

Inversion der Aufklärung

Kants Begriff der Unmündigkeit als sozialphilosophische Kritik

Inversion of Enlightenment

Kant's Concept of Immaturity as Socio-Philosophical Criticism

DANIEL STADER, BERLIN

Zusammenfassung: Mit seinem Begriff der Aufklärung konterkariert Kant das Verständnis seiner Zeitgenossen. An die Stelle der Auffindung und Verbreitung wahrer Erkenntnisse sowie des Ausmerzens von Irrtümern und Vorurteilen setzt er den Fortschritt des selbständigen Vermögensgebrauchs der Menschen. Der Beitrag zeigt, dass Kant seinen Begriff der Unmündigkeit zwar aus dem Vorurteilsdiskurs der Aufklärung entwickelt, aber dabei eine Inversion ihrer Herrschaftsmetaphorik vornimmt. Die nur übertragen verstandene innere Herrschaft der Vorurteile der aufklärerischen Tradition kehrt Kant zur ganz tatsächlichen Herrschaftsbeziehung von Vormundschaft und Unmündigkeit um, und somit einen epistemischen Diskurs in einen sozialen. Diese Sozialphilosophie ist systematisch in Kants Anthropologie zu verorten, die sich nicht in erster Linie mit der praktischen Vernunft auseinandersetzt, sondern mit den faktischen Beziehungen von Menschen und dem Einfluss ihres Vermögensgebrauchs aufeinander. Die Unmündigkeit als ontogenetische *conditio humana* hält hierbei die systematische Erkenntnis bereit, dass Beherrschbarkeit ganz zentral mit der Temporalität des menschlichen Lebens zusammenhängt.

Schlagwörter: Aufklärung, Kant, Sozialphilosophie, Unmündigkeit, Urteilskraft

Abstract: Kant's concept of Enlightenment contradicts the understanding of his contemporaries. Instead of the discovery and dissemination of true knowledge and the elimination of errors and prejudices, he emphasizes the progress of human beings through the independent use of their faculties. The article shows that although Kant

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



develops his concept of immaturity from the Enlightenment discourse of prejudice, he inverts its metaphor of domination. Kant reverts the Enlightenment tradition's figurative internal rule of prejudice into the actual relationship of tutelage and immaturity, and thus turns an epistemic discourse into a social one. This social philosophy can be systematically located in Kant's anthropology, which is not primarily concerned with practical reason, but with the factual relations between people and the influence of the use of their faculties on one another. Immaturity as an ontogenetic human condition provides the systematic insight that domination is centrally linked to the temporality of human life.

Keywords: Enlightenment, Kant, Social Philosophy, Immaturity, Judgment

Lisa Simpson, Batman und die Fragen der Aufklärung: Einleitung

In der Episode „Lisa the Iconoclast“ der Serie *The Simpsons* bereiten sich die Einwohnenden Springfields auf die Feier des 200-jährigen Bestehens ihrer Stadt vor. Zu diesem Anlass sollen die Schüler*innen der zweiten Klasse einen Aufsatz über den mutigen Pionier und ehrenwerten Stadtgründer Jedediah Springfield schreiben. Bei ihren Recherchen entdeckt Lisa Simpson dessen geheime Bekenntnisse – Jedediah Springfield hieß eigentlich Hans Sprungfeld, war ein blutrünstiger Pirat und versuchte sogar, George Washington zu töten. Als sie am Ende der Episode endlich die Beweise beisammen hat und die Parade zu Ehren Springfields gestoppt ist, bringt Lisa die unerhörte Wahrheit beim Anblick der fröhlich feiernden Gesichter doch nicht über die Lippen: „Because the myth of Jedediah has value too. It's brought out the best of everyone in this town“ (Anderson 1996: 21:05–21:10).

In Christopher Nolans *The Dark Knight* arbeitet Batman mit dem neuen Staatsanwalt von Gotham City, Harvey Dent, zusammen. Dessen unerschütterlicher Kampf gegen organisierte Kriminalität und Korruption lässt in der Stadt erstmals seit Ewigkeiten die Hoffnung aufkeimen, dass sich Verbrechen und Gewalt endlich nachhaltig eindämmen lassen. Aber der Joker entführt ihn sowie seine Partnerin Rachel Daws und versteckt sie an zwei verschiedenen Orten mit je einer Zeitbombe. Während Batman es gerade noch schafft, Dent zu retten, kommen die Polizisten bei Daws zu spät – sie stirbt. Der Schicksalsschlag macht aus Dent den Schurken Two-Face, der auf blutigen Rachefeldzug gegen diejenigen geht, die seine Partnerin nicht hatten retten können. Knapp bevor er sich an Commissioner James Gordon rächen kann, indem er dessen Sohn umbringt, fällt er Batman zum Opfer. Batman je-

doch weist Gordon an, ihm selbst die Morde Dents öffentlich zuzuschreiben, damit Dent als rechtschaffener Mann in den Augen der Bevölkerung ein Held bleiben könne: „Because that’s what needs to happen. Because sometimes, truth isn’t good enough. Sometimes people deserve more. Sometimes people deserve to have their faith rewarded“ (Nolan 2008: 02:22:51–02:23:09).

Die Preisfrage der Preußischen Akademie von 1780 „Ist es dem Volke nützlich, betrogen zu werden, sei es, dass man es in neue Irrtümer führt oder in denen, die es unterhält, bestätigt?“ hätten sowohl Lisa Simpson als auch Batman bejaht. Manchmal, meinen sie, überwiegt eben der Nutzen die Wahrheit. Sie stehen damit am einen Ende des Spektrums von Antworten, die es unter den Preisschriften, aber auch innerhalb von Diskussionen der Berliner Mittwochsgesellschaft in den Jahren 1783/84 gibt. Die Beiträge bilden die gesamte Bandbreite der Möglichkeiten ab, Wahrheit und Nutzen für das Volk in ein Verhältnis zu setzen – von der Annahme, dass jemand anders das Beste für das Volk entscheiden müsse, weil es dessen selbst nicht fähig sei, bis hin zur Behauptung, dass Wahrheit selbst unbedingter Nutzen sei oder immer den größten Nutzen stifte.¹ Es geht also darum ob und wie viel Aufklärung in einer Gesellschaft möglich, nützlich und notwendig ist.

Bei allen verschiedenen Antworten, die dazu gegeben werden, gibt es jedoch ein recht einhelliges Verständnis davon, dass Aufklärung und Wahrheit derart assoziiert sind. Seiner Herkunft als logischer Fachterminus gemäß² wird der Begriff Aufklärung als Auffindung, Erweiterung und Vermittlung wahrer Erkenntnis – und andererseits als Ausmerzung von Irrtümern und Vorurteilen – verstanden. Aufklärung ist in den Preisschriften von 1780 „Besitz der Wahrheit“ (Adler 2007: 232), besteht darin, Menschen „der Wahrheit entgegen zu leiten“ (ebd.: 355), oder manifestiert sich in „Kenntnißen und Einsichten“ (ebd.: 719). Für Ernst Ferdinand Klein besteht sie in der „Ausbreitung solcher Kenntnisse, wodurch wir in den Stand gesetzt werden, den wahren Wert der Dinge richtig zu schätzen“ (zit. nach Keller 1896: 77), später definiert Wieland die Aufklärung als „so viel Erkenntniß als nöthig ist, um das Wahre und Falsche immer und überall unterscheiden zu können“ (Wieland 1789: 98) und Schiller hält das Zeitalter für aufgeklärt, „das heißt, die Kenntnisse sind gefunden und öffentlich preisgegeben“ (Schiller 2004: 591).

1 Vgl. den Abdruck der Einreichungen zur Preisfrage in Adler 2007, für einen Einblick in die Diskussionen der Berliner Mittwochsgesellschaft Keller 1896 sowie für Beiträge der Berlinischen Monatsschrift Hinske 1990.

2 Vgl. hierzu Pütz 1991: 11–13.

Im Jahre 1783 macht Johann Erich Biester den Vorschlag, die Eheschließung zu säkularisieren, also ohne Geistliche zu vollziehen, denn „für aufgeklärte bedarf es doch wohl all der Ceremonien nicht“ (Biester 1990: 98). Der Pfarrer Johann Friedrich Zöllner greift diesen Vorschlag an und fragt: „*Was ist Aufklärung?*“ Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: *was ist Wahrheit*, sollte doch wol beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfange! Und doch habe ich sie noch nirgends beantwortet gefunden“ (Zöllner 1990: 115).³ Obwohl also auch Zöllner die Aufklärung in die Nähe der Wahrheit rückt, ist der Begriff durch seine inflationäre Verwendung fragwürdig geworden. Weshalb brauchen denn Aufgeklärte keine religiösen Zeremonien zur Eheschließung, welche Wahrheiten sind es, deren Kenntnis sie entbehrlich macht? Geht es bei dieser Frage überhaupt um Wahrheit?

Kants Beantwortung von Zöllners Frage konterkariert nun das Aufklärungsverständnis seiner Zeitgenossen, denn das Konzept der Wahrheit oder ihrer Erkenntnis spielt darin überhaupt keine entscheidende Rolle. Kant erklärt die Aufklärung in seinen berühmten Worten zum

Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. (WA, AA 08: 35)⁴

- 3 Vgl. zur Vorgeschichte von Kants und Mendelssohns Antworten auf die Frage ‚Was ist Aufklärung?‘ Hinske 1990: XXXVII–XLVI, Lötzsche 1973: 308–310 oder Gerlach 1999: 619–622.
- 4 Die Zitation Kants richtet sich nach dem gängigen Standard der Kant-Studien. Sie umfasst eine Sigle als Werkkürzel, gefolgt von der Angabe des Bandes in der Akademieausgabe (AA) Kants (siehe Kant 1900ff.) und der entsprechenden Seitenzahl. Bei den Kritiken wird die Originalpaginierung ebenfalls angegeben. Es werden folgende Siglen verwendet: WA („Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“), NEV („Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765–1766“), Anth (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht), MS RL (Metaphysik der Sitten. Rechtslehre), V-Anth/Fried (Anthropologie Friedländer), GMS (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten), Refl. (Reflexionen), V-Anth/Pillau (Anthropologie Pillau), KU (Kritik der Urteilskraft), KrV (Kritik der reinen Vernunft), VUB („Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks“), TP („Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“), RGV (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft), V-Lo/Wiener (Wiener

Aufklärung ist Kant zufolge ein Prozess, der eine innere und eine äußere Komponente hat, die reziprok aufeinander einwirken: Die innere Fertigkeit zum eigenen Vermögensgebrauch und die äußere Abhängigkeit des eigenen Vermögensgebrauchs. Im Folgenden werde ich zeigen, dass und wie diese Komponenten in Kants Werk durch eine historische Absetzbewegung eine sozialphilosophische Ebene jenseits von Kants politischer, Rechts- oder Moralphilosophie eröffnen. Diese sozialphilosophische, pragmatische Kritik entlehnt ihre normativen Maßstäbe einer formalen Anthropologie, die nur mittelbar auf apriorische Prinzipien angewiesen ist. Kant etabliert sie innerhalb der tropischen Logik seiner Zeitgenossen, aber gewissermaßen entgegen deren tropischer Absicht, heißt: Er biegt die uneigentliche Rede von der Herrschaft durch Irrtümer und Vorurteile, die im epistemischen Diskurs des 18. Jahrhunderts vorrangig als inneres Phänomen verstanden werden, auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurück. Vorurteile, Irrtümer und Unwissenheit bedeuten ganz faktische Herrschaft von Menschen über Menschen. Sie sind es aber nicht durch ihren negativen Wahrheitswert, sondern durch das soziale Verhältnis, innerhalb dessen sie stattfinden und das durch sie Etablierung erfährt. Der grobe Umriss dient dabei einer Anzeige des systematischen Potentials und muss es bei wichtigen Eckpunkten, besonders bezüglich der Urteilskraft, bei Andeutungen belassen.

