

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 29 (1982)

Heft: 3

Artikel: Autonomie und Heteronomie nach Kant

Autor: Feil, Ernst

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761407>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ERNST FEIL

Autonomie und Heteronomie nach Kant

Zur Klärung einer signifikanten Fehlinterpretation

Vorbemerkung

Untersuchungen zu Legitimationsproblemen der Neuzeit führen zu der Frage, unter welchen Leitbegriffen diese Probleme verhandelt worden sind. Als selbstverständlich legt sich die Annahme nahe, daß jeglicher Legitimationsversuch neuzeitlich beim Menschen – und nicht mehr bei Gott – ansetze und darin bestehe, im Menschen Legitimität zu begründen. Als wesentlich für die Selbstbehauptung des Menschen scheint diese Selbstlegitimierung zu gelten. Der Übergang zu ihr dürfte als Emanzipation zu eigener Mündigkeit und Selbstbestimmung in Überwindung jeder Fremdbestimmung gekennzeichnet sein. Im Zentrum neuzeitlicher Legitimationsbemühungen steht daher die Forderung und Förderung menschlicher Autonomie. Die Antithese von Autonomie und Heteronomie, so lautet die Annahme, ist daher fundamental zur Bezeichnung der Situation und Wirklichkeit des Menschen. Ihm zur Autonomie zu verhelfen, dürfte nach allgemeiner Auffassung Ziel der Aufklärung sein. Ein besonderes Verdienst um die Aufklärung wird Kant zugebilligt, indem er die Selbstkonstitution der Vernunft mindestens im Modus der Kritik entscheidend vorangebracht habe. Gerade bei Kant finde sich ja, wie allgemein bekannt, die Zurückweisung jeder Heteronomie und die Forderung der Autonomie des Menschen. Selbstverständlich scheint, daß es bei Kant um die Autonomie des Menschen geht und was dies bedeutet.

Der Versuch, diese bislang allenthalben geteilten Annahmen – denn auch die Gegner teilen noch das Verständnis von Autonomie mit deren Befürwortern – zu überprüfen, führte zu den folgenden Untersuchungen über die Antithese von Autonomie und Heteronomie. Durch die

Klärung dieser Antithese sollte ein Beitrag zu eben jenen Legitimationsbemühungen geleistet werden, in deren Zusammenhang die Antithese eine so zentrale Bedeutung erlangt hat*.

1. ZUM GEGENWÄRTIGEN SPRACHGEBRAUCH: AUTONOMIE ALS FUNDAMENTALER UND UNIVERSALER BEGRIFF

«Autonomie» ist gegenwärtig ein ebenso gängiger wie anscheinend selbstverständlicher Begriff zur Bezeichnung einer fundamentalen und universalen Wirklichkeit; er meint Selbstbestimmung des Menschen, der Gesellschaft oder auch, ohne daß der metaphorische Gebrauch als problematisch erscheint, Selbstbestimmung der Welt schlechthin. Ist die Autonomie durch eine Fremdbestimmung behindert oder beseitigt, gilt es, sie wieder herzustellen oder überhaupt erst zu gewinnen. Mündigkeit, Selbstbestimmung erscheint als Qualifikation des Subjekts gegenüber jedem, Menschen, Dingen oder im Falle, daß es desgleichen gibt, gegenüber einem Absoluten. Verstärkend kann heute durchaus von «absoluter Autonomie» die Rede sein. Es läßt sich daher nicht nur die Aussage finden, das Thema «Autonomie» sei heute zentraler und dringlicher denn je, sondern auch jene legitimierende, es sei es seit je, wo immer es – zu wirklichem Menschsein unerläßlich – um Aufklärung gegangen sei. Was Autonomie ist, wird nahezu ausnahmslos als selbstverständlich vorausgesetzt.

Als Beleg für diesen umfassenden und grundsätzlichen Gebrauch von Autonomie kann folgender Text dienen:

«Es ist *eine* große Entwicklung, die zur Autonomie der Welt führt. In der Theologie zuerst Herbert von Cherbury, der die Suffizienz der Vernunft für die religiöse Erkenntnis behauptete. In der Moral: Montaigne, Bodin, die anstelle der Gebote Lebensregeln aufstellen. In der Politik: Machiavelli, der die Politik von der allgemeinen Moral löst und die Lehre von der Staatsraison begründet. Später, inhaltlich sehr von ihm verschieden, aber in der Richtung auf die Autonomie der menschlichen Gesellschaft doch mit

* Die Erstfassung des Textes wurde am 20.11. 1980 im Moraltheologischen Seminar der Universität Innsbruck und am 1.2. 1981 in einer Kurzfassung im Bayerischen Rundfunk vorgetragen. Er wurde abgeschlossen im Januar 1981. Auf einige Arbeiten, die bei bzw. nach Abschluß des Manuskripts erschienen und für das Thema von besonderem Belang sind, konnte nur in Anm. 178 (zum Exkurs) hingewiesen werden.

ihm konform H. Grotius, der sein Naturrecht als Völkerrecht aufstellt, das Gültigkeit hat «etsi deus non daretur», «auch wenn es keinen Gott gäbe». Schließlich der philosophische Schlußstrich: einerseits der Deismus des Descartes: die Welt ist ein Mechanismus, der ohne Eingreifen Gottes von selbst abläuft; andererseits der Pantheismus Spinoza's: Gott ist die Natur. Kant ist imgrunde Deist, Fichte und Hegel Pantheisten. Überall ist die Autonomie des Menschen und der Welt Ziel der Gedanken»¹.

Diese Aussage Dietrich Bonhoeffers ist eine der frühesten und umfassendsten, keineswegs spezifisch theologischen Aussagen über die Neuzeit, in der ein Theologe die neuzeitliche Entwicklung insgesamt als Bewegung zur Autonomie des Menschen und der Welt darstellt und positiv akzeptiert. Dies war zuvor in dieser Eindeutigkeit so kaum der Fall, wie sich etwa an Paul Tillich demonstrieren läßt². Auch heute ist diese Eindeutigkeit keineswegs selbstverständlich³. Bonhoeffer ist der Meinung, daß in der Neuzeit Gott «als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese», «ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese» abgeschafft und überwunden ist. Mit dieser Aussage geht Bonhoeffer auch über Friedrich Gogarten hinaus⁴, dessen Charakterisierung der «Säkularisierung als theologisches Problem» die neuzeitliche Entwicklung theologisch ambivalent erscheinen läßt.

Verschiedentlich ist die Frage aufgegriffen worden, worauf sich diese Bewertung der Neuzeit stützt. Nach langer Ungewißheit hat sich zeigen lassen, daß Bonhoeffer unmittelbar auf Wilhelm Dilthey zurückgreift. Als Beleg möchte ich eine zentrale Aussage Diltheys zitieren:

¹ Dietrich BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Eberhard Bethge, Neuausgabe München 1970, 392f. (Brief vom 16. 7. 1944). – Hier auch das folgende Zitat im Text.

² Vgl. dazu den 3. 4. mit Anm. 200 genannten Text von Paul TILICH, Die religiöse Lage der Gegenwart (1926).

³ Georg PICHT, Die Verantwortung des Christen in der wissenschaftlich-technischen Welt, in: Walter Strolz (Hg.), Vom Geist, den wir brauchen, Freiburg 1978, 195–220, 203: «Autonomie heißt souveräne Jurisdiktion. Diese Idee der Freiheit und das ihr zugeordnete Verständnis von Wahrheit konstituieren sich durch die Leugnung jeder Instanz, der das Subjekt als solches Verantwortung schuldig wäre. In diesem Sinne ist die Freiheit von Verantwortung das Grundprinzip der Zivilisation, in der wir leben.» Für den Hinweis auf diesen Text danke ich Walter KERN.

⁴ Vgl. bes. Friedrich GOGARTEN, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (1953). Zur ausdrücklichen Verbindung von Autonomiegedanken und Säkularisierung bei Gogarten in Arbeiten von 1933 vgl. die Hinweise bei Ulrich RUH, Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte (= Freiburger Theologische Studien 119), Freiburg 1980, 192, 296f.

«Es liegen nach diesem System (sc. des Naturrechts, der natürlichen Moral und der natürlichen Theologie) in der Menschennatur feste Begriffe, gesetzliche Verhältnisse, eine Gleichförmigkeit, welche überall dieselben Grundlinien von wirtschaftlichem Leben, rechtlicher Ordnung, moralischem Gesetz, Schönheitsregeln, Gottesglauben und Gottesverehrung zur Folge haben muß. Diese natürlichen Anlagen, Normen und Begriffe in unserem Denken, Dichten, Glauben und gesellschaftlichen Handeln sind unveränderlich und vom Wechsel der Kulturformen unabhängig. Sie beherrschen alle Völker, sie wirken in allen Gegenden. Die Autonomie des Menschen ist in ihnen gegründet. Sofern die Menschheit dieselben sich zum Bewußtsein bringt und zur Richtschnur ihres Handelns macht, sofern sie allen vorhandenen Glauben und alle bestehenden Institutionen vor das Tribunal des aus ihnen abgeleiteten Systems bringt, tritt sie in das Stadium der Mündigkeit und der Aufklärung. Vor diesem Tribunal haben sich nun alle Institute der Gesellschaft und alle Dogmen der Kirchen zu verantworten. Kein größerer und langwieriger Prozeß ist jemals geführt worden. Er zieht sich beinahe durch zwei Jahrhunderte»⁵.

Es scheint, daß Dilthey für den universalen Gebrauch von Autonomie zur Kennzeichnung der neuzeitlichen Entwicklung des Menschen und der Welt überhaupt von maßgeblicher Bedeutung ist⁶. Autonomie dient ihm als Leit- und Oberbegriff, der ohne Einschränkungen gebraucht wird. Letztlich kennzeichnet er eine höchste Auszeichnung des Subjekts, das als sich selbst bestimmendes niemandem unterworfen ist, frei über sich selbst bestimmen kann, darf und muß. Diese subjektive Autonomie erscheint als Sinnspitze von Autonomie, die, durch Kant maßgeblich beeinflußt, bereits zu Beginn dieser Wortprägung in der Antike als fundamental angesehen wird⁷.

⁵ Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Gesammelte Schriften II, Stuttgart/Göttingen 1977, 91. – Die Aussage stammt aus der Abhandlung «Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert», die wie auch der folgende Beitrag dieses Bandes über «Die Autonomie des Denkens ... im 17. Jahrhundert» zwischen 1891 und 1893 erschienen ist, vgl. im Vorwort dieses Bandes, ebd. VI.

⁶ Die deutlich später als Dilthey erschienenen Auflagen von Rudolf EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, vgl. u. Anm. 19, bleiben noch bei einem rein durch Kant bestimmten Gebrauch. Neben Dilthey dürfte für die Verbreitung des Begriffs «Autonomie» von besonderer Bedeutung Ernst Troeltsch sein. Vgl. dazu Ulrich RUH, a.a.O. 158, 169.

⁷ Rosemarie POHLMANN, *Autonomie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, I, Darmstadt 1971, 701–719. Dieser Beitrag ist die bislang umfassendste und kenntnisreichste Erörterung zur Begriffsgeschichte von Autonomie. Er verdient als solche anerkannt zu werden, so sehr auch im folgenden grundlegende Fragen an ihn zu richten sind.

Autonomie erscheint im Gefolge Kants auch bei solchen Autoren noch als ein Begriff, der vom Individuum her konzipiert und auf es hin bezogen ist, denen es aufgrund ihres eigenen Ansatzes gerade nicht um die isolierte Individualität, sondern um den Menschen in seinem konkreten politisch-gesellschaftlichen Bezug geht. Dies läßt sich instruktiv bei Herbert Marcuse zeigen, wenn er feststellt: «Denn daß die freie Autonomie des Menschen oberstes Gesetz ist und bleibt, steht für Kant fest»⁸. Diese Aussage trifft Marcuse im Rahmen einer Interpretation über Kants Abhandlung «Was ist Aufklärung?» Marcuse vermerkt zustimmend, daß es Kant nicht um die «(innere) Freiheit des Christenmenschen und um die gott-gesetzte Autorität, sondern um die «öffentliche» Freiheit des Bürgers» geht⁹; auszusetzen hat er lediglich, «daß diese Freiheit nicht zu einer praktisch-gesellschaftlichen Macht wird»¹⁰. Zu Recht hebt Marcuse hervor, daß bei Kant eine spezifische und für uns vom Wortlaut her zunächst gar nicht erkennbare Bedeutung von «öffentlich» angenommen ist, wenn öffentlich den Disput unter den Gelehrten, aber nicht ein Agieren im politisch-gesellschaftlichen Bereich meint¹¹. In unserem Zusammenhang kommt es darauf an, daß nach Marcuse für Kant die «unbedingte Autonomie der vernünftigen Person» synonym mit der «transzendentalen Freiheit des Menschen» ist und daß sie höchstes Prinzip bleibt¹². Autonomie bei Kant ist nach Herbert Marcuse, wenn man seine Überlegungen zu resümieren sucht, die freie Autonomie des Menschen, die oberstes Gesetz ist, die unbedingte Autonomie der vernünftigen Person, ohne daß diese Autonomie als eingebunden in einen Gesamtzusammenhang erscheint.

Mochte dieses Autonomieverständnis als Kantinterpretation hingehen, da die Kantrezeption generell diese individualistische Konzeption der Autonomie für Kant unterstellt hat und Kant für die Autonomiekonzeption von ausschlaggebender Bedeutung gewesen ist, so muß

⁸ Herbert MARCUSE, Studie über Autorität und Familie (1936), in: DERS., Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (= es 300), Frankfurt 1969, 82f.

⁹ Ebd. 83.

¹⁰ Ebd. 93, vergl. den Text Anm. 12.

¹¹ Ebd. 83.

¹² «Die transzendente Freiheit des Menschen, die unbedingte Autonomie der vernünftigen Person, bleibt in allen Dimensionen der kantischen Philosophie höchstes Prinzip; hier gibt es kein Markten und Rechnen und keinen Kompromiß. Daß diese Freiheit nicht zu einer praktisch-gesellschaftlichen Macht wird, daß die Freiheit zum Denken nicht die «Freiheit zu handeln» einschließt, liegt in eben jener Gesellschaftsordnung begründet, an der Kant seine Philosophie konkretisiert hat.» Ebd. 93.

doch überraschen, wie sehr Marcuses eigene Konzeption Autonomie als auf das Individuum bezogenen Begriff erscheinen läßt. So wertet Marcuse den Verlust des Gewissens als Zeichen schwindender Autonomie und Einsicht¹³. Das Gewissen darf in besonderer Weise als dem Subjekt zu eigen angesehen werden. Behindert wird die Autonomie des Subjekts nach Marcuses Auffassung durch äußere Bedingungen des Lebens in der bestehenden Gesellschaft. Autonomie erfordert, die gegenwärtigen Bedingungen durch solche zu ersetzen, «unter denen die unterdrückten Dimensionen der Erfahrung wieder lebendig werden können», wozu «die Unterdrückung der heteronomen (sic!) Bedürfnisse» notwendig ist¹⁴.

Autonomie, ganz selbstverständlich und ohne jede weitere Erläuterung gebraucht, erscheint auch bei Marcuse als völlige Selbstbestimmung des Individuums: «Selbstbestimmung wird in dem Maße real sein, wie die Massen in Individuen aufgelöst worden sind»¹⁵! Sie wird ermöglicht durch Überwindung der Strukturen, die sie verhindern. Autonomie ist das Ergebnis der Befreiung des Individuums von jeglicher Herrschaft.

Weit verbreitet wird die These vertreten, wie sie in einer referierenden Aussage von Walter Schulz erscheint, «daß die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik ein stetiger Weg zur Autonomie sei», ob man diese Entwicklung nun positiv wie im 19. oder negativ wie im 20. Jahrhundert bewerten mag¹⁶. Bedeutsam ist, daß die Verwendung von Autonomie durch Kant bestimmt erscheint, dessen «Begriff der Auto-

¹³ Herbert MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (1964) (= Sammlung Luchterhand 4), Neuwied 1970, 95: Der Verlust des Gewissens bewirkt «infolge zufriedenstellender Freiheiten, die eine unfreie Gesellschaft gewährt, ein *glückliches Bewußtsein* (happy consciousness), was die Hinnahme der Untaten dieser Gesellschaft erleichtert. Er ist ein Zeichen schwindender Autonomie und Einsicht. Sublimierung erfordert ein hohes Maß an Autonomie und Einsicht ...»

¹⁴ Ebd. 256.

¹⁵ Diese, die subjekt-bezogene Argumentation Marcuses dokumentierende Aussage charakterisiert die Selbstbestimmung der Individuen im unmittelbaren Anschluß so: Sie sind «befreit von aller Propaganda, Schulung und Manipulation, fähig, die Tatsachen zu kennen und zu begreifen und die Alternativen einzuschätzen. Mit anderen Worten, die Gesellschaft wäre in dem Maße vernünftig und frei, wie sie von einem wesentlich neuen geschichtlichen Subjekt organisiert, aufrecht erhalten und reproduziert wird.» Ebd. 263.

¹⁶ Walter SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, 7; daß «der autonome Mensch als Ersatz für Gott ... nicht *absolutes* Ziel der Geschichte sein» kann, ebd. 96, ist seit Dilthey allerdings auch festzuhalten. Doch belegt auch diese Verwendung von autonom noch einmal dessen generelle Bedeutung.

nomie ... die idealistische Bewegung in Gang gesetzt hat¹⁷. Autonomie gilt als Qualifikation des erwachsenen, zum Gebrauch der Vernunft gelangten Subjekts. Im Zusammenhang einer Kant-Interpretation heißt es bei Theodor W. Adorno: «Aberwitzig jedoch, Babies, deren Vernunft selbst erst sich bildet, jene Autonomie zu attestieren, die an der voll entfalteten Vernunft haftet»¹⁸.

Angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der in diesen Aussagen sehr verschiedener Autoren von Autonomie die Rede ist, kann die Frage gestellt werden, ob es nicht überhaupt eine überflüssige Mühe war, auf diese Selbstverständlichkeit hinzuweisen. Haben die Belege mehr erbracht als das, was man schon wußte, daß nämlich Autonomie ein selbstverständlicher, d. h. aus sich selbst verständlicher fundamentaler Begriff zur Kennzeichnung neuzeitlicher Entwicklung ist, die primär das Individuum betrifft, entsprechend jener Verwendung, die Kant in die Geistesgeschichte eingebracht hat?

