



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Menschenwürde, Selbstbestimmung und Pluralismus: Zwischen sittlicher Vorgabe und deontologischer Konstruktion

Thomas Gutmann und Michael Quante



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2017/94



› Menschenwürde, Selbstbestimmung und Pluralismus: Zwischen sittlicher Vorgabe und deontologischer Konstruktion

Thomas Gutmann und Michael Quante

Der Begriff Menschenwürde erfüllt unterschiedliche normative bzw. evaluative Funktionen und nimmt hierfür je unterschiedliche Begründungsressourcen in Anspruch. Es muss sich deshalb die Frage stellen, ob er sich – sowohl in der Ethik als auch im Recht – als ein einheitliches Konzept ausweisen lässt oder ob er in divergierende Teilkonzepte zerfällt, die sich aus unterschiedlichen philosophischen Quellen nähren und von denen keines für sich beanspruchen kann, die Bedeutung des Begriffs zu erschöpfen. Im Folgenden sollen diese Mehrdeutigkeiten benannt und die unterschiedlichen strategischen Optionen untersucht werden, die sich hieraus ergeben. Es wird der Vorschlag entwickelt, zwischen einer objektiven und einer personalen Konzeption der Würde zu unterscheiden und in metaethischer Perspektive die Traditionen einer deontologischen Konstruktion des Würdebegriffs mit einer askriptivistischen Position zu konfrontieren, die ihren Ausgangspunkt von den bestehenden ethischen Praxen nimmt, d. h. von der spezifischen Art und Weise, in der Menschen Personalität realisieren.

Nach kurzen Ausführungen zur Würdekonzeption der Moralphilosophie Kants (1) und ihrem den „Kantianismus“ definierenden metaethischen Gehalt (2) behandeln wir drei problematische Aspekte der kantianischen Konzeption der Menschenwürde (3) und skizzieren die – notwendigerweise begrenzte – Rezeption und Übersetzung dieser Konzeption in den Rechtsbegriff der Menschenwürde im deutschen Grundgesetz (4). Sodann präsentieren wir die askriptivistische Alternative zum kantianischen Paradigma (5) und diskutieren ihre Leistungsgrenzen (6)

1 Die Konzeption von Kant

Moralphilosophische Überlegungen zum Konzept der Menschenwürde nehmen – nicht nur, aber insbesondere im deutschen Kontext – nahezu alternativlos von Kant ihren Ausgangspunkt. Der vorliegende Beitrag, der nicht das Ziel einer Interpretation und Plausibilisierung von Kants Texten¹, sondern ein systematisches Erkenntnisziel verfolgt, kann sich hier kurz

1 Vgl. hierzu im Einzelnen Thomas Gutmann, Würde und Autonomie. Überlegungen zur Kantischen Tradition, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 15 (2010), 5–34.

halten. Das Konzept der Menschenwürde in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und seiner *Kritik der praktischen Vernunft* schreibt „Würde“, d. h. die Eigenschaften, einen inneren, „unbedingten, unvergleichbaren Wert“ darzustellen, ein „Zweck an sich selbst“ und folglich ein „Gegenstand der Achtung“ zu sein, nur Personen zu. Der Status „Person“ setzt jedoch die Zurechenbarkeit ihrer Handlungen und damit die Fähigkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung nach moralischen Grundsätzen voraus.² Kant macht deutlich, dass „Moralität [...] die Bedingung [ist], unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann“; die moralische Dignität liegt für ihn in der Fähigkeit zu praktischer Selbstbestimmung nach vernünftigen Normen: „Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, [ist] dasjenige, was allein Würde hat“³. Damit sind die für unsere Überlegungen zentralen Begriffe der Person, des Menschen, der Menschheit, der Vernunft, der Achtung sowie der Würde benannt, von denen aus die kantianische Konzeption der Menschenwürde aufgebaut werden kann.

2 Metaethische Aspekte

Wichtiger noch als der materiale ethische Gehalt des Kantischen Konzepts hat sich sein metaethischer Gehalt erwiesen, welcher nicht nur der Beschäftigung mit Kant ihre Ausrichtung und Akzentuierung gibt, sondern auch als eine Begründungsressource für die moderne Moral fungiert. Für die Zwecke unseres Beitrags ist nur dieser zweite Gesichtspunkt, d. h. die Rolle von Kants Konzeption als metaethisches Begründungsparadigma, entscheidend. Da wir in diesem Beitrag nicht der Frage nachgehen werden, ob und inwieweit diese metaethische Indienstnahme Kants von dessen eigener Konzeption systematisch gedeckt ist, sprechen wir im Folgenden von einer kantianischen Konzeption.⁴

Stark vereinfacht kann man in der Ethik erstens deduktiv (vom Allgemeinen zum Einzelfall), induktiv (vom Einzelfall zum Allgemeinen) oder hermeneutisch (in beide Richtungen) vorgehen. Zweitens kann die intendierte Begründungsstärke die einer notwendigen oder die einer kontingenten Geltung sein. Drittens kann man epistemisch von einer apriorischen oder einer empirischen Basis ausgehen; und viertens kann man nach universalistischen Axiomen oder nach verallgemeinerbaren, aber kontextgebundenen Regeln suchen.⁵ Nicht alle Kombinationen, die man aus diesen vier Gegensatzpaaren bilden kann, sind konsistent; außerdem liegen einige Kombinationen sachlich näher beieinander als andere Kombinationen.

Die kantianische Konzeption der Menschenwürde ist auf einen metaethischen Rahmen festgelegt, der sich mit Blick auf die vier Gegensatzpaare paradigmatisch so bestimmen lässt: deduktiv, notwendige Geltung, apriorische Basis und universale Axiome.

Indem Kant eine notwendige Bedingung für das Personsein darin sieht, andere Vernunftwesen als Zwecke an sich anzuerkennen, bezieht er Würde auf vernünftige Wesen, sofern diesen die Fähigkeit zur moralischen Selbstbestimmung zukommt: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“.⁶ Die Achtung, die dieser

2 AA VI, 223. Kants Werke werden im Folgenden nach der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Ausgabe von *Kants gesammelten Schriften*, Bd. I-IX, 1902–1923 [AA, Band, Seite] zitiert.

3 AA IV, 435.

4 Mit anderen Worten: Wir lassen hier offen, ob Kant selbst eine solche kantianische Konzeption vertreten hat. Vgl. dazu Gutmann (Fn. 1).

