

Emanzipation und Kultur

Eine Vermittlung von Kants und Mendelssohns
Aufklärungsbegriff

Emancipation and Culture

Mediating Kant's and Mendelssohn's Concept of
Enlightenment

MARCO SCHENDEL, ERLANGEN-NÜRNBERG

Zusammenfassung: In diesem Beitrag soll die kritische Weiterentwicklung des kantischen Aufklärungsbegriffs durch Moses Mendelssohn untersucht werden. Kant fasst die Aufklärung als Emanzipation auf: Kraft seines Verstandes befreit sich der Mensch aus den selbstverschuldeten Verhältnissen der Unmündigkeit. Der jüdische Aufklärer Mendelssohn macht darauf aufmerksam, dass die Kultur als identitätsstiftendes Moment des Einzelnen, aber auch als kollektive Eigenschaft einer Gesellschaft ebenso in Rechnung zu stellen ist. Insbesondere darf die Aufklärung nicht kulturfeindlich auftreten, indem sie die Emanzipation zum Preis der Entwurzelung aus einer angeblich rückständigen Kultur durchsetzt. Wie weit aber kann dieser Kulturvorbehalt gehen? In der folgenden Untersuchung zeigt sich, dass Mendelssohns Pochen auf die Kultur in der Tat einen blinden Fleck Kants berührt und eine entscheidende Erweiterung darstellt, die gleichfalls nicht allen Einwänden standhält. Im Ergebnis korrigieren sich Kant und Mendelssohn wechselseitig. Die Erkenntnis vertieft unser Verständnis der Aufklärung in systematischer Hinsicht.

Schlagwörter: Kant, Mendelssohn, Aufklärung, Emanzipation, Kultur

Abstract: This article examines the critical development of the Kantian concept of Enlightenment by Moses Mendelssohn. Kant conceives of the Enlightenment as emancipation: humans liberate themselves from their self-inflicted immaturity through the use of their intellect. The Jewish Enlightenment philosopher Mendelssohn highlights the importance of culture in this process, both as an identity-forming

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



aspect of the individual and as a collective characteristic of society. In particular, the Enlightenment must not force emancipation at the price of neglecting a supposedly backward culture. However, it is unclear to what extent this cultural argument can be convincing. In this article, I will demonstrate that Mendelssohn's insistence on culture actually touches a blind spot of Kant. Nevertheless, Mendelssohn's account does not prove entirely convincing either. As a result, Kant and Mendelssohn correct each other. This insight serves to enhance our understanding of Enlightenment.

Keywords: Kant, Mendelssohn, Enlightenment, emancipation, culture

I Hinführung: Zweierlei Aufklärungsprogramme

Im Vergleich zu Immanuel Kants berühmter *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784) ist der Beitrag des jüdischen Aufklärers Moses Mendelssohn zu dieser Frage weitaus weniger bekannt. Mendelssohn hatte kurz vor Kant seinen Beitrag *Ueber die Frage: was heißt aufklären?* in derselben Zeitschrift, der Berlinischen Monatsschrift publiziert. Kant kommt auf diesen am Rande zu sprechen: Aus dem Wochenanzeiger habe er erfahren, dass Mendelssohn einen Aufsatz vorgelegt hat, noch aber sei er ihm nicht zu Händen gekommen. Er hätte sonst seine eigene Antwort zurückgehalten – „die jetzt nur zum Versuche dastehen mag, wiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne“ (Kant 1784, 28, Fn.). Obwohl Kant eine gewisse Verbindung zu Mendelssohn selber nahelegt, erschweren mehrere Umstände eine produktive Inbezugsetzung der beiden Beiträge. Zum Ersten scheiden sich Kant und Mendelssohn an der Frage einer rationalistischen Metaphysik, bei der sich Mendelssohn in die Tradition von Wolff und Leibniz stellt. Die Wende von Kants *Critik* vollzieht Mendelssohn nicht, nennt Kant den ‚Alleszermalmer‘ (Mendelssohn 1785b, Vorbericht). Wer wollte sich – mit Ausnahme der historischen Aufklärungsforschung – am Aufklärungsbegriff eines womöglich vorkritischen Denkers orientieren? Zum Zweiten lassen sich, entgegen der Hoffnung Kants, nicht viele Gemeinsamkeiten in den Aufsätzen zum Aufklärungsbegriff von Kant und Mendelssohn finden (Altmann 1973, 661). Zum Dritten und nicht minder unglücklich nimmt sich der Umstand aus, dass Mendelssohn kein breites Publikum bei der Abfassung seines Aufsatzes vor Augen hatte. Er steuerte einen Beitrag für den übersichtlichen Kreis der Berliner Mittwochsgesellschaft bei, aus deren Mitte Friedrich Zöllner die Diskussion um den Aufklärungsbegriff anregte.¹ Im

1 Zum Entstehungskontext siehe Hinske (1981, 86ff.).

Vergleich zu Mendelssohns – auch in stilistischer Hinsicht – ausgefeilten politisch-philosophischen Schriften *Manasse* (1782) und *Jerusalem* (1783) nimmt sich seine Aufklärungsschrift sperrig aus.

Bei näherem Hinsehen sind Mendelssohns Verständnis von Aufklärung indes Aspekte abzugewinnen, die sich in eine produktive Spannung zu Kants Text setzen lassen und die, wie ich zeigen möchte, Kants Aufklärungsverständnis zu einem gewissen Grad kritisch ergänzen können.² Das, was mit Mendelssohn in die Aufklärungsdebatte Einzug erhält, ist der Begriff der Kultur – sowohl im Sinne einer Eigenschaft von Nationen und Völkern als auch im Sinne der religiös-kulturellen Identität des Einzelnen und von bestimmten gesellschaftlichen Gruppen. Für das Verständnis von Aufklärung ist es demnach von entscheidender Bedeutung, in welches Verhältnis sich die Aufklärung zur Kultur setzt (Altmann 1981). Mein Ziel im vorliegenden Beitrag ist es, dieses Verhältnis näher zu bestimmen und eine Vermittlung der beiden Positionen von Kant und Mendelssohn zu leisten, die auf einen systematisch überzeugenden Aufklärungsbegriff führt. Die erfahrungsgesättigte Perspektive von Mendelssohn ist dafür entscheidend.

Als „Mitglied eines unterdrückten Volks“ (Mendelssohn 1770, 14) erlebt Mendelssohn hautnah eine Kultur der Intoleranz, die sich im Recht und in der Einstellung seiner Mitmenschen niederschlägt. Zwei Mal wird er öffentlich dazu aufgefordert, seinen jüdischen Glauben zu verlassen und zum Christentum, das der aufklärerischen Vernunftreligion angeblich näher steht, zu konvertieren.³ Der Zugang zu vielen gesellschaftlichen Bereichen ist Mendelssohn, wenn überhaupt, nur durch Fürsprache möglich, etwa durch seinen Freund Gotthold Ephraim Lessing. Mendelssohn wird als deutscher Sokrates gepriesen, – und beim abendlichen Spaziergang mit der Familie Unter den Linden von Jungen beschimpft und mit Steinen beworfen (Fei-

2 Wie Goetschel komme ich zu dem Ergebnis, dass Mendelssohn ein „kritisches Supplement“ (2011, 96) zum kantischen Aufklärungsbegriff liefert. Jedoch zeigt sich mir, anders als Goetschel, auch in umgekehrter Weise, dass Kant kritikwürdige Annahmen von Mendelssohn überwindet. Diese Position der wechselseitigen Korrektur setzt sich so von eindeutigen argumentativen Bevorzugen eines Denkers, etwa bei Schulte (2020), ebenso ab wie von rein referierenden Darstellungen, wie sie Guyer (2020, 259–275) leistet.

