey dem Jus hat, nemlich ich frage: quid juris? oder, mit welchem Recht könnt ihr behaupten, daß diese Begriffe a priori, und daß sie auch von Gegenständen der Erfahrung können gebraucht werden, denn sonst kan ich es streitig machen, daß diese Erkenntniß a priori sey, und daß die Erfahrung unter diesen Begriffen stehe.“

tion sein, weil das eine *quaestionem facti* betrifft, wie empirische Deduktionen sie stellen (cf. KrV B 117 u. 119). Gegenstand einer Deduktion ist der Geltungsanspruch eines regulativen Begriffs, im Falle der Ideen der einer letzten, unableitbaren Regel oder eines (praktischen) Grundsatzes. Wer eine Regel der Prüfung ihrer Rechtfertigung unterzieht, möchte wissen, ob er befugt ist, sich dieser Regel zu bedienen, ja ob er sich ihrer gegebenenfalls bedienen, d. h. ihr nicht nur folgen kann und darf, sondern sogar folgen muß bzw. soll. Verhält sich das so, dann ist das Prädikat ‚begründet‘ im Rahmen einer Deduktion als ein mindestens vierstelliges zu rekonstruieren:²²

(D) ‚Der Proponent P begründet mittels des Verfahrens D die Geltung der Regel R für alle Subjekte S.‘

Geschieht dies gegenüber einem Opponenten, der ein Skeptiker oder sonst jemand sein mag, der eine Begründung verlangt, so kommt eine fünfte Stelle hinzu.

(D*) ‚Der Proponent P begründet gegenüber dem Opponenten O mittels des Verfahrens D die Geltung der Regel R für alle S.‘

Der transzendental Argumentierende würde hier gerne O als S identifizieren. Die Regel soll sich dabei für S als so fundamental erweisen, daß kein S, das sich als S verstehen will, sich der Regel R entziehen kann.

²² Cf. Gethmann, *Letztbegründung vs. lebensweltliche Fundierung des Wissens und Handelns* (1987) 271.

2. *Formale Bestimmungen und materiale Voraussetzungen des transzendentalen Deduktionsverfahrens*

2.1 Grundzüge

Da es um Geltungsansprüche geht, kann die Konklusion eines durch die *quaestio juris* eröffneten Deduktionsverfahrens nicht irgendein wahrer Satz über die Welt sein. Sie muß vielmehr einen Satz normativer Art enthalten.²³ Die Konklusion transzendentaler Beweise ist, analog der schillernden Figur eines synthetischen Urteils a priori, über das sie befindet, ein Normsatz, der unter folgenden Zusatzbedingungen als Norm unterschiedlicher Kraft fungiert.

1) Passiert der Begriff menschlicher Selbstverständigung, den wir auf die Probe stellen, das Verfahren seiner Deduktion erfolgreich, dann sind wir befugt, uns seiner zu bedienen.

„Es drängt sich also die Einsicht auf, dass der transzendente Begriff einer notwendigen Bedingung kein rein logischer ist, sondern auf *praktische* Fragen geht, die die Rechtfertigung von methodischen Entscheidungen betreffen, so dass transzendente Argumente letztlich nichts anderes leisten, als dass sie die Gewähr für die Richtigkeit von normativen Überlegungen liefern. Sie dienen somit nicht der Festlegung der Wahrheit von theoretischen Prinzipien, sondern der Rechtfertigung der Wahl von intellektuellen Werkzeugen“.²⁴

²³ Cf. Lauener, *Transzendente Argumente pragmatisch relativiert* (1990) 224.

²⁴ Ebd. 225.

2) Läßt sich nun mittels einer transzendentalen Deduktion zeigen, daß der Begriff, den wir zu gebrauchen befugt sind, der für ein konsistentes Selbstverständnis²⁵ einzig legitime ist, dann sind wir für den Fall, daß wir uns über uns selbst verständigen wollen, gehalten, uns dieses Begriffs, dieser Regel zu bedienen. Die Konklusion einer transzendentalen Deduktion ist dann eine Norm für unser Denken, die unter der Anwendungsbedingung gilt, daß wir uns über uns selbst verständigen *wollen*.

3) Läßt sich darüber hinaus zeigen, daß wir gar nicht denken oder handeln können, ohne dabei zugleich den nach 1) gebotenen Begriff mitzudenken oder die nach 2) gebotene Regel zu befolgen (oder auf irgendeine sonstige Weise zu aktualisieren), dann steht die Norm nicht mehr unter Anwendungsbedingungen, sondern gebietet kategorisch und unabweisbar. Das Subjekt unseres Denkens und Handelns bedarf dann, um seine Identität im Zuge seiner Synthesisleistungen zu sichern, nicht nur der gelegentlichen Selbstzuschreibung dieses Denkens und Handelns, sondern der permanenten Selbstzurechnung.

Das Hauptcharakteristikum, das eine transzendente Deduktion von einem logisch deduktiven Beweis und einen Grundsatz von einem Lehrsatz unterscheidet, ist, daß der zu rechtfertigende Grundsatz, sofern er aus einem reinen Verstandesbegriff hervorgeht,

²⁵ Cf. Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 308.

„die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei dieser immer vorausgesetzt werden muß.“ (KrV B 765)

Analoges gilt für die Deduktion der Freiheit, wenn sie, wie der Schluß (S_{mt}^*) geltend macht, vom Faktum der Praxis ausgeht. Genauer ist hier vom Faktum eines Bewußtseins zu reden, „sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen“ (GMS 459₁₂₋₁₄).

Von einem solchen Faktum wird nun behauptet, daß es nur dann bestehen kann, wenn ein bestimmtes Prinzip gilt, das es ermöglicht. Eigentümlich ist dem Deduktionsverfahren, wie Kant es beschreibt, daß es das noch erst zu Rechtfertigende als Ermöglichungsgrund seines eigenen Rechtfertigungsgrundes in Anspruch nimmt. Das Prinzipierte wird zum Rechtfertigungsgrund des Prinzips, das sich der Sache nach als Ermöglichungsgrund des Prinzipierten bewähren soll, obwohl gerade dieses Verhältnis von Prinzip und Prinzipiertem in Frage steht. Und zum Zweck der Deduktion ist genau dieses Wechselverhältnis zu exponieren. Das weckt, selbst wenn wir Kants Selbstbezüglichkeitsformel, nach der „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“ (KrV B XIII), gelten lassen, den Verdacht, „Kant erhebe ein Verfahren von der Struktur einer *petitio principii* zur beweistheoretischen *Maxime* seiner Philosophie.“²⁶

²⁶ Aschenberg, Über transzendente Argumente (1978) 336.

Ist das Vorgehen der transzendentalen Deduktion zulässig, dann stellt sie ein nicht formallogisches Schlußverfahren dar, das sich selbst noch über die Wahrheit seiner Prämissen Gewißheit zu verschaffen vermag, weil der Gegenstand des Beweises sie gleichsam selber wahr macht. Und das ist etwas, was in der Tat kein logisch deduktives Beweisverfahren leistet, freilich auch nicht zu leisten beansprucht.²⁷

Damit ein Prinzip Geltung für ein Faktum besitzt und das Faktum zu Recht als sein Prinzipiiertes gedacht wird, muß gezeigt werden, daß das Prinzip das einzig mögliche ist, mit dem das Faktum erklärt werden kann. Gelingt dieser Nachweis, dann ist die Inanspruchnahme für den Fall, daß wir uns das Faktum erklären wollen, nicht nur erlaubt, sondern auch notwendig. Verhält sich das so, kommt der schwächste Normativitätsgrad einer Konklusion transzendentaler Deduktion gar nicht unabhängig vor. Wir fragen nach einer Erlaubnis und erhalten eine Vorschrift.

Um der Vernunft hinsichtlich ihrer transzendentalen Beweise eine strenge Disziplin oder Diskursordnung aufzuerlegen, hat die *Transzendente Methodenlehre* sie unter drei Regeln gebracht:

²⁷ Albert, Traktat über kritische Vernunft (1968) 12: „Ein gültiges deduktives Argument sagt nichts über die Wahrheit seiner Komponenten, das heißt genauer: In einem solchen Argument können alle Komponenten falsch sein, es können auch die Prämissen alle oder teilweise falsch und die Konklusionen wahr oder auch falsch sein (...). Ein gültiges deduktives Argument garantiert nur: a) den *Transfer* des *positiven* Wahrheitswertes – der *Wahrheit* – von der Prämissen-Menge auf die Konklusion; und damit auch: b) den *Rücktransfer* des *negativen* Wahrheitswertes – der *Falschheit* – von der Konklusion auf die Prämissen-Menge.“

1) das Deduktionsgebot: alle Grundsätze (cf. KrV B 814 f.), insbesondere solche, die – wie sie uns betreffen – von reinen Vernunftbegriffen ausgehen, müssen gerechtfertigt werden,²⁸

2) das ‚Einzigkeitsgebot‘ für Deduktionen: „daß zu jedem transzendentalen Satz nur *ein einziger* Beweis gefunden werden könne“ (KrV B 815),²⁹ und

3) das Apagogieverbot (cf. KrV B 817):

„Ein jeder muß seine Sache vermittelt eines durch transzendente Deduktion der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises, d. i. direkt, führen, damit man sehe, was seine Vernunftansprüche für sich selbst anzuführen haben.“ (KrV B 822)

Das erste Gebot läßt sich billigerweise einfordern, insofern wir – naiv gesagt – für alles, was sich problematisieren läßt, eine Begründung verlangen können. Beim zweiten Gebot ist nicht immer klar, ob Kant ihm selber tatsächlich folgt. Das berührt jedoch die Beweisform nicht, sondern stellt eine Herausforderung an den Rekonstrukteur Kantscher transzendentaler Beweise dar. Bei der dritten Regel stellt sich indes die Frage, ob es überhaupt möglich ist, ihr zu folgen, ob es möglich ist, Geltungsansprüche für unhintergehbare Grundsätze affirmativ zu begründen.³⁰

²⁸ KrV B 812: „Ist aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden soll, eine Behauptung der reinen Vernunft, und will ich sogar vermittelt bloßer Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so müßte derselbe noch vielmehr die Rechtfertigung eines solchen Schrittes der Synthesis (wenn er anders möglich wäre) als eine notwendige Bedingung seiner Beweiskraft in sich enthalten.“

²⁹ Cf. KrV B 815 f.

³⁰ Cf. Aschenberg, Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie (1982) 265 f.

Sehen wir Kants Durchführungen transzendentaler Argumentationen an, so finden wir – entgegen der methodologischen Vorschrift des Apagogieverbots – regressive Beweise, die mit dem widerlegenden Verfahren einer *reductio ad absurdum* arbeiten.³¹ Zwar gibt Kant mit dem Apagogieverbot eben jene Regel progressiver Beweise, der er nach Auskunft der *Prolegomena* in der *Kritik der reinen Vernunft* gefolgt ist, doch ist es angesichts der Struktur der Beweise, die er tatsächlich durchgeführt hat, möglich, daß er sich darüber getäuscht hat. Darum ist zu prüfen, ob dort, wo – wie er sagt – „nichts übrig [bleibt] als *Vertheidigung*“ (GMS 459_{15 f.}),³² nicht eher indirekte Begründungsverfahren Anspruch auf Transzendentalität erheben können.

Transzendentalphilosophie tritt, wie wir es in Kapitel III nachgezeichnet haben, in einer Verteidigungshaltung auf. Sie vertritt und verteidigt Geltungsansprüche gegen den Skeptizismus und markiert ihre Differenz zum Dogmatismus gerade durch das Geschäft der Rechtfertigung der Inanspruchnahme bestimmter Begriffe, d. h. durch Kritik. Und sie tritt schließlich gegen einen dritten Gegner auf, dessen Projektionen nach außen die beiden ersten darstellen: gegen die Selbstanfechtungen der Vernunft, die unter dem Na-

³¹ KrV B 131 f.: „denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte“. GMS 448_{13–15}: „Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinde“.

³² KrV B 804: „Ich verstehe aber unter Verteidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe seiner Behauptungen, sondern die bloße Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners, welche unserem behaupteten Satze Abbruch tun sollen.“

men ‚natürliche Dialektik‘ firmieren. Daß Geltungsansprüche gerechtfertigt werden müssen und daß sie gerechtfertigt werden, zeigt bereits an, daß es Befürchtungen geben muß, solche Ansprüche ließen sich auch bestreiten.

Nun ist es aber einfacher und erfolgversprechender, in einem regressiven Verfahren solange zurückzugehen, bis ein Punkt erreicht ist, den auch ein Opponent entweder nicht mehr bestreiten will oder nicht mehr bestreiten kann, als in einem progressiven Verfahren Begründung auf Begründung aufbauen zu müssen und bereits beim ersten Schritt erst weitergehen zu dürfen, wenn ein Beweis gegeben ist, der unbestreitbar ist, so daß ein möglicher Opponent ihm zustimmt oder doch zustimmen muß.

Das Programm der Rechtfertigung als kritisches Programm spricht für ein regressives Verfahren, ebenso das Einzigkeitsgebot, da der Regreß mit dem ersten zu akzeptierenden Beweis abschließt. Er erfüllt das zweite Gebot transzendentaler Beweise, während ein progressives Verfahren, das Erkenntnis auf Erkenntnis gründet, eine Regel für den Abschluß des Verfahrens benötigt.

Für das regressive Verfahren spricht aufgrund des Einzigkeitsgebots des weiteren der Kandidat einer transzendentalen Deduktion. Es gibt, soweit es darum geht, daß sie sich eines höchsten Punkts – Ich denke, Ich will – versichert, ausschließlich einen: Subjektivität.

„In transcendentalen Erkenntnissen ist nur ein einziger Beweis möglich, nemlich aus dem Begriff des subjects.“ (R 5002 (1776–78), XVIII 57₄f.)

Transzendentalphilosophie ist Subjektivitätsphilosophie und greift konsequenterweise auch bei den Beweisen, die sie führt, auf den Subjektivitätsbegriff zurück. Sie rekurriert auf ein einziges wesentliches Merkmal von Subjektivität: auf Selbstbezüglichkeit und genauer auf Selbstbewußtsein.

Selbstbezüglichkeit ist Bedingung der Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, nichts was sie beweisen könnte, ohne auf sich selbst zu verweisen und sich auf sich selbst zu berufen. Sie wird nicht ostensiv bewiesen. Stattdessen operiert der transzendente Beweis mit den möglichen Konsequenzen ihres Fehlens und zeigt, daß jeder Gedanke, jede Handlung, jedes Selbstverständnis sie voraussetzen muß. Selbstbezüglichkeit als Subjektivität von Subjekten ist etwas, das Subjekte nicht ohne Selbstwiderspruch negieren, was sie aber auch nicht ohne *petitio principii* argumentativ beweisen können.

Als Rekonstruktion der transzendentalen Deduktion unter dem Aspekt der Reflexivität kann Apels transzendente Sprachpragmatik gelesen werden.

2.2 Sinnkritische Transformation der Deduktion?

Apel geht es in seinem Ansatz um die Regeln einer von ihm so genannten transzendentalen Sprachpragmatik, die erstens voraussetzt, daß jeder sinnvolle Sprachgebrauch ein Argumentieren ist oder doch wenigstens sein sollte,³³ und zweitens dieses Argumentie-

³³ Cf. Bubner, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente* (1982) 327.

ren für ein kommunikatives Handeln erklärt. In Wahrheit deutet er jedoch – anders als Habermas³⁴ – umgekehrt alles Handeln als ein Argumentieren (kommunikatives Handeln), weil es „mit Anspruch auf Selbstverständnis“³⁵ geschieht. Dies ist das Sinnvolle am sinnvollen Handeln.

Da es Apel nicht darum geht, bestimmte Selbstverständnisse aufzutun, die ein bestimmtes Handeln als sinnvoll ausweisen, sondern darum, das schlechthinnige Selbstverständnis darzulegen, das allem argumentativen Handeln unhintergebar zugrundeliegt, hat er konsequenterweise auch schlechthinnige Regeln allen argumentativen Sprachgebrauchs aufzuweisen. Dies werde, wie er gegen Wittgensteins These von der Familienähnlichkeit³⁶ behauptet, möglich, weil

„es so etwas wie ein *philosophisches* Sprachspiel gibt, in dessen Rahmen über alle Sprachspiele im vorhinein *mit universalem Geltungsanspruch* geredet werden kann.“³⁷

³⁴ Habermas, *Entgegnung* (1986) 346: „Kommunikative Rationalität hat (...) in dem Sinne einen ‚normativen‘ Gehalt, wie jene pragmatischen Regeln normativ sind, die allgemein für die Praxis der Verständigung von sprach- und handlungsfähigen Subjekten über etwas in der Welt eine konstitutive Rolle spielen. Sie ähneln den transzendentalen Bedingungen insofern, als wir uns beim verständigungsorientierten Sprachgebrauch gewissen allgemeinen Präsuppositionen nicht entziehen können. Andererseits sind sie nicht im strengen Sinne transzendental, weil wir (a) auch anders als kommunikativ handeln können und weil (b) die Unausweichlichkeit idealisierter Unterstellungen nicht auch schon deren faktische Erfüllung impliziert.“ Das lässt sich als Zurückweisung des normativen Anspruchs der von uns so klassifizierten Typen 2) und 3) lesen. Cf. Kap. V, 2.1.

³⁵ Apel, *Transformation der Philosophie* (1973) II 414.

³⁶ Cf. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 65–67.

³⁷ Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung*

Dieses ‚Super-Sprachspiel‘ zu spielen, heiÙe nun, im Sinne einer „*sinnkritische[n] Transformation der Transzendentalphilosophie*“ transzendental zu argumentieren.³⁸ Solches Argumentieren sei nicht mehr logisch deduktiv, sondern ein reflexives Offenlegen der unhintergehbaren Präsuppositionen allen Argumentierens, das ihrer Letztbegründung gleichkomme.³⁹ Erforder-

(1976) 69. Cf. dagegen Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 326.

³⁸ Apel, Transformation der Philosophie (1973) II 411. Ebd. II 410 f.: FaÙt man die „kantische Fragestellung als heuristischen Ansatz indirekter philosophischer Letzt-Begründung auf, so folgt m. E., daÙ das eigentliche Geschäft *philosophischer Grundlegung* in dem Versuch bestehen muÙ, die notwendigen Bedingungen der menschlichen Argumentation möglichst vollständig zu rekonstruieren.“ – Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 326 hat in einer Note zu Apel darauf hingewiesen, daÙ Wittgensteins Weigerung, den Zusammenhang der Sprachspiele strikter als durch den Verweis auf Familienähnlichkeit zwischen den besonderen Einzelspielen zu bestimmen, der grundlegenden Einsicht Rechnung trage, daÙ ein umfassender „Rahmen, innerhalb dessen die Spiele gespielt werden, seinerseits nicht nach dem Vorbild des von ihm ermöglichten Sprachgebrauchs zu denken“ sei. „Die Bedingung der Möglichkeit konkreten Sprachgebrauchs kann nicht so etwas wie *konkreter Sprachgebrauch* in denkbar allgemeiner Fassung sein; denn noch das angenommene ‚Spiel aller Spiele‘ setzt jene Bedingung voraus, um gespielt werden zu können“. Auch das umfassendste, teilnehmerreichste, ja – falls eine Wertung dieser Art gestattet wäre – bedeutsamste Spiel, bleibt ein Spiel unter Spielen.

³⁹ Darum kann Apel behaupten, das Albertsche Münchhausen-Trilemma tangiere seinen Ansatz nicht. Wie Gethmann/Hegselmann, Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus (1977) 345, 363 zeigen, können die Konsequenzen des Trilemmas nicht nur als Verbot deduktiver Letztbegründung gelesen werden, sondern, da das Albertsche Trilemma nur deduktive Begründungen trifft, zugleich als Aufforderung zu nicht-deduktiver letztgültiger Begründung.

lich werde ein solches Vorgehen zur Sicherung eines Standpunktes der Gewißheit, der auch aller Kritik zugrundeliege. Auch die Kritik und nicht erst die Affirmation bedürfe im letzten eines unhintergehbaren und unkritisierbaren archimedischen Punktes.⁴⁰

„Wenn wir im Kontext einer philosophischen Grundlagen Diskussion feststellen, daß etwas deshalb prinzipiell nicht begründet werden kann, weil es die Bedingung der Möglichkeit aller Begründung ist, so haben wir nicht lediglich eine Aporie im Deduktionsverfahren festgestellt, sondern eine *Einsicht* im Sinne *transzendentaler Reflexion* gewonnen.“⁴¹

So gewinnt Apel aus einem beweistheoretischen Dilemma ein Argument zur Identifizierung von Letztbegründetem.⁴²

„Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten kann und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es eben

⁴⁰ Apel, *Transformation der Philosophie* (1973) II 411, spricht von einem „nicht zu hintergehenden quasi-kartesischen Ansatzpunkt“.

⁴¹ Ebd. II 406.

⁴² Dagegen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983) 106: „Daß Apel gleichwohl hartnäckig am Letztbegründungsanspruch der Transzendentalpragmatik festhält, erklärt sich, wie ich meine, aus einer inkonsequenten Rückkehr zu Denkfiguren, die er mit dem energisch vollzogenen Paradigmenwechsel von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie selber entwertet hat. In dem interessanten Aufsatz über das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft erinnert er nicht zufällig an Fichte, der das Faktum der Vernunft durch ‚einsichtigen Mit- und Nachvollzug‘ nach und nach ‚in seiner bloßen Faktizität auflösen möchte‘. Obwohl Apel von Fichtes ‚metaphysischem Restdogmatismus‘ spricht, stützt er, wenn ich recht sehe, den Letztbegründungsanspruch der

zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muß, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen *Sinn* behalten soll. Man kann daher diese transzendentalpragmatische Argumentationsweise auch die *sinnkritische Form der Letztbegründung* nennen.“⁴³

Auf das Kantsche Argument übertragen, sähe das folgendermaßen aus: Wer der Vernunft die Autonomie abspricht, besitzt nicht nur kein Rechtsbewußtsein hinsichtlich eines legitimen Anspruchs der Vernunft auf eine von ihr hervorgebrachte und ihr eigene Idee, wie sie in einem bestimmten Kontext wirksam wird. Er muß die Vernunft, wenn es nicht möglich ist, eine Vernunft zu denken, die nicht autonom wäre, überhaupt leugnen. Tut er dies argumentativ mit dem Anspruch auf Erkenntnis – und das tut er nach Apel *eo ipso* –, so ist sein Argument selbstwidersprüchlich, da es dazu eben der Vernunft bedarf, die er auszuhebeln trachtet. Argumentiert er dagegen für die Freiheit der Vernunft, so bedient er sich bereits einer durch Frei-

Transzendentalpragmatik genau auf jene Identifikation von Aussagenwahrheit und Gewißheitserlebnis, die nur im reflexiven Nachvollzug einer vorgängig intuitiv vollzogenen Leistung, d. h. nur unter Bedingungen der Bewußtseinsphilosophie vorgenommen werden kann. Sobald wir uns auf der analytischen Ebene der Sprachpragmatik bewegen, ist uns diese Identifikation verwehrt.“

⁴³ Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung* (1976) 72 f. Ebd. 71: „Als *philosophische Letztbegründung auf nicht-deduktivem Wege* erweist sich die transzendentalpragmatische Freilegung dieses ‚Systems‘ der Argumentation insofern, als seine *paradigmatischen Evidenzen* genau diejenigen sind, die *weder ohne Selbstwiderspruch durch Kritik in Frage gestellt werden können noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden können*.“

heit qualifizierten Vernunft. Folglich ist die Freiheit der Vernunft letztbegründet.

Wie Schönrich demonstriert hat, ruht dieses Modell positiver sinnkritischer Letztbegründungsindikation einem Fehlschluß auf.⁴⁴ Apel gewinnt es im Ausgang von der herrschenden Einschätzung des Letztbegründungsproblems, für die ihm Stegmüller Pate steht:⁴⁵ Jeder Versuch letztgültiger Begründung führt zu einer *petitio principii*, jeder Versuch der Bestreitung des zu Begründenden zum Selbstwiderspruch. Daraus jedoch läßt sich korrekterweise nur schließen:

„Wenn *kein* Selbstwiderspruch und *keine* *petitio principii* entstehen, dann handelt es sich auch *nicht* um eine Form der Letztbegründung.“⁴⁶

Keineswegs aber: Wenn ein Selbstwiderspruch und

⁴⁴ Cf. Schönrich, Kategorien und transzendente Argumente (1981) 188–190.

⁴⁵ Stegmüller, Metaphysik. Skepsis. Wissenschaft (1969) 168 f.: „Denn alle Argumente für die Evidenz stellen einen *circulus vitiosus* dar und alle Argumente gegen sie einen Selbstwiderspruch (...) Wer für die Evidenz argumentiert, begeht einen Zirkel, denn er will beweisen, daß es Evidenz gibt; das zu Beweisende soll also das Endergebnis der Überlegungen darstellen, während er vom ersten Augenblick seiner Argumentation an Evidenz bereits voraussetzen muß. Wer gegen sie argumentiert, begeht einen Selbstwiderspruch; denn er muß ebenfalls voraussetzen, daß seine Argumentationen evident sind.“

⁴⁶ Schönrich, Kategorien und transzendente Argumente (1981) 190. Ebd.: „Apel müßte, wenn er die übliche Redeweise (wenn X, dann Y) zu der Formel umwandelt, die ihm *positive* Kriterien liefert (wenn Y, dann X), korrekterweise auch den *modus* mit ändern: es gilt nicht Y; also gilt nicht X – ein Bedingungsverhältnis, das jedoch nur *negative* Kriterien erschließbar macht.“

eine *petitio principii* entstehen, so handelt es sich um eine Form der Letztbegründung.⁴⁷

Das Kriterium, das mit dem korrekten Schluß gewonnen wird, kann stets nur indizieren, was keine Letztbegründung ist. Schönrich schlägt darum vor, sich an ein Verfahren zu halten, das von jener Figur Gebrauch macht, die Lenk *petitio tollendi* getauft hat: Führt ein deduktiver Begründungsversuch zu einer *petitio principii* und kann das zu Begründende nicht ohne Selbstwiderspruch bestritten werden, dann scheidet dieser Bestreitungsversuch, weil er, um durchgeführt werden zu können, die Geltung des Bestrittenen voraussetzen muß. So wird die Inanspruchnahme bestimmter (bei Lenk konsequenzenlogischer) Regeln durch den Nachweis ihrer Nichtverwerfbarkeit gerechtfertigt.⁴⁸ Solche Regeln sind nicht verwerfbar, die auf der Metaebene, die den Nachweis ihrer Suspendierbarkeit führt, für eben diesen Nachweis unverzichtbar sind.⁴⁹ Dasselbe gilt für den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, auf den sich Apels Letztbegründungsregel im Bestreitungsfall stützt. Auch hier kann nur Unverzichtbarkeit demonstriert werden, nicht

⁴⁷ Gethmann/Hegselmann, Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus (1977) 348 haben die Beliebigkeit von Letztbegründungen und ihre „kritische Impotenz“ für den Fall der Geltung dieses Satzes am Beispiel einer kohärenten Aristokratenwelt demonstriert. Cf. Gethmann, Letztbegründung vs. lebensweltliche Fundierung des Wissens und Handelns (1987) 282 f.

⁴⁸ Cf. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (1983) 105.

⁴⁹ Cf. Lenk, Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus (1970) 203. Cf. Kap. IV, 3.2, Fn. 89.

aber begründet werden, warum dieser Satz gilt – schon gar nicht mit Hilfe einer Selbstanwendung der Apelschen Letztbegründungsregel, da sie das Problem nur in infinitum prolongierte.⁵⁰

Daß die Operation mit der *petitio tollendi* keine Letztbegründung, sondern ein wesentlich schwächeres Begründungsmodell darstellt, folgt erstens daraus, daß ihr Schluß auch dann gilt, wenn die (der Probe halber) bestrittene Aussage selbst falsch ist, und zweitens daraus, daß die ihr zugrundeliegende Regel nicht kategorisch gebietet, d. h. das Selbstverständnis des Argumentierenden nicht in der unabkehrbaren und unhintergehbaren Weise festlegt, auf die Apel es abgesehen hatte. Begründungs- wie Widerlegungsansprüche können aufgegeben werden.⁵¹

„Um das Positivitätsdefizit der sinnkritischen Argumentationsform zu beheben, muß der Anspruch selbst – und nicht nur das Verhältnis von Anspruch und Aufhebungsversuch – als etwas unhintergebar Notwendiges ausgewiesen werden.“⁵²

Dieser Forderung hat Bubner mit einer Rekonstruktion transzendentaler Argumente als Instrumente des Nachweises *unhintergebar*er Reflexivität nachzukommen gesucht. Daß ein Begriff menschlicher

⁵⁰ Cf. Gethmann/Hegselmann, Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus (1977) 347. Cf. Łukasiewicz, Über den Satz vom Widerspruch bei Aristoteles (1910) 36 f./ (1988) 73 f.

⁵¹ Cf. Habermas, Entgegnung (1986) 346.

⁵² Schönrich, Kategorien und transzendente Argumente (1981) 191. Ebd. 193: „Was mit Hilfe des sinnkritischen Argumentes in der

Selbstverständigung der einzig legitime ist, so daß wir uns seiner bedienen müssen, wenn wir uns über uns selbst verständigen wollen, soll mit Hilfe eines Verfahrens gezeigt werden, das das reflexive Moment mit dem regressiven kombiniert: alternative Möglichkeiten menschlicher Selbstverständigung werden nicht nur faktisch, sondern prinzipiell zurückgewiesen.

2.3 Transzendente Deduktion als Nachweis unhintergebar Reflexivität?

Bubner, der transzendentes Argumentieren nicht an Beispielen vorführt, sondern seine Strukturen beschreibt, hat das Hauptcharakteristikum des Transzendentalen in seiner Selbstbezüglichkeit gesehen.⁵³

Form des Nachweises einer *petitio tollendi* nicht ausgeräumt werden kann, ist also der Zweifel des Skeptikers, der sich gegen den *Status* der zu begründenden Regeln richtet. Widerlegt wird aber – und das bezeichnet die Grenzen dieser Argumentationsweise positiv – der Zweifel des Skeptikers, der sich gegen den *Gehalt* der zu begründenden Regeln richtet.“ – Apel, *Transformation der Philosophie* (1973) II 411 sucht dagegen den Status seiner Argumentationsregeln dogmatisch zu sichern, indem er setzt, daß von einem „apriorischen Faktum der Argumentation als einem nichthintergehbaren quasi-kartesischen Ansatzpunkt“ auszugehen sei. Das ist möglicherweise ein Reflex auf die Tatsache, daß es unmöglich ist, jemanden argumentativ auf das Argumentieren überhaupt zu verpflichten, ebensowenig wie auf ein irgendwie zu artikulierendes Selbstverständnis, das allem Handeln als solchem zugrundeliegen soll. Cf. Kuhlmann, *Diskursethik – Probleme der Begründung und Anwendung* (1990) 108.