5 Michael Quante, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, 6. Aufl. 2017.

6 AA IV, 436.

Autonomie gebührt, gründet ihrerseits nicht auf einer empirischen Basis, sondern in der Vernunftnatur, an der Menschen als Personen teilhaben. Diese Vernunftnatur ist universal und verleiht allen an ihr teilhabenden Wesen den Charakter, Zweck an sich selbst zu sein – etwas, das andere Vernunftwesen als Würde wahrnehmen und dem sie mit Achtung begegnen. Sofern ein Vernunftwesen sich selbst Gesetze gibt, die mit der Selbstgesetzgebung aller vernünftigen Wesen verträglich sind, übt es seine Fähigkeit zur moralischen Selbstbestimmung aus. Um die Universalität der Geltung der so gefundenen praktischen Gesetze zu garantieren, muss alles Kontingente ausgeblendet werden. Hierzu gehören im Falle menschlicher Vernunftwesen alle empirischen Bedingungen, also alle Aspekte, die sich der biologischen Natur eines menschlichen Individuums oder auch seiner individuellen Persönlichkeit verdanken.⁷

Als Zwecke an sich sind Personen also aufgrund ihrer Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung zu achten. Dies bedeutet vor allem, sie niemals als bloße Mittel zu gebrauchen.⁸ Vernunftwesen sind weder gegeneinander verrechenbar (das wäre eine Instrumentalisierung), noch darf ihre Würde mit anderen Gütern abgewogen werden. Der Würde kommt dabei gerade deshalb ein absoluter moralischer Wert (im Gegensatz zu einem bloß relativen Preis) bzw. ein absoluter moralischer Status zu, weil weder die zugrundeliegende Fähigkeit⁹ noch der Grund der Achtung empirisch fundiert sind. Die spezifische Verfasstheit der Würde garantiert so einerseits ihre universelle Geltung und impliziert andererseits Normen und Pflichten. Diese haben zur Moral fähige Vernunftwesen zu respektieren: gegenüber anderen solchen Vernunftwesen, aber auch gegenüber sich selbst.

Da der Geltungsgrund der Moral die Autonomie ist, erstreckt sich die von der Menschenwürde ausgehende Geltung – zumindest bei Kant – zugleich allein auf die Vernunftqualität der Absichten, weil der Mensch als endliches Vernunftwesen weder über seine leibliche, d. h. physische und psychische Verfasstheit, noch über die kausalen Folgen seiner Handlungen vollständige Kontrolle hat. Hieraus leitet sich ein strikter Antikonsequentialismus in allen metaethisch denkbaren Formen ab.

Eine kantianische Konzeption der Menschenwürde zeichnet sich durch diesen Zusammenhang aus und setzt dabei Kants Rede von Personen, Vernunftwesen und Menschen in eins.¹⁰ Damit wird aus der Kantianischen Konzeption der Würde von Menschen die kantianische Konzeption der Menschenwürde. Sie konstituiert sich durch die Vollzüge einer apriorischen (reinen) praktischen Vernunft; daher ist sie keine von Vernunftleistungen komplett unabhängige und in diesem Sinne stark realistische Konzeption.¹¹ Aber sie ist strikt universal sowie unabhängig von der empirischen Verfasstheit konkreter Subjekte und deren individueller Persönlichkeit. Deshalb ist es angemessen, sie als objektive Konzeption mit einer intersubjektiv-rational verfassten Grundlage zu bezeichnen.

7 Zum Begriff der Persönlichkeit vgl. Michael Quante, *Person*, 2. Aufl. 2012.

8 AA IV, 429; vgl. AA IV, 433.

9 An dieser Stelle ist es wichtig, Fähigkeiten als aktual vorliegende Dispositionen eines Individuums nicht mit Potentialen, d. h. mit Dispositionen zur Entwicklung dieser Fähigkeiten, zu verwechseln. Es geht um die Fähigkeit zur moralischen Selbstbestimmung, nicht um das Potential, diese Fähigkeit im Laufe der Entwicklung auszubilden. Wir lassen hier die Frage unerörtert, wie sich die Zuschreibung der Würde zu dem Unterschied zwischen einer Fähigkeit und deren Ausübung verhält.

10 Die Schwierigkeiten, die eine solche Gleichsetzung mit Blick auf die Exegese der Konzeption von Kant aufwirft, lassen wir an dieser Stelle unerörtert; vgl. dazu Gutmann (Fn. 1).

11 Vgl. zu der Unterscheidung von starkem und schwachem moralischen Realismus, Quante (Fn. 5), Kap. V und VI.

3 Drei problematische Aspekte der kantianischen Konzeption der Menschenwürde

In der von Kant in der *Grundlegung* entworfenen Würdekonzepktion sind einige Spannungen angelegt, die in der kantianischen Konzeption der Menschenwürde klar zutage treten und zu drei Defiziten der kantianischen Konzeption der Menschenwürde führen: zu ihrem exkludierenden (a), ihrem paternalistischen (b) und ihrem antipluralistischen Effekt (c).

Die kantianische Konzeption der Menschenwürde verspricht eine Begründungsressource für eine universalistische, egalitaristische und autonomieorientierte moderne Moral, in der Menschen vor paternalistischen Übergriffen und Instrumentalisierungen geschützt sind. Zugleich lassen sich aus dieser Basis grundlegende Rechte und Pflichten ableiten, die eine liberale und die Freiheitsrechte des Individuums kulturübergreifend schützende moralische Ordnung ausmachen. Da diese moralische Ordnung aus der reinen Vernunftnatur des Menschen, seiner Fähigkeit zur rationalen (nach Kant sogar zur moralischen) Selbstbestimmung, stammt, fordert sie geltungstheoretischen Vorrang vor allen je vorfindlichen sozialen oder politischen Normen- und Wertesystemen. Und weil ihre Konzeption der Menschenwürde nicht abwägbare ist und die einzelnen Würdeträger auch nicht gegeneinander verrechnet werden dürfen¹², begründet sie unverhandelbare und universell einzufordernde moralische Schutzrechte, die prinzipiell – und jedenfalls in ihrem würdebezogenen Kernbereich – nicht eingeschränkt werden dürfen. Diese gelten, so die kantianische Konzeption, für alle und nur für Menschen, zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz – unabhängig von allen Eigenschaften und Fähigkeiten, die ihnen als empirisch existierende menschliche Individuen zukommen mögen.