1 Sozialphilosophie bei Kant

Warum hat Kant eigentlich keine Kritik der sozialen Vernunft geschrieben? Die Antwort ist einfach, und sie ist es nicht. Sie ist einfach, weil Kants terminologisch festgelegter Kritikbegriff sich auf eine spezifische Form philosophischer Tätigkeit bezieht, die Umfang, Grenzen und Quellen der reinen Begriffe der oberen menschlichen Vermögen festlegt. Eine Kritik muss den Wissenschaften vorausgehen, damit diese sich in ihren Ansprüchen an diesen apriorischen Rahmen dessen halten, was vernünftigerweise überhaupt innerhalb der Erfahrung gewusst werden kann.⁵

Logik). V-Anth/Mensch (Anthropologie Menschenkunde), V-Anth/Col (Anthropologie Collins), V-Anth/Mron (Anthropologie Mrongovius), WDO („Was heißt: Sich im Denken orientieren?“).

5 Vgl. zu dieser terminologischen, aber auch der umgangssprachlichen Verwendung des Terminus ‚Kritik‘ bei Kant Guyer 2015, für den historischen Kontext seines Kritikbegriffs immer noch Tonelli 1978.

Im Bezug auf den Raum des Sozialen heißt das: Es lässt sich für das Verhältnis zweier oder mehr Subjekte durch deren eigene Vernunft ein apriorischer Rahmen abstecken, der das Handeln im Bezug auf sich und auf einander unter allgemeine Gesetze stellt. Für die Selbstgesetzgebung des eigenen Handelns und für die äußere Gesetzgebung der äußeren Wirkungen von Handlungen auf Andere hat Kant dann diesen apriorischen Rahmen in Form einer Moral- und einer Rechtsphilosophie verfasst. Wenn auf Kant im Kontext von Sozialphilosophie Bezug genommen wird, dann mit diesen allgemeinen Vernunftansprüchen, die im Neukantianismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts oftmals als Grundlage sozialphilosophischer Bemühungen gedient haben, wie Röttgers (1995) herausgearbeitet hat. In der heutigen Sozialphilosophie bringen diese Ansprüche Kant allerdings den Vorwurf ein, dass sie „auf Kosten der Konkretheit intersubjektiver Beziehungen [gehen], weil der Ursprung normativer Gesetze allein die Übereinstimmungen eines Subjekts mit der *allgemeinen* Vernunft darstellt“ (Bedorf 2011: 57).⁶ Darüber hinaus hat schon Horkheimer bemängelt, dass Kant den Einfluss der Gesellschaft auf das menschliche Erkennen übersehe. In dieser Leerstelle sieht Horkheimer den Grund für die „Schwierigkeit und Dunkelheit“ der „Hauptstücke von der Deduktion und vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“; denn eigentlich liege die Gegründetheit der Erkenntnis nicht in transzendentalen Strukturen des Individuums, sondern sei „Produkt der im ganzen freilich chaotischen, im einzelnen aber zielgerichteten gesellschaftlichen Arbeit“ (Horkheimer 1968: 152). Das Soziale, also der Raum des Zwischenmenschlichen, der Beziehungen und der Verhältnisse, innerhalb derer sie stattfinden, lässt sich nicht apriorisch ausmessen. Es bedarf des empirischen Blicks auf faktische Zustände und kann deshalb, in diesem terminologischen Gebrauche des Begriffs der Kritik, eben keine solche erfahren.

Dennoch ist die Antwort nicht ganz so einfach. Zwar lässt die immanente, reine Vermögensanalyse wenig Rückschlüsse auf den Raum des Sozialen zu, aber Transzendentalphilosophie ist hier systematisch auch gar nicht

6 Vgl. zum sozialphilosophischen Bezug mit Referenz auf Kants allgemeinen Vernunftbegriff Horster 2005: 98–108, vgl. auch die wenigen Rückgriffe auf Kant in Scheiderei 2010 oder Röttgers 2012, der Kants Sozialkonzept derart einengt, obwohl er selbst auf andere Grundlegungen des Sozialen bei demselben verweist (vgl. ebd.: 249). Auch frühe Versuche wie der Rudolf Stammers, eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage zu entwerfen, tragen diese notwendige Verallgemeinerung, die auf Kosten des Konkreten gehen, vgl. dazu (diesen Umstand gerade lobend) Vorländer 1897: 199.

zuständig. Horkheimer selbst hat bemerkt, dass „auch im Sinne der Kant-schen Philosophie das autonome Subjekt gewiß nicht mit dem empirischen Einzelmenschen gleichgesetzt werden darf“ (Horkheimer 1981: 33).⁷ Es gibt bei Kant eine andere Ebene sozialen Erkennens, die gleichwohl allgemein, aber doch nicht Subjektphilosophie ist: die Ebene der Weltkenntnis, d. h. der pragmatischen Anthropologie. Als Lehre, die zum Gegenstand hat, was der Mensch „als freihandelndes Wesen aus sich selbst macht, oder machen kann und soll“ (Anth, AA 07: 119), befasst sie sich mit menschlicher Faktizität, menschlichen Möglichkeiten und menschlicher Normativität zugleich, ohne dafür transzendentaler Letztbegründungen zu bedürfen. Es geht hier nicht um die Ausmessung der reinen Vermögen, sondern darum, wie der Mensch sich seiner Vermögen *de facto* bedient, um die Frage nach dem *Vermögensgebrauch*. Hierher gehört auch der Begriff der Unmündigkeit, der ja „das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (WA, AA 08: 35) bezeichnet. Zwar gibt es apriorische Strukturen der Vermögen, aber die mannigfaltige Welt und die Möglichkeiten der Anwendung auf selbige erzeugt im faktischen Vermögensgebrauch eine Vielfältigkeit an Witz, an Wahnsinn, an Gesprächskultur oder an Alkoholkonsum.

Zwar legen die Vermögen durch ihre transzendente Struktur schon fest, was die Grenzen des Wissens in der Erfahrung sind oder welche Grundsätze freie, moralische Handlungen ermöglichen – aber Erkenntnis und Gebrauch dieser apriorischen Potentiale sind selbst an empirische Bedingungen geknüpft: Nämlich an die Fertigkeit, sich der eigenen Vermögen und ihrer Erkenntnisse bedienen zu können: „Alle Geschicklichkeit, die man besitzt, erfordert am Ende eine Kenntnis von der Art, wie wir davon Gebrauch machen sollen. Die Kenntnis die in der Anwendung zum Grunde liegt, heißt die Kenntnis der Welt“. Die pragmatische Seite dieser Kenntnis „besteht in der Urtheilskraft sich aller Geschicklichkeit zu bedienen“ (V-Anth/Fried, AA 25: 469). Ein Beispiel dieses Verhältnisses transzendentaler Potentiale

7 Und doch bleibt Horkheimer bei der Behauptung, dass sich Kant zufolge „im Gemüt jedes einzelnen Vernunftwesens sämtliche kulturschaffenden Faktoren erforschen“ (Horkheimer 1981: 33) ließen und Sozialphilosophie erst mit Hegel beginne. Der Bezug auf Kants Rechtslehre (vgl. ebd.: 34), in der festgelegt wird, „dass eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist“ (MS RL, AA 06: 223) ist natürlich als regulativer rechtlicher Anspruch zu verstehen: Rechtssubjekte müssen so behandelt werden, als ob sie nur ihren eigenen inneren Gesetzen folgen, d. h. unter der Annahme, dass ihre „Handlungen einer Zurechnung fähig sind“ (ebd.).

und empirischer Bedingungen ihrer Verwirklichung ist Kants Lehre vom Charakter. Während die reine Moralphilosophie die Autonomie, die Selbstgesetzgebung in Handlungen nach Maximen, die dem kategorischen Imperativ entsprechen, in ihrer reinen Form aufzeigt, verhandelt die pragmatische Anthropologie die empirischen Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit ein Mensch überhaupt nach Maximen handeln kann. Der Charakter ist „diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat“ (Anth, AA 07: 292). Er ist aber nicht mit dem naturgegebenen Willen als praktischer Vernunft gleichzusetzen, den Charakter hat der Mensch „nicht von der Natur, sondern muß ihn jederzeit erworben haben“ (ebd.: 294): „Es kostet aber sehr viel Mühe, und dauret sehr lange, bis man sich angewöhnt hat, nach Grundsätzen zu handeln“ (V-Anth/Fried, AA 25: 633). Kants reine Moralphilosophie legt zwar die apriorischen Gesetze der praktischen Vernunft offen, die aber „freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen“, weil der Mensch „der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen“ (GMS, AA 04: 389). In seiner Anthropologie, sowohl der publizierten als auch den Notizen und Vorlesungsnachschriften, zeichnet Kant den beschwerlichen Weg nach, den es ganz faktisch 40 Lebensjahre braucht, um sich einen Charakter anzueignen. Obwohl also Menschen prinzipiell vernunftbegabt sind, müssen sie erst noch ganz empirisch die Fertigkeit erwerben, sich dieses Vermögens auch zu bedienen – sonst bringt die praktische Vernunft gar nichts.

Diese Fertigkeit, die Urteilskraft zum Gebrauch der eigenen Vermögen,⁸ ist abhängig von den konkreten Umständen ihrer Anwendung, von der ontogenetischen Struktur menschlichen Lebens, vom phylogenetischen Stand der Gattung überhaupt, von (partiellen) gesellschaftlichen sowie individuellen äußeren und inneren Bedingungen des Vermögensgebrauchs. Die Methodenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* setzt sich z. B. mit einer Erziehung auseinander, die den eigenständigen Erwerb eines grundsatzfähi-

8 Womit die empirische Fertigkeit gemeint ist, die Kant schon in den 1770er Jahren in Logik und Anthropologie verhandelt, nicht die Urteilskraft im transzendentalen Sinne, die er erst später entwirft.

gen Charakters vorbereiten soll. Kants Geschichtsphilosophie hingegen befasst sich mit den historischen Bedingungen, die den Erwerb des Charakters befördern, wenn nicht gar in Teilen erst ermöglichen (z. B. in Form eines friedensstiftenden Völkerbunds oder einer sich vom historischen Offenbarungsglauben lösenden Kirche). Diese menschliche Bedingtheit des je eigenen Vermögensgebrauchs besteht gattungsspezifisch zunächst in oder wird primär vermittelt durch soziale Beziehungen.