Dennoch haben die nur scheinbar völlig zufällig ausgewählten Belege, die mühelos um zahllose andere vermehrt werden könnten, die Funktion, als Folie für folgende Feststellungen zu dienen:

Einmal zeichnet sich erst auf ihrem Hintergrund die Feststellung in ihrer vollen Tragweite ab, daß keineswegs so selbstverständlich, häufig und zentral von Autonomie zur Charakterisierung einer für den Menschen wesentlichen Wirklichkeit die Rede sein muß. Denn die Verwendung von Autonomie in dem gegenwärtigen umfassenden Sinn ist relativ neu. Als Indiz dafür darf angesehen werden, daß erst das «Historische Wörterbuch der Philosophie» einen fundierten Artikel über Autonomie bringt, während das ihm vorausgegangene «Wörterbuch der philosophischen Begriffe» nur einen sehr knappen Artikel bringt, der lediglich auf Kant und den Neukantianismus Bezug nimmt¹⁹. Im «Lexi-

¹⁷ Dieter HENRICH, Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus, in: Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik (= Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie I), Mainz 1963, 386, zit. nach Michael WELKER, Der Vorgang Autonomie. Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologische Rezeption und Kritik, Neukirchen-Vluyn 1975, 14.

¹⁸ Theodor W. ADORNO, Negative Dialektik, Frankfurt Sonderausgabe 1970, 285. – Vgl. auch ebd. 218: «Je mehr Freiheit das Subjekt, und die Gemeinschaft der Subjekte, sich zuschreibt, desto größer seine Verantwortung, und vor ihr versagt es in einem bürgerlichen Leben, dessen Praxis nie dem Subjekt die ungeschmälerte Autonomie gewährte, die es ihm theoretisch zuschob.» Auch hier zeigt sich wieder deutlich die subjektorientierte Autonomiekonzeption im Anschluß an Kant.

¹⁹ Rudolf EISLER, Wörterbuch der philosophischen Begriffe I, Berlin ²1904, 116 f; vermehrt ³1910, 141 f; vermehrt ⁴1927, 158–160.

kon für Theologie und Kirche» findet sich neben einem Stichwort «Autonomie» in juristischer Bedeutung lediglich das Stichwort «Autonomismus» in einem geistesgeschichtlich-philosophischen Sinne²⁰, worin sich die im katholischen Bereich lange haltende Skepsis gegen die Aufklärung insgesamt zeigt, so daß es als eine überraschende Wende angesehen werden darf, wenn das II. Vatikanische Konzil häufig in einschlägigen Texten einen unbefangenen, aber gegen Mißverständnisse abgeschützten Gebrauch von Autonomie macht²¹. Lediglich zeitlich früher vollzieht sich diese Entwicklung im evangelischen Bereich. Denn auch die «Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche» von 1897 hat noch kein Stichwort «Autonomie»²², das für die «Theologische Realenzyklopädie» von 1980 selbstverständlich ist²³. Nicht weniger bezeichnend ist jedoch, daß das mit dem «Lexikon für Theologie und Kirche» gleichzeitige evangelische Lexikon «Religion in Geschichte und Gegenwart» nicht einfach das Thema «Autonomie», sondern zugleich dessen theologische Einbindung mit dem Stichwort «Autonomie-Theonomie» behandelt; Hans Blumenberg faßt in diesem Text²⁴ Autonomie als «immanente Eigengesetzlichkeit bestimmter Sachbereiche», die theologisch nicht ohne «Theonomie» gesehen werden darf, deren Erfüllung nur ein «autonomer Gehorsam» sein kann. Ausdrücklich hervorgehoben ist der Bezug zu Kant und dessen Gegenüberstellung von Autonomie und Heteronomie. Ob der Begriff «Theonomie» gerade von Kant her überhaupt möglich ist oder welcher Art Bestimmung durch Gott für Kant «Heteronomie» ist, wird nicht gefragt.

Und damit ist die zweite Feststellung vorbereitet, die durch die zuvor angeführten Belege instruktiv verdeutlicht wird. Merkwürdig

²⁰ Albert HARTMANN, Autonomie, in: Lexikon für Theologie und Kirche I, Freiburg 1957, 1131: «Sofern Autonomismus als charakteristischer Ausdruck neuzeitlichen Geistes auftritt, hat er seinen Kern in der Idee der autonomen Vernunft, wirkt sich aus in der autonomen Ethik und allgemein in der Autonomie (Eigengesetzlichkeit) der Kulturgebiete und ist schließlich eine philosophische Gesamtdeutung von Welt und Mensch aus ihnen selbst ohne Bezug zur Transzendenz.» – Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, hg. von Karl Rahner u. a., I, Freiburg (1967), hat keinen Artikel «Autonomie».

²¹ Vgl. Dekret über das Apostolat der Laien, Nr. 1, 7, 26; Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt, Nr. 20, bes. 36, ferner 41, 55 f., 75, bes. 76.

²² Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche II, Leipzig 1897.

²³ Eberhard AMELUNG, Autonomie, in: Theologische Realenzyklopädie V, Berlin 1980, 4–17.

²⁴ Hans BLUMENBERG, Autonomie – Theonomie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart I, Tübingen 1957, 788–792.

problemlos wird Autonomie als selbstverständlich vorausgesetzt: «Autonomie ist für Kant der Obertitel für alle philosophischen Bemühungen (...) und damit der Vernunftkritik»²⁵. Diese Feststellung in einer sich sicherlich kritisch verstehenden Enzyklopädie geht über jegliche Differenzierung hinweg, die bei Kant nachzuweisen ist. Andere Artikel bleiben entweder sehr pauschal²⁶ oder stellen Spekulationen an, die den philosophiegeschichtlichen Hintergrund oder überhaupt den Terminus «Autonomie» als Leitfaden im Grunde außer acht lassen²⁷. Umso dringlicher dürfte es sein, nach einer Präzisierung des Verständnisses von Autonomie zu suchen. Die häufige und selbstverständlich scheinende Verwendung von Autonomie täuscht darüber hinweg, daß dieser Begriff vornehmlich in der Fassung, die Kant ihm gegeben hat, faktisch unbekannt geblieben ist.

2. ZUR URSPRÜNGLICHEN BEDEUTUNG VON AUTONOMIE

Die Feststellung eines Bedeutungszuwachses, wie er sich in der Aufnahme bzw. der eindringlicheren Behandlung des Stichworts «Autonomie» in Lexika anzeigt, signalisiert eine neue Phase in der Geschichte dieses Wortes. Diese Tatsache läßt nach der Begriffsgeschichte insgesamt fragen. Für sie ergibt sich ein merkwürdiger Tatbestand: Die Begriffsgeschichte von Autonomie ist wenigstens in großen Zügen verfolgt worden²⁸; die bisher erreichten Ergebnisse der Begriffsgeschichte finden selbst in thematischen Abhandlungen durchgängig keine Beachtung²⁹. Eine Begriffsgeschichte von Heteronomie gibt es nicht, auch ist bislang unbekannt, wie es zu dieser Begriffsbildung gekommen ist.

²⁵ Oskar SCHWEMMER, Autonomie, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie I, Mannheim 1980, 232–234, 233.

²⁶ E. AMELUNG, a.a.O.

²⁷ Günter ROHRMOSER, Autonomie, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. von Hermann Krings u. a., I, München 1973, 153–170. Vgl. auch die u. im Exkurs genannte Arbeit von Michael WELKER.

²⁸ Hier ist der Hinweis auf das Stichwort «Autonomie» von R. POHLMANN zu wiederholen.

²⁹ Vgl. etwa die im Exkurs genannten Arbeiten. Bezeichnend ist, daß Peter Cornelius MAYER-TASCH, Autonomie und Autorität. Rousseau in den Spuren von Hobbes? (= Soziologische Essays), Neuwied 1968, die Bedeutung von Autonomie voraussetzt; es findet sich kein Hinweis darauf, ob der Terminus etwa bei Rousseau überhaupt belegt ist.

Schon daraus muß gefolgert werden, daß die uns so geläufige und scheinbar selbstverständliche Antithese von Autonomie und Heteronomie keineswegs seit je – auch sachlich nicht – von Bedeutung gewesen ist. Wir haben es, soweit bis jetzt zu sehen ist, mit einer erstmalig durch Kant bedeutsam gewordenen und möglicherweise überhaupt erst von ihm gebildeten Antithese zu tun, die Kant überdies mindestens zunächst in einem sehr präzisen Zusammenhang verwendet hat, wie im folgenden zu belegen ist. Einfachhin von Autonomie oder gar von absoluter Autonomie zu sprechen, wird durch die Begriffsgeschichte und den präzisen Zusammenhang bei Kant erschwert, wenn nicht gar unmöglich. Die Frage lautet, ob und, wenn ja, inwiefern Kants Gebrauch von Autonomie und damit zusammenhängend auch von Heteronomie (wenn es diesen Begriff überhaupt vor ihm gegeben haben sollte)³⁰, von der Begriffsgeschichte bestimmt ist.

Überprüfen wir unseren alltäglichen Sprachgebrauch, läßt sich leicht feststellen, daß Autonomie hier nicht primär eine philosophische, sondern eine politische Kategorie ist, die der Bezeichnung einer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit in einem präzisen Sinn dient: Autonomie bedeutet relative Selbstständigkeit in einem umfassenden Hoheitsgebiet, die nicht tangiert werden darf, wie sie ihrerseits nicht den ihr gesteckten Rahmen überschreiten darf. Autonomie ist vornehmlich ein (quasi)völkerrechtlicher Begriff, da sie vertraglich vereinbart wird, wobei die Vertragspartner nicht gleichrangig sind.

Korrekt ist daher z. B. von einem «Autonomie-Statut» für Südtirol die Rede oder nach dem Ersten Weltkrieg von einer Autonomie für das Memelgebiet. Daß dieser präzise Sinn von Autonomie lange maßgeblich, wenn nicht ursprünglich war, zeigt schon ein erster Blick in die Geschichte des Begriffs: Seit dem Mittelalter bedeutet Autonomie die Selbstbestimmung des Adels, kirchlicher Gemeinschaften, der Städte oder Universitäten; sie war damit Selbstbestimmung im Rahmen umfassender Gemeinwesen, deren Rechte die autonom gegebenen Gesetze

³⁰ Bei Lewis White BECK, Kants «Kritik der praktischen Vernunft», Ein Kommentar, München 1974, 104, findet sich die Aussage, daß Kant die Bezeichnung für eine bestimmte, nämlich «heteronome» Art des Handelns aus der Politik entlehnt hat; leider bleibt diese Aussage ohne Beleg, so daß nicht auszumachen ist, ob Beck tatsächlich einen Beleg für Heteronomie/heteronom vor Kant vorzulegen hat. – Ungenau ist auch Beck's Hinweis darauf, daß vor Kant nur Rousseau die Lehre von der Autonomie formuliert hat, mit Hinweis auf Rousseaus «Contrat social» I/8, ebd. 189, wenn bei Rousseau zwar von einem Zusammenhang von Gesetz und Freiheit die Rede ist, der Begriff «Autonomie» jedoch fehlt.

nicht aufhoben³¹. Autonomie bedeutet somit keineswegs Souveränität³².

Eben dieser Sprachgebrauch liegt bereits in der Antike vor, nämlich bei Thukydides (ca. 460 – ca. 400 v. Chr.), der den Begriff erstmalig häufig und in dieser besonderen Bedeutung verwendet. Autonomie bzw. autonom und autonom-sein bedeutet bei ihm die innere Selbständigkeit einer Stadt unter der Oberherrschaft einer anderen, so daß diese Stadt keine volle Souveränität besitzt; letzteres allein wird als Freiheit bezeichnet, die keinerlei innere und äußere Unterordnung einschließt³³. Dieser bei den Griechen erst relativ spät gebildete³⁴ und schwerlich zentrale Begriff³⁵ bezieht sich also eindeutig auf den politischen Bereich. Dies war auch vor Thukydides schon bei Herodot (ca. 484 – nach 430 v. Chr.) der Fall, bei dem sich zweimal das Wort «autonom» findet³⁶. Einiges spricht dafür, daß das Wort hier nicht vom Begriff «Gesetz» (νόμος), sondern von dem auch diesem Begriff zugrundeliegenden «zuteilen» (νέμειν) abgeleitet ist³⁷. Die gleiche Ableitung mag bei Sophokles (497/6 – 406/5 v. Chr.) vorliegen, wenn er Antigone in der

³¹ Brockhaus, Enzyklopädie II, Wiesbaden 1967, 158f. – Zur Verwendung des Begriffs im Mittelalter s. u. Anm. 40.

³² Diese Differenz scheint in der aktuellen Diskussion über die Autonomie der Palästinenser weithin übersehen zu werden, wenn von einem selbständigen Palästinenserstaat die Rede ist.

³³ Elias J. BICKERMAN, *Autonomia*. Sur un passage de Thucydide (I, 144,2), in: *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 3. Ser., Tome 5 (1958) 313–344, bes. 326f., 339. Diese instruktive Untersuchung ist zum folgenden durchgängig heranzuziehen. – Vgl. bei Thukydides z. B. I, 113,4; II, 16,1; III, 10,6; 11,2; 46,5; V, 18,2; 31,4; 77,5; VI, 77,1; 84,2; VIII, 21.

³⁴ E. BICKERMAN, a.a.O. 339.

³⁵ Dies gegen R. POHLMANN, a.a.O. 701.

³⁶ Herodot I, 96; VIII, 140.

³⁷ E. BICKERMAN, a.a.O. 341. – Interessant ist, daß Herodot I, 95, berichtet, wie die Perser von den Assyern die Führung über Asien übernehmen (ἡγεῖσθαι); zuerst fielen die Meder ab, und dann alle anderen, so daß alle auf dem Festlande autonom geworden waren. Dabei haben aber aufs Ganze gesehen jeweils Assyrer, Meder und Perser die Oberhoheit gehabt, so daß die Autonomie an dieser Stelle implizit einen Hinweis darauf geben kann, daß nicht alle, mindestens nicht durchgängig, eine volle Souveränität haben erlangen und behalten können. An der zweiten Stelle Herodots VIII, 140, wird den Athenern von Xerxes angeboten, autonom und frei zu sein. An dieser Stelle werden autonom und frei nebeneinander gestellt, wobei auch hier ein Bezug zum Großkönig der Perser, der stets eine gewisse Hegemonie besaß oder erwarb, vorliegt. So ist nicht ausgeschlossen, daß schon bei Herodot der spätere Sprachgebrauch des Thukydides grundgelegt ist.

gleichnamigen Tragödie «autonom» in den Tod gehen läßt³⁸. Mit dieser Aussage «die *innere Haltung* der Antigone als Autonomie» gekennzeichnet zu sehen³⁹, dürfte eine erst durch und seit Kant mögliche Interpretation sein; denn bei Sophokles kann nicht von einer das Subjekt auszeichnenden Bestimmung, die von einer politisch-gesellschaftlichen als ihr überlegen losgelöst sein sollte, die Rede sein. Antigone weist sich selbst ihren Weg in den Tod, wobei die sich später bei Thukydides findende Präzisierung durchaus schon vorbereitet sein kann; denn Antigone handelt als selbständige im Rahmen eines übergeordneten Gemeinwesens. Daß die innere Haltung nicht Subjektivität im neuzeitlichen Sinne sein kann, bedarf keines weiteren Hinweises.

Als Fazit bleibt festzuhalten, daß an der Bedeutung von Autonomie bei Thukydides kein Zweifel sein kann: Sie meint innere Selbständigkeit im Rahmen eines übergeordneten Machtbereichs.

Während der Begriff Autonomie im Mittelalter bislang nicht nachzuweisen ist⁴⁰, taucht er zu Beginn der Neuzeit in eben diesem antiken Sinn wieder auf: Nach der Reformation bedeutet Autonomie eine über das Gewissen hinaus den politischen Bereich betreffende Freistellung des Glaubens⁴¹. Auch hier ist Autonomie eben nicht Souveränität bzw. absolute Freiheit, noch weniger Freiheit der Subjektivität, sondern

³⁸ E. BICKERMAN, a.a.O. 343. – Zu pauschal bleibt der Kommentar von I. C. KAMERBEEK, *The Plays of Sophocles, Commentaries III: The Antigone*, Leiden 1978, 148. Widersprüchlich ist, wenn er für Antigone zugleich Ungehorsam und Unabhängigkeit von anderen Gesetzen gegeben sieht.

³⁹ R. POHLMANN, a.a.O. 701.

⁴⁰ R. POHLMANN, a.a.O. 702. Überraschend ist, daß anscheinend problemlos Hans BLUMENBERG, a.a.O., auch für das Mittelalter von «Autonomie» spricht, ohne daß ihm das Fehlen dieses Begriffes und die Neuaufnahme zu Beginn der Neuzeit Anlaß zu einer Bemerkung ist.

Zu fragen ist, ob und ggfs. in welchem Sinne von Autonomie vornehmlich bei Thomas von Aquin gesprochen werden darf, da Verständnis und Problematik neuzeitlicher Vernunft sich keinesfalls kontinuierlich aus mittelalterlichen Konzepten entwickelt haben. – Alfons AUER, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, in: Klaus Demmer und Bruno Schüller (Hg.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion* (Fs. für Josef Fuchs), Düsseldorf 1977, 31–54; Karl-Wilhelm MERKS, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines «autonomen» Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas* (Moralthologische Studien 5), Düsseldorf 1978 und Bénédet BUJO, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare* (= Münchner Universitätsschriften NF29), Paderborn 1979, setzen die Möglichkeit, bei Thomas von Autonomie zu sprechen, zu selbstverständlich voraus.

⁴¹ R. POHLMANN, a.a.O. 702, mit Hinweis auf Franciscus Burgcardus (1586).

Freizügigkeit einer Gruppe auch im politischen Sinn unter Anerkennung einer Oberhoheit. So kann bei Hugo Grotius Autonomie die Selbständigkeit der jüdischen Gemeinde in der alexandrinischen Diaspora bedeuten⁴². Und wenn im 18. Jahrhundert – wie bei Heinrich von Cocceji (1644–1719) – Autonomie schon früh mit Freiheit (im Sinn von Souveränität) gleichgesetzt wird, findet sich dagegen ausdrücklicher Widerspruch: Johann Christian Majer (1741–1821) bestimmt Autonomie präzise nicht als «Eigenmacht fürs ganze Thun und Lassen überhaupt» bzw. nicht als «Unabhängigkeit von der Gewalt des Anderen», sondern als «ein bloß auf eine gesetzgebende Gewalt eingeschränktes Recht, das durch die Verbindung mit der Freiheit nur auf eine gewisse Art modifiziert wird, und nichts weniger, als die Fülle der Freyheit selbst, in sich faßt und ausdrückt»⁴³. Auch anderwärts ist im 18. Jahrhundert diese spezifische Bedeutung von Autonomie als freier Selbstbestimmung innerhalb einer übergeordneten Rechtsordnung bekannt, nämlich als Befugnis von Gemeinden, Verbänden und Körperschaften, sich innerhalb des Rahmens staatlicher Gesetze selbst Recht zu setzen⁴⁴.

War Autonomie also auch im 17. und 18. Jahrhundert kein zentraler Begriff, so war er doch sowohl bezüglich seiner griechischen Herkunft bekannt und, wenn auch nicht immer in völlig gleichem Sinn, in seiner ursprünglichen Bedeutung gebräuchlich⁴⁵.