a) *Exkludierende Effekte*. Das Kantische Konzept, dem zufolge nur Personen Anspruch auf Achtung („Würde“) haben und nur ihnen gegenüber moralische Pflichten bestehen können, zugleich jedoch nicht alle Menschen Personen in diesem strengen präskriptiven Sinn sind, enthält allerdings ein erhebliches Exklusionspotential.¹³ Ausgeschlossen sind alle Menschen, die nicht in diesem Sinne als Personen bezeichnet werden können. Ebenso sind alle Phasen im individuellen Leben menschlicher Individuen, in denen diese nicht die Disposition zur vernünftigen Selbstbestimmung haben (oder diese ausüben), ausgeschlossen. Kants Rede von Vernunftwesen, Menschen und Menschheit erzeugt in Bezug auf die menschliche Lebensform deshalb überall dort Probleme, wo Menschen entweder noch nicht, nicht mehr oder auch niemals zur vernünftigen (moralischen) Selbstbestimmung in der Lage sind. Selbst dann, wenn man das Kriterium der Vernunftbegabtheit im Sinne einer Disposition zugrunde legt, lassen sich nur einige Fälle (z. B. schlafende, bewusstlose und andere reversibel nicht zur Ausübung vernünftiger Selbstbestimmung fähige Menschen) unter Kants Würdekonzepktion subsumieren. Für Menschen in den frühen Stadien ihres Lebens gilt dies generell nicht; aber auch irreversibel komatöse oder schwer demente Menschen sind durch Kants Anforderungskatalog ausgeschlossen. Hilfskonstruktionen, mit denen sich kantianische Menschenwürdekonzepktionen an dieser Stelle regelmäßig behelfen, wie die Rede von potentiellen Personen oder auch die Zuschreibung von Menschenwürde über die allgemeinen Gattungseigenschaften, die nur im individuellen Fall nicht realisiert sind, werfen enorme philosophische Beweislasten auf. Auf Kant selbst können sie sich dabei klarerweise nicht berufen. Die Transformation der Würde von Personen zu einer Menschenwürde wird zudem im Kontext der Tierethik, des ethischen

12 Paradigmatisch Weyma Lübke, *Nonaggregationismus. Grundlagen der Allokationsethik*, 2015.

13 Vgl. zum Folgenden Gutmann (Fn. 1).

Umgangs mit Pflanzen oder auch der Natur insgesamt zu einem nicht nur metaethischen, sondern auch gesellschaftlichen Problem.

Die Ausblendung der empirischen Verfasstheit menschlicher Individuen, die eine kantianische Konzeption der Menschenwürde aufgrund der intendierten Geltungsstärke (Notwendigkeit, strikte Universalität) vornehmen muss, um im Reich der reinen praktischen Vernunft zu bleiben, erzeugt schließlich zwei weitere problematische Effekte: Zum einen wird ein Dualismus zwischen der endlich-empirischen Persönlichkeit eines Menschen und seiner apriorischen personalen Vernunftnatur erzeugt. Die objektive, transzendental fundierte Menschenwürde ist, dies hat auch Kant selbst ausdrücklich so gesehen, für das empirische Individuum selbst unverfügbar. Zum anderen werden alle Kontextualisierungen, von der anthropologischen Verfasstheit menschlicher Personen über die soziale Geformtheit unserer personalen Lebensform bis hin zu den je individuellen Entwürfen menschlicher Personalität, die jeder von uns in seiner Biografie als Persönlichkeit realisiert, durch den apriorischen Universalismus ausgebleicht. Die Pluralität der personalen Existenz menschlicher Individuen, die für unsere ethische Praxis konstitutiv ist, wird damit geltungstheoretisch zu einem Epiphänomen ohne intrinsischen Wert.

b) *Paternalistische Effekte*. Die objektive praktische Vernunft ist nicht auf die empirische Subjektivität konkreter Individuen bezogen. Sie tritt derselben vielmehr als eine unverfügbare und objektive Geltung beanspruchende moralische Grundlage in Form von moralischen Pflichten gegen sich selbst entgegen. Obwohl diese praktische Vernunft (so die Kantische Konzeption) in der Existenz vernunftbegabter menschlicher Individuen instantiiert ist, liegt sie außerhalb der Verfügungsgewalt dieser menschlichen Individuen. Zudem ist die objektive praktische Vernunft strukturell nicht durch die Persönlichkeit im Sinne der biografischen Dimension menschlichen Personenseins geformt. Ethische Werte oder Normen, die mit der Verfasstheit der individuellen Persönlichkeit konstitutiv verbunden sind, müssen der absoluten Geltung solcher Werte oder Normen untergeordnet werden, die sich aus der apriorischen universalen Vernunftnatur ableiten lassen.

c) *Antipluralistische Effekte*. Aufgrund ihres apriorischen und universalen Charakters muss eine kantische Konzeption der Menschenwürde sowohl gegenüber historischer und kultureller Gebundenheit als auch gegenüber biografischer Gebundenheit entkontextualisiert sein. Für jede praktische Philosophie, die in der Pluralität von Kulturen, sozialen Gruppen oder auch individuellen Lebensentwürfen eine normativ zu respektierende Vielfalt sieht, stellen diese antipluralistischen Effekte mögliche Quellen für paternalistische Bevormundungen dar, die mit den egalitaristischen Vorteilen einer kantianischen Konzeption der Menschenwürde und ihrer Schutzfunktion im Sinne negativer Freiheitsrechte in Konflikt geraten können.

Die an dieser Stelle notwendige Abwägung unterschiedlicher Theoriestrategien muss alternative Vorschläge hinzuziehen, deren Attraktivität und Leistungsstärke vergleichsweise geprüft werden können. Zu vermuten ist, dass keine Konzeption vollständig ohne exkludierende Effekte auskommen kann, sodass der zentrale trade-off im Spannungsfeld von Kontextsensitivität, Paternalismus und Universalismus zu finden sein dürfte. Im Kontext der Politischen Philosophie lässt sich dies gut illustrieren: Angesichts der Macht des Staates sowie der faktischen Pluralität von nationalen oder auch sozialen Kulturen ist eine kantianische Konzeption der Menschenwürde aufgrund ihres strikten Egalitarismus, aufgrund ihres Universalismus und aufgrund ihres Instrumentalisierungsverbots als unveräußerlicher und unverhandelbarer Garant minimaler und universaler Schutzrechte attraktiv. Historisch gesehen ist das Prinzip des Respekts vor Personen aus der Kantischen Moralphilosophie in das Programm des liberalen Rechtsstaats übergegangen. Erkauft wird diese Attraktivität allerdings zu einem hohen Preis, weil sich die Menschenwürde als Basis dieser Schutzrechte nur nach einer dreifachen Ent-

kontextualisierung eignet: sie muss aus der geschichtlichen Gewordenheit in ein ahistorisches Naturrecht verlagert, aus konkreten sozialen und politischen Institutionen in eine rein formal beschreibbare gesellschaftliche Ordnung transferiert und von den diversen Individualitäten der menschlichen Lebensform gereinigt werden.