Meine Arbeitsdefinition einer Sozialphilosophie bei Kant lautet daher: Sie ist die Disziplin vom Einfluss, den menschlicher Vermögensgebrauch und menschliche Fertigkeiten zum Vermögensgebrauch aufeinander haben. Diese Definition hat den Vorteil, dass sie ein sehr breites Spektrum menschlicher Verhältnisse von persönlichen Beziehungen bis hin zu historischen Institutionen, die von Menschen verkörpert werden, erfasst. Entgegen des klassischen sozialphilosophischen Bezugs auf Kant gilt: Das faktische Soziale findet sich bei Kant nicht als Intersubjektivität, sondern als Zwischenmenschlichkeit, nicht als spezifische Vermögenslehre, sondern als empirischer Bezug auf eine faktische Welt mit konkreten sozialen Beziehungen und deren reziproken Dynamiken. Eine solche Kantische Sozialphilosophie, die anschließend an diesen Aufschlag noch weiter zu entwickeln wäre, lässt sich durchaus in das zeitgenössische Selbstverständnis der Sozialphilosophie integrieren.⁹

2 Soziale Metaphorik im epistemischen Diskurs der Aufklärung

Gerade im deutschsprachigen Raum bleibt der Begriff der Aufklärung in einem epistemischen Diskurs daheim, der Kritik abseits von politischen Sphären betreibt.¹⁰ Es geht der Aufklärung um die Wahrheit, und sie formiert sich gegen Irrtümer, Vorurteile und Schwärmerei.¹¹ Die Aufdeckung und Verbreitung von wahrer Erkenntnis ist dabei ein Geschäft, das sich an die Ideale der

9 So genügt die hier ausgewiesene Ebene z. B. den Kriterien in Jaeggi/Celikates 2017: 24f., und gerade wenn der Begriff der Unmündigkeit als zentraler Ankerpunkt Kants sozialphilosophischer Bemühungen dient, geht auch er wie Honneth (1994) von „Pathologien des Sozialen“ aus, und zwar ohne dass es wie oft befunden um eine reine politische Philosophie oder Ethik ginge (vgl. ebd.: 48).

10 Vgl. bekanntermaßen Koselleck 1976, aber auch Schneiders 1983: 232f.

11 Vgl. u. a. Schneiders 1983, Hinske 1998, Godel 2007.

République des Lettres anschließt, an ein Reich, das getrennt von der Politik verstanden werden muss, in dem nur die Wahrheit regiert, und in dem nur sie interessiert. Zunächst gründet dieses Ideal des unpersönlichen Argumentierens in der akademischen Praxis der Disputatio, in der Einstellungen und Argumente *disputative* vertreten werden können und damit nicht tatsächlich der Person zugerechnet werden.¹² Neben diesem Ursprung gibt es eine weitere Zwei-Welten-Lehre in protestantischen Richtungen seit Luther, ihm zufolge „müssen wyr Adams kinder vnnd alle menschen teyllenn ynn zwey teyll/ die erstenn zum reych Gottis / die andern zum reych der wellt“ (Luther 1523: fol. [Aiiiij]^r). Luther proklamiert hierbei die unbedingte Hörigkeit gegenüber weltlichen Autoritäten und verlegt die wahre Freiheit ins Innere, als die Freiheit des Glaubens, die von außen nicht angetastet werden könne.

In beiden Fällen entwickelt sich das Selbstverständnis über politische Tropen. Das betrifft nicht nur Luthers Zwei-Reiche-Lehre oder den gelehrten Kommunikationsraum, der über Briefwechsel, Buchdruck und vor allem periodische Journale eine spezifische Öffentlichkeit erzeugt, die sich als Republik versteht. Erkenntnistheoretische Konzeptionen als solche, die Kritik an Vorurteilen und Irrtümern, gründen sich häufig durch Metaphern, die dem Sozialleben entnommen und meist dezidiert hierarchischer Herkunft sind. Die Vergegenständlichung von Abstrakta wie Diskursräumen oder der Wirkweise epistemischer Phänomene wie dem des Vorurteils verlangt eine Form von Erfahrungsbezug, die selbige überhaupt vorstellbar macht. Derartige Metaphern sind, schließt man sich Blumenberg an,¹³ nicht bloße Stilmittel, um etwas ‚Eigentliches‘ mit reduzierter Komplexität darzustellen, sondern formen ihren Gegenstand selbst. Das im 20. Jahrhundert etablierte Konzept von Deutungsrahmen gründet demnach auf nichts Anderem als einer sozialen Hermeneutik. So war es Goffmans Ziel „to try to isolate some of the basic frameworks of understanding available in our society for making sense out of events“ (Goffman 1986: 10) und seine Idee der *framing analysis* ist besonders seit Beginn dieses Jahrtausends in konkreten Mikroanalysen auf Metaphern in verschiedenen, meist politischen Diskursen angewandt worden.¹⁴ Sie decken auf, wie sehr die Metapher, indem sie ihren Gegenstand erst schafft, zugleich einen Rahmen setzt, der Intentionen und Wertungen

12 Vgl. dazu Stader/Traninger 2016: 48.

13 Vgl. Blumenberg 2013 und 2018.

14 Vgl. zur Kreuzung von Metaphorik, Framing und Rhetorik Pelclová/Lu 2018.

der Gegenstandserzeugung tendenziell verschwinden lässt. So sind ‚Flüchtlingsströme‘ oder ‚Flüchtlingswellen‘ Metaphern, die Einzelschicksale auf eine naturalisierende Weise zu einem Ereignis machen, das negativ als Gefahr gewertet wird und abgewehrt oder umgelenkt werden muss.¹⁵ Mir geht es im Folgenden darum, wie Metaphern der Politik und der Herrschaft generell in der Aufklärung dazu dienen, epistemische, vermeintlich unpolitische Phänomene darzustellen und ihnen einen Deutungsrahmen zu geben¹⁶ – um anschließend zu zeigen, wie der Rückbezug dieser Metaphern auf ihre ursprüngliche Bedeutung den epistemischen tatsächlich in einen herrschaftskritischen Diskurs kehrt.

Der klassische Vorurteilsdiskurs der Aufklärung beginnt mit Descartes und seiner Entdeckung der Kindheit als eigenem epistemischen Status: Zu Beginn unseres Lebens sind wir schlicht noch nicht in der Lage, die Wahrheit zu erkennen, weil Körper und Geist zu eng verschmolzen sind¹⁷ und wir noch nicht „den vollen Gebrauch unserer Vernunft erlangt haben“ (Descartes 1992: 1). Was Kants Ebene der Sozialphilosophie einmal ausmachen wird, ist hier in epistemischer Form schon präsent: Erstens eine Analyse des Gebrauchs der Vernunft, nicht der Vernunft selbst, und zweitens eine zeitlich gedachte Anthropologie, in der der ganze Mensch nicht bloß Nebeneinander verschiedener Vermögen und Begehren ist, sondern zudem als ein Nacheinander sich verändernder Qualitäten dieser selbst und ihrer Verhältnisse gedacht wird. Weil sie in der Erkenntnistheorie verbleiben, werden diese Prämissen aber nur intrasubjektiv ausgespielt, d. h. es geht um Verschiebungen und Beziehungen, die innerhalb des Menschen stattfinden, nicht außerhalb seiner. Deshalb ist Descartes’ Mittel zur Bekämpfung der Vorurteile, die die unsichere Basis von Urteilen auch im Erwachsenenalter bilden, der biographisch nur ein Mal nötige, dafür aber radikale Zweifel – der, als Meditation, wiederum nur eine innerliche Auseinandersetzung ist.

15 Vgl. Plötner 2018, zum politischen Framing insgesamt Wehling 2016 oder Einzelstudien über Metaphern wie diejenige der ‚kranken‘ Weimarer Republik in Langewand 2016 oder der Politik als Spiel im 20. Jahrhundert in Trimçev 2018.

16 Die Analogführung äußerer und innerer Hierarchien ist allerdings schon viel älter. Sie findet z. B. ganz explizit Anwendung bei Platon 2011: 355–357 (443b) und Aristoteles 1995: 9f. (1254b2–9). Vgl. dazu auch Jörke 2005: 17–23.

17 Vgl. Descartes 1992: 16, 26f. und Descartes 1960: 10f.

Auch Christian Thomasius versteht als Ursache der Vorurteile die Kindheit, in der die Menschen noch nicht selbst nach der Wahrheit suchen können und deshalb darauf angewiesen sind, den erwachsenen Autoritäten zu glauben. Vorurteile definiert er als „falsche Meinungen [...], die (1.) die Menschen von Erhaltung der Wahrheit abführen, welche man deßwegen (2.) vor wahr hält, oder gehalten hat, dieweil man dieses von andern ist beredet worden, oder (3.) die Sache nicht selbst nach der Richtschnur der Wahrheit untersucht hat“ (Thomasius 1725: 698). Zwar haben dementsprechend Irrtümer der Autoritäten, die dann für wahr gehalten werden, mit den Vorurteilen zu tun, aber da die Autorität im Kindesalter unerlässlich ist, und nun einmal Irrtümer in der Welt kursieren, liegt die Ursache des Vorurteils beim erwachsenen Menschen letztendlich in diesem selbst: „Die Ursache aber / warumb die Menschen in dem Alter/da sie sich von dieser slavery gar leicht befreyen könnten/doch so muthwillig allergrösten theils darunter verharren / ist abermahls theils die Nachlässigkeit / theils die unvernünfftige Liebe“ (Thomasius 1998: 309).¹⁸

Neben der Vermittlung nicht gesicherter Erkenntnisse und Systeme an die noch vorurteilsfreien Kinder¹⁹ sieht Locke als Hauptgrund der Fortexistenz von Vorurteilen vor allem, dass Menschen diese nur in Anderen suchen und entdecken. Seine Therapie besteht darin „that every man should let alone other prejudices, and examine his own“ (Locke 1824: 344). Das Vorurteil ist ein „great and dangerous impostor [...], who dresses up falshood in the likeness of truth, and so dexterously hoodwinks men’s minds, as to keep them in the dark, with a belief that they are more in the light than any that to not see with their eyes“. Äußerlich zu erkennen ist es an Menschen, die andere Meinungen als die ihren nicht aushalten – denn wenn es ihnen nur um die Wahrheit ginge und nicht um den konkreten Gehalt ihrer Meinung, hätten sie kein Problem damit, Argumente und Quellen sorgfältig abzuwägen. Wenn jemand allerdings nicht fähig ist, der Gegenseite geduldig zuzuhören, „does he not plainly confess it is prejudice governs him“ (ebd.: 345)?²⁰