3 Zunächst von Johann Caspar Lavater, in dessen Übersetzung von Charles Bonnets *Idées sur l'état futur des êtres vivants, ou Palingénésie philosophique* (1769), sodann anonym von August Friedrich Cranz in *Das Forschen nach Licht und Recht* (1782).

ner 2009, 9f.). In Berlin darf er sich anfangs nur aufgrund einer Bürgerschaft aufhalten. Und noch der später verliehene Status des ordentlichen Schutzjuden sichert nicht, dass sich Mendelssohn mit seiner Familie dauerhaft im Königreich Preußen niederlassen kann. Er bleibt zeitlebens juif de Berlin. Als solcher hat er ein besonderes Gespür für die Überzeugungskraft der Freiheits- und Gleichheitsansprüche der Aufklärung sowie für deren Anfälligkeit für Kompromittierung, die in weit mehr besteht als im Umschlagen von guter Theorie in schlechte Praxis. Und er weiß genau, dass der Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit für Menschen, die von anderen Menschen nicht nur vom Denken abgehalten, sondern systematisch unterdrückt werden, schwieriger ist. Für den Ausgang der Juden aus ihrer nicht wirklich selbstverschuldeten Unmündigkeit im Preußen des 18. Jahrhunderts braucht es neben dem Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, die Anerkennung als gleichberechtigte Mitbürger, so Mendelssohns zentrale Forderung. Zu Mendelssohns Zeit setzt hier, wenn auch nur langsam, ein Umdenken ein, das etwa in der damals viel beachteten Abhandlung von Christian Konrad Wilhelm von Dohm *Über die Verbesserung der Juden* (1781/1783) zum Ausdruck kommt, wo es heißt: „Man muss anfangen die Juden, wie andere Menschen und Glieder des Staats zu behandeln, wenn man diese aus ihnen machen will“ (Dohm 1783, 221). Um Juden gleichzustellen, müssen sich also vor allem die Mehrheitsgesellschaft und der Staat bzw. staatliches Recht ändern.

Was es nach Mendelssohn zur Gleichstellung braucht, ist ein Aufklärungsprogramm, das die Kultur berücksichtigt, und zwar in zweifacher Hinsicht. Erstens darf Aufklärung, möchte sie ihrem emanzipatorischen Anspruch gerecht werden, die kulturell-religiösen Bezüge, in denen Menschen leben, nicht negieren. Dies gilt ganz grundsätzlich, besonders aber mit Blick auf Angehörige einer religiösen Minderheit. Denn hier ist die Frage, wie mit Alterität umgehen, besonders virulent. Mendelssohn führt in einer Diagnose, die sich als frühe Formulierung einer Dialektik der Aufklärung erkennen lässt, die Gefährdungen aus, welchen die kulturell-religiöse Partikularität bei der Durchsetzung der universalen Aufklärung ausgesetzt wird.

Zweitens soll Aufklärung auch in der Weise die Kultur berücksichtigen, dass sie mit der Kultur Schritt hält und nicht vorprescht, wo die Kultur den Boden für sie noch nicht bereitet hat. Kultur ist hier nicht im Sinne der kulturell-religiösen Identität des Einzelnen oder einer Gruppe, sondern als sittliche Verfasstheit einer ganzen Gesellschaft zu verstehen. Nach Mendelssohn ist der Stand der Kultur in einer Gesellschaft entscheidend für den Zeit-

punkt und das sinnvolle Maß von aufklärerischen Vorstößen – notfalls auch zulasten einer konsequenten Durchsetzung rechtlicher Freiheit.

Wie im Folgenden gezeigt werden soll, bildet die Vermittlung der Kultur mit der Aufklärung im ersten Sinn (der Aufklärung, die die kulturell-religiöse Identität des Einzelnen oder einer Gruppe berücksichtigt) eine überzeugende Erweiterung von Kants Aufklärungsbegriff. Im zweiten Sinn (der Kopplung der Aufklärung an den kulturellen Stand der Gesellschaft) ist dies nicht der Fall. Dort liefert Kant die bessere Antwort. So zeigt die Untersuchung im Ergebnis, dass sich ein überzeugender Aufklärungsbegriff aus beiden Positionen, die sich wechselseitig korrigieren, speisen muss. Zunächst bedarf es aber einiger methodischer Bemerkungen zur Inbezugsetzung der beiden Denker und deren normativer Grundlage (II). Sodann stelle ich den Aufklärungsbegriff von Kant vor (III) und vermittele diesen mit dem Aufklärungsbegriff von Mendelssohn (IV). Zuletzt stelle ich das Ergebnis dar, demnach sich Kant und Mendelssohn wechselseitig korrigieren. Dabei wird auch der systematische Ertrag, nämlich die selbstreflexive Vertiefung der Aufklärung, sichtbar (V).

II Methodische Bemerkungen

Es geht mir im Folgenden nicht um einen Vergleich der Aufklärungsbegriffe von Mendelssohn und Kant. In der Tat sind die beiden Aufklärungsschriften dafür zu unterschiedlich. Die Autoren nehmen aufeinander auch nicht direkt Bezug. Vielmehr sollen die beiden Aufklärungsbegriffe vermittelt werden. Das heißt, die beiden Aufklärungsbegriffe sollen in eine Beziehung gesetzt werden, sodass sie nicht mehr nur nebeneinander- oder gar gegeneinanderstehen. Sodann ist für mich der Gedanke leitend, dass wir ein überzeugendes Aufklärungsverständnis nicht direkt von Kant oder von Mendelssohn her entwickeln können, sondern nur, wenn wir zu Kants Aufklärungsbegriff Mendelssohns Perspektive hinzuziehen, und – vice versa – zu Mendelssohns Aufklärungsbegriff die Perspektive Kants. Vermittlung meint so die Anreicherung des Aufklärungsbegriffs durch den jeweils anderen Denker.

Grundlage der Vermittlung ist das systematische Interesse, Gehalt und Grenzen der Aufklärung als unabgeschlossenes Projekt der Moderne (Habermas) zu untersuchen. In der Auseinandersetzung mit den historischen Aufklärern befragen wir uns zu unserem eigenen Verständnis von Aufklärung und deren Universalität. Die Vermittlung zielt so über ein rein exegetisches oder genealogisches Interesse hinaus auf die Entwicklung eines

überzeugenden Aufklärungsbegriffs, der auch mit Blick auf aktuelle Herausforderungen – u. a. den Umgang mit religiös-weltanschaulichem Pluralismus – beansprucht werden kann.

Die Überzeugungskraft entscheidet sich – daran anknüpfend – an drei Aspekten, die gleichsam als Maßstab zur Bewertung der Aufklärungsbegriffe von Kant und Mendelssohn dienen. Erstens muss Aufklärung als ein unabgeschlossenes Projekt verstanden werden können, also als ein fortwährender Prozess, der Anschlusspotentiale für nachfolgende Generationen bietet, auch wenn ein Zustand der vollkommenen Aufgeklärtheit in Aussicht stehen mag. Zweitens muss Aufklärung universal in dem Sinn sein, dass sie allen Menschen ermöglicht, an der Aufklärung und ihren kommunikativen Praktiken teilzuhaben. Drittens muss die Aufklärung mit einem robusten Begriff rechtlicher Freiheit verbunden sein. Denn als bloßes Postulat, ohne den Rückhalt gewisser rechtlicher Freiheitsgarantien bleibt die Aufklärung undurchführbar.