4 Menschenwürde als Rechtsbegriff

Der Würdesatz des Grundgesetzes (Art. 1 Abs. 1 GG) gründet in starkem Maß in der Kantischen Tradition. Im deutschen Rechtssystem umschreibt sein spezifischer materialer Gehalt das Fundament wechselseitiger Anerkennung von Menschen als Rechtspersonen.¹⁴ Er vermittelt eine elementare Basisgleichheit und dient als Grundnorm personaler Autonomie dem Schutz der jeweiligen Selbst- und Weltvorstellung des Individuums. Vor allem garantiert der Würdesatz dem Einzelnen in seinem irreduziblen Eigenwert einen schlechthin nicht antastbaren Freiheits- und Schutzbereich gegenüber Kollektivinteressen: Im Rechtssatz der Unantastbarkeit der Würde des Menschen wird die Frage verhandelt, ob und wann Individualrechte – und damit ihre Träger – absolut geschützt werden. Ein „Kern“ bzw. ein (im Einzelnen unterschiedlich zu bestimmender) „Würdegehalt“ der Grundrechtsgarantien soll der Abwägung prinzipiell entzogen, also absolut garantiert sein. Wird ein Grundrecht in modaler Hinsicht auf entwürdigende Weise verletzt oder dem Grundrechtsträger eine elementare Bedingung seiner Existenz oder Entfaltung verwehrt, greift die kategorische Schranke des Art. 1 Abs. 1 GG ein. In seinem (engen) Anwendungsbereich statuiert Art. 1 Abs. 1 GG deshalb ein *absolutes* Verletzungsverbot. Die Würde des Menschen unterliegt nach dem nahezu unangefochten herrschenden verfassungsrechtlichen Verständnis keinen Grundrechtsschranken und entzieht sich als rechtliche Regel jeder Abwägung mit anderen Rechten oder Rechtsgütern, auch mit solchen von Verfassungsrang. Sie umschreibt m. a. W. ein striktes, unbedingtes Gebot, das sich aus der Vorstellung nährt, dass der Einzelne einen auch in Konfliktfällen *immer* vor Verletzung geschützten und *niemals* fungiblen Anspruch auf Respekt vor seiner Rechtsperson haben kann. Die primäre Struktur und Funktion des Würdeschutzes ist die eines *constraints*, einer *deontologisch zu verstehenden* Grenze dessen, was Rechtspersonen angetan werden darf. Der Würdegrundsatz, der die Opferung des Einzelnen zugunsten des Kollektivnutzens untersagt und einen kategorischen Basisrespekt vor der Rechtsperson *sans phrase* einfordert, bildet zugleich den Kern der nichtkonsequentialistischen, insbesondere nichtutilitaristischen Struktur der Grundrechtsordnung.¹⁵ All dies sind Elemente einer erfolgreichen Transformation wesentlicher Elemente des Würdebegriffs der kantischen Moralphilosophie in rechtliche Geltungsansprüche.

Das auch in der Menschenwürde als Rechtsbegriff enthaltene Instrumentalisierungsverbot wurde vom Bundesverfassungsgericht in ständiger Rechtsprechung mit der aus der sog. Zweckformel des kategorischen Imperativs angelehnten¹⁶ „Objektformel“ erläutert, die besagt, dass

14 Vgl. zum Folgenden Thomas Gutmann, Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff, in: *Lebenswelt und Wissenschaft (XXI. Deutscher Kongress für Philosophie, Essen 2008). Deutsches Jahrbuch Philosophie 2*, hg. von Carl Friedrich Gethmann, 2011, 309–330; leicht verändert nachgedruckt in: Jörg Hardy (Hg.), *Angewandte Philosophie/Applied Philosophy 1* (2014), 49–74.

15 Mit Blick auf *diese* spezifische Funktion des Würdesatzes das „Dogma der Unantastbarkeit“ zu kritisieren (vgl. einige Beiträge in Rolf Gröschner und Oliver W. Lembcke, Hg., *Das Dogma der Unantastbarkeit*, 2009, namentlich die Einleitung der Herausgeber) verweist deshalb auf ein grundlegendes Missverständnis.

16 AA IV, 429; vgl. AA IV, 433 („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“).

es der menschlichen Würde widerspreche, den Menschen zum bloßen Objekt des Staates (oder Privater) zu machen oder ihn einer Behandlung auszusetzen, die seine Subjektqualität, d. h. seinen Status als Rechtssubjekt prinzipiell in Frage stelle, indem sie die Achtung des Wertes vermissen lasse, der jedem Menschen um seiner selbst willen, kraft seines Personseins, zukomme.¹⁷ Wir finden hier die zentralen Begriffe wieder, mit denen auch die kantianische Konzeption der Menschenwürde operiert: die Person, den Menschen, seinen absoluten, intrinsischen Wert, seinen Status als Person und seinen hieraus resultierenden Anspruch auf Achtung. Begründungstheoretisch sehen wir auch hier ein deduktives Konzept, das eine notwendige Geltung und eine apriorische Basis in Anspruch nimmt sowie auf universale Axiome rekurriert.

Wie zu erwarten, bilden sich die Spannungen des kantianischen Konzepts auch in der Menschenwürde als Rechtsbegriff ab. Hier hat sich vor allem das oben beschriebene Exklusionspotential des Konzepts als für das Recht dysfunktional erwiesen. Würde als Rechtsbegriff muss hinsichtlich geborener Menschen inklusiver verfahren. Das Bundesverfassungsgericht hat dies mit dem Satz bekräftigt: „Jeder besitzt [Menschenwürde], ohne Rücksicht auf seine Eigenschaften, seine Leistungen und seinen sozialen Status. Sie ist auch dem eigen, der aufgrund seines körperlichen oder geistigen Zustands nicht sinnhaft handeln kann“.¹⁸ Diese Feststellung markiert eine Grenze der Möglichkeit, Prinzipien des (deutschen) Verfassungsrechts mit den Mitteln der kantischen Moralphilosophie zu rekonstruieren. Dass schließlich die Nebenkosten des deontologischen Rigorismus der Menschenwürde als Rechtsbegriff darin liegen, dass er sich konkurrierenden normativen Prinzipien kaum mehr zu öffnen vermag und sich zumindest in Grenzfällen auch nicht mehr ohne Weiteres mit der Summe unserer moralischen Intuitionen in ein Überlegungsgleichgewicht bringen lässt, zeigt die zunehmende Zahl der Stimmen, die fordern, den der Abwägung und der Zweck-Mittel-Rationalität schlechthin entzogenen Würdesatz in seinem Schutzbereich für Abwägungsprozesse zu öffnen.¹⁹

