

Philip Rossi

Die Grundlegung des  
philosophischen  
Autonomiebegriffs durch  
Kant und ihre  
geschichtlichen Folgen

I.

Die 1785 veröffentlichte «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»<sup>1</sup> von Immanuel Kant gilt allgemein als ein klassischer Text der westlichen Moralphilosophie. Wie die meisten klassischen Texte enthält sie einen solchen Gedankenreichtum, daß sie von selbst zu einer Vielfalt von Deutungen Anlaß bietet. Doch hat eine der Interpretationslinien sogar bis heute eine besonders wichtige Rolle gespielt, indem sie Erörterungen über die Moraltheorie und die Praxis des sittlichen Lebens in Europa und in der englischen Sprachwelt bestimmte. Diese Deutung kreist um den Autonomiebegriff, der, wie schon die Etymologie des Wortes (*auto* = selbst; *nomos* = Gesetz) nahelegt, die Macht des menschlichen rationalen Willens bezeichnet, sich selbst Gesetz zu sein.

Kant selbst – daran ist kaum zu zweifeln – sah die Autonomie als für seine Auffassung des sittlichen Lebens zentral an; in der «Grundlegung» bezeichnet er die «Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit»<sup>2</sup>. Doch Kants Autorität ist keineswegs der entscheidende Grund für die überaus wichtige Rolle, welche die

Autonomie – ebenso wie verwandte Begriffe, die um das Vermögen der menschlichen Person kreisen, Prinzipien des Handelns zu formulieren und zu befolgen – in den darauf folgenden philosophischen Erörterungen und bei der Bestimmung der Gestalt der sittlichen Praxis spielte. In diesem weiteren Kulturkontext läßt sich die Formulierung des Autonomiebegriffs durch Kant als die philosophische Konkretisierung eines Anliegens ansehen, dem die Aufklärung in ihrem Programm eine zentrale Rolle zúwies und das Kant selbst als einen «Hang und Beruf» bezeichnete, nämlich die menschliche Freiheit im Denken und Handeln<sup>3</sup>.

Ich werde in diesem Aufsatz so vorgehen, daß ich zwei Ansichten über die Autonomie darlege, die von der neueren Forschung aufgebracht worden sind. Die eine, die ich zuerst umreiße, kreist um die Rolle, welche der Autonomiebegriff bei der Ausarbeitung der Moraltheorie seit der Zeit Kants gespielt hat. Dieser Sicht zufolge – die meines Erachtens in «After Virtue» von Alasdair MacIntyre<sup>4</sup> höchst eindrucksvoll und überzeugend vorgelegt worden ist – können Personen, die durch die politische Kultur des Liberalismus nach dem Bild der Autonomie geschaffen worden sind, nicht eine gemeinsame Moralwelt aufrechterhalten, in der man wohnen kann. Nach dieser Auffassung hat die Autonomie uns in der Moral in eine Sackgasse gebracht, wo eine Rhetorik eines vermeintlich rationalen Moraldiskurses darüber hinwegtäuscht, daß es dabei um die willkürlichen Sonderinteressen unseres je individuellen Willens in einem nie endenden Kampf um die Herrschaft geht. Einzig ein paar kühne Denker – wie Kafka und Nietzsche – haben klar erfaßt, welche Folgen sich daraus ergeben, daß wir in diese Sackgasse geraten sind.

Der Mensch, den diese Sicht schildert, ist zweifellos ein Mensch, der von einem die ganze Kultur durchdringenden Autonomiebegriff geformt worden ist. Wie ich hoffe, wird jedoch meine Darstellung der zweiten Sicht nahelegen, daß ein Autonomiebegriff, welcher einen Menschen formt, der nicht eine gemeinsame Moralwelt aufrechtzuerhalten vermag, nicht der Autonomiebegriff Kants ist. Wie eine Reihe neuerer Forschungsarbeiten zu bemerken begonnen haben<sup>5</sup>, stellt seine Auffassung der Autonomie diese in einen Kontext, der erfordert, daß die Menschen als Träger des sittlichen Handelns zur Verständlichkeit und zur richtigen Ausführung des Gesetzes, das über ihren rationalen

Willen gebietet, eine gemeinsame Moralwelt aufrechterhalten.