⁵³ Erstmals in: Bubner, *Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction* (1974/75) 460. Zum Folgenden cf. Bubner, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente* (1982) 311–314.

Transzendentalphilosophie dient, wie er es deutet, der Legitimation unseres (empirischen) Wissens von der Welt als eines wirklichen, nicht bloß angemessenen Wissens. Dazu kann sie weder bloß auf das Faktum verweisen, daß wir solches Wissen besitzen, da unser Anspruch darauf illegitim sein könnte, noch ist ihr der Rückgriff auf eine Sphäre jenseits solchen faktischen Wissens gestattet. Unser Wissen ist als solches weder empirisch noch dogmatisch zu rechtfertigen.

Der einzige Weg, mit dem sich die Rechtmäßigkeit unseres Anspruchs auf gültige Erkenntnis zeigen lasse, bestehe in einer transzendentalen Reflexion, die den Nachweis der Alternativenlosigkeit des vorhandenen Wissens führe.⁵⁴ Nun kann die Alternativenlosigkeit eines Wissens paradoxerweise nur in Verteidigung gegen Alternativen, nur gegen konkurrierende Ansprüche aufgezeigt werden.⁵⁵ Solche Alternativen sind als bloß vermeintliche und deren Ansprüche als unbegründet zu entlarven, indem nachgewiesen wird, daß sie entweder a) überhaupt kein Wissen darstellen, weil sie selbstwidersprüchlich sind, oder b) „die vorgebrachte Alternative als solche überhaupt nur zu verstehen ist“, wenn dazu das vorhandene Wissen, zu dem sie eine Alternative darstellen sollte, in Anspruch genommen werden muß. Denn, so Bubner weiter:

⁵⁴ Röd, *Metaphysik ohne Evidenz* (1994) 8 u. 10 behauptet, Kant selbst habe die Annahme transzendentaler Grundsätze aufgrund ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen Alternativenlosigkeit für gerechtfertigt angesehen. Einen Textbeleg bei Kant bleibt er allerdings schuldig.

⁵⁵ Cf. Körner, *The Impossibility of Transcendental Deductions* (1969) 234.

„Wenn die Alternative zu ihrem Verständnis (...) wesentlicher Elemente des vorhandenen Wissens bedarf, ist sie keine echte Alternative.“⁵⁶

Daß eine behauptete Alternative, die „den Begriff des Wissens selbst auflöst“,⁵⁷ den Anspruch auf die Gültigkeit unseres vorhandenen Wissens nicht erschüttern kann, leuchtet ein. Das zweite Kriterium für Alternativenlosigkeit scheint dagegen im vorhinein schon jedes beliebige vorherige Wissen als alternativenloses zu salviaieren. Denn dürfen wir vom vorhandenen Wissen, das das einzige ist, worüber wir verfügen, keinen Gebrauch machen, um eine Alternative „als solche“ zu verstehen, so werden wir entweder die echten Alternativen nicht als solche erkennen und nicht erkennen können oder, im Fall der Übertretung dieses Verbots, alle Alternativen als bloß vermeintliche unserem vorhandenen Wissen einverleiben.

„Not only does it so happen that there are no alternatives, one cannot in principle conceive of such a thing as an alternative.“⁵⁸

In Wahrheit geht es immer wieder um ein Methodenwissen. Wir haben nur dann einen Zugang zu einem

⁵⁶ Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 311. Cf. Quine, *Ontological Relativity* (1969) 3/(1975) 7 u. Geuss, *Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie* (1975) 45.

⁵⁷ Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 311.

⁵⁸ Bubner, *Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction* (1974/75) 465.

Wissen, das mit Hilfe anderer Regeln als den unsrigen erzeugt ist, wenn wir es mit Hilfe unserer Regeln als ein Wissen nach unseren Regeln rekonstruieren können. Gelingt dies, ist die fremde Regel überflüssig, und weil sie dasselbe wie unsere leistet, stellt sie keine attraktive Alternative dar. Gelingt es nicht, fehlt uns jedes Kriterium dafür, überhaupt von einem Wissen zu sprechen.

Was wir verstehen, kann keine grundsätzliche Alternative zu unserem Wissen sein, und was wir nicht verstehen, werden wir nicht einmal als Alternative wahrnehmen. Dazu aber bedarf es keines Nachweises mehr. Wir entnehmen es einfach der Struktur des Arguments. Das wird möglich, weil Bubner niemals von bestimmten Alternativen spricht, Alternativen und deren Ausschluß vielmehr einzig abstrakt verhandelt. – Wollten wir der Rede von Alternativen gegen Bubners Deutung für uns noch einen Sinn abgewinnen, hätten wir, vom vorhandenen Wissen ausgehend, bestimmte Gegenmodelle in den Blick zu nehmen, die, gegen Bubners Wörtlichkeit und minder radikal, lediglich Variationen zum konventionellen Modell darstellen.⁵⁹

Von hieraus betrachtet, wird auch das erste Kriterium für Alternativenlosigkeit problematisch. Denn ob

⁵⁹ In Bubner, *Zur Struktur eines transzendentalen Arguments* (1974) 25 heißt es dagegen noch: „Es muß stets ein allgemeiner Rahmen unterstellt werden, damit eine Alternative überhaupt zu begreifen ist. Auf diese Weise besteht zwischen der vorgeschlagenen Alternative und der faktischen Erkenntnisform ein unaufgebbares Minimum an gemeinsamen Elementen.“ Das ist zunächst in etwa auch Davidsons Argument in: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (1984 a) 196 f./ (1986 a) 280 f.; dann aber abweichend ebd. 198/281 f.

eine vermeintliche Alternative widersprüchlich ist, kann gleichfalls nur mittels der Regeln geprüft werden, die das vorhandene Wissen mitbringt, das die logischen umfaßt. So scheint denn das Argument weniger selbstbezüglich denn zirkulär zu sein. Der Begriff der Kohärenz, der zur Überprüfung und Zurückweisung vermeintlicher Alternativen gebraucht wird, gehört zum Regelwerk des vorhandenen Wissens, das erst durch das Überprüfungsverfahren als legitimes ausgewiesen werden soll.⁶⁰

Bubner aber besteht auf der Selbstbezüglichkeit und rechnet sie einem transzendentalen Argumentieren zu, das nicht bloß faktische, sondern prinzipielle Alternativenlosigkeit zu demonstrieren beansprucht.

„Die *Selbstbezüglichkeit* transzendentaler Argumente reicht weiter: sie betrifft die Möglichkeit des Nachdenkens über Alternativen selber.“⁶¹

Sie besteht darin,

„daß ihr Reden über Alternativenlosigkeit sich innerhalb desselben sinnvollen Sprechens vollzieht, mit dem wir uns auch über die Welt verständigen. Wer transzendental argumentiert, bezieht sich und sein Tun in sein Argument stets ein. Er argumentiert nicht einfach für oder gegen etwas von einem Standpunkt außerhalb. Er argumentiert bei der Erörterung möglicher Alternativen zu der vorhandenen Form sprachlicher Verständigung über die Welt zugleich mit

⁶⁰ Cf. Aschenbergs Zirkularitätsvorwurf gegen Strawson in: Aschenberg, *Über transzendente Argumente* (1978) 355.

⁶¹ Bubner, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente* (1982) 312.

Rücksicht auf sein Argumentieren (...) Wenn nämlich jene Ausflucht verbaut ist, im Argumentieren *über* die Gültigkeit der vorhandenen Sprachform bzw. möglicher Alternativen ein dem Typ nach anderes Sprechen zu entdecken, ist mehr gelungen als die faktische Abweisung einer weiteren Alternative, die in der Reihe der bisher erwogenen Alternativen mit auftaucht. Das Einbeziehen des Redens *über* Alternativen in die Debatte um Alternativen eröffnet (...) keine bloß faktische, sondern eine grundsätzlich differente Möglichkeit des Argumentierens. Die Selbstbezüglichkeit vermag kein Schritt in den Regreß der Metaebenen mehr hinter sich zu lassen.“

Und am Schluß noch einmal programmatisch:

„Das transzendente Argumentieren ist somit mehr als ein Reden über Alternativen, es ist ein Reden ohne Alternativen.“⁶²

Bubners Ansatz, mit dem er, weil an einer transzendentalen Deduktion orientiert, den Kern der Kantischen Transzendentalphilosophie, obgleich nicht kantphilologisch penibel, berücksichtigt zu haben beansprucht, ist häufig und zum Teil scharf kritisiert, von ihm immer wieder verteidigt worden.⁶³ Ich werde mich auf diese Debatte nicht weiter einlassen, sondern die dargestellte Theorie als Hintergrund für eine

⁶² Ebd. 313 f.

⁶³ Cf. Aschenberg, *Über transzendente Argumente* (1978) 345 f.; Rorty, *Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism* (1979) 78–83; Hartmann, *Transzendente Argumentation* (1984) 34 f.; Baumgartner, *Zur methodischen Struktur der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. Bemerkungen zu Rüdiger Bubners Beitrag* (1984) u. Geuss, *Bemerkungen zu Bubners Beitrag* (1984).

Diskussion des Begründungsstatus der Freiheitsdeduktion nutzen.

Bubner hat das Modell des Nachweises von Alternativenlosigkeit als Interpretament der Kantschen Deduktion genutzt und diesen Nachweis das Neue an ihr genannt. Dabei versteht er – wie es sich bereits bei der Diskussion transzendentaler Argumente ankündigt – unter einer Deduktion eher den Beleg der Validität von Erkenntnis als den der Validität der Instrumente und Verfahren der Erkenntnisgewinnung.⁶⁴

Die Bedeutsamkeit der Alternativenlosigkeit liegt nun darin, daß eine Erkenntnis dann gültig ist, wenn

„sich zeigen läßt, daß wir gar nicht anders können, als sie so zu machen, wie wir sie machen. Den Rechtsgrund dafür muß ein jeder anerkennen, der überhaupt ein *Bewußtsein von sich als Subjekt* beansprucht.“⁶⁵

(D**) ‚Der Gebrauch der Regel R ist für alle Subjekte S in einem letztgültigen Sinn genau dann gerechtfertigt, wenn S sich ohne R nicht als S verstehen kann.‘

Das bedeutet, daß die Notwendigkeit, ein Wissen als gerechtfertigt anzusehen, von unserem Selbstverständnis als Subjekt abhängt. „Die Deduktion“, lautet Bubners These,

⁶⁴ Cf. dagegen Bubner, Zur Struktur eines transzendentalen Arguments (1974) 24 f.: „Erkenntnisform“.

⁶⁵ Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 308.

„zieht ihre Kraft (...) aus dem drohenden Verlust der Konsistenz des Selbstverständnisses, so daß jeder, der sich selber richtig versteht, die Zustimmung nicht versagen kann.“⁶⁶

Doch diese Behauptung verwischt im Grunde, daß es nicht um die Konsistenz irgendwelcher verschiedener Selbstverständnisse geht. Selbstverständnisse können unter nicht-transzendentalphilosophischen Bedingungen konsistent sein und trotzdem Alternativen zulassen, da es Selbstverständnisse sind, die an bestimmte Eigenheiten geknüpft sind. Das Selbstverständnis, um das es der Deduktion geht, kann jedoch nur ein einziges und universelles sein, das Subjekten als solchen zukommt.

Der Rechtsgrund, der Subjekte zwingt, einen bestimmten Begriff als alternativenlos für ein konsistentes Selbstverständnis zu akzeptieren und darum, sofern sie sich über sich selbst verständigen, auch zu gebrauchen, kann nur die Subjektivität dieser Subjekte selbst sein. Das Verfahren des Alternativenlosigkeitsnachweises muß einen Begriff dadurch legitimieren können, daß es zeigt, daß Subjekte, die ihn nicht akzeptieren, nicht nur nicht in der Lage sind, ein bestimmtes konsistentes Selbstverständnis zu entwickeln, sondern überhaupt kein Selbstverständnis mehr besitzen können, weil die Alternative Subjektivität als solche antastet. Sie verunmöglicht es, daß Subjekte sich als Subjekte zu begreifen vermögen, unterbindet Selbstreflexivität überhaupt.

In einer transzendentalen Deduktion sind die Struktur des Arguments und die des Kandidaten, für den

⁶⁶ Ebd.

argumentiert wird, analog verfaßt. Ein Beweisverfahren, das sich einer selbstbezüglichen Beweisart bedient, beweist die Unverzichtbarkeit der Selbstbezüglichkeit als Konsistenzbedingung eines Selbstverständnisses solcher Kandidaten, deren wesentliche Eigenschaft Subjektivität als Selbstbezüglichkeit ist. Andernfalls gibt es überhaupt kein Selbstverständnis, da sich das Bewußtsein eines Selbstverhältnisses nicht herstellen läßt.

Daß es, geht es um das Selbstverständnis von Subjekten als solchen, nur *ein* Selbstverständnis und folglich auch nur *eine* Weise gibt, sich über sich selbst zu verständigen und richtig zu verstehen, ist, wie Bubner zeigt, durch die Deduktion zwangsläufig vorgegeben. Dabei entdeckt er jedoch zugleich – *contre coeur*, wie mir scheint –, daß eine solche Verpflichtung aufs richtige Selbstverständnis nur noch appellativen Charakter haben kann. Damit fußt die gesamte Deduktion auf einer Entscheidung, die nicht mehr argumentativ begründet ist, von letztgültiger Begründung nicht zu reden.

Bubner noch einmal wörtlich:

„Die Ersetzung des Beweises im Sinne wissenschaftlicher Theorie durch eine Deduktion im Stile eingeübter Rechtspraxis hat zur Folge, daß der Rückgriff auf die *Synthesisleistung* des Selbstbewußtseins an ein Plädoyer gemahnt. Freilich wird dabei nicht an irgend etwas appelliert, das man bestreiten oder akzeptieren kann; diesem Plädoyer vermag sich kein Subjekt, das Subjekt heißen will, zu entziehen.“⁶⁷

⁶⁷ Cf. Bubner, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente* (1982) 308.

Hier kehrt das *kat'anthrōpon*-Argument in der Kantischen Fassung wieder. Es wird *ad hominem* genau mit dem Anspruch argumentiert, daß das Argument für alle Menschen bzw. für alle vernünftigen Wesen gilt. Dazu bedient man sich einer selbstreflexiven Argumentationsstruktur. Die Advokaten transzendentaler Überlegungen betrachten dies als Stärke. Das mag indes ‚von außen‘ gesehen genau die Schwäche der Rechtfertigung ausmachen. Jede transzendente Deduktion ist hintergebar, weil ihre ontologischen Voraussetzungen, soll nicht – idealistisch statt transzendental argumentierend – die Selbstreflexivität eines Absoluten bemüht werden, hintergebar sind.

Es liegt nahe, daß Wesen, die sich bereits so verstehen, dazu tendieren, dieses Selbstverständnis zum Kriterium der Gültigkeit des Deduktionsverfahrens zu machen. Die Verpflichtung darauf, daß Menschen sich als Subjekte auszulegen und zu verstehen haben, müßte jedoch noch argumentativ ausgewiesen werden, wenn sich nicht der Verdacht des Appellativen bestätigen und das Ganze als Sache für „gutgesinnte Seelen“ (GMS 453,) erweisen soll. In letzterem Fall vermag auch der Grenzdiskurs seine Grenzbegriffe und mit ihnen den der Menschenwürde lediglich zu etablieren, nicht aber in einem letztgültigen und unüberholbaren Sinn zu deduzieren.

Dagegen muß das Verfahren einer transzendentalen Deduktion der Freiheit sich so darstellen lassen, daß ihre Konklusion die stärkstmögliche normative Kraft besitzt und nicht mehr unter einer Anwendungsbedingung eines sich denken Wollens steht. Das Bewußtsein der Freiheit muß in jeder Handlung als Selbstver-

ständnis eines Subjekts präsent sein. Die Regel des Ich will muß universell gelten, damit eine Person die Identität besitzt, die sie von Handlung zu Handlung, von moralischem Urteil zu moralischem Urteil fortschreiten läßt, ohne sich abhanden zu kommen. Nach diesem starken Regelbegriff ist das Subjekt ein „Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann“ (GMS 448_{4 f.}).⁶⁸

3. *Rechtfertigung der Freiheitsidee durch Kritik des Subjekts*

Dieter Henrich hat vorgeschlagen, nicht nur den deduktiven Beweis von einer transzendentalen Deduktion, sondern auch letztere noch einmal nach einem a) starken und einem b) schwachen Deduktionstyp zu unterscheiden.⁶⁹

a) Deduktionen des starken Typs rechtfertigen nicht-empirische Prinzipien direkt im Rückgriff auf Vernunft, ohne daß solche Prinzipien zuvor irgendwie durch ihren Gebrauch belegt oder bewährt sein müssen. Das entspricht in etwa dem in den *Prolegomena*

⁶⁸ Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1483₁₃₋₁₅: „[W]enn er [der Mensch] frey ist, so muß er eine Regel haben, diese Regel ist aber der weesentliche Zweck der Menschheit.“

⁶⁹ Henrich, *Die Deduktion des Sittengesetzes* (1975) 81 f. Kant aber hat, worauf Henrich (ebd. 109) ebenfalls hinweist, weder in der *Grundlegung* noch in der *Kritik der praktischen Vernunft* selber eine solche Differenzierungsmöglichkeit thematisiert. Stattdessen dient Kant, was Henrich eine starke Form der Deduktion nennt, eigenem Bekunden nach einer „Vorbereitung“ (GMS 447₂₂₋₂₅).

und der *Jäsche-Logik* synthetisch oder progressiv genannten Vorgehen.

Nach dieser Bestimmung ist eine Deduktion als progressive zu klassifizieren, wenn sie keines Rekurses auf ein Faktum bedarf. Eine Deduktion der Freiheit dürfte sich demnach nicht auf das Faktum Praxis berufen. Sie enthält nur insofern auch ein regressives Moment, als sie innerhalb der Vernunft auf einen Punkt zurückgehen muß, der Freiheit unleugbar macht.

b) Die Deduktion in ihrer schwachen Variante nimmt dagegen zunächst im Rekurs auf ein hinreichend belegtes Faktum zuverlässig Bekanntes in Augenschein, um von dort aus auf seine Möglichkeitsbedingungen in der Vernunft zurückzugehen. Dies kommt in etwa mit dem analytischen oder regressiven Verfahren, wie es die *Prolegomena* für sich beanspruchen, überein.⁷⁰

Kant zielt nach eigenem Bekunden auf eine Deduktion vom Typ a), eine „Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft“ (GMS 447_{22 f.}). Dies wäre ein Forschen in ebendieser Vernunft, das „noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst“ (Prol § 4, 274_{32 f.}).⁷¹ Es kann nur gelingen, wenn (und weil) die Freiheit zur Vernunft gehört, da sie eine Idee der Vernunft ist. Die Notwendigkeit, sie anzunehmen, besteht, weil diese Vernunft selbst (vernünftigerweise) nicht geleugnet

⁷⁰ Cf. Prol § 4, 274_{27–27₅₇}; § 5, 276_{33 f.}; *Jäsche-Logik* § 117, IX 149_{4–10}).

⁷¹ Bereits Ende des Jahres 1773 berichtet Kant in einem Brief an Marcus Herz von seiner Arbeit an einem „Verfahren der sich selbst isolirenden Vernunft“ (X 144_{17 f.}).

werden kann. – Die Vernunft müßte dazu selbstaffirmativ darauf bestehen können, daß es vernünftig ist, sich an die Vernunft zu halten.

Die Deduktion der Freiheit ist „eine ‚Rechtfertigung‘ auf Grund der Einsicht der Vernunft in ihre eigene vernünftige Tätigkeit.“⁷²

Eine solche Einsicht der Vernunft in sich selbst ist nur möglich, wenn der Vernunft ein Selbstverhältnis unterstellt wird, d. h. wenn Vernunft, statt ein Werkzeug des Denkens zu sein, selbst die Struktur von Subjektivität besitzt. Die Deduktion der Freiheit firmiert darum zu Recht unter dem Titel „Kritik des Subjects“ (GMS 440₂₅).

Mit dem Gelingen einer Deduktion der Freiheitsidee ist nach dem Konzept der *Grundlegung* sowohl die Idee der Menschenwürde als auch die des Moralgesetzes, das die Würde unter ihren Schutz stellt, gesichert. Sie bedürfen keiner gesonderten Rechtfertigung mehr, da ihre Möglichkeit wie ihre Notwendigkeit durch eine Analyse des Freiheitsbegriffs einsichtig gemacht werden kann.⁷³ Kant arbeitet eine Rechtfertigung der Freiheitsidee in zwei Argumentationsabschnitten aus. Im ersten (GMS 447₂₆–448₂₂) sucht er zu zeigen, daß vernünftige, mit einem Willen begabte Wesen zu einem konsistenten Selbstverständnis⁷⁴ in prak-

⁷² Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 203/(1962) 251.

⁷³ Zum Verhältnis von Freiheit und Sittlichkeit cf. GMS 447₂₋₄, 447₈₋₁₀, 447_{32 f.}

⁷⁴ Cf. Bubner, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente* (1982) 308.

tischer Rücksicht die Freiheit ihres Willens voraussetzen müssen. Ein konsistentes Selbstverständnis ist dabei identisch mit dem Bewußtsein der Bedingung eines Selbstverständnisses überhaupt. Vernünftige, mit einem Willen begabte Wesen, d. h. Subjekte, müssen sich als Subjekte denken. Der zweite (GMS 448₂₃-453₁₅) widmet sich dem Nachweis, daß und wie Menschen zum Geltungsbereich dieser Präsuppositionsregel gehören.

3.1 Die Unabweisbarkeit der Autonomie der Vernunft

Der erste Deduktionsabschnitt gelangt in fünf Schritten an sein Ziel.

1) Eingangs erweitert Kant, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat, Geltungsanspruch und Geltungsbereich der geforderten Deduktion vom Willen des Menschen auf den Willen aller vernünftigen Wesen. Vernünftige Wesen sind solche, deren maßgebliche ontologische Bestimmung Vernunft ist. Wir können auch sagen: Solche Wesen heißen vernünftige Wesen, die Vernunft bzw. Vernunftbestimmtheit zum Wesen haben. Darin kommen Menschen als vernünftige Wesen mit allen vernünftigen Wesen überein, so daß eine Regel, die „für uns bloß als *vernünftige* Wesen zum Gesetze dient“, da es eine Regel für die Vernunft ist, „auch für alle vernünftigen Wesen gelten“ (GMS 447_{31 f.}) muß. Soll nun der Nachweis angetreten werden, daß Freiheit zur Tätigkeit vernünftiger, willensbegabter Wesen überhaupt gehört, und ist dieser als eine Kritik des Subjekts zu führen, dann prüft hier,

nach der berühmten Formel, derzufolge Wendungen mit dem Wort Kritik plus Genitiv sowohl als *genitivus subjectivus* als auch als *genitivus objectivus* zu lesen sind, praktische Vernunft sich selbst im Hinblick auf die Notwendigkeit einer Freiheitssupposition ab. Die Rede von allen vernünftigen Wesen meint mithin nicht, daß der Freiheitsbegriff als noch nicht auf Menschen restringiert zu deduzieren wäre,⁷⁵ und sie läßt auch nicht, wie Schopenhauer spottete, „ein wenig an die lieben Engelein“ denken.⁷⁶ Vielmehr bringt sie den Geltungsbereich der beabsichtigten Deduktion mit der Klasse aller möglichen Kompetenten einer solchen Deduktion zur Deckung, indem sie den Geltungsbereich konzeptualisiert. Der Allquantor zielt nicht auf eine Generalisierung, sondern auf Universelles. Universalität ist Definiens der Freiheitsdeduktion, wie es bereits Definiens der Moralphilosophie Kants war, nichts, was innerhalb ihrer noch gerechtfertigt werden könnte.

2) Auf diesen die Deduktion präparierenden Schritt folgt Kants These:

„Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei“ (GMS 448₄₋₆).

Das meint nicht, daß das Gefühl der Freiheit tatsächliche Freiheit verbürgt, so wie dann auch das Gefühl der Unfreiheit Unfreiheit verbürgte. Es geht nicht um

⁷⁵ So Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 167.

⁷⁶ Schopenhauer, *Grundlage der Moral* (1988 a) 488.

ein Faktum, auf das sich so oder so berufen läßt, sondern um ein Prinzip von universeller Geltung. Immer wenn ein solches Wesen handelt, so handelt es unter der Idee der Freiheit.

Dieser Schritt und die dazu gehörige Fußnote entlasten die Deduktion von einem theoretischen Beweis und bestimmen ihren Status als *kat'anthrōpon*-Argument. Daß im Falle ihrer Geltung eine Notwendigkeit aufgezeigt ist, weist zugleich den Verdacht ab, sie rechtfertige statt der Freiheit eine bloße Fiktion. Dagegen spricht die Modalität der transzendentalen Überlegung. Der Gebrauch der Idee der Freiheit gilt für letztgültig gerechtfertigt, wenn ihre Annahme für jede Selbstverständigung und jedwedes Selbstverständnis eines Wesens – „from a practical point of view“⁷⁷ – unabweisbar ist.

3) Im dritten Schritt behauptet Kant, die Bedingung, sich als Handelnde nicht anders als unter der Idee der Freiheit denken zu können, sei durch die vernünftigen Wesen, die über einen Willen verfügen, erfüllt. Ihnen müsse notwendig der Gebrauch der Freiheitsidee zugestanden werden, unter der sie handeln, weil sie ihrem Begriff nach als Wesen gedacht werden, die Kausalitätsketten spontan initiieren können. Sie besitzen praktische Vernunft.

Es folgt Kants Hauptargument.

4) „Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urthei-

⁷⁷ Patons Übersetzung von GMS 448, in: ders., Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysic of Morals (1964). Paton übernimmt die Paginierung der Akademie-Ausgabe.

le anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben.“ (GMS 448₁₃₋₁₆)⁷⁸

Kant argumentiert hier nicht analytisch, geradewegs im Rückgriff auf die Semantik des Vernunftbegriffs. Er sagt nicht, wie an anderer Stelle überliefert:⁷⁹ Weil eine Heteronomie der Vernunft dem Vernunftbegriff widerstreitet (*contradictio in adjecto*), ist die Freiheit vernünftiger Wesen als Autonomie bereits durch die Vernunft belegt. Dann wäre Autonomie einfach ein Definiens des Vernunftbegriffs.⁸⁰ Hätte Kant dies im Sinn gehabt, er hätte auf eine Deduktion verzichten können. Eine solche wird indes erforderlich, wenn für bestimmte fundamentale Optionen menschlicher Selbstverständigung selbstreflexiv argumentiert wird, d. h. wenn gerechtfertigte und rechtfertigende Vernunft dieselbe sind.

In Kants Hauptargument geht es im wesentlichen um

⁷⁸ Henrichs Ansicht, dieses Argument werde allein für einen theoretischen Vernunftbegriff angeführt, scheint mir am Kantschen Wortlaut vorbeizugehen, weil er sich an seinem praktizistischen Vernunftbegriff versieht. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht* (1973) 245–247 u. ders., *Die Deduktion des Sittengesetzes* (1975) 65. Cf. dagegen Benton, *The Transcendental Argument in Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals* (1978) 230 f. und schließlich Kant selbst. Geht es um praktische Vernunft in Ansehung ihrer Urtheile, und geht es um ein Selbstbewußtsein dieser praktischen Vernunft, dann stets in praktischer Absicht. – „[W]enn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist (. . .), so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien *a priori* urtheilt“ (KpV 121₂₋₆).

⁷⁹ Cf. Wiener Logik, XXIV, 1.2 866₄₋₇.

⁸⁰ So Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 172.

den Nachweis der prinzipiellen Denkmöglichkeit einer alternativen Position zu einer sich selbst als freidenkenden Vernunft durch eine *reductio ad absurdum*. Das gleicht der bewußtseinstheoretischen Transformation, die Kant in der Anthropologie (§ 27, VII 167₁₃₋₁₈) der Lehre Epikurs, daß der Tod uns nichts angehe, angedeihen läßt. (Ich habe sie diesem Kapitel als Motto vorangestellt.)

Kant denkt der Vernunft ein Selbstbewußtsein zu⁸¹ und behauptet:

Es ist unmöglich, eine Vernunft zu denken, deren Selbstbewußtsein Zeuge der Fremdbestimmung dieser Vernunft würde. Denn entweder a) könnte dieses Selbstbewußtsein als zu der Vernunft gehörig, deren Selbstbewußtsein es ist, selbst fremdbestimmt sein. Diese Einsicht ist jedoch nur kraft eines Selbstbewußtseins möglich, was auf ein Iterationsmodell hinausläuft, das aber gleichfalls, um als solches verständlich werden zu können, eingeklammert und von einem Ich denke aus betrachtet werden muß. b) Oder die Vernunft hat sogleich gerade dadurch, daß sie ihre Fremdbestimmung zum Gegenstand eines eigenen Bewußtseins machen kann, ihre Autonomie bewiesen. Die Geltung des cartesianischen Arguments muß freilich, wie von aller neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie, vorausgesetzt werden.

Die Parallelen mit der zwei Jahre später publizierten Deduktion aus der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787), auf die wir schon hinwiesen, reichen bis in die Wortwahl.

⁸¹ Cf. R 5440 (1776–78), XVIII 182₁₆₋₁₉.

„Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviele heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“ (KrV B 131 f.)

Wenn Vernunft, wie Kant sie denkt, sich aber in praktischer Absicht selbst betrachtet und überhaupt Alternativen erwägt, ja wenn sie sich, wie es in der zweiten Kritik heißt, „bei uns in der That praktisch [nicht: als praktisch] beweiset“ (KpV 42_{6 f.}), muß sie sich dazu auch als autonom und damit als frei denken. Der Gedanke der heteronomen Vernunft stellt keine wirkliche Alternative dar, wenn selbst die Prüfung auf Autonomie oder Heteronomie Sache autonomer Vernunft ist, während an ein Selbstbewußtsein oder eine Selbstprüfung heteronomer Vernunft gar nicht zu denken ist. So ist

„in *praktischer Absicht* der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln“ (GMS 455₃₃-456₃),

da dieses Wegvernünfteln nicht ohne Rekurs auf eine Vernunft durchführbar ist, die Freiheit für sich reklamieren muß, damit ihr Tun zurechenbar wird. So ist auch hier entweder autonome oder gar keine Vernunft am Werk.

Vernunft ist ohne Autonomie undenkbar. Da Kant unter Autonomie eine spontane Selbstbestimmung nach

selbstgegebenen Gesetzen versteht, folgt aus ihrem Nachweis analytisch, daß

5) Vernunft sich als „Urheberin ihrer Principien“ (GMS 448₁₇) oder „Selbthalterin ihrer Gesetze“ (GMS 425₃₅) betrachten muß;

„folgich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden“ (GMS 448_{18 f.}).