5 Eine askriptivistische Alternative

Zumindest thetisch lässt sich eine askriptivistische Alternative zu der bisher diskutierten kantischen und kantianischen Konzeption der Menschenwürde skizzieren. Sie versucht, die in unserer ethischen Praxis und Erfahrung vorzufindende Vorstellung von Menschen-Würde philosophisch zu explizieren und, mit Hegel gesprochen, auf den Begriff zu bringen.

a) Askriptivismus

Der Askriptivismus versteht die zentralen Aspekte unserer ethischen Praxis als Zuschreibungen, also nicht primär als Präskriptionen und auch nicht als bloße Beschreibungen. Solche Zuschreibungen können in Form expliziter Sprechakte, aber auch in Form impliziter Umgangsweisen, Haltungen oder Einstellungen vorkommen. Traditionell ist der Askriptivismus, verbunden mit einem Vorschlag von H. L. A. Hart²⁰, nonkognitivistisch konzipiert worden. Dann bringen solche Zuschreibungen Expressiva oder aber willkürliche Dezisionen des Zuschreibenden zum

17 z. B. BVerfGE 87, 209, 228 (1992); BVerfGE Band 115, 118 (2006).

18 BVerfGE 87, 209, 228 (1993).

19 Siehe etwa Matthias Herdegen, Die Garantie der Menschenwürde – absolut und doch differenziert?, in: Gröschner & Lembcke (Fn. 15), 93–109 und hierzu Gutmann (Fn. 14).

20 H. L. A. Hart, The Ascription of Rights and Responsibility, in: A. G. N. Flew (Ed.), *Logic and Language*, 1951, 145–166.

Ausdruck. Doch eine solche Lesart ist weder zwingend noch plausibel. Unsere Praxis der Zuschreibung von Lob, Tadel, Autonomie oder Verantwortung ist primär nicht beschreibend, enthält aber deskriptive Aspekte (in Form von Präsuppositionen oder Bedeutungsanteilen dichter Begriffe). Außerdem überlappen sich unsere verschiedenen Zuschreibungen innerhalb der ethischen Praxis, sodass man auch einen ethikinternen Kohärenztest durchführen kann. Beides – die deskriptiven Aspekte und die Kohärenz – ermöglichen rationale Kritik und Begründung von Zuschreibungen. Daher ist eine nonkognitivistische Deutung inadäquat. Die Zuschreibungen, die wir in unserer ethischen Praxis vornehmen, bringen außerdem sowohl Wertungen (axiologische Dimension) als auch normative Gesichtspunkte (deontologische Dimension) zum Ausdruck. Auch wenn die Sprechakte der Zuschreibung weder als Imperative noch als Werturteile analysierbar sind, enthalten sie doch Gehalte, die sich präskriptiv oder axiologisch explizieren lassen. Jemanden als eine Person zu behandeln, sie als verantwortlich anzusehen oder auch ihre Autonomie zu respektieren, sind Haltungen oder Zuschreibungen, die innerhalb eines Netzwerks von explizierbaren evaluativen Strukturen funktionieren.

Im Rahmen einer metaethischen Analyse lassen sich die präskriptiven und axiologischen Aspekte unserer ethischen Praxis identifizieren. Doch dadurch werden sie nicht zu einer von diesen Zuschreibungspraxen unabhängigen Basis, die ethische Gründe für diese Praxis bereitstellen (weder in begründender noch in motivierender Weise). So gesehen enthält der Askriptivismus drei metaethische Thesen: das Ethische ist erstens eine Art des Handelns, die sich in Haltungen, Einstellungen und Sprechakten der Zuschreibung vollzieht. Das Ethische ist zweitens nur intern, d. h. relativ zum Gesamtsystem einer ethischen Praxis, zu explizieren und zu begründen (es gibt also keine externe Begründung der Ethik, und es wird auch keine solche Begründung als notwendige Bedingung für die Rechtfertigungen innerhalb dieser Praxis gefordert). Drittens liegt der Askriptivismus quer zur metaethischen Streitfrage von Realismus und Antirealismus: Weder lässt sich das Ethische unabhängig vom menschlichen Handeln explizieren, noch lässt es sich ohne die Voraussetzung verstehen, dass sich Zuschreibungen (wie alles menschliche Handeln) auf eine nicht vollständig in soziale Konstrukte auflösbare Wirklichkeit beziehen. Ohne unsere ethische Praxis gäbe es Menschenwürde, Autonomie oder Verantwortung genauso wenig wie es das Abseits im Fußball, die Rochade im Schach oder die Tischsitten im Restaurant ohne entsprechende sozial vereinbarte Regeln gäbe. Aber so wenig Fußball nur im Geist stattfinden kann oder Restaurants sich vollständig auf soziale Konstrukte reduzieren lassen, so wenig kann man Menschenwürde, Autonomie oder Verantwortung philosophisch explizieren, ohne sich auf Aspekte der Realität zu beziehen, die zur ersten Natur oder auch zu sozialen Praxen außerhalb der Ethik gehören.²¹ Metaethisch ist diese Position mit derjenigen, die der kantianischen Konzeption der Menschenwürde zugrunde liegt, unvereinbar. Sie gibt auch eine divergierende Antwort auf die Frage nach der Würde menschlicher Personen.

b) Personale Autonomie

In der seit mehr als drei Jahrzehnten intensiv geführten Debatte um eine angemessene philosophische Explikation des Autonomiebegriffs wird, neben einer breit und tief geführten Debatte um den metaethischen Status von Autonomie und die Optionen ihrer Einbettung in den jeweiligen allgemeinen metaethischen Theorierahmen (deontologische, konsequentialistische oder Tugendethik) vor allem die Frage verhandelt, was genau mit dem Konzept der Autono-

21 Vgl. hierzu ausführlicher Michael Quante, *Pragmatic Anthropology*, 2018.

mie gemeint ist. Ist Autonomie begrifflich notwendig als moralische Selbstbestimmung zu verstehen (so Kant)? Oder ist Autonomie die Fähigkeit zur rationalen Selbstbestimmung und damit als eine dem moralischen Standpunkt vorgängige Grundlage unserer ethischen Praxis zu analysieren? Was soll als autonom klassifiziert werden? Einzelne Entscheidungen, konkrete Handlungen, Handlungspläne oder die individuelle Persönlichkeit?