Die Überzeugungskraft der Aufklärungsbegriffe von Mendelssohn und Kant entscheidet sich an eben diesen Kriterien. Wie im Laufe der Abhandlung ersichtlich wird, sind dies keine Kriterien, die von außen hergetragen werden, sondern solche, denen sich die Aufklärung sowohl nach Kant als auch nach Mendelssohn selber verschreibt. Der Anspruch allein verbirgt indes noch nicht seine Einlösung.

Kants Auffassung der Universalität der Aufklärung weist einen Mangel auf, der mit Mendelssohns Theorie aufgedeckt werden kann. Mendelssohn hat hingegen einen schwachen Freiheitsbegriff, was sichtbar wird, wenn man dagegen den kantischen Autonomiebegriff stellt. In dieser Weise möchte ich von einer wechselseitigen Korrektur sprechen: Die Stärken und Schwächen der Aufklärungsbegriffe werden jeweils im Blick auf den Anderen sichtbar. Setzt man Kant und Mendelssohn in dieser Weise in Beziehung, erhält man einen selbstreflexiven Aufklärungsbegriff. Das meint, die Kritik an einem Aufklärungsbegriff kann innerhalb des Aufklärungsdenkens selbst thematisiert werden.

Mendelssohn führt das in überzeugender Weise an der Forderung nach Religionsvereinigung vor. Er formuliert dabei eine frühe Diagnose der Dialektik der Aufklärung, die bereits in seiner Rede vom ‚Missbrauch‘ der Aufklärung angelegt ist. Sie ist nicht persönlich gegen Kant gerichtet,⁴

4 Mendelssohn schreibt zwar in einem Brief vom 16. Oktober 1785 an Kant: „Ich fürchte, die Philosophie hat ihre Schwärmer, die ebenso ungestüm verfolgen

aber sie geht in der Sache gegen die Religionsvereinigung, die Kant ebenfalls unterstützt. Mendelssohns Position kann als kritische Ergänzung der kantischen gelten, insofern Kant das dialektische (Gefahren-)Potential der Aufklärung, auf das Mendelssohn mahndend hinweist, nicht sieht.

Dadurch wird zuletzt auch die historisch nicht-chronologische Gliederung dieses Aufsatzes motiviert. Der Aufklärungsbegriff von Kant bildet den Ausgangspunkt. Dass Mendelssohn auf Kant folgt, zeigt an: Der kantische Aufklärungsbegriff ist nicht, wie häufig angenommen, der vollendete Aufklärungsbegriff. Vielmehr muss er mit Aspekten von Mendelssohns Aufklärungsbegriff angereichert werden, will man ein robustes Aufklärungsverständnis gewinnen. Dass auf der anderen Seite auch Mendelssohn nicht Kant grundsätzlich vorzuziehen ist, ist Teil desselben Ergebnisses der Vermittlung, die keine prinzipielle normative Vor- oder Nachordnung kennt.

III Kant: Aufklärung als Emanzipation

Besehen wir uns zunächst Kants Aufklärungsbegriff, der im Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit die Emanzipation zu ihrem Kern hat. Wichtig zu klären ist, worin die Emanzipation besteht, welche Mittel sie gebraucht, und inwiefern sie universal genannt werden kann. Am Beispiel der religiösen Unmündigkeit lässt sich das am besten nachvollziehen. Denn für Kant steht der Ausgang aus der Unmündigkeit in religiösen Angelegenheiten *pars pro toto* für das emanzipatorische Anliegen der Aufklärung. Kant legt einen Schwerpunkt auf sie, da sie die „schädlichste, also auch die entehrendste unter allen“ (Kant 1784, 27) sei. Im Vergleich zu den Künsten und Wissenschaften seien die Herrscher hier besonders eifrig, die Menschen untertänig zu machen. Als Herrscher kommt zunächst die Regierung infrage, die Menschen, wie dies im konfessionellen Zeitalter mehrheitlich geschah, auf bestimmte religiöse Überzeugungen festlegt.

Aufgeklärt ist für Kant dagegen ein Herrscher zu nennen, der sich einer solchen Festlegung enthält und kein Geleit auf dem Weg zur Glückseligkeit bietet: „Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet zu sagen, daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmüti-

und fast noch mehr auf das Proselyten machen gesteuert sind, als die Schwärmer der positiven Religion“ (Mendelssohn 1785a, 313). Dies bezieht sich allerdings auf Jacobi, mit dem Mendelssohn im (Spinoza-)Streit liegt.

gen Namen der Toleranz von sich ablehnt: ist selbst aufgeklärt“ (Kant 1784, 26). Eine „väterliche Regierung“ dagegen, die für die Bürger entscheidet, „was ihnen wahrhaft nützlich oder schädlich ist“, steht dem Aufklärungsanspruch entgegen (Kant 1793b, AA VIII 290f.). Dass der Herrscher selbst den hochmütigen Namen der Toleranz ablehnt, bedeutet eine Zäsur im staatlichen Umgang mit religiösem Pluralismus: Der Herrscher entscheidet nicht mehr nach seinem Belieben und Machtinteresse, gleichsam von oben herab, wem und unter welchen Bedingungen er gütiger Weise die Erlaubnis zur religiösen Selbstbestimmung erteilt. Er zieht eine prinzipielle Haltlinie für seinen Kompetenzbereich ein und gesteht den Bürgern ein Recht zu, ihren Überzeugungen gemäß frei zu leben – das Recht auf Religionsfreiheit.

Für Kant geht dieses Recht zum einen auf die subjektive Freiheit nach der Suche des eigenen Glücks zurück. Diese Freiheit ist jedem Einzelnen zur individuellen Ausgestaltung überantwortet – ganz nach dem Wort Friedrichs: Jeder soll nach seiner Fassung selig werden. Zum anderen geht das Recht auf die Autonomie zurück, die Kant in juridische und ethische Gesetzgebung ausdifferenziert (1797, AA VI 218ff.). Die juridische Gesetzgebung des Staates begnügt sich mit der äußerlichen Pflichterfüllung der Gesetze, die der Staat gleichfalls erzwingen kann. Der Staat forscht jedoch nicht nach, aus welcher Motivation die Bürger die Gesetze befolgen. Ob die Bürger das Gesetz um des Gesetzes selbst willen achten oder aus eigenem Vorteil, Furcht vor Strafe oder anderen Gründen, darauf darf der Staat keinen Einfluss geltend machen. Zum Bereich der juridischen Gesetzgebung ist auch die Religionsfreiheit zu rechnen. Sie ist eine auf die äußerliche (Handlungs-) Freiheit bezogene Rechtsnorm, keine ethische Norm.

Die Religion selbst, sofern sie die Grenzen der bloßen Vernunft achtet, identifiziert Kant dagegen mit der ethischen Gesetzgebung, also mit dem inneren Gebrauch der Freiheit und der zugehörigen moralischen Praxis. Zum innerlichen Gebrauch der Freiheit, seine Triebfedern auf die Forderung des Gesetzes abzustimmen, kann sich nur die Person selbst ermahnen. Sie kann nicht erzwungen werden. Die ethische Gesetzgebung markiert so eine Sphäre⁵, die dem staatlich-juridischen Zugriff entzogen ist. Mit dem Recht auf Religionsfreiheit unterstreicht der Staat die Verbindlichkeit seiner Zurückhaltung, die sich als Achtung vor der Moralität bzw. der moralischen Vernunftreligiosität der Bürger versteht.