Bei der Darlegung dieser beiden Auffassungen verfolge ich ein doppeltes Anliegen. Erstens möchte ich nachweisen, daß MacIntyre und andere in ihrer Kritik einer von der gesellschaftlichen und geschichtlichen menschlichen Realität isolierten Autonomie ein grundlegendes Mißverständnis eingebaut haben, das sich in das moralische Selbstverständnis vieler Menschen von heute tief und zerstörerisch eingewurzelt hat. Dieses Mißverständnis besteht darin, daß man annimmt, die menschliche Freiheit, wie sie in den Entschlüssen und Entscheiden von sittlich autonom Handelnden ausgeübt werde, stehe im Gegensatz zu den für den Entschluß und Entscheid geltenden Einschränkungen, die sich aus der gegenseitigen Abhängigkeit, aus dem Aufeinander-Angewiesensein und aus der Zeitgebundenheit der Menschen ergeben.

Zweitens möchte ich einen Ort vorschlagen, von dem die Berichtigung dieses Mißverständnisses ausgehen kann. Im Blick darauf, daß man Kant für gewöhnlich als den Ahnen dieser falschen Auffassung ansieht, wird der von mir vorgeschlagene Ausgangspunkt paradox erscheinen, da er Kants eigene Autonomieauffassung ist. Kants Auffassung selbst zu diesem Ausgangspunkt zu nehmen, schlage ich infolge der Ergebnisse der neueren Forschung vor. Einige Kommentatoren Kants haben an dessen Werk Züge wahrzunehmen begonnen, die man früher oft übersehen hat und die diejenigen Autonomieauffassungen in Frage stellen, die um den Willen des einzelnen Menschen kreisen, der, um beim Fällen sittlicher Entscheidungen rational zu sein, von den Zeitbedingungen und der gegenseitigen Abhängigkeit absehen müsse. Zudem legt die neuere Forschung nahe, daß ein Autonomieverständnis, das sich getreu an die Konturen der Auffassung Kants selbst hält, erweisen wird, daß eine gemeinsame Moralwelt den Ausgangspunkt und auch den Endpunkt der Betätigung der begrenzten menschlichen Vernunft bildet, die Kant als «Autonomie» bezeichnet.

Dadurch, daß dieses neue Verständnis der Autonomieauffassung Kants wiederum den grundlegenden Bezug aufdeckt, den diese Auffassung zu einer Welt der gegenseitigen Abhängigkeit und des Aufeinander-Angewiesenseins der Menschen hat, bietet es meines Erachtens einen geeigneten Ort für den Dialog zwischen der Autonomieethik und der Befreiungsethik,

den dieses Heft anzubahnen sucht. Einen geeigneten Ort bildet es insofern, als es eine Möglichkeit eröffnet, eine wechselseitige Beziehung zwischen den Grundanliegen – menschliche Freiheit und menschliche Solidarität – herzustellen, von denen das eine die Autonomieethik und das andere die Befreiungsethik aus sich hervorgehen ließ.

## II.

Es liegt viel Wahres in der Erkenntnis, daß die Deutungen, die wir klassischen Werken der Literatur, Philosophie oder Religion geben, uns ebensoviel über uns selbst, die Interpreten, sagen wie über die Texte, die wir interpretieren. So hat es sich auch im Falle Kants verhalten. Darin, daß Kant den Akzent auf die Autonomie legte, erblicken wir unschwer die Linien der politischen Kultur, die im nordatlantischen Raum den Großteil der vergangenen zwei Jahrhunderte bestimmte, der Kultur, wie sie sich in den gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen der liberalen Demokratie verkörpert hat.

Wir halten die Autonomieauffassung Kants für einen geeigneten Anhaltspunkt, denn durch ihn scheint uns ein klares Bild des Menschen in den Blick zu kommen, der darauf angelegt ist, unter derartigen Institutionen zu leben und zu gedeihen. Iris Murdoch hat uns das Bild, das wir erblicken, höchst treffend geschildert:

«Wie leicht zu erkennen, wie vertraut ist uns der in der *Grundlegung* so herrlich proträtierte Mensch, der selbst dann, wenn er Christus gegenübersteht, sich wendet, um auf das Urteil seines eigenen Gewissens zu achten und auf die Stimme seiner eigenen Vernunft zu hören... Dieser Mensch ist immer noch unter uns, frei, unabhängig, allein, mächtig, vernünftig, verantwortlich, tapfer, der Held so mancher Romane und Bücher der Moralphilosophie... Er ist der ideale Bürger des liberalen Staates, eine warnende Abschreckung für Tyrannen...»<sup>6</sup>

Im Blick auf dieses Bild vermerkt Murdoch überdies ein Detail, das die meisten von uns, die wir Erben dieser Kultur sind, zu übersehen pflegen: «Der Mensch Kants hat schon fast ein Jahrhundert zuvor im Werk Miltons eine glänzende Verkörperung erhalten: Sein richtiger Name ist Luzifer.»<sup>7</sup>

Wir sind zumeist geneigt, die Freiheit als das Charakteristikum zu bezeichnen, das den nach diesem Bild geformten Menschen dazu herrich-

tet, in der Kultur der liberalen Demokratie zu leben und zu gedeihen. Von der Freiheit in diesem Sinn nimmt man zudem an, daß sie im Vermögen der rationalen Einzelmenschen bestehe, autonom Entscheide zu treffen. Die Analysen von Klassikern wie MacIntyre, Murdoch und Stanley Hauerwas<sup>8</sup> halfen ans Licht zu bringen, weshalb man dieses Charakteristikum für so zutreffend auf den idealen Bürger des liberalen Staates halten kann: Durch das Vermögen, autonom zu entscheiden, bringt der Mensch in seinem sittlichen Handeln die Unabhängigkeit von fremder Hilfe zum Ausdruck, was den innern, unaufgebbaren Kern dessen ausmacht, was MacIntyre treffend als eine moderne «Erfindung» bezeichnet hat, nämlich des Individuums<sup>9</sup>.

Obwohl bei dieser Erfindung des Individuums eine Reihe von Faktoren mitgespielt haben, brauchen wir in diesem Aufsatz nur einen davon zu besehen. Der moderne Begriff des Individuums wird möglich, sobald wir annehmen, daß wir das Ich als unabhängig von den besonderen Umständen der Geschichte und der menschlichen Gemeinschaft auffassen können. Sobald diese Auffassung uns in ihrem Griff hat, verwandelt sich das Vermögen des menschlichen rationalen Willens, sich selbst Gesetz zu sein, in die Möglichkeit des menschlichen Willens, sein eigenes Gesetz zu sein. Die Autonomie wird zur Anarchie. Darin liegt eine bemerkenswerte Ironie. Die Autonomie, die nach der Absicht Kants die Art und Weise darstellen sollte, wie das Ich die inhärente Rationalität der sittlichen Ordnung zum Ausdruck bringt und wo das Ich sich für diese Ordnung verantwortlich hält, entartet und wird statt dessen zur paradigmatischen Ausübung einer Willkür, die sich der rationalen Verantwortung enthoben wähnt.

Diese Ironie blieb jedoch nicht auf die begriffliche Ordnung beschränkt. Sie wirkte sich auch aus auf verschiedene Bereiche des öffentlichen Lebens unserer Kultur. Am meisten macht sie zu schaffen als das Problem, wie man sich eine treffende, stimmige Vorstellung auch nur schon von der Möglichkeit des öffentlichen Lebens für ein Gemeinwesen machen soll, das durch und als eine Ansammlung von Individuen konstituiert wird, von denen schon aufgrund der Definition der politischen Ordnung anzunehmen ist, daß sie gewillt sind, ihre eigenen Interessen zu verfolgen und zu befriedigen. Parker Palmer hat das Problem treffend dargelegt:

«Die Hauptströmung unseres politischen Denkens hat angenommen, daß das Individuum von Natur aus hauptsächlich durch das Selbstinteresse motiviert sei. Falls dies stimmt, ist eine öffentliche Gesellschaft nur dann möglich, wenn Wege gefunden werden, um die breite Vielfalt der Eigeninteressen aufeinander zu beziehen und unter Kontrolle zu halten. Die Regierung hat dann zur Aufgabe, einen Rahmen von Regeln und Strafmaßnahmen bereitzustellen, in dem sich eine Gemeinschaft aufbauen läßt aus der Konvergenz von Eigeninteressen mit den Interessen, die nicht ohne weiteres auf die Seite geschoben oder einfach abgelehnt werden. In dieser Strömung der politischen Theorie ist die öffentliche Gesellschaft nur noch eine Arena, in der die einzelnen Menschen wetteifern, unter der Regierung als der Schiedsrichterin möglichst viel für sich herauszuholen.»<sup>10</sup>