Bei Kant und in der kantianischen Konzeption geht es um die Würde des Vernunftwesens als moralinternes Begründungsprinzip einer universalistischen Moral, welches sich a priori philosophisch explizieren lässt. Die Konzeption einer *personalen* Autonomie teilt mit der Kantischen die Annahme, dass es sich um eine moralinterne Begründungsressource handelt. Allerdings ist sie als ein dichter Begriff zu explizieren, der auf empirisch identifizierbare Fähigkeiten und Voraussetzungen verweist. Außerdem bezieht sich personale Autonomie nicht auf isoliert betrachtete Entscheidungen oder einzelne Handlungen, sondern auf die biografisch verfasste Persönlichkeit. Letztere ist die je individuelle Ausgestaltung, die ein Individuum der Persönlichkeit in seiner Lebensführung gibt. Dieses praktisch-evaluative Selbstverhältnis ist keine monologische Eigenschaft, sondern konstituiert sich in sozialen Interaktionsprozessen und Anerkennungsverhältnissen. Anders ausgedrückt: Personale Autonomie ist zwar axiologisch intrinsisch wertvoll, aber ontologisch keine intrinsische, sondern eine sozial-relationale Eigenschaft von Individuen.

Im Unterschied zu einer kantianischen Konzeption der Menschenwürde hat diese auf personaler Autonomie gegründete Würde den Vorteil, die je individuelle Persönlichkeit in ihrer sozialen Verfasstheit zu integrieren. Die Pluralität individueller und sozial geteilter Lebensentwürfe wird damit zu einem konstitutiven Bestandteil von Autonomie. Auf diese Weise lässt sich ein Teil der antipluralistischen und paternalistischen Effekte der kantianischen Konzeption vermeiden. Außerdem werden die paternalistischen Effekte einer objektiven oder gar auf die Menschheit bezogenen Konzeption von Menschenwürde, etwa in Form einer Unverfügbarkeit über sich selbst, vermieden. Personale Autonomie erfasst die Existenz des Individuums vollständig und sondert im Menschen nicht eine apriorische Vernunftnatur als unverfügbare Grenze individueller Selbstbestimmung ab. Allerdings findet diese Abschwächung des Paternalismus seine Grenze darin, dass die personale Lebensform selbst eine ethisch reichhaltige Konzeption des guten und gelingenden Lebens darstellt. Gegenüber Lebensentwürfen, in denen die Entwicklung und Bewahrung der eigenen Persönlichkeit nicht als relevant erachtet wird, bleibt eine solche Würdekonzepktion zwangsläufig paternalistisch. Außerdem hat sie, wie auch die Position Kants selbst, exkludierende Wirkungen gegenüber allen Lebensformen, die nicht zur Ausbildung einer Persönlichkeit in der Lage sind. Dieses Problem wird aber auch in keiner der bisher vorliegenden kantianischen Konzeptionen plausibel gelöst, sodass sich hier keine entscheidenden Vor- oder Nachteile ergeben. Die vermutlich entscheidende Differenz besteht vielmehr in der Antwort, die der Askriptivismus auf den trade-off zwischen Begründungsstärke, paternalistischen Effekten und Universalität gibt: Die auf personale Autonomie gegründete Würde des Menschen hat kontingente empirische Voraussetzungen, ist sozial situiert, stark inklusiv und realisiert sich in je individuellen Persönlichkeiten.

c) Menschliche Personalität und personale Würde

Bei Kant konnten wir eine unaufgelöste Spannung zwischen den Kennzeichnungen Vernunftwesen, Mensch und Menschheit als Träger der Würde feststellen. Die Bemühungen, eine kantianische Konzeption der Menschenwürde zu entwickeln, die alle Menschen zu allen Zeitpunkten ihrer individuellen Existenz einschließt, sind bisher nicht erfolgreich gewesen. Der

Zielkonflikt zwischen dem Ideal eines universalen moralischen Egalitarismus und dem Anspruch, keine exkludierenden Effekte zu verursachen, lässt sich mittels keiner Konzeption der Würde vollständig beseitigen.

Eine askriptivistische Position nimmt ihren Ausgangspunkt von den bestehenden ethischen Praxen, die durch unser Menschsein geprägt sind. Damit wird der Geltungsanspruch der Theorie eingeschränkt, weil der Ausgangspunkt nun die spezifische Art und Weise ist, in der Menschen Personalität realisieren. Mit dem Bezug auf biologische, psychologische oder auch anthropologische Merkmale der menschlichen Existenz lassen sich individuen- und kulturtranszendierende Strukturen identifizieren, die eine behutsame Universalisierung ermöglichen. Dass Menschen verletzlich und bedürftig sind, nur innerhalb sozialer Gemeinschaften Personalität und Persönlichkeit ausbilden können, dass sie biologischen Abläufen wie dem Aufwachsen und Altern unterliegen – all dies ist zwar nur empirisch zu ermitteln, doch sind damit grundlegende Aspekte unserer Lebensform benannt, die sich kaum auf kulturelle Kontexte oder individuelle Lebensentwürfe relativieren lassen dürften. Aber sie sind weder a priori noch notwendig – die gesamte Theoriebasis bleibt innerhalb der von uns als Menschen geteilten Lebensform, sofern in dieser das Bemühen, eine eigene Persönlichkeit auszubilden und zu bewahren, eine wichtige Rolle spielt.

Die Basis einer solchen Konzeption personaler Würde ist in mehrfacher Hinsicht kontingent und fragil: Sie ist an die Beschaffenheit der menschlichen Existenz geknüpft und von der Tatsache abhängig, dass in unserer ethischen Praxis der Wert (oder die Norm oder das Ideal), sein eigenes Leben autonom als Realisierung einer eigenen Persönlichkeit zu führen, einen weitgehend geteilten zentralen Stellenwert einnimmt. Dies manifestiert sich darin, dass wir diesem Bemühen menschlicher Individuen mit Anerkennung und Respekt begegnen. Und es zeigt sich darin, dass wir an uns selbst die Forderung richten, eine individuelle Persönlichkeit auszubilden und durch die Widerfahrnisse unseres menschlichen Lebens durchzuhalten. Es ist diese Haltung, die wir als würdevoll wahrnehmen und der wir mit Respekt begegnen sollten. Handlungsweisen, in denen dieser Respekt fehlt, und soziale Arrangements, die Menschen systematisch daran hindern, eine eigene Persönlichkeit auszubilden oder diese in ihrem Leben als eigene Biografie zu gestalten, sind als Missachtungen dieser Würde zu kritisieren.

In einem askriptivistischen Rahmen ist diese Würde durch unsere ethische Praxis konstituiert. Sie ist weder eine diese Praxen extern begründende Ressource, noch ein von unserer geteilten Lebensform ablösbares objektives Fundament. Sie entspringt aus einem Anspruch, den menschliche Personen an sich und andere richten; ihren einzigen Ort hat sie in dem sozial geteilten und solidarisch abgesicherten Freiraum, den wir uns wechselseitig ermöglichen, um auf menschliche Weise Personen sein zu können.