5 Die Sphäre der ethischen Gesetzgebung konkretisiert Kant als Reich der Zwecke (Kant 1785, AA IV 433ff.) und als ethisches Gemeinwesen (Kant 1793a, B 133ff.).

Dies ist die politisch-rechtliche Seite der Emanzipation: die Entschlingung des menschlichen Geschlechts aus der Unmündigkeit vonseiten der Regierung (Kant 1784, 26). Eine konsequente Aufklärung muss sich daneben in der „Freiheit des *Geistes* des Volks“ (Kant 1784, 27; Hervorhebung i.O.) Ausdruck verleihen. Den Geist des Volkes in religiösen Angelegenheiten zu unterdrücken, sind nach Kant bekanntlich die Kirche, ihre Vorsteher und dogmatischen Lehren in der Lage. Bei den verhandelten Vormundschaftsverhältnissen und bei der Diskussion des öffentlichen Vernunftgebrauchs hält sich Kant am längsten mit der Rolle des Geistlichen auf. Es fällt außerdem auf, dass Kant für das Argument des aporetischen Ausschlusses künftiger Aufklärung das Beispiel einer „Gesellschaft von Geistlichen“ bzw. der „Kirchenversammlung“ wählt, die eine „unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Mitglieder“ verabreden könnte (alle Kant 1784, 24). Auch in der Religionsschrift ist Kant, was die Strukturen und Ämter der sogenannten statutarischen Religionen angeht, äußerst skeptisch. Die priesterliche Konstitution einer Kirche sei „immer despotisch“ (Kant 1793a, B 277), so Kant, weil der Klerus sich Zugang zu den Gemütern der Laien verschaffe und sie in ihrem Sinne lenke. Der Klerus diszipliniere die Laien zu einem „unbedingten Gehorsam“ (Kant, B 278) und hemme so ihr eigenes Denken. Durch den Einfluss auf Herz und Verstand der Bürger könne der Klerus zuletzt auch dem Staat gefährlich werden. Zur Aufklärung bedarf es daher eindeutig auch der Religionskritik, einer Emanzipation, die Denkungsart in religiösen Angelegenheiten betreffend.

Kants Aufklärungsbegriff ist religionskritisch, aber nicht religionsfeindlich, insofern Kant auf eine vernunftmäßige Aneignung religiöser Gehalte zielt, die insbesondere den moralischen Kern des Gottesgedankens und der Religiosität wahrt. Selbst die Vorstellung eines gnädigen Gottes kann Kant im Rahmen der Theorie des *summum bonum* unter moralischen Gesichtspunkten einigermaßen integrieren (Kant 1793a, B 100ff.). Kants Begriff von Gott und Religiosität bleibt freilich auf die praktische Philosophie beschränkt. Im Zuge der Aufklärung über die Grenzen des menschlich Erkennbaren bringt er die Gottesbeweise zu Fall. Aus Kants Sicht stellt sich dies, wie auch der Durchbruch bürgerlicher Freiheiten, als Akt der Emanzipation dar: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (Kant 1781/87, B XXX).

Wir sehen daran, dass die Emanzipation eine Angelegenheit sowohl der praktischen als auch der theoretischen Vernunft ist. Die praktische Wendung des Gottesgedankens ist erst über die Metaphysikkritik möglich. Um-

gekehrt verweist Kant bei der Metaphysikkritik sogleich auf eine Moralthologie, die den Mangel der Unbeweisbarkeit Gottes „ergänzen kann“ (ebd., B 699). Die Zusammenwirkung von praktischer und theoretischer Vernunft in Kants Aufklärungsbegriff ist einer ausdrücklichen Betonung wert. Immerhin wird sie von einigen Interpreten nicht wahrgenommen.

So geht Schulte (2020, 36) in seiner Studie zum Aufklärungsbegriff von Mendelssohn und Kant davon aus, dass Aufklärung bei Kant „auf das ‚selbst denken‘ enggeführt“ werde. Kant spreche „über Aufklärung ganz als Professor und Beamter“ (2020, 38). Er schränke „die Aufklärung auf die der Gelehrten ein“ (2020, 38). Auch beim Medium der Aufklärung zeige sich Kants professoraler Gestus, insofern sich Kant auf „den *schriftlichen*, den gedruckten öffentlichen Gebrauch der Vernunft“ (2020, 39, Hervorhebung i.O.) fokussiere. Die Schlagrichtung ist deutlich: Kants Aufklärungsbegriff wird als exklusives, theoriefixiertes Projekt eines elitären Akademikers kritisiert. Ähnliches ist bei Spivak zu lesen.⁶

Geht also Kants Aufklärungsbegriff in dieser Weise fehl? Er würde so in jedem Fall gegen den Anspruch auf Universalität verstoßen. Um die Kritik einzuordnen, muss man nähere Angaben über das Selbstdenken bei Kant machen.⁷ Dabei fällt zunächst auf, dass es nicht nur bei rein theoretischen Verhältnissen zum Einsatz kommt. Die Beispiele in der Aufklärungsschrift sind das Buch, das für mich Verstand hat, der Seelsorger, der für mich Gewissen hat, und der Arzt, der für mich die Diät beurteilt (Kant 1784, 20). Selbstdenken ist also auch in Fragen der praktischen Lebensgestaltung von Belang. Wer Kant als Professor und Beamten abstempelt, erweckt den gegenteiligen, falschen Eindruck, dass Kant selbstdenkend in kontemplative Höhe abhebt und für Fragen der praktischen Lebensgestaltung nicht empfänglich ist. In einer lesenswerten Passage in *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786) macht Kant außerdem deutlich, dass Selbstdenken im aufklärerischen Sinn nichts mit der Anhäufung von Wissen, einer akademischen Gelehrsamkeit zu tun hat:

6 „And when Kant is talking about the *Gelehrt* [sic], he’s talking about the scholar, the university educated scholar, he’s really talking about people who publish. So, in fact, there is an understanding in Kant that the subject of the Enlightenment is not everyone“ (Spivak 2003, 198; Hervorhebung i.O.).

7 Siehe dazu Drakoulidis (2021), der die epistemische Selbstbestimmung bei Kant zuletzt ausführlich herausgearbeitet hat; darin zur Aufklärungsschrift 211ff.

„Selbstdenken heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen: da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnißvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen. Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen;“ (Kant 1786, AA VIII 146, Fn.)⁸

Was Kant fordert, ist eine Reflexion auf die Grundsätze des eigenen Urteilens und Handelns, der jeder Mensch nach Kant fähig ist. Selbstdenken ist so gerade kein elitäres oder exklusives Geschäft. Und es ist auch keine solipsistische Praxis (Drakoulidis 2021, 213ff.). Den Probierstein der Wahrheit in sich selbst zu suchen, schließt nicht aus, dass man sich von kundigeren Personen unterrichten lässt oder Vertrauen in ihre Kompetenz setzt. Denn Kant schreibt nicht, ich *finde* die Wahrheit in mir selbst; wohl in den seltensten Fällen bin ich die Quelle meines Wissens. Vielmehr *suche* ich den Probierstein der Wahrheit in mir. Selbstdenken fasst Kant als „ein Übungs- und Kultivierungsfeld des eigenen Denkvermögens“ (ebd., 227) auf. Ich bemühe mich, die mir von der Autorin eines Buches, von Arzt oder Seelsorgerin vermittelten Positionen eigens nachzuvollziehen und mir anzueignen. Dem Selbstdenken verwehrt sich dagegen, wer die ihm vorgesetzten Ansichten einfach übernimmt, ihnen blindlings folgt, oder wer seine Unmündigkeit gar erkaufte: „Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann“ (Kant 1784, 20).

