

## VI. Eine nicht-fundamentalistische These zum Grenzdiskurs

„Was die Menschen als Rechtfertigung gelten lassen, – zeigt, wie sie denken und leben.“<sup>1</sup>

### 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<sub>7 f.</sub>), bzw. als „eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art“ (GMS 446<sub>20 f.</sub>) 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.

---

<sup>1</sup> Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen § 325.

Der Gedanke der Menschenwürde spielt im Rahmen der Moralphilosophie Kants eine prominente Rolle,<sup>2</sup> 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 428<sub>3-6</sub>)

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 402<sub>10</sub>) 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),<sup>3</sup> wenn

---

<sup>2</sup> Cf. den kategorischen Imperativ in der sog. Zweck-Formel; GMS 429<sub>10-12</sub>.

<sup>3</sup> 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 tatsachensprachliche 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 Gel tung in Abhängigkeit und nur in Abhängigkeit von einem Diskurs, der sich allein metaphorisch führen läßt, weil seine Ausdrücke, wörtlich, deskriptiv und tatsachensprachlich 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“,<sup>4</sup> 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. Gera-de 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.<sup>5</sup>

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,<sup>6</sup> die Inanspruchnahme ihres Begriffs als Regel jedoch justifizieren. Der

---

<sup>4</sup> 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.“

<sup>5</sup> 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?“

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> Er sucht die Grenze menschlicher Selbst- und Weltverständigung zu markieren. Er gehört in einen bzw. den Grenzdiskurs. Ich erläutere den transzentalphilosophischen Letztrechtfertigungsanspruch.

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 unhintergehbarer Diskurs über die schlechthin unhintergehbarer Möglichkeitsbedingung menschlicher Selbstverständigung. Er soll auf diese Weise auch nicht lediglich eine Grenze rückziehen, um eine unendliche Iteration von Metalebenen der Selbstverständigung, Selbstaufklärung und deren Absicherung zu eröffnen, sondern sich selbst durchsichtig sein. Er fällt mit der von ihm markierten Grenze zusammen.

---

<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> Dies ist nicht möglich, ohne die Struktur der Selbstrückbezüglichkeit in Anspruch zu nehmen.<sup>9</sup> (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 Mettaebenen ausweichen zu müssen. Dazu besteht er auf der Sagbarkeit der Grenze, auf der Möglichkeit, Sub-

---

<sup>8</sup> 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.“

<sup>9</sup> 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, 357<sub>8</sub>) zu verhandeln.<sup>10</sup>

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.<sup>11, 12</sup> 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 All-Sätzen wie „Die Welt ist alles, was der Fall ist“ oder

---

<sup>10</sup> Cf. dagegen Wittgenstein, Tractatus 5.632.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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 Wittgenstein-schen 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“<sup>13</sup> 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 de- duziert 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 rekurren 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

---

<sup>13</sup> Wittgenstein, Tractatus 1; 1.1. Cf. KrV B 447.

Unsterblichkeit, eine Sonderstellung. Gott und Unsterblichkeit könnten immer nur als Ideen im Rahmen besonderer Selbstverständisse 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.<sup>14</sup> Der Grenzdiskurs ist, wie er sich sieht, ein sich selber selbstrechtfertigender Diskurs und kraft seines Gelingens ein durch sich selbst ge-rechtfertigter.

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.

---

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>
- 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 Transzentalphilosophie als einzige mögliche Philosophie selber deduziert und eine absolute Rechtfertigung von Freiheit und Menschenwürde aus dem unhintergehbaren und unabweisbaren Selbstbewußtsein der Vernunft als Selbstrückbezüglichkeit gewonnen.

---

<sup>15</sup> 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“<sup>16</sup> 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 berechtigte 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.<sup>17</sup> Darum ist der Status dieser Vermeintlichkeit zu untersuchen,

---

<sup>16</sup> Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 314.

<sup>17</sup> 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, Transzendentale 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.<sup>18</sup>

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, röhrt 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-

---

<sup>18</sup> Cf. Derrida, *De la grammatologie* (1967) 109/(1983) 130. Cf. Tietz, *Transzendentale 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 unverständlich, ja prinzipiell unmöglich zu verstehen.<sup>19</sup> Bubners Rekonstruktion der transzendentalen Deduktion bringt darum im Grunde kein transzentales, sondern ein idealistisches Deutungsmodell in Anschlag. Das Konzept der Rechtfertigung betrifft externe Fragen, und externe Fragen sind praktische (Carnap). Daraum 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.<sup>20</sup> Das bedeutet, daß Alternativen in ihrer Eigenständigkeit ernst genommen werden müssen.<sup>21</sup> 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,

---

<sup>19</sup> 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 Koran 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 Koran widerspricht, ist ketzerisch und muß verbrannt werden.