6 Die Grenzen des Askriptivismus

Der Begriff Menschenwürde erfüllt also unterschiedliche normative bzw. evaluative Funktionen und nimmt hierfür je unterschiedliche Begründungsressourcen in Anspruch. Die Defizite des kantianischen, objektiven und deontologisch konzipierten Würdebegriffs haben gezeigt, dass sich Würde hinsichtlich seiner Grundlagen nicht als ein einheitliches Konzept ausweisen lässt, das die Bedeutung des Begriffs und seine evaluativen Funktionen erschöpft. Um die Vor- und Nachteile der divergierenden metaethischen Positionen herauszuarbeiten, ist nun, nachdem wir die Grenzen und Schwierigkeiten der Konzeption Kants und seiner kantianischen Nachfolger erläutert haben, zu fragen, ob und wie weit es der askriptivistischen Position und ihrer personalen Konzeption der Würde gelingen kann, diese Defizite zu vermeiden. Außerdem

ist zu identifizieren, welche Schwierigkeiten und Grenzen sich für diese alternative Konzeption ergeben. Bei ihr stellt sich vornehmlich die Frage nach ihrer Begründungsstärke, die wir deshalb ins Zentrum unserer diesen Beitrag abschließenden, die systematische Debatte aber allererst eröffnenden Überlegungen stellen.

Die askriptivistische Position muss, wenn sie im default-and-challenge Modus in Form einer kritischen Hermeneutik konzipiert wird, auf ein irreversibles oder invariantes Fundament verzichten. Deshalb muss sie darauf vertrauen, dass unsere evaluativen Begründungen in einem kontextuell gebundenen default-and-challenge Schema funktionieren. Im Rahmen eines solchen pragmatistischen Antiskeptizismus erweisen sich Letztbegründung und Relativismus als zwei sich wechselseitig Nahrung gebende philosophische Fehlinterpretationen der unserer endlichen Vernunft zugrundeliegenden Struktur.

So konzipiert hat der Askriptivismus, der auf kontingente Geltung setzen sowie epistemisch auf eine apriorische Basis und universalistische Axiome verzichten muss, aus theorieimmanenten Gründen nicht die begründungstheoretischen Ressourcen, um einen deontologischen Würdebegriff einzuholen. Es stellt sich deshalb die Frage, wie weit er dessen Funktionen substituieren oder ihren möglichen Verlust kompensieren kann.

a) Eine erste Option könnte darin bestehen, die Schutzfunktion des deontologischen Würdekonzpts für die Rechte der Einzelnen vollständig in das Rechtssystem auszulagern, also eine institutionell in unserer Gesellschaft ausdifferenzierte Arbeitsteilung innerhalb unserer normativen Praxen zu nutzen. Geschieht dies in der Hoffnung, auf diese Weise die im Bereich ethischer Begründung verloren gegangenen Leistungen durch die Funktionsweisen des Rechts zu kompensieren, dann gibt es drei Varianten dafür, dies in einer das Verhältnis von Recht und Ethik bestimmenden Konzeption näher zu entfalten: Ein im Modus des default-and-challenge operierender Askriptivismus muss entweder (1.) darauf vertrauen, dass das Rechtssystem diese Leistung aus seinen autopoietischen Strukturen heraus selbständig erbringen kann. Oder er muss (2.) darauf vertrauen, dass der begründungstheoretisch zu konstatierende Verlust durch das Recht auch ohne ein deontologisches Begründungsfundament kompensiert werden kann, obwohl der juristische Geltungsanspruch dann allein auf der Grundlage demokratischer De-zision beruht. Schließlich kann man (3.) auch die rechtsphilosophische Konzeption heranziehen, derzufolge das Rechtssystem, anders als die Ethik, die askriptivistisch auf kontingente Modi der Geltung setzen muss, im Rahmen seiner eigenen, funktionsspezifischen Ressourcen deontologische Gründe in hinreichender Geltungsstärke generieren kann.²²

b) Eine zweite Option könnte darin liegen, dass der Askriptivismus auf der Suche nach kontextgebundenen, aber verallgemeinerbaren Regeln es trotz seines schwachen, weil kontextgebundenen Kognitivismus schafft, die *Gründe* für die Zuschreibungen, die wir in unserer ethischen Praxis vornehmen, auf eine Weise als hinterfragbar und kritisierbar zu verstehen, die über einen bloßen Kohärenztest innerhalb unserer ethischen Praxen hinausgeht. Dieses unter dem Stichwort „weites Überlegungsgleichgewicht“ bekannte Vorhaben bezieht dann auch Überzeugungen aus anderen Bereichen unserer Wissensbestände, vornehmlich solche aus den deskriptiven Wissenschaften, in die Begründung mit ein. Auf diese Weise wird eine ethi-

22 Diese dritte Option ist allerdings für den hier diskutierten pragmatistischen Askriptivismus keine sonderlich attraktive Position, weil sie ja impliziert, dass die endliche praktische Vernunft des Menschen in Form des Rechts doch eine universalistische normative Geltung zu begründen erlaubt. Wenn dies jedoch in Reichweite ist, versteht man nicht mehr so recht, weshalb dies dann nicht auch in den Bereich der Ethik transferierbar sein sollte.

sche Begründung auch daran gemessen, ob und inwieweit sie z. B. zu naturwissenschaftlichen, gesellschaftswissenschaftlichen oder medizinischen Überzeugungen und Erklärungsmustern passt.²³ Auch hier ergeben sich zwei Varianten: Vertritt man (1) die These, dass auch unsere, in diesem Sinne theoretischen, Überzeugungen nur in Form eines internen Kohärentismus begründbar sind, dann hat diese Erweiterungsstrategie nicht das Potential, die monierte Kontextgebundenheit unserer Begründungen zu transzendieren. Die Annahme (2) dagegen, dass die Begründungen für unsere theoretischen Überzeugungen nicht nach dem pragmatistischen Modell funktionieren, sondern Anspruch auf eine perspektivenfreie Grundlage transzendentalphilosophischer oder auch metaphysisch-realistischer Art haben, hat zwei unbefriedigende Konsequenzen: Der Vertreter des pragmatistischen Modells hat das Problem zu erklären, wieso die Struktur von theoretischer und praktischer Vernunft derart unterschiedlich beschaffen ist. Und er steht vor der Schwierigkeit, die unterstellte stärkere Leistungsfähigkeit der Begründung theoretischer Aussagen als stützende Kraft auf die Begründung ethischer Überzeugungen zu übertragen.