Es geht so weiter. Insbesondere in der deutschen Aufklärung gibt es aus der Tradition der Selbstsorge stammend²¹ ein Ideal in der inneren

18 Vgl. zu seiner klassischen Einteilung der Vorurteile Thomasius 1998: 306.

19 Vgl. Locke 2006: 76.

20 Vgl. zu derartigen Metaphern z. B. Locke 1824: 396f.

21 Vgl. Klemme 2023: 10–12.

Herrschaft über sich selbst, das selbständiges Erkennen und Handeln gleichermaßen ermöglichen soll: „Die Erkenntnis wird an die Ethik gebunden“ (Pütz 1991: 9). Das innere Verhältnis von Vermögen und/oder Erkenntnisgehalten zueinander wird in Formen von Herrschaft abgebildet. Bei Christian Wolff (der keine Vorurteiltstheorie hat) handelt es sich gleichermaßen um die „Slavery des Menschen“, egal ob die Menschen sich „von ihre Affecten regieren lassen, und bloß bey der undeutlichen Erkänntniß der Sinnen und der Einbildungs=Kraft verbleiben“ (Wolff 1741 § 491: 299) oder „das Gute unterlassen, und das Böse vollbringen“ (Wolff 1747 § 183: 112). In beiden Fällen, im Erkennen der Wahrheit und im guten Handeln, kommt es darauf an, dass der Mensch „*Herr über sich selbst ist*“ (ebd. § 185: 113).²² Die für Kant wichtigen Autoren Baumgarten²³ und Meier²⁴ folgen dem. Schon Walch spricht in seinem *Philosophischen Lexicon* von der Herrschaft über sich selbst als Herrschaft „in uneigentlichem Verstand“, bei der „Herrschaft des Willens“ aber durchaus davon, dass ebenjene bedeute, zu verfügen, „eine Sache im Verstande genau zu überlegen, und wenn daher ein Mensch paßionirt urtheilet, dass er von dem Weg der Wahrheit abkommt“ (Walch 1726: 1410). Die Beispiele dieses Verständnisses der Erkenntnis oder des Verkennens von Wahrheit durch bestimmende Selbst- oder Fremdherrschaft, Selbst- oder Fremddregierung, Tyrannei, Knechtschaft oder Sklaverei sind unzählig. Noch für Schiller und Humboldt ist die ‚Herrschaft der Vorurteile‘ ein Marker des Zeitalters der Aufklärung, auch wenn hier zugleich deren Präsenz im diskursiven Raum gemeint ist – es handelt sich nicht um eine Redewendung oder eine rhetorische Figur, sondern um eine Vorstellung.²⁵

Sogar die oft als Ursache des Vorurteils ausgemachte Autorität ist nur deshalb problematisch, weil sie eine *innere* Verwechslung persönlichen Ansehens mit rationalem Beweisgrund provoziert. Die Herrschaft von Affekten

22 Herr über sich selbst sein bedarf „die Krafft der Seele sich von der Slavery loßzureissen, und in die Freyheit zu versetzen, das ist, seinen Sinnen, der Einbildungs-Krafft und den Affecten zu widerstehen, und der Vernunft Gehöre zu geben“ (Wolff 1747 §184: 113).

23 Vgl. z. B. Baumgarten 1740 § 200: 88, Baumgarten 2011 § 730: 392f.

24 Vgl. z. B. Meier 1747 § 10f.: 17–20, Meier 1762 § 521: 666–668.

25 Vgl. Schiller 2004: 591, Humboldt 1904: 104. Es sei erwähnt, dass als klassische Metapher im Kontext der Vorurteile auch noch das ‚Joch‘ fungiert oder es erkenntnistheoretisch der lichtenden Aufklärung als Nebel opponiert, vgl. Godel 2007: 7, 181.

oder Sinnen, Irrtümern oder Vorurteilen sind also innere Phänomene, und sie zugunsten der Erkenntnis des Wahren zu bekämpfen ist eine Frage der Herrschaft über sich selbst. Durchaus wird schon im Ideal der *République des Lettres* und die deutsche Aufklärung hindurch die freie Gedankenäußerung als Bedingung einer solchen Bekämpfung benannt, womit es doch eine äußere politische Bedingtheit der inneren Herrschaft über sich selbst gibt. Aber selbst in D'Holbachs radikaler politischer Anklageschrift *Essai sur les Préjugés*, die mitunter der Preisfrage zum Volksbetrug von 1780 den Weg ebnet,²⁶ ist die tatsächliche politische und religiöse Herrschaft durch Vorurteile nur eine, die ihrerseits durch den Mangel an Wahrheit ausgelöst wird, denn die Anführer sind „selbst von Vorurteilen geblendet“ (Du Marseis/D'Holbach 1972: 28), der „*Aberglaube* ist es, der die Herrscher verdirbt“ (ebd.: 36). Die Würde der Wahrheit bestimmt im klassischen aufklärerischen Verständnis politische Debatten darüber, worin äußere Herrschaft besteht und wozu Regierungen möglicherweise ihrem Volke gegenüber verpflichtet sind.

3 Inversion einer Metapher: Kants Begriff der Unmündigkeit

In einer eher frühen Notiz macht Kant eine bemerkenswerte Aussage:

Die Wahrheit hat an sich selbst keinen Werth ob eine Meinung von der Bewohnung vieler Welten wahr oder falsch sey das ist einerley. Man muß sie nicht mit der Warhaftigkeit vermengen. Nur die Art wie man zur Wahrheit gelanget hat einen bestimmten Werth. Weil der so zum Irrthum führt es auch in praktischen Dingen thun kann. (Kant 1991: 130)

Kant opponiert hier einer ganzen Riege von Aufklärern. Darunter sowohl Wolff, für den es in der Philosophie doch um die methodisch anschlussfähige und fortschreitende Sammlung gesicherter Erkenntnis von Wahrheit geht²⁷ oder gar Meier, für den Wahrheit eine notwendige Vollkommenheit gelehrter Erkenntnis ist.²⁸ 1765 betont Kant in der bekannten Vorlesungseinführung zu seinen didaktischen Zielen für den Studenten: „Kurz, er soll nicht *Gedanken*, sondern *denken* lernen; man soll ihn nicht *tragen*, sondern

26 Vgl. Adler 2007: XXXIV.

27 Vgl. Wolff 2006: 222f.

28 Vgl. Meier 1760 §§ 92–114: 30–35

leiten, wen man will, dass er in Zukunft von sich selbst zu *gehen* geschickt sein soll.“ Seine Lehrlinge sollen „*philosophiren*“, nicht „*Philosophie lernen*“ (NEV, AA 02: 306), denn für letzteres „müßte allererst eine wirklich vorhanden sein.“ Die Auseinandersetzung mit philosophischen Werken dient in seiner Lehre deshalb nicht zur Aufnahme wahrer Erkenntnisse, sondern „die Methode selbst nachzudenken und zu schließen ist es, deren Fertigkeit der Lehrling eigentlich sucht, die ihm auch allein nützlich sein kann“ (ebd.: 307). Hier wird im akademischen Rahmen angesprochen, was Kant im breiteren sozialen Rahmen mit dem Begriff der Unmündigkeit adressieren wird: Den Fokus nicht auf wahre Erkenntnisgehalte zu legen, die dann vermittelt werden, sondern den selbständigen Vermögensgebrauch zu fördern.

3.1 Zu Kants Begriff der Unmündigkeit

Kant entwickelt den Begriff der Unmündigkeit im Rahmen seiner Anthropologievorlesungen. In seinem Handexemplar zu Baumgartens *Metaphysik*, deren empirische Psychologie der Vorlesung als Kompendium dient, finden sich die entsprechenden Ausarbeitungen zu § 639 eben jenes Werkes.²⁹ In diesem Paragraphen schreibt Baumgarten von der „Fertigkeit, sich seines Verstandes zu bedienen“, die erst erworben werden müsse, wobei sich Unmündige eben dadurch auszeichneten, dass sie diese Fertigkeit noch nicht in dem Maße erworben hätten, „wie zu den wichtigeren Geschäften des Lebens meistens erforderlich ist“ (Baumgarten 2011 § 639: 337), Mündige hingegen schon.³⁰ Kants anverwandelter Begriff der Unmündigkeit im anthropologischen Gebrauch zeichnet sich durch vier Merkmale aus: Erstens durch seinen sozialen Bezug, zweitens durch seinen zeitlichen Charakter, drittens durch seine flexible Anwendbarkeit auf soziale Verhältnisse und viertens durch seine negative Orientierung. Ich führe diese Merkmale zunächst aus, bevor ich mich auf die Beziehung von Vormundschaft und Unmündigkeit als spezifischer Herrschaftsform konzentriere.

Was Kant sich zu Baumgartens Paragraphen notiert und in seinen Vorlesungen vorträgt, geht weit über dessen Beschreibung eigenständiger

29 Vgl. zum Abdruck des Paragraphen AA 15: 37, zu Kants zugehörigen Notizen Refl. 528–532, ebd.: 229–231.

30 Die Begriffe im lateinischen Original sind „*NATURALITER MINORENNIS*“ und „*NATURALITER MAIORENNIS*“ (Baumgarten 2011 § 639: 336), eben jene Begriffe, die Kant ja auch im Aufklärungsaufsatz angibt, vgl. WA, AA 08: 35.

Lebensführung hinaus.³¹ Zwar schließt sich Kant durchaus dem aufklärerischen Ideal der inneren Selbstherrschaft an,³² aber er ergänzt es durch die komplementäre äußere Unabhängigkeit des eigenen Vermögensgebrauchs, weil beide untrennbar miteinander verbunden sind. „Der Gebrauch des Verstandes unter Anleitung oder Führung ist der Unmündige“ (Refl. 528, AA 15: 229) und wird also nicht für sich betrachtet, sondern im Verhältnis zu Anderen, in seinem sozialen Bezug. Dieser Bezug ist das erste Merkmal des Begriffs der Unmündigkeit: Unmündigkeit ist immer an Vormundschaft gebunden. Das unterscheidet ihn von der Dummheit, die ein inneres Unvermögen bezeichnet, „nicht in so fern man einen Mangel an Erkenntniß hat, sondern sofern man nicht weiß sich derselben zu bedienen“ (V-Anth/Pillau, AA 25: 756).³³

Die zeitlich gedachte Anthropologie, die mit der epistemischen Entdeckung der Kindheit bei Descartes begonnen hatte, bildet auch hier den Hintergrund. Es gibt bedingt durch die menschliche Ontogenese eine Phase der natürlichen Unmündigkeit, in der Menschen auf Andere angewiesen sind, weil ihnen die Fertigkeit abgeht, sich der eigenen Vermögen bedienen zu können. „Kinder haben Vormünder“ (Refl. 529, AA 15: 230), aber ihr Status als Unmündige ist stets nur als vorläufiger gedacht, als „*Aufschub* zum *Wachsthum* bis zur gehörigen Reife“ (Anth, AA 07: 208). Die Vorläufigkeit und das Ziel selbständigen Vermögensgebrauchs, der Mündigkeit, verpflichtet die Vormünder, ihre eigene Funktion schrittweise abzuschaffen und die Unmündigen, sich aus ihrem Status heraus zu arbeiten. Die selbst verschuldete Unmündigkeit bedeutet dagegen, dass Menschen „sich selbst unmündig [...] *machen*“ (ebd.: 209), dass „ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen [...], dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben“ (WA, AA 08: 35). Durch die Struktur menschlicher Ontogenese, die mit einem allumfassenden Unvermögen beginnt, ist die fortgesetzte Unfähigkeit, sich der eigenen Vermögen zu bedienen, individualperspektivisch eine Kontinuität. Hier ergibt sich durch die universale menschliche Ontogenese formal-anthropologisch ein zweites Merkmal der

31 Als rechtliche Bestimmung wird diese Form der Unmündigkeit auch anderswo verhandelt, vgl. MS RL, AA 06: 282 und Anth, AA 07: 208f.