Daher muß als sicher angenommen werden, daß Kant diesen politisch-rechtlichen Begriff aus dem gängigen Gebrauch übernommen und erst nach der Veröffentlichung seiner «Kritik der reinen Vernunft» (1781) in seine Überlegungen zur praktischen Vernunft einbezogen hat. Somit ist die Frage wieder aufzugreifen, ob und gegebenenfalls in welchem Sinne die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs Autonomie auch bei Kant noch durchscheint, so daß er sich veranlaßt sah, ihn zu

⁴² Hugo GROTIUS, *De imperio Summarum Potestatum circa Sacra*, in: *Opera omnia theologica* III, Amsterdam 1679, 221a53; reprogr. Neudruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

⁴³ 1782, mitgeteilt bei R. POHLMANN. a.a.O. 703.

⁴⁴ Ebd. 703f mit Hinweis auf Texte von 1713 und 1745.

⁴⁵ Vgl. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, publié par M. Diderot et M. d'Alembert, I, 1751, reprogr. Neudruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 897. Hier ist unter dem Stichwort autonom und Autonomie zunächst ein Hinweis auf das Privileg der griechischen Städte zu finden, die sich durch eigene Gesetze selbst regieren können, und dann folgt der Hinweis auf eine «anarchische Regierungsform, wo das Volk sich in Kantonen (Cantons) regiert, indem es sich im Krieg Führer gibt und Richter im Frieden, deren Autorität so lange währt, wie es denen gefällt, die sie ihnen übertragen haben.»

übernehmen bzw. neu einzuführen, statt von Souveränität oder von Freiheit zu reden. Denn so sehr Autonomie im Zusammenhang von Freiheit zu sehen ist, so sind doch Freiheit, freier Wille und Autonomie auch bei Kant nicht einfach identisch. Die Frage ist also, ob, statt wie bisher die Begriffsgeschichte der Autonomie von Kant her zu lesen, nicht vielmehr Kant von der Begriffsgeschichte her zu lesen ist.

3. AUTONOMIE UND HETERONOMIE BEI KANT

Um eine Antwort auf die eben gestellte Frage zu suchen, ist es notwendig, der Bedeutung von Autonomie und Heteronomie bei Kant nachzugehen. Hierfür ist zu beachten, in welchen Zusammenhängen diese Begriffe vorkommen, aber auch, in welchen Argumentationen von Autonomie und Heteronomie nicht die Rede ist, in denen man ihre Verwendung aufgrund eines heute üblichen Sprachgebrauchs erwarten würde.

Ein erstes Ergebnis ist bereits in der Feststellung zu sehen, daß beide Begriffe auch in der «Kritik der reinen Vernunft» (1781) noch nicht vorkommen. Daraus wird man nicht schließen können, Kant habe das Wort «Autonomie» nicht gekannt, wohl aber, daß es ihm für seine Darlegungen noch nicht bedeutsam oder hilfreich erschien.

3.1. *Erste Formulierung der Antithese in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*

Die Antithese von Autonomie und Heteronomie findet sich zum ersten Mal in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785). Seither steht der Begriff Autonomie philosophisch «für die Möglichkeit und Bestimmung des Menschen, sich durch sich selbst in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen zu bestimmen»⁴⁶. Die Frage ist, ob diese Kennzeichnung nicht wegen ihrer Allgemeinheit mindestens mißverständlich ist, wenn sie nicht tatsächlich ein Mißverständnis enthält. Denn es ist auffällig, daß der Begriff «Autonomie» bei seiner ersten und fundamentalen Formulierung durch Kant nicht als generelle Autonomie des Menschen, sondern als Autonomie des Willens gefaßt ist⁴⁷:

⁴⁶ R. POHLMANN, a.a.O. 707.

⁴⁷ Immanuel KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), BA 74f.; IV 433, vgl. BA 85f.; 439. – Hier wie im folgenden wird Kant belegt nach der Erst-

«Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien. Daß diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist»⁴⁸.

Schon diese Formulierung läßt auf einen komplexen Tatbestand schließen, in dem allein von Autonomie die Rede ist. Das bestätigt der folgende Zusammenhang des eben zitierten Textes, in dem Kant als Prinzip der Sittlichkeit den kategorischen Imperativ benennt, «dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete»⁴⁹. Autonomie meint in diesem frühen Text ein Stehen eines vernünftigen Wesens unter dem Gesetz, wobei zugleich dieses Gesetz stets dem Willen eines vernünftigen Wesens entspringen muß und der Wille als allgemein gesetzgebend anzusehen ist⁵⁰. Autonomie schließt den kategorischen Imperativ, die unbedingte Pflicht nicht aus, sondern ein. Handeln nach der Maxime, «*die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen*» kann⁵¹, nach Maximen, «*die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können*»⁵², ist nicht nur kein Widerspruch zur Autonomie, sondern konstitutiv für sie. Kant ist sich durchaus bewußt, daß hiermit ein «Paradoxon» zum Ausdruck gebracht ist, wie er ausdrücklich in diesem Zusammenhang sagt⁵³, und daß die Frage nach dem Zirkel unvermeidbar ist, wenn «Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens ... beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe» sind⁵⁴.

(A) und ggfs. der Zweitausgabe (B) und zitiert nach: Kant's Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich-Preußischen (später der Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ff. (durch Semikolon von AB abgetrennt, wenn notwendig, durch AA gekennzeichnet; es wird zunächst, soweit erforderlich, die Bandzahl in römischen und dann die Seitenzahl in arabischen Zahlen angegeben). – Für freundliche Unterstützung beim Nachweis der Fundstellen danke ich Dr. GERRESHEIM.

⁴⁸ Ebd. BA 87; 440.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd. BA 74; 428 f.

⁵¹ Ebd. BA 81; 436 f.

⁵² Ebd. BA 81 f.; 437.

⁵³ Ebd. BA 84 f.; 439.

⁵⁴ Ebd. BA 104 f.; 450. Nach Kant ist die Frage nach jenem Paradoxon, wie wir «uns als frei im Handeln betrachten und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen,» ebd.

Wenn für Kant mit «der Idee der Freiheit ... der Begriff der *Autonomie* unzertrennlich verbunden» ist, so ist festzuhalten, daß mit diesem Begriff das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit verbunden ist, «welches in der Idee allen Handlungen *vernünftiger* Wesen eben so zum Grunde liegt, als das Naturgesetz allen Erscheinungen»⁵⁵. Autonomie ist also an das allgemeine Sittengesetz gebunden, das in Analogie zu allen Erscheinungen, denen das Naturgesetz zugrunde liegt, allen Handlungen vernünftiger Wesen zugrunde liegt, d. h. Autonomie ist Selbstbestimmung in Bindung an, noch schärfer formuliert, in Unterwerfung unter das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit. Autonomie und Pflicht, Autonomie und kategorischer Imperativ gehören zusammen⁵⁶. Kant geht es in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» nicht um die sittliche Selbstbestimmung des Menschen, sondern um die Idee der Pflicht und der Sittengesetze, deren Verbindlichkeit absolute Notwendigkeit ist⁵⁷.

Entsprechend ist der Wille «nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch *als selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß»⁵⁸.

Auch der korrespondierende Begriff «Heteronomie» wird von Kant in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» nicht absolut, sondern in einem bestimmten Zusammenhang gebraucht: Heteronomie ist dann gegeben, wenn der Wille «in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll»⁵⁹. Grund dafür ist, daß auf diese Weise nur hypothetische Imperative möglich sind, nicht aber der moralische, der kategorische Imperativ⁶⁰. Etwas wollen um etwas anderen willen, ist nach Kant in diesem Zusammenhang Heteronomie, z. B. etwas um der Glückseligkeit willen tun. Der Imperativ ist dann nicht mehr unbedingt, sondern bedingt⁶¹. Denn alle

⁵⁵ Ebd. BA 109f.; 452f.

⁵⁶ Ebd. BA 111; 453f. – Hinzuweisen ist darauf, daß die «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» von der Voraussetzung ausgeht, die in ihr nicht überprüft wird, daß synthetische Urteile a priori der reinen praktischen Vernunft möglich sind, vgl. ebd. BA 95f.; 444f. Im epigonalen Kantverständnis scheinen die hypothetischen Argumentationen absolut genommen zu sein.

⁵⁷ Ebd. BA VIII; 389.

⁵⁸ Ebd. BA 71f.; 431.

⁵⁹ Ebd. BA 88; 441.

⁶⁰ Zum kategorischen Imperativ vgl. die u. im Exkurs Anm. 178 genannte Arbeit von H. J. PATON.

⁶¹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 93f.; 444.

Gesetze, die durch ein Objekt bestimmt sind, geben Heteronomie, «die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann»⁶². Aufgrund einer Abhängigkeit von einer (äußeren) Bedingung gäbe es «kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freiheit»⁶³. Bezeichnend ist, daß das von Kant Gemeinte nicht anders als paradox formuliert werden kann: «Gesetz der Freiheit»; die Auflösung dieser Formulierung in die Antithese von Gesetz und Freiheit ist unzulässig. Auch von Autonomie kann nach diesen frühen Überlegungen Kants nicht ohne paradoxe Formulierungen die Rede sein.

Die Aussagen dieser Texte ergeben, daß von Autonomie im engen Zusammenhang mit dem kategorischen Imperativ die Rede ist, dem verpflichtet zu sein für das Subjekt keine Einschränkung seiner Autonomie bedeutet; eine solche Einschränkung, nämlich Heteronomie, wäre die Bestimmung des Subjekts durch ein äußeres, empirisches, sinnliches Objekt, das statt zu einem allgemeinen, notwendigen lediglich zu einem hypothetischen Imperativ führen kann. Zugleich aber hat es sich gezeigt, daß von Autonomie dort die Rede ist, wo es nicht allein um das Individuum geht, sondern um eine Verbindlichkeit für alle. Um diese beiden Aspekte auszudrücken, hat Kant einen Begriff des politischen Bereichs auf das Subjekt übertragen, wobei der spezifische Aspekt der ursprünglichen Wortbedeutung erhalten geblieben ist. Es geht nämlich nicht um die souveräne Selbstbestimmung eines Gemeinwesens bzw. des Subjekts, sondern um die unmittelbare Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz als ein inneres und notwendiges Gesetz, das als *Maxime* das eigene Tun so bestimmt, daß es zugleich ein für alle verbindliches Gesetz ist. Durch dieses allein kann Moralität und eben nicht lediglich Legalität der Handlungen bewirkt werden. Damit dürfte die Struktur des Autonomie-Begriffs erhalten geblieben sein, die sich für die klassische Ausprägung des politischen Autonomiebegriffs bei Thukydides ergeben hatte.

Nun ist zu überprüfen, ob Autonomie auch sonst bei Kant nicht generelle und absolute Selbstbestimmung ist, sondern Unabhängigkeit der (praktischen) Vernunft von Fremdbestimmung im Sinn einer Bestimmung durch empirische Objekte und Bestimmung durch sich selbst als Bestimmung durch das Sittengesetz, das *a priori* notwendig und allgemein ist.

⁶² Ebd. BA 120; 458.

⁶³ Ebd. BA 128; 463.

Eine Bestätigung der bisherigen Begriffsbestimmung bei Kant dürfte die Beobachtung vermuten lassen, daß die Termini Autonomie und Heteronomie im weiteren Werk Kants in signifikanter Häufigkeit und Bedeutung in der «Kritik der praktischen Vernunft» (1788) und der «Metaphysik der Sitten» (1797) sowie in der «Kritik der Urteilskraft» (1790) zu finden sind. Denn diese Schriften dienen gleichfalls der Grundlegung der Ethik und der Ästhetik. Gestützt wird diese Vermutung dadurch, daß von Autonomie und Heteronomie in den zentralen Reflexionen zum Thema Religion nicht die Rede ist, ob es sich nun um «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» (1793) oder um die entsprechenden Abschnitte im «Streit der Fakultäten» (1798) handelt. Wenn sich seit 1785 der Gebrauch dieser Begriffe nachweisen läßt und der Blick in Kants «Opus postumum» die Annahme nahelegen konnte, daß diese Begriffe zunehmend universaler gebraucht werden, so daß ihr Gebrauch sachlich schon in die «Kritik der reinen Vernunft» (1781) zurückverlegt werden darf⁶⁴, so muß dieses Fehlen in Kants Überlegungen zur Religion zu großer Vorsicht mahnen. Hätte sich nicht bei der Differenzierung von statutarischer Religion und reiner Vernunftreligion nahegelegt, von Heteronomie und Autonomie zu sprechen? Eine Bestätigung der Vermutung kann man schließlich darin sehen, daß das Thema Autonomie in Kants Pädagogik (hg. 1803) keine Rolle spielt, obwohl es sich doch auch hier an zentralen Stellen nahezu legen scheint.

3.2. Autonomie als politischer Begriff

Als Leitmotiv hinter allen Überlegungen, die hier vorgelegt werden, steht die Frage, ob der ursprüngliche Gebrauch von Autonomie Grund für Kants Übernahme dieses Begriffs und prägend für seine philosophische Verwendung gewesen ist. Ein wichtiger Beitrag zu einer positiven Antwort ist darin zu sehen, daß Kant den Begriff in seiner ursprünglichen Bedeutung selbst aufgenommen hat.

In seinen Überlegungen «Zum ewigen Frieden» (1795) spricht Kant von der Autonomie des Staates als der selbstständigen Regelung seiner inneren Angelegenheiten: Die Einmischung äußerer Mächte in einen inneren Streit eines Staates würde «Verletzung der Rechte eines nur mit

⁶⁴ R. POHLMANN, a.a.O. 707.

seiner innern Krankheit ringenden, von keinem andern abhängigen Volks ... sein und die Autonomie aller Staaten unsicher machen»⁶⁵. Hier meint Autonomie Selbstbestimmung als Unabhängigkeit von außen. Das Überwiegen dieses Aspekts dürfte für die Wortwahl ausschlaggebend gewesen sein, sonst hätte auch von Souveränität die Rede sein können, die zugleich eine innen- wie außenpolitische Selbständigkeit bezeichnet. Freilich wird man diese eher unspezifische Verwendung von Autonomie nicht überinterpretieren dürfen; sie allein würde nur die These einer politischen Verwendung des Begriffs «Autonomie» belegen, nicht aber die weitergehende These, daß sich eindeutig auch bei Kant die ursprüngliche politische Bedeutung von Autonomie als Selbständigkeit im Rahmen eines übergeordneten Machtbereichs nachweisen läßt.

Ebenfalls nur den Aspekt eines Bezugs nach innen läßt die präzisere Verwendung von Autonomie in der «Metaphysik der Sitten» erkennen, wenn Kant die drei Gewalten des Staates (*potestas legislativa, executiva, iudiciaria*) als diejenigen bezeichnet, «wodurch der Staat (*civitas*) seine Autonomie hat», und diese darin gegeben sieht, daß der Staat «sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält»⁶⁶. Kant führt diese Aussage näher aus, indem er als Heil des Staates, welches für den Staat höchstes Gesetz sein muß, nicht das Wohl oder die Glückseligkeit der Bürger, sondern den «Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft *durch einen kategorischen Imperativ* verbindlich macht». Damit ist die Autonomie des Staates an den kategorischen Imperativ gebunden, womit Kant seine Überlegungen zur «Kritik der praktischen Vernunft» auf den Staat bezieht⁶⁷. Autonomie ist damit Selbstbestimmung im Rahmen der Bestimmung durch das allgemein verbindliche, notwendige moralische Gesetz. Deswegen vermag Kant das Heil des Staates nicht im Wohl und in der Glückseligkeit der Bürger zu sehen, da jede Objektbestimmtheit als Bestimmung von außen eben keine Autonomie, sondern Heteronomie ist. Wenn Kant im Zusammenhang mit

⁶⁵ Immanuel KANT, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795), BA 12; VIII 346.

⁶⁶ Immanuel KANT, Metaphysik der Sitten (1797), Rechtslehre, A 172f./B 202f.; VI 318. Zuvor war von Souveränität die Rede, vgl. A 165/B 195; VI 313.

⁶⁷ Hierin zeigt sich noch einmal, daß die «Kritik der praktischen Vernunft» nicht individualistisch mißdeutet werden darf. Die metaphorische Verwendung von Begriffen aus dem politischen Bereich, die die Sozialität betreffen, belegt dies einmal

der Autonomie des Staates fundamentale Aussagen seiner «Kritik der praktischen Vernunft» heranzieht, so ist in der anfänglichen Verwendung von Autonomie im ethischen Kontext der Ursprung der Metaphorik von Autonomie erhalten geblieben.

Deutlich läßt sich bei Kant der Überschritt von einer ursprünglichen zu einer metaphorischen Bedeutung politischer Begriffe nachweisen, wenn er in den Vorarbeiten zur «Metaphysik der Sitten» nicht nur den Begriff Autonomie, sondern auch den der Autokratie verwendet, wobei die Autonomie geringer anzusetzen ist als die Autokratie⁶⁸. Beide Begriffe sind aber weiterhin in ihrer ursprünglichen politischen Bedeutung verwandt, wenn Kant in Vorarbeiten zum «Streit der Fakultäten» im Zusammenhang mit einer Aussage über Regierung und Republikanismus feststellt: «Die Autonomie des Volks ist keine Autokratie»⁶⁹. Zweifelsfrei liegt hier eine unmetaphorische Verwendung des Begriffes vor.

Daß Kant den Begriff «Autonomie» in seiner politischen Bedeutung im klassischen Sinn verwendet, läßt sich freilich erst durch die völlig eindeutigen Ausführungen im «Streit der Fakultäten» nachweisen. Hier spricht Kant gleich zu Beginn von der Autonomie der

mehr. Im Zusammenhang mit dem kategorischen Imperativ läßt sich dies zeigen an der Formulierung eines «Reiches der Zwecke»: Wenn der kategorische Imperativ so zu handeln befiehlt, daß die Menschheit in der eigenen Person wie in jeder anderen Person *«jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel»* gebraucht wird, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, BA 66 f.; IV 429, und wenn der Zweck ein *«Zweck an sich selbst»* ist, so weist der Begriff eines vernünftigen Wesens nicht einfach auf den Begriff des Zwecks, sondern auf den *«eines Reichs der Zwecke»*, ebd. BA 74 f.; 433. Ein Reich der Zwecke, das in Analogie zum Reich der Natur zu sehen ist, ebd. BA 84; 438, hebt auf die Sozialität jeden vernünftigen Wesens, auf die Beziehung dieser Wesen auf einander ab, ebd. BA 75 f.; 433. Hier zeigt sich somit der Zusammenhang zwischen den Maximen, die das Handeln des einzelnen bestimmen, und Gesetzen, die für alle verbindlich sind. Autonomie besteht nicht einfach innerlich-subjektiv darin, daß die Maximen des eigenen Handelns zugleich als allgemeine Gesetze dienen können, sondern darin, daß jedes vernünftige Wesen unter dem Gesetz steht, sich und alle anderen zugleich als *«Zweck an sich selbst»* zu behandeln, wodurch «eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze» entspringt (ebd.).