Mit dem weiteren sind wir bereits vertraut. Der Wille eines vernünftigen Wesens

„kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.“ (GMS 448₂₀₋₂₂)

Wir haben im ersten Kapitel Kants Ethik als eine Kohärenztheorie der Moral gedeutet. Im vierten Kapitel entdeckte sich die Lehre vom Zweck an sich selbst als eine Kohärenztheorie der menschlichen Würde. Hier haben wir nun eine Kohärenztheorie der Freiheit.

Reine praktische Vernunft präsупponiert dem Anspruch der transzendentalen Deduktion nach mit der Idee der Freiheit nicht allein die Bedingung für irgendein Selbstverständnis, sondern – die Formulierung gerät der Sache wegen massiv – die Bedingung der Möglichkeit der Verständigung des Subjekts über sich selbst als solches überhaupt. Es geht um die Notwendigkeit eines bestimmten menschlichen Selbstverständnisses, das von der Idee der Freiheit notwendig Gebrauch macht und als solches in eins die Bedingung der Möglichkeit aller menschlichen Selbstverständi-

gung enthält und sich als diese reflektiert. Nicht irgendeine Regel wird auf diese Weise gerechtfertigt, sondern die Regel für alle Regelhaftigkeit überhaupt. Bestimmt die „reine Vernunft (...) durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen“ (KpV 24₃₅₋₃₉), so handelt es sich um das „Gesetz der Freiheit“ (KpV 68_{1f.}). Die Regel aller Regelhaftigkeit, die nichts als die Form einer Regel überhaupt zum Inhalt hat, ist mit dem Gesetz der Freiheit identisch.

Vor dieser Regel gibt es innerhalb dieses Diskurses kein Ausweichen. Als Geltungsdiskurs versucht er, jede mögliche Außenperspektive als unzulässig auszugrenzen. Die Regel legt, wie Kant sie denkt, das Selbstverständnis vernünftiger Wesen fest, weil sie bloß formal die Regel aller Selbstverständigung überhaupt ist und zugleich fordert, daß ein so geartetes Selbstverständnis in allem Wollen und Denken mit präsent ist. Es versteht sich von selbst, daß eine solche Regel, die jede andere Regel auf Kompatibilität mit dem universalen Regelbegriff prüft und somit erst zur Regel macht, es – nach dem damit begründeten starken Regelmodell – verunmöglicht, sich alternative Regeln auszudenken und alternative Selbstverständnisse zu entwickeln. Die Normativität der Konklusion einer transzendentalen Deduktion zeigt sich hier in ihrer stärksten Variante.

Dafür, daß dieses Ergebnis nicht nur für rein vernünftige Wesen, sondern auch für Menschen gilt, sucht, wie ich ihn lese, der zweite Deduktionsabschnitt Argumente beizubringen.

3.2 Die Berufung auf die gemeine Menschenvernunft

Damit ein zweiter Deduktionsschritt überhaupt noch als erforderlich betrachtet werden kann, sich durchführen läßt und sinnvoll wird, sind bei der Einschätzung der Begründungskraft des ersten Abstriche zu machen. Die Berufung auf Subjektivität als Selbstbezüglichkeit der Vernunft gilt nicht mehr für hinreichend, wenn es um Menschen als Wesen geht, die nicht ausschließlich rein vernünftige Wesen sind. Die notwendige Präsupposition wird wieder auf eine bloße Voraussetzung heruntergestuft (cf. GMS 449₂₄₋₂₇). Infolgedessen ist die Legitimität der Berufung auf eine Würde des Menschen weiterhin in Frage gestellt und müssen auch das Sittengesetz und die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs, die aus dem Begriff der Freiheit folgen sollen, für unsicher gelten.

Kant äußert einen Zirkelverdacht:

„Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben“ (GMS 450₁₉₋₂₃).

Wir unterstellen unsere Unabhängigkeit von der Naturkausalität, um unsere Finalität Gesetzen zu unterstellen. Und wir unterstellen unsere Finalität Gesetzen, weil wir unsere Unabhängigkeit von der Naturkausalität unterstellt haben.

Das sieht freilich zunächst eher nach Äquivalenz als nach Zirkelhaftigkeit aus.

Wir präsupponieren *P*, damit *Q*.
Q, weil wir *P* präsupponiert haben.

Die Gesetzgebung setzt in beiden Fällen Freiheit voraus. Sie ist in beiden Folge und in keinem Grund der Freiheit.⁸² Es bleibt eindeutig beim Primat der Freiheit, wenn es um die Begründung von Moral und Menschenwürde geht. Worin besteht dann der Zirkel?

Sehe ich richtig, so betrifft der Zirkelverdacht den Status der Begründung, ihre Begründungskraft. Das deutet sich im Wechsel der Begründungspartikel von einem finalen ‚um ... zu‘ zu einem kausalen ‚weil‘ an. Darum muß es heißen: Wir können nicht zunächst in heuristischer Absicht *P* unterstellen, um uns *Q* verständlich machen zu können, und dann *Q* bloß aufgrund einer Unterstellung von *P*, die uns lediglich eine hermeneutische Möglichkeit eröffnete, schon für hinreichend belegt halten.⁸³ Wir dürfen nicht ein re-

⁸² Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 225/(1962) 279: „Kant hat niemals vom kategorischen Imperativ auf die Freiheit geschlossen“. Es gibt aber auch keinen Grund, an dieser Stelle eine Antizipation der Deutung der Freiheit als *ratio essendi* des Sittengesetzes, das seinerseits *ratio cognoscendi* der Freiheit ist, zu sehen. Cf. KpV 4₂₈₋₃₃ Fn.

⁸³ Gestützt wird diese Lesart von dem Resümee, das Kant gibt, sobald er den Zirkelverdacht für ausgeräumt ansieht. GMS 453₃₋₁₁: „Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbitung eines Principis, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen können.“

gressives Argument in ein progressives ummünzen, um dann daraus positive Schlüsse zu ziehen. Für dergleichen positive Schlüsse hält Kant sich nicht mehr für befugt, die Freiheitshypothese als eine notwendige anzusehen. Die Regel, Freiheit in praktischer Absicht zu unterstellen, gebietet für diesen Fall nicht mehr kategorisch. Nur wenn wir uns ein vernünftiges, mit einem Willen begabtes und als solches seiner selbst bewußtes Wesen denken *wollen*, müssen wir ihm auch eine Freiheit zugestehen (cf. GMS 448₂₇–449₆). Wir können aber sowohl den Anspruch auf Geltung des kategorischen Imperativs als auch den auf die Notwendigkeit der Freiheitsidee aufgeben, und nichts verpflichtet uns auf ein bestimmtes Selbstverständnis, solange uns seine Unhintergebarkeit nicht demonstriert wurde – auch nicht die Drohung mit dem Kohärenzverlust.

„Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen?“ (GMS 449₁₁₋₁₃)

Fehlt, wie das Zirkelargument anmahnt, die Verbindlichkeit der Freiheitshypothese, stellt sich das Deduktionsproblem zugleich als Motivationsproblem.⁸⁴ Um ein verbindliches Selbstverständnis dennoch geltend machen zu können und den Gebrauch der Idee der Freiheit bei Menschen als, obgleich beschränkt gültig, so doch als gerechtfertigt auszuweisen, bedient

⁸⁴ Cf. Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 173.

sich Kant des Arguments von der doppelten Perspektive, des empirischen und des intelligiblen Standpunkts in ein und demselben Subjekt. Auf diesem Weg soll gezeigt werden, daß die Idee der Freiheit auch für ein Wesen, das nicht rein vernünftig ist, samt ihrer Konsequenzen Verbindlichkeit besitzt.

Die dem Grenzdiskurs Kantschen Typs zugrundeliegende Ontologie des Menschen wird zu verteidigen gesucht. Bemerkenswert ist, wie häufig Kant sich zum Zweck dieser Verteidigung auf die „gemeine Menschenvernunft“ (GMS 454₂₀, 456₂, 457₄) oder den „gemeinsten Verstand“ (GMS 450₃₇, 452_{1.f.}) beruft. Die Gültigkeit der Deduktion soll dadurch beglaubigt werden, daß selbst die natürliche Vernunft transzendente Überlegungen anstelle, eine Sinnen- und eine Verstandeswelt, Erscheinung und Dinge an sich selbst, empirisches und transzendentes Ich unterscheide (cf. GMS 451), so daß der Mensch bereits durch das natürliche Bewußtsein auf den Weg gebracht werde, sich als reines Ich oder „eigentliche[s] Selbst“ (GMS 457₃₄) einer intelligiblen Welt zuzurechnen. In dieser Welt gilt ohne Einschränkung die Freiheitsidee, und darum muß der Mensch, insofern er in der Lage ist, den intelligiblen Standpunkt einzunehmen, als frei betrachtet werden. Es ist mithin kein Widerspruch, sich in der Verstandeswelt als frei, in der Sinnenwelt aber verpflichtet zu denken, wenn durch die Intelligibilität dieser (Selbst-)Verpflichtung eine Rückbindung auch der Sinnenwelt an die Verstandeswelt statthat. Da beide Titel Standpunkte der Vernunft sind, bleibt über die Differenzierung hinweg die Einheit des Subjekts gewährleistet.

Verstandeswelt ist jedoch nur der Name für einen Standpunkt der Vernunft, den sie einnehmen muß, um sich selbst als praktisch und den Menschen, insofern er ihn einzunehmen versteht, als frei denken zu können (cf. GMS 458₁₉₋₂₅). Menschen müssen, um als frei angesehen werden zu können, eine Perspektive zu sich einnehmen können, in der gilt, was der erste Abschnitt der Deduktion für gesichert annehmen konnte: Sie müssen kraft ihrer Intelligibilität ein Selbstverhältnis denken und ein Selbstverständnis etablieren können, das die Geltung der Freiheitshypothese zu seiner Möglichkeitsbedingung hat.

„Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit.“ (GMS 452₃₁₋₃₅)

Diese Argumentation knüpft an den ersten Deduktionsabschnitt an. Insofern ist sie eine transzendente. Sie zeigt, daß bestimmte Bedingungen erfüllt sein müssen, wenn dem Begriff des Menschen praktische Vernunft nicht abgesprochen werden können soll. Es muß ihm ein eigentliches Selbst zudedacht werden, das den ganzen Menschen als Sinnen- und Vernunftwesen repräsentiert und dies dennoch eindeutig lediglich als intelligibles Wesen tut.

Dieses Argument entwickelt eine bestimmte Konzeption des Menschen, mit dem die von Kant veranschlagten epistemologischen Anforderungen praktischer Philosophie erfüllt werden können. Zu fragen bleibt,

ob der Menschenbegriff, der Kantschen Verlässlichkeitserwartungen nachkommt, ‚lebendigen Menschen‘ gerecht wird und ob es ein Argument gibt, das uns zwingt, uns diesem Begriff gemäß zu verstehen. Ein solches Argument aber steht aus. Kant zeigt nicht, daß wir uns so verstehen müssen, sondern behauptet, wir verstünden uns bereits so.

Die Argumente, die Kant in der *Grundlegung* dafür anführt, daß Menschen sich immer schon, „obzwar rohe“ (GMS 451_{17f.}) und fehlerhaft, in einem transzendentalphilosophischen Sinne verstehen, besitzen selbst keinerlei transzendentalen Status,⁸⁵ sondern sind allesamt empirisch. Die Frage, ob Menschen Kandidaten für Freiheit sind, nimmt sich so wie eine *quaestio facti*, nicht aber wie eine *quaestio juris* aus. Das gilt, darauf deutet manches hin, auch für das zentrale Selbstunterscheidungsargument, mit dem Kant die Vernunft als Instanz der Grenzziehung zwischen Verstand und Sinnlichkeit auch für das gewöhnliche Bewußtsein zu etablieren sucht.

„Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar (...) noch über den *Verstand* erhoben (...) [D]ie Vernunft [zeigt] unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität (...), daß sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäfte darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.“ (GMS 452₇₋₂₂)

⁸⁵ Cf. Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 176.

Ist dieser Fund des Menschen in sich selbst in der Tat ein empirischer, hieße das, daß sich die Freiheitsdeduktion, zumindest was ihren Geltungsbereich und dessen mögliche Kandidaten angeht, zuletzt empirisch absicherte. Das wäre in eins auch ein empirischer Verweis auf Wirklichkeit und Notwendigkeit eines transzendentalen Grenzdiskurses. Um seine Freiheitspräsupposition anwenden zu können, braucht der Grenzdiskurs unter den Bedingungen der *Grundlegung* ein „Wesen, das sich eines Willen (...) bewußt zu sein glaubt“ (GMS 459₁₀₋₁₄), unter denen der *Kritik der praktischen Vernunft* solche Wesen, die das Sittengesetz „als für sie verbindend erkennen“ (KpV 47₃₀).

Doch der Grenzdiskurs ist wie sein Gegenstand ein philosophischer Entwurf. Die Behauptung, es gäbe die Möglichkeit eines empirischen Einblicks in das Vermögen der Grenzziehung, ist unsinnig. Dagegen setzt die Behauptung, es gäbe die Möglichkeit eines nichtempirischen Einblicks in selbiges Vermögen, den transzendentalen Ansatz schon voraus. So verlagert sich die Frage der Begründung auf die Ebene der Frage nach den Begründungsregeln des Grenzdiskurses selbst.

Geht das Programm der Bestimmung und Rechtfertigung einer Regel aller Regelmäßigkeit auf, kommen wir nicht umhin, uns als Subjekte nach dem starken Modell von Regelmäßigkeit mit starker normativer Kraft zu denken. Dann ist auch menschliche Würde so zu denken, wie Kant es vorexerziert. Die Wissenschaftlichkeit der praktischen Philosophie ist durch Alternativenlosigkeit und Selbstreflexivität auf der

Ebene eines Grenzdiskurses gesichert. Problematisch wird dadurch der Grenzdiskurs als solcher. Gibt es nichts, wogegen etwas abgegrenzt werden muß, erschöpft sich die Begründungskraft eines Geltungsdiskurses im Selbstverweis und in der Berufung auf sich selbst, ist die Metapher der Grenze für ihn sinnlos geworden.^{86, 87} Ein System, das vergißt, daß es begrenzt ist, wird auch keinen Diskurs über seine Grenze führen. Deshalb ist gegen das idealistische⁸⁸ ein schwächeres Modell der Regelhaftigkeit zu etablieren, das es auch erlaubt, die Würde des Menschen anders zu denken, als Kant es tut.

⁸⁶ Wegen dieser Konsequenz erklärt Rorty jedes Selbstbezüglichkeitsargument für ein *ad-hominem*-Argument. Cf. Rorty, *Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism* (1979) 89, 99.

⁸⁷ Prol § 57, 352₂₈ f.: „So lange die Erkenntniß der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmte Grenzen denken.“

⁸⁸ Cf. Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, XX 403.

VI. Eine nicht-fundamentalistische These zum Grenzdiskurs

„Was die Menschen als Rechtfertigung gelten lassen, – zeigt, wie sie denken und leben.“¹

1. *Ontologische Optionen*

1) Menschenwürde ist ein Begriff der Kantschen Moralphilosophie, einer Ethik, die, gegen eine durch Aristoteles begründete Tradition, mit dem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit auftritt und diesen Anspruch dadurch zu sichern sucht, daß sie a) das Problem der Handlung zu einem Problem des Willens macht und b) den Willen und seine Freiheit als „eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind“ (GMS 446_{7f.}), bzw. als „eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art“ (GMS 446_{20f.}) versteht. Die Anlehnung an die Kategorie der Kausalität in der theoretischen Philosophie und ein Gesetzesbegriff, der sich am Paradigma des Naturgesetzes orientiert, sind Indikatoren des wissenschaftlichen Anspruchs und zugleich die Instrumente seiner Durchsetzung.

¹ Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen § 325.

Der Gedanke der Menschenwürde spielt im Rahmen der Moralphilosophie Kants eine prominente Rolle,² kann aber innerhalb des moralphilosophischen Diskurses nicht begründet werden. Er ist vielmehr neben seiner internen Rolle extern Moment der Begründendes dieses Diskurses und seiner wissenschaftlichen Geltung.

„Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen *Dasein an sich selbst* einen absoluten Werth hat, was als *Zweck an sich selbst* ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen.“ (GMS 428₃₋₆)

Wenn es eine Würde des Menschen gibt, dann gibt es auch ein moralisches Gesetz, dann ist praktische Philosophie, deren Wissenschaftlichkeit von der Möglichkeit einer „bloße[n] Gesetzmäßigkeit überhaupt“ (GMS 402₁₀) im Praktischen abhängt, als Wissenschaft möglich. Die wissenschaftliche Geltung der Moralphilosophie Kants hängt damit von der Durchführbarkeit des Gedankens menschlicher Würde ab.

2) Die Ausdrücke ‚absoluter Wert‘ und ‚Zweck an sich selbst‘, mit denen Kant die Idee der Menschenwürde erläutert, sind wörtlich verstanden ebenso erhaben wie unverständlich und damit einem Sinnlosigkeits- bzw. Unsinnigkeitsverdacht (Wittgenstein),³ wenn

² Cf. den kategorischen Imperativ in der sog. Zweck-Formel; GMS 429₁₀₋₁₂.

³ Wittgenstein, Tractatus 4.003: „Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind

nicht einem Ideologieverdacht (Marx) ausgesetzt. Wir haben versucht, sie vor dieser Kritik in Schutz zu nehmen, indem wir sie als absolute Metaphern deuteten. Absolute Metaphern sind Ausdrücke des Redens über die Grenze der Sprache, der Welt, über die Möglichkeitsbedingungen menschlicher Selbst- und Weltverständigung. Sie besitzen keine sinnvolle wörtliche Bedeutung und lassen sich auch nicht in korrekte deskriptive tatsächensprachliche Ausdrücke übersetzen. Ihre Interpretation, die gleichwohl möglich sein soll, muß ihre Funktionsbedeutung angeben, die sie innerhalb eines Diskurses oder innerhalb eines Kontextes besitzen. Gelingt dies, und findet sich ein entsprechender Kontext oder ein entsprechender Diskurs, besitzt die praktische Philosophie Kants wissenschaftliche Geltung in Abhängigkeit und nur in Abhängigkeit von einem Diskurs, der sich allein metaphorisch führen läßt, weil seine Ausdrücke, wörtlich, deskriptiv und tatsächensprachlich verstanden, sogleich unter das Sinnlosigkeitsverdikt fallen.

nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, daß wir unsere Sprachlogik nicht verstehen. (Sie sind von der Art der Frage, ob das Gute mehr oder weniger identisch sei als das Schöne.) Und es ist nicht verwunderlich, daß die tiefsten Probleme eigentlich *keine* Probleme sind.“ Einen Unsinnigkeitsverdacht hegt er konsequenterweise auch gegen seine eigenen metaphysischen (grammatischen) Sätze. Cf. ders., Tractatus 6.54.: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)“

Dieser Diskurs erliegt nicht dem „metaphorischen Schein“,⁴ der dazu verführt, Aussagen über das Ganze der Welt oder die Möglichkeit des Sich Verständigens über sich selbst und die Welt, weil sie sich derselben Wörter und derselben Syntax bedienen müssen, wie Aussagen über etwas in der Welt zu behandeln. Gerade weil beide Aussagentypen sich derselben Wörter und derselben Syntax bedienen müssen, besteht er auf der Notwendigkeit, Aussagen des ersten Typs als Metaphern zu verstehen, freilich – gegen die *realistic fallacy* von Dogmatismus und Skeptizismus – als absolute Metaphern.⁵

Absolute Metaphern müssen sich in Regeln umformulieren lassen. Sie sind Regeln oder Grundsätze für unser Denken und Handeln. Menschliche Würde ist kein konstitutiver Begriff eines Gegenstands menschlicher Erkenntnis, sondern ein regulativer Begriff menschlicher Selbstverständigung. Menschenwürde läßt sich unmöglich verifizieren,⁶ die Inanspruchnahme ihres Begriffs als Regel jedoch justifizieren. Der

⁴ Apel, Transformation der Philosophie (1973) I 237, 248, 250. Ebd. I 237: „Wie kann die Philosophie diesem ‚metaphorischen Schein‘ ihrer Sprache entrinnen? – Dies ist das eigentliche Problem, das Wittgenstein im *Tractatus* gestellt hat.“

⁵ An etwas ähnliches muß auch Apel, Transformation der Philosophie (1973) I 327 gedacht haben, wenn er fragt: „Und kann man Metaphern nicht auch so verstehen, daß man den ‚metaphorischen Schein‘ durchschaut?“

⁶ Die Behauptung, Menschenwürde sei eine „Seinsgegebenheit“, ist in einem nicht-wissenschaftlichen Sinn dogmatisch, da sich für sie weder ein Verifikations- noch ein Falsifikationsverfahren angeben läßt (Zitat: Dürig, Kommentar zu Art. 1 Abs. I GG (1989) 11 Randnummer 17).

Ausdruck ist nicht eo ipso, aufgrund seiner sprachlichen und logischen Form, sinnlos.⁷ Er sucht die Grenze menschlicher Selbst- und Weltverständigung zu markieren. Er gehört in einen bzw. den Grenzdiskurs. Ich erläutere den transzendentalphilosophischen Letztbegründungsanspruch.

3) Der Grenzdiskurs unternimmt den Versuch, die Bedingungen der Möglichkeit eines menschlichen Selbst- und Weltverständnisses auf diskursivem Wege zu bestimmen. Er stellt somit selbst ein Selbstverständnis dar. Da er jedoch die Bedingung möglicher Selbstverständnisse zum Gehalt hat, ist er (seinem Selbstverständnis nach) nicht ein Diskurs unter anderen, sondern der schlechthin unhintergehbare Diskurs über die schlechthin unhintergehbare Möglichkeitsbedingung menschlicher Selbstverständigung. Er soll auf diese Weise auch nicht lediglich eine Grenze zurückschieben, um eine unendliche Iteration von Metaebenen der Selbstverständigung, Selbstaufklärung und deren Absicherung zu eröffnen, sondern sich selbst durchsichtig sein. Er fällt mit der von ihm markierten Grenze zusammen.

⁷ Wolff, *The Autonomy of Reason* (1973) 199 f.: „As I understand him, Kant is arguing that we *cannot* exhaustively divide all propositions into those which can in principle be known by us and those which have no cognitive significance or value whatsoever. There remain classes of propositions which play a legitimate cognitive role even though they do not meet the conditions of theoretical knowledge established by the *Critique of Pure Reason*. Among these propositions are moral principles, judgements of beauty (...) and the proposition (...), *that insofar as I (or my reason) undertake to act, I must regard myself as free.*“

Dieser Diskurs muß Sätze enthalten, die nicht nur ein bestimmtes Selbst- oder Weltverständnis äußern, sondern über die Möglichkeitsbedingungen möglicher Selbst- und Weltverständigung so reden, daß er darin seine eigene Möglichkeitsbedingung mit artikuliert, ohne über die von ihm diskursiv entwickelten Bedingungen hinaus weitere Bedingungen für die eigene Möglichkeit voraussetzen zu müssen.⁸ Dies ist nicht möglich, ohne die Struktur der Selbstrückbezüglichkeit in Anspruch zu nehmen.⁹ (Inwiefern es möglich ist, diese noch einmal in demselben Sinn diskursiv zu entwickeln, wie sie in Anspruch genommen wird, bleibt problematisch.)

Entscheidend ist: Der Grenzdiskurs will bis zuletzt über ontologische Optionen reden und für sie argumentieren können und auch das Reden über das Optieren noch in ein und denselben Diskurs einbinden, ohne – der Russellschen Typenlehre gemäß – auf Metaebenen ausweichen zu müssen. Dazu besteht er auf der Sagbarkeit der Grenze, auf der Möglichkeit, Sub-

⁸ Apel, Transformation der Philosophie (1973) I 230: „Diese Sätze nämlich begnügen sich ja nicht damit, (...) Aussagen über empirische Tatsachen in der Welt zu machen, sondern erheben den Anspruch, a priori gültige Aussagen über die Welt im ganzen, d. h. aber über die Form der Welt, d. h. aber über die Form der Darstellung der Welt und damit über ihre eigene Bedingung der Möglichkeit zu machen.“

⁹ Eine terminologische Unterscheidung von 1) Selbstverständigung und 2) Selbstverständnis ist schwierig, weil 1) der Prozeß ist, der zu 2) führt, während 2) die Möglichkeitsbedingung von 1) zum Gehalt hat. Praxis und Resultat durchdringen einander wechselseitig.

jektivität als Grenze „auf dieser Grenze“ (Prol § 57, 357₈) zu verhandeln.¹⁰

Eine Philosophie à la Wittgenstein muß sie dagegen als das Unsagbare voraussetzen und von innen her ex negativo so auszubauen suchen, daß sie sich an den Rändern dieses Denkens *zeigt*.^{11, 12} Damit lädt diese Philosophie das Denken einer Selbstreflexivität ihren Rezipienten auf, die im Nachvollzug auf sie zurückgreifen müssen, um zu verstehen, daß die Sprache und die Welt implizit auf ihre Grenze verweisen. Sie können somit nicht anders, als dieses ‚sacrificium intellectus‘ zu begehen, wenn sie mit metaphysischen Allsätzen wie „Die Welt ist alles, was der Fall ist“ oder

¹⁰ Cf. dagegen Wittgenstein, Tractatus 5.632.

¹¹ Wittgenstein, Tractatus 5.633: „Wo *in* der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am* Gesichtsfeld läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.“ Ebd. 5.62: „Daß die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die ich allein verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten.“ – Als weiteres Beispiel einer nicht-diskursiven Grenzbestimmung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, die auf ein sich Zeigen setzt, cf. Heidegger, Sein und Zeit (1979) 35: „Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn“, nicht das empirisch Seiende, sondern den Horizont (die Grenze) des Verstehens.

¹² Rorty, Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache (1991) 75: „Der frühe Wittgenstein erkennt (...), was Frege und der frühe Russell übersehen haben, nämlich daß die Suche nach der nicht-empirischen Wahrheit über die Bedingungen der Möglichkeit der Beschreibbarkeit das selbstbezügliche Problem ihrer eigenen Möglichkeit aufwirft.“ Kritisch zur Basis der Wittgensteinischen Unterscheidung von Sagen und sich Zeigen cf. Apel, Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung eines Vergleichs (1991) 56 u. Fn. 40.

„Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge“¹³ etwas anfangen wollen (mit Sätzen, denen Kant nur den Status von Regeln für unser Denken zugestünde).

Aufschlußreich ist zudem, daß Wittgenstein sich nicht mit einer Darstellung, die es der unsagbaren Grenze von Sprache und Welt erlaubt, sich zu zeigen, begnügt, um des weiteren davon zu schweigen. Nein, als Philosoph *sagt* er, daß sie sich zeigt, *muß* er *sagen*, daß sie sich zeigt, weil sie sich sonst nicht zeigt.

4) Der Grenzdiskurs ist ein Geltungsdiskurs und als solcher ein Rechtfertigungsdiskurs. Er rechtfertigt die Inanspruchnahme von Ideen oder Grenzbegriffen, d. h. von solchen Metaphern, die sich in Regeln umformulieren lassen und als Regeln menschlicher Selbstverständigung Gehalt eines unhintergehbaren Selbstverständnisses sein sollen. Aus dem in 3) Gesagten folgt: Der Grenzdiskurs ist (auch) ein Selbstrechtfertigungsdiskurs.

Es ist bei Kant am Ende nur eine einzige Idee, die deduziert wird: Die Idee der Freiheit. Freiheit ist als Autonomie für Kant ein Wort für Subjektivität. Als Autonomie eignet der Freiheit bereits selbst die Selbstreflexivität, auf die das Deduktionsverfahren zu ihrer Rechtfertigung rekurrieren muß. Weil Freiheit Bedingung der Möglichkeit menschlicher Selbstverständigung ist – denn ohne Freiheit als Autonomie der Vernunft kein Selbstverhältnis und kein Selbstbewußtsein –, bekleidet ihre Idee, anders als die von Gott und

¹³ Wittgenstein, Tractatus 1; 1.1. Cf. KrV B 447.

Unsterblichkeit, eine Sonderstellung. Gott und Unsterblichkeit könnten immer nur als Ideen im Rahmen besonderer Selbstverständnisse auftauchen. Freiheit, wie die Subjektivitätsphilosophie sie denkt, ist dagegen bereits unverzichtbares Interpretament der Selbstbewußtseinsstruktur des Subjekts: a) als Gehalt eines über sich selbst aufgeklärten Selbstbewußtseins und b) als dessen Ermöglichungsgrund. Darum muß die Deduktion das zu Deduzierende bereits voraussetzen und rechtfertigt die Idee der Freiheit somit durch die Tat.¹⁴ Der Grenzdiskurs ist, wie er sich sieht, ein sich selber selbstrechtfertigender Diskurs und kraft seines Gelingens ein durch sich selbst gerechtfertigter.

5) Das Deduktionsverfahren appliziert Subjektivität auf sich selbst und sucht auf diesem Wege die prinzipielle Unmöglichkeit von Alternativen darzulegen. Freiheit ist als Grenzbegriff menschlicher Selbstverständigung gesichert, weil sie sich nicht wegvernünfteln läßt, da selbst die vernünftelnde Vernunft Freiheit in Anspruch nimmt, ohne die kein Selbstverständnis, auch kein Freiheit abstreitendes oder widerlegendes, möglich wäre. Ist der Gebrauch des Freiheitsbegriffs als Regulativ gerechtfertigt, so gilt dies auch für die Idee der menschlichen Würde.

¹⁴ Hintikka, *Transcendental Arguments: Genuine and Spurious* (1972) 278: „The conclusion (the possibility of certain conceptual practices) is arrived at by reasoning which itself relies on these practices. The conclusion makes possible the very argument by means of which it is established.“

6) Die Konklusion einer transzendentalen Deduktion ist ein Satz normativen Charakters. Wir haben drei Grade normativer Kraft eines solchen Satzes unterschieden:

a) die Erlaubnis des Gebrauchs eines Vernunftbegriffs in praktischer Rücksicht. Der mittels des Vernunftschlusses gerechtfertigte regulative Vernunftbegriff gehört legitimerweise zum Repertoire menschlicher Selbstverständigung.

b) das Gebot, sich dieses Begriffs unter der Anwendungsbedingung kontingenter Selbstverständigung zu bedienen.

c) das kategorische Gebot, nach dem ein einzig mögliches Selbstverständnis in jedem Denken und Handeln mit präsent zu sein hat. Dann ist jedes Denken und Handeln stets auch eine Selbstverständigung und eine Aktualisierung dieses Selbstverständnisses.¹⁵

Nach dem Modell stärkstmöglicher Normativität ist der Grenzdiskurs selbst gerechtfertigt, weil er von dem, was er deduziert, selbst Gebrauch machen muß. Auch er kann unter den Bedingungen, die er selber erzeugt, weder ohne Selbstwiderspruch bestritten noch ohne *petitio principii* begründet werden. Auf diese Weise hätte sich Transzendentalphilosophie als einzig mögliche Philosophie selber deduziert und eine absolute Rechtfertigung von Freiheit und Menschenwürde aus dem unhintergehbaren und unabweisbaren Selbstbewußtsein der Vernunft als Selbstrückbezüglichkeit gewonnen.