Die Autonomie scheint also eine Welt hervorgebracht zu haben, in der wir einander als Fremde ansehen müssen. Und wie Palmer bemerkt hat, können wir nicht in eine solche Welt eintreten, «ohne daß wir (buchstäblich und bildlich) gut gewappnet sind»<sup>11</sup>. Wir sehen einander als Fremde an infolge der Art und Weise, wie wir die Autonomie in die Praxis umgesetzt haben. Wir haben sie dazu benutzt, um das Individuum als die einzige Quelle moralischer Autorität anzusehen und so für die sittliche Integrität unserer Entscheide zu verlangen, daß sie unabhängig von den Forderungen getroffen werden, welche die besonderen Umstände der Geschichte und der menschlichen Gemeinschaft an uns stellen.

Die Welt von einander Fremden, die unsere Autonomiepraxis geschaffen hat, läßt sich mit Fug und Recht als ein höchst offensichtliches Anzeichen für ein fundamentales Mißverständnis einer Grundwirklichkeit ansehen, die uns in unsere Identität als Glieder ein und derselben menschlichen Spezies setzt: der begrenzten rationalen Freiheit. Gerade die Freiheit, die wir als Grundlage unserer Identität miteinander anerkennen sollten, scheint uns statt dessen voneinander weg und in Gegensatz zueinander gebracht zu haben.

### III.

Das im vorhergehenden Abschnitt skizzierte weist zweifellos darauf hin, daß das unter dem Titel Autonomie auf uns gekommene Vermächtnis sich für unser Bewußtsein, an einem gemein-

samen Menschsein teilzuhaben, als zerstörerisch erwiesen hat. In diesem Schlußabschnitt hoffe ich aufzeigen zu können, daß Kants eigener Autonomieauffassung diese Zersetzungsmacht nicht innewohnt. Nicht das Vermächtnis selbst, sondern die Art und Weise, wie wir es verwendet haben – in Gegensatz zu dem, was Kant selbst damit intendierte –, hat uns dazu verleitet, die Autonomie zu der moralischen Selbstherrlichkeit zu machen, die einander Fremde benötigen, um miteinander verkehren zu können. Ich hoffe zu zeigen, daß nach der Auffassung Kants die Ausübung der Autonomie uns einander nicht zu Fremden macht, sondern einem Engagement Ausdruck gibt, in einer gemeinsamen Moralwelt zu leben. Einer der bemerkenswertesten Sätze, die Kant braucht, um das menschliche sittliche Dasein zu charakterisieren – daß nämlich alle rationalen Handlungsträger Mitglieder «eines Reiches der Zwecke» sind<sup>12</sup> –, bildet mehr als einen bloßen Hinweis auf ein dementsprechendes Verhalten, doch ist dieser Hinweis von den Kommentaren zur Moralphilosophie Kants selten aufgegriffen oder ausgefaltet worden, und noch seltener hat er die Praktiken beeinflusst, durch die es dazu kam, daß man die Autonomie als einen höchst individualistischen Begriff ansah.

Es gibt viele Gründe, weshalb dieses Engagement in einer gemeinsamen Moralwelt in den Interpretationen der Ethik Kants meist keine wichtige Rolle spielte und damit auch nicht bei der Bestimmung des Verhaltens, in dem sich die «Autonomie» beispielhaft darstellen könnte. Einer der Gründe ist sicherlich der, daß Kant, zumal in seinem am meisten verbreiteten Werk über die Moralphilosophie, in der «Grundlegung», keine thematisch ausdrückliche oder systematisch entwickelte Abhandlung über dieses Verhalten bietet. Und wenn er die Gemeinschaft der moralisch Handelnden ausdrücklich zum Thema seiner Erörterung macht – beispielsweise in Stück 3 der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»<sup>13</sup> –, führt er nicht alle ihre systematischen Zusammenhänge mit der Autonomieausübung eines jeden Handlungsträgers klar an.