c) Eine dritte Option würde, insoweit nahe an Hegel bleibend, auf die historische Entwicklung unserer Gründe und Praxen und damit auf die geschichtliche Entwicklung als zusätzliche Begründungsressource setzen. Es könnte der Fall sein, dass die Tatsache (default-position), dass in unserer heutigen ethischen Praxis der Wert (oder die Norm oder das Ideal), sein eigenes Leben autonom als Realisierung einer eigenen Persönlichkeit zu führen, auf weitgehend geteilte Weise einen zentralen Stellenwert einnimmt, dem Umstand geschuldet ist, dass sich seit langem Ergebnisse universalistischer (u. a. kantianischer) Begründungen der Ethik (und des Rechts) in unsere ethischen Zuschreibungspraxen eingegraben haben. Wenn, dies müssten ideen- und mentalitätsgeschichtliche Studien belegen, das der Fall ist, dann hätten wir es mit einem trickle-down-effect von philosophischen (oder theologischen) Theoremen in unser Alltagsverständnis zu tun. Damit aber wäre das Anliegen des kantianischen Würdebegriffs, der universalistische und egalitäre normative Individualismus, heute bereits Teil unserer lebensweltlichen Institutionen und somit selbst Teil der default-basis. Aus dieser Perspektive betrachtet ergeben sich wiederum zwei Optionen: Entweder (1) wird dieser trickle-down-effect als Deformation und Pathologie, d. h. als Infektion mit einer begründungstheoretisch prinzipiell nicht einholbaren Ideologie zurückgewiesen. Oder (2) der pragmatistische Askriptivist muss erklären, weshalb es für die von ihm vorausgesetzte endliche Vernunft doch möglich ist, solche strikt deontologischen Begründungen in einer rational einholbaren Weise zu entwickeln. Es liegt auf der Hand, dass letzteres Projekt entweder eine milde Variante der ideologiekritischen ersten Antwort ist oder aber das pragmatistische Gesamtkonzept auflöst. Die Hoffnung, über eine geschichtsphilosophisch ausgerichtete Idee des moralischen Fortschritts eine Anreicherungsstrategie zu entwickeln, ohne das Lager des pragmatistischen Askriptivismus zu verlassen, lässt sich als Forschungsprogramm vielleicht als folgende Frage explizieren: Lassen sich einige Prinzipien, die zunächst im metaethischen Rahmen von Deduktion, notwendiger Geltung, apriorischer Basis und universaler Axiome entstanden sind, heute auch ohne diesen Begründungsanspruch induktiv aus unseren ethischen Praxen gewinnen, weil wir gelernt haben, dass sie *praktisch angemessen* sind?

23 Vgl. Michael Quante und Ludwig Siep, Passung zwischen Evolutionstheorie und Ethik: Überlegungsgleichgewicht oder Naturalismus, in: J.-P. Wils (Hg.): Die kulturelle Form der Ethik, 2004, 91–106.

Auf den ersten Blick sind die Aussichten für eine solche geschichtsphilosophisch fundierte Synthese nicht gut. Zuerst einmal sind auch geschichtsphilosophische Annahmen zu begründen und es ergibt sich sofort die Frage, ob diese Begründungen eine interne oder eine externe Basis relativ zu unseren ethischen Praxen haben. Im ersteren Fall haben wir es nur mit einer Erweiterung des Überlegungsgleichgewichts zu tun, die das diagnostizierte Defizit hinsichtlich der Begründungsstärke nicht beseitigen kann. Dies liegt daran, dass dieses Defizit aus Sicht der Deontologie eben kein quantitatives Problem darstellt, das man mit einem Mehr von heranzuziehenden Daten lösen könnte, sondern ein qualitatives Problem divergierender Begründungsmodelle. Zweitens ist, dies war ja der Ausgangsbefund für unseren Beitrag, eben nicht klar, ob wir nicht (zumindest) auch gelernt haben, dass diese deontologischen Begründungen nicht selten auch praktisch unangemessen sind. Da sich strikt entkontextualisierte Geltungsansprüche nicht mehr durch Kontextualisierungen einfangen lassen, ergibt sich hier vermutlich ein Konflikt, der keine Aufhebung im Hegelschen Sinne zulässt.

Drittens lassen sich aus bestehenden normativen Praxen aller Art heute viele Prinzipien induktiv ableiten, von denen zumindest einige weder den kritischen Ansprüchen deontologischer noch denen pragmatistischer Begründungsmodelle genügen. Der Verweis auf die unterstellte Tatsache, dass sich diese philosophischen (oder theologischen) Prinzipien und Begründungsmodelle zu Teilen in unseren alltäglichen ethischen Praxen sedimentiert haben, kann deshalb letztlich für die Konzeption eines pragmatistischen Antiskeptizismus keine tragfähige Option sein.

Aus diesen Gründen sollten konsequente Vertreter des pragmatistischen Askriptivismus vermutlich versuchen, die Annahme eines trickle-down-effects als Fehlinterpretation zurückzuweisen. Es ist zumindest nicht unplausibel anzunehmen, dass zwar viele der materialen Gehalte der kantischen universalistischen Ethik, wie auch des Naturrechts oder der christlichen Ethik, zu einem Bestandteil unserer ethischen Überzeugungen geworden sind. Dies erstreckt sich jedoch nicht auf die theoretischen (philosophischen, theologischen oder rechtsphilosophischen) Ausdeutungen dieser materialen Gehalte (z. B. bezüglich der Stärke ihrer Geltungsansprüche oder auch der dafür benötigten Begründungsformen). Um es am Beispiel zu illustrieren: Wir sprechen im Alltag über Farbeigenschaften, ohne uns dabei auf eine Locke'sche secondary-quality-analysis oder eine der zahlreichen philosophischen Alternativen festzulegen. Und wir verwenden in unserer ethischen Praxis Begriffe und Aussagen, die hinsichtlich ihrer metaphilosophischen Ausdeutung schlicht unterbestimmt sind. Mit anderen Worten: Vielleicht ist es gar nicht so, dass wir den metaphilosophischen Unter- oder Überbau der deontologischen Begründungsformen mit in unsere alltägliche Praxis hinüber genommen haben, sondern nur die materialen Gehalte?

Folgt man diesem Gedanken, dann steht der Deontologe vor der Aufgabe, überzeugende Begründungsformen für die von ihm beanspruchte ethische Geltung zu liefern. Und eine pragmatistische Konzeption muss zu- (und eventuell sich ein-) gestehen, dass sie nicht alle materialen Gehalte beibehalten kann, wenn sie den geltungstheoretischen Unterbau nicht zu akzeptieren bereit ist, relativ zu dem diese aus der Philosophie, der Theologie oder dem Recht in unsere ethischen Praxen eingewandert sind.