32 Vgl. z. B. Anth, AA 07: 144, Refl. 1194 und 1514, AA 15: 527, 843, KU B 392 und B 395, AA 05: 432f. sowie zur Konzeption der Selbstherrschaft bei Kant und ihrer Tradition Klemme 2019.

33 Vgl. dazu auch KrV B 172, AA 03: 132 oder Anth, AA 07: 210.

Unmündigkeit: Aufklärung als „*Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*“ ist als Prozess jedem Individuum aufgegeben. Zwar können die Rahmenbedingungen biographisch, historisch und soziokulturell ganz unterschiedlich sein, aber jener Prozess muss je individuell vollzogen werden. Der Ausgang besteht in einer Diskontinuität. Ist das „Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (ebd.) ontogenetisch eine Kontinuität, ist der Ausgang ein Bruch damit. Das heißt: Mit der Aneignung von Fertigkeiten zum Gebrauch der eigenen Vermögen verändert sich das soziale Verhältnis zu denjenigen, die diesen Gebrauch bisher geleitet haben. Über diese individuelle Ebene hinaus entwirft Kant zudem eine gattungsbezogene Perspektive, der zufolge die Menschen seiner Gegenwart „in einer dreifachen Unmündigkeit“ sind: In „*der häuslichen*“ als Kinder“, weil die Erziehung nur darauf abziele, den Urteilen Anderer zu folgen, statt eigene zu bilden; „in einer *bürgerlichen*“, weil die Gesetze nach denen regiert werde, weder vom Volke gegeben, auch nicht in Gänze dem Volke bekannt seien, noch in dem Volke verständlicher Form vorlägen; schließlich „in einer *frommen Unmündigkeit*“ (Ref. 1524, AA 15: 898f.), weil die religiösen Institutionen Glaubensregeln verwalteten und das Urteil des eigenen Gewissens ausschlossen. Auch die Gattung, zeitlich als dem Individuum analog verstanden, schreitet in ihrer Reife fort und verbessert so die Bedingungen, unter denen das Individuum aus seiner Unmündigkeit her austreten kann.

Das Verhältnis von Vormund und Unmündigen bestimmt sich durch die Substitution des Vermögensgebrauchs:³⁴ Wenn der Vermögensgebrauch der Unmündigen stetig ersetzt wird, können diese sich die Fertigkeit zum eigenen Vermögensgebrauch schwerlich aneignen. Durch diese allgemeine Klassifizierung eines asymmetrischen sozialen Verhältnisses ergibt sich als drittes Merkmal ein breites Spektrum der Anwendbarkeit, das Kant auch ausspielt. Geht es im Aufklärungsaufsatz um „ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt, u. s. w.“ (WA, AA 08: 35) ist das eben nur eine beispielhafte Auflistung. Vormundschaft kann durch Medien vermittelt sein wie das Buch – denn dieses ist „keine *Sache*“ [...], sondern eine *opera*, nämlich *Rede*“ (VUB, AA 08: 81) –, kann verschiedene soziale Bezugsgrößen von

34 Kant selbst spricht in Ref. 530, AA 15: 231 von „substitution“, die ich hier als das zentrale Merkmal der Beziehung auffasse. Dementsprechend enthält jede Form von Anleitung oder Führung des Vermögensgebrauchs ein Moment der Substitution desselben.

persönlichen Beziehungen wie zu Eltern oder Lehrkräften bis hin zu historischen Institutionen wie Monarchien oder Kirchen haben und kann auch durch die Zeit hinweg wirken, wie in der Scholastik, wo „sich alles als unmündig der Philosophie des Aristoteles“ (V-Anth/Fried, AA 25: 542) unterwarf. Kants bevorzugte Anwendungsbereiche sind Politik und Religion, wo er die Beziehung von Vormundschaft und Unmündigkeit je nochmals ausdifferenziert: „Könige als Väter tractiren ihre Unterthanen wie Kinder, vor deren Unterhalt und Glück sie allein sorgen wollen. Priester als Hirten wie Schaafte und also gar als das liebe Vieh, das niemals mündig werden kan“ (Refl. 532, AA 15: 231). Die paternalistisch-politische³⁵ und die pastoral-religiöse³⁶ Vormundschaft sind über Kants Werk verstreut immer wieder Thema. Alle eint ihre Herrschaft durch Substitution des Vermögensgebrauchs.

Das vierte Merkmal des Begriffs besteht in seiner negativen Orientierung. Kant hat sich stets auf den negativen Begriff der *Unmündigkeit* konzentriert, statt darauf, einen positiven Begriff der *Mündigkeit* zu prägen.³⁷ Das hat einerseits mit seiner Ablehnung allgemeiner positiver Wahrheitskriterien zu tun, die z. B. bei Wolff³⁸ und Meier³⁹ noch zu finden sind. Für Meier besteht „die logische Wahrheit der Erkenntniß [...] in der Uebereinstimmung derselben mit ihrem Gegenstande“ (Meier 1760 § 99:32), eine Definition, die Kant als Dialelle zurückweist: „Die Wahrheit ist die zusammenstimmung der Erkenntnis mit dem object (durch die Erkenntnis desselben), also mit sich selbst“ (Refl. 2127, AA 16: 245). Es gibt, so Kant, nur formale Wahrheitskriterien, die durch die Logik und die reinen Gesetze des Denkens festlegen, was (nicht) wahr sein *kann*, aber nicht positiv ausweisen können, was tatsächlich wahr *ist*.⁴⁰ Die Wahrheit von Erkenntnis hat sich durch Erfahrung zu beweisen, und zwar insbesondere im kommunikativen Raum der Urteilskraft. Die empirische, als Fertigkeit zu entwickelnde Urteilskraft zur Anwendung der eigenen Vermögen ist auf Erfahrungen angewiesen und durch diesen direkten Bezug wird sie zu einem Korrektiv des Dranges menschlichen Er-

35 Vgl. z. B. TP, AA 08: 290f. oder Refl. 7749, AA 19: 506f.

36 Vgl. z. B. RGV, AA 06: 133 oder V-Anth/Fried, AA 25: 541.

37 Vgl. Hinske 1980: 70–84, Hinske 1990: 552.

38 Vgl. Wolff 1996 § 36: 39–41.

39 Vgl. Meier 1760 §§ 92–114: 30–35.

40 Vgl. KrV B 83–85, AA 03: 79f.

kenntnisvermögens, das beständig „sich zu erweitern sucht“ (V-Lo/Wiener, AA 24: 860).⁴¹ Häufig sind „negative Erkenntnisse und criteria derselben wichtiger als positive“ (Refl. 193, AA 15: 71) und als Mittel zum Ausgang der Gattung aus der häuslichen, bürgerlichen und frommen Unmündigkeit sieht Kant „*negative Erziehung*“, „*negative Gesetzgebung*“ und „*negative Religion*“ (Refl. 1524, AA 15: 898) vor, die darauf aus sind, den eigenständigen Gebrauch der Vermögen zu fördern, nicht aber, einfach positive Erkenntnisse zu vermitteln.

3.2 Unmündigkeit und Vormundschaft als Herrschaftsverhältnis

Zwar betont Kant in seinem Aufklärungsaufsatz stets die Komponente der je *selbst* verschuldeten Unmündigkeit, was aber nicht heißt, dass sie *allein* verschuldet wäre. Die Philosophie muss dieses Verhältnis aufdecken: „Es kann gut seyn, dass Menschen eine Zeit lang als Slaven oder unmündige durch Zwang, Ansehen und Vorurtheile geleitet werden; aber alle diese Übel müssen doch mal ein Ende haben, und die philosophie, wenn sie wozu nutz seyn soll, muß die principien geben“ (Refl 528, AA 15: 230). Es ist also nicht mehr die innere Herrschaft eines fälschlicherweise (oder aus falschen/gar keinen Gründen) für wahr befundenen Erkenntnisgehaltes oder des Sinnlichen über die doch der Regierung zgedachten Vernunft, die Sklaverei ausmachen, sondern tatsächliche menschliche Beziehungen. Man kann de facto „[e]inen der Vernunft berauben, um ihn zu regiren“ (Refl. 439, ebd.: 181), indem der Gebrauch der Vernunft unterbunden wird. Kant vollzieht die Inversion der Aufklärung als eine Form immanenter Kritik, der als Praxis inzwischen häufig das sozialphilosophische Primat eingeräumt wird.⁴² Er führt die als kritisches Instrument anerkannten Tropen des epistemischen Diskurses wieder in ihre eigentliche Bedeutung zwischenmenschlicher Verhältnisse zurück. Die Problematik von Irrtümern und Vorurteilen hat sich in einer fortschreitenden gemeinschaftlichen Tradition als innere Sklaverei, Knechtschaft oder Fremdregierung ausartikuliert und somit die inhärente Ablehnung dieser Herrschaftsformen selbst als Rahmen der Kritik gesetzt. Durch Kants auf Ausgang aus der Unmündigkeit ausgerichtetes Verständnis von Aufklärung werden die vormals in abstrakten Idealen verwendeten Bilder vom Explanans zum Explanandum. Deshalb haben wir es über eine

41 Vgl. zur negativen Funktion der Urteilskraft V-Anth/Mensch, AA 25: 961 oder Refl. 363, AA 15: 191.

42 Vgl. Stahl 2013, Jaeggi 2014: 277–309, Jaeggi/Celikates 2017: 115–117.

Rückführung von Herrschaftsmetaphern in ihren ‚eigentlichen‘ Bedeutungsbereich hinaus mit einer Inversion zu tun, nämlich eine Inversion des Blickes auf den gesamten Problemkomplex. Die Umkehrung des Vektors – dass nämlich diese epistemische Problematik einen sozialen Hintergrund hat, der in *tatsächlicher* Herrschaft besteht – schreibt sich zugleich in diese Tradition ein und transformiert sie.