¹⁵ Cf. dagegen Habermas, *Entgegnung* (1986) 346.

7) Auf seiner Spitze wird das Programm der Begründung von Freiheit und Menschenwürde durch den Nachweis ihrer Alternativenlosigkeit und ihrer Funktion als ‚Sinn-Apriori‘, ließe es sich realisieren, terroristisch, weil es die hermeneutische Freiheit menschlicher Selbstverständigung aufhebt. Ein „Reden ohne Alternativen“¹⁶ ist entweder ein bereits terrorisiertes oder ein selber terroristisches bzw. totalitäres Reden. Auf ebendieser Spitze erweist es sich aber zugleich als undurchführbar. Der Ausdruck ‚absolute Rechtfertigung‘ ist selbstwidersprüchlich (und kann ohne Regreß nicht wieder metaphorisch aufgelöst werden) und widerstreitet der Behauptung, eine Deduktion bestimmter Begriffe sei notwendig. Eine Rechtfertigung von Geltungsansprüchen ist nur dann erforderlich und sinnvoll, wenn es berechnigte oder wenigstens verständliche Einwände und Zweifel an der Legitimität des zu Rechtfertigenden gibt.

Auch nach Bubners Deutung des Deduktionsverfahrens als Nachweis der Alternativenlosigkeit muß zumindest die Möglichkeit von Alternativen in Betracht gezogen werden, selbst wenn sie sich als bloß vermeintliche, als sich zum zu rechtfertigenden Wissen bloß parasitär verhaltende, herausstellen.¹⁷ Darum ist der Status dieser Vermeintlichkeit zu untersuchen,

¹⁶ Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 314.

¹⁷ Zum transzendentalen Argument als „kind of ‚parasitism‘ argument“ cf. Rorty, Verificationism and Transcendental Arguments (1971) 5. Ebd. 11: „then the whole dialectical force of these arguments must be to show the ‚parasitism‘ of suggested alternative concepts.“ Das ist, wie Rorty, von Bubner abweichend, es sieht, immer

von der abhängt, ob es plausibel ist, überhaupt eine Rechtfertigung zu fordern. Es muß etwas geben, dessen Opposition gegen den Geltungsanspruch eine eigene Berechtigung hat. Andernfalls bedarf es keiner Rechtfertigung.

Gibt es nichts, was als Alternative in Erwägung gezogen werden könnte, ist es sinnlos zu zeigen, daß es keine Alternativen gibt. Dann bleibt nur ein trotziges: Wir wissen eben, was wir wissen, und handeln, wie wir handeln, und es gibt nichts zu rechtfertigen. Wir könnten uns nur auf das beziehen, was wir ohnehin immer tun. Alternativenlosigkeit macht die *quaestio juris* zu einer *quaestio facti* – eine Tendenz, die schon

nur Mal für Mal im Hinblick auf bestimmte vermeintliche Alternativen möglich. Er glaubt nicht, daß Alternativen nicht nur faktisch, sondern auch prinzipiell abgewiesen werden können. Ebd. 11: „But it would be strange if we could know *in advance* of someone’s proposing an alternative conceptual framework that it too would be parasitic on the conventional one. No one would believe the claim that *any* new theory in physics would necessarily be such that it could never replace, but could at most supplement, our present theories. One would have to have an extraordinary faith in the difference between philosophy and science to think that things could be otherwise in metaphysics.“ (Cf. Geuss, Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie (1975) 50) Rorty erhebt damit jedoch lediglich die bloß abstrakte Möglichkeit von Alternativen zum Prinzip, die Bubner ebenso prinzipiell und ohne Bezug auf bestimmte Alternativen ausschließt. Cf. Rorty, Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism (1979) 82. Niquet, Transzendente Argumente (1991) 541: „Parasitism“-Argumente sind negative, *ad hominem* gerichtete Argumente, die solche Alternativen als Verstehbarkeits-Parasiten dingfest machen, keinesfalls aber die objektive Gültigkeit eines Bedingungsgefüges (conceptual framework) rechtfertigen, dem der Status eines kategorialen Sinn-Apriori aller möglichen Alternativbegriffe verstehbarer Erfahrung zugeschrieben werden könnte.“

im zweiten Abschnitt der Kantschen Freiheitsdeduktion lag. Wollte man dagegen argumentieren, die Demonstration der Alternativenlosigkeit sei ja gerade die Rechtfertigung, dreht sich das Argument im Kreis. Wer Alternativen als solche perhorresziert, führt den Gedanken der Rechtfertigung ad absurdum. Und eine Begründung transzendentaler Ideen sollte ja nur mittels einer transzendentale Deduktion genannten Rechtfertigung möglich sein. So schlägt Alternativenlosigkeit von der Bedingung der Möglichkeit letztgültiger Rechtfertigung in die Bedingung ihrer Unmöglichkeit um.¹⁸

8) Bubner stellt die Alternativenlosigkeit nach demselben Modell dar, das wir im ersten Kapitel als Reduktion praktischer auf theoretische Konflikte beschrieben haben. Das bedeutet: Haben wir uns den Sachverhalt nur zureichend klargemacht, dann sehen wir, daß wir in Wirklichkeit gar keine Wahl haben. Der Schein, es gäbe Alternativen, rührt von einem Mangel an Reflexion her, den die Deduktion behebt. Darum dürfen wir schließen, daß ein Opponent entweder über dasselbe Erkenntnis- oder Moralsystem verfügt wie wir – d. h. wir können ihn verstehen, sein System dem unseren integrieren und es damit als eigenständiges über-

¹⁸ Cf. Derrida, *De la grammatologie* (1967) 109/(1983) 130. Cf. Tietz, *Transzendente Argumente versus Conceptual Scheme* (1992) 928. – Nicht Davidson und Rorty schaffen, wie Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1984) 79 ihnen vorwirft, das Begründungsproblem ab, statt es zu lösen, sondern Bubner selbst. Cf. Geuss, *Bemerkungen zu Rüdiger Bubners Beitrag* (1984) 90. Cf. Kap. III, 4.2, Fn. 100.

flüssig machen –, oder sein System ist völlig unverstündlich, ja prinzipiell unmöglich zu verstehen.¹⁹ Bubners Rekonstruktion der transzendentalen Deduktion bringt darum im Grunde kein transzendentales, sondern ein idealistisches Deutungsmodell in Anschlag. Das Konzept der Rechtfertigung betrifft externe Fragen, und externe Fragen sind praktische (Carnap). Darum plädiere ich dafür, eine Debatte über solche Fragen und über die Rechtfertigung ihrer Begriffe und Regeln am Modell praktischer Konflikte, wie wir es in Anlehnung an eine These von Bernard Williams umrissen haben, zu orientieren.²⁰ Das bedeutet, daß Alternativen in ihrer Eigenständigkeit ernst genommen werden müssen.²¹ Auf einer internen wie externen Widerständigkeit gegen den Rechtsanspruch auf Vernunftideen muß bestanden werden.

9) Meine These lautet: Es gibt unter den Bedingungen einer nicht-idealistischen Philosophie, weil eine absolute Rechtfertigung keinen Sinn macht, keine absolute Geltung eines Vernunftbegriffs und damit keine absolute Begründung der Menschenwürde. Das stärkstmögliche normative Modell läßt sich nicht halten,

¹⁹ Das erinnert an die Argumentation, deren normativer Kraft die Bibliothek von Alexandria zum Opfer fiel. Nach der Eroberung der Stadt im Jahr 642 wurde, wie die Anekdote erzählt, über das Schicksal der Bibliothek aufgrund eines Alternativenlosigkeitsnachweises für den Qoran entschieden: denn jedes Buch, das im Einklang mit der Heiligen Schrift steht, ist überflüssig und darf verbrannt werden, jedes Buch aber, das der Lehre des Qoran widerspricht, ist ketzerisch und muß verbrannt werden.

²⁰ Cf. Kap. I, 2.2.

²¹ Cf. Röd, *Metaphysik ohne Evidenz* (1994) 10 f.

weil es auf einem schwächeren fußt: erst müssen Alternativen als solche anerkannt sein, dann kann ihr Geltungsanspruch abgewiesen werden.

10) Diese These ist nicht mehr transzendental begründbar und verlangt einen Grenzdiskurs anderer Art. Er kann sich nicht auf einen kategorischen Imperativ oder eine Regel aller Regelhaftigkeit berufen, mit der alle Regelsysteme homogenisiert oder widerständige exkommuniziert werden können. Das wäre zwar kraft absoluter Kohärenz eine Garantie für die Identität der Person, ihre Freiheit und ihre Würde, doch keine gerechtfertigte, sondern eine bloß gesetzte. Gegen die Hermetik des Absoluten ist ein Modell zu denken, das für sich die metaphorische Beschreibung als relativ offenes in Anspruch nimmt. Zwar steht die Person nach diesem Modell weiterhin unter Kohärenzbedingungen und soll auf Identität nicht verzichtet werden, doch handelt es sich um Identität nach einem schwächeren Begriff. Nicht eine Alternativen ausschließende Regel aller Regelhaftigkeit ist gefragt, sondern eine Regel, die einen schwachen Identitätstyp ermöglicht, mit dem sich von einem Regelsystem in ein anderes übergehen läßt, so daß Alternativen als solche sichtbar werden. Dieser Grenzdiskurs muß andere Diskurse und ihre Regelsysteme in ihrem Recht anerkennen, um sich selbst als Grenzdiskurs verstehen zu können. Er muß sie nicht akzeptieren, aber er muß zugestehen, daß sie Alternativen darstellen, daß sie sich, um es zu wiederholen, weder in einem allumfassenden Diskurs auflösen noch aus der Diskursivität überhaupt ausgrenzen lassen.

Es geht folglich nicht darum, gegen die Alternativenlosigkeitsthese eine Kontingenzthese zu universalisieren. Eher muß es heißen: Für diesen Grenzdiskurs stellt nicht die hermetische Absicherung der Grenze (Singular), sondern die Möglichkeit der Überschreitung der Grenzen (Plural) die philosophische Herausforderung dar. Ohne Identität *und* Differenz ist weder von Einheit noch von Mannigfaltigkeit zu reden.

11) Zu einer relativ offenen Ontologie gehört es somit, daß sie nicht holistisch ist. Die Grenzbestimmung, die der ihr entsprechende neue Typ eines Grenzdiskurses trifft, markiert nicht *eine* Grenze für die ganze Welt, den Kosmos des Sagbaren, oder wie immer man diese Totalität beschreiben will, sondern eine Mannigfaltigkeit von Grenzen. Es geht in diesem Grenzdiskurs, wie er als praktischer zu führen ist,²² um die Produktion einer Vielfalt verschiedener begrenzter Regelsysteme oder Ordnungen,²³ die kraft menschlicher Kreativität wandelbar sind. Sie lassen sich a) mit Hilfe neu erdachter absoluter Metaphern kreieren, sie können b) aufgegeben und vergessen werden, und c) können veränderte Aufgaben Anlaß geben, sie jeweils bescheiden zu modifizieren und zu erweitern.²⁴ So verschiebt der Grenzdiskurs mit dem

²² Vielleicht läßt er sich als eine selber Grenzen ziehende Hermeneutik der Grenzen umschreiben.

²³ Cf. Lauener, Probleme der Ontologie (1978) 88.

²⁴ Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie (1960) 11: Daß „Metaphern absolut genannt werden, bedeutet nur, daß sie sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können, nicht aber, daß

Mut zur fundamentalen ontologischen Konjektur²⁵ kraft seiner Metaphern (autonom) Grenzen, statt der einen unabänderlich vorgegebenen Grenze (heteronom) die Bedingung der Möglichkeit der Autonomie abzulesen. Und er ist auch nicht genötigt, – utopisch oder ideologisch – einen ‚Fortschritt des Ganzen‘ zu denken.

12) Läßt sich ein schwaches Modell des Grenzdiskurses denken, dann eröffnet sich – zumindest prinzipiell – zugleich die Möglichkeit, menschliche Würde anders als nach dem subjektivitätsphilosophischen Paradigma zu denken, dank der hermeneutischen Freiheit menschlicher Selbstverständigung zu anderen Selbstverständnissen zu gelangen. Dann wird der transzendentalphilosophische Diskurs zum Diskurs unter anderen depotenziert.

13) Ich schließe eine historische These an:

Ich behaupte, daß sich bereits im Grenzdiskurs Kants – da er über weite Strecken, wie ich denke, notwen-

nicht eine Metapher durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden kann. Auch absolute Metaphern haben daher *Geschichte*. Sie haben Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe, denn der historische Wandel einer Metapher bringt die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein, innerhalb deren Begriffe ihre Modifikationen erfahren.“

²⁵ Cf. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) 11: „[D]ie Metaphorologie sucht an die Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Untergrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisationen, aber sie will auch faßbar machen, mit welchem ‚Mut‘ sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung seine Geschichte entwirft.“

dig polemisch geführt werden muß (cf. z. B. KrV B 766–797), d. h. in Abwehr von Dogmatismus, Skeptizismus, vor allem aber in Abwehr eines der Vernunft selbst innewohnenden Hangs zur Dialektik – Elemente zu einem Grenzdiskurs der Grenzüberschreitung finden, die so vor Kant nicht reflektiert worden sind und die nach Kant in den absolutistischen Systemen des Idealismus marginalisiert und zum Verschwinden gebracht werden mußten: eine Anerkennung anderer Diskurse, die nicht nach dem Modell von Herr und Knecht aufgelöst werden kann. Das bedeutet: Kant gebraucht den regulativen Begriff der Grenze stets auch normativ.

Die Austreibung des Kantschen Grenzgedankens läßt sich als die Geburt des Idealismus deuten, der Grenzen in einer Weise überschreitbar macht, die sie zum Verschwinden bringt.²⁶ Kant bereitet im Unterschied dazu einen Grenzgedanken vor, der erst in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, etwa in der Sprachspieltheorie des späten Wittgenstein, virulent wird.

²⁶ So Hegel in immer wieder leicht variierten Anläufen: Hegel, Logik I, V 145: „Es pflegt (...) *viel* auf die Schranken des Denkens, der Vernunft usf. gehalten zu werden, und es wird behauptet, es *könne* über die Schranke *nicht* hinausgegangen werden. In dieser Behauptung liegt die Bewußtlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist.“ Ders., Fragment zur Philosophie des Geistes, XI 529 f.: „Weil der Geist die zur Existenz gekommene Freiheit des Begriffs ist, so ist jene ihm unangemessene Realität, die *Schranke, für ihn*. Eben darin, daß sie *für ihn* ist, steht er über derselben, und die Beschränktheit des Geistes hat damit eben diesen ganz anderen Sinn als die der natürlichen Dinge; daß er sich als beschränkt weiß, ist der Beweis seiner Unbeschränktheit. *Die Schranken der Vernunft, die Beschränkung des Geistes* sind Vorstellungen, welche ebenso für ein Letztes, ein für

2. Grenzdiskurs und Grenzüberschreitung

1) Es gibt sie faktisch: andere Theorien der Menschenwürde (Ambrosius, Pico della Mirandola,²⁷ Manetti, Block, Bloch, Heidegger etc.), andere Konzeptionen der praktischen Philosophie, andere menschliche Selbstverständnisse, andere Philosophien. Doch die

sich gewisses Faktum als für etwas Bekanntes und für sich Verständliches gelten. Sie [sind] aber so wenig ein für sich Verständliches, daß die Natur des Endlichen und Unbeschränkten und ebendamt sein Verhältnis zum Unendlichen den schwersten Punkt der Philosophie ausmachen; ebenso ist die Schranke nicht das Letzte, sondern vielmehr, indem und weil der bewußte Mensch von der Schranke weiß und spricht, ist sie Gegenstand für ihn und er hinaus über sie. Diese einfache Reflexion liegt ganz nahe, und sie ist es, die nicht gemacht wird, indem von den Schranken der Vernunft und des Geistes gesprochen wird.“ (Eckige Klammern im zitierten Text) Ebd. 531: „Der Begriff oder die wahrhafte Unendlichkeit überhaupt und damit die des Geistes ist, daß die Schranke *als* Schranke *für ihn* sei, daß er sich in seiner Allgemeinheit *bestimme*, d. i. sich eine Schranke setze, aber daß sie als ein *Schein* sei; er *ist* dies, ewig sich diesen Schein zu setzen, die Endlichkeit nur als ein Scheinen in ihm zu haben, d. i. sich Begriff so zu sein, wie der Begriff in der Philosophie ist. Das *Sein* des Geistes [ist] nicht Sein, insofern es von der Tätigkeit unterschieden wird, sondern sein Sein ist eben diese Bewegung, sich als *Anderes* seiner selbst zu setzen, und dies Andere seiner aufzuheben, zum Scheine herabzusetzen und so in sich zurückzukehren; diese sich hervorbringende Identität [. . .]“ (Text bricht ab; eckige Klammern Teil des zitierten Textes). – Kant expliziert seine bescheidenere Konzeption der Verknüpfung eines Diesseits und eines Jenseits der Grenze, das dabei, „wie denn das in der That auch nicht zu hoffen ist“, „nicht im Mindesten bekannter“ wird, in Prol § 57, 354₂₆–357₂₄; Zitat: 354_{30–32}.

²⁷ Giovanni Pico della Mirandola, *De dignitate hominis* [1496] (1968), ist ein gutes Beispiel für die Konzeption einer Wesenswürde, die nicht an einer einzigen bestimmten Eigenschaft des Menschen festgemacht ist. Pico erzählt die Schöpfungsgeschichte neu. Als es daran ging, den Menschen zu erschaffen, hatte Gott bereits alle Archetypen verbraucht (*verum nec erat in archetypis unde no-*

Berufung auf ein Faktum dieser Art reicht als Argument nicht aus, um den transzendental Argumentierenden vom Alleinvertretungsanspruch für die Philosophie abrücken zu lassen (was er faktisch, wenn sich seine philosophische Lebensform von Argumentationen bereits emanzipiert hat, verständlicherweise auch sonst nicht tun wird). Eine Philosophie kantschen Typs ist keineswegs blind dafür, daß philosophische Positionen vertreten wurden und gegenwärtig und in Zukunft vertreten werden, die von ihrer abweichen. Doch es geht, darauf weist sie zu Recht hin, um Geltung. Und da es, so ihr Argument, nur *eine* Vernunft gebe, könne es, weil Philosophie allein aus dieser Quelle schöpfe, auch nur *eine* Philosophie geben.

„Es klingt arrogant, selbstsüchtig und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: daß vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe. – Um nun über diese scheinbare Anmaßung absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: *ob es wohl mehr als eine Philosophie geben könne*. Verschiedene Arten zu philosophiren und zu den ersten Vernunftprincipien zurückzugehen, um darauf mit mehr oder weniger Glück ein System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es mußte viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige sein Verdienst hat, geben;

vam sobolem effingeret (ebd. 28)). Ebd. 29: „So beschloß der Werkmeister in seiner Güte, daß er, dem er nichts Eigenes mehr geben konnte, an allem zugleich teilhätte, was den einzelnen sonst je für sich zugeteilt war.“ So liegt, wie Pico es deutet, die Würde des Menschen darin, daß er sein Wesen irgendwo zwischen Pflanze und Engel oder Gottessohnschaft wählen kann. Achtung ist danach einem ‚Chamäleon‘ zu zollen. Ebd. 30: „Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur?“

aber da es doch, objectiv betrachtet, nur Eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d. i. es ist nur Ein wahres System derselben aus Principien möglich, so mannigfaltig und oft widerstreitend man auch über einen und denselben Satz philosophirt haben mag. So sagt der *Moralist* mit Recht: es giebt nur Eine Tugend und Lehre derselben, d. i. ein einziges System, das alle Tugenden durch Ein Princip verbindet (...), ohne doch darum, weil das *neue* System alle andere ausschließt, das Verdienst der älteren (...) zu schmälern: weil ohne dieser ihre Entdeckungen, oder auch mißlungene Versuche wir zu jener Einheit des wahren Principis der ganzen Philosophie in einem System nicht gelangt wären. – Wenn also jemand ein System der Philosophie als sein eigenes Fabrikat ankündigt, so ist es eben so viel, als ob er sagte: vor dieser Philosophie sei gar keine andere noch gewesen. Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) gewesen, so würde es über dieselbe Gegenstände zweierlei wahre Philosophien gegeben haben, welches sich widerspricht. – Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so thut sie nichts anders, als was alle gethan haben, thun werden, ja thun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.“ (MS 206₃₅-207₂₉)

Das Fortschrittsmodell neutralisiert die Divergenz und die Eigenständigkeit der Positionen. Es gibt danach einen jeweils letzten Standpunkt, und von diesem aus betrachtet werden alle anderen philosophischen Versuche zu Vorläufern in der Arbeit an dem einen (wahren) System. Gleichzeitig räumt Kant anderen Philosophien dasselbe Recht ein, sich als Endpunkt des systematischen Fortschritts zu verstehen, und erklärt, daß sie sich notwendig so verstehen müssen. Wer einen philosophischen Wahrheitsanspruch erhebt, muß in eins, um sich nicht in einen performati-

ven Selbstwiderspruch zu verwickeln, einen Einzigkeitsanspruch erheben.

Freilich ist das eher eine Bemerkung zur Strategie philosophischer Selbstpräsentation als ein versteckter Hinweis auf eine mögliche Pluralität philosophischer Entwürfe. Ob ein aktueller Letztstand die Endgestalt der Philosophie ausmacht und mithin letztgerechtfertigt ist, läßt sich nicht entscheiden. Unter der Fortschrittsprämisse zeigt sich nur, daß eine Vermutung dieser Art immer genau dann widerlegt ist, wenn die Philosophiegeschichte nicht abbricht und weiterreichende philosophische Versuche der Öffentlichkeit vorgelegt werden. Auch wenn sich jeder aktuelle Letztstand als das Auge Gottes wähnt, ja wähnen muß, kann er doch jederzeit von einem Gottesauge nächster Stufe angeblickt, beurteilt und im Rahmen der Fortschrittsgeschichte rubriziert werden.

2) Interessanter ist das synchrone Problem, das die kritische Philosophie mit dem Dogmatismus und vor allem mit dem Skeptizismus als den Vertretern vermeintlicher Alternativen hat. In Gestalt des Skeptizismus besitzt sie damit einen Widersacher, der seinerseits die Prinzipien der Vernunft für bloß vermeintliche erklärt (cf. KrV B 793). So wird das Geltungsproblem nicht durch einen Einzigkeitsanspruch (Alternativenlosigkeitsanspruch) behoben²⁸ – schon gar nicht durch bloß (jeweilige) faktische philosophiegeschichtliche Letztheit. Das Problem stellt sich überhaupt erst

²⁸ Cf. Baumgartner, Zur methodischen Struktur der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants (1984) 84.

durch konkurrierende Geltungsansprüche, und es wird dadurch verschärft, daß der Skeptizismus, der die Inanspruchnahme der Ideen für illegitim hält, dasselbe Ziel wie der kritische Teil der Transzendentalphilosophie verfolgt: „nichts, als die Absicht, die Vernunft in ihrer Selbsterkenntnis weiter zu bringen“, wozu ihn „ein gewisser Unwille über den Zwang“ antreibt,

„den man der Vernunft antun will, indem man mit ihr groß tut, und sie zugleich hindert, ein freimütiges Geständnis ihrer Schwächen abzulegen, die ihr bei der Prüfung ihrer selbst offenbar werden.“ (KrV B 773)

3) Wir haben den Dogmatismus und den Skeptizismus, gegen die Kants kritische Philosophie antritt, als Positionen gedeutet, die sich in ihrer pointierten Form erst aus der Kantschen Rekonstruktion ergeben.²⁹ Wir können nun weiter gehen und ihre Konfrontation als eine philosophiehistorische Projektion derjenigen Schwierigkeiten interpretieren, die die Vernunft, wie Kant sie sieht, mit sich selbst hat. Ihr eignet eine – naturwüchsige – Dialektik, ein Hang, gegen sich selbst zu vernünfteln. Im Widerspruch zu den Prinzipien und dem Interesse einer kritischen Vernunft droht sie, selbst dogmatisch oder skeptizistisch zu werden.

„Denn irgendeine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dia-

²⁹ Cf. Kap. III, 2.

lektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein.“ (KrV B XXXI)³⁰

Eine solche Dialektik stellt sich übermächtig und unverfügbar ein. Sie gehört zur Natur (Wesen) der Vernunft und ist zugleich wie etwas Naturhaftes an ihr, ihr eigener inwendiger Widerpart. Der andere Vernunftteil hat sich gegen die Dialektik als der eigentlich vernünftige oder kritische zu behaupten und rein zu halten und die vernünftelnde Vernunft für sich zu instrumentalisieren.

„Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich oder muthwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu uns die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen; und die transscendentale Ideen, eben dadurch, daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß sie sich gleichwohl niemals wollen realisiren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen; und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft“ (Prol § 57, 353₁₆₋₂₃).³¹

Kant zeigt, wie ich ihn lese, drei verschiedene Antworten der Vernunft auf die ihr innewohnende Dialektik.

³⁰ Cf. GMS 405₁₃: „*natürliche Dialektik*“. GMS 405₃₀₋₃₅: „Also entspinnt sich eben sowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich cultivirt, unvermerkt eine *Dialektik*, welche sie nöthigt, in der Philosophie Hülfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl eben so wenig als die andere irgendwo sonst, als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden.“

³¹ Cf. KpV 107₂₂-108₂.

a) Die Vernunft sieht sich, „von dem sicheren Sitze der Kritik“ (KrV B 775) aus, als Zuschauer des Streits der Antagonisten, den sie sogar wünscht, da er zur Klärung ihrer eigenen Position beiträgt. Ihrer unangefochtenen Kritik beugen sich alle dialektischen Versuche.³²

b) Die Dialektik der dogmatischen Vernunft und die Antwort des Skeptizismus darauf tangieren die Vernunft selbst unmittelbar und verunsichern sie, doch weiß sie sich aus dieser Lage selber zu befreien und ihre Selbstanfechtungen zu unterdrücken. Es gibt zumindest eine Menge beschwichtigender Reden, die auf die formale Stärke und Reinheit der kritischen Vernunft und ihre Überlegenheit über den naturwüchsigen Vernunftteil setzen.

Es „entsprang doch eine besondere Verwirrung in der Wissenschaft, die nicht bestimmen kann, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen sei; dieser Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.“ (Prol § 57, 351₂₁₋₂₆)³³

c) Zuletzt ist zumindest als Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß das Mißtrauen, das die Vernunft gegen

³² KrV B 775: „Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits, und es wäre zu wünschen, daß er eher und mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubnis wäre geführt worden. Denn umso früher wäre eine reife Kritik zustande gekommen, bei deren Erscheinung alle diese Streithändel von selbst wegfallen müssen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurteile, welche sie verunreinigt haben, einsehen lernen.“

³³ Cf. KrV B XXXI u. GMS 405₃₀₋₃₅.

sich selbst hegt, unaufhebbar ist, da selbst die kritisierende Vernunft nicht gegen eine Dialektik gefeit ist, eben weil sie ein und dieselbe Vernunft ist wie die kritisierte. So kann stets nur die jeweils kritisierte Vernunft vom Dialektikverdacht freigesprochen werden, nicht aber die kritisierende, was auf die Verlässlichkeit ihres Urteils über die kritisierte zurückschlägt. Der kritische Gebrauch der Vernunft hätte den dialektischen Gebrauch dieser Vernunft zum Wiedergänger. Er wird ihn nicht los.

„Alle reine Verstandeserkenntnisse haben das an sich, daß sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen; dagegen die transscendenten Vernunftserkenntnisse sich weder, was ihre *Ideen* betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen, noch widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrthum durch nichts anders als reine Vernunft selbst aufgedeckt werden kann, welches aber sehr schwer ist, weil eben diese Vernunft vermittelt ihrer Ideen natürlicher Weise dialektisch wird, und dieser unvermeidliche Schein durch keine objective und dogmatische Untersuchungen der Sachen, sondern bloß durch subjective der Vernunft selbst, als eines Quells der Ideen, in Schranken gehalten werden kann.“ (Prol § 42, 329¹⁴⁻²⁴)

Eine Befangenheit des Gerichtshofs der Vernunft ist auch in ‚letzter‘ Instanz nicht mit Sicherheit auszuschließen.

Die Antwort c), läßt sich einwenden, ist keine Antwort, sondern das Eingeständnis einer Vernunftschwäche, wie sie auch die kritische Vernunft nicht eingestehen darf: Die skizzierte Aporetik tangiert die Philosophie in ihrer Würde (cf. KrV B 86), und es

kann zu ihr dank einer strikten Selbstreflexivität der reinen Vernunft gar nicht kommen.³⁴ Der regulative Gebrauch der Ideen ist sowohl von Dogmatismus als auch von Skeptizismus frei. Das regulative Moment (Praktizität der Vernunft) zeigt an, daß Transzendentalphilosophie nicht dogmatisch verfährt und sich ebenso ein kritisches wie selbstkritisches Potential bewahrt, der Regelgehalt beweist, daß sie nicht dem Skeptizismus verfällt, sondern an den Ideen festhält. Ein Regelskeptizismus läßt sich Kant nicht nachsagen. Indes ist die Reflexivität, auf die eine sich über sich selbst aufklärende und sich von ihrer naturwüchsigen Dialektik reinigende Vernunft zurückgreift, ihrerseits ein als Regel eingebrachtes Vernunftpostulat. Gezeigt werden kann somit lediglich, daß Transzendentalphilosophie auf strikte Selbstreflexivität nicht verzichten und ohne diese, wie sie sich sieht, auch nicht angemessen rekonstruiert werden kann.

4) Der Besitz einer Regel aller Regelhaftigkeit soll die Philosophie Kants vor innervernünftigen dialektischen Anfechtungen bewahren. Nun ist es aber gerade die raffinierteste Form der Dialektik, die genau die Geltung dieser Regel – in Gestalt des kategorischen Imperativs – und ihre Universalität in Frage stellt. So

³⁴ KpV 16₁₋₃: „[R]eine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält.“ Das ist nach einem Werk, das ‚Kritik der reinen Vernunft‘ heißt und zu dessen interpretatorischen Gemeinplätzen es gehört, daß der Genitiv im Titel nicht nur als *subjectivus*, sondern auch als *objectivus* zu lesen ist, überraschend.