⁶⁸ Der Text aus diesen Vorarbeiten lautet: «Tugend ist die moralische Stärke (fortitudo moralis) in Befolgung seiner Pflicht. Sie setzt objective Nöthigung durchs Gesetz d. i. Pflicht voraus und ist darin von der Heiligkeit unterschieden. Sie ist aber sich dieser nöthigenden Ursache als in dem Willen des Subjects selber enthalten bewusst und einer Autocratie (nicht blos Autonomie) des moralischen Gesetzes gegen alle entgegenstehende Antriebe der Sinnlichkeit (Neigungen).» XXIII 396. Vgl. die gekürzte Aufnahme in: Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, A 9; VI 283.

⁶⁹ Ebd. XXIII 432.

Universität, «denn über Gelehrte als solche können nur Gelehrte urtheilen»⁷⁰.

Präzisiert und eingeschränkt spricht Kant dann nur der unteren Fakultät, der philosophischen, Autonomie zu, da ausschließlich ihr eigen ist, allein nach der Vernunft zu urteilen, und eben dies ist «das Vermögen, nach der Autonomie, d.i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäß), zu urtheilen»⁷¹. Denn die drei übrigen «oberen» Fakultäten, die theologische, juristische und medizinische, unterliegen ebensoviel empirischen Voraussetzungen (der Bibel, dem Landrecht und der Medizinalordnung⁷²) als auch einer Verantwortung gegenüber der Regierung wegen ihrer Einwirkungen auf ein Publikum, auf das bürgerliche Gemeinwesen⁷³. Davon ist – als untere – die philosophische Fakultät frei, die, allein der Vernunft verpflichtet, mit den oberen Fakultäten, deren Vertreter eine andere Art von Publikum sind, zu streiten, damit diese nicht den Boden der Vernunft verlassen und gleichsam «Wundermänner» werden, denen der Wille des Volkes entgegenkommt, betrogen zu werden⁷⁴. So sehr die oberen Fakultäten der Sanktion durch die Regierung zu Recht unterworfen sind⁷⁵, so sehr bedürfen sie der kritischen Infragestellung durch die philosophische Fakultät, die also allein «Autonomie» beanspruchen kann. Diese Autonomie besteht in völliger Unabhängigkeit von außen.

Die Autonomie der philosophischen Fakultät kann nicht dadurch eingeschränkt werden, daß sie sich in der Auseinandersetzung mit der theologischen Fakultät dieser unterwerfen müßte. Denn es muß der unteren Fakultät erlaubt sein, ihre Bedenken über die oberen Fakultäten dem gelehrten Publikum vorzulegen⁷⁶, unbeschadet der Tatsache, daß es für die oberen «statutarische Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlich vorzutragenden Lehren» geben müsse, «weil die unbeschränkte Freiheit, alle seine Meinungen ins Publicum zu schreien, teils

⁷⁰ Immanuel KANT, Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten (1798), A 3; VII 17.

⁷¹ Ebd. A 25; 27.

⁷² Ebd. A 15; 23.

⁷³ Ebd. A 40 f.; 34.

⁷⁴ Ebd. A 33 f.; 31.

⁷⁵ Ebd. A 39; 34. Mehr noch unterliegen dieser Sanktion die an den oberen Fakultäten Ausgebildeten wegen ihrer praktischen Tätigkeit, vgl. ebd. A 6; 18; A 14; 22.

⁷⁶ Ebd. A 43; 35 f.

der Regierung, teils aber auch diesem Publicum selbst gefährlich werden müßte»⁷⁷.

Die Präzisierung und Einschränkung der Autonomie auf die philosophische Fakultät ist besonders instruktiv, weil in ihr der eindeutig politische Gebrauch von Autonomie im Sinn der Selbständigkeit einer Institution im Rahmen der übergeordneten Rechtsordnung des Staates verschmolzen ist mit der philosophischen Bedeutung von Autonomie im Sinn der Unabhängigkeit der Vernunft von jeglicher äußeren Einwirkung. Ursprünglicher und metaphorischer Gebrauch von Autonomie sind hier identisch. Dadurch ist auch jene Stelle markiert, an der der Übergang von einem ausschließlich politischen Sinn des Wortes «Autonomie» zu seiner Verwendung im philosophischen Sinne sich vollzogen hat. Daraus wird man schließen dürfen, daß die Struktur dieses Begriffes im philosophischen Kontext erhalten geblieben ist, Kant hätte sonst nicht diesen, sondern einen anderen Begriff wählen müssen, der seinem Anliegen besser, weil eindeutiger Rechnung getragen hätte.

Bestätigt wird diese Interpretation durch zwei Beobachtungen: Einmal kommt an den Stellen, wo Autonomie im politischen Sinn gebraucht ist, der Begriff «Heteronomie» nicht vor. Dies stimmt damit überein, daß Autonomie als politischer Begriff ohne Entgegensetzung gebraucht wird.

Zum anderen aber wird Autonomie der unteren Fakultät zugeordnet. Sie wird nicht dadurch behindert, daß es obere Fakultäten oder gar den Staat gibt. Autonomie dient also auch hier zur Kennzeichnung einer Selbstbestimmung einer nicht souveränen Institution.

Freilich bedeutet auch hier Autonomie nicht einfach Beliebigkeit, sondern Bindung an die Gesetze der Vernunft, die nicht durch die Vernunft noch einmal nach ihren Wünschen erlassen werden.

3.3. *Autonomie als «philosophischer» Begriff*

Nach einer ersten Exposition der Bedeutung von Autonomie und Heteronomie in Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» und dem Nachweis eines Gebrauchs von Autonomie im ursprünglichen politischen Sinn ist nun die Verwendung der Antithese in ihrer philosophischen Bedeutung zu klären. Trifft die verschiedentlich formulierte

⁷⁷ Ebd. A 38; 33.

These zu, müßte Autonomie im übertragenen Sinn immer noch die ursprüngliche Bedeutung widerspiegeln und eine Selbständigkeit im Rahmen eines übergeordneten Zusammenhangs bedeuten. Autonomie wäre nicht einfach identisch mit Freiheit und Souveränität⁷⁸.

Eine Analyse der einschlägigen Texte ergibt, daß Autonomie bei Kant durchgängig in einem sehr komplexen Zusammenhang gebraucht wird. Dies ist für Kants Schriften zur Ethik, für die «Kritik der Urteilskraft» und das «Opus postumum» nachzuweisen.

Autonomie und Heteronomie der praktischen Vernunft

«Autonomie» ist in Kants Schriften zur Ethik auch über die «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» hinaus ein wichtiger Begriff. Er bedeutet die Annahme eines freien, guten Willens, der nicht von außen, von einem empirischen, sinnlichen Objekt, und sei es die Glückseligkeit oder das höchste Gut, bestimmt ist⁷⁹. Autonomie des Willens meint die Einwilligung des freien Willens in seine Bestimmung durch das moralische Gesetz, das allein verbindlich, kategorisch zu befehlen vermag. Die Maxime des Handelns besteht «in der subjectiven Autonomie der praktischen Vernunft», nämlich darin, daß das Gesetz «uns zur Triebfeder dienen» müsse⁸⁰. Und diese Bindung an das allge-

⁷⁸ Dies trifft auch für Kant zu, vgl. Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, wo Souveränität die Legislative meint, ohne ihre Bindung an das Sittengesetz zum Ausdruck zu bringen, d.h. eher als politischer und organisatorischer Begriff gebraucht ist, vgl. a.a.O. A 211 ff./ B 241 ff.; VI 340 ff.

⁷⁹ Immanuel KANT, Kritik der praktischen Vernunft (1787), A 196 f.; V 109 f.: «Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bloß formal ist (nämlich allein die Form der Maxime als allgemein gesetzgebend fordert), so abstrahirt es als Bestimmungsgrund von aller Materie, mithin von allem Objecte des Willens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens, sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objecte zu machen ...

Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht bloß *Object*, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der *Bestimmungsgrund* des reinen Willens sei: weil alsdann in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand nach dem Princip der Autonomie den Willen bestimmt.»

⁸⁰ Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, A 167 f.; VI 480; diese Aussage wird getroffen anläßlich der Zurückweisung des Beispiels anderer Menschen als Maßgabe für moralisches Handeln.

meine Gesetz schaltet den freien Willen des Menschen nicht aus, sondern ein⁸¹. Also «ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei»⁸². Das moralische Gesetz drückt «nichts anders aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit»; die «*eigene Gesetzgebung* aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im *positiven* Verstande»⁸³. Die Freiheit des Willens kann nichts anderes sein als Autonomie, nämlich «die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein»⁸⁴. Und dieses Gesetz kann durchaus als ein Joch, wenngleich als ein sanftes, weil von der Vernunft auferlegtes Joch angesehen werden, das den Menschen demütigt, weil ihm zu gehorchen ist⁸⁵. Der Wille eines vernünftigen Wesens ist also zugleich frei und gebunden, er ist gesetzgebend⁸⁶ und dem moralischen Gesetz unterworfen.

«Daß in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) *Zweck an sich selbst* sei, d. i. niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, daß also die *Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig* sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das *Subjekt des moralischen Gesetzes*, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muß *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll»⁸⁷.

⁸¹ Kritik der praktischen Vernunft A 237; V 131 f.

⁸² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 98; IV 447.

⁸³ Kritik der praktischen Vernunft, A 59; V 33; daher ist diese Freiheit selbst «die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetz zusammenstimmen können».

⁸⁴ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 98; IV 447.

⁸⁵ Kritik der praktischen Vernunft, A 151; V 85. Vgl. ebd. A 154; 86: «*Pflicht!* du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und erschreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken: welches ist der deiner würdige Ursprung ...?»

Vgl. ebd. A 64; 36: «Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz jedermann, und zwar die pünktlichste, Befolgung. Es muß also zu der Beurtheilung dessen, was nach ihm zu thun sei, nicht so schwer sein, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.»

⁸⁶ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 111; IV 453 f.

⁸⁷ Kritik der praktischen Vernunft, A 237; V 131 f.

Möglich wird diese Konzeption von Autonomie des freien Willens in Bindung an das notwendige moralische Gesetz bei Kant durch den Dualismus von sinnlicher und übersinnlicher Natur. Jede Bestimmung durch die sinnliche Natur mit ihren empirisch bedingten Gesetzen ist für die Vernunft Heteronomie; Autonomie setzt die übersinnliche Natur derselben Wesen nach Gesetzen voraus, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind⁸⁸. Demnach ist das moralische Gesetz «das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt»⁸⁹. Wo immer ein äußeres Objekt ein praktisches Gesetz bestimmt, liegt Heteronomie vor, nämlich «Abhängigkeit vom Naturgesetze»⁹⁰; materiale Prinzipien sind zum obersten Sittengesetz untauglich⁹¹. Das moralische Gesetz ist «gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind», gegeben; seine Realität kann «durch keine Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden»⁹².

Der hiermit umrissene Dualismus, die «*Scheidung* des Empirischen vom Rationalen»⁹³ veranlaßt Kant nicht nur, «Gegenstände» wie Lust, Glückseligkeit, Vollkommenheit, moralisches Gefühl, sondern auch den Willen Gottes als oberstes Prinzip der Moral auszuscheiden, da «ihr Grundsatz allemal Heteronomie» ist⁹⁴. Aufgrund der Annahme Gottes die Übertretung des Gesetzes zu vermeiden, würde zwar dazu führen, daß das Gebotene getan wird, aber es bliebe dies äußerlich und eben nicht etwas, das aus Pflicht getan wird aufgrund jenes moralischen Gesetzes, welches, ohne zu verheißen oder zu drohen, «von uns uneigennützig Achtung fordert»⁹⁵. Das christliche Prinzip der Moral, das Kant durchaus anerkennt, ist

⁸⁸ Ebd. A 74; 43.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd. A 59; 33. Was unter der Voraussetzung der Heteronomie zu tun sei, ist «schwer und erfordert Weltkenntnis», während das, was Pflicht ist, sich von selbst darbietet, ebd. A 64; 36; vgl. auch Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 120; IV 458f.

⁹¹ Kritik der praktischen Vernunft, A 70; V 41. Vgl. auch die vorangegangene Argumentation.

⁹² Ebd. A 81 f.; 47. Die Konjektur «keine Erfahrung» (statt «Erfahrung», so AA) hat Grillo vorgenommen, vgl. die Ausgabe von Karl Vorländer (= Phil. Bibl. 38), Hamburg ⁹(Nachdruck) 1963, 56.

⁹³ Ebd. A 291; 163.

⁹⁴ Ebd. A 112 f.; 64.

⁹⁵ Vgl. ebd. A 264 ff.; 146 ff. mit dem Hinweis, daß diese Achtung «Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt»!

«nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntniß Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute unter der Bedingung der Befolgung derselben macht»⁹⁶.

Nicht die Gebote Gottes dienen als moralisches Gesetz, vielmehr führt das moralische Gesetz

«zur Religion, d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen»⁹⁷.

Hier zeigt sich die gleiche Umkehrung, daß nicht etwas aufgrund eines göttlichen Gebotes, das durch die Offenbarung und d. h. in der Geschichte ergangen und somit äußerlich ist, notwendiges und nur so allgemein verbindliches moralisches Gesetz sein kann, sondern daß vielmehr dieses moralische Gesetz als von jeder äußeren Bestimmung unabhängiges als Gebot des höchsten Wesens anzusehen ist. Dem moralischen Gesetz, welches das höchste Gut zum Gegenstand alles Verhaltens macht, kann nur «durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers» entsprochen werden⁹⁸. Nicht das (äußere) Gebot oder die eigene Glückseligkeit, sondern das moralische Gesetz ist Bestimmungsgrund des Willens, das Tun ist auf Pflicht gegründet.

Auch hier zeigt sich, warum die Existenz Gottes für Kant ein Postulat der praktischen Vernunft ist: Nicht die Annahme der Existenz Gottes kann Grund aller Verbindlichkeit sein, sondern «das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) «ist» zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*»⁹⁹. Kant sucht statt der als «von außen» qualifizierten Bestimmung durch Gott die der Vernunft innere Bestimmung durch ein notwendiges, von jeder Empirie, jeder Erfahrung freies moralisches Gesetz und dieses als religiöses Gesetz zu erweisen. Dieses moralische Gesetz ist heilig; der Mensch als vernünftiges Geschöpf und damit als Zweck an sich selbst ist

⁹⁶ Ebd. A 232; 129.

⁹⁷ Ebd. A 233; 129.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd. A 226; 125.

«Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit»¹⁰⁰. Die Qualifizierung des moralischen Gesetzes als heilig ist für Kant wesentlich.

Mit diesen Darlegungen hat sich für die Schriften zur Ethik bestätigt, daß «Autonomie» mit dem (übergeordneten) Sittengesetz zusammen gegeben ist, so daß die Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft durch das Sittengesetz keineswegs aufgehoben wird. Daß dieses moralische Gesetz zur Religion führt, d. h. daß dessen Pflichten sich als göttliche Gebote erweisen, beeinträchtigt die Autonomie nicht.

Überraschend ist, daß der Gebrauch von «Autonomie» in der «Metaphysik der Sitten» deutlich zurücktritt und von «Heteronomie» hier nicht mehr die Rede ist¹⁰¹. Offenkundige Gründe lassen sich nicht dafür angeben. Nicht beeinträchtigt wird von dieser Feststellung, daß der Terminus «Autonomie» auch in der «Kritik der praktischen Vernunft» wie zuvor in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» bedeutsam ist.

Heautonomie und Heteronomie der Urteilkraft

Wichtig für die Überprüfung der Bedeutung von «Autonomie» und «Heteronomie» ist, daß auch in der «Kritik der Urteilkraft» in bemerkenswertem Zusammenhang, wenn auch nicht mehr so häufig und so zentral wie in der «Kritik der praktischen Vernunft» von Autonomie und – deutlich seltener – von Heteronomie die Rede ist. Denn die Urteilkraft steht als Erkenntnisvermögen zwischen Verstand bzw. theoretischer Vernunft und praktischer Vernunft¹⁰²; sie ist wie die praktische Vernunft auf die empirische Wirklichkeit ausgerichtet.

¹⁰⁰ Ebd. A 155 f.; 87. Der Text geht weiter: «Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sich selbst gerichteter Wille auf die Bedingung der Einstimmung mit der *Autonomie* des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt als seiner Geschöpfe bei, indem sie auf der *Persönlichkeit* derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.»

Vgl. zur Charakterisierung des moralischen Gesetzes als heilig, ebd. A 58; 32 f., ferner A 237; 131 f.

¹⁰¹ Insgesamt finden sich nur 3 Belege für Autonomie, s.o. Anm. 47 und 3.2. mit Anm. 66 und 68.

¹⁰² In unserem Zusammenhang kann nicht näher auf die Urteilkraft eingegangen werden. Sie ist nach Kant als Erkenntnisvermögen zwischen Verstand und

«Autonomie» ist in der «Kritik der Urteilskraft» nicht primär die des Subjekts¹⁰³, sondern die der oberen Seelenvermögen¹⁰⁴ und speziell der Urteilskraft¹⁰⁵, der Einbildungskraft¹⁰⁶ oder des Geschmacks¹⁰⁷. Sie besteht darin, daß das Subjekt es nicht nötig hat, «durch Erfahrung unter den Urtheilen anderer herumzutappen und sich von ihrem Wohlgefallen oder Mißfallen an demselben Gegenstande vorher zu belehren» und aufgrund dieser Erfahrung zu urteilen, sondern in der Lage ist, sein Urteil a priori zu fällen¹⁰⁸.

«Der Geschmack macht bloß auf Autonomie Anspruch. Fremde Urtheile sich zum Bestimmungsgrunde des seinigen zu machen, wäre Heteronomie»¹⁰⁹. Allgemeingültigkeit ästhetischer Urteile, die Kant in

Vernunft zugleich deren Verbindungsmittel, entsprechend der Aufteilung der Seelenvermögen in Erkenntnisvermögen, Begehrungsvermögen und Gefühl der Lust und Unlust (Erste Fassung der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft) (1790), XX 207. Kants Bemühen ist, nach dem Nachweis, daß der Verstand für das Erkenntnisvermögen (Kritik der reinen Vernunft) und die Vernunft für das Begehrungsvermögen (Kritik der praktischen Vernunft) a priori gesetzgebend sind, nun die Frage zu klären, ob die Urteilskraft als drittes Vermögen anzunehmen und ihrerseits a priori gesetzgebend ist. Es geht um die Bedingung der Möglichkeit ästhetischer Urteile, die nicht nur als Geschmacksurteile auf das Schöne, sondern als aus einem Geistesgefühl entsprungene auf das Erhabene bezogen sind, vgl. XX 202: «Wenn nun aber der Verstand a priori Gesetze der Natur, dagegen Vernunft Gesetze der Freyheit an die Hand giebt, so ist doch nach der Analogie zu erwarten: daß die Urtheilskraft, welche beider Vermögen ihren Zusammenhang vermittelt, auch ebensowohl wie jene ihre eigenthümliche Principien a priori dazu hergeben und vielleicht zu einem besonderen Theile der Philosophie den Grund legen werde».