Worin besteht nun die Herrschaft durch Vormundschaft? Unmündigkeit ist, wie erwähnt, bedingt durch die ontogenetische Struktur des Menschen, der temporär auf Substitution des Vermögensgebrauchs durch Andere angewiesen ist. Jede Form der Unmündigkeit ist zunächst eine natürliche, bevor sie dann bei mangelnder Ausbildung der Fertigkeit zum selbständigen Vermögensgebrauch zur selbst verschuldeten wird. Mit einer solchen Ausbildung geht eine stetige Verschiebung in sozialen Beziehungen einher, insbesondere solche der Abhängigkeit. Wenn diese zunehmende Verselbständigung als ‚natürliche‘ menschliche Entwicklung verstanden wird, bleibt die Frage, wie denn eine solche Herrschaft durch fortgesetzte Substitution des Vermögensgebrauchs überhaupt möglich ist. Sie funktioniert nicht zuerst über die Einpflanzung falscher Erkenntnisgehalte, die dann für wahr gehalten werden – wie in D’Holbachs Herrschafts- und anderen Ideologiekritiken –, denn dafür muss eine entsprechende vormundschaftliche Beziehung der Abhängigkeit bereits etabliert sein. Sie besteht Kant zufolge von Kindesbeinen an, indem statt der Übung des je eigenen Urteils Mechanismen etabliert werden, die eine soziale Valenz aufweisen. So ist Nachahmung auf ein Vorbild angewiesen und als Prinzip des Vermögensgebrauchs dysfunktional, „weil man bey der Nachahmung nicht allein nicht a priori, sondern auch nicht einmal aus der Erfahrung urtheilet, man braucht seinen Verstand gar nicht – sondern den Verstand anderer“ (V-Anth/Collins, AA 25: 159). Nachahmung bedeutet für Kant auch das schiere Auswendig-Lernen, „alsdenn habe ich die Erkenntniße zwar erweitert, aber nicht die Fähigkeit der Vernunft über alle allgemeine Principia zu urtheilen angewöhnet“ (V-Anth/Fried, AA 25: 547). Ohne Entwicklung der eigenen Urteilskraft bleibt der Bedarf nach einem äußeren Muster der Nachahmung. Nachahmung kann jedoch, wie Kant anmerkt, auch durchaus intrinsisch motiviert sein und den eigenen Vermögensgebrauch initiieren; dasjenige, was den entwicklungsorientierten eigenen Vermögensgebrauch hindert, ist genauer genommen der Mechanismus:

Das Verfahren nach einer Regel, welches keiner Urtheilskraft bedarf, ist mechanisch. Und die fertigkeit, mechanisch nach Regeln zu verfahren, ist der Mechanism. Die durch Übung erlangte Gewonheit bringt einen Mechanism hervor. Beym Mechanism hat ein anderer uns vorgedacht; wir ahmen bloß nach. Doch ist die Nachahmung noch mehr als der Mechanism; denn bey diesem haben wir nicht allein ein Muster, sondern auch eine Leitung durch etwas anderes [...]. (Refl. 924, AA 15: 411)

So heißt es auch im Aufklärungsaufsatz: „Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit“ (WA, AA 08: 36). Die Gewöhnung an gegebene Regeln als faktischem Modus Operandi der eigenen Vermögen verhindert eine Reflexion auf Zwecke, Gesetze oder sonstige Allgemeinheiten ebenso wie Anpassung an und Resonanz durch eigene Erfahrung – die Kernkompetenzen der Urteilkraft. Kant gibt unzählige Beispiele davon, wie z. B. Offenbarungsreligionen systematisch zur Adaption von Regeln erziehen, statt eigene moralische Urteile zu adressieren.⁴³ Doch wenn das Seelenheil durch bloßes Nachreden von Worten zu erreichen wäre, so Kant, könnte auch der sprachbegabte Vogel selig werden.⁴⁴ Sobald Kant die Gängelwagenmetapher benutzt, meint er solche Formen des Regelgebrauchs, er spricht parallel vom „Gängelwagen der Urteilkraft“ (KrV B 174, AA 03: 132) und vom „Gängelwagen der Unmündigen“ (Refl. 1164, AA 15: 515), um die nach mechanischem Muster verfahrende Substitution eigenen Vermögensgebrauchs zu diskreditieren. Solche „Regeln sind Gängelwagen vor diejenige, die nicht in jedem besonderen Falle unterscheiden können, was sich geziemt“, sie sind „instrumente und mechanische Hülfsmittel“, „[m]an besinnt sich auf die Regel und verkürzt dadurch sein Urtheil“ (Refl. 1580, AA 16: 23f.). Einer ausgebildeten Urteilkraft kann das hilfreich sein, weil sie fähig ist zur Reflexion auf den Zweck, die Maxime oder das Gesetz und damit den Geltungsbereich der Regel;⁴⁵ sie kann Acht geben, ob eine Regel dem in diesem bestimmten Fall der Anwendung entspricht, denn „Regeln sind niemals ohne ausnahme“ (Refl.

43 Vgl. z. B. RGV, AA 06: 165, Refl. 8094, AA 19: 639.

44 Vgl. V-Anth/Fried, AA 25: 728.

45 Vgl. z. B. Refl. 1164, AA 15: 514f.

5237, AA 18: 128). Ohne eine solche Urteilkraft aber bleibt die Abhängigkeit von einer regelgebenden Instanz,⁴⁶ deren Annahmen oder Zwecken Unmündige notwendigerweise ausgeliefert sind. Dabei kann es sich gleichermaßen um die Lehrkraft, die Kirche oder einen Lebensratgeber handeln. Wo der epistemische Diskurs beklagt, dass diese möglicherweise falsche Erkenntnisgehalte implementieren, kritisiert Kant eine strukturelle soziale Beziehung, ein Substitutionsverhältnis, das nicht darauf aus ist, sich selbst abzuschaffen und deshalb zu verhindern sucht, dass die individuelle Urteilkraft sich durch eigene Erfahrungen bildet.

Durch die Kontinuität natürlicher und unnatürlicher Unmündigkeit erzeugt die Herrschaft der Vormünder über die Unmündigen eine selbst-erfüllende Legitimation: „Es ist besonders, dass diejenigen, die unmündig gemacht werden, auch wirklich unmündig werden, und dann wenden ihre Unterdrücker vor, dass sie sich nur ihrer Freyheit nicht bedienen könnten, und sie also noch ferner Sklaven machen mußten“ (V-Anth/Mron, AA 25: 1299f.). Diese Behauptung ist natürlich unbegründet, „denn die Stupiditæet kommt aus dem Zwange“, sie ist nicht Ursache, sondern „die Folge der Sklawerey“ (V-Anth/Fried, AA 25: 542). Während also die Seite der Vormünder die eigenen Zwecke oder grundsätzlichen Ansichten implementiert und die Unmündigen von sich abhängig hält, hat für diese die „Unmündigkeit [...] etwas bequemes, denn man hält sich gleichsam einen Curator der seine Geschäfte besorgt“ (V-Anth/Mron, AA 25: 1428); zugleich zeigen die Vormünder ihnen „die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen allein zu gehen“ (WA, AA 08: 35).

3.3 Bedingungen der Mündigkeit

Selbst verschuldete Unmündigkeit ist eine Gefahr, die für Kant ein anthropologisches Problem ist. Es stellt sich für jedes Individuum neu, und es gibt weder einen Fortschritt noch eine gesamtgesellschaftliche Emanzipation, die den einzelnen Menschen von dieser Aufgabe befreien könnte. Dieses anthropologische Problem kommt ohne Objektifizierung oder Essentialismus aus, weil es sich nicht auf das Wesen des Menschen bezieht, sondern auf gattungsbedingt notwendige zwischenmenschliche Beziehungen und ihren temporalen

46 Auch in der gegenwärtigen Sozialphilosophie wird darauf hingewiesen, dass Regelfolgen selbst nur möglich ist, sofern die Regel als soziale Praktik einen Status zugewiesen bekommt (vgl. Stahl 2013: 368f.).

Prozess.⁴⁷ Unmündigkeit in seiner anthropologischen Bedeutung bezeichnet einen notwendigen Status in der sozialen Ontogenese des Menschen.

Kant hat nie einen positiven anthropologischen Begriff der Mündigkeit geprägt oder gar eine Anleitung zur Mündigkeit gegeben. Augenscheinlich hätte er sich so einem performativen Selbstwiderspruch ausgesetzt, indem er vormundschaftlich Regeln gegeben hätte, die wiederum einen eigenen Vermögensgebrauch ersetzt hätten. Er nennt aber formale und allgemeine Bedingungen, deren der Ausgang bedarf. Aus individueller Perspektive bedarf es zum Ausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit einer Diskontinuität, die auf mehreren Ebenen Mut erfordert: Mut des Gebrauchs der eigenen Vermögen, ohne schon die gesicherte Fertigkeit dazu zu besitzen, Mut, das Ergebnis dieses Vermögensgebrauches selbst zu verantworten, Mut, in die eigenen sozialen Beziehungen und Hierarchien einzugreifen. Dieser Mut ist nicht gedankenloses Wagnis, sondern „Muth besteht mit reflexion zusammen“ (Refl. 1490, AA 15: 741), ist die bedachte „Standhaftigkeit, ein Uebel über sich zu nehmen, ohne es zu fliehen“ (V-Anth/Mensch, AA 25: 1129). Mut schafft erst die Möglichkeit neuer Erfahrungen, deren Unabsehbarkeit immer eine Form des Risikos darstellt.

Neben diesem individuellen Bedarf an Mut braucht es weiterhin einen spezifischen sozialen Raum, der den Ausgang aus der eigenen Unmündigkeit erst möglich macht, nämlich Öffentlichkeit. Der Weg zur Mündigkeit verläuft nicht durch isolierte Reflexion einsamen Denkens oder durch abgeschlossene Echokammern, sondern vor allem durch Urteile Anderer. Kants bekannte Maximen aus der KU (B 158–160, AA 05: 294f.) beziehen sich darauf, sie sind das Ergebnis einer langen Auseinandersetzung mit gemeinschaftlicher Mitteilung und Teilnahme vor allem in der Logik, wo das einzig mögliche Wahrheitskriterium ein negatives ist, wenn nämlich ein Urteil dem öffentlichen Diskurs nicht standhält.⁴⁸ Andere Menschen unterliegen zwar auch Privatbedingungen, die den eigenen Vermögensgebrauch beeinflussen, aber nie

47 Der Vorwurf des Essentialismus einer Anthropologie, die über das Wesen des Menschen sinniert, wird z. B. von Hannah Arendt gegen die klassische politische Philosophie vorgebracht (vgl. Arendt 2003: 11) oder von Luhmann (1995) artikuliert. Foucault entwickelt gerade in seiner Einführung in Kants Anthropologie die Kritik an der Inszenierung des Menschen als essentialisierte „empirisch-transzendente Dublette“ (Foucault 1995: 384), weil er konstatiert, dass im Anschluss an Kant dessen Analyseniveau unterboten worden sei, vgl. Foucault 2010.