„entspringt aber eine *natürliche Dialektik*, d. i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen“ (GMS 405₁₃₋₁₇).³⁵

Gegen solche Angriffe sind die Legitimität, Geltung und Notwendigkeit dieser Regel, die nichts weiter als Gesetzmäßigkeit oder Regelmäßigkeit überhaupt zum Inhalt hat, zu verteidigen bzw. zu rechtfertigen.³⁶

³⁵ Moral Mrongovius I [1782], XXVII,2.2 1448_{21 f.}: „Derjenige ist ein Latitudinarius, der sich das Moralische Gesetz, als ein nachsichtiges denkt.“ Ebd. 1447₄₃–1448₁: „Die nachsichtige Ethic ist das Verderben der Moralischen Vollkommenheit des Menschen.“ Cf. GMS 390₁₁₋₁₈. Um die Moral vor der Theorie der Moral zu schützen, greift Kant, wie die Vorlesungsnachschrift aus dem Jahr 1782 des weiteren überliefert, zu einem geschickten Mittel. Er unterstellt die Explikation des moralischen Gesetzes durch die Theorie der Moral selbst eben jenem Moralgesetz, das durch sie erst expliziert werden soll. Dieses fungiert dann ebenso als eine Damnatio aller anderen, nicht-formalen Ethiken, was die Kantsche Moralphilosophie immunisiert und für an sich selbst moralisch erklärt: „Die höchste Pflicht ist also: das Moralische Gesetz in aller Heiligkeit und Reinigkeit vortragen; so wie es das höchste Verbrechen ist, von der Reinigkeit desselben etwas abzunehmen“ (ebd. 1442₄₃–1443₃). In identischem Wortlaut findet sich dieses Kantwort wieder in der Vorlesungsnachschrift *Moralphilosophie Collins* [1784/85], XXVII, 1 294₃₄₋₃₇. Cf. in diesem Zusammenhang ein Wort aus der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten*, MS 216₃₀₋₃₂: „eine Metaphysik der Sitten (...) zu haben ist selbst Pflicht“. – Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht* (1973) 232: „Auch die kantische Moralphilosophie sieht das konkrete Phänomen des Bösen als eine Verderbnis der Prinzipien.“

³⁶ Das gilt bekanntlich nur für die *Grundlegung*, während die *Kritik der praktischen Vernunft* das Gesetz der bloßen Gesetzmäßigkeit für ein „Factum der reinen Vernunft“ (KpV 47₁₂) erklärt, von dem es ein Bewußtsein a priori gebe. Dieses Gesetz bedürfe „keiner

Für den Prädikator ‚rechtfertigen‘ bzw. ‚verteidigen‘ schlage ich folgende vierstellige pragmatische Rekonstruktion vor:

- (R) ‚*P* rechtfertigt *Q* mit den Gründen *R* gegenüber *O*.‘
(V) ‚*P* verteidigt *Q* mit den Mitteln *R* gegen *O*.‘

In Abgrenzung zum Modell des Alternativenlosigkeitsnachweises halte ich es für entscheidend, daß für (R) und (V) ein Opponent *O* unverzichtbar ist. Er überschreitet die von der Regel markierte Grenze oder droht mit einer Grenzüberschreitung.³⁷ Ohne ihn wäre die Grenze sinnlos. Er gehört mit zu ihr. „Die Überschreitung“, heißt es bei Foucault,

„verhält sich also zur Grenze nicht wie das Schwarze zum Weißen, das Verbotene zum Erlaubten, das Äußere zum Inneren, das Ausgeschlossene zum geschützten Heim. Sie ist in sie eing bohrt und kann nicht einfach abgelöst werden.“³⁸

5) Es gibt zwei Möglichkeiten, die Grenzen, die eine normative Regel setzt, in Frage zu stellen: a) Ausnahme und b) Regelverstoß.

a) Ausnahmen werden diejenigen Fälle genannt, auf die eine einschlägige Regel nicht anwendbar ist. Die

rechtfertigenden Gründe“, da es „nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen.“ (KpV 47₂₈₋₃₀. Cf. Kap. V, 3.2)

³⁷ Foucault, Préface à la transgression (1963) 754/(1987) 31: „Die Überschreitung ist eine Geste, die es mit der Grenze zu tun hat“.

³⁸ Ebd. 755/32.

Ausnahme ‚berührt‘ zwar den Geltungsbereich der Regel; ihr Fall läßt sich jedoch nicht unter die Regel subsumieren (oder er hat Folgen, die die Regel nicht vorsieht).

Ausnahmen, heißt es, bestätigen die Regel. Will man dieser Wendung einen präzisen Sinn abgewinnen, so geht das, wie ich meine, nur, indem man sich darauf besinnt, daß Ausnahme ein relationaler Begriff ist. Eine Ausnahme ist als solche nur vor dem Hintergrund ihrer Regel verständlich. Wird etwas als Ausnahme, d. h. als Ausnahme von einer Regel, bestimmt, so wird damit implizit die Geltung der Regel anerkannt. Gelingt es, dasjenige, das aus dem Geltungsbereich der Regel herausfällt, als Ausnahme zu interpretieren, ist damit indirekt die Regel bestätigt. Ausnahme einer Regel, das ist grammatisch nicht nur ein *genitivus objectivus* (Ausnahme von der Regel), sondern auch ein *genitivus subjectivus*. Die Regel bestimmt auch, wann sie nicht zur Anwendung kommt, sie regelt auch noch ihre Ausnahmen, bleibt ihnen – semantisch und praktisch – formal überlegen.³⁹ Andererseits müßte es,

³⁹ Dagegen versucht Schmitt, Politische Theologie [1922] (1979) antirationalistisch den brisanten politischen Grenzfall einer Ausnahme zu konstruieren, mit dessen Eintreten sich die Regel selber suspendiert. Sie kann dann jedoch schwerlich weit über den Übergang von der Normalität zum Ausnahmefall als Ausnahme verstanden werden, sondern wird, wie ich meine, rasch zum neuen Normalfall werden. Mit dem Übergang zum Ausnahmefall verschwindet die Regel, deren Ausnahme er sein könnte. Schmitt, ebd. 21: „Aber auch den Rationalisten müßte es doch interessieren, daß die Rechtsordnung selbst einen Ausnahmefall vorsehen und ‚sich selber suspendieren‘ kann. Daß eine Norm oder eine Ordnung oder ein Zurechnungspunkt ‚sich selber setzt‘, scheint dieser Art juristischen

wenn es auch pragmatisch betrachtet nicht immer sinnvoll ist, wenigstens prinzipiell möglich sein, Regeln so zu präzisieren, daß sie ihren Anwendungsbereich genau umreißen und somit keine Ausnahme haben.

b) Das gilt für den Regelverstoß nicht, und das unterscheidet beide. Zwar könnte man sagen, auch die Regel gebe implizit eine Bestimmung davon, was ein Regelverstoß ist. Insofern liegt in jeder Deutung einer Handlung als Regelverstoß eine Affirmation der Regel. Doch gibt es für eine Regel, die brauchbar (und informativ, wenn dies Regeln möglich ist) sein soll, keine Möglichkeit, sich gegen ihre Negation durch den Verstoß zu immunisieren. Wenn sie Regel bleiben soll, ist es weder sinnvoll noch möglich, ihren Geltungsbereich so einzuschränken, daß Übertretungen unmöglich werden.

Stellt die Ausnahme eine Privation und eine Affirmation der Regel dar, so ist die Übertretung in eins deren Negation und Affirmation.⁴⁰ Das Problem der Aus-

Rationalismus eine besonders leicht vollziehbare Vorstellung zu sein. Wie aber die systematische Einheit und Ordnung in einem ganz konkreten Fall sich selber suspendieren kann, ist schwierig zu konstruieren und doch ein juristisches Problem, solange der Ausnahmezustand sich vom juristischen Chaos, von irgendeiner beliebigen Anarchie, unterscheidet. Die rechtsstaatliche Tendenz, den Ausnahmezustand möglichst eingehend zu regeln, bedeutet ja nur den Versuch, den Fall genau zu umschreiben, in welchem das Recht sich selbst suspendiert.“ In diesem Fall, so sieht Schmitt es vor, verschwindet das Recht, der Staat aber bleibt und bleibt als der Stärkere, um dezisionistisch neues (Ausnahme-)Recht zu setzen.

⁴⁰ Cf. KrV B 348 (Tafel des Nichts). Cf. Foucault, Préface à la transgression (1963) 756/(1987) 33.

nahme ist ein innerregulatives Problem, das sich, falls darauf Wert gelegt wird, mit Hilfe der Regel lösen läßt; der Regelverstoß, die Überschreitung ihrer Grenze ist dies nicht. Die Verletzung ist überraschender als die Ausnahme, die Art, wie sie ausfallen wird, ist nicht (apriorisch) vorhersehbar. Sie ist der Regel äußerlich, sie kontrolliert sie nicht. Zugleich jedoch lebt die Grenze, wie die Regel sie setzt, als solche davon, daß es Opponenten gibt.⁴¹

Eine Regel, die wie die Regel aller Regelmäßigkeit per definitionem keine Ausnahme kennt, kann zu einem Selbstbewußtsein, wie es ihr zgedacht wird, nur angesichts der Bedrohung ihrer Grenze durch mögliche Überschreitung kommen. Eine normative Regel, gegen die nicht verstoßen werden kann, eine Grenze, die nicht übertreten werden kann, ist praktisch irrelevant und tritt nicht ins Bewußtsein. Sie ist, wie ich meine, als normative Regel oder Grenze unverständlich. Eine Regel ohne Ausnahmen, die formal alles Reglementierbare umfaßt und so unspezifisch gebietet wie das Kantsche Freiheitsgesetz, das eine ebenso unspezifische Würde des Menschen begründet, kann nur durch drohende oder tatsächliche Regelverstöße auf sich selbst gestoßen werden.⁴²

⁴¹ Diese Bestimmung hat Schmitt für seinen Grenzfall der Ausnahme reserviert. Schmitt, *Politische Theologie* (1979) 22: „Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme.“

⁴² Das spiegelt sich in der heutigen Menschenwürdediskussion. Menschenwürde wird aufdringlich, wo sie verletzt wird. Ihre Läsion erlaubt es auch denen, sich in die Debatte einzuschalten, die ihre positive Definition scheuen. Cf. Dürig, Kommentar zu Art. 1

„Die Überschreitung treibt die Grenze bis an ihre äußerste Grenze; sie läßt sie über ihrem drohenden Verschwinden erwachen, sie läßt sie in dem zu sich kommen, was sie ausschließt, und sich darin zum erstenmal erkennen, sie läßt sie ihre positive Wahrheit in ihrem Verlust spüren. Doch wohin bricht die Überschreitung in ihrer Gewaltsamkeit auf, wenn nicht zur Grenze hin, die sie fesselt, und zu dem, was dort eingeschlossen ist?“⁴³

6) Nach dem Kantschen Modell droht „der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs“ (Prol § 57, 356_{36 f.}) eine Überschreitung durch die Vernunft selbst, die dialektisch wird, wenn und weil sie Vernunftbegriffe wie Verstandesbegriffe gebraucht und damit zwei verschiedene Regeltypen konfundiert. Die dialektische Vernunft ist durch einen Regelgebrauch ausgezeichnet, der sich den Regeln der kritischen Vernunft und ihrer *police discursive* nicht fügt. Als Teil der Vernunft kann sie nicht einfach als regellos denunziert werden. Dialektische Vernunft folgt Regeln und besitzt in al-

Abs. I GG (1989) 14 f. Randnummer 28: „Der *Inhalt* dessen, was den unbestimmten Rechtsbegriff der Menschenwürde ausmacht, läßt sich für die Rechtspraxis am besten negativ vom *Verletzungsvorgang* her bestimmen. Wenn man sich bewußt ist, daß hierbei jeder Definitionsversuch naturgemäß simplifizieren muß, kann man formulieren: *Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.*“

⁴³ Foucault, Préface à la transgression (1963) 755/(1987) 32. Im französischen Original ist der erste Satz des Zitats schärfer formuliert: „La transgression porte la limite jusque’à la limite de son être; elle la conduit à s’éveiller sur sa disposition imminente, à se retrouver dans ce qu’elle exclut (plus exaltement peut-être à s’y reconnaître pour la première fois), à éprouver sa vérité positive dans le mouvement de sa perte.“

len ihren Erscheinungsformen je ein eigenes Regelwerk.

Zum anderen ist in ihr jene metaphysische Phantasie am Werk, ohne die die kritische Vernunft einer Transzendentalphilosophie niemals irgendein Material für die Metaphernbildung ihrer Grenzbegriffe und deren regulative Umsetzung hätte. Transzendentalphilosophie greift auf den sprachlichen Vorrat zurück, den ein überschwenglicher Vernunftgebrauch erzeugt. Sie erfindet nicht selber die Begriffe, die sie metaphorisiert, um damit die Grenze des erlaubten Vernunftgebrauchs zu umreißen.⁴⁴ Sie schöpft aus dem Fundus derjenigen Begriffe, die sie, von dieser Grenze aus betrachtet, metaphysisch transzendent nennt.

Insofern verhält sich Transzendentalphilosophie gegenüber dem Dogmatismus selbst parasitär,⁴⁵ und, was bedeutsamer ist, kritische Vernunft muß sich dazu in Regelwerken umtun können, die dem ihrigen

⁴⁴ Kants Bild hierfür ist das der Kugel. KrV B 790: „Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben läßt. Außer dieser Sphäre (Feld der Erfahrung) ist nichts für ihr Objekt, ja selbst Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenstände betreffen nur subjektive Prinzipien einer durchgängigen Bestimmung der Verhältnisse, welche unter den Verstandesbegriffen innerhalb dieser Sphäre vorkommen können.“

⁴⁵ Parasitär verhält sich die Transzendentalphilosophie freilich gleich in zweierlei Hinsicht: 1) benötigt sie als apagogisch verfahren- de Philosophie den Zweifel des Skeptikers und 2), wie hier angezeigt, die poetische Kraft des Metaphysikers.

widerstreiten. Das verlangt für das vernünftige, sich über sich selbst verständigende Subjekt nach einem anderen Identitätskonzept als dem der Isomorphie des regelgeleiteten Subjekts und aller Regelsysteme, in denen es sich bewegt. Hier kann keine allumfassende Regel im vorhinein den Übergang von einem Regelsystem in ein anderes zur internen Angelegenheit eines allumfassenden Regelsystems machen, weil sie sonst die Differenz von kritischer und dialektischer Vernunft tilgte. Auf der Grenze der Regel aller Regelmäßigkeit zeigt sich die Grenze der Erklärungsmächtigkeit des durch sie bestimmten Modells.

Kant hat eine gleichsam um den Regelverstoß entschärfte Überschreitung der Grenze unter dem Titel des problematischen Urteils zu denken versucht.

„[S]olche Urteile [können] auch offenbar falsch sein, und doch, problematisch genommen, Bedingungen der Erkenntnis der Wahrheit sein. So ist das Urteil: *die Welt ist durch blinden Zufall da*, in dem disjunktiven Urteil nur von problematischer Bedeutung, nämlich, daß jemand diesen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch, (wie die Verzeichnung des falschen Weges, unter der Zahl derer, die man nehmen kann,) den wahren zu finden. Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objektiv ist) ausdrückt, d. i. eine freie Wahl einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloß willkürliche Aufnahme desselben in den Verstand.“ (KrV B 100 f.)⁴⁶

Das problematische Urteil ist eine Überschreitung der Grenze – probeweise.⁴⁷ Es muß die Geltung des

⁴⁶ Cf. Wittgenstein, Tractatus 4.031.

Systems jenseits der Grenze anerkennen (nicht akzeptieren) – doch auch dies nur der Probe halber.

Dazu müßte strenggenommen 1) dem Subjekt der Grenzüberschreitung ein anderes Identitätskonzept zgedacht werden, das a) schwächer ist als die universelle Regel der *Selbstzurechnung* und das b) aber noch soweit an der Identität festhält, daß regelübergreifende *Selbstzuschreibungen* möglich sind, so daß das Subjekt Grenzen überschreitet, ohne sich unter der neuen Regel sogleich abhanden zu kommen. Bestimmte Kohärenzbedingungen müssen weiterhin erfüllt sein, damit ein menschliches Selbstverständnis möglich ist.⁴⁸

Wenn 2) Regelsysteme nicht mehr so gedacht werden, daß sie sich alle einer übergeordneten letzten Regel fügen, so müssen sie gleichwohl noch als miteinander *verwandt* gedacht werden können, so daß sie sich überhaupt noch als von Regeln regierte Ordnungen begreifen lassen.

„Hier stoßen wir auf die große Frage, die hinter allen diesen Betrachtungen steht. – Denn man könnte mir einwenden:

⁴⁷ Über eine Entdeckung, VIII 194,₃₁₋₃₄: „Das Urtheil: Einige Körper sind einfach, mag immer widersprechend sein, es kann gleichwohl doch aufgestellt werden, um zu sehen, was daraus folgte, wenn es als Assertion, d. i. als Satz, ausgesagt würde.“ Cf. dagegen KrV B 310.

⁴⁸ Ich bin mir darüber im klaren, hier ein recht statisches Modell des Übergangs zwischen bestehenden Regelsystemen zu zeichnen, diskutiere jedoch hier nicht mehr das – womöglich interessantere, sicher aber weiterreichende und kompliziertere – Problem der Generation neuer Regelsysteme (Ordnungen) durch mehr oder weniger gezielte Regelverstöße und die Produktion neuer absoluter Metaphern sowie das Problem des Verschwindens oder Vergessens und schließlich der möglichen Wiederaneignung alter Regelsysteme.

„Du machst dir's leicht! Du redest von allen möglichen Sprachspielen, hast aber nirgends gesagt, was denn das Wesentliche des Sprachspiels, und also der Sprache, ist. Was allen diesen Vorgängen gemeinsam ist und sie zur Sprache, oder zu Teilen der Sprache macht. Du schenkst dir also gerade den Teil der Untersuchung, der dir selbst seinerzeit das meiste Kopfzerbrechen gemacht hat, nämlich den, *die allgemeine Form des Satzes* und der Sprache betreffend.“ Und das ist wahr. – Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*. Und dieser Verwandtschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle ‚Sprachen‘.“⁴⁹

Das starke Identitätskonzept würde durch das der Ähnlichkeit abgelöst.⁵⁰ Damit deutet sich zumindest vage das Modell einer relativ offenen Ontologie an, für die als Grenzdiskurs die Grenzen selbst noch zur Disposition stehen, was sich im Bild der Grenzüberschreitung (und eventuell durch die Produktion neuer Grenzbegriffe in Gestalt absoluter Metaphern) dokumentiert. Wir wissen: Das macht die Sache philosophisch nicht leichter, doch, wie ich denke, humaner. Einige erhellende Bemerkungen über den Übergang von einem Sprachspiel zum anderen als eine Verbindung von Sprachlogik und Hermeneutik finden sich bei Apel.

„Versteht man nun aber die Wittgensteinsche Methode der Sprachspielbeschreibung nicht behavioristisch, sondern als

⁴⁹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 65. Cf. ebd. § 66.

⁵⁰ Cf. ebd. § 67.

Verfremdung des menschlichen Selbstverständnisses, so ergibt sich ein Problem, das Wittgenstein in den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ weder als solches stellt noch beantwortet: die Frage nämlich nach der Struktur der Sprachspiele, die auf andere Sprachspiele in der Weise der Beschreibung bezogen sind, z. B. des von Wittgenstein selbst in den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ dokumentierten sprachkritischen Sprachspiels. Wenn das Beschreiben von Sprachspielen als Einheiten von Sprachgebrauch, Lebensform und Welterschließung die Funktion des hermeneutischen Verstehens von Sinnintentionen übernehmen soll, so muß gerade der Typus des Sprachspiels, das auf andere Sprachspiele bezogen ist, zum Schlüsselproblem für eine Hermeneutik auf der Grundlage Wittgensteins werden.“⁵¹

Dann jedoch lesen wir bei Apel weiter:

„Die Vermittlung des menschlichen Weltverständnisses und des dazugehörigen Daseinsentwurfs im Kontinuum des Gesprächs, eine Vermittlung von ‚Lebensform‘ zu ‚Lebensform‘, um halbwegs mit Wittgenstein zu reden, wäre demnach die eigentümliche Funktion des hermeneutischen Spiels.“⁵²

Und mit Dilthey sieht Apel, wie sich aus allen Sprachspielen im Rückschluß der *eine* sie spielende Geist und die allen Spielen gemeinsame Sphäre eines objektiven Geistes herauslesen läßt, so daß alle Sprachspielbetrachtung am Ende nur ein Vorwort zu einer „kritischen Erneuerung der Rationalität der Hegelschen Dialektik“⁵³ gewesen sein soll. Damit aber ist der

⁵¹ Apel, Transformation der Philosophie (1973) I 367.

⁵² Ebd. I 369.

⁵³ Ebd. I 377.

Grenzdiskurs wieder geschlossen und für ein relativ offenes Modell alles verwirkt.

Wie das obige Zitat aus der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt, können wir jedoch redlicherweise nicht behaupten, sicher zu sein, mit einem kantischen Theorietyp bei der Durchführung eines solchen Modells sehr viel weiter zu kommen.⁵⁴ Die Möglichkeit dazu ist jedoch nicht schon von vornherein verstellt. Foucault schlägt einen pathetischeren Ton an:

„Man kann sagen, daß es [das ‚die Grenze Denken‘] aus der Öffnung der abendländischen Philosophie hervorgegangen ist, die Kant vollzogen hat, als er in einer noch rätselhaften Weise den metaphysischen Diskurs mit der Reflexion über die Grenzen unserer Vernunft verband. Am Ende hat er allerdings selber diese Öffnung mit der anthropologischen Frage wieder geschlossen, auf die er letzten Endes alle kritischen Fragen zurückgeführt hat.“⁵⁵

3. Eine Bemerkung zum Schluß

Was ich zuletzt zeigen wollte, war, wie weit – äußerstenfalls – mit einer Lesart Kants zu kommen ist, die zwar nicht orthodox ist, aber auch nicht gewaltsam verfährt. Ich wollte sehen, ob und wie sich ein Konzept menschlicher Würde, das auf einen hermeneutischen Zwang hinauszulaufen schien, mit eigenen Mitteln zu entschärfen und zu ‚humanisieren‘ sei. Es ging

⁵⁴ Darum geht es freilich auch nicht. ‚Mit Kant über Kant hinaus‘-Parolen sind hier, wie ich meine, nicht gefragt. Kant bleibt ein spannender Diskussionspartner – unter anderen.

⁵⁵ Foucault, *Préface à la transgression* (1963) 757 f./ (1987) 34.

um einen Versuch, Kants Begründung der menschlichen Würde den Fundamentalismus zu nehmen, der von der ihr zugrundeliegenden Deduktion der Freiheitsidee als Nachweis ihrer Alternativenlosigkeit herührt. Das Konzept einer absoluten Rechtfertigung widerstreitet dem Gedanken der Rechtfertigung. So sollte gezeigt werden, daß ein System, das zu seiner Rechtfertigung allein noch auf sich selbst zeigen und sich auf sich selbst berufen kann, seine Geltungsansprüche in Wahrheit gar nicht rechtfertigen kann. Jeder Versuch dieser Art entdeckt sich zuletzt als Dezi-
sionismus. Sollen aber Geltungsansprüche diskursiv ausgewiesen werden, wofür der Ausdruck ‚Deduktion‘ steht, kann Geltung nicht Sache einer absoluten Grenze sein.

Nun wäre es falsch (und präventiv), am Ende zu verkünden, menschliche Würde sei von nun an nicht mehr als die durch eine universelle Regel garantierte Freiheit zu konzipieren, sie liege vielmehr in der menschlichen Möglichkeit des Übergangs von einem Regelsystem in ein anderes.⁵⁶ Nicht das

⁵⁶ Cf. z. B. Welsch, *Subjektsein heute* (1992) 179: „Unsere Integrität – unsere, wie schon die klassische Subjektphilosophie ahnte, nirgends gegenständlich zu fassende, sondern nur prozessual herzustellende ‚Ganzheit‘ – hängt daran, dass wir zwischen unseren diversen Identitätskonstruktionen *überzugehen* vermögen. Dies – und nur dies – garantiert, dass unsere Pluralität nicht in Polyphrenie zerfällt. Dieser Kohärenztyp – die Kohärenz durch Übergängigkeit – erfordert aber ein strikt anderes Erklärungsmuster, als das traditionelle es war. Die verschiedenen Identitäten hängen nicht dadurch zusammen, dass sie unter der Oberherrschaft einer ‚eigentlichen‘ Identität oder Identitätsinstanz stünden – wie abstrakt, formal oder prinzipienhaft man diese auch immer konzipieren mag (...) Son-

universell, sondern das plural identische Subjekt sei zu denken.

Der Gewinn einer solchen Konzeption hält sich, wie ich meine, in engen Grenzen. Sie bleibt monologisch, wenn auch ‚plural monologisch‘.⁵⁷ Daß sich darauf – änderte man nur hier und da ein wenig – ein neues, taugliches Konzept menschlicher Würde errichten läßt, glaube ich nicht. Die, wie ich denke, fragwürdige anthropologische Prämisse, das Humanum an einer einzigen Person demonstrieren zu können, wird die Subjektivitätsphilosophie gleich welcher Couleur, selbst wenn sie das Subjekt pluralisiert und auf Inter-subjektivität setzt, nicht mehr los. Dieser Kritikpunkt ist jedoch aus dieser Philosophie selbst ebensowenig immanent zu entwickeln wie mit ihr zu beheben.

dern die Verbindung dieser diversen Identitäten erfolgt gleichsam horizontal durch Überschneidungen, Bezugnahmen und Übergänge zwischen den diversen Identitäten. Anders gesagt: Der Zusammenhang hat nicht transzendente, sondern transversale Struktur.“

⁵⁷ So reserviert etwa Welsch, *Subjektsein heute* (1992) 180 den Ausdruck „*Interaktion*“ für ein wechselseitiges Geschehen zwischen „diversen Subjektanteilen“.

Literaturverzeichnis

Zur Textgestalt

Alle kursiv gedruckten Passagen in Zitaten sind, falls nicht gesondert vermerkt, Bestandteil des zitierten Textes. Hervorhebungen im Original wurden nicht getilgt, zum Teil jedoch vereinheitlicht. Meine Einfügungen stehen in eckigen Klammern, Auslassungen sind durch ‚(...)‘ gekennzeichnet.

1. Kants Schriften

Kants Schriften werden mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft* nach der Akademie-Ausgabe, *Kants gesammelte Schriften*, ed. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., zitiert. Römische Ziffern nennen die Band-, arabische die Seiten- und tiefgestellte die Zeilenzahl. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird, der von Raymund Schmidt 1926 besorgten Ausgabe folgend, nach der ersten (1781 = A) oder zweiten (1787 = B) Originalausgabe zitiert:

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Originalausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, durchgesehener Nachdruck, Hamburg 1976.

Ich benutze für einige häufig zitierte Werke Kants folgende Siglen:

GMS Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
 [1785], V 385–446.

- Jäsche-Logik Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu seinen Vorlesungen, ed. Gottlob Benjamin Jäsche [1800], IX 1–150.
- KpV Kritik der praktischen Vernunft [1788], V 1–164.
- KrV Kritik der reinen Vernunft [1781/1788].
- KU Kritik der Urteilskraft [1790], V 165–486.
- MS Die Metaphysik der Sitten [1797], VI 203–494.
- NF Naturrecht Feyerabend. Kants Naturrecht gelesen im Winterhalben Jahre 1784, XXVII, 2.2 1317–1394.
- Prol Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können [1783], IV 253–384.
- R Reflexionen, XIV–XIX.
- Rel Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], VI 1–202.

2. *Übrige Literatur*

- Abel, Günter (1989): Interpretations-Welten, in: Philosophisches Jahrbuch 96 (1989) 1–19.
- Achenwall, Gottfried (1781): *Ius Naturae*, Göttingen 1781.
- Adorno, Theodor W. (1973): Negative Dialektik, in: Schriften 6, Frankfurt a. M. 1973, 7–412.
- Albert, Hans (1968): *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968.
- Allison, Henry E. (1989): Kant's Preparatory Argument in Grundlegung III, in: Otfried Höffe (ed.) (1989) 314–324.
- Ambrosius aus Mailand: *De dignitate conditionis humanae*, Migne Patrologia Latina 17, Paris 1879, 1105–1108.
- Apel, Karl-Otto (1973): *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1973.
- (1976): *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*.

- Versuch einer Metakritik des ‚kritischen Rationalismus‘, in: Bernulf Kanitschneider (ed.): Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey, Innsbruck 1976, 55–83.
- (1979): The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology, in: Research in Phenomenology IX (1979) 35–53 (= John Sallis (ed.): Phenomenology and the Human Sciences, Pittsburgh 1979).
 - (1991): Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung eines Vergleichs, in: ‚Der Löwe spricht . . . und wir können ihn nicht verstehen‘. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1991, 27–68.
- Åqvist, Lennart (1984): Deontic Logic, in: D. Gabby/F. Guenther (eds.): Handbook of Philosophical Logic, vol. 2, Dordrecht 1984, 605–714.
- Aristophanes: Comoediae, ed. F. W. Wall/W. M. Geldart, Oxford 1906.
- Aristoteles: Analytica priora et posteriora, ed. W. D. Ross, Oxford 1964.
- De anima, ed. W. D. Ross, Oxford 1956.
 - De arte poetica, ed. I. Bywater, Oxford 1897.
 - Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Oxford 1894; dt.: Nikomachische Ethik, übers. u. kommentiert v. Franz Dirlmeier (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, ed. Ernst Grumach, Bd. 6), 5. durchgesehene Aufl. Darmstadt 1969.
 - Metaphysica, ed. W. Jaeger, Oxford 1957; dt.: Aristoteles’ Metaphysik, 2 Bde., gr. u. dt., ed. Horst Seidl, übers. v. Hermann Bonitz, Hamburg 1978/1980.
 - Politica, ed. W. D. Ross, Oxford 1957; dt.: Politik. Buch I, übers. u. erl. v. Eckart Schütrumpf (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, ed. Hellmut Flashar, Bd. 9), Darmstadt 1991.
- Aschenberg, Reinhold (1978): Über transzendente Argumente. Orientierung in einer Diskussion zu Kant und Strawson, in: Philosophisches Jahrbuch 85 (1978) 331–358.