Dennoch braucht man Kant nicht die gesamte Verantwortung für das Übersehen dieser Seite seines Autonomiebegriffs aufzubürden. Es kam dazu auch infolge der vor allem in der philosophischen Welt englischer Sprache herrschenden Tendenz, das in der «Kritik der reinen Vernunft»

zum Ausdruck gebrachte Anliegen Kants, die Grenzen für den spekulativen Gebrauch der Vernunft abzustecken, zum Hauptdeutungsschlüssel auch für seine Auffassung über Moralität und Religion zu machen. Eine Reihe neuerer Forschungsarbeiten über das Werk Kants haben jedoch Möglichkeiten eröffnet, bei der Deutung des Projekts Kants, eine kritische Philosophie aufzubauen, und der Rolle, die seine Auffassungen über Moralität und Religion in diesem kritischen Vorhaben spielen, einen anderen Standpunkt einzunehmen.

Der zentrale Ort zu dieser Interpretation ist die Antwort, die Kant im Verlauf des Aufbaus seiner kritischen Philosophie auf die letzte der drei berühmten Fragen ausarbeitete, die er stellte, um seinem Forschen nach dem Zweck und der Funktion der menschlichen Vernunft das Ziel zu setzen: «Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?»<sup>14</sup> Die Frage nach der Hoffnung ist für das kritische Projekt Kants insofern entscheidend, als er selbst sie als eine Frage nach der Einheit der zwei Verwendungszwecke – für die Theorie und für die Praxis – auffaßte, auf die die Dynamik der menschlichen Vernunft ihre Ausübung hinordnet. Insbesondere ist die Hoffnungsfrage eine Frage nach der Grundeinheit des menschlichen Daseins. Dieses steht an der Nahtstelle zwischen der Welt der Natur, deren Ordnung entsprechend Prinzipien, die in der naturwissenschaftlichen Forschung erarbeitet werden, Gestalt annimmt, und der Welt der Freiheit, deren Ordnung Gestalt annimmt entsprechend Prinzipien, die in und durch die sittliche Lenkung des menschlichen Handelns vorgelegt werden.

Kant arbeitet seine Antwort auf die Hoffnungsfrage in Form des Begriffs «höchstes Gut» aus. Zwar stellt sich in bezug auf die Begriffe und Argumente, die Kant bei der Abgrenzung dieses Begriffs verwendet, eine Reihe schwieriger Probleme, doch kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß er ihn als eine notwendige Ergänzung zu seinem Verständnis der menschlichen Autonomie auffaßt. So bezieht er sich denn auch in der «Kritik der praktischen Vernunft» auf das höchste Gut, weil dieses notwendigerweise «das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft», d. h. der Autonomie, sei<sup>15</sup>. Der von Kant hergestellte Zusammenhang zwischen dem Begriff «höchstes Gut» und dem Autonomiebegriff ist von ganz besonderer Bedeutung, um zu bemessen, wie weit unser landläufiger Autonomiebe-

griff und seine Verkörperung in verschiedenen Praktiken unserer Kultur dem Denken von Kant selbst treu geblieben ist. Die Bedeutung dieses Zusammenhangs zwischen dem höchsten Gut und der Autonomie liegt darin, daß nach der Auffassung Kants das höchste Gut als eine im Grund gesellschaftliche Realität Gestalt annimmt. Kant bekräftigt diese Auffassung besonders ausdrücklich in «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»:

«Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Gutes, bestimmt.»<sup>16</sup>

Im Blick darauf, daß das höchste Gut eine gesellschaftliche Form besitzt, läßt sich die Behauptung Kants, daß die Erreichung des höchsten Guts notwendigerweise das Objekt der Ausübung der menschlichen Autonomie sei, somit auch als Bekräftigung verstehen, daß das Vermögen des menschlichen rationalen Willens, sich selbst Gesetz zu sein, eine im Grunde genommen soziale Dimension aufweist. Die Tatsache, daß Kant selbst das höchste Gut als gesellschaftlich charakterisiert, macht folglich diejenigen Autonomieauffassungen problematisch, die – wie die in der landläufigen Diskussion und Praxis oft vorherrschenden – es unterlassen, der Autonomie eine inhärente soziale Form und Ausrichtung zu geben.