<sup>20</sup> Cf. Kap. I, 2.2.

<sup>21</sup> 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 transzental 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,<sup>22</sup> um die Produktion einer Vielfalt verschiedener begrenzter Regelsysteme oder Ordnungen,<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> So verschiebt der Grenzdiskurs mit dem

---

<sup>22</sup> Vielleicht läßt er sich als eine selber Grenzen ziehende Hermeneutik der Grenzen umschreiben.

<sup>23</sup> Cf. Lauener, Probleme der Ontologie (1978) 88.

<sup>24</sup> 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 Konjektur<sup>25</sup> 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 Paradiagram 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.“

<sup>25</sup> 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 innenwohnenden 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.<sup>26</sup> 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.

---

<sup>26</sup> 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,<sup>27</sup> 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 ebendamit 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 Prog § 57, 354<sub>26</sub>–357<sub>24</sub>; Zitat: 354<sub>30–32</sub>.

<sup>27</sup> 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 transzental 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 Gel tung. 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 chamaleonta 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 Princips 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 206<sub>35</sub>-207<sub>29</sub>)

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) behoben<sup>28</sup> – schon gar nicht durch bloß (jeweilige) faktische philosophiegeschichtliche Letztheit. Das Problem stellt sich überhaupt erst

---

<sup>28</sup> 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 Transzentalphilosophie verfolgt: „nichts, als die Absicht, die Vernunft in ihrer Selbsterkenntnis weiter zu bringen“, wozu ihn „ein gewisser Unwillen 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.<sup>29</sup> 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-

---

<sup>29</sup> Cf. Kap. III, 2.

lektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein.“ (KrV B XXXI)<sup>30</sup>

Eine solche Dialektik stellt sich übermäßig 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, 353<sub>16-23</sub>).<sup>31</sup>

Kant zeigt, wie ich ihn lese, drei verschiedene Antworten der Vernunft auf die ihr innewohnende Dialektik.

---

<sup>30</sup> Cf. GMS 405<sub>13</sub>; „natürliche Dialektik“. GMS 405<sub>30-35</sub>: „Also ent-spinnt 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 widerfahrt, und die erstere wird daher wohl eben so wenig als die andere irgendwo sonst, als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden.“

<sup>31</sup> Cf. KpV 107<sub>22</sub>-108<sub>2</sub>.

- 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.<sup>32</sup>
- 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, 351<sub>21-26</sub>)<sup>33</sup>
- c) Zuletzt ist zumindest als Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß das Mißtrauen, das die Vernunft gegen

---

<sup>32</sup> 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.“

<sup>33</sup> Cf. KrV B XXXI u. GMS 405<sub>30-35</sub>.

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 transzentalen 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 vermittelst ihrer Ideen natürlicher Weise dialektisch wird, und dieser unvermeidliche Schein durch keine objective und dogmatische Untersuchungen der Sachen, sondern blos durch subjective der Vernunft selbst, als eines Quells der Ideen, in Schranken gehalten werden kann.“ (Prol § 42, 329<sub>14-24</sub>)

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.<sup>34</sup> Der regulative Gebrauch der Ideen ist sowohl von Dogmatismus als auch von Skeptizismus frei. Das regulative Moment (Praktizität der Vernunft) zeigt an, daß Transzentalphilosophie 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 Transzentalphilosophie auf strikte Selbstreflexivität nicht verzichten und ohne diese, wie sie sich sieht, auch nicht angemessen rekonstruiert werden kann.

4) Der Besitz einer Regel aller Regelmäßigkeit 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

---

<sup>34</sup> KpV 16<sub>1,-3</sub>: „[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 405<sub>13-17</sub>).<sup>35</sup>

Gegen solche Angriffe sind die Legitimität, Geltung und Notwendigkeit dieser Regel, die nichts weiter als Gesetzmäßigkeit oder Regelhaftigkeit überhaupt zum Inhalt hat, zu verteidigen bzw. zu rechtfertigen.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Moral Mrongovius I [1782], XXVII,2.2 1448<sub>21 f.</sub>: „Derjenige ist ein Latitudinarius, der sich das Moralische Gesetz, als ein nachsichtiges denkt.“ Ebd. 1447<sub>43</sub>–1448<sub>1</sub>: „Die nachsichtige Ethic ist das Verderben der Moralischen Vollkommenheit des Menschen.“ Cf. GMS 390<sub>11-18</sub>. 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 deselben etwas abzunehmen“ (ebd. 1442<sub>43</sub>–1443<sub>3</sub>). In identischem Wortlaut findet sich dieses Kantwort wieder in der Vorlesungsnachschrift *Moralphilosophie Collins* [1784/85], XXVII, 1 294<sub>34-37</sub>. Cf. in diesem Zusammenhang ein Wort aus der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten*, MS 216<sub>30-32</sub>: „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.“

<sup>36</sup> 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 47<sub>12</sub>) 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.<sup>37</sup> 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 eingebohrt und kann nicht einfach abgelöst werden.“<sup>38</sup>

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 blos die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen.“ (KpV 47<sup>28–30</sup>. Cf. Kap. V, 3.2)

<sup>37</sup> Foucault, Préface à la transgression (1963) 754/(1987) 31: „Die Überschreitung ist eine Geste, die es mit der Grenze zu tun hat“.