Da die eigenständige Aneignung von Wahrheit ein mühsames, von Ängsten umwobenes und regelmäßig scheiterndes Unterfangen ist, braucht es Mut, den nur wenige Menschen von sich aus aufbringen. Kants Wahlspruch der Aufklärung *sapere aude* erschallt daher zuvörderst dem Publi-

8 Für meinen Zweck der Auseinandersetzung mit der Kritik von Schulte mögen diese textlichen Referenzen ausreichen. Eine umfassende Darstellung des Selbstdenkens bei Kant müsste indes mindestens die *Kritik der Urteilskraft* (1790) und die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) mitberücksichtigen.

kum (ebd., 21). Das Selbstdenken ist eine soziale Praxis, die ihren emanzipatorischen Charakter im öffentlichen Diskurs ausentwickelt. Insofern sie am Diskurs teilnehmen, den Anderen anhören und auf ihn antworten, sprechen die Diskursteilnehmerinnen einander implizit Mut zu. Der öffentliche Vernunftgebrauch hat immer auch die Funktion einer (Selbst-)Ermutigung der Mitglieder der Gesellschaft. Hierin findet ebenfalls der *sensus communis*, also jenes Urteilsvermögen des Menschen, „welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt“ (Kant 1790, AA V 293), eine konkrete intersubjektive Gestalt. Schließlich *denkt* der Einzelne in der kommunikativen Praxis nicht nur an seine Mitmenschen, er *begegnet* ihnen.

Aus dieser Sicht lässt sich leicht verstehen, warum das Recht auf Meinungsäußerungs- bzw. Pressefreiheit für Kant entscheidend für die Aufklärung ist. Kant bezeichnet die Freiheit der Feder als „das einzige Palladium der Volksrechte“ (Kant 1793b, AA VIII 304). Denn von der Meinungsäußerungsfreiheit hängt die Möglichkeit, das Selbstdenken zu kultivieren, direkt ab⁹: „Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen oder zu schreiben könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme“ (Kant 1786, AA VIII 144).

Dass der öffentliche Vernunftgebrauch überwiegend im schriftlichen Medium erfolgt, hat weniger mit einem professoralen Gestus, wie Schulte (2020, 39) nahelegt, als mit den Strukturmerkmalen der Öffentlichkeit im Zeitalter der Aufklärung zu tun. Öffentlichkeit wird über Zeitungen, Periodika, nicht zuletzt über schöne Literatur hergestellt. Das Angebot an Zeitungen vervierfacht sich in Deutschland im Laufe des 17. Jahrhunderts, Wochenzeitungen erscheinen selbst in kleinen Orten, das Lesepublikum wird deutlich verbreitert, es erstreckt sich von den Gelehrten, über politische Mandatsträger und Verwaltungsangestellte, Frauen aus Adel und bürgerlichen Schichten, Geistliche, Studenten und Schüler, Kaufleute, Gutsbesitzer, bis hin zum ‚gemeinen Mann‘ (Böning 2008, 151, 169). Die Diversifizierung der Leser-

9 Siehe dazu auch Hinskes (1986) erkenntnistheoretische Begründung des Rechts auf Publikationsfreiheit bei Kant.

schaft hat aufseiten der Autorenschaft keine Entsprechung. Dennoch kann grundsätzlich jeder bei entsprechender Begabung in die Rolle des Gelehrten schlüpfen. Öffentlichkeit verwirklicht sich bei Kant, so betont Habermas (1962, 182, Hervorhebung i.O.), „[n]icht allein in der Republik der Gelehrten [...], sondern im öffentlichen Gebrauch aller, die sich darauf verstehen“, d. h. die „aus den Schranken ihrer Privatsphäre so hervortreten, *als ob* sie Gelehrte wären“.

Was sich an der Kritik an Kants Aufklärungsbegriff allerdings bewahrt, ist eine gewisse Schiefe des Ausdrucks ‚selbstverschuldet‘, wenn es um die Unmündigkeit von Juden geht. Diesen Aspekt betont Schulte (2020, 36) wie folgt: „Was Kant [...] gar nicht denkt, ist der Zustand fremd verschuldeter Unmündigkeit, deren Ursache [...] Diskriminierung, Rechtlosigkeit, Unwissenheit, vorenthaltene Schuldbildung und Armut“ sind. Freilich wird man sagen, Kant abstrahiert vom partikularen Menschen, der in jeweils unterschiedlichen und unterschiedlich bedingten Formen der Unmündigkeit lebt, zugunsten einer emanzipatorischen Pointe: Die Selbstverschuldung ermächtigt die Menschen, die Unmündigkeit selber zu überwinden. Die Unmündigkeit ist nicht naturgegeben, sondern selbst zugezogen. Deshalb können die Menschen ihre Befreiung selbst in die Hand nehmen.¹⁰ Gleichfalls kommt man nicht umhin zu konstatieren, dass in Kants abstrakter Definition die spezifischen Hürden der Unmündigkeit der Juden zu stark aus dem Blick geraten. Dies ist umso erstaunlicher, als die bürgerliche Verbesserung der Juden mit Dohms Schrift und Mendelssohns *Jerusalem* in aller Munde war und sich als Lackmustest der Universalität der Aufklärung geradezu aufdrängte.

Wir können zu Kants Aufklärungsbegriff also festhalten: Das zentrale Anliegen der Aufklärung nach Kant ist eine doppelgerichtete Emanzipation, nämlich die Emanzipation zur Freiheit im Recht und zur Selbstständigkeit im Denken. Aufklärung vollzieht sich dabei in der unabgeschlossenen kommunikativen Praxis eines öffentlichen Diskurses, aus dem grundsätzlich niemand ausgeschlossen wird. Mit der Meinungs- und Pressefreiheit sichert Kant die Praxis rechtlich ab. So finden sich im kantischen Aufklärungsbegriff

10 Man kann darüber hinaus ‚selbstverschuldet‘ als einschränkenden Zusatz lesen, wie dies Scholz (2009, 34) mit Blick auf Kants dritten Satz tut: „Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, *wenn* die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen“ (Kant 1784, 20; Hervorhebung durch Scholz).

die eingangs angegebenen Eigenschaften der Unabgeschlossenheit und der Freiheitlichkeit. Bei der Universalität der Aufklärung bleiben indes Fragen zurück, wie sich an der Ablendung der partikularen Lebenswelt der Juden zeigt. Dass dies ein echter blinder Fleck ist, wird in der Vermittlung mit Mendelssohns Position im Folgenden deutlich.

IV Vermittlung mit der Position von Mendelssohn: Aufklärung und Kultur

In Mendelssohns *Ueber die Frage: was heißt aufklären?* (1784) stellt die Aufklärung nur einen Teil einer umfassenden Bildung dar, deren anderer Teil die Kultur ausmacht. Für die Bildung müssen Aufklärung und Kultur zusammenwirken (Mendelssohn 1784b, 116). Die Aufklärung als theoretische Seite der Bildung umfasse „vernünftige Erkenntnis“ und die „Fertigkeit [...] zum vernünftigen Nachdenken“ (ebd., 115). Die Kultur als praktische Seite der Bildung umfasse „Güte[,] Feinheit und Schönheit in Handwerken[,] Künsten und Geselligkeitssitten“ und die zugehörigen Eigenschaften „Fertigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit [...], Neigungen[,] Triebe und Gewohnheit“ (ebd.). Laut Mendelssohn verhält sich die Aufklärung zur Kultur wie die „Theorie zur Praxis; wie Erkenntniß zur Sittlichkeit; wie Kritik zur Virtuosität“ (ebd., 116).