Drei weitere Aspekte des Begriffs «höchstes Gut» im Sinne Kants leisten einen zusätzlichen Beitrag zu einer Deutung der Autonomie, die dieser eine inhärente soziale Form und Ausrichtung geben. Die beiden ersten – daß unser menschliches Streben nach Erreichung des höchsten Guts öffentliche und gesellschaftliche Form annimmt – werden ausdrücklich dargestellt und entwickelt in Kants Bild eines «ethischen gemeinen Wesens»<sup>17</sup>. Der dritte Aspekt – daß die der Vernunftausübung innewohnende soziale Form und Ausrichtung sich auf das «Interesse» der Vernunft zurückführen läßt – liegt weniger ausdrücklich vor, doch verspricht er eine besonders wichtige Grundlage zur Diskussion zwischen der Autonomieethik und der Befreiungsethik zu sein. Eine kurze Erwägung über die Funktion des Vernunftinteresses in der Autonomieauffassung Kants und der Möglichkeiten, die es für

einen solchen Dialog bietet, macht diesen Aspekt in folgedessen zu einem geeigneten Thema, um diesen Aufsatz abzuschließen.

Wenn Kant auf das Interesse der Vernunft Bezug nimmt, spricht er für gewöhnlich von unseren menschlichen Bemühungen, so etwas wie eine allumfassende Totalität zu repräsentieren<sup>18</sup>. Da die Autonomie nach Ansicht Kants die Form ist, welche die Vernunft bei der Leitung des menschlichen sittlichen Verhaltens annimmt, steht zu erwarten, daß die Ausübung der Autonomie dieses Vernunftinteresse in Erscheinung treten läßt. Insbesondere bekundet sich dieses zuerst in der universal bindenden Form des menschlichen Urteils, das Kant als den «kategorischen Imperativ» bezeichnet. Auch bekundet es sich im höchsten Gut, das notwendigerweise das Objekt der Autonomie darstellt. Diese beiden Bekundungen des Vernunftinteresses dienen dazu, die menschlichen Träger des sittlichen Handelns in einen Kontext zu versetzen, den wir treffend als eine «Welt» bezeichnen könnten.

Die von Kant gebrauchten Bilder eines «Reiches der Zwecke» und eines «ethischen gemeinen Wesens» legen überdies den Gedanken nahe, daß die Welt, in die uns das Vernunftinteresse versetzt, von unseren Beziehungen zueinander und von uns allen zusammen als Subjekten des sittlichen Handelns gebildet wird. Diese Bilder bieten ein Gemälde der sittlichen Welt und der Personen, die in dieser Welt leben, das in scharfem Gegensatz steht zu der Vorstellung, die wir heutzutage mit der Autonomie verbinden. Eine Welt, die gemäß den von Kant verwendeten Bildern gestaltet wird, ist nicht eine Welt, in der wir vorerst einander fremd gegenüberstehen und dann erst auf dem Verhandlungsweg gewillt werden, wenigstens in bezug auf gewisse Angelegenheiten die Möglichkeit eines gemeinsamen Strebens nach dem Guten einzuräumen. Sondern sie ist eine Welt, in der wir zuerst unsere Ähnlichkeit miteinander gerade als die Vorbedingung dafür anerkennen, daß wir Subjekte des sittlichen Handelns sind.

Gewiß gibt Kant der Ähnlichkeit, die wir als die Grundlage dafür anerkennen, daß wir in einer gemeinsamen Moralwelt leben, eine abstrakte Charakterisierung: Rationalität. Doch sollte die Abstraktheit der Charakterisierung, die Kant von dieser Ähnlichkeit gibt, nicht die viel grundlegendere Aussage verdunkeln, die die Bilder machen, in denen das Vernunftinteresse konkret dargestellt wird. Schon die Verständlichkeit un-

serer sittlichen Autonomie beruht darauf, daß wir vorerst die menschliche Gemeinsamkeit und Gemeinschaftlichkeit anerkennen.