48 „Das Merkmal des richtigen Gebrauchs der Urtheilskraft ist äußerlich und

genau denselben.⁴⁹ Durch die Perspektiven Anderer lässt sich auch lernen, andere Standpunkte zu antizipieren und bei der Urteilsbildung einfließen zu lassen, schließlich, durch Weltkenntnis die eigenen Begriffe als Urteilsgrundlage zu erweitern.⁵⁰ Öffentlichkeit als Plattform eines kommunikativen Pluralismus ist ein unersetzlicher Ort der Erweiterung des individuellen Erfahrungshorizontes, konterkariert eigene Erfahrung, ermöglicht aber auch neue. Für die entsprechenden Lernprozesse muss man „die Freyheit haben, nach seinem Belieben thorigt zu seyn“ (Refl. 528, AA 15: 230), was aber auch bei Kant keine Lizenz für jede öffentliche Äußerung ist. Wahnhafte Äußerungen verbieten sich, nämlich „die Meynung einer Freyheit im Denken ohne Rücksicht auf die Gesetze der Vernunft“ (Refl. 6215, AA 18: 505). Erlaubt ist nur der „Erfahrungsgebrauch der Vernunft“, „der Gebrauch der Vernunft, der seine Warheit durch Darstellung ihrer (Begriffe und) Grundsätze in der Erfahrung beweisen kan“ (Refl. 6220, ebd.: 510). Ein pluraler Diskurs darf sich daher durchaus solchen Beiträgen verschließen, die gar nicht darauf ausgelegt sind, sich in der faktischen Welt verifizieren oder falsifizieren, sich durch Perspektiven und Erfahrungen Anderer relativieren oder korrigieren zu lassen.

Schließlich bedarf es der individuellen Erfahrung. Laut Kant kann die Urteilskraft „niemahls gelehrt, sondern nur geübt werden“ (V-Anth/Pillau, AA 25: 777),⁵¹ sie wird nicht bereichert durch rein intellektuelles Wissen, sondern durch die Anwendung desselben, durch die Herstellung einer Bindung zum eigenen Erfahrungshorizont. Das ist der Grund, warum sie sich nicht selbst auf Regeln bringen lässt, warum Kant diesen Bereich sozialer Selbständigkeit in seiner Anthropologie verhandelt. Es gibt für die Weltkenntnis keine allgemeinen, apriorischen Gesetze, weil sie durch ihren empirischen Kontext determiniert ist, die „Urteilskraft fordert zu ihrer Uebung die Welt“ (Kant 1998: 23). Erziehung muss daher in jedem Bereich darauf ausgerichtet sein, eigene Erfahrung zu sammeln und sich intrinsisch motiviert der eigenen Vermögen zu bedienen. Die Methodenlehre seiner *Kritik der praktischen Vernunft* gibt Anweisungen zu einer solchen Erziehung, die

besteht in der Beystimmung andrer, die das unsrige verificiren oder reformieren“ (Refl. 2173, AA 16: 258). Vgl. auch WA, AA 08: 36, WDO, ebd.: 144 u.ö.

49 Vgl. Refl. 2272, AA 16: 294.

50 Vgl. V-Anth/Mensch, AA 25: 1040.

51 Vgl. auch KrV B 172, AA 03: 131f.

die Grundlage für die Aneignung moralischer Urteilskraft schafft, denn sonst ist die Güte praktischer Vernunft vollkommen hinfällig: „Die Menschen haben Vernunft, aber es kommt darauf an, wie sie sich derselben bedienen. [...] Wir brauchen also eine Vernunft, die auf der Anwendung beruht“ (V-Anth/Mensch, AA 25: 1039). Diese Anwendung ist nur möglich dadurch, dass theoretisches Wissen oder praktische Maximen durch eigene Erfahrung mit der faktischen Welt in Verbindung gebracht werden können.

Ausblick

Durch seine Differenzierung von Vermögen und (der Fertigkeit zum) Vermögensgebrauch macht Kant in seinem Werk Platz für eine Sozialphilosophie als Kritik, die sich mit der notwendigen sozialen Seinsweise des Menschen befasst. Zwar steht im Hintergrund seiner Anthropologie die Transzendentalphilosophie mit ihren Erkenntnissen über die Bestimmung des Menschen in seiner praktischen Vernunft, aber dennoch hat die Anthropologie eigene Regeln und eigene normative Begründungsmuster. Kants negative Sozialphilosophie weist einen gattungsspezifischen Rahmen auf, der sich in der Zeitlichkeit der Ontogenese ausdrückt, die bestimmte menschliche Beziehungen und Autoritätsformen nötig macht. Aufklärung als Ausgang aus der Unmündigkeit muss also auf der individuellen Ebene immer wieder neu erungen werden. Auch das führt zu einem negativen Ansatz, weil Lösungen und Beziehungen immer kontingent und im sozialen Netz stetiger Veränderung ausgesetzt sind und deshalb auch fortgesetzter Reevaluation im Bezug auf (eigene und fremde) Erfahrung bedürfen.⁵² Mündigkeit ist nur als gemeinschaftliches Projekt und bloß als Provisorium zu haben.

In seinen Vorlesungen kommt Kant auch auf die Preisfrage zum Volksbetrug zu sprechen. Er lehnt den Betrug des Volkes aber nicht um der Wahrheit, sondern um der Mündigkeit willen ab: „Ob es auch erlaubt sey, Vorurtheile zu empfehlen oder sie wenigstens unangetastet zu lassen. Das heißt: alles unmündig machen“ (Refl. 2578, AA 16: 426). Für ihn ist es „eine Herabwürdigung der Menschheit, wenn ich ein freies Geschöpf so behandeln will, dass es einer fremden Vernunft folgen soll“ (V-Anth/Mensch, AA 25: 1048). Der ‚alte‘ Begriff der Aufklärung kritisiert die Autorität primär

52 Selbst eine allgemeine Maxime, die dem Kategorischen Imperativ entspricht – z. B. immer gerecht zu handeln – kann im faktischen Vollzug je nach Umständen ganz Unterschiedliches bedeuten und lässt keine pauschale Handlungsregel zu.

als Verhältnis des vermittelten Wissens, konkreter Erkenntnisgehalte. Die Regierung bestimmt darüber, was das Volk über sie weiß. Für Kant ist es vor allem die soziale Beziehung der als Vormundschaft bezeichneten Herrschaft, die Aufgabe der Aufklärung ist, wenn nämlich die Regierung durch ihre Stellung bestimmen kann, was das Volk vermag. Das wäre auch seine zentrale Kritik an Lisa Simpson und Batman gewesen: Beide schicken sich an, über die besten Zwecke für die Bevölkerung selbst zu entscheiden und urteilen darüber, wie diese Zwecke am besten zu erreichen sind. In ihren Entscheidungen, den alten Irrtum über einen ehrenwerten Stadtgründer beizubehalten oder einen neuen Mythos über einen heldenhaften Staatsanwalt in die Welt zu setzen, sind diese Zwecke und Urteile ‚verborgen‘, werden zur Urteilsgrundlage der Bevölkerung selbst. Springfield kann sich nicht mit seiner problematischen Vergangenheit in Form eines unangemessenen Personenkults auseinandersetzen, Gotham lebt weiter im grautonlosen Gegensatz strahlenden Heldentums und dunkler Bösartigkeit. Gerade weil die Menschen vor der Konfrontation mit Ambiguitäten geschützt werden, können sie tatsächliches Geschehen nicht in ihren eigenen Erfahrungshorizont integrieren. Die Bürger*innen von Gotham können nur kontinuierlich nach der Regel von vollkommen Gut und absolut Böse urteilen, wenn ihre Vormünder sie ausschließlich mit entsprechend angepassten Narrativen versorgen. So ist es kein Wunder, dass sie in eine Ohnmacht vor den Verhältnissen verfallen und darauf warten, dass ein Held sie rettet – auch wenn es ebenso ihre eigene Aufgabe wäre, sich rechtschaffene Zwecke zu setzen und dort zu verwirklichen, wo es im Rahmen der Bedingungen eben möglich ist.⁵³

Solche Ambiguitäten betreffen auch Kant und seine Theorie der Unmündigkeit. Er selbst hat sich zum Vormund gemacht, wie ihm schon Hamann (1986) vorgeworfen hat, er vergisst nämlich nie zu erwähnen: „Weiber sind nicht mündig. Der Mann [ist] der natürliche Curator“ (Refl. 528, AA

53 Ein*e Gutachter*in merkt dankenswerterweise an, dass für das selbständige Denken Rahmenbedingungen besonders in Form von möglicher Öffentlichkeit notwendig sind, von denen fragwürdig ist, ob sie in Gotham gegeben sind. Dem schließe ich mich an, sehe allerdings einen Indikator, dass Öffentlichkeit in einem ausreichenden Mindestmaß gegeben ist. Pressekonferenzen, Zeitungen und besonders öffentliche Versammlungen zum Zwecke von Reden etc. nehmen zumindest in den Realverfilmungen oft (aber nicht immer, z. B. in weiten Teilen von *The Dark Knight Rises*) essentielle Rollen ein und zeigen ganz klar einen möglichen Kommunikationsraum an. Das klassische Superheld*innen-Narrativ neigt aber zur Reduktion der Menschen zu einer homogenen, bloß affektiv reagierenden Masse.

15: 229). Kant geht davon aus, dass die Frau durchaus die gleichen Vermögen besitzt wie der Mann, ihr allerdings aus gattungsspezifischen Gründen die natürliche Anlage fehlt, sich ihrer auch ganz selbständig bedienen lernen zu können: „Des Mannes Aussichten gehen aufs ganze, und darin hat der dümste Mann einen Vorzug vor die klügste Frau; des Weibes Absicht geht auf den Theil“ (Refl. 1271, ebd.: 561). Sie bedarf also äußerer Herrschaft, weil sie selbst niemals die Fertigkeit erlangen kann, auf allgemeine Zwecke zu reflektieren. Hier ist die Theorie Kants seiner Person überlegen. Seine Vorurteile unterlaufen seine eigenen theoretischen Ansprüche, wie ihm schon sein Freund Hippel vorgehalten hat und dabei ähnlich argumentiert wie de Beauvoir:⁵⁴

Die Zeiten sind nicht mehr, um das andere Geschlecht überreden zu können, daß eine Vormundschaft wie bisher für dasselbe zuträglich sey, daß sie seinen Zustand behaglicher und sorgloser mache als eine Emancipation, wodurch es sich mit Verantwortungen, Sorgen, Unruhen und tausend Unbequemlichkeiten des bürgerlichen Lebens belasten würde, die es jetzt kaum dem Namen nach zu kennen das Glück habe. Wahrlich ein abgenutzter Kunstgriff des unmenschlichen Despoten, wodurch er seinen feigen Sklaven das Gewicht der Ketten erleichtern will! als ob die Freiheit mit allen ihren Ungemächlichkeiten nicht der gemächlichsten Sklaverei vorzuziehen wäre! (Hippel 1828: 118)