Anders als bei Kant, sind praktische und theoretische Vernunft bei Mendelssohn nicht bereits im Aufklärungsbegriff vermittelt. Die Vermittlung geschieht erst im Begriff der Bildung, durch die hinzutretende Kultur. Ob die Vermittlung gelingt, entscheidet sich für Mendelssohn daran, inwieweit damit der Bestimmung des Menschen entsprochen wird. Dieser Gedanke – die Rückführung auf die Anthropologie – ist für Mendelssohn zentral: Die Bestimmung des Menschen ist „Maaß und Ziel aller unserer Bestrebungen und Bemühungen“ (ebd., 115f.).

Die Bestimmung des Menschen ist für Mendelssohn, seine eigenen Anlagen bis zur Vollkommenheit auszuentwickeln.¹¹ Aufklärung und Kultur sollen so ineinandergreifen, dass sie das individuelle Entwicklungspotenti-

11 Mendelssohns Bestimmung des Menschen wird in der Aufklärungsschrift nicht genannt, sondern vorausgesetzt. Den Teilnehmern der Mittwochsgesellschaft war Mendelssohns Position aus seiner mit Thomas Abbt geführten Auseinandersetzung zu Spaldings *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1749) hinlänglich bekannt. Näheres zu Mendelssohns Anthropologie bei Zöller (2001, 482ff.) und Hinske (1981, 93ff.).

al der Menschen freisetzen. Dies kann in unterschiedlichem Maß gelingen. Mendelssohn stellt entsprechend einen graduellen Bildungsbegriff vor: „Je mehr der gesellige Zustand eines Volks durch Kunst und Fleiß mit der Bestimmung des Menschen in Harmonie gebracht worden; desto mehr Bildung hat dies Volk“ (ebd., 115). Vorbildlich in dieser Hinsicht seien die Griechen gewesen, sie hatten Aufklärung und Kultur, sie waren eine gebildete Nation, was sich insbesondere an ihrer Sprache zeige (ebd., 116).

Wie eben die Bildung, sind Aufklärung und Kultur graduell zu verstehen. Sie sind in einem steten Prozess befindlich und damit abstufbar. In dieser grundsätzlichen Unabgeschlossenheit der Aufklärung liegt eine Gemeinsamkeit zwischen Kant und Mendelssohn. Hierin ist ihr Aufklärungsbegriff, wie oben als Gütekriterium benannt, für nachfolgende Generationen anschlussfähig. Wie das Beispiel des antiken Griechenlands zeigt, befindet sich die Aufklärung bei Mendelssohn allerdings nicht in einem steten Werden zum Besseren, sondern bisweilen auch im Vergehen. Von den historischen Reifestufen, die die Menschheit einmal erklimmt, kann die Menschheit auch wieder abstürzen. Diese anti-teleologische Ausrichtung der Geschichtsphilosophie ist ein bleibender Streitpunkt zwischen Mendelssohn und Kant.

Die Bestimmung des Menschen differenziert Mendelssohn weiter in die Bestimmung des Menschen als Mensch und die Bestimmung des Menschen als Bürger (ebd., 116).¹² Damit ergeben sich auch zwei Formen von Aufklärung: Menschenaufklärung und Bürgeraufklärung. Aufklärung, die dem Menschen als Mensch zukommen soll, ist „allgemein ohne Unterschied der Stände“ (ebd., 117). Aufklärung, die dem Menschen als Bürger zukommt, unterscheidet sich „nach Stand und Beruf“ (ebd.). Anders als bei Kant, ist der Bürger bei Mendelssohn also kein Kosmopolit, der „zur Welt“ als „dem eigentlichen Publikum“ (Kant 1784, 23f.) spricht und der darin zwangsläufig aus seiner berufsmäßigen oder ständischen sozialen Rolle hinaustritt.

Warum aber macht Mendelssohn diese Unterscheidung? Warum gibt es zweierlei Aufklärung? Wir berühren an dieser Stelle ein Hauptanliegen Mendelssohns, das sich auch durch seine übrigen philosophisch-politischen Schriften zieht. Es geht ihm um das Verhältnis von Universalität und Parti-

12 Genau genommen, kommt der Unterschied lediglich bei der Aufklärung zum Tragen. Denn im kulturell-praktischen Sinn macht die Rede vom Menschen als Mensch für Mendelssohn wenig Sinn; der Mensch ist dann immer schon als Mitglied einer Gesellschaft gedacht. So verstehe ich Mendelssohns Satz „Der Mensch als Mensch bedarf keiner Kultur“ (1784b, 116).

kularität.¹³ Menschaufklärung ist die universale Seite der Aufklärung, sie bezieht sich auf die Allgemeinheit des Menschseins des Menschen. An ihrem Wissen sollen alle Menschen gleichermaßen teilhaben. Es ist das Wissen etwa um die Bestimmung des Menschen, den Zusammenhang von Wahrem, Schönerem und Gutem, um Glückseligkeit, und um die Unsterblichkeit der Seele. Bürgeraufklärung ist die partikulare Seite der Aufklärung, sie bezieht sich auf die Besonderheit der gesellschaftlichen Stellung des Menschen, die Mendelssohn im zeitgenössischen Kontext mit Stand und Beruf identifiziert. Am Wissen der Bürgeraufklärung sollen Menschen gemäß ihrer gesellschaftlichen Stellung teilhaben. Es handelt sich um fachliches und praxisorientiertes Wissen einer spezifischen Lebenswelt.

Nach Mendelssohn brauchen wir beide Arten der Aufklärung, Aufklärung muss allgemein und konkret sein. Sie kann nicht nur konkret sein, denn dann wird der Mensch auf seine soziale Stellung reduziert, sein Wissen um sich selbst fragmentiert. Was den überschüssigen Rest des Menschseins in ihm ausmacht, wird unverständlich. Dagegen ruft Hinske (1981, 104) in Erinnerung: „Der Mensch geht in seiner gesellschaftlichen Funktion nicht auf. Jener ‚Rest‘ aber, der nicht in der Gesellschaft aufgeht, ist in Wahrheit kein Rest, kein bloßes Privatleben, kein Spielraum für Freizeitgestaltung und Hobby, sondern eben jene Dimension, in der sich das Menschsein des Einzelnen entscheidet.“

Aufklärung kann aber auch nicht nur allgemein sein, denn dann riskiert sie, die partikularen Lebenswelten von Menschen hinter der Abstraktheit des Menschenseins zum Verschwinden zu bringen. Aufklärung dient den Menschen also nicht in allen ihren Ausprägungen und Bezugnahmen zum Guten. Mendelssohn (1784, 118) spricht in der Aufklärungsschrift gar vom „Mißbrauch der Aufklärung“, der zu „Hartsinn, Egoismus, Irreligion, und Anarchie“ führe. In den Ohren der meisten anderen Aufklärer klingt das anstößig. August Hennings (1784, 229) lässt Mendelssohn sogleich wissen: „Missbrauch der Aufklärung verstehe ich so wenig, als Dunkelheit des Lichts.“

Wir müssen sehen, was Mendelssohn mit Missbrauch der Aufklärung genau meint. Missbrauch der Aufklärung wird erst auf der Grundlage der zur Aufklärung hinzutretenden Kultur sichtbar. Ich möchte im Folgenden analytisch unterscheiden zwischen (1) Kultur im Sinne der kulturell-religi-

13 So liest auch Goetschel (2011, 89ff.).

ösen Identität des Einzelnen und von Gruppen und (2) Kultur im Sinne der Einrichtungen einer ganzen Gesellschaft und von Völkern.