In den beiden Jahrhunderten, die seit der Veröffentlichung der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» verflossen sind, ist der Autonomiebegriff zu vielen Verwendungen gebracht worden, die nicht an diesen höchst grundlegenden Sachverhalt in bezug auf das Vermögen des menschlichen Willens, sich selbst Gesetz zu sein, dachten: daß nämlich dieses Vermögen nicht nur in der Vernunft selbst gründet, sondern daß es geradezu das Vermögen ist, durch das der inhärente öffentliche und soziale Charakter der Vernunft – ihr «Interesse» – in Erscheinung tritt. Weil man dies nicht beachtete, brachte man die Autonomie mit Haltungen, Verhaltensweisen und Praktiken in Zusammenhang, die, insofern

sie einen unsozialen Individualismus ausdrücken, aus der Sicht einer Ethik, die – wie die Befreiungsethik – die menschliche Solidarität zum Ausgangspunkt der moralischen Reflexion nimmt, mit Recht kritisiert werden.

Ich hoffe, daß die von mir hier gebotene kurze Darstellung des Autonomiebegriffs Kants dadurch, daß sie ihn in den Kontext einer gemeinsamen Moralwelt hineinstellte, darauf hingewiesen hat, daß solche Haltungen, Verhaltensweisen und Praktiken auch aus der Sicht einer Autonomieethik verwerflich sind, einer Autonomieethik, die sich an Kants eigene Einsichten hält, wonach die Vernunft einen sozialen Charakter hat und die Autonomie in unserer Anerkennung eines gemeinsamen Menschseins mit dem Ziel einer gemeinsamen Teilhabe am Guten gründet.

<sup>1</sup> Die Verweise auf Werke Kants betreffen Kants Gesamelte Schriften, Band 1–8 (Berlin 1902–1938) (Hier = KGS); die Verweise auf die «Kritik der reinen Vernunft» betreffen mit A die erste Ausgabe und mit B die zweite.

<sup>2</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: KGS Bd. 4 (Berlin 1903) 440.

<sup>3</sup> Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?: KGS, Bd. 8 (Berlin 1912) 41.

<sup>4</sup> Notre Dame, Indiana 1981.

<sup>5</sup> Beispielsweise James Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion* (New Haven, Connecticut 1967); Michel Despland, *Kant on History and Religion* (Montréal 1973); Philip Rossi, *Moral Autonomy, Divine Transcendence and Human Destiny: The Thomist* 46 (1982) 441–458; Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca, New York 1970); Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton, New Jersey 1980).

<sup>6</sup> *The Sovereignty of Good* (New York 1971) 80.

<sup>7</sup> AaO.

<sup>8</sup> Vgl. Stanley Hauerwas, *A Community of Character* (Notre Dame, Indiana 1981).

<sup>9</sup> *After Virtue*, 59.

<sup>10</sup> *The Company of Strangers* (New York 1981) 36.

<sup>11</sup> AaO.

<sup>12</sup> Grundlegung...: KGS, Bd. 4, 433–434.

<sup>13</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: KGS, Bd. Vernunft: KGS, Bd. 6 (Berlin 1907) 93–124.

<sup>14</sup> Kritik der reinen Vernunft: KGS, Bd. 3–4 (Berlin 1903–1904) A 805/B 833.

<sup>15</sup> Kritik der praktischen Vernunft: KGS, Bd. 5 (Berlin 1908) 119.

<sup>16</sup> AaO.: KGS, Bd. 6 (Berlin 1907) 97.

<sup>17</sup> Ebd. 95–102.

<sup>18</sup> Zu diesem Punkt vgl. Philip Rossi, *Kant's Doctrine of Hope: Reason's Interest and the Things of Faith: The New Scholasticism* 52 (1982) 228–238.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

## PHILIP ROSSI

1943 in New York geboren. 1962 Eintritt in den Jesuitenorden. 1971 Priesterweihe. 1975 Promotion zum Doktor der Philosophie an der University of Texas in Austin. Seit 1975 Lehrtätigkeit an der Abteilung für Theologie der Marquette University in Milwaukee, Wisconsin (USA), derzeit als Associate Professor. Veröffentlichungen u.a.: *Together Toward Hope: A Journey to Moral Theology* (Notre Dame 1983); außerdem Zeitschriftenbeiträge in *Journal of Religious Ethics*, *The Modern Schoolman*, *The New Scholasticism*, *Renaissance* und *The Thomist*. Anschrift: Marquette University, Dept. of Theology, Milwaukee, Wisc. 53233, USA.