- (1982): *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart 1982.
- Asemissen, Hermann Ulrich (1958/59): *Egologische Reflexion*, in: *Kant-Studien* 50 (1958/59) 262–272.
- Atkinson, R. F. (1977): *Categorical Imperatives*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. vol. 51 (1977) 1–19.
- Augustinus, Aurelius: *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, *Corpus Christianorum, Series Latina* 46 (*Aurelii Augustini Opera, Pars XIII*, 2), Turnhout 1969, 21–114.
- *De libero arbitrio*, *Corpus Christianorum, Series Latina* 29 (*Aurelii Augustini Opera, Pars II*, 2), Turnhout 1970, 205–321.
- Baumgartner, Hans Michael (1984): *Zur methodischen Struktur der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. Bemerkungen zu Rüdiger Bubners Beitrag*, in: Eva Schaper/Wilhelm Vossenkuhl (eds.) (1984) 80–87.
- Beck, Lewis White (1960/1974): *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960; dt.: *Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘. Ein Kommentar*, übers. v. Karl-Heinz Ilting, München 1974.
- Benton, Robert J. (1977): *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, The Hague 1977.
- (1978): *The Transcendental Argument in Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, in: *The Journal of Value Inquiry* 12 (1978) 225–237.
- Bieri, Peter/Horstmann, Rolf-P./Krüger, Lorenz (eds.) (1979): *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, Dordrecht 1979.
- Bitterli, Urs (1991): *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, 2., durchges. u. um einen bibliogr. Nachtr. erw. Aufl. München 1991.
- Bittner, Rüdiger (1974): *Maximen*, in: Gerhard Funke (ed.) (1974) *Teil II*. 2, 485–498.
- (1980): *Hypothetische Imperative*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34 (1980) 210–226.

- Black, Max (1981/1983 a): Metaphor [1954], in: ders.: Models and Metaphors, Ithaka, New York 1981, 25–47, 259 [Erstveröffentlichung in: Proceedings of the Aristotelian Society 55 (1954) 273–294]; dt.: Die Metapher, in: Anselm Haverkamp (ed.) (1983) 55–79.
- (1977/1983 b): More about Metaphor, in: Dialectica 31 (1977) 431–457; dt.: Mehr über die Metapher, in: Anselm Haverkamp (ed.) (1983) 379–413.
 - (1979): How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson, in: Sheldon Sacks (ed.): On Metaphor, Chicago 1979, 181–192.
- Block, Georg Wilhelm (1802): Neue Grundlegung zur Philosophie der Sitten mit beständiger Rücksicht auf die Kantische, Braunschweig 1802.
- Blumenberg, Hans (1960): Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6 (1960) 5–142, 301–305.
- Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot (1983): Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M. 1983.
- Bolz, Norbert (1992): Chaos und Simulation, München 1992.
- Brülisauer, Bruno (1988): Moral und Konvention. Darstellung und Kritik ethischer Theorien, Frankfurt a. M. 1988.
- Bubner, Rüdiger (1974): Zur Struktur eines transzendentalen Arguments, in: Gerhard Funke (ed.) (1974) Teil I, 15–27.
- (1974/75): Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction, in: Review of Metaphysics 28 (1974/75) 453–467.
 - (1982): Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente, in: Wolfgang Kuhlmann/Dietrich Böhler (eds.): Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel, Frankfurt a. M. 1982, 304–332.
 - (1984): Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente [abweichende Fassung des o. g. Aufsatzes], in: Eva Schaper/Wilhelm Vossenkuhl (eds.) (1984) 63–79.

- Burri, Alex/Freudiger, Jürg (1990): Zur Analytizität hypothetischer Imperative, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990) 98–105.
- Carnap, Rudolf (1931): Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: *Erkenntnis* 2 (1931) 219–241.
- (1972): *Empirismus, Semantik und Ontologie* [1950], in: ders.: *Bedeutung und Notwendigkeit. Eine Studie zur Semantik und modalen Logik*, Wien, New York 1972, 257–278.
- Cicero, Marcus Tullius: *De officiis*, in: *Cicero in 28 volumes*, vol. 21, with an English Transl. by Walter Miller, Cambridge, Mass. 1975.
- *De inventione*, in: *Cicero in 28 volumes*, vol. 2, with an English Transl. by H. M. Hubbell, Cambridge, Mass. 1976, 1–346.
- Cramer, Konrad (1991): Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik, in: *neue hefte für philosophie* 30/31 (1991) 15–68.
- Crawford, Patricia A. (1961/62): Kant's Theory of Philosophical Proof, in: *Kant-Studien* 53 (1961/62) 257–268.
- Creath, Richard (ed.) (1990): *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work*, Berkeley, Los Angeles, London 1990.
- Davidson, Donald (1984/1986): *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984; dt.: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1986.
- (1984 a/1986 a): On the Very Idea of a Conceptual Scheme, in: ders. (1984) 181–198; dt.: Was ist eigentlich ein Begriffsschema?, in: ders. (1986) 261–282.
- (1984 b/1986 b): What Metaphors Mean, in: ders. (1984) 245–263; dt.: Was Metaphern bedeuten, in: ders. (1986) 343–370.
- Derrida, Jacques (1967/1983): *De la grammatologie*, Paris: de Minuit 1967; dt.: *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1983.
- Descartes, René: *Discours de la Méthode* [1637], ed. Charles Adam/Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes IV*, Paris: J. Vrin 1956.

- Diels, Hermann/Kranz, Walther (eds.): Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 2, Berlin 1952.
- Double, Richard (1991): *The Non-Reality of Free Will*, New York, Oxford 1991.
- Dürig, Günter (1989): Kommentar zu Art. 1 Abs. I GG, in: Theodor Maunz/Günter Dürig/Roman Herzog/Rupert Scholz: Grundgesetz, Bd. 1, München [1958] 61989.
- Durkheim, Emile (1963/1967): *Sociologie et Philosophie*, ed. C. Bouglé (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris 1963; dt.: *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1967.
- Ebert, Theodor (1976): Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen, in: *Kant-Studien* 67 (1976) 570–583.
- Engelhardt, Paulus (ed.) (1963): *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963.
- Enskat, Rainer (1986): Logische Funktionen und logische Fähigkeiten in der Kantischen Theorie der Urteilsformen und in der Junktorenlogik, in: *Kant-Studien* 77 (1986) 224–240.
- Ferber, Rafael (1984): Der Grundgedanke des Tractatus als Metamorphose des obersten Grundsatzes der Kritik der reinen Vernunft, in: *Kant-Studien* 75 (1984) 460–468.
- (1988 a): Das normative ‚ist‘ und das konstative ‚soll‘, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 74 (1988) 185–199.
- (1988 b): Das normative ‚ist‘, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988) 371–396.
- Fink, Eugen (1933): Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Mit einem Vorwort von Edmund Husserl, in: *Kant-Studien* 38 (1933) 319–383.
- Foot, Philippa (1978): Goodness and Choice, in: dies.: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978, 132–147 [zuerst in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. vol. 35 (1961) 45–60].
- Foucault, Michel (1963/1987): Préface à la transgression, in: *Critique* 195/196 (1963) 751–769; dt.: Vorrede zur Über-

- schreitung, in: ders.: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a. M. 1987, 28–45.
- (1971/1991): *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard 1971; dt.: *Die Ordnung der Dinge*, erw. Ausg. Frankfurt a. M. 1991.
- Frank, Manfred (1992): *Stil in der Philosophie*, Stuttgart 1992.
- Frankena, William K. (1939/1974): *The Naturalistic Fallacy*, in: *Mind* 48 (1939) 464–477; dt.: *Der naturalistische Fehlschluß*, in: Günther Grewendorf/Georg Meggle (eds.) (1974) 83–99.
- (1963/1975): *Ethics*, Englewood Cliffs N. J.; dt.: *Analytische Ethik*, München 1975.
- Frankfurt, Harry G. (1988): *Freedom of the will and the concept of a person*, in: ders.: *The importance of what we care about. Philosophical Essays*, Cambridge 1988, 11 bis 25.
- Frege, Gottlob (1986): *Der Gedanke*, in: ders.: *Logische Untersuchungen*, ed. Günther Patzig, Göttingen 1986, 30–53.
- French, Stanley G. (1969): *Kant's Constitutive-Regulative Distinction*, in: Lewis White Beck (ed.): *Kant Studies Today*, LaSalle, Ill. 1969, 375–391.
- Funke, Gerhard (ed.) (1974): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974*, Berlin, New York 1974.
- Geismann, Georg (1988): *Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge*, in: Hariolf Oberer/Gerhard Seel (eds.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg 1988, 293–316.
- Geismann, Georg/Oberer, Hariolf (eds.) (1986): *Kant und das Recht der Lüge*, Würzburg 1986.
- Gerhardt, Volker (1976): *Interesse*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4, Basel 1976, 479–494.
- Gethmann, Carl Friedrich (1987): *Letztbegründung vs. lebensweltliche Fundierung des Wissens und Handelns*, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (ed.): *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a. M. 1987, 268–302.
- Gethmann, Carl Friedrich/Hegselmann, Rainer (1977): *Das*

- Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 8 (1977) 342–368.
- Geuss, Raymond (1975): Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie, in: *neue hefte für philosophie* 8 (1975) 34–50.
- (1984): Bemerkungen zu Bubners Beitrag, in: Eva Schaper/Wilhelm Vossenkuhl (eds.) (1984) 88–90.
- Gibbard, Allan (1990): *Wise Choice, Apt Feelings*, Oxford 1990.
- Giese, Bernhard (1975): Das Würde-Konzept. Eine norm-funktionale Explikation des Begriffs Würde in Art. 1 Abs. 1 GG, Berlin 1975.
- Goodman, Nelson (1978/1990): *Ways of Worldmaking*, Hassocks, Sussex 1978; dt.: *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a. M. 1990.
- Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (eds.) (1974): *Seminar: Sprache und Ethik*, Frankfurt a. M. 1974.
- Grice, Paul (1989/1979): *Logic and Conversation*, in: ders.: *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass. 1989, 22–40; dt.: *Logik und Konversation*, in: Georg Meggle (ed.): *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Frankfurt a. M. 1979, 243–265.
- (1991): *The Conception of Value*, Oxford 1991.
- Günther, Klaus (1988): *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a. M. 1988.
- Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983.
- (1986): *Entgegnung*, in: Axel Honneth/Hans Joas (eds.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘*, Frankfurt a. M. 1986, 327–405.
- (1989): *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, in: Victor Farías: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 1989, 11–37, 395–400.
- Haller, Rudolf u. a. (eds.) (1980): *Proceedings of the 4th International Wittgenstein Symposium*, Wien 1980.

- Hare, Richard M. (1967/1972): *The Language of Morals* [1952], Oxford 1967; dt.: *Die Sprache der Moral*, Frankfurt a. M. 1972.
- Harman, Gilbert (1977/1981): *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, New York 1977; dt.: *Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, Frankfurt a. M. 1981.
- Hartmann, Klaus (1978): *Transzendente Argumentation. Abwägung der verschiedenen Ansätze*, in: Eva Schaper/Wilhelm Vossenkuhl (eds.) (1984) 17–41.
- Hartmann, Nicolai (1948): *Zur Grundlegung der Ontologie* [1935], Berlin 1948.
- Haverkamp, Anselm (ed.) (1983): *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1983.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M. 1970–1983.
- Heidegger, Martin (1979): *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1979.
- (1953): *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953.
 - (1976): *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Marburger Vorlesung Winter 1925/26, Gesamtausgabe Bd. 21, Frankfurt a. M. 1976.
 - (1980): *Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘*, in: ders.: *Holzwege* [1950], Frankfurt a. M. 1980, 205–263.
 - (1983): *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, ed. Hermann Heidegger, Frankfurt a. M. 1983.
- Henrich, Dieter (1963): *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, in: Paulus Engelhardt (ed.) (1963) 350–386.
- (1973): *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: Gerold Prauss (ed.) (1973) 223–254 [zuerst veröffentlicht in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer*, Tübingen 1960, 77–115].
 - (1975): *Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnitts von Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘*, in: Alexander

- Schwan (ed.): Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, 55–112.
- Hering, Jean (1958): Der kategorische Prohibitiv, in: Philosophisches Jahrbuch 66 (1958) 239–242.
- Herodot: *Historiae*, ed. Carolus Hude, Oxford 1927; dt.: *Historien*, Stuttgart 1971.
- Hintikka, Jaakko (1972): Transcendental Arguments: Genuine and Spurious, in: *Nous* 6 (1972) 274–281.
- Höffe, Otfried (1977): Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (1977) 354–384.
- (1987): Der kategorische Imperativ als Grundbegriff einer normativen Rechts- und Staatsphilosophie, in: Reinhard Löw (ed.): *OIKEIOSIS*. Festschrift für Robert Spaemann, Weinheim 1987, 87–100.
 - (1988): Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß: ein rechtsethisches Programm, in: ders.: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln*. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart 1988, 24–55.
 - (ed.) (1989): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt a. M. 1989.
 - (1989): Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens, in: ders. (ed.) (1989) 206–233.
 - (1990 a): *Kategorische Rechtsprinzipien*. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt a. M. 1990.
 - (1990 b): Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990) 537–563.
- Hoerster, Norbert (1974): Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten, in: Manfred Riedel (ed.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1974, 455–475.
- Homer: *Ilias*, gr. u. dt., übers. v. Hans Rupé, München 1961.
- Horster, Detlev (1982): Der Kantische ‚methodische Solipsismus‘ und die Theorien von Apel und Habermas, in: *Kant-Studien* 73 (1982) 463–470.

- Hossenfelder, Malte (1978): *Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion*, Berlin, New York 1978.
- (1988): Überlegungen zu einer transzendentalen Deduktion des kategorischen Imperativs, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (ed.): *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, Frankfurt a. M. 1988, 280–302.
- Hume, David (1886): *A Treatise of Human Nature*, London 1886.
- Husserl, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel (*Husserliana* Bd. IV), Haag 1952.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1976): *Werke*, Leipzig 1812 bis 1825, Bd. 3 [1816], repr. Darmstadt 1976.
- Johannes Paul II. (Karol Woytila) (1988): *Mulieris Dignitatem. Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres*, ed. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1988.
- Kamlah, Wilhelm/Lorenzen, Paul (1973): *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim 1973.
- Katz, Jerrold J. (1964): *Semantic Theory and the Meaning of ‚Good‘*, in: *Journal of Philosophy* 61 (1964) 739–766.
- Kaulbach, Friedrich (1973): *Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens*, in: *Gerald Prauss* (ed.) (1973) 105–129.
- (1988): *Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Interpretation und Kommentar*, Darmstadt 1988.
- Kersting, Wolfgang (1993): *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Mit einer Einleitung zur Taschenbuchausgabe 1993: Kant und die politische Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1993.
- Keuth, Herbert (1991): *Die Abhängigkeit der Wissenschaften von Wertungen und das Problem der Werturteilsfreiheit*, in: *Hans Lenk* (ed.) (1991) 116–133.

- Kienzle, Bertram (1983): Die semantische Form des Guten, Wiesbaden 1983.
- Köhl, Harald (1990): Kants Gesinnungsethik, Berlin, New York 1990.
- Köhler, Wolfgang R. (1988): Reflexive, transzendente und skeptische Argumente. Ein szenischer Kommentar, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, Frankfurt a. M. 1988, 222–231.
- Körner, Stephan (1969): The Impossibility of Transcendental Deductions, in: Lewis White Beck (ed.): Kant Studies Today, LaSalle, Ill. 1969, 230–244.
- Koorsgard, Christine M. (1983): Two Distinctions in Goodness, in: The Philosophical Review 92 (1983) 169–195.
- (1986 a): Aristotle and Kant on the Source of Value, in: Ethics 96 (1986) 486–505.
 - (1986 b): Kant's Formula of Humanity, in: Kant-Studien 77 (1986) 183–202.
 - (1986 c): The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil, in: Philosophy and Public Affairs 15 (1986) 325–349.
- Kripke, Saul A. (1980/1981): Naming and Necessity, revised and enlarged edition Oxford 1980; dt.: Name und Notwendigkeit, Frankfurt a. M. 1981.
- Krüger, Gerhard (1931): Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen 1931.
- Kuhlmann, Wolfgang (1990): Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik, in: Karl-Otto Apel/Riccardo Pozzo (eds.): Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, 246–282.
- (1991): Diskursethik – Probleme der Begründung und Anwendung, in: Thomas M. Seeböhm (ed.) (1991) 105–121.
- Kutschera, Franz von (1973): Einführung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen, Freiburg/München 1973.
- Lauener, Henri (1978): Probleme der Ontologie, in: Zeitschrift für allgem. Wissenschaftstheorie 9 (1978) 63–92.

- (1990): Transzendente Argumente pragmatisch relativiert: Über fundamentale Optionen in der Philosophie, in: *Erkenntnis* 33 (1990) 223–249.
- Lenk, Hans (1970): Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 (1970) 183–205.
- (ed.) (1991): *Wissenschaft und Ethik*, Stuttgart: Reclam 1991.
- Lütterfelds, Wilhelm (1986): Die monologische Struktur des kategorischen Imperativs und Fichtes Korrektur der Diskursethik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986) 90–103.
- Luf, Gerhard (1980): Zur Problematik des Wertbegriffs in der Rechtsphilosophie, in: Herbert Miehsler u. a. (eds.): *Ius humanitatis. Festschrift für Alfred Verdross*, Berlin 1980, 127–146.
- Łukasiewicz, Jan (1910/1988): O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa. (Über den Satz vom Widerspruch bei Aristoteles), in: *Bulletin International de L'Academie des Sciences de Cracovie. Classe d'Histoire et de Philosophie* (1910) 15–38; Wiederabdruck in: David Pearce/Jan Woleński (eds.): *Logischer Rationalismus. Philosophische Schriften der Lemberg-Warschauer Schule*, Frankfurt a. M. 1988, 59–75.
- Mackie, John Leslie (1977/1981): *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977; dt.: *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, Stuttgart 1981.
- Maihofer, Werner (1968): *Rechtsstaat und menschliche Würde*, Frankfurt a. M. 1968.
- Marquard, Odo (1989): Kant und die Wende zur Ästhetik, in: *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn 1989, 21–34, 123–135.
- Marten, Rainer (1972): *Existieren, Wahrsein und Verstehen. Untersuchungen zur ontologischen Basis sprachlicher Verständigung*, Berlin, New York 1972.
- (1984): *Leben und Vernunft. Thesen zur Ideologie menschlicher Selbsterhaltung und zur Neubestimmung*

- menschlicher Selbstbejahung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38 (1984) 19–38.
- (1991): Die Bedeutung der Etymologie im Denken Martin Heideggers, in: Discours étymologique: Actes du colloque international organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du Walther von Wartburg. Bâle, Freiburg i. Br., Mulhouse, 16–18 mai 1988, ed. J. P. Chambon/G. Lüdi, Tübingen 1991, 227–237.
- McGuinness, Brian (1988): Wittgensteins frühe Jahre, Frankfurt a. M. 1988.
- Mehrtens, Arnd (1990): Deduktion, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 1, Hamburg 1990, 480–483.
- Meichsner, Irene (1983): Die Logik von Gemeinplätzen. Vorgeführt an Steuermannstopos und Schiffsmetapher, Bonn 1983.
- Menne, Albert (1988): Folgerichtig denken. Logische Untersuchungen zu philosophischen Problemen und Begriffen, Darmstadt 1988.
- Meyer, Michael Joseph (1987): Human dignity, rights and selfcontrol, Diss. masch., University of North Carolina at Chapel Hill 1987.
- Model, Anselm (1986/87): Zu Bedeutung und Ursprung von ‚übersinnlich‘ bei Immanuel Kant, in: Archiv für Begriffsgeschichte 30 (1986/87) 183–191.
- (1987): Metaphysik und reflektierende Urteilskraft bei Kant. Untersuchungen zur Transformierung des leibnizischen Monadenbegriffs in der ‚Kritik der Urteilskraft‘, Frankfurt a. M. 1987.
- Mohr, Hans (1991): Homo investigans und die Ethik der Wissenschaft, in: Hans Lenk (ed.) (1991) 76–94.
- Mokre, Johann (1964): Die Idee der Menschenrechte und ihre Verwirklichung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 40, Neue Folge 3 (1964) 63–75.
- Moore, George Edward (1922): The Conception of Intrinsic Value, in: ders.: Philosophical Studies, London 1922, 253–275.
- (1958): Ethics [1912], London 1958.

- (1959/1970): *Principia Ethica*, Cambridge 1959; dt.: *Principia Ethica*, Stuttgart 1970.
- (1970): *Is Goodness a Quality?*, in: ders.: *Philosophical Papers*, London [1959] 31970, 89–101.
- Muck, Otto (1971): *Contradictio in adjecto. Contradictio in terminis*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.1, Basel 1971, 1033.
- Nagel, Thomas (1979/1984): *Moral Luck*, in: ders.: *Mortal Questions*, Cambridge 1979, 24–38; dt.: *Glück gehabt! Zufall als moralisches Problem*, in: ders.: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, Königstein/Ts. 1984, 39–54.
- Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. VII,1: *Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Winter 1883–1884*, Berlin, New York 1977.
- Niquet, Marcel (1991): *Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt a. M. 1991.
- Nisters, Thomas (1989): *Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis*, Freiburg/München 1989.
- Nuyen, A. T. (1989): *The Kantian Theory of Metaphor*, in: *Philosophy and Rhetoric* 22 (1989) 95–109.
- Ovid (Publius Ovidius Naso): *Metamorphosen*, lat. u. dt., ed. u. übers. v. Hermann Breitenbach, Zürich 1964.
- Paton, Herbert James (1971/1962): *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy* [London 1947], Philadelphia 1971; dt.: *Der kategorische Imperativ*, Berlin 1962.
- (1964): *Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals*, New York 1964.
- Patzig, Günther (1971): *Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik*, in: ders.: *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen 1971, 101–126.
- (1988): *Tatsachen, Normen, Sätze. Aufsätze und Vorträge*, 2. durchges. Ausgabe Stuttgart 1988.
- (1988 a): *Satz und Tatsache*, in: ders. (1988) 8–44.
- (1988 b): *Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart*, in: ders. (1988) 155–177.

- Philippus Cancellarius: *Summa de bono*, ed. Nicolai Wicki, Bern 1985.
- Phillips Griffith, A. (1969): *Transcendental Arguments*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. vol. 43 (1969) 165–180.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1968): *De dignitate hominis*, lat. u. dt. eingel. v. Eugenio Garin, Bad Homburg, Berlin, Zürich 1968.
- Pieper, Annemarie (1991): *Praktische Urteilskraft. Zur Frage der Anwendung moralischer Normen*, in: Thomas M. Seebohm (ed.) (1991) 152–167.
- Platon: *Werke in acht Bänden*, gr. u. dt., ed. Gunther Eigler, Darmstadt 21990.
- Pothast, Ulrich (1980): *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Frankfurt a. M. 1980.
- Prauss, Gerold (ed.) (1973): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973.
- (1974): *Zur Problematik der Dinge an sich*, in: Gerhard Funke (ed.) (1974) Teil II.1, 222–239.
 - (1977): *Kant und das Problem der Dinges an sich*, 2., verbesserte Aufl. Bonn 1977.
 - (1983): *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983.
 - (1984): *Der Mensch als ‚Zweck an sich selbst‘*, in: Elisabeth Ströker (ed.): *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen (Ethik der Wissenschaften, Bd. 1)*, Paderborn 1984, 63–74.
 - (1989): *Für sich selber praktische Vernunft*, in: Otfried Höffe (ed.) (1989) 253–263.
 - (1990): *Die Welt und wir*, Bd. I/1, Stuttgart 1990.
- Putnam, Hilary (1975): *Mind, Language, and Reality*, *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Mass. 1975.
- (1975 a): *The analytic and the synthetic*, in: ders. (1975) 33–69.
 - (1975 b/1979): *The Meaning of ‚Meaning‘*, in: ders. (1975) 215–271; dt.: *Die Bedeutung von ‚Bedeutung‘*, Frankfurt a. M. 1979.

- (1975 c): *Mind and Machines*, in: ders. (1975) 362–385; dt.: *Geist und Maschine*, in: Ansgar Beckermann (ed.): *Analytische Handlungstheorie 2. Handlungserklärungen*, Frankfurt a. M. 1977, 364–397.
 - (1979): *Literature, Science, and Reflection*, in: ders.: *Meaning and the Moral Sciences*, London, Boston 1979, 83–94.
 - (1981/1990): *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Mass. 1981; dt.: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1990.
 - (1988/1991): *Representation and Reality*, Cambridge, Mass. 1988; dt.: *Repräsentation und Realität*, Frankfurt a. M. 1991.
- Quine, Willard Van Orman (1953/1979): *Two Dogmas of Empiricism*, in: ders.: *From a logical point of view*, Cambridge, Mass. 1953, 20–46; dt.: *Zwei Dogmen des Empirismus*, in: *Von einem logischen Standpunkt*, Frankfurt a. M. 1979, 27–50.
- (1960/1980): *Word and Object*, Cambridge, Mass. 1960; dt.: *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1980.
 - (1969/1975): *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, London 1969; dt.: *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart 1975.
 - (1981/1985): *Five Milestones of Empiricism*, in: ders.: *Theories and Things*, Cambridge, Mass. 1981, 67–72; dt.: *Fünf Marksteine des Empirismus*, in: *Theorien und Dinge*, Frankfurt a. M. 1985, 89–95.
- Rawls, John (1971/1975): *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971; dt.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975.
- Reich, Klaus (1986): *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, 3. Aufl. (Nachdruck der 2. Aufl. Berlin 1948) Hamburg 1986.
- Reiner, Hans (1951): *Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller*, Meisenheim am Glan 1951.
- Reinhold, Carl Leonhard (1923): *Briefe über die Kantische Philosophie [1792]*, Leipzig 1923.

- Rescher, Nicholas (1984/1985): *The Limits of Science*, Pittsburgh Series in Philosophy and History of Science, vol. 10, Berkeley, Los Angeles, London 1984; dt.: *Die Grenzen der Wissenschaft*, Stuttgart 1985.
- Rickert, Heinrich (1921): *System der Philosophie I, Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, München 1921.
- Ricoeur, Paul (1978): *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling*, in: *Critical Inquiry* 5 (1978) 143–159.
- Riedel, Manfred (1988): *Vom Seins- zum Grenzbegriff. Die Natur in der Theorie der Geisteswissenschaften*, in: ders.: *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1988, 59–91.
- (1989): *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom ‚Faktum der Vernunft‘*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 14 (1989) 27–50.
- Ritzel, Wolfgang (1985): *Immanuel Kant. Eine Biographie*, Berlin, New York 1985.
- Röd, Wolfgang (1994): *Metaphysik ohne Evidenz*, in: *Information Philosophie* (5/1994) 5–11 [vom Verfasser gekürzte Fassung; die vollständige erscheint in J. Brandl/A. Hieke/P. Simons (eds.): *Metaphysik – Neue Zugänge zu alten Fragen*, Sankt Augustin 1995].
- Rohs, Peter (1976): *Transzendente Logik*, Meisenheim am Glan 1976.
- Rorty, Richard (1971): *Verificationism and Transcendental Arguments*, in: *Nous* 5 (1971) 3–14.
- (1979): *Transcendental Arguments, Self-reference, and Pragmatism*, in: Peter Bieri/Rolf-P. Horstmann/Lorenz Krüger (eds.) (1979) 77–103.
- (1986/1990): *Pragmatism, Davidson and Truth*, in: E. Lepore (ed.): *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford 1986, 333–355; dt.: *Pragmatismus, Davidson und Wahrheitsbegriff*, in: Eva Picardi/Joachim Schulte (eds.): *Die Wahrheit der In-*

- terpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons, Frankfurt a. M. 1990, 55–96.
- (1988): *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart: Reclam 1988.
 - (1989/1989): *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Mass. 1989; dt.: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. 1989.
 - (1991): *Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache*, in: ‚Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen‘. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1991, 69–93.
- Rosenberg, Jay F. (1975): *Transcendental Arguments Revisited*, in: *Journal of Philosophy* 72 (1975) 611–624.
- Ross, William D. (1930): *The Right and the Good*, Oxford 1930.
- Ryle, Gilbert (1949/1969): *The Concept of Mind*, London 1949; dt.: *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969.
- Schaper, Eva (1972): *Arguing Transcendentally*, in: *Kant-Studien* 63 (1972) 101–106.
- Schaper, Eva/Vossenkuhl, Wilhelm (eds.) (1984): *Bedingungen der Möglichkeit. ‚Transcendental Arguments‘ und transzendentes Denken*, Stuttgart 1984.
- Scheler, Max (1954): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [1916], Bern, München 1954.
- Schlick, Moritz (1984): *Fragen der Ethik*, Frankfurt a. M. 1984; Erstveröffentlichung in: Philipp Frank/Moritz Schlick (eds.): *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, Bd. 4, Wien 1930.
- Schmidt, Paul F. (1959/1979): *Ethical Norms in Scientific Method*, in: *The Journal of Philosophy* 56 (1959) 644–652; dt.: *Ethische Normen in der wissenschaftlichen Methode*, in: Hans Albert/Ernst Topitsch (eds.): *Werturteilsstreit (Wege der Forschung 175)*, 2., um e. Bibliogr. erw. Aufl. Darmstadt 1979, 353–364.
- Schmitt, Carl (1967): *Die Tyrannei der Werte*, in: *Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag (Ebracher Studien)*, Stuttgart 1967, 37–62.

- (1979): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922], Berlin 1979.
- Schneeberger, Guido (1952): Kants Konzeption der Modalbegriffe, Basel 1952.
- (1962): Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern 1962.
- Schöne-Seifert, Bettina (1990): Philosophische Überlegungen zu ‚Menschenwürde‘ und Fortpflanzungs-Medizin, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 44 (1990) 442–473.
- Schönrich, Gerhard (1981): Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendenten Semiotik, Frankfurt a. M. 1981.
- Schopenhauer, Arthur (1988 a): Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Ludger Lütkehaus (ed.): Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand, Zürich 1988, Bd. 3, 459–632.
- (1988 b): Über den Willen in der Natur, in: Ludger Lütkehaus (ed.): Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand, Zürich 1988, Bd. 3, 169–321.
- Schulte, Christoph (1988): radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München 1988.
- Schulte, Joachim (1989): Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart 1989.
- Schwab, Karl Heinz/Gottwald, Peter (eds.) (1993): Zivilprozeßordnung, 23., überarbeitete Aufl. München 1993.
- Schwemmer, Oswald (1973): Vernunft und Moral, in: Gerold Prauss (ed.) (1973) 255–273.
- (1983): Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft, in: neue hefte für philosophie 22 (1983) 1–24.
- (1992): Kulturelle Identität und moralische Verpflichtung. Zum Problem des ethischen Universalismus, in: Information Philosophie (3/1992) 5–21.
- Seebohm, Thomas M. (ed.) (1991): Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie, Stuttgart 1991.
- Seel, Gerhard (1989): Sind hypothetische Imperative analytische praktische Sätze?, in: Höffe (ed.) (1989) 148–171.