Vgl. dazu vor allem R. HOMANN, Erhabenes und Satirisches. Zur Grundlegung einer Theorie ästhetischer Literatur bei Kant und Schiller (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 43), München 1977; unberücksichtigt bleibt unsere Fragestellung bei Wolfgang BARTUSCHAT, Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft (= Philosophische Abhandlungen 43), Frankfurt 1972. – Für Hinweise und Präzisierungen zum Folgenden danke ich R. Homann.

¹⁰³ Dies könnte man Kritik der Urteilskraft, B 135/ A 133; V 281, gegeben sehen, wo aber genauerhin von «einer Autonomie des über das Gefühl der Lust (. . .) urtheilenden Subjects» die Rede ist.

¹⁰⁴ Ebd. B LVI/ A LIV; 196.

¹⁰⁵ Ebd. B 311/ A 307; 383; bes. B 318 f./ A 314 f.; 389; diese in einer Erörterung über eine Antinomie der Urteilskraft erfolgenden Aussagen billigen nicht der bestimmenden, sondern nur der reflektierenden Urteilskraft Autonomie zu.

¹⁰⁶ Ebd. B 69/ A 68; 241; die Aussage ist paradox, doch darf aus dem folgenden angenommen werden, daß von einer Autonomie der Einbildungskraft die Rede sein kann.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. B 137/ A 136; 282.

¹⁰⁸ Ebd. B 136 f./ A 135; 282.

¹⁰⁹ Ebd. B 137/ A 136; 282.

seiner «Kritik der Urteilkraft» zu begründen sucht, kann also gleichermaßen nicht «von außen», nicht auf Erfahrung, sondern nur auf einer Autonomie des urteilenden Subjekts im Sinn der Unabhängigkeit von jeglicher Empirie beruhen¹¹⁰.

Die besondere Schwierigkeit ist, daß das ästhetische Urteil «Allgemeingültigkeit a priori» und «Nothwendigkeit (die jederzeit auf Gründen a priori beruhen muß)» hat, sich jedoch von anderen Erkenntnisurteilen dadurch unterscheidet, daß es keine logische Allgemeinheit nach Begriffen hat und nicht auf Gründen a priori beruhen muß¹¹¹. Es geht also in der Urteilkraft um die Frage, wie ästhetische Urteile a priori möglich sind. Denn nur diese, nicht aber Urteile a posteriori können allgemeine und notwendige Urteile sein. Und in diesem Sinne a priori zu urteilen, meint Autonomie. Konstitutiv hierfür ist, frei zu urteilen, wobei aber Freiheit wiederum nicht einfach Beliebigkeit, sondern Unabhängigkeit von (äußerer) Erfahrung meint¹¹². Der im Zusammenhang mit der Autonomie des Geschmacks eines urteilenden Subjekts erfolgende Hinweis auf Mathematik und Religion zeigt, daß diese Unabhängigkeit nicht frei im Sinne von beliebig und willkürlich meinen kann. So werden in der Religion Vorschriften für das Verhalten nicht durch Beispiel und d.h. nicht durch Nachahmung konstituiert; vielmehr erfolgt die Möglichkeit der Verantwortung aus der «Autonomie der Tugend, aus der eigenen und ursprünglichen Idee der Sittlichkeit (a priori)»¹¹³. Wenn ästhetische Urteile Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit haben, können sie nicht ein Gefühl der Lust und Unlust zum Grunde haben, sondern müssen vielmehr durch eine Regel der oberen Erkenntnisvermögen, nämlich a priori konstituiert sein; und die hierin liegende Autonomie als die eines oberen gesetzgebenden Erkenntnisvermögens muß auf Prinzipien a priori gegründet sein, aufgrund deren dieses Erkenntnisvermögen «a priori gesetzgebend ist und *Autonomie*

¹¹⁰ Ebd. B 135/A 133; 281.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Vgl. ebd. B 253/A 249f.; 350: «Die Eigenschaft der Natur, daß sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewisser Producte derselben wahrzunehmen, und zwar als eine solche, die aus einem übersinnlichen Grunde für nothwendig und allgemeingültig erklärt werden soll, kann nicht Naturzweck sein, oder vielmehr von uns als ein solcher beurtheilt werden: weil sonst das Urtheil, das dadurch bestimmt würde, Heteronomie, aber nicht, wie es einem Geschmacksurtheile geziemt, frei sein und Autonomie zum Grunde haben würde.»

¹¹³ Ebd. B 138f./A 136ff.; 283.

beweiset»¹¹⁴. Im Unterschied zur Autonomie des Verstandes oder der Vernunft ist die Autonomie der Urteilskraft «bloß subjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig», wobei das Urteil nur dann Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, wenn es auf Prinzipien a priori und eben nicht auf Erfahrung gegründet ist; wegen dieser Subjekt-Bezogenheit müßte nach Kant diese Gesetzgebung eigentlich «*Heautonomie*» genannt werden¹¹⁵.

Wenn die oberen Seelenvermögen nach Kant eine Autonomie enthalten¹¹⁶, so enthält die Urteilskraft eine auf sich selbst bezogene

¹¹⁴ So in der ersten Fassung der Einleitung XX 225; vgl. den Text in der folgenden Anm.

¹¹⁵ Ebd.: Das ästhetische Urteil erhebt darauf Anspruch, «daß sein Bestimmungsgrund *nicht blos im Gefühle* der Lust und Unlust für sich allein, sondern *zugleich in einer Regel* der oberen Erkenntnißvermögen, und namentlich hier in der der Urteilskraft, liegen müsse, die also in Ansehung der Bedingungen der Reflexion a priori gesetzgebend ist und *Avtonomie* beweiset; diese Avtonomie aber ist nicht (so wie die des Verstandes, in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur, oder der Vernunft, in practischen Gesetzen der Freiheit) objektiv, d. i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, sondern bloß subjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Principien a priori gegründeten Ursprung beweiset. Diese Gesetzgebung müßte man eigentlich *Heavtonomie* nennen, da die Urteilskraft nicht der Natur, noch der Freyheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz giebt und kein Vermögen ist, Begriffe von Objecten hervorzubringen, sondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben sind, vorkommende Fälle zu vergleichen und die subjective Bedingung[en] der Möglichkeit dieser Verbindung a priori anzugeben.» XX 225.

In der zweiten Fassung der Einleitung faßt Kant diesen Gedanken dann dahingehend zusammen, daß die Urteilskraft ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur nur in subjektiver Rücksicht hat, «wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene, ein Gesetz vorschreibt», B XXXVII/ A XXXV; V 185 f. Soweit ich sehen kann, ist in der hier zitierten Stelle der ersten Fassung der Einleitung, XX 225, sowie am Schluß der Einleitung der Kritik der Urteilskraft, B LVI/ A LIV; 196, in einer sonst nicht belegten Weise von einer Autonomie des Verstandes neben der der Vernunft und der Urteilskraft die Rede, ohne daß damit die Struktur des Begriffs «Autonomie» aufgegeben wäre; Autonomie des Verstandes ist gleichfalls nicht eine absolute und universale, denn selbst wenn der Verstand auf die Natur gerichtet ist, ist darin zugleich eine «Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben» gegeben, ebd. Überdies wird von einer Autonomie des Verstandes nur wie im Opus postumum zusammen mit der Autonomie der Vernunft gesprochen, d. h. von der Autonomie der oberen Erkenntnisvermögen insgesamt. Dem widerspricht nicht die Aussage im «Streit der Fakultäten», derzufolge die Vernunft das Vermögen genannt wird, nach der Autonomie, nämlich Prinzipien des Denkens gemäß zu urteilen, A 25; VII 27; vgl. dazu o. 3.2. mit Anm. 71. Genauer zu prüfen wäre die Frage der Relation von Verstand und Vernunft, wenn Kant in der Einleitung der Kritik der Urteilskraft davon spricht, daß nur im Praktischen die Vernunft gesetzgebend sein kann, vgl. B XVIII f./A XVII f.; 174.

¹¹⁶ Ebd. B LVI/A LIV; 196.

Autonomie. Doch ist diese nicht als subjektivistische anzusehen, vielmehr bemüht sich Kant aufzuzeigen, daß auch Geschmacksurteile bezüglich des Schönen als subjektive dennoch allgemein sind, da sie auf einer für jeden notwendigen Idee beruhen¹¹⁷. Nachdrücklich hat Kant an den gemeinen Menschenverstand, die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, den *sensus communis* als Grund dafür verwiesen, daß ästhetische Urteile a priori und nicht aus «subjectiven Privatbedingungen» a posteriori erfolgen¹¹⁸.

Wenn Allgemeinheit und Notwendigkeit auch für ästhetische Urteile unabdingbar sind, kann die Autonomie der Urteilskraft nur in einer Selbstgesetzgebung derart bestehen, daß in dieser allen gemeinsame Prinzipien a priori zum Tragen kommen. Autonomie der Urteilskraft bedeutet, daß ästhetische Urteile a priori und als auf das Subjekt bezogene dennoch nicht bloß subjektiv sind¹¹⁹. Durch diese Konstitution in Prinzipien a priori wird gleichwohl die Freiheit der ästhetischen Reflexion nicht aufgehoben, was durch jegliche Abhängigkeit von Erfahrung der Fall wäre¹²⁰.

Man könnte nun fragen, ob nicht in der Kritik der Urteilskraft sich die Autonomie-Thematik insofern verändert hat, als von Autonomie nicht mehr in so unmittelbarem Zusammenhang mit einem allgemeinen Gesetz die Rede ist, wie es in den Schriften zur Ethik mit der Bindung an das allgemeine Sittengesetz der Fall war.

Doch bleibt die Struktur von Autonomie auch hinsichtlich der Urteilskraft erhalten. Wie nämlich Autonomie in der metaphorischen Verwendung im ethischen Kontext bei Kant Selbstgesetzgebung im Rahmen des Sittengesetzes bedeutet, so ist die Heautonomie der Urteilskraft unter dem «übersinnlichen Substrat», wie Kant im Zusammenhang mit der Lösung der Antinomien des Geschmacks feststellt¹²¹.

¹¹⁷ Ebd. B 68 f./A 67 f.; 239 f.

¹¹⁸ Ebd. bes. B 156 ff./A 154 ff.; 293. Vgl. R. HOMANN, a.a.O. bes. 23 f.

¹¹⁹ Vgl. Kritik der Urteilskraft B 148 f./A 146 f.; 288 f. mit der Aussage, daß die Urteilskraft sich selbst «Gegenstand sowohl als Gesetz ist», und dies nicht nur subjektiv, sondern so, daß eine «Beistimmung von jedermann» gefordert ist.

¹²⁰ Ebd. B 258/ A 255; 353, mit dem Hinweis, daß die Urteilskraft im Hinblick auf das Intelligibele nicht «einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen» ist. Vgl. auch ebd. B 63/ A 62; 237.

¹²¹ Ebd. B 241/ A 238; 343, vgl. B 258 f./ A 255; 353, wozu die durchgängigen Bezugnahmen auf das Übersinnliche in der «Kritik der Urteilskraft» heranzuziehen sind. Nach Kant haben wir «im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen», ebd. B 239/ A 236; 341. Vgl. dazu R. HOMANN, a.a.O. 23 mit Anm. 25.

Es gibt also auch für die Urteilskraft eine Rückbindung an das Übersinnliche, aufgrund deren ihre Urteile notwendig und allgemein sind; ohne diese Rückbindung an das übersinnliche Substrat sind ästhetische Urteile a priori nicht möglich.

Greifbarer als diese wieder nur paradox formulierbare Autonomie der praktischen Vernunft und der Urteilskraft ist die für beide erforderliche Unabhängigkeit von Erfahrung, sollen ihre Urteile Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit machen können. Daß in diesem Sinne von Autonomie auch bezüglich der Urteilskraft die Rede sein muß, läßt sich durch folgende Beobachtung verdeutlichen: Von Autonomie ist vornehmlich im ersten Teil der «Kritik der Urteilskraft», nämlich in der «Kritik der ästhetischen Urteilskraft», die Rede, während im zweiten Teil, der «Kritik der teleologischen Urteilskraft», nur noch in dem Abschnitt der Begriff Autonomie verwandt wird, der dem Bemühen um die Auflösung einer Antinomie der Urteilskraft gewidmet ist; für diese Auflösung wird auf die Unterscheidung von bestimmender und reflektierender Urteilskraft zurückgegriffen, von denen erstere keine Autonomie hat¹²². Diese Beobachtung stützt die Annahme, daß von Autonomie speziell im Zusammenhang der Wahrnehmung, der Empirie die Rede ist, der gegenüber die Urteilskraft insofern ebenso wie die praktische Vernunft mit Autonomie ausgestattet ist, als die Erfahrung nicht Bedingung der Möglichkeit ihrer Urteile ist. In der Kritik der teleologischen Urteilskraft geht es gegenüber der Kritik der ästhetischen Urteilskraft um die ohnehin nicht aus der Erfahrung ableitbare Frage der Zwecke bzw. eines letzten Zwecks. In dieser Erörterung ist die Feststellung einer Autonomie offenbar nicht von Bedeutung.

Diese Feststellung ergibt eine weitere Bestätigung dafür, daß von Autonomie im Zusammenhang mit der empirischen Wirklichkeit die Rede ist; denn die Überlegungen in der «Kritik der teleologischen Urteilskraft» über den letzten Zweck sind eben damit Überlegungen zum Thema «Religion». Daß in ihnen von Autonomie nicht die Rede ist, wird im folgenden noch genauer dargestellt. Erst wenn dieser Aspekt der «Kritik der Urteilskraft» berücksichtigt ist, wird die Bedeutung von «Autonomie» in ihr für unseren Zusammenhang abschließend geklärt sein.

Aufgrund der eben vorgelegten Hinweise läßt sich jedoch schon soviel sagen, daß sich auch in der «Kritik der Urteilskraft» ein spezifi-

¹²² Kritik der Urteilskraft, B 318f./A 314f.; 389, und B 311/A 307; 385.

scher Gebrauch von Autonomie bestätigt hat: Autonomie meint wie schon in den ethischen Schriften Unabhängigkeit von Empirie und Erfahrung; durch diese Unabhängigkeit der (ästhetischen) Urteilskraft vermögen ästhetische Urteile Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu erlangen, selbst wenn sie subjektbezogen sind. Um diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen, wäre es nach Kant besser, statt von «Autonomie» bezüglich der Urteilskraft von «Heautonomie» zu sprechen. Jedenfalls ist Vorsicht geboten, uneingeschränkt von «Autonomie der Urteilskraft» zu sprechen.

Autonomie der theoretisch-spekulativen und moralisch-praktischen Vernunft im «Opus postumum»

Gegen die zuvor analysierte Konzeption von «Autonomie» kann der Einwand erhoben werden, daß sich wenigstens im «Opus postumum» die Formulierung einer Autonomie nicht mehr nur der praktischen, sondern auch der theoretischen Vernunft nachweisen lasse. Daß ein solcher Einwand gegen die ausdrückliche Intention Kants auf einer Überordnung der theoretischen über die praktische Vernunft basiert, bleibt unberücksichtigt. Anders könnte es nicht als Auszeichnung angesehen werden, daß bei Kant – endlich – im «Opus postumum» von der «Autonomie der *theoretischen* Vernunft» gesprochen sei und sie als Obertitel für alle philosophischen Bemühungen¹²³ angesehen werden könne und daß er die bereits «in der *Kritik der reinen Vernunft*» behandelte Lehre von der Selbstgesetzgebung der theoretischen Vernunft ... erst nachträglich ... mit dem Begriff der Autonomie gekennzeichnet» habe¹²⁴.

Doch wäre mit dem Hinweis auf die Überordnung der praktischen über die theoretische Vernunft der Einwand noch nicht entkräftet. Denn tatsächlich findet sich im «Opus postumum» der Begriff «Autonomie»

¹²³ So R. POHLMANN, a.a.O. 707, und O. SCHWEMMER, a.a.O. vgl. o. 1 mit Anm. 25, mit Berufung auf das Opus postumum, AA XXI 106.

¹²⁴ R. POHLMANN, a.a.O. – Die hier 707, Anm. 4–6 zu Kants Opus postumum angeführten Belege sind unrichtig. Anm. 5f. bezieht sich auf AA XXI (statt XXII). Anm. 4 ist offensichtlich nicht XXII 445, sondern 455 zu lesen. Das im Text zu dieser Anm. angeführte Zitat gibt übrigens nicht den Originaltext, sondern lediglich das Stichwort im Index von Gerhard LEHMANN, ebd. 643, wieder! – Für die Verifizierung dieser Stelle danke ich A. MUES.

im Zusammenhang mit der theoretischen Vernunft. Dagegen kann auch das Argument nicht ins Feld geführt werden, es handele sich um Fragmente. Dies ist zwar richtig, was sich darin zeigt, daß manche Aussagen kaum hinlänglich interpretierbar sind. Es fragt sich jedoch, ob der Begriff «Autonomie» aufgrund der Aussagen in diesen nachgelassenen Texten universal und absolut gebraucht werden darf.

Eindeutig ist diese Frage auch nach dem Befund des «Opus postumum» zu verneinen. Denn durchgängig ist in diesen Fragmenten von Autonomie die Rede im Zusammenhang mit der Unabhängigkeit von der Erfahrung bzw. der Wahrnehmung, durch die sich nur ein «Aggregat der Wahrnehmungen», nicht aber ein «System» erreichen ließe¹²⁵. Gegenüber einer solchen Abhängigkeit von Erfahrung spricht Kant von Transzendentalphilosophie als «Selbstgeschöpf (autonomie) der theoretisch//speculativen und moralisch//practischen Vernunft»:

«Sie ist das Princip der synthetischen Erkenntnis a priori aus Begriffen überhaupt in einem System der Ideen sich selbst vor aller Wahrnehmung zum Gegenstande der reinen Anschauung zu constituiren. Die Autonomie der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt als absoluter Einheit»¹²⁶.

Ob Kant von einer «*autonomia rationis purae*»¹²⁷ oder der «*Autonomie der Freyheit*»¹²⁸ spricht, es geht ihm um die Möglichkeit eines Ganzen möglicher Erfahrung; wobei eine Abhängigkeit von Erfahrung lediglich eine «Encyklopädie» bzw. «ein empirisches Aggregat» ergäbe; «Transzendentalphilosophie ist die sich selbst zu einem absoluten Ganzen von Ideen constituirende Vernunft (Autonomie) welche a priori vor aller Erfahrung vorhergeht aber auch die Möglichkeit derselben begründet»¹²⁹.

¹²⁵ Immanuel KANT, *Opus postumum*, XXII 447; vgl. 455. – Unklar bleibt, inwiefern Gegenstände «*allein in der Erfahrung und durch dieselbe können gegeben werden heteronomisch oder autonomisch*», vgl. 466.

¹²⁶ Ebd. XXI 100, vgl. 109; die Aussage ebd. 101: «*Die Autonomie des Systems der Ideen sein eigenes Daseyn nach Principien a priori zu begründen. Religion ist die Verehrung eines Wesens vor welchem jedes Andere seine Knie beugt und dessen Würde jedes andere Wesen sich als einziges unterworfen fühlt*» ist in sich schwerlich entschlüsselbar; der Zusammenhang mit der Möglichkeit der Erfahrung wird durch den Kontext angezeigt.