<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup> Andererseits müßte es,

---

<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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 Starke, um dezisionistisch neues (Ausnahme-)Recht zu setzen.

<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

Eine Regel, die wie die Regel aller Regelhaftigkeit per definitionem keine Ausnahme kennt, kann zu einem Selbstbewußtsein, wie es ihr zugesetzt 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.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> 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.“

<sup>42</sup> Das spiegelt sich in der heutigen Menschenwürdediskussion. Menschenwürde wird aufdringlich, wo sie verletzt wird. Ihre Lässion 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?“<sup>43</sup>

6) Nach dem Kantschen Modell droht „der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs“ (Prol § 57, 356<sub>36</sub> 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.*“

<sup>43</sup> 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 exaltément 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 Transzentalphilosophie niemals irgendein Material für die Metaphernbildung ihrer Grenzbegriffe und deren regulative Umsetzung hätte. Transzentalphilosophie 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.<sup>44</sup> Sie schöpft aus dem Fundus derjenigen Begriffe, die sie, von dieser Grenze aus betrachtet, metaphysisch transzendent nennt.

Insofern verhält sich Transzentalphilosophie gegenüber dem Dogmatismus selbst parasitär,<sup>45</sup> und, was bedeutsamer ist, kritische Vernunft muß sich dazu in Regelwerken umtun können, die dem ihrigen

---

<sup>44</sup> 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.“

<sup>45</sup> Parasitär verhält sich die Transzentalphilosophie freilich gleich in zweierlei Hinsicht: 1) benötigt sie als apagogisch verfahrende 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 Regelfähigkeit zeigt sich die Grenze der Erklärungsmächtigkeit des durch sie bestimmten Modells.

Kant hat eine gleichsam um den Regelverstoß entschärzte 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.)<sup>46</sup>

Das problematische Urteil ist eine Überschreitung der Grenze – probeweise.<sup>47</sup> Es muß die Geltung des

---

<sup>46</sup> 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 zugedacht 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.<sup>48</sup> 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:

---

<sup>47</sup> Über eine Entdeckung, VIII 194<sub>31-34</sub>: „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.

<sup>48</sup> 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'.“<sup>49</sup>

Das starke Identitätskonzept würde durch das der Ähnlichkeit abgelöst.<sup>50</sup> 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, humarer. 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

---

<sup>49</sup> Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen § 65. Cf. ebd. § 66.

<sup>50</sup> 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.“<sup>51</sup>

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.“<sup>52</sup>

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 Sprachspielbe trachtung am Ende nur ein Vorwort zu einer „kritischen Erneuerung der Rationalität der Hegelschen Dialektik“<sup>53</sup> gewesen sein soll. Damit aber ist der

---

<sup>51</sup> Apel, Transformation der Philosophie (1973) I 367.

<sup>52</sup> Ebd. I 369.

<sup>53</sup> 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 kantschen Theorietyp bei der Durchführung eines solchen Modells sehr viel weiter zu kommen.<sup>54</sup> 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.“<sup>55</sup>

### *3. Eine Bemerkung zum Schluß*

Was ich zuletzt zeigen wollte, war, wie weit – äußerstensfalls – 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

---

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> 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 herführt. 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 Dezisionismus. Sollen aber Geltungsansprüche diskursiv ausgewiesen werden, wofür der Ausdruck ‚Deduktion‘ steht, kann Geltung nicht Sache einer absoluten Grenze sein.

Nun wäre es falsch (und prätentiös), 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.<sup>56</sup> Nicht das

---

<sup>56</sup> Cf. z. B. Welsch, Subjektsein heute (1992) 179: „Unsere Integrität – unsere, wie schon die klassische Subjektpphilosophie 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‘.<sup>57</sup> 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 Prämissen, 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 transzendentale, sondern transversale Struktur.“

<sup>57</sup> So reserviert etwa Welsch, Subjektsein heute (1992) 180 den Ausdruck „*Interaktion*“ für ein wechselseitiges Geschehen zwischen „diversen Subjektanteilen“.