- Seneca, Lucius Annaeus: *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. L. D. Reynolds, Oxford 1965.
- Singer, Marcus George (1963/1975): *Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiment of a System of Moral Philosophy*, London 1963; dt.: *Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens*, Frankfurt a. M. 1975.
- Sommer, Manfred (1976): *Ist Selbsterhaltung ein rationales Prinzip?*, in: Hans Ebeling (ed.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a. M. 1976, 345–374.
- (1977): *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- Spaemann, Robert (1987): *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (eds.): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 295–313.
- Stegmüller, Wolfgang (1969): *Metaphysik. Skepsis. Wissenschaft*, 2., verbesserte Aufl. Berlin, Heidelberg 1969.
- (1972): *Gedanken über eine mögliche Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung*, in: ders.: *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Darmstadt 1972, 1–61.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (1990): *Willkür und Wille bei Kant*, in: *Kant-Studien* 81 (1990) 304–320.
- Stevenson, Charles L. (1967): *Ethics and Language* [1944], New Haven ¹¹1967.
- Strawson, Peter F. (1949/1974): *Ethical Intuitionism*, in: *Philosophy* 24 (1949) 23–33; dt.: *Der ethische Intuitionismus*, in: Günther Grewendorf/Georg Meggle (eds.) (1974) 100–115.
- (1952): *Introduction to Logical Theory* [1952], repr. London 1977.
- (1959/1972): *Individuals*, London 1959; dt.: *Einzelnding und logisches Subjekt (Individuals). Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik*, Stuttgart 1972.
- (1966/1981): *The Bounds of Sense*, London 1966; dt.: *Die Grenzen des Sinns*, Königstein/Ts. 1981.

- (1985/1987): *Skepticism and naturalism*, New York 1985; dt.: *Skeptizismus und Naturalismus*, Frankfurt a. M. 1987.
- Stroud, Barry (1979): *The Significance of Scepticism*, in: Peter Bieri/Rolf-P. Horstmann/Lorenz Krüger (eds.) (1979) 277–297.
- (1984): *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford 1984.
- Strub, Christian (1991): *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg/München 1991.
- Sutter, Alex (1989): *Kant und die ‚Wilden‘*, in: *Prima Philosophia* (2/1989) 241–265.
- Tietz, Udo (1992): *Transzendente Argumente versus Conceptual Scheme. Bemerkungen zum Begründungsstreit zwischen Universalismus und Kontextualismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992) 916–936.
- Tugendhat, Ernst (1965): *Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit*, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde (ed.): *Collegium Philosophicum. Festschrift für Joachim Ritter*, Basel 1965, 389–403.
- Tugendhat, Ernst/Wolf, Ursula (1983): *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983.
- Ulrich, Johann Heinrich August (1788): *Eleutheriologie oder über Freiheit und Notwendigkeit*, Jena 1788.
- Waismann, Friedrich (1983): *Ethik und Wissenschaft*, in ders.: *Wille und Motiv. Zwei Abhandlungen über Ethik und Handlungstheorie*, ed. Joachim Schulte, Stuttgart 1983, 155–184.
- Warnock, Geoffrey J. (1967): *Contemporary Moral Philosophy*, London 1967.
- Weber, Max (1968): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre [1922]*, Tübingen 1968.
- (1968 a): *Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis [1904]*, in: ders. (1968) 146–214.
- (1968 b): *Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften [1917]*, in: ders. (1968) 489–540.

- (1968 c): Wissenschaft als Beruf [1919], in: ders. (1968) 582–613.
- Welsch, Wolfgang (1992): Subjektsein heute, in: Helmut Holzhey / Jean-Pierre Leyvraz (eds.): Vernunftnähe, Vernunftferne. La raison, proche e lointaine, *Studia philosophica* 51 (1992) 153–182.
- Wenzel, Uwe Justus (1991): Moral im Abstand. Die ‚Operation der Reflexion‘ im moralischen Grenzfall, in: Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990, II. 1, Bonn 1991, 439–453.
- (1992): *Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie*, Berlin 1992.
- White, Morton (1981/1987): *What Is and What Ought To Be Done. An Essay on Ethics and Epistemology*, Oxford 1981; dt.: *Was ist und was getan werden sollte. Ein Essay über Ethik und Erkenntnistheorie*, Freiburg/München 1987.
- Wieland, Wolfgang (1989): *Aporien der praktischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1989.
- Willaschek, Marcus (1991): Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom ‚Factum der Vernunft‘, in: Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990, II.1, Bonn 1991, 455–466.
- (1992): *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart, Weimar 1992.
- Williams, Bernard (1973 a/1979): *A Critique of Utilitarianism*, in: J. J. C. Smart/Bernard Williams: *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge 1973; dt.: *Kritik des Utilitarismus*, Frankfurt a. M. 1979.
- (1973 b/1978): *Ethical consistency*, in: *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972*, Cambridge 1973, 166–186; dt.: *Widerspruchsfreiheit in der Ethik*, in: *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956–1972*, Stuttgart 1978, 263–296.
- (1976/1986): *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge 1976; dt.: *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, Stuttgart 1986.
- (1981/1984): *Conflicts of Values*, in: ders.: *Moral Luck*.

- Philosophical Papers 1973–1980, Cambridge 1981, 71–82; dt.: Konflikte von Werten, in: ders.: *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980*, Königstein/Ts. 1984, 82–93.
- Wilson, N. L. (1958/59): Substances without Substrata, in: *Review of Metaphysics* 12 (1958/59) 521–539.
- Wimmer, Reiner (1980): *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*, Frankfurt a. M. 1980.
- Wintrich, Josef (1957): Zur Problematik der Grundrechte (Art. 1 Abs. 1 und Art. 2 Abs. 1 GG), in: *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen* 71 (1957).
- Wittgenstein, Ludwig (1965/1989): Wittgenstein's Lecture on Ethics, in: *Philosophical Review* 74 (1965) 3–12; dt.: Vortrag über Ethik, in: Joachim Schulte (ed.): *Wittgenstein: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a. M. 1989, 9–19.
- (1980): *Briefe. Briefe mit B. Russell, G. E. Moore u. a., ed. B. F. McGuinness u. G. H. von Wright*, Frankfurt a. M. 1980.
 - (1984): *Werkausgabe*, Frankfurt a. M. 1984.
 - (*Tractatus*): *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders. (1984) I 7–85.
 - (*Philosophische Untersuchungen*): *Philosophische Untersuchungen*, in: ders. (1984) I 225–580.
 - (1984 a): *Tagebücher 1914–1916*, in: ders. (1984) I 87 bis 187.
 - (1984 b): *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann, aus dem Nachlaß ed. B. F. McGuinness*, in: ders. (1984) III.
 - (1984 c): *Das Blaue Buch*, in: ders. (1984) V 15–116.
 - (1984 d): *Über Gewißheit*, in: ders. (1984) VIII 113–257.
 - (1989 a): *Vorlesungen 1930–1935*, ed. Desmond Lee u. Alice Ambrose, Frankfurt a. M. 1989.
 - (1989 b): *Philosophie*, §§ 86–93 (S. 405–435) aus dem sogenannten ‚Big Typescript‘, ed. Heikki Nyman, in: *Revue internationale de Philosophie* 43 (1989) 172–203.

- (1991): *Geheime Tagebücher 1914–1916*, ed. u. dokumentiert v. Wilhelm Braun, Wien 1991.
- Wolf, Ursula (1990): *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a. M. 1990.
- Wolff, Robert Paul (1963): *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Cambridge, Mass. 1963.
- (1973): *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, New York 1973.
- Wood, Allen W. (1989): *The Emptiness of the Moral Will*, in: *The Monist* 72 (1989) 454–483.
- Wright, Georg Henrik von (1956): *A Note on Deontic Logic and Derived Obligation*, in: *Mind* 65 (1956) 507–509.
- (1983): *Practical Reason. Philosophical Papers*, vol. 1, Ithaca, New York 1983.
- Ziff, Paul (1960): *Semantic Analysis*, Ithaca, New York 1960.

Personenregister

- Abel, Günter 161
Achenwall, Gottfried 89
Adorno, Theodor W. 96, 251
Albert, Hans 357 f., 375, 381
Allison, Henry E. 345
Ambrosius aus Mailand 286,
434
Apel, Karl-Otto 38, 95, 97,
148, 154, 249, 379–387, 419,
421, 422, 452–454
Åqvist, Lennart 87
Aristophanes 159
Aristoteles 16, 42, 83, 129,
142, 153, 157, 165–167,
182 f., 215, 416
Aschenberg, Reinhold 236,
360, 366, 369 f., 374, 376,
391, 392
Asemissen, Hermann Ulrich
314
Atkinson, R. F. 81
Augustinus, Aurelius 54, 166,
303, 347

Baumgartner, Hans Michael
392, 437
Beck, Lewis White 220, 227,
231
Benton, Robert J. 319, 366, 403
Bitterli, Urs 20
Bittner, Rüdiger 57, 68, 87
Black, Max 215, 216, 222 f.,
226, 238

Bloch, Ernst 434
Block, Georg Wilhelm 38 f.,
125 f., 434
Blumenberg, Hans 27,
214–216, 217, 222 f., 227,
235, 431 f.
Böhme, Hartmut u. Gernot
95, 96
Bolz, Norbert 204
Brülisauer, Bruno 100, 348
Bubner, Rüdiger 28, 240,
357 f., 369, 370, 373, 379,
381, 386–396, 399, 426 f.,
428 f.
Burri, Alex 46, 87
Busch, Wilhelm 104

Carnap, Rudolf 26, 169, 176 f.,
178, 201, 204, 212, 429
Cicero, Marcus Tullius 35
Constant, Benjamin 131
Cramer, Konrad 78, 107
Crawford, Patricia A. 367

Davidson, Donald 26, 54, 203,
220, 237–239, 240, 241, 390,
428
Derrida, Jacques 428
Descartes, René 84, 99, 216,
404
Dilthey, Wilhelm 453
Double, Richard 118, 130 f.,
145, 193 f.

- Dürig, Günter 18, 21 f., 348 f.,
419, 447 f.
- Durkheim, Emile 175
- Ebbinghaus, Julius 131
- Ebert, Theodor 90 f.
- Enskat, Rainer 366
- Epikur 404
- Erdmann, Benno 272
- Ferber, Rafael 18, 201, 258
- Feyerabend, Gottfried 287
- Fichte, Johann Gottlieb 121,
382
- Ficker, Ludwig von 172,
180
- Fink, Eugen 314
- Foot, Philippa 167 f.
- Foucault, Michel 207, 444,
446, 448, 454
- Frank, Manfred 63, 180
- Frankena, William K. 77, 78,
139
- Frankfurt, Harry G. 55
- Frege, Gottlob 157, 422
- French, Stanley G. 28, 202,
241, 242
- Freudiger, Jürg 46, 87
- Geismann, Georg 131
- Gerhardt, Volker 288
- Gethmann, Carl Friedrich
371, 381, 385, 386
- Geuss, Raymond 389, 392,
427, 428
- Gibbard, Allan 165
- Giese, Bernhard 18
- Goodman, Nelson 84
- Gorgias 137
- Grice, Paul 163, 178
- Günther, Klaus 65
- Habermas, Jürgen 94, 95, 97,
99, 197, 380, 382 f., 385,
386, 425
- Haftmann, Werner 198
- Hare, Richard M. 139, 368
- Harman, Gilbert 145
- Hartmann, Klaus 330, 392
- Hartmann, Nicolai 309
- Hegel, Georg Friedrich Wil-
helm 51, 72, 88, 120, 121,
203, 204, 415, 433 f., 453
- Hegselmann, Rainer 381, 385,
386
- Heidegger, Martin 37 f., 105,
173, 197, 308, 312, 319, 422,
434
- Henrich, Dieter 30, 74, 77, 96,
118, 132, 213, 236, 354, 359,
366, 397 f., 403, 443
- Hering, Jean 91
- Herodot 100
- Herz, Marcus 398
- Hintikka, Jaakko 424
- Hitler, Adolf 312
- Höffe, Otfried 58, 62, 65, 78 f.,
81, 87 f., 91 f., 116, 125, 139
- Hönigswald, Richard 358
- Hoerster, Norbert 77, 81
- Homer 159
- Horster, Detlev 97
- Hossenfelder, Malte 95, 322,
325, 329
- Hume, David 138 f., 248
- Husserl, Edmund 314
- Jacobi, Friedrich Heinrich
121
- Jäsche, Gottlob Benjamin 283
- Johannes Paul II. (Karol Woy-
tila) 36
- Jolles, Adele 191

- Kamlah, Wilhelm 60
 Katz, Jerrold J. 168
 Kaulbach, Friedrich 106, 224
 Kersting, Wolfgang 24
 Keuth, Herbert 154
 Kienzle, Bertram 138, 178
 Klee, Paul 197 f.
 Köhl, Harald 23, 31 f., 34, 52,
 58, 60, 68, 69, 71, 77, 106,
 119
 Köhler, Wolfgang R. 183
 Körner, Stephan 388
 Kolbe, Maximilian 349
 Koorsgard, Christine M. 34,
 42, 122, 125, 131
 Kripke, Saul A. 169
 Krüger, Gerhard 243
 Kuhlmann, Wolfgang 97, 353,
 387
 Kutschera, Franz von 265

 Las Casas, Fray Bartolomé de
 17
 Lask, Emil 314
 Lauener, Henri 26, 29, 364,
 372, 431
 Lehmann, Gerhard 48
 Lenk, Hans 321, 385
 Locke, John 221
 Lorenzen, Paul 60
 Lütterfelds, Wilhelm 99
 Luf, Gerhard 38
 Łukasiewicz, Jan 183, 386

 Mackie, John Leslie 145, 146,
 151 f., 174
 Maihofer, Werner 15 f.
 Manetti, Giannozzo 434
 Marquard, Odo 231
 Marten, Rainer 159, 160, 197,
 251, 324
 Marx, Karl 38, 418

 McGuinness, Brian 191
 Mehrtens, Arnd 370
 Meichsner, Irene 221, 223
 Menne, Albert 58
 Menzer, Paul 325
 Meyer, Michael Joseph 34 f.
 Model, Anselm 265, 283
 Mohr, Hans 170
 Mokre, Johann 17
 Moore, George Edward 31,
 35, 137, 138–146, 173 f.,
 184, 190, 201 f.
 Muck, Otto 186

 Nagel, Thomas 104 f.
 Neurath, Otto 29
 Newton, Isaac 227
 Nietzsche, Friedrich 174 f.
 Niquet, Marcel 366, 427
 Nisters, Thomas 62, 82
 Nuyen, A. T. 226, 229, 230

 Oberer, Hariolf 131
 Ovid (Publius Ovidius Naso)
 159

 Paton, Herbert James 34, 35,
 88, 131, 224, 252, 260, 262,
 270, 321, 333, 399, 402, 409
 Patzig, Günther 55, 75, 91,
 130, 157, 172, 260–262
 Peyrére, Isaac de la 20
 Philippus Cancellarius 166
 Phillips Griffith, A. 285
 Pico della Mirandola, Giovan-
 ni 434 f.
 Pieper, Annemarie 59
 Platon 162, 163, 166, 182
 Popieluszkó, Jerzy 349
 Pothast, Ulrich 363
 Potjomkin, Grigori Alexandro-
 witsch 167

- Prauss, Gerold 54, 55, 57, 78,
 106, 119, 212, 214, 255, 294,
 295, 296, 302, 303–316, 324,
 330, 334 f., 336, 342 f., 350,
 351
- Putnam, Hilary 31, 83 f., 132,
 139, 143, 144 f., 146, 149 bis
 151, 152, 161, 165, 168, 194
- Quine, Willard Van Orman
 26, 54, 142, 389
- Rawls, John 94
- Reich, Klaus 322, 327, 329
- Reiner, Hans 351
- Reinhold, Carl Leonhard 217,
 336
- Rescher, Nicholas 164
- Rickert, Heinrich 363
- Ricoeur, Paul 226
- Riedel, Manfred 64, 232
- Ritzel, Wolfgang 319
- Röd, Wolfgang 367, 388, 429
- Rohs, Peter 279
- Rorty, Richard 130, 134, 204,
 207, 239, 240, 241, 285, 364,
 392, 415, 422, 426 f., 428
- Rosenberg, Jay F. 97
- Ross, William D. 35, 42
- Rousseau, Jean-Jacques 227
- Russell, Bertrand 140, 421,
 422
- Ryle, Gilbert 187
- Scheler, Max 148 f.
- Schlick, Moritz 178 f., 187
- Schmidt, Paul F. 170 f.
- Schmitt, Carl 36, 445 f., 447
- Schneeberger, Guido 89, 312
- Schöne-Seifert, Bettina 125
- Schönrich, Gerhard 224, 226,
 247, 278, 323, 327, 384–387
- Schopenhauer, Arthur 31, 34,
 39, 137, 172, 181, 182–189,
 191, 192, 199 f., 215, 294,
 337, 401
- Schulte, Christoph 336, 350
- Schulte, Joachim 179, 209
- Schwemmer, Oswald 58, 67,
 88, 97
- Seneca, Lucius Annaeus 35
- Sepúlveda, Juan Ginés de 16 f.
- Singer, Marcus George 60 f.
- Smith, Adam 40
- Sommer, Manfred 101, 250 f.,
 252, 319, 355
- Spaemann, Robert 16, 106, 349
- Stegmüller, Wolfgang 279, 384
- Stekeler-Weithofer, Pirmin 54,
 60, 70
- Stevenson, Charles L. 177
- Strawson, Peter F. 18, 149,
 160, 175, 186 f., 191, 241,
 366, 391
- Stroud, Barry 134
- Strub, Christian 217, 224
- Sutter, Alex 290
- Tietz, Udo 239, 428
- Tugendhat, Ernst 153, 183
- Ulrich, Johann Heinrich Au-
 gust 336
- Victoria, Franciscus de 17
- Waismann, Friedrich 149, 173
- Warnock, Geoffrey J. 144
- Weber, Max 31, 137, 146–155,
 171, 172, 180 f., 190, 192,
 194, 199
- Welsch, Wolfgang 455 f.
- Wenzel, Uwe Justus 90, 95,
 101–103, 118, 304, 319, 321,
 401, 403, 410, 413

- White, Morton 121, 132, 139,
143
- Wieland, Wolfgang 59, 62, 78
- Willaschek, Marcus 90, 115,
116, 117
- Williams, Bernard 35, 82 f., 96,
139, 140, 146, 429
- Wilson, Neil L. 54
- Wimmer, Reiner 61
- Wintrich, Josef 349
- Wittgenstein, Ludwig 26, 31,
38, 63, 83, 108, 137, 138,
140, 141 f., 159, 171, 172 bis
181, 189, 190, 192–194, 200,
202, 204–206, 209, 211, 215,
230, 235, 267, 308, 380, 381,
416, 417 f., 422, 423, 433,
450, 451–453
- Wolf, Ursula 130, 183
- Wolff, Robert Paul 272, 275,
281, 303, 420
- Wood, Allen W. 51, 106 f., 126
- Wright, Georg Henrik von 60,
87
- Ziff, Paul 138, 177 f.

Sachregister

- Achtung 16 Fn. 1, 24, 39 (achtungswürdig), 95 (der Würde), 98 Fn. 124 (Def.), 103, 119, 339
- ad-hominem*(-Argument) 265, 283 f., 284 f. Fn. 2, 318, 396, 427 Fn. 17, 402, 415 Fn. 86
- adiaphora* 67 Fn. 65
- Adoption 62 (moralischer Regeln), 301 (einer Verpflichtung), 330 (von Zwecken) –, einer Maxime 61, 69, 73, 78, 86, 90 f., 118
- Ähnlichkeit 60, 224, 222 f. Fn. 63 (Schaffen von), 226
- Äquivalent (Wert) 35, 40
- Alternative, Alternativen 85 f., 92 f., 139, 237, 240, 325, 388–392, 394, 405, 424 (prinzipielle Unmöglichkeit von), 427 f., 430
- Alternativenlosigkeit (Bubner) 388–392, 391 (prinzipielle vs. faktische), 414, 426, 427, 437, 455 –, Kriterien für 388, 390 f. –, Nachweis der 28, 388, 393 f.
- Analogie, analog 47, 77, 218, 219, 221 f., 227 Fn. 78, 233 Fn. 90, 236, 261, 331 Fn. 107, 361, 395
- analytisch-regressiv s. Regreß
- Anschauung 217, 220 f., 228, 241, 332
- Antinomie 269, 359 –, der reinen Vernunft 210 f., 279
- Apagogieverbot 376 f.
- Apperzeption 319 f. (transzendente), 324 (empirische = Apprehension), 331 (praktische), 344, s. a. Einheit
- Applikationsaporie (Wieland) 62 Fn. 51, 65 Fn. 60
- Argument, Argumentieren 379 f., 381 (Präsupposition), 383, 409 f. (regressives vs. progressives), 413 (empirisches) –, dialektisches 269, 277 f. –, transzendentes 284, 371, 377, 387, 391, 393
- Autognosie (Henrich) 118 Fn. 155
- Autonomie 76, 88 (des Willens), 107, 117 f., 248 f., 252, 304, 321, 337, 344, 403, 405 f., 423 –, moralneutrale (Prauss) 334, 342 Fn. 120, 343
- Bedauern 83 Fn. 95
- Bedeutung 39, 141 (von ‚gut‘; s. a. ‚gut‘), 304 (reflexive), übertragene s. wörtlich –

- übertragen; wörtliche s.
wörtlich – übertragen
–, reine (notio) 211, 218
- Bedingtes und Unbedingtes
244, 271–282, 284, 286, 294
- Bedingung 273 (Reihe der),
274–277 (analytisches Ver-
hältnis von Bedingtem und
Bedingung), 277 f. (Totalität
der), s. a. Selbst- und Welt-
verständnis
- Bedürfnis 41, 58 (Ordnungsbe-
dürfnis), 208 (nach Verläss-
lichkeit), 289, 364
–, der Vernunft 253, 271, 297
–, Totalitätsbedürfnis (der
Vernunft) 271, 276 f.
- Begehren 253 Fn. 127 (vernünf-
tiges), 333, 335 (mannigfalti-
ges)
- Bekehrungsvermögen 51
- Begleitenkönnen 344–346
- Begriff 217 (Realität des), 218
(Funktion, Gebrauch des)
–, empirischer 218, 236, 241
–, konstitutiver (deskripti-
ver) 213 Fn. 37 (Def.),
241 f., 359, 418 (tatsachen-
sprachlicher Ausdruck), 419
–, regulativer 201, 241–243,
295 f., 316, 359 f., 419, 433
- Begründung 24, 30 (menschl.
Würde), 43 (Begründungs-
problem), 48, 126, 127, 182
(wissenschaftliche), 358 (Be-
gründungsanspruch), 362
(Begründungstyp), 371 (als
Prädikat), 378, 409, s. a.
Letztbegründung
–, absolute 357, 429
- Bewährung 169
- Beweis 115 (Moralitätsbeweis;
Freiheitsbeweis), 117 Fn.
154, 143, 183 Fn. 94, 203
Fn. 9, 208 Fn. 26, 284, 321
(des Gegenteils), 347 (Ver-
nunftbeweis), 360, 362 Fn.
8, 369 f., 373 (deduktiver),
376 (rechtlicher; direkt),
376 Fn. 28 (progressiver),
377 (regressiver), 378 f.,
395, 397, 402 (theoreti-
scher), 405 (praktisch), 433
Fn. 26, s. a. Apagogieverbot
–, ostensiver 236, 379
–, transzendentaler 372,
375, 378
- Beweisverfahren (progressives
vs. regressives) 377, 398
- Bewußtsein 322 (bloßes), 328
(Identität des), 335, 374
(Faktum eines), 400
–, eigenes 377 Fn. 31, 402,
424, s. a. Vernunft (Selbstbe-
wußtsein der)
- Bibliothek von Alexandria 429
Fn. 19
- Böse (das) 79 Fn. 92, 104 Fn.
136, 175 Fn. 77, 350 Fn.
130, 351 Fn. 131, 443 Fn. 35
- causa efficiens* 45 f., 232, 270
causa finalis, Endursache 45 f.,
51, 232, 271, 298
- contradictio in adjecto* 185 bis
187, 189, 200, 248, 403
- Deduktion, Deduktionsverfah-
ren 236, 240, 259, 365 (der
reinen Verstandesbegriffe),
370 Fn. 20 u. 21 (Def.), 411
(Gültigkeit der), 423, 424
–, der Freiheit 374, 393,
400–406, 408–413

- , transzendente 325 f.,
364–379, 392, 393, 396, 397,
406
- Deduktionstypen (stark,
schwach) (Henrich) 397 f.
- Definition, definieren 34, 138,
140–144
- Denkmöglichkeit 340
- Determinismus (Rickert) 363
Fn. 9
- Dezisionismus 28, 455
- Dialektik 114, 365 (transzen-
dentale), 378, 438–443 (der
Vernunft), 448 f.
–, polizeilose 206, 267
- Dijudikation(sprinzip) 72, 73,
78, 99, 103 f., 107–109, 111
- Ding an sich selbst 244, 255
Fn. 130, 411
- Diskurs 25, 95 Fn. 116, 192,
238, 267, 375 (Diskursord-
nung), 420, 421, 432, s. a.
Grenzdiskurs
–, Metadiskurs 239, 246,
s. a. Metaebene
- Diskursivität, diskursiv 171,
367, 420, 421, 455
- Dogmatismus 207–209, 216,
235, 243, 293, 377, 419, 433,
437 f.
- Dualismus von Grenze und
Welt 202 f., 237–241, (*sche-
me and reality*) (Davidson)
237 f.
- Eigenschaft 139 f. (nicht-natür-
liche) (Moore), 143 (Prädi-
kat), 142 Fn. 22 (synthe-
tisch identische), 202, 340
(Gattungseigenschaft)
- Einbildungskraft 219 Fn. 52,
228
- Einheit 57, 219, 243, 252, 290,
319, 323 (Grundsatz der),
331 (des Willens), 332 (for-
male im Gebrauch der Frei-
heit), 332 Fn. 109 (notwen-
dige), 344 f. (analytische),
354 Fn. 136 (praktische),
365 (theoret. u. prakt. Ver-
nunft), 411 (des Subjekts),
s. a. Person
–, der Apperzeption 260
Fn. 139, 324, 328 (der prakti-
schen)
–, Regel der 326, 333
–, synthetische 272, 329
(ihre transzendente Suppo-
sition), 330, 345 (prakti-
scher Synthesis)
–, transzendente (im Ge-
brauch der Freiheit) 212,
213 Fn. 36, 331
- Einstimmigkeit 73 Fn. 73, 76,
245 Fn. 111 (der Vernunft
mit sich selbst), 249, 250
- Emotivismus 177 f. Fn. 85, 191
- Endursache s. *causa finalis*
- Entanthropologisierung (des
Menschen) 197 f.
- Erkenntnis 257, 262
- Ermöglichungsgrund 374, 424
- Ethik, das Ethische 23, 38, 50,
83 Fn. 97, 123, 129, 140,
170 f., 173, 179, 205, 206,
211
- Ethos (Wissenschaft) 170 f.
Fn. 71
- Existenzbereich (Marten) 159
Fn. 51, 160 Fn. 54
- extern 212, 244, 417
- externe Frage (Carnap) 201,
212, 225, 235, 429

- Fakten 179, 215, 235
 Faktum, Factum s. Praxis; Vernunft
 Falsifikation, falsifizieren 162, 359
 Familienähnlichkeit (Wittgenstein) 380, 381 Fn. 38
 Fehlschluß 384, realistischer s. *realistic fallacy*
 –, deskriptivistischer 206, 235, 310
 –, naturalistischer, *naturalistic fallacy* 137, 139 Fn. 6, 201 f.
focus imaginarius 243, 296
 Fortschritt, Fortschrittsmodell 436 f.
framework 84 (*of reference*), 142 f., 427 Fn. 17 (*conceptual*)
 freies Spiel (von Regellosigkeit und Regelmäßigkeit) 230
 Freiheit 45, 48, 73 f., 76, 116, 223 Fn. 64 (transzendente), 223 Fn. 64 (eines Bratenwenders) (Kant), 269 (Möglichkeit der), 270, 300 f. (des Willens), 345, 359 (Realität der), 383 (der Vernunft), 401 (Supposition der), 424 (als Grenzbegriff), s. a. Spontaneität
 –, als Autonomie 344, 423
 –, als (notwendige) Präsupposition 317, 360, 408
 –, hermeneutische 425, 432
 –, (transzendente) Idee der 23, 236, 361, 406, 410 (ihre Notwendigkeit), 423, 424
 –, Reich der 198, 330
 –, Wahlfreiheit 330 Fn. 106, 345
 Freiheitsgebrauch 74 (egoistischer)
 Freiheitsproblem 43, 45, 49
 Fundamentalismus, fundamentalistisch 130 f. Fn. 174, 455
 Funktionsbedeutung (der absoluten Metapher) 27, 226, 254, 255, 282, 298, 304, 351, 418
 Gebot 89 (moralisches), 243 Fn. 106 (der Wahrhaftigkeit), 376 (Deduktionsgebot)
 –, Einzigkeitsgebot 376, 378
 Gebrauchsding 165–167
 Gefühl 51 (Lust; Unlust), 98 (Achtung), 401 (der Freiheit bzw. Unfreiheit)
 Gegenteil (praktisches) (Ebert) 90, 92
 Geltung (Gültigkeit) 360, 402 (universelle), 410 (des kategorischen Imperativs), 429 (absolute), 435
 –, objektive 360, 362 Fn. 8
 –, wissenschaftliche 134, 417, 418
 Geltungsansprüche 17, 259, 362, 372, 376–378, 438 (konkurrierende), 455
 –, Universalität der, universelle 19, 21
 Geltungsbereich 361
 Geltungsmodus 361
 Generalisierung 100, 338
 Gerichtshof (Metapher) 361
 Gesetz 74 (universelles), 110 f., 334 (der Selbsterhaltung), 352 (nach moralischen Gesetzen)
 –, allgemeines 77, 79 f.
 –, als letztes ‚Umwillen‘