Literatur

- Adler, Hans, Hrsg. 2007. *Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? Die Preisfrage der preußischen Akademie von 1780*. 1. Aufl. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Anderson, Mike B. 1996. „Lisa the Iconoclast“ [Serienepisode]. USA: Gracie Films / 20th Fox Television.
- Arendt, Hannah. 2003. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, herausgegeben von Ursula Ludz. 1. Aufl. München / Zürich: Piper.
- Aristoteles. 1995. *Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 4. Politik*. 1. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb. 2011. *Metaphysica – Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. 1. Aufl. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

54 Vgl. Beauvoir 2020: 886f.

- Beauvoir, Simone de. 2020. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. 21. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Bedorf, Thomas. 2011. *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Biester, Johann Erich [als E. v. K.]. 1990. „Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen“. In Hinske 1990: 95–106.
- Blumenberg, Hans. 2013. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2018. *Theorie der Unbegrifflichkeit*, aus dem Nachlaß herausgegeben von Anselm Haverkamp. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Descartes, René. 1960. *Von der Methode des richtigen Verstandesgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, übersetzt von Lüder Gäbe. 1. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Descartes, René. 1992. *Die Prinzipien der Philosophie*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Arthur Buchenau. 8. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Du Marsais, César Chesneau und Paul-Henri Dietrich Baron D'Holbach. 1972. *Essay über die Vorurteile oder Vom Einfluß der Meinungen auf die Sitten und das Glück der Menschen, eine Schrift, die die Verteidigung der Philosophie enthält*. 1. Aufl. Leipzig: Reclam.
- Foucault, Michel. 1995. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2010. *Einführung in Kants Anthropologie*. Aus dem Französischen von Ute Frietsch. Mit einem Nachwort von Andrea Hemminger. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Gerlach, Hans-Martin. 1999. „Moses Mendelssohn – Immanuel Kant. Zwei Antworten auf die Frage ‚Was ist Aufklärung?‘“ In *Formen der Aufklärung und ihrer Rezeption. Expressions des Lumières et de leur réception. Festschrift zum 70. Geburtstag von Ulrich Ricken*, herausgegeben von Reinhard Bach, Roland Desné und Gerda Haßler, 1. Aufl., 619–31. Tübingen: Stauffenburg-Verlag.
- Godel, Rainer. 2007. *Vorurteil – Anthropologie – Literatur. Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert*. 1. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Goffman, Erving. 1986. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience. With a foreword by Bennett M. Berger*. Reprint. Boston: Northeastern University Press.
- Guyer, Paul. 2015. „Kritik“. In *Kant-Lexikon. Band 2. habitus – Rührung*, herausgegeben von Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr und Stefano Bacin, 1. Aufl., 1302–15. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Hamann, Johann Georg. 1986. „Brief an Christian Jacob Kraus vom 18. Dezember 1784“. In *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, herausgegeben von Ehrhard Bahr, 1. Aufl., 17–22. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

- Hinske, Norbert. 1980. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. 1. Aufl. Freiburg: Alber.
- Hinske, Norbert, Hrsg. 1990. *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. 4. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hinske, Norbert. 1998. *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantischen Logikcorpus*. 1. Aufl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Hippel, Theodor Gottlieb von. 1828. *Sämtliche Werke. Sechster Band. Ueber die bürgerliche Verbesserung der Weiber*. 1. Aufl. Berlin: Georg Reimer.
- Honneth, Axel. 1994. „Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie“. In *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, herausgegeben von Axel Honneth, 1. Aufl., 9–69. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Horkheimer, Max. 1968. „Traditionelle und kritische Theorie“. In *Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Band 2*, herausgegeben von Alfred Schmidt, 1. Aufl., 137–91. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max. 1981. „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“. In *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930–1971. Mit einem Anhang über Universität und Studium*, herausgegeben von Werner Brede, 2. Aufl., 33–46. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Horster, Detlef. 2005. *Sozialphilosophie*. 1. Aufl. Leipzig: Reclam.
- Humboldt, Wilhelm von. 1904. *Das achtzehnte Jahrhundert*. In *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften. Zweiter Band. 1796–1799*, herausgegeben von Albert Leitzmann, 1. Aufl., 1–112. Berlin: B. Behr's Verlag.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel und Robin Celikates. 2017. *Sozialphilosophie. Eine Einführung*. 1. Aufl. München: C.H. Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406640575>.
- Jörke, Dirk. 2005. *Politische Anthropologie. Eine Einführung*. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kant, Immanuel. 1900ff. *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [= Kürzel AA]. 1. Aufl. Berlin / Leipzig: Georg Reimer / Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel. 1991. *Bemerkungen in den ‚Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen‘*, neu herausgegeben und kommentiert von Marie Rischmüller. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel. 1998. *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften I. Logik Bauch*, bearbeitet von Tillmann Pinder. 1. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Keller, Ludwig. 1896. „Die Berliner Mittwochsgesellschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der Geistesentwicklung Preussens am Ausgange des 18. Jahrhunderts“. *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft* 5 (3/4): 67–94.

- Klemme, Heiner. 2019. „Freiheit und Selbstherrschaft: Über den gemeinsamen Grund von Theodizee und moralischer Verbindlichkeit beim frühen Kant“. In *Freiheit nach Kant. Tradition, Rezeption, Transformation, Aktualität*, herausgegeben von Saša Josifović und Jörg Noller, 1. Aufl., 37–53. Leiden / Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004383586_004.
- Klemme, Heiner. 2023. *Die Selbsterhaltung der Vernunft. Kant und die Modernität seines Denkens*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. <https://doi.org/10.5771/9783465146193>.
- Koselleck, Reinhart. 1976. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Langewand, Knut. 2016. *Die kranke Republik. Körper- und Krankheitsmetaphern in politischen Diskursen der Weimarer Republik*. 1. Aufl. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-631-69837-2>.
- Locke, John. 1824. „Of the Conduct of the Understanding“. In *The Works of John Locke in Nine Volumes. Volume the Second*, 12. Aufl., 321–401. London: C. and J. Rivington et al.
- Locke, John. 2006. *Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern. Band I: Buch I und II*. 1. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Löttsch, Frieder. 1973. „Zur Genealogie der Frage ‚Was ist Aufklärung?‘: Mendelssohn, Kant und die Neologie“. *Theokratia. Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum* 2: 307–22.
- Luhmann, Niklas. 1995. „Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen“. In *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, 1. Aufl., 155–168. Opladen: Westdt. Verl.
- Luther, Martin. 1523. *Von weltlicher vberkeytt wie weytt man yhr gehorsam schuldig sey*. Vuittemberg: o. V.
- Meier, Georg Friedrich. 1747. *Rettung der Ehre der Vernunft wider die Freygeister*. 1. Aufl. Halle im Magdeburgischen: Carl Hermann Hemmerde.
- Meier, Georg Friedrich. 1760. *Auszug aus der Vernunftlehre*. 2. Aufl. Halle: Johann Justinus Gebauer.
- Meier, Georg Friedrich. 1762. *Philosophische Sittenlehre. Anderer Theil*. 2. Aufl. Halle: Carl Hermann Hemmerde.
- Nolan, Christopher. 2008. *The Dark Knight* [Film]. USA: Warner Bos. / Legendary Entertainment / Syncopy / DC Comics.
- Pelclová, Jana, und Wei-Lun Lu, Hrsg. 2018. *Persuasion in Public Discourse. Cognitive and functional perspectives*. 1. Aufl. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/dapsac.79>.
- Platon. 2011. *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Vierter Band. Politeia – Der Staat*. 6. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Plötner, Kathleen. 2018. „Frenar los flujos – Zur Funktion und Wirkungsweise von Metaphern des spanischen Flüchtlingsdiskurses“, *metaphorik.de* 28: 133–68.

- Pütz, Peter. 1991. *Die deutsche Aufklärung*. 4. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Röttgers, Kurt. 1995. „Sozialphilosophie“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 9: *Se–Sp*, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 1. Aufl., 1217–27. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <https://doi.org/10.24894/HWPh.3975>.
- Röttgers, Kurt. 2012. *Das Soziale als kommunikativer Text. Eine postanthropologische Sozialphilosophie*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Schiller, Friedrich. 2004. „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“. In *Sämtliche Werke. Band V. Erzählungen. Theoretische Schriften*, herausgegeben von Wolfgang Riedel, 1. Aufl., 570–669. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Schneiders, Werner. 1983. *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilttheorie*. 1. Aufl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Stader, Daniel, Anita Traniner. 2016. „Unparteilichkeit und die Trennung von Person und Sache (Bayle, Thomasius, Hoffmann)“. *Scientia Poetica* 20: 44–80. <https://doi.org/10.1515/scipo-2016-0104>.
- Stahl, Titus. 2013. *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Thomasius, Christian. 1725. „Meine zu Leipzig Anno 1689. gehaltene Lectiones de praejudiciis“. In *Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken und Erinnerungen Über allerhand Gemischte Philosophische und Juristische Händel. Dritter Theil*, 1. Aufl., 625–768. Halle im Magdeburgischen: Rengerische Buchhandlung.
- Thomasius, Christian. 1998. *Ausgewählte Werke. Band 8. Einleitung zur Vernunftlehre*, Vorwort von Werner Schneiders, Personen- und Sachregister von Frauke Annegret Kurbacher. 1. Aufl. Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms Verlag.
- Tonelli, Giorgio. 1978. „‘Critique’ and Related Terms Prior to Kant: A Historical Survey“. *Kant-Studien* 69: 119–48. <https://doi.org/10.1515/kant.1978.69.1-4.119>.
- Trimçev, Rieke. 2018. *Politik als Spiel. Zur Geschichte einer Kontingenzmetapher im politischen Denken des 20. Jahrhunderts*. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783845287140>.
- Vorländer, Karl. 1897. „Eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage“. *Kant-Studien* 1: 197–216. <https://doi.org/10.1515/kant.1897.1.1-3.197>.
- Walch, Johann Georg. 1726. *Philosophisches Lexicon*. Leipzig: Gleditsch.
- Wehling, Elisabeth. 2016. *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*. 1. Aufl. Köln: Herbert von Halem Verlag.
- Wieland, Christoph Marin. 1789. „Ein paar Goldkörner aus – Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen“. *Der Teutsche Merkur* 66 (2): 94–105.
- Wolff, Christian. 1741. *Vernünfftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*. 8. Aufl. Halle im Magdeburgischen: Rengerische Buchhandlung.

- Wolff, Christian. 1747. *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, Zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*. Neue Aufl. Halle im Magdeburgischen: Rengerische Buchhandlung.
- Wolff, Christian. 1996. *Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im Allgemeinen. Historisch-kritische Ausgabe*, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. 1. Aufl. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Wolff, Christian. 2006. *Gesammelte Werke. Band 1. Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, herausgegeben und bearbeitet von Hans Werner Arndt. 4. Aufl. Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms Verlag.
- Zöllner, Johann Friedrich. 1990. „Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?“ In Hinske 1990: 107–15.