Ad (1) Missbrauch der Aufklärung bedeutet für Mendelssohn zum Ersten die – im Namen der Aufklärung geforderte – gewaltvolle Herauslösung des Einzelnen oder ganzen Gruppen aus den kulturell-religiösen Bezügen, in denen sie leben. Zwei Mal erlebt Mendelssohn persönlich, dass er öffentlich dazu aufgefordert wird, seinen angeblich rückständigen, unaufgeklärten jüdischen Glauben zu verlassen. Erst im Ausgang aus der kulturell-religiösen Lebenswelt und der zugehörigen Praxis¹⁴, so die Annahme, dringe der Mensch zur vollständigen Aufklärung durch. Wohlgemerkt gilt dies nicht nur für Juden, sondern auch für Christen – allerdings nicht im selben Maß.

Dass auch Kant diese Annahme teilt, lässt sich an dessen Religionsphilosophie zeigen.¹⁵ Kant kritisiert das Judentum auf der Grundlage der Vernunftreligion, in der Religion weitestgehend mit Moralität identifiziert wird und alle über die Moralität hinausgehenden Elemente als überflüssig und irrational ausgeschlossen werden. Das Judentum besteht nach Kant (1793a, B 108) lediglich aus „lästige[n] Zeremonien und Gebräuche[n]“, bei denen das Innere der moralischen Gesinnung „gar nicht in Betrachtung“ komme. Aus diesem Grund, so Kant weiter, sei das Judentum „eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen [...] formten“ (ebd., B 186). Kant hält den Juden außerdem vor, sich unter dem überlegenen Gefühl der Auserwählung gegen andere Völker abzuschotten und so den „Vorwurf des Menschenhasses“ (ebd., B 287) auf sich zu ziehen. Zur Vernunftreligion könnten zwar auch die Juden grundsätzlich durchstoßen. Alleinmüssten sie dazu den „alten Kultus“ (Kant 1798, AA VII 53) abwerfen – was freilich den Kern des Judentums trifft. Kant ist sich dessen bewusst. Ihm ist deutlich, dass die Transformation zur Vernunftreligion, so wie er sie vor Augen hat, das Judentum nur im eigenen Zugrunde-Gehen leisten könnte. In der Weise, nämlich im Sinne eines Absterbens hin zur Vernunftreligion versteht sich Kants – aus heutiger Sicht schreckensvolle – Formulierung der „Eu-thanase des Judentums

14 Gemeint ist das sogenannte Zeremonialgesetz, also die jüdischen Religionsgesetze und die jüdische Ritualpraxis; zum Antizeremonialismus im Zeitalter der Aufklärung siehe Krochmalnik (1998).

15 Welche Auswirkungen Kants religionsphilosophische Position auf die politische Praxis nach Kant hat, dieser Frage kann ich hier nicht nachgehen.

[sic]“ (ebd.). Freilich sollen sich auch die statutarischen christlichen Religionen nach Kant in die allgemeine Vernunftreligion auflösen – auf dass einst nur „ein Hirt und eine Herde“ (ebd.) sei. Allerdings müssen sie dafür laut Kant weniger ‚Ballast‘ abwerfen. Die christliche Religion habe „den großen Vorzug vor dem Judentum, dass sie aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen, vorgestellt wird“ (Kant 1793a, B 254).

Die von Kant affirmierte Forderung nach Religionsvereinigung wird bereits an Mendelssohn herangetragen, namentlich vom satirischen Schriftsteller August Friedrich Cranz, der von der chiliastischen Hoffnung auf die religiöse Einheit erfüllt ist. Mendelssohn ist sie aber auch vonseiten seines Freundes Lessing bekannt, der in seiner geschichtsphilosophischen Abhandlung über die *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) auf ein drittes Zeitalter der Aufklärung aussieht, in dem sämtliche religiöse Zugehörigkeiten aufgelöst sind. Gerade letzteres muss Mendelssohn enttäuscht haben; seine Kritik an Lessings Geschichtsmodell (Mendelssohn 1783a, 96ff.) ist hiernach allzu verständlich. In der Zurückweisung der Religionsvereinigung findet sich schließlich Mendelssohns entscheidende Diagnose einer frühen Form der Dialektik der Aufklärung¹⁶, die weit über den zeitgenössischen Kontext hinaus von Bedeutung ist.

Mendelssohn (1783a, 139ff.) wehrt die Forderung nach Religionsvereinigung argumentativ ab: Die religiöse Einheit stelle eine Verletzung des Rechts auf Religionsfreiheit dar, sie sei nichts weiter als ein bloßes Lippenbekenntnis, und sie verstoße gegen den Plan der Vorsehung. Neben der konkreten argumentativen Zurückweisung spricht Mendelssohn auch im grundsätzlichen Ton, wenn er eine genaue Prüfung der aufklärerischen Ansprüche anmahnt: „Hütet euch, Menschenfreunde! solchen Gesinnungen, ohne die genaueste Prüfung, Gehör zu geben. Es können Fallstricke sein, die der ohnehin mächtig gewordene Fanatismus der Gewissensfreiheit legen will. [...] Da ihm, durch eure wohltätigen Bemühungen die offene Gewalt benommen ist, so nimmt er vielleicht die Maske der Sanftmut an, um euch zu hintergehen, heuchelt Bruderliebe, gleißet Menschenduldung, und schmiedet heimlich die Ketten schon, die er der Vernunft anzulegen gedenkt, um sie unversehens wieder in den Pfuhl der Barbarei zu stürzen, aus der ihr sie zu ziehen angefangen“ (ebd., 139).

16 So charakterisieren auch Hinske (1981), Bielefeldt (2006), Goetschel (2011).

Es gibt demnach Fälle, in denen die Aufklärung nicht nur über ihr emanzipatorisches Ziel hinausschießt, sondern sich in ihr Gegenteil zu verkehren droht. Um dem vorzubeugen, muss die Kultur im Sinne der kulturell-religiösen Identität des Einzelnen und von Gruppen als Haltelinie eingezogen werden. Es ist keine Haltelinie, die verbieten würde, kulturell-religiöse Identitäten zu hinterfragen oder entsprechende Praktiken zu kritisieren; auch Mendelssohn stellt einen vernunftreligiösen Anspruch ans Judentum und gerät darüber in Streit etwa mit dem Rabbiner Jacob Emden. Sie ist allerdings eine Haltelinie, die es verbietet, mit der kulturell-religiösen Partikularität so umzugehen, dass sie in einer Aufhebung oder ‚Harmonisierung‘ durch die Aufklärung getilgt wird. In dieser Weise, so meine, sollte Kants Aufklärungsbegriff von Mendelssohns Warnung informiert sein. Mendelssohn bildet diesbezüglich ein „kritisches Supplement“ (Goetschel 2011, 96) für den kantischen Aufklärungsbegriff.