¹²⁷ Ebd. 82.

¹²⁸ Ebd. 103.

¹²⁹ Ebd. 106.

Dies meint die Aussage: Transzendentalphilosophie «ist die Autonomie des Systems der Ideen sich selbst a priori in der durchgängigen Bestimmung, nicht empirisch nicht als Aggregat eines Mannigfaltigen in der Erscheinung sondern als absolute Einheit des Ganzen zu einem Object zu constituieren»¹³⁰. Autonomie ist Voraussetzung möglicher Erfahrung¹³¹. Daher darf man nicht ohne diesen Kontext Kant zitieren, möglicherweise mit einer verkürzten Aussage wie dieser, daß Transzendentalphilosophie «das Selbstgeschöpf (autonomie) der theoretisch//speculativen und moralisch//practischen Vernunft» ist¹³² oder, wie eine andere Aussage des Nachlasses lautet, daß der positive Begriff von Freiheit «autonomie durch Vernunft» ist¹³³. Denn auch die Aussage «Alle Philosophie ist ... Autonomie»¹³⁴ steht in diesem Zusammenhang, der nicht übersehen werden darf.

Daß «Autonomie» auch im «Opus postumum» in einem spezifischen Zusammenhang steht und infolgedessen nicht einfachhin absolut gebraucht werden darf, kann nicht bezweifelt werden; sie meint die Unabhängigkeit von Erfahrung. Damit kann aufgrund von Aussagen aus dem «Opus postumum» kein Argument gegen die bisherigen Ergebnisse formuliert werden.

3.4. *Autonomie und das Postulat des Daseins Gottes*

Wenn für das gegenwärtig gängige Verständnis Autonomie unvereinbar mit Gehorsam gegenüber Gott und «Unterwerfung» unter seinen Willen erscheint, ist der Befund bei Kant von besonderem Interesse, ob und gegebenenfalls in welchem Sinne er Autonomie des Willens, der Urteilskraft und schließlich der theoretisch-spekulativen in Verbindung mit der moralisch-praktischen Vernunft einerseits und die Annahme Gottes als Welturhebers, Gesetzgebers und Endzwecks andererseits in Relation zueinander setzt.

¹³⁰ Ebd. 108; vgl. dazu ebd. die δ -Stelle: «Tr. Ph. ist das Princip der Bestimmung seiner selbst (der Autonomie) unbestimmt das absolute Ganze der synthetischen Autonomie in der durchgängigen Bestimmung seiner selbst welche auch über die Principien der Möglichkeit der Erfahrung hinaus geht denn sie befaßt auch die von Gott obzwar nur problematisch», vgl. auch ebd. 59, 81, 106 und 107.

¹³¹ Ebd. 106, vgl. 102, 103, 109.

¹³² Ebd. 100, vgl. 109.

¹³³ Reflexionen zur Metaphysik, Phase ψ , in: XVIII 443. Vgl. auch ebd. 419.

¹³⁴ Opus postumum, XXI 106.

Ausgeführt wurde bereits, daß in der «Kritik der praktischen Vernunft» sowohl eine Autonomie der reinen praktischen Vernunft formuliert als auch das Dasein Gottes postuliert worden ist. Durch letzteres Postulat kann die Autonomie nach Kant nicht aufgehoben werden. Denn daß der Mensch «Zweck an sich selbst» ist, daß er vermöge seiner Autonomie «das Subject des moralischen Gesetzes» ist und infolgedessen nie nur als Mittel gebraucht werden darf, ist eine Bedingung, die wir «mit Recht sogar dem göttlichen Willen in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt als seiner Geschöpfe» beilegen¹³⁵. Daß auch Gott den Menschen nicht lediglich als Mittel gebrauchen darf, stellt Kant in Übereinstimmung mit grundlegenden Aussagen christlichen Glaubens zu Recht fest. Er stimmt auch mit diesen überein, wenn er bei der Formulierung der Autonomie der praktischen Vernunft betont, daß der Wille des Menschen als freier Wille «demjenigen zugleich muß *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll»¹³⁶. Kants besonderes Anliegen ist herauszustellen, daß nicht die (von außen vermittelte) Annahme des Daseins Gottes¹³⁷ und nicht die Glückseligkeit Grund bzw. Prinzip der Moral und ihrer Verbindlichkeit sind – dies wäre Heteronomie –, sondern die Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Diese freilich steht nicht im Widerspruch, sie führt vielmehr zur Annahme des Daseins Gottes. Denn die praktische Vernunft führt zu der Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nämlich «als wesentlicher *Gesetze* eines jeden freien Willens für sich selbst»¹³⁸. Wenn das moralische Gesetz gebietet, «das höchste göttliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstand allen Verhaltens zu machen», so ist dies nur möglich «durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers». Schon von hierher ist deutlich, daß der Terminus «Autonomie» nicht Gott gegenüber verwendet ist; die Autonomie des Menschen wird durch Gott nicht beeinträchtigt oder gar aufgehoben. Eine Verabsolutierung von Autonomie unter Berufung auf Kant verbietet sich also.

Auffällig ist nun, daß Kant in Ausführungen über Autonomie auf das Postulat des Daseins Gottes übergehen kann, daß er aber in grundlegenden Überlegungen zur Religion nicht von Autonomie spricht, und

¹³⁵ Immanuel KANT, Kritik der praktischen Vernunft, A 156; V 87.

¹³⁶ Ebd. A 237; 132.

¹³⁷ Ebd. A 226; 125.

¹³⁸ Ebd. A 233; 129; hier auch die folgenden Belege im Text.

dies in Zusammenhängen, in denen ein verallgemeinerter Gebrauch von Autonomie bzw. Heteronomie deren Verwendung angebracht erscheinen ließe. Diese Aussage ist zunächst für die «Kritik der Urteilskraft» zu verifizieren, in deren abschließenden Passagen bei der Frage nach einem moralischen Beweis für das Dasein Gottes vom moralischen Gesetz die Rede ist, unter dem der Mensch steht. Man darf ausschließen, daß Kant hier seine früheren Aussagen auch in der «Kritik der Urteilskraft» außer acht gelassen oder gar korrigiert hat, die von der Gesetzgebung des Verstandes¹³⁹ bzw. der (reinen praktischen) Vernunft¹⁴⁰ sprechen. Auch bedarf Kants Intention keines Beweises, für die Urteilskraft nachzuweisen, daß sie sich selbst «Gegenstand sowohl als Gesetz» ist¹⁴¹.

Von Gott in der «Kritik der Urteilskraft» zu sprechen, ist im Zusammenhang mit der «Kritik der teleologischen Urteilskraft» unabdingbar. Denn in ihr geht es um die Erörterung des Endzwecks; als Endzweck der Natur bzw. der Schöpfung, wie Kant eigens sagt, erweist sich der Mensch:

«Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet; und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist»¹⁴².

Die sich hieraus ergebende letzte Frage ist die nach dem Endzweck des Menschen, der sich selbst nicht Endzweck sein kann. Während Kant die Physikotheologie ablehnt, da aus der Teleologie der Natur nicht die

¹³⁹ Immanuel KANT, Kritik der Urteilskraft, B 69/A 68; V 240 f. Mit der Zurückweisung einer Autonomie der Einbildungskraft, da es ein Widerspruch ist, «daß die *Einbildungskraft* frei und doch *von selbst gesetzmäßig* sei, d. i. daß sie eine Autonomie bei sich führe». – Zur Freiheit der Einbildungskraft vgl. ebd. B 146/A 144; 287. – Zur Paradoxie dieser Feststellung s.o. 3.2. mit Anm. 106; zur Autonomie des Verstandes s.o. 3.3. Anm. 115.

¹⁴⁰ Ebd. B 417/ A 412; 446; vgl. ebd. B XVII/A XVII; 174: «Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft, und ist bloß praktisch.»

¹⁴¹ Ebd. B 148/A 146; 288; vgl. die Exposition in der Einleitung ebd. B XXVI ff./ A XXIV ff.; 179 ff.; B LIII ff./A LI ff. 195 ff.; in der ersten Fassung der Einleitung, XX 225.

¹⁴² Ebd. B 398 f./A 394; V 435 f.

Existenz Gottes erwiesen werden kann¹⁴³, führt die moralische Teleologie zur Theologie¹⁴⁴: Es ist möglich und in der moralischen Denkungsart grundgelegt, «ein moralisch-gesetzgebendes Wesen außer der Welt ... anzunehmen, auf bloße Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen praktischen Vernunft»¹⁴⁵. Auch unter Anerkennung einer Selbstgesetzgebung der Vernunft formuliert Kant die grundsätzliche These, daß als Endzweck nur «*der Mensch ... unter moralischen Gesetzen*»¹⁴⁶ in Frage kommt und dieses moralische Gesetz als oberstes Gesetz den Schluß auf eine «moralische Weltursache (einen Welturheber)» und d. h. auf Gott¹⁴⁷ nach sich zieht, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist¹⁴⁸. Ist aus der moralischen Teleologie die Annahme Gottes zu schließen, so auch ein Glaube als «moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniß unzugänglich ist»¹⁴⁹. Nicht, als ob Moralität an einem solchen Glauben hänge; denn diese besteht in der Erfüllung der Pflicht¹⁵⁰. Doch ist ein solcher Glaube, von Kant «Vernunftglaube» genannt, folgerichtig, wie die «Kritik der teleologischen Urteilkraft» zeigen soll, da die Moral eine Beziehung auf Gott als Gesetzgeber impliziert. Diese Annahme einer Gesetzgebung hebt also die Annahme einer Selbstgesetzgebung der oberen Seelenvermögen für Kant nicht auf.

Sie ist vielmehr – paradox formuliert – die Bedingung ihrer Möglichkeit. Warum Kant in all diesen Überlegungen nicht mehr von Autonomie und Heteronomie spricht, läßt nur die eine Antwort zu, daß diese Begriffe unter dieser Rücksicht nicht in Betracht kommen. Autonomie ist kein Terminus zur Bezeichnung einer Relation zum Endzweck der Schöpfung, zum Welturheber. Sie wird aber durch diesen auch nicht aufgehoben. Wesentlich ist, daß es sich hier um die Annahme Gottes nicht über eine Vermittlung durch die Natur und nicht um die Erkenntnis seiner Gesetze bzw. Gebote von außen, etwa durch eine

¹⁴³ Ebd. B 406 f./A 401 f.; 440; dementsprechend kann aus der von der Natur geforderten Annahme einer außerhalb ihrer selbst liegenden letzten Ursache für sie nicht die Annahme Gottes gefolgert werden; weder archäologisch noch teleologisch gibt es nach Kant aufgrund der Natur einen Weg zur Theologie.

¹⁴⁴ Ebd. B 414/A 409 f.; 444.

¹⁴⁵ Ebd. B 417/A 412; 446.

¹⁴⁶ Ebd. B 421/A 416 mit Anm.; 448; vgl. B 425/A 420 f.; 451; B 428/A 423; 452 f.

¹⁴⁷ Ebd. B 424/A 420; 450; B 429/A 423; 453; B 433/A 428; 455.

¹⁴⁸ Ebd. B 433 f./A 428 f.; 455; B 441/A 436; 460; B 447 f./A 442 f.; 463.

¹⁴⁹ Ebd. B 462 f./A 456 f.; 471 f.

¹⁵⁰ Ebd. B 426/A 421; 451.

Offenbarung handelt, sondern um ein Ergebnis der Kritik der praktischen Vernunft sowie der teleologischen Urteilkraft, die als Verbindung zwischen Verstand und Vernunft die für die reine Vernunft nicht mögliche Erkenntnis Gottes ergänzt.

Erhärtert wird dieser Befund durch Kants Überlegungen zur «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft». In ihnen ist zentral, daß es zum reinen Religionsglauben als einem bloßen Vernunftglauben gehört, «ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher» anzunehmen¹⁵¹ und «Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber» anzusehen¹⁵²; dessen Gesetzgebung ist der Mensch unterworfen¹⁵³, ohne daß der Glaube an einen göttlichen Gesetzgeber deswegen kein «freier Glaube» mehr wäre¹⁵⁴. Unfrei ist allein ein Kirchenglaube mit seinen statutarischen Gesetzen¹⁵⁵, legt doch allein er dem Menschen ein Joch auf¹⁵⁶.

Nicht Religion führt zur Moral, sondern Moral «führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll»¹⁵⁷. Nur so allein kann Moralität, anders aber, nämlich durch die vorausgehende Annahme Gottes als Gesetzgebers in der Geschichte durch eine Offenbarung, kann lediglich Legalität erreicht werden¹⁵⁸. Die reine moralisch-gesetzgebende Vernunft¹⁵⁹ kann gerade nicht von einer «statutarischen, uns nur durch

¹⁵¹ Immanuel KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), BA XIII Anm.; VI 8 Anm., vgl. ebd. B139/A131; 99.

¹⁵² Ebd. B147/A139; 103.

¹⁵³ Vgl. bes. ebd. B215f./A203f.; 142f.

¹⁵⁴ «Der christliche Glaube als *gelehrter* Glaube stützt sich auf Geschichte und ist, so fern als ihm Gelehrsamkeit (objectiv) zum Grunde liegt, nicht ein an sich *freier* und von Einsicht hinlänglicher theoretischer Beweisgründe abgeleiteter *Glaube* (fides elicita). Wäre er ein reiner Vernunftglaube, so würde er, obwohl die moralischen Gesetze, worauf er als Glaube an einen göttlichen Gesetzgeber gegründet ist, unbedingt gebieten, doch als freier Glaube betrachtet werden müssen.» Ebd. B249/A235; 164.

¹⁵⁵ Ebd. B150/A142; 105.

¹⁵⁶ Ebd. B276/A260 mit Anm.; 179; B284/A268; 183.

¹⁵⁷ Ebd. BAIXf., 6, mit einer Anmerkung, daß der Satz über Gott als höchstes Gut ein synthetischer Satz a priori ist.

¹⁵⁸ Vgl. ebd. B137f./A129f.; 98f.; mit der Feststellung, daß Moralität etwas Innerliches ist und nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann.

¹⁵⁹ Ebd. B140/A132; 100.

Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung»¹⁶⁰ abhängen. Der allgemeine wahre Religionsglaube ist der Glaube an Gott als Schöpfer und damit als Gesetzgeber, als Erhalter und damit als Regierer sowie als Verwalter seiner Gesetze und damit als Richter¹⁶¹. Die reine Vernunftreligion besagt, daß jeder einzelne «unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber seine Befehle» empfängt¹⁶². Nicht gegen göttliche Gesetze, sondern gegen geschichtliche unter Berufung auf eine Offenbarung vorgelegte, kirchliche Gesetze wendet sich Kant.

Um diese differenzierte Einstellung zu begründen, muß Kant entsprechend der Trennung von Sinnlichem und Übersinnlichem nun zwischen jeglichem Äußeren, Geschichtlichen, und dem «Innerlichen» bzw. «Innern»¹⁶³ trennen. Konsequenter läßt die reine Vernunftreligion nur die «bloße Idee von einer Kirche (nämlich einer unsichtbaren)» zu¹⁶⁴. Dieser durchgängige Dualismus ist für Kants Konzeption von Moralität und Religion fundamental.

Auffallend ist, daß auch in all diesen Darlegungen von Autonomie und Heteronomie nicht die Rede ist, auch in solchem Zusammenhang nicht, in dem sich diese Begriffe bei Kant nahegelegt hätten, nämlich überall dort, wo von statutarischen Gesetzen¹⁶⁵ bzw. von Geschichts- und Offenbarungsglauben die Rede ist, dessen Gesetze eben nicht allgemeine und allgemein verbindliche sein können, oder auch dort, wo von der «moralisch-gesetzgebenden Vernunft» die Rede ist¹⁶⁶, die die Gesetzgebung Gottes nicht nur nicht aus-, sondern einschließt. Dieses göttliche, ins Herz geschriebene Gesetz hat allein «*unbedingte Verbindlichkeit*»¹⁶⁷.

Eine letzte Bestätigung der bisherigen Ergebnisse ist im «Streit der Fakultäten» gegeben: Zum Streit zwischen philosophischer und theologischer Fakultät gehört vor allem die Auseinandersetzung um Religion und Glaube. Während die theologische Fakultät einen Kirchenglauben bzw. Geschichtsglauben und die in ihnen enthaltenen Offenbarungslehren und Gebote reflektiert, die bloß statutarisch sein können, geht es der Philosophie um den reinen Religionsglauben, «der auf innern Gesetzen

¹⁶⁰ Ebd. B 149/A 141; 105; vgl. auch die folgenden Ausführungen Kants.

¹⁶¹ Ebd. B 211/A 199; 139.

¹⁶² Ebd. B 228/A 214; 153.

¹⁶³ Ebd. B 137/A 129; 98; vgl. B 209/A 197; 138.

¹⁶⁴ Ebd. B 227/A 213; 152.

¹⁶⁵ Ebd. B 228/A 214; 152.

¹⁶⁶ Ebd. B 140/A 132; 100.

¹⁶⁷ Ebd. B 280/A 264; 181.

beruht», der also unabhängig ist von Geschichte¹⁶⁸, Offenbarung¹⁶⁹ und Kirche¹⁷⁰ und infolgedessen streng zu unterscheiden ist vom Kirchenglauben¹⁷¹ bzw. vom Geschichtsglauben, die Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht beanspruchen können und lediglich darin von Bedeutung sind, den reinen Vernunftglauben zu fördern¹⁷². Der reine Religionsglaube ist also «ohne Statuten auf bloßer Vernunft gegründet»¹⁷³ und hat allein «rechtmäßigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit»¹⁷⁴.

Es geht in der unteren Fakultät um Religion als Moral und damit um die göttlichen Gebote¹⁷⁵. Diese göttlichen Gebote beeinträchtigen offensichtlich keineswegs die Autonomie der Philosophie. Autonomie muß folglich eine andere Zielrichtung haben, wenn sie der Annahme Gottes nicht widerstreitet, «der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht»¹⁷⁶.

Resümierend mag folgender Text aus den Vorarbeiten zur «Tugendlehre» der «Metaphysik der Sitten» die These belegen, daß Autonomie für Kant durch das Postulat des Daseins Gottes nicht beeinträchtigt wird. Er belegt zugleich wie sehr die «Gesetzgebung» des Menschen eingebunden ist in eine über ihn hinausgehende «Gesetzgebung», wie sehr damit der Begriff «Autonomie» eingebunden ist in einen umfassenden Zusammenhang.