- 105 f. Fn. 138, 111, 119
 –, moralisches s. Sittengesetz
 –, unter moralischen Gesetzen 352 Fn. 132, 352 f.
- Gesetzgebung (allgemeine) 76
 Fn. 82, 77 Fn. 87, 101
 Fn. 129
- Gesetzmäßigkeit (überhaupt) 76, 251
- Gesinnung 23, 58 Fn. 43, 64, 71, 109 (Gesinnungsethik), 110, 113 f.
- Gewissen 85, 113 f.
- Gewißheit 137, 375, 382
- Gleichnis 176, 215
- Gott 19, 109–111, 113, 115, 221, 225, 246, 286, 423
- Grenzbegriff 26, 201 Fn. 5, 206, 252, 338, 345, 449, 355, 396 (etablieren vs. deduzieren), 360, 363 (transzendentaler)
- Grenzbestimmung 25, 212, 252, 254, 422 Fn. 11 (nicht-diskursive)
- Grenzdiskurs 25–27, 192, 201 bis 207, 212 Fn. 35 (als Soliloquium), 239 (Pflicht zum), 240, 257, 263, 266–268, 282, 315 f., 363, 396, 407 (als Geltungsdiskurs), 420, 421, 424, 430, 431 (praktischer), 432 (schwaches Modell), 453 f. (geschlossener)
 –, als (Selbst-)Rechtfertigungsdiskurs 28, 355, 363, 423, 424
 –, Bedingung der Möglichkeit eines 246, 299
 –, relativ offener 29, 450 bis 453
- , transzendentaler 230, 242, 257, 281, 353, 362 (Inanspruchnahme), 414 f.
- Grenze(n) 23 f., 26 f., 29, 171, 172, 241, 244, 264 (absolute), 324 (der menschl. Vernunft), 431 (Hermeneutik der), 447 (Bedrohung der), 447 (Selbstbewußtsein der), s. a. Dualismus; Praktikizität; Vernunft
 –, als Metapher 238, 415
 –, auf der 25, 213
 –, Überschreitung der 29, 213, 267, 431, 433, 444, 446 bis 448, 450, 452
- Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs (Kant) 24, 210, 448 f.
- Grenze der Sprache u. der Welt 173 Fn. 74, 204 Fn. 11, 205, 227, 267, 422 Fn. 11
- Grenzziehung 18, 205, 206, 413
- Grundbestände und Restbestände (Blumenberg) 27, 214–217, 222
- Grundsatz 57 (subjektiver Handlungsgrundsatz), 244 (regulativer), 257, 261 (analytischer), 273 (der Vernunft; Lückenlosigkeit), 328 (der notwendigen Einheit der Apperzeption), 359 (praktischer), 360 (transzendentaler), 367 Fn. 17 (diskursiver), 419, s. a. Einheit
 –, synthetischer (a priori) 252, 261, 263, 265, 360, 364
- „gut“ 39, 138–146
- Handeln 24, 126, 379 (kommunikatives) (Apel)

- Handlung 23, 54, 58, 61 (als Schema), 66, 69 f., 86 (erlaubte), 106, 144, 310, 326, 345, 346 (freie), 350 (böse) –, moralische 109, 116 –, unmoralische 82, 86
- Handlungstheorie 45, 50
- Handmühle (Despotie) 221, 223
- Haus 142 Fn. 22, 165–168
- Heiligkeit, heilig 75, 293 f., 308 Fn. 64
- Hermeneutik 453, s. a. Grenze; Freiheit
- Heteronomie 55 Fn. 36 f., 403 (der Vernunft), 405
- homo noumenon* 48, 49, 50, 95, 348 Fn. 126
- Humanität 15, 251 Fn. 124
- Hypothese, hypothetisch 75 Fn. 79, 286 (regulative), 297 (teleologische), 318, 412 –, notwendige, unvermeidliche 73, 110, 277, 362
- Hypotypose (symbolische) 217 f., 221, 227
- Ich 324 (als Prinzip), 346, 411 (empirisches) –, transzendentes 308, 411
- ‚Ich denke‘ 319, 322, 327, 329 f., 405
- ‚Ich will (für mich)‘ 319, 321 f., 324, 326–328, 330 f., 344 bis 346
- Idealismus (historische These) 433
- Idee 111 (Gott), 228–231 (ästhetische); Vernunftidee s. Vernunftbegriff
- Identität s. Person
- Identitätstyp, schwacher 430, 451 f.
- Ideologieverdacht (Marx) 38 Fn. 8, 418
- imago dei*, Gottesebenbildlichkeit 19 f., 286
- Imperativ 55 (hypothetischer) –, kategorischer 22, 60 Fn. 48, 76–78, 81 Fn. 93, 86, 88 Fn. 105, 89, 91, 96 Fn. 120, 99, 108, 118, 132, 179, 233, 341 (Grund des), s. a. Zweckformel
- intentio obliqua* 309, 315
- intentio recta* 309, 315 f.
- Intentionalität 309
- intern 212, 226, 244, 417
- interne Frage (Carnap) 429
- Interpretation s. Funktionsbedeutung; Metapher
- Intuitionismus, intuitionistisch 148 f., 149 Fn. 38
- jüdisch-christliche Tradition (Lehre) 19, 286
- Justifikation, justificieren s. Rechtfertigung
- kat' anthropon*(-Argument) s. *ad-hominem*(-Argument)
- kategorisch 75 Fn. 79, 86 Fn. 100
- Kategorischer Imperativ s. Imperativ
- Kausalität, Causalität 23, 45, 47, 49, 232 f., 248 Fn. 119 (der Vernunft), 269–271, 333 f., 344, 416 –, Naturkausalität 46, 48, 55, 232, 270, 408 –, Zweckkausalität 46, 49, 50, 232, 271

- Kausalitätstyp 46, 49, 224 (mechanistischer), 232, 269 f., 333 f.
- Kohärenz, Kohärenzbedingung 168, 195, 410 (Kohärenzverlust), 451, 455
- Kohärenztheorie 157 (der Wahrheit), 195, 406 (der Freiheit)
 –, der menschlichen Würde 333, 406
 –, der Moral 80, 406
- Konditional 186, 258, 260
- Konditionalschluß s. Vernunftschluß
- Konflikt 84 (theoretischer), 85 f. Fn. 100 (von Pflichten), 96 (Einpersonenkonflikt), 116, s. a. Modell; Reduktion (II) u. (III)
 –, moralischer 82 f. Fn. 95, 85, 93
- Kontext 418
- Kreativitätsthese (starke; *strong creativity thesis*) (Black) 222
- Kritik 242, 355, 361 (Vernunftkritik), 382
 –, des Subjekts 25, 399, 400
- Kritizismus (Kritische Philosophie) 109, 207, 209 f.
- Laplacescher Dämon 273
- Leben 68 (Def.) (Kant)
- Lehrsatz 373
- Letztbegründung 297, 321, 357 f. Fn. 2, 360 (Theoretiker), 369, 381, 382 Fn. 42 (Anspruch), 383, 385 f.
- Letztrechtfertigung (transzendentalphilosophische) 420
- Lüge 71 Fn. 70, 90, 93 (Verlogenheit), 130, 131 f. Fn. 175, 243 Fn. 106, 347
- Marginalisierung (als Strategie) 262, 343
- Maßstab 104, 174, 188
- Maxime 50, 57, 59–61, 65–70, 77 f., 80–82, 86 f., 90–94, 100, 107 f., 118 f., 244, 249 f. (der Selbsterhaltung der Vernunft), 282 (logische), 374, 346
 –, der Vernunft 245, 249 Fn. 121, 250
- Mensch 16, 19, 43 (Menschenbegriff), 48, 80, 408 (als nicht rein vernünftiges Wesen), s. a. *homo noumenon*
 –, als Sinnenwesen 49, 412
 –, als vernünftiges Wesen (Vernunftwesen) 49, 337, 338 f., 412
 –, als Zweck an sich selbst 269, 287, 299, 317, 330
 –, Wesen des 20, 22
- Menschenrecht(e) 348
- Menschenvernunft (gemeine) 405, 408, 411
- Menschenwürde s. Würde
- Menschheit 22, 120 (Idee), 121 (als Würde), 323 (Vermögen, sich Zwecke zu setzen), 339
- Metaebene 154 Fn. 45, 392, 421
- Metapher 27 f., 192 (kognitiv), 289, 419
 –, absolute (Blumenberg) 27–29, 215 (Unübersetzbarkeit der), 216 f., 222, 223 (als Vergleich; Prägung der), 226 (Interpretation der),

- 227 (lexikalisierte), 229 Fn.
 80 (unzulässige), 234 (Fokussierung der Bedeutung der), 235, 241, 252, 272, 336, 418, 419, 431 f. Fn. 24, 452, s. a. Funktionsbedeutung
 –, emphatische (Black) 216
 Fn. 44, 222
 –, heuristische 27, 215
 –, Mechanismusmetapher 223, 302
 –, nicht-substituierbare 226 f., 241
 –, politische 221, 223 f.
 –, schmückende 27, 302
 –, Substitution der 193 (Übersetzung), 215 Fn. 41 (*substitution view vs. comparison view*) (Black), 216 f.
 –, Vagheit der 227, 228, 231, 236
- Metaphorik 178, 214 Fn. 38, 217, 254
- metaphorisch 214, 226, 419
 Fn. 4 u. 5 (metaphorischer Schein) (Apel)
- Metaphorisierung 31, 214, 217, 220 f. (als Symbolisierung), 223, 226, 229, 231 (reiner Vernunftbegriffe)
- Metaphorologie 222, 237, 432
 Fn. 25
- Metaphysik 206, 235 (Schwund der) (Blumenberg), 265 (metaphysischer Rest)
- Methodenlehre (transzendental) 44, 359, 375
- Mittel 106, 174 f., 185, 288, 291
- Modalausdruck, -begriff 88 f., 243
- Modell 224, 327, 430, 433
 –, praktischer Konflikte 82 f. Fn. 95, 85, 429
- Moralgesetz, moralisches Gesetz s. Sittengesetz
- Moralität 67, 70, 77 Fn. 86, 87, 104, 107 f., 111, 115 (Beweis), 126, 246, 333 (aus dem Prinzip der Einheit), 336, 341 (als Bedingung), 345
- Moralphilosophie 44, 96, 136 (wissenschaftsfähige)
- Moralproblem 43, 49 f., 109
- Motiv, Motivation 51, 70, 78
 Fn. 91 (Motivationsprinzip), 106, 108 f., 111, 115, 117, 119, 410 (Motivationsproblem)
- Münchhausen-Trilemma (Albert) 358 Fn. 2, 381
 Fn. 39
- Natur 126 (vernünftige), 233, 234 (intelligible)
- Naturgesetz 23, 77
 –, Form des (Naturgesetzlichkeit) 73 Fn. 73, 78, 233 f.
- Naturwissenschaft 142 Fn. 22, 176 Fn. 83, 365
- Neigung 41, 106, 115
- Norm 16 Fn. 1, 17, 19, 164, Fn. 60, 265
 –, normative Kraft transzendent. Beweise 372 f., 375, 414 f. (Normativitätsgrad), 396, 407, 425–430
- Normsatz (Kutschera) 265
- Notwendigkeit (einer Vorstellung) 338 f., s. a. Freiheit; Wissenschaft

- Noumenon, noumenal 124,
210 Fn. 5, 255, 280, 282, s. a.
homo noumenon
- Objekt-Formel (der Menschenwürde) 22, 348
- Ontologie 411, 431 (relativ offene)
- open-question*-Argument (Moore) 145, 170
- Operationalisierung 254, 256
- Opponent 28 f., 371, 378, 428, 444, 447
- Option, ontologische 403, 416
- Ordnung, Ordnungsmodell, Ordnungsprinzip 26, 30, 61, 99, 153 Fn. 43 (des Grenzdiskurses), 204, 206, 289, 408 (der wirkenden Ursachen; der Zwecke)
- Paradigma 416 (des Naturgesetzes), 432 (subjektivitätsphilosophisches)
–, naturwissenschaftliches 202, 270
- Paralogismen (der reinen Vernunft) 210 f.
- parasitär 449 f.
- parasitism argument* 426 Fn. 17
- Persönlichkeit 347
- Person 56 Fn. 39 (Def.), 109, 306, 311 f., 337
–, Einheit der 57 (formale), 72, 345 (synthetische), 354
–, Identität der 56, 429
- petitio principii* 358 Fn. 2, 374, 379, 382, 384 f., 425
- petitio tollendi* (Lenk) 321, 350, 385 f., 387 Fn. 52
- Pflicht(en) 76 f., 80 (Pflichtbegriff), 82, 85 f. Fn. 100 (Konflikt), 107 f., 116 (aus Pflicht), 113 f., 411 (Selbstverpflichtung), s. a. Grenzdiskurs
–, gegen sich selbst 348, 351
- Philosophie 216 (als Aufklärung), 334 (als Grenzdiskurs), s. a. Ethik; Kritizismus; Moral-; Subjektivitäts-; Transzendental-; Werttheorie
–, der menschlichen Würde 25, 138, 152, 194, 287, 341 f.
–, *eine* Philosophie 72 Fn. 72, 435 f.
–, praktische 23, 43, 44, 50, 71 (der Gesinnungen), 96, 108, 198 (als Wissenschaft), 212, 412 (epistemolog. Anforderungen), 414
- police discursive* (Foucault) 207, 277, 448
- Potemkinsche Dörfer 166
- Pragmatik 254
- Pragmatismus 239 Fn. 99
- Praktizität 212 Fn. 35, 322 (Präsupposition von), 338 (Grenze der), s. a. Vernunft
- Praxis 28, 72 (menschliche), 134, 168, 299 (Ursprung aller), 323 (von Subjekten)
–, Faktum der 374, 398
–, Theorie der 44, 47, 198, 299
- Preis (*pretium*) 35, 36, 40 (Affektionspreis; Marktpreis), 41
- principium dijudicationis* s. Dijudikationsprinzip
- Prinzip 132, 244 (der Vernunft), 292 (oberstes praktisches), 334, 337 f. (subjektivi-

- ves), 366–368 (transzendentales), 374, s. a. Dijudikationsprinzip
 –, objektives 87, 337 f., 341
 –, regulatives 112, 242, 244
- quaestio facti* 26, 236, 427 Fn. 17, 369, 371, 413
quaestio juris 26, 236, 427 Fn. 17, 369, 372, 413
- Rang 35, 36
ratiocinatio polysyllogistica s. Vernunftschluß
- Rationalität (kommunikative (Habermas) 380 Fn. 34, s. a. Zweckrationalität
realistic fallacy 419
 Realität (objektive) 228, 242, 246, 359 f., 361 (Def.), 370
 Recht 17
 Rechtfertigung, rechtfertigen 70, 194, 374 (Rechtfertigungsgrund), 376 Fn. 28, 399, 419, 426 (von Geltungsansprüchen)
 –, absolute 203, 241, 259, 425, 429, 455
 Rechtmäßigkeit 236, 251, 388
 Rechtsstaat 21
 Rede 312 Fn. 72 (geistig führende)
 –, wörtliche, nichtmetaphorische 27, 216 Fn. 45, 225, s. a. wörtlich – übertragen
reductio ad absurdum 143, 377, 404
 Reduktion 43, 48, 128, 132
 –, Reduktion (I) 43–49, 128 f.
 –, Reduktion (II) 44, 82 bis 94, 108 f., 128 f.
 –, Reduktion (III) 44, 94 bis 103, 98, 108 f., 128 f.
 Reflexion 99, 99–102 (Operation der), 214 Fn. 38 (transzendentalphilosophische), 223 f. (symbolische), 314 Fn. 74 (egologische) (Asemissen)
 –, transzendente 382, 388, s. a. Argument; Überlegung
 Reflexivität 76, 240 (Argument für), 265 (Form von), 309, 312 f., 386, 408 (der Vernunft)
 –, praktische 305, 310
 Regel 18, 28, 57, 62, 69, 72 f., 102, 118 f., 170, 219 (der Synthesis), 242 (hypothetische), 254 (für den Verstand), 255, 257, 371, 390, 391 (Regelwerk), 419, 444 bis 446 (Ausnahme von der), s. a. Einheit
 –, der Reflexion 221, 227
 –, für unser Denken (Einheit) 211, 423
 –, letzte 63, 354, 362
 Regel aller Regelmäßigkeit 230 f., 407, 414, 430, 442, 447
 Regelfolgen 62, 118
 Regelmäßigkeit (überhaupt; als solche) 246, 334, 353
 Regelproduktion 62
 Regelverstoß 444, 446 f.
 Regreß (Regressus) 273, 277
 Fn. 11 (empirischer), 280, 281 (analytisch-regressiv), 378 f. (regressives Verfahren vs. progressives), s. a. Bedingung
 –, infiniter 246, 276, 358
 Fn. 2

- Regulativ 95, 424
 Reich 232 Fn. 87 (Def.)
 –, der Zwecke 298 Fn. 46,
 318, 340 (Def.)
 Relation(alität), relational 37,
 41, 185
- Sachverhalt 138, 156 f., 160
 Sagbares 206, 431
 Sagbarkeit (der Grenze) 421
 Satz 75 (synthetischer, a prio-
 ri), 418 Fn. 3 (grammati-
 scher)
- Schema, Schematisierung 217
 bis 220, 233 (des Gesetzes),
 237
- Schematismus 219 f.
 Schranke (Hegel) 203 Fn.9,
 433 f. Fn. 26
- Sein-Sollen-Dichotomie
 (Hume) 138 f.
- Selbst (eigentliches) 95, 411 f.
 Selbstaufklärung 420
 Selbstbefriedigung 103
 Fn. 134, 347
- Selbstbegründung 358 Fn. 2
 Selbstbestimmung 337
- Selbstbewußtsein 299, 304,
 319 (praktisches), 232 (blo-
 ßes), 423, s. a. Bewußtsein
 (eigenes); Vernunft (Selbst-
 bewußtsein der Vernunft)
 –, der praktischen Vernunft
 320 f., 333 (seine Einheit)
- Selbstmord 90 f., 103 Fn. 134,
 313, 347
- Selbstreflexivität 379 (als Sub-
 jektivität), 387, 394–396,
 408, 414, 421, 422, 423, 425,
 442
- Selbstrückbezüglichkeit s.
 Selbstreflexivität
- Selbstverhältnis 305 f., 316
- Selbst- und Weltverständnis
 25, 201, 215 (Sprache der),
 225 (Praxis menschlicher),
 237, 360, 372, 387, 402,
 418, 419, 420 (Grenze der),
 421 Fn. 9, 423 (Regel der),
 432
 –, Möglichkeitsbedingun-
 gen der 25, 406 f., 420, 421
- Selbst- und Weltverständnis
 25, 43, 192 (Bedingung der
 Möglichkeit), 195 (Kohä-
 rent), 238, 373, 386 f., 393
 (als Subjekt), 394 f., 400 (Be-
 wußtsein seiner Bedin-
 gung), 402, 406 f., 420, 421
 Fn. 9, 424, 451
 –, einzig mögliches 380, 425
- Selbstwiderspruch 382–384
- Selbstzwang 80, 95
- Selbstzweck s. Zweck an sich
 selbst
- Semantik, semantisch 36, 66
 (Form), 91–93, 137 f., 141,
 145, 169 Fn. 68 (möglicher
 Welten) (Kripke), 180, 184
 (Sprachregel), 186, 192, 254,
 273, 281 f., 291, 303, 403
 –, semantisch abweichend
 192, 214, 259, 296, 312
- sich zeigen 422, 423
- Sinnenwelt s. Welt
- Sinnlosigkeit, sinnlos 151, 418
 (Sinnlosigkeitsverdikt), 420
 –, Sinnlosigkeitsverdacht,
 -vorwurf 26, 31, 38 Fn. 8,
 172, 212, 417, 418 Fn. 3
- Sittengesetz 49, 65, 74 f., 79,
 89, 96, 98, 105 f., 110, 114,
 293, 340 (Grund des), 334,
 335 (Identität mit Freiheits-

- gesetz), 335 (als synthetischer Satz a priori), 340
- Situation(styp) 58–61, 62
Fn. 53, 64
- Skeptiker, Skeptizismus 30 (antiskeptische Position), 117, 134 (Anti-Skeptizismus), 135, 137, 178, 191, 195, 207–209, 216, 235, 243, 293, 364, 377, 419, 433, 437 f.
–, skeptische Einwände 136 f., 191, 192, 362, 363, 426
- Solipsismus (methodischer) 96–99, 102
- Spontaneität (Selbsttätigkeit) 56, 63, 223 Fn. 64, 247, 252, 298, 321, 326, 413 (reine)
–, absolute 330 (*spontaneitas absoluta*), 344, 345
- Sprache 178, 180 (sinnvolle), 214 Fn. 38, 237 (Dingsprache als normale), 266 (Objekt- u. Metasprache), 393 (Sprachform), 418 (Sprachlogik), 422, 423
–, Mißbrauch der 180, 209
–, Tatsachensprache (Deskription) 181, 204
- Sprachmaschine (Kant) 347
- Sprachpragmatik (transzendente) (Apel) 379
- Sprachspiel (Wittgenstein) 175 (Grund des), 380, 381 (Super-Sprachspiel), 383, 433, 451–453
- Subjekt 295 (aller Werte), 306 (des Willens), 311 (aller Handlungen), 318 f., 319
Fn. 84 (des Denkens), 340 (der Würde), 394, 422
Fn. 11 (metaphysisches), 424 (Selbstbewußtseinsstruktur des), s. a. Kritik
–, aller Zwecke 319, 322 f., 326, 353
–, transzendentes 205, 339
–, vernünftiges 345, 354
- Subjektivität 378 f., 394, 408, 421 f. (als Grenze) 423, 424
- Subjektivitätsphilosophie 311 f., 316, 325, 333, 379, 404, 424
- Subreption (transzendente) 242
- Substitution, substituieren 139, 144, s. a. Metapher
- Symbol, Symbolisierung, symbolisch 218, 220–226, 231
Fn. 84
- Synonym(ität) 39, 143 Fn. 22, 144, 145 Fn. 25
- Syntax 141, 419
- Synthesis 345 (praktische), s. a. Regel
–, regressive 276 Fn. 9 (Def.), 290
- Tafel der Kantschen Metaphorisierungslehre 236
- Tafel der Seelenvermögen 53
- Tatsache 138 f., 147, 153, 157, 161, 163 (Relevanz von; relevante), 176 f.
–, Tatsachenbehauptung, -aussage 148, 155, 158
–, Tatsachenurteil 156, 165, 168
–, Tatsachenverstehen 155, 156, 158 f., 161, 165, 180
–, Tatsachenwissenschaft 156, 158 f.
- Tatsache-Wert-Dichotomie 138, 145 f., 152 f., 155, 158, 190

- Teleologie (reine praktische) 298
- theory-amenable*, Theoriezuganglich(keit) 178, 193, 195 (der menschl. Würde)
- Totalität 97, 218, 232, 253 f., s. a. Bedingung
- Transformation (zu Ideen) 274
- Transzendentalphilosophie 64 Fn. 58, 212, 214 (als Grenzdiskurs), 240, 246, 259, 265, 292, 362, 364 Fn. 10 (offene) (Lauener), 369 Fn. 20, 377, 379, 388, 442, 449 f. (dogmatismusparasitäre)
- Transzendentalpragmatik 353, 382 f. Fn. 42
- Typenlehre (Russell) 421
- Typik (der reinen praktischen Urteilskraft) 217, 231–236
- Typus 224, 252
- Übereinstimmung s. Einstimmigkeit
- Übergang (zwischen Sprachspielen) 452 f.
- Überlegung (transzendente) 239, 243 Fn. 106 (als Pflicht), 284, 316, 396, 402, s. a. Argument
- Überschwenglichkeit (der Vernunft) 212, 242 f. Fn. 106
- Übertragung 215 f., 221 (der Reflexion)
- Unbedingtes s. Bedingtes
- Unfreiheit (Rickert) 363 Fn. 9
- Universalisierung, Universalität 17, 49, 77–81, 86, 90, 132
- universell, Universelles 94, 107, 338, 361, 394, 401
- Unmoral 346, 359 f.
- Unsaßbares, Unsaßbarkeit (Wittgenstein) 200, 201, 422
- Unsinnigkeit, unsinnig 180, 220, 418 Fn. 3
- Unsinnigkeitsverdacht s. Sinnlosigkeitsverdacht
- Unsterblichkeit 236, 245, 424
- Urteil 257, 259 (analytisches), 260 (synthetisches), 261, 450 (problematisches) –, synthetisches a priori 258 Fn. 135, 264, 372
- Urteilkraft 62, 63 Fn. 55 (bestimmende), 65 (praktische), 242 (Mangel der = Dummheit) –, reflektierende 221, 283, 285 Fn. 26 –, reine praktische 64, 65 Fn. 59, 232
- Verifikation, Verifizierbarkeit, verifizieren 25 f., 111, 119, 150 f., 160, 161, 193 f., 209, 214, 235, 254, 258, 259, 359 –, Nichtverifizierbarkeit, 208 (menschlicher Würde), 227, 419
- Verifikationsbereich (Marten) 159 f., 159 Fn. 51, 160 Fn. 54, 163, 361
- Verläßlichkeit, verläßlich 132 bis 134, 168, 169, 197, 208, 213 Fn. 36, 357 (absolute), 413, 441 –, der Vernunft 256, 375, 399 (Selbstverhältnis), 405, 406
- Vernunft 102 (Selbstgespräch der), 211 (Natur der), 211 f. Fn. 34 (Grenze der), 245 (spekulative), 247 Fn. 117

- (als Selbhalterin ihrer Gesetze), 248 (passive), 251 Fn. 124 (verselbständigte), 267 (polemischer Gebrauch der), 277 (Postulat der), 283 Fn. 20 (hypothetischer Gebrauch der) (Def.), 367 Fn. 17 (transzendente), 423 (Autonomie der), 443 (Factum der reinen), 450 (kritische), s. a. Menschenvernunft
- , *eine* Vernunft 72 Fn. 72, 435
 - , Interesse der 197 (formales, moralisches, systematisches, architektonisches), 241–252, 274 (an Totalität), 281, 293, 438, s. a. Bedürfnis
 - , praktische 22, 57, 64, 125, 402
 - , Praktikizität der theoretischen und praktischen 212 Fn. 35, 245 Fn. 111, 246, 321, 336, 442
 - , reine 111 Fn. 147, 183, 266
 - , reine praktische 78 (Grundgesetz), 98 (Selbstachtung), 107, 110, 132
 - , Selbstbewußtsein der praktischen 320 f., 333 (Einheit), 404, 424, 425
 - , Selbsterhaltung der 249 bis 252, 334
 - , vernünftelnde 114, 267, 405 (wegvernünftelnde), 424 (dialektische), 438 f., 443, 450, s. a. Dialektik
- Vernunftbegriff 211 (als Einheitsvorstellung für den Verstand), 217 f., 220, 228, 241 bis 266 (Praktizität reiner Vernunftbegriffe)
- , regulativer 245, 344, 423
 - , reiner 27, 242
 - , transzendentaler 242, 246, 272
- Vernunftschluß 273 Fn. 5, 280 Fn. 17, 282 (Def.)
- , Konditionalschluß 278 (S_{mp}), 278, 294 (S_{mt}), 294 f. (S_{mt}^*), 295 (S_{mt}^{**})
- Versprechen 91 f.
- Verstand 243
- Verstandesbegriff 210 f. (als Begrifflichkeit der Immanenz), 219 f., 360
- , reiner 217 f., 219 Fn. 51, 373
- Verstandesregel 274
- Verwesentlichung (des Menschen) 197 f.
- Wahrhaftigkeit 90, 93, 169
- Wahrheit 157 f., 163, 258
- Wechselbegriff 336 Fn. 117
- Welt 25, 176, 205 (als Totalität), 211 (als Ganzes), 270 (intelligible), 411 (Verstandeswelt), 419, 421, 422, 423, s. a. Totalität
- , das Ganze der 419, 421
 - , *eine* Welt 197, 201
 - , Sinnenwelt 270, 273, 280, 411 f.
- Wert 36 f., 104 (einer Handlung), 147, 149 (Wertfühlen), 149 (wertblind) (Scheiler), 168 (alethischer; epistemischer), 188
- , absoluter 28, 34, 36, 40, 42, 136–138, 171, 181, 187, 188, 191 (Idee), 208, 214,

- 217, 272, 281, 292 f.
 –, innerer (*intrinsic value*)
 34 Fn. 2, 48
 –, moralischer 50, 110, 169
 –, relativer 37, 40
- Wertproblem 43
- Wert(tungs)freiheit (Weber)
 146 f., 154 Fn. 45
- Werttheorie 123, 136 (selber
 wertende) 148 (Wertphiloso-
 phie)
- Wertung 137 f., 147, 150 (ethi-
 sche), 153–156, 161 (ontolo-
 gische), 164, 171
- Werturteil 146–148, 154, 165,
 174 (relativ vs. absolut)
- Wesen (vernünftiges) s. Mensch
- Widerspruch 182, 188, s. a. *con-*
tradictio in adjecto
 –, Satz vom zu vermeiden-
 den 182 f. Fn. 94, 185
- Widerspruchsfreiheit, wider-
 spruchsfrei 77, 79 f. (Ge-
 bot), 114
- Wiedergänger 240, 441
- Wille 23, 55 f. (zweiter Stufe),
 79 (reiner), 79 f. (guter),
 105 f., 185, 307 f. (sich selbst
 wollender) (Prauss)
 –, erster Stufe 53 f., 56
 –, eigener 301 f., 304–308,
 311, 345, 406
- Willkür 52, 54, 56, 345
- Wissen (Legitimation) 388
- Wissenschaft 22, 23 (ihre Not-
 wendigkeit), 30, 47, 136 f.,
 146 (wertende), 150–152,
 156, 162, 417
- Wissenschaftler 147 f., 151,
 154, 169, 170 Fn. 70
- Wissenschaftlichkeit 22 f., 28,
 129, 137, 147, 164, 203 f.
- wörtlich – übertragen (meta-
 phorisch) 214, 215 f., 220,
 226, 237 f., 303
- Würde (*dignitas*; Menschen-
 würde) 15 f. (Def.), 18 Fn. 6
 (Unantastbarkeit der), 29,
 34 (Def.), 35 (Prärogativ),
 36 (negativer Begriff der),
 40–42, 76 (des vernünftigen
 Wesens), 98 (des Gesetzes),
 123, 136 (Konzept der),
 155, 181, 188, 196, 205 f.,
 208, 214, 217, 236, 239, 318
 (als Präsupposition), 341,
 345, 347 (Vernichtung der),
 419, s. a. Objekt-Formel
 –, der Menschheit 57, 98,
 102, 121, 317 (als Freiheit),
 347
 –, der Philosophie 267, 441
 –, des Menschen 15, 17, 73,
 103, 109, 177, 189 (Hyper-
 bel), 269 (als Sache des
 Grenzdiskurses), 286, 295,
 299 f., 354, 415
 –, menschliche 43 (Def.),
 184, 197, 414, 419
 –, Verlust der 96, 348, 349
- Zirkel 408–410
- Zurechnung, Zurechenbarkeit
 (*imputatio facti*) 56, 310,
 328 (von Handlungen), 451,
 349 f., 353, 349, 373 (Selbst-
 zuschreibung), 451
- Zweck 46, 152, 165, 174 f.,
 185, 232 (Def.), 291, 323 (ob-
 jektiver), 337 (subjektiver)
 –, an sich selbst 28, 57, 126,
 184, 205 f., 208, 217, 236,
 272, 281, 292 Fn. 41, 295
 (Idee), 303, 336, 344 (als ana-

lytische Einheit), 199 f. (als Ungedanke) (Schopenhauer), s. a. Mensch
Zweckformel (des kategorischen Imperativs) 22, 124, 339

Zweckmäßigkeit 289
Zweck-Mittel-Relation 288, 291, 293 f.
Zweckrationalität 148, 151
zweckwidrig 290 (die Wilden)