«Die Idee der Gesetzgebung ist nämlich entweder immanent oder transcendent. Die erste ist die von Menschen die andere die nur von einem moralischen Urheber der Menschen (und der Natur überhaupt) dessen Wille für uns schlechthin Gesetz ist herrühren kann. Da wir nun von einem Urheber als einem moralischen Wesen uns nur dadurch einen Begriff machen können, daß wir uns seinen Willen als mit den Gesetzen der Moralität die der Mensch sich selber vorschreibt also nur so fern als die Gesetzgebung immanent ist einen Begriff machen können so ist die Idee einer moralischen Gesetzgebung die doch nicht als Autonomie der menschlichen Vernunft gedacht werden soll transcendent d. i. sie übersteigt alle

¹⁶⁸ Immanuel KANT, Der Streit der Fakultäten, A 44 ff.; VII 36 f.

¹⁶⁹ Ebd. A 46 f.; 37.

¹⁷⁰ Ebd. A 79 f.; 52 f., mit einem Hinweis auf die «unsichtbare Kirche».

¹⁷¹ Ebd. A 44; 36.

¹⁷² Ebd. A 46 f.; 37; A 107; 65.

¹⁷³ Ebd. A 45; 37; daß der Staat ein Interesse an Religion hat, um nützliche Bürger und brave Soldaten zu haben, wie lange vorher Machiavelli hervorgehoben hat, merkt Kant kritisch an, vgl. A 96; 60.

¹⁷⁴ Ebd. A 74; 49 f.

¹⁷⁵ Ebd. A 45 f.; 36 f.

¹⁷⁶ Ebd. A 111; 67.

unsere Begriffe und unser theoretisch *Erkenntnis* derselben ist nichts. – Weil aber ein practisches Bedürfnis der Vernunft in uns ist dennoch eine solche Gesetzgebung zu denken weil ohne sie die moralische Gesetze der Vernunft autonom nicht den vollständigen ihnen angemessenen Effekt haben würden (so viel wir einsehen) so muß man sich eine Gesetzgebung denken, deren Idee analogisch mit der menschlichen immer noch ein in praktischer Rücksicht für uns gültiges Erkenntnis ist: mithin alle unsere Pflichten zugleich als Göttliche Gebothe deren Inbegrif Religion heißt»¹⁷⁷.

In der Aussage von einer «Idee der moralischen Gesetzgebung, die doch nicht als Autonomie der menschlichen Vernunft gedacht werden soll» und die infolgedessen «transzendent» ist, darf der Schlüssel zum Verständnis von Autonomie bei Kant gesehen werden.

Exkurs

Erst auf dem Hintergrund dieses Befundes, daß Kant von Autonomie stets in einem bestimmten Kontext spricht, der zu ihrem Verständnis unerläßlich ist, wird deutlich, wie problematisch die allgemeine Selbstverständlichkeit ist, mit der gegenwärtig von Autonomie die Rede ist. Diese Selbstverständlichkeit findet sich, wie eingangs gezeigt wurde, nicht nur in der Philosophie allgemein, sondern gerade auch in Kant-Interpretationen¹⁷⁸. Nicht selten erscheint die Rede von Autono-

¹⁷⁷ Vorarbeiten zur Tugendlehre der Metaphysik der Sitten, XXIII 395.

¹⁷⁸ Herbert James PATON, Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Berlin 1962, 218–224: Die Formel der Autonomie; vgl. ferner 306 ff.; Gerhard KRÜGER, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik (1931), Tübingen 1967, bes. 89 ff.; Lewis White BECK, Kants «Kritik der praktischen Vernunft». Ein Kommentar, München 1974. Vgl. auch Arbeiten wie die von Hans Willi ZWINGELBERG, Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 61), Bonn 1969, bes. 144 f.; Heinz-Jürgen HESS, Die obersten Grundsätze Kantischer Ethik und ihre Konkretisierbarkeit (= Kant-Studien, Ergänzungshefte 102), Bonn 1971, vgl. 53; Paul SCHMIDT-SAUERHÖFER, Wahrhaftigkeit und Handeln aus Freiheit. Zum Theorie-Praxis-Problem der Ethik Immanuel Kants (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 134), Bonn 1978, bes. 106 ff., 180 f. – Erich KLEPPEL, Autonomie und Anerkennung. Eine Untersuchung des Verhältnisses der Grundlagen der Südwestdeutschen Kantische Schule zum Sittlichkeitsbegriffe Kants, Frankfurt 1978, geht einer spezifischen Thematik nach. – Josef SCHMUCKER, Die Ursprünge der Ethik Kants (= Monographien zur philosophischen Forschung 23), Meisenheim 1961, verfolgt vornehmlich die Entstehung der Ethik Kants und nimmt auf unsere Fragestellung keinen Bezug. – Eine gewisse Aufmerksamkeit auf eine präzisere Konzeption von Autonomie findet sich bei Konrad HILPERT, Die theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch, in: MThZ 28 (1977) 329–366. Die

mie daher völlig unpräzise, synonym mit Freiheit und im Grunde identisch mit totaler Selbstbestimmung, politisch gesprochen mit Souveränität im neuzeitlichen Sinne, sofern man sich überhaupt der politisch-juridischen Metaphorik von Autonomie bewußt ist. Es finden sich lange Ausführungen über das Thema Autonomie, ohne daß dieser Begriff in ihnen von Belang ist.

Am meisten wundert jedoch die unscharfe und generelle Verwendung von Autonomie in Arbeiten, die gerade ihr im Werke Kants nachgehen wollen. Denn von Kant her könnte niemals von einer «*Autonomie der Natur*», die überdies noch die «*Theonomie des Ganzen*» verbürgen soll, die Rede sein¹⁷⁹. Völlig ausgeschlossen ist es jedoch zu

umfassende Arbeit von Konrad HILPERT, *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik* (= Moralthologische Studien 6), Düsseldorf 1980, erschien erst nach Abschluß der Arbeiten an diesem Manuskript und konnte daher nicht mehr berücksichtigt werden. Vgl. die Rez. in dieser Zs., Nr. 1–2 (1982) 330–334.

Zu vergleichen sind ferner Johannes SCHWARTLÄNDER, *Sittliche Autonomie als Idee der endlichen Freiheit. Bemerkungen zum Prinzip der Autonomie im kritischen Idealismus Kants*, in: *Theologische Quartalschrift* (Tübingen) 161 (1981) 20–33; vgl. auch die übrigen Beiträge dieses Heftes.

Zu berücksichtigen ist schließlich bes. Walter KERN – Christian LINK, *Autonomie und Geschöpflichkeit*, in: Franz BÖCKLE u. a., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 18, Freiburg 1982, 101–148, bes. 113 ff.

Diese Arbeiten verbleiben völlig im bisherigen Interpretationsrahmen, wie er vor allem von R. POHLMANN abgesteckt worden ist (die zuletzt genannte so sehr, daß sie 114 mit Anm. 8 die falschen Angaben von R. Pohlmann übernimmt, s. dazu o. Anm. 124, wobei das vermeintliche Kantzitat verändert ist).

¹⁷⁹ Maximilian FORSCHNER, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant* (= *Epimeleia* 24), München 1974, 43: «*Die Autonomie der Natur verbürgt die Theonomie des Ganzen ... Zwar mündet so die Autonomie der Natur in eine Theonomie des Ganzen der Schöpfung, aber für die exakte Erkenntnis des Geschaffenen und seiner immanenten Relationen war die Differenz und die Beziehung von Gott und Welt nunmehr von sekundärem Belang.*» Ebd. 35 heißt es: «*Die Natur gewinnt für die Forschung den Charakter der Autonomie (= Eigengesetzlichkeit), die methodisch-verfahrende Erkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeit verzichtet auf theologische Hypothesen zur Erklärung «sinnvoller» Phänomene im sonstigen Gewühl mundaner Zufälligkeit und ungeistiger Materialität; für die noch im Christentum beheimatete Weltsicht erhält sie allerdings den vorzüglichen Charakter einer explicatio dei (Cusanus) ... Die Autonomie der Natur, d.h. die Selbständigkeit und immanente Entwicklungsmöglichkeit der Materie in ihrer mathematischen Struktur bedeutet bei diesen Autoren der Renaissance (bis herauf zu Galilei, Descartes und Newton) keine Trennung vom göttlichen Schöpfer ..., sondern die Ablösung des dualistisch gefaßten Naturbegriffs zugunsten eines in sich selbst geschlossenen, selbstgenügsamen und sich selbst bestimmenden Seins der Schöpfungswelt, dessen sichtbare Ordnung das Werk, ja der anschauliche Ausdruck des unsichtbaren Gottes ist.*» Unreflektiert – und unbegründbar – bleibt, wie sich von Kant her ein solcher Autonomiebegriff formulieren läßt.

sagen, daß für Kant wie für die gesamte mittelalterliche Tradition die göttliche Vernunft «wahrhaft autonom die Welt schaut und im Schauen erschafft»¹⁸⁰. Diese Universalisierung und Verabsolutierung der Autonomie im Sinne einer Identifizierung mit der schöpferischen Allmacht Gottes läßt jede Spezifikation außer acht. Ebenso falsch ist es, die Gottesidee bei Kant als Grund für ein «Ideal einer völlig (sic!) autonomen Vernunft des Menschen» anzunehmen¹⁸¹. So kann das Dilemma Kants bezüglich des Vernunftbegriffs nicht darin bestehen, daß dieser Begriff zugleich «absolute Autonomie» und eine «Wirklichkeit neben bzw. außer sich» beinhalten soll¹⁸², da der Begriff «absolute Autonomie» ein Widerspruch in sich ist.

Problematisch erscheint auch die Aussage von einer «Koinzidenz von Autonomie und Theonomie auf der Grundlage der Autonomie»¹⁸³; schwerlich läßt sich von Kant her «*die Vermittlung der Autonomie des Menschen mit der Theonomie Gottes* zur systematischen Kardinalfrage» erheben¹⁸⁴. Die Annahme einer gleichfalls radikal verstandenen «koperikanischen Wende» bei Kant¹⁸⁵ für den Übergang von «theonomen Denkvoraussetzungen» zu «solchen von autonomer Qualität»¹⁸⁶ belegt noch einmal, wie generalisierend hier verfahren wird: Mit welchem

¹⁸⁰ Ebd. 149.

¹⁸¹ Ebd. 219, vgl. 220: «Absolutes Sein in sich und aus sich, schlechthiniges Sein-durch-Anderes, autonome Spontaneität und radikale Rezeptivität stellen die beiden Ideen dar, in denen endliche Vernunft sich an ihre Grenzen treibt ... Zeigt sich das Sittengesetz im Menschen präsent, ist er auch frei und im absoluten Sinn autonom.»

¹⁸² Ebd. 213. – Gegenüber den sehr häufigen Universalisierungen fallen einschränkende Aussagen Forschners nicht ins Gewicht, vgl. z. B. 195, 185, da sie nicht marginal, sondern dominant sein müßten. Dies ist aber durchgängig nicht der Fall, vgl. 142, 153, 205, 248 u.ö.

¹⁸³ Frieder LÖTZSCH, *Vernunft und Religion im Denken Kants. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant* (= Böhlau Philosophica 2), Köln 1976, 156.

¹⁸⁴ So die These ebd. 126; ebd. 127 die Formulierung von der christlichen Rechtfertigungslehre «als Versuch einer Theorie der Vermittlung von Autonomie und Theonomie», vgl. 155: «Sofern ich diese Revolution aus der *Autonomie* meiner praktischen Vernunft auf dem Standpunkt Christi als der Personifizierung des eigenen Sittengesetzes vollziehe, erhalte ich zugleich durch die *Theonomie* des göttlichen Richters meine Erlösung; d. h. im Sittengesetz auf dem Standpunkt Christi werden Autonomie des Menschen und Theonomie Gottes zur Vermittlung (Koinzidenz) gebracht und damit das Problem gelöst, wie ich in der Religion als gebotnormiertes Wesen auch die Hoffnung teilen kann, meine persönlichste Verpflichtung zur Umkehr meines Fehlverhaltens im Leben und Wirken zu realisieren.»

¹⁸⁵ Vgl. ebd. 119, 152, 180, 187, 202 u.ö.

¹⁸⁶ Ebd. 152.

Recht kann bei Kant von einer kopernikanischen Wende überhaupt gesprochen werden? «Inzwischen ist von so vielen ›kopernikanischen Wendungen‹ geredet worden, daß die Spezifität der Metapher doch der Freilegung bedarf», stellt Hans Blumenberg zu Recht fest¹⁸⁷; überzeugend widerlegt er sodann die Aussage einer viel gelesenen Philosophiegeschichte: «*Kant verglich sein Werk gern mit dem des Kopernikus*» (Kuno Fischer). Ungenaue Lektüre scheint zu den überzeugtesten Aussagen zu führen. So bleibt nicht zuletzt in Arbeiten zur Autonomiethematik bei Kant dunkel, was Autonomie bedeutet¹⁸⁸.

Zusammenfassung

Anlaß, dem Thema «Autonomie» nachzugehen, war die Frage: Ist die Bedeutung von Autonomie und Heteronomie so selbstverständlich und eindeutig, wie es den Anschein hat? Denn allgemein wird als bekannt vorausgesetzt: Autonomie bedeute eine von jeglicher Bestimmung und Bindung losgelöste Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung des Menschen oder der Gesellschaft und Eigengesetzlichkeit der Welt. Diese Bedeutung wird auf Kant zurückgeführt. Die Bewegung zur Autonomie erscheint als Intention der Aufklärung insgesamt.

Konsequent zu diesem Verständnis wird weithin eine Entgegensetzung von Autonomie und Glaube angenommen; danach kann ein

¹⁸⁷ Vgl. dazu die instruktiven Überlegungen von Hans BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt 1975, 691–713; Was ist an Kants Wendung das Kopernikanische? Die beiden Zitate finden sich ebd. 702f. und 709.

¹⁸⁸ So die Feststellung von Michael WELKER, *Der Vorgang Autonomie*, 7. – Die Darlegungen Welkers lassen selbst Begriffsgeschichte und präzise Fassung von Autonomie bei Kant außer acht und bleiben viel zu abstrakt; damit nivellieren sie die Kant durchaus bewußte Problematik. Zwar weist Welker auf Kants Aussagen über den Zirkel bzw. die Paradoxie (46, vgl. 27) hin und stellt fest, daß die Autonomie darin besteht, «daß der Wille seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen ist». Doch scheint diese Paradoxie verschoben auf «den Konflikt zwischen vernunftbestimmtem und sinnlichbestimmtem Handeln» (48) bei Kant und überdies die Paradoxie als etwas aufzulösendes angesehen zu sein. Welkers Reflexionen über Kant enden – für ihn konsequent – mit der Feststellung eines aporetischen statt eines paradoxen Befundes bei Kant. Welker nimmt die zwangsläufig knappen Ausführungen von Pohlmann, die sich auf reicheres Material bei Kant stützen, als er selbst verwendet, nicht auf. Ob für Kant tatsächlich behauptet werden kann: «Der verheißungsvollen Entschlüsselung der Aufgabe und Leistungskraft des autonomen Willens folgt die Aufforderung, sich aller Gedanken an ihn gerade zu ent schlagen» (50)?

Glaube kaum mehr vor dem Gerichtshof der Vernunft bestehen, statt Gehorsam oder gar Unterwerfung der Vernunft fordern zu können; eben dies wäre für die Vernunft Heteronomie.

Zur Überprüfung dieses selbstverständlichen Gebrauchs von Autonomie und Heteronomie in einer feststehenden Antithese schien der Rückgriff auf die Begriffsgeschichte angebracht. Diese ergab einmal, daß es den Begriff «Autonomie» bereits in der Antike gegeben hat. Er wurde primär als politischer Begriff gebraucht und bedeutete die innere Selbständigkeit eines Gemeinwesens im Rahmen eines übergeordneten Machtbereichs. Später ging dieser Begriff verloren. Er tauchte in der prägnanten antiken Bedeutung wieder auf zur Zeit der Reformation und hat sich unverändert bis in unsere Gegenwart hinein erhalten: Autonomie für Südtirol, aber auch Autonomie der Universität oder der Tarifpartner können als Beispiele dienen.

Die Rückfrage an die Begriffsgeschichte ergab zum anderen die überraschende Feststellung, daß es eine Begriffsgeschichte von Heteronomie bisher nicht gibt: «Heteronomie» ist in der Antike nicht belegt und bislang vor Kant noch nicht nachgewiesen. Lexika, so auch das «Historische Wörterbuch der Philosophie» führen sie nicht als Stichwort. Diese Lücke ist m. W. noch nirgends notiert worden.

Dieser Befund machte die Frage um so dringlicher: In welchem Sinne hat Kant den politischen Begriff «Autonomie» zumal im philosophischen Bereich verwendet? Genauer gefragt: Hat Kant dessen Struktur als innere Selbständigkeit und Selbstbestimmung im Rahmen eines übergeordneten Bereichs auch in der metaphorischen Verwendung beibehalten? Die Untersuchungen haben ergeben, daß diese Frage uneingeschränkt mit Ja zu beantworten ist.

Ein erstes Indiz für diese positive Antwort ist darin zu sehen, daß Kant den Begriff «Autonomie» im politischen Sinn verwendet hat, und zwar zur Bezeichnung einer inneren Selbständigkeit des Staates, der Professoren und besonders der philosophischen Fakultät, ohne daß diese eine absolute Selbständigkeit wäre.

Der entscheidende Beweis ist jedoch darin zu sehen, daß Kant, soweit bis jetzt bekannt ist, als erster den ihm bekannten, zu seiner Zeit gängigen Begriff von «Autonomie» in einem spezifischen Sinne philosophisch verwendet hat: «Autonomie» wird primär in Reflexionen Kants zur Ethik verwendet und bedeutet hier die Selbstbestimmung bzw. Selbstgesetzgebung des Willens im Sinne einer Unabhängigkeit von jeder äußeren Bestimmung. Allein durch diese Autonomie als

innere Selbstbestimmung und Unabhängigkeit von äußerer Bestimmung kann Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Urteile der praktischen Vernunft erreicht werden. Urteile, die durch äußere, sinnliche, geschichtliche Erfahrung bestimmt sind, sind a posteriori und daher nicht notwendig und allgemeingültig.

Doch ist damit nur der eine Aspekt von Autonomie des Willens zum Ausdruck gebracht. Der andere Aspekt zeigt sich darin, daß die Autonomie des Willens – und dies ist von besonderer Bedeutung – nicht eingeschränkt wird durch das der praktischen Vernunft vorgegebene Sittengesetz, das sich ihr als heiliges und göttliches erweist. Sich diesem Sittengesetz als einem «Joch» zu unterwerfen, bedeutet gerade nicht, daß der Wille ihm nicht mehr frei zustimmen könne. Damit ist Autonomie auch im philosophischen Sinne Selbstbestimmung im Rahmen einer freilich nicht von außen kommenden Bestimmung durch das Sittengesetz.

Die Autonomie des Willens widerstreitet somit nicht der Annahme Gottes als Weltschöpfers und Gesetzgebers, ist doch die Existenz Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft, die für Kant autonom ist. Von Autonomie in diesem Sinne, nämlich als Selbstbestimmung, die durch die Annahme Gottes nicht aufgehoben wird, ist bis zum «Opus postumum» die Rede, wenn Kant hier unmittelbar nach der Formulierung einer «*autonomia rationis purae*» davon spricht, daß «jedes Denkende einen Gott hat»¹⁸⁹.

Gleichermaßen bedeutet Autonomie der Urteilskraft sowie die der theoretischen Vernunft in Verbindung mit der praktischen Vernunft Selbstbestimmung im Sinne jeder Unabhängigkeit von außen, ohne daß davon die Bindung an das Übersinnliche tangiert würde.

Das Fazit lautet: Weder vor noch bei Kant, weder im politischen noch im philosophischen Sinn ist Autonomie ein weitverbreiteter und zentraler Begriff¹⁹⁰; Autonomie bedeutet keine universale und absolute Selbstbestimmung, sondern Selbstbestimmung im Rahmen einer über-

¹⁸⁹ Immanuel KANT, *Opus postumum*, XXI 82f.

¹⁹⁰ Die Indizes der gängigen (Gesamt)Ausgaben von Montaigne, Hobbes, Locke oder Voltaire haben kein Stichwort «Autonomie»; es fehlt auch in Pierre Bayle, *Historisches und Kritisches Wörterbuch*, übersetzt von J. Chr. Gottsched (1741).

geordneten, inneren Bestimmung. Sie ist daher von Souveränität¹⁹¹ und Autokratie zu unterscheiden, die über Autonomie hinausgehen.

Es läßt sich fragen, warum Kant den politischen Begriff «Autonomie» in die praktische Philosophie übernommen hat. Der Grund dürfte in der Aufgabe gelegen haben, bei der Suche nach der Möglichkeit notwendiger und allgemeingültiger Urteile der praktischen Vernunft und der Urteilskraft deren Unabhängigkeit von außen ebenso zum Ausdruck zu bringen wie ihre innere Bindung an das Sittengesetz bzw. das übersinnliche Substrat. Um diese spezielle Selbstgesetzgebung auszusagen, gab es in der Tat keinen geeigneteren Ausdruck als «Autonomie»; auch der Begriff «Freiheit» war dazu nicht geeignet.

Mit diesem Ergebnis ist die gängige Kantinterpretation und -rezeption von Autonomie grundlegend zu korrigieren: Sie übersah die differenzierte Struktur von Autonomie bei Kant, die er auch im philosophischen Gebrauch beibehalten hat.

Aus diesem Befund ergeben sich wesentliche Konsequenzen: Die Behauptung Herbert Marcuses, daß für Kant «die freie Autonomie des Menschen oberstes Gesetz ist und bleibt», ist falsch. Oberstes Gesetz ist und bleibt für Kant das Sittengesetz. Es verbietet sich also jede Berufung auf Kant für eine Generalisierung und Verabsolutierung von «Autonomie», selbst wenn sich bereits bei Hegel die Kant referierende Aussage von einer «absoluten ... Autonomie» findet¹⁹². Auch verbietet sich die Gleichsetzung von «absoluter Autonomie» und «absoluter Souveränität», die schon Franz von Baader in einer sicher auch Kant einschließenden Ablehnung beider vorgenommen hat¹⁹³. Im Blick auf Kant kann der Begriff «wahrhaft autonom» erst recht nicht auf Gottes Schöpfungshandeln angewandt werden.

¹⁹¹ Vgl. Helmut QUARITSCH, Staat und Souveränität I: Die Grundlagen, Frankfurt 1970, bes. 249–255, vgl. auch 41 f.; anders Robert SPAEMANN, Autonomie, Mündigkeit, Emanzipation. Zur Ideologisierung von Rechtsbegriffen, in: Kontexte, hg. von Hans-Jürgen Schultz, VII, Stuttgart-Berlin 1971, 94–102, 95.

¹⁹² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (= Philosophische Bibliothek 62b), Hamburg 1962, 27, wo in einem Referat über Kant ein Widerspruch zwischen der Vernunft als «Begriff der Unendlichkeit», für die bei Kant «absolute Spontaneität und Autonomie» angenommen wird, und der theoretischen Vernunft aufgedeckt wird, die «keinen Anspruch auf eine autonome Würde» macht.

¹⁹³ FRANZ VON BAADER, Über das durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfnis einer innigeren Vereinigung der Wissenschaft und der Religion (1824), in: DERS., Vom Sinn der Gesellschaft, ausgew. u. hg. v. Hans A. Fischer-Barnicol, Köln 1966,

Entsprechend kann Heteronomie nicht jede nur denkbare Bestimmung durch etwas oder jemanden genannt werden, sondern nur die Bestimmung von außen, durch die Erfahrung. Übrigens wird Heteronomie von Kant sparsam gebraucht; es dient zur Kontrastierung von Autonomie, bleibt aber faktisch abstrakt. In konkreten Zusammenhängen, so besonders bei der (von Kant als zulässig angesehenen) Bestimmung der oberen Fakultäten von außen, durch den Staat, fehlt der Terminus «Heteronomie». Ob Kant diesen negativen Begriff doch nicht *expressis verbis* auf diese Fakultäten anwenden wollte? Dunkel ist noch die Entstehung des Wortes «Heteronomie». Daß Kant eine gewisse Vorliebe für Worte vom Stamm «nomos» hatte, zeigen Begriffe wie «Eleutheronomie»¹⁹⁴ oder «Anthroponomie»¹⁹⁵, deren Ursprung gleichfalls nicht bekannt ist. Nicht auszuschließen ist, daß es sich bei ihnen um Prägungen Kants handelt.

Aus diesen Feststellungen über «Autonomie» und «Heteronomie» ergibt sich, daß die uns so geläufige Antithese von Autonomie und Heteronomie nicht in dem Maße festgefügt ist, wie es den Anschein hat; sehr häufig ist nur von «Autonomie» die Rede, für die politischen Aussagen zieht Kant «Heteronomie» gar nicht heran. Überdies findet sich auch eine andere Entgegensetzung, nämlich «heteronomisch» und «homonomisch»¹⁹⁶. Für die Kantrezeption wie -interpretation muß also die Vorstellung einer durchgängigen und absolut gebrauchten Antithese von Autonomie und Heteronomie aufgegeben werden.

Von ausschlaggebender Bedeutung ist, daß von Autonomie des Willens, der Urteilskraft und des Verstandes nie Gott gegenüber die Rede ist und daß die Bestimmung durch das Sittengesetz, das sich als göttliches erweist, nie Heteronomie genannt wird. Es gibt also für Kant keine Autonomie in dem Sinn, daß sie durch den Glauben an Gott beeinträchtigt würde, so sehr dieser Glaube ein reiner Vernunft- bzw.

134 Anm. 2. In diesem Zusammenhang finden sich folgende Aussagen: «Diese höchste intellektuelle Potenzierung der Impietät unserer Zeit vollendet erst den Atheismus, indem der Begriff der absoluten Autonomie des Menschen atheistisch den Vater als Gesetzgeber leugnet, die deistische Leugnung der Notwendigkeit einer göttlichen Hilfe oder Mitwirkung zur Erfüllung des Gesetzes den Sohn oder Mittler, endlich die materialistisch-pantheistische Apotheosierung der Materie und ihres Geistes als spiritus mundi immundi den Heiligen und heiligenden Geist leugnet.»

¹⁹⁴ Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, A IX; VI 378.

¹⁹⁵ Ebd. A 47; 406.

¹⁹⁶ Immanuel KANT, *Reflexionen zur Metaphysik*, Phase σ , Nr. 4762, in: AA XVII 719.

Religionsglaube (und kein Geschichts- bzw. Kirchenglaube) ist. Von daher können sich Vertreter eines fundamentalen Gegensatzes von Autonomie und Glaube nicht auf Kant berufen.

Ebenso kann Kants Konzeption von Autonomie nicht als Beitrag zur Lösung des neuzeitlichen Theodizeeproblems angesehen werden. Kant hat keine «Philosophie der Autonomie»¹⁹⁷ entwickelt; so trifft mindestens für ihn nicht zu, daß die «idealistische Autonomiethese Theodizeesinn hat» in der Bedeutung: «Nicht Gott ist schuld, denn nicht Gott macht und lenkt die Welt, sondern der Mensch»¹⁹⁸. Eher ließe sich ein Zusammenhang herstellen zwischen Heteronomie und Theodizee, indem die praktische Vernunft, wenn sie nicht autonom handelt, in Gefahr ist, dem allgemeinen Sittengesetz entgegen zu handeln.

Eine nicht minder bedeutsame Konsequenz der vorgelegten Überlegungen ist darin zu sehen, daß der Begriff «Theonomie» mindestens dann aufzugeben ist, wenn man von «Autonomie» im Gefolge Kants spricht. Bei Kant läßt sich der Terminus «Theonomie» nicht belegen, er wäre in seinem Konzept von «Autonomie» auch sinnlos. Infolgedessen kann er weder als Entgegensetzung zur Autonomie im Sinne Kants fungieren noch mit ihr – zumal in der widersprüchlichen Formulierung einer «theonomen Autonomie»¹⁹⁹ – harmonisiert werden. In der gegenwärtigen Verwendung von «Theonomie» fällt auf, daß auch hier eine Selbstverständlichkeit unterstellt wird, die nicht gegeben ist, wenn auf die analoge Verwendung der «Gesetzgebung» und die Differenzierung zur Antithese von Autonomie und Heteronomie nicht eingegangen wird.

Interessant ist, daß der Begriff «Theonomie» nicht erst in neuerer Zeit zur Problemlösung des Dilemmas von Autonomie und Glaube

¹⁹⁷ Odo MARQUARD, Idealismus und Theodizee, in: DERS., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (= Theorie), Frankfurt 1973, 52–65, 54, mit Hinweis auf die theologische Kritik der Autonomie.

¹⁹⁸ Ebd. 59. – Die These, daß die Aussagen über Autonomie bei Kant nicht in Zusammenhang mit der Theodizeeproblematik stehen, besagt nicht, daß Kant sich mit dem Theodizeeproblem nicht beschäftigt hat.

¹⁹⁹ Vgl. Franz BÖCKLE, Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moralthologie, in: Johannes GRÜNDEL, Fritz RAUH u. Volker EID (Hg.), Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen (= Fs. f. Richard Egenter), Düsseldorf 1972, 11–46; DERS., Theonomie und Autonomie der Vernunft, in: Willi OELMÜLLER (Hg.), Fortschritt wohin? Zum Problem der Normfindung in der pluralen Gesellschaft, Düsseldorf 1972, 63–86; DERS., Moralthologie und philosophische Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 84 (1977) 257–276; vgl. dazu auch Heinrich BARTH, Autonomie, Theonomie und Existenz, in: ZEE 2 (1958) 321–334.

geprägt worden ist – man könnte hier vor allem an Paul Tillich denken²⁰⁰. Vielmehr läßt er sich schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts in einer gegen Kant gerichteten Polemik nachweisen, derzufolge das Sittengesetz «Theonomie» und die «Autonomie» im Sinne der höchsten Selbstgesetzgebung des Menschen «Princip der gottlosen Sittlichkeit» ist²⁰¹. Die atheistische Version dieser dann als legitim angesehenen «Theonomie» läßt sich nahezu gleichzeitig bei Ludwig Feuerbach nachweisen:

«Wie die Astronomie die subjektive, erscheinende Welt von der objektiven, der wirklichen unterscheidet, so hat «die Atheistik» in Wahrheit die Theonomie, die sich ebenso von der Theologie unterscheidet, wie die Astronomie von der Astrologie, die Aufgabe, die von der Theologie für ein objektives Wesen gehaltene Gottheit und das subjektive Wesen zu unterscheiden. Die Theonomie ist psychologische Astronomie»²⁰².

Wenn Kant nicht als Kronzeuge dafür dienen kann, Autonomie als generelle und absolute Selbstgesetzgebung zu verstehen, so fragt sich, wie die mißverstandene Berufung auf Kant zustandekommen und so lange unangefochten bleiben konnte. Der Grund dafür dürfte sein, daß schon der politische Begriff «Autonomie» prädestiniert ist für Universalisierungs- und Radikalisierungsbestrebungen, die überdies leicht – bewußt oder unbewußt – verschleiert bleiben. Schon als innere Selbstbestimmung muß sie meist mühsam und schrittweise erstrebt oder gar bitter erkämpft und, ist sie erreicht, nicht selten verteidigt werden. Sie ist also kein ein für allemal gesicherter Besitz. Auch ist nicht von vornherein auszumachen, wie weit die Autonomiebestrebungen gehen können. Schließlich möchte, wer Autonomie erstrebt, im Grunde nicht

²⁰⁰ Paul TILICH, *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926), in: DERS., *Gesammelte Werke* X, 91: «Die religiösen Begriffe und Lebensformen sind weder in liberaler Weise in das System der endlichen Formen aufzulösen, noch sind sie in orthodoxer Weise als Zerstörung dieses Systems aufzufassen. Sie sind Begriffe des Durchbruchs durch die Form, aber nicht Begriffe des Zerbrechens der Form. Nicht bürgerliche Autonomie, aber auch nicht kirchliche Heteronomie – beides gehört zusammen –, sondern Theonomie, freie Hinwendung der zeitlichen Formen zum Ewigen ist das Ziel.» – Vgl. Guido VERGAUWEN, *Autonomie et théonomie chez Paul Tillich*, in: Carlos Josaphat PINTO DE OLIVEIRA u. a., *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté* (= *Etudes d'Éthique chrétienne* 4), Fribourg-Paris o.J. (ca. 1978), 200–212.

²⁰¹ F. PROBST, *Katholische Moraltheologie I*, Tübingen 1848, 23 f., zit. nach Konrad Hilpert, a.a.O. 334.

²⁰² Ludwig FEUERBACH, *Nachgelassene Aphorismen*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, hg. v. W. Bolin u. F. Jodl, X, Stuttgart 1911, 332 f., zit. nach Hans Blumenberg, a.a.O. 109.

selten Souveränität. Um Autonomie zu ringen, kann somit eine erste Etappe auf dem Wege zur Souveränität sein.

Deutlich kommt diese Spannung in einem Lexikonartikel aus der Zeit Kants zum Ausdruck, in dem es unter dem Stichwort «Avtonomie» heißt:

«Es bedeutet das Wort eine vollkommene Freyheit und Unabhängigkeit. Demohngeachtet waren die Städte, welche solchen Titel (sc. Avtonomen) führten, eines anderen Botmäßigkeit unterworfen»²⁰³.

Hier zeigt sich die Diskrepanz von Idealvorstellung und Realität. Für Kant war die Realisierung der Autonomie des Willens, der Urteilkraft und der theoretischen Vernunft in Verbindung mit der praktischen Vernunft ein Ideal.

Konsequenzen

Das Thema «Autonomie» ist bei aller Aktualität doch zugleich so sehr mit der neuzeitlichen Geschichte verbunden, daß vorstehende Überlegungen nicht als Begriffsgeschichte in dem Sinn aufgefaßt und abgetan werden können, sie seien lediglich Vorgeschichte, ohne für die Gegenwart von unmittelbarer Bedeutung zu sein. Vielmehr ist die Begriffsgeschichte von «Autonomie», wie nicht zuletzt die häufige Berufung auf Kant belegt, lebendig genug, so daß man sich für eine heutige Verwendung nicht mit der These von einem Bedeutungswandel salviairen kann. Freilich ist nicht zu verkennen, daß gegenwärtig der bislang gültige genuine Gebrauch von «Autonomie» als politische innere Selbständigkeit im Rahmen eines übergeordneten Staatswesens durch eine wesentliche Begriffserweiterung, die auf eine Begriffsveränderung hinausläuft, außer Kraft zu geraten droht oder außer Kraft gesetzt werden soll, wenn die Forderung nach Autonomie für die Palästinenser die Errichtung eines eigenen Palästinenser-Staates bedeuten soll. Denn dieser dürfte von seiten der Palästinenser als souveräner Staat intendiert sein. Gerade in diesem Kontext wäre es sinnvoll, weil klärend, wie bisher Autonomie von Souveränität zu unterscheiden.

Wer weiterhin von «Autonomie» in den verschiedenen Bereichen spricht, in denen metaphorisch von ihr die Rede ist, wird angeben

²⁰³ Johann Georg WALCH's philosophisches Lexikon ..., vermehrt ... von Justus Christian HENNINGS, 4Leipzig 1775; reprogr. Nachdruck Hildesheim 1968, 271.

müssen, ob er der Sache nach von «absoluter Autonomie» spricht, d. h. ob er Autonomie mindestens als Autarkie, wenn nicht als Souveränität versteht. Niemand kann gehindert werden, diesen Sprachgebrauch zu wählen. Nur muß man wissen, daß man sich für ihn nicht nur nicht auf Kant berufen kann, sondern den Sprachgebrauch seiner Kritiker oder gar Gegner übernimmt, die als erste Kant unterstellt haben, er vertrete eben diese «absolute Autonomie». Es ist schon interessant, daß diese Unterstellung der Gegenseite später von denen, die sich auf Kant beriefen, als genuines Verständnis angesehen werden konnte!

Vorstehende Überlegungen intendieren als Konsequenz, einen speziellen, eindeutig definierten, d. h. abgegrenzten Sprachgebrauch von «Autonomie» anzunehmen. Von dieser präzisen Fassung von «Autonomie» ist, wenn man die Antithese aufrecht erhalten will, was nicht zwingend ist, die Bedeutung von «Heteronomie» abhängig. «Autonomie» im metaphorischen Sinn sollte demnach als innere – was nicht heißt, auf die Innerlichkeit reduzierte – Selbstbestimmung im Rahmen eines übergeordneten (Sitten-)Gesetzes bzw. etwas ihm Entsprechenden aufgefaßt werden, dem der Mensch frei muß zustimmen können und zustimmen muß. Offen bleiben muß hier, ob dieses «Sittengesetz» als letztlich von Gott gegebenes oder ipso facto mit der Schöpfung gegebene Grundlage menschlichen Lebens und Zusammenlebens ist oder ob man dieses naturrechtlich oder – als Weiterführung des Naturrechts – von den Menschenrechten her zu konzipieren sucht. Offen bleiben muß ferner, daß und in welchem Sinn von diesen Letztbegründungen her das gängige Konzept von Freiheit neu formuliert werden muß. Hier ging es um die Frage, was sinnvollerweise gerade auch gegenwärtig als «Autonomie» bezeichnet werden sollte. Keine Bedenken dürften sich erheben, über die «Autonomie des Willens» bzw. «der Vernunft» hinaus auch von der «Autonomie des Menschen» zu sprechen. Diese sollte aber nicht insgeheim als Souveränität des Menschen verstanden werden. So sehr es den Menschenrechten um den Menschen geht, der Mensch ist nicht souverän, die Menschenrechte so oder auch anders – etwa rassistisch – zu bestimmen, ohne daß diese «Einschränkung» schon «Unfreiheit» sein könnte. Äußerst sensibel indiziert der Terminus «Autonomie» diesen Tatbestand der Selbstbestimmung in einem Rahmen, der anzuerkennen ist, ohne die Freiheit des Menschen aufzuheben.