Ad (2) Missbrauch der Aufklärung bedeutet für Mendelssohn zum Zweiten, die Aufklärung unabhängig vom kulturellen Stand einer Gesellschaft zu bewerkstelligen, insbesondere: die Aufklärung voranzubringen, obwohl eine Gesellschaft ihrer Kultur nach (noch) nicht empfänglich für sie ist. Dasselbe gilt für Versuche, die Aufklärung ‚in einem Ruck‘ durchzuführen und darüber gesellschaftliche Verwerfungen billigend in Kauf zu nehmen.¹⁷ „Wenn Aufklärung der Cultur zu sehr voreilt“, schreibt Mendelssohn (1784a, 237), „so kann sie [...] schädlich seyn, und sogar zufälliger weise den Fortgang der Cultur auf eine Zeit lang unterbrechen“ (ebd.). Daher habe der „Aufklärer [...] sorgfältig auf Zeit und Umstände zu sehen und den Vorhang nur in dem Verhältnisse aufzuziehen, in welchem das Licht seinen Kranken heilsam seyn kann“ (ebd.). Für Mendelssohn entscheidet also auch das Timing von aufklärerischen Vorstößen über deren Angemessenheit und deren Erfolg. Im Zweifelsfall „wird der tugendliebende Aufklärer [...] lieber das Vorurtheil dulden, als die mit ihm verschlungene Wahrheit zugleich mit vertreiben“ (1784b, 77).

Es ist aus dieser Sicht einleuchtend, dass Mendelssohn sich erst dann mit seinem *Manasse* (1782) öffentlich und umfassend gegen den Konversionsdruck seiner Zeitgenossen zu Wort meldet und antijüdische Vorurteile entlarvt, da ein kultureller Wandel bereits um sich greift. Er spricht von „die-
se[m] glücklichen Zeitpunkte [...], in welchem die „Rechte der Menschheit“

17 Dass sich Aufklärung nicht in einer Revolution Bahn brechen soll, davon ist auch Kant (1784, 21) überzeugt.

in ihrem wahren Umfange beherzigt zu werden anfangen“ (Mendelssohn 1782, 3, Hervorhebung i.O.). Konkret hat er neben der Schrift von Dohm und Lessings *Nathan* (1779) die politisch-rechtlichen Veränderungen im Blick, die Joseph II. mit dem Toleranzpatent für die böhmischen Juden 1781 vollzieht. Auch wenn diese inhaltlich ebenso wie die Toleranzpolitik Friedrichs II. noch weit von Mendelssohns und Dohms Vorstellungen entfernt liegen, erkennt Mendelssohn darin ein historisches Moment, das für sein Aufklärungsanliegen günstig ist.

In systematischer Hinsicht ist natürlich von Interesse zu klären, wie weit die Aufklärung auf den Stand der Kultur Rücksicht nehmen muss. Ist es nur strategisch ratsam, dass die Aufklärung Rücksicht auf die Kultur nimmt, um ihre Erfolgchancen zu erhöhen? Oder ist die Rücksichtnahme notwendig, und falls ja, wie sieht diese Rücksichtnahme aus?

Zunächst lässt sich sagen: Nach Mendelssohn verhindert eine rückständige, mit der Aufklärung nicht Schritt haltende Kultur, dass sich die Aufklärung in Form bürgerlicher Freiheiten durchsetzt. Vermittlung mit der Kultur heißt dann, bürgerliche Freiheit nicht prinzipiell, sondern nur je nach Stand der Kultur einzufordern und anzuerkennen. Auf diese Position stellt sich Mendelssohn, wenn er auf die Frage nach der besten Staatsverfassung antwortet: „Für jedes Volk, auf jeder Stufe der Kultur, auf welcher es stehet, ist eine andere Regierungsform die beste. Manche despotisch regierte Nationen würden höchst elend sein, wenn man sie sich selbst überließe; so elend als manche freigesinnten Republikaner, wenn man sie einem Einzelherrscher unterwerfen sollte. Ja manche Nation wird, so wie sich Kultur, Lebensart und Gesinnung abändert, auch mit der Regierungsform ändern, und in einer Folge von Jahrhunderten den ganzen Zirkel der Regierungsformen, von Anarchie bis Despotismus, durch alle Schattierungen und Vermischungen durchwandern, und doch immer die Form gewählt haben, die in solchen Umständen für sie die Beste war“ (Mendelssohn 1783a, 42).¹⁸

Wenn die Kultur entgegensteht, ist an eine konsequente rechtliche Emanzipation also nicht zu denken. Wohlgermerkt gibt Mendelssohn hier eine Antwort auf die Frage nach der besten Staatsverfassung. Die Kultur als Einrichtung einer gesamten Gesellschaft ist dann in der Tat ein Hemmschuh der Aufklärung, und der ‚Missbrauch‘ der Aufklärung entpuppt sich als kritik-

18 Auf weitere wichtige Aspekte von Mendelssohns Staatstheorie, in der Freiheits- und Glückseligkeitszweck des Staats vereinbart werden sollen, kann ich aus Platzgründen leider nicht eingehen; siehe dazu etwa Altmann (1982).

würdige Halbherzigkeit der Aufklärung. Dies wird im Kontrast zu Kant deutlich. Kant (1795, AA VIII 350) führt das Recht als „Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Bestimmung habe geben können,“ konsequent auf die Autonomie zurück. Dies kann laut Kant nur in einer republikanischen Verfassung realisiert werden (ebd., AA VIII 351ff.). In der Bindung des staatlichen Rechts an die Autonomie entscheidet sich auch die systemische Frage nach der Art der Herrschaft. Einen Kulturvorbehalt, wie ihn Mendelssohn formuliert, lässt Kant in dieser Frage richtiger Weise nicht zu.

Sehen wir zuletzt auf Mendelssohns kontroverse These aus der Aufklärungsschrift (1784b, 117), der nach Menschenaufklärung und Bürgeraufklärung miteinander in Streit geraten können. Wir befinden uns hier – in Mendelssohns Termini – zwar mehr bei einer Auseinandersetzung im Inneren der (theoretischen) Aufklärung. Allerdings meine ich, tritt die (praktische) Kultur zur Bürgeraufklärung zwangsläufig hinzu, insofern das Wissen nach Stand und Beruf immer schon gesellschaftlich-kontextuell situiert ist. Bürgeraufklärung ist notwendig kulturell imprägniert. Nun kann es nach Mendelssohn vorkommen, dass „die Aufklärung, die der Menschheit unentbehrlich ist, sich nicht über alle Stände des Reichs ausbreit[et]“ (ebd., 117). Mendelssohn beschwört gar eine Situation, in der die kulturell bedingten Strukturen der Gesellschaft der Menschenaufklärung so harte Grenzen setzen, dass eine sie durchbrechende Menschenaufklärung gleichsam zum Niedergang der Verfassung führen würde. In dieser Situation rät Mendelssohn: „Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund! Die Nothwendigkeit mag hier Gesetze vorschreiben, oder vielmehr die Fesseln schmieden, die der Menschheit anzulegen sind, um sie nieder zu bezeugen, und beständig unterm Drucke zu halten!“ (ebd.).

Auch hier begegnen wir also einem Vorbehalt, der sich zuungunsten der rechtlichen Freiheit auswirkt. Dabei scheint mir Mendelssohns Rat nicht nur mit Blick auf seine eigene Aufklärungsarbeit nicht ganz verständlich. Man fragt sich auch: Steht die staatliche Ordnung durch den Gebrauch der Meinungsäußerungsfreiheit wirklich jemals auf dem Spiel? Mendelssohn formuliert diesen Zweifel an anderer Stelle selbst.¹⁹ Es ist außerdem nicht klar, warum ausgerechnet die Philosophie sich eine Selbstzensur auferlegen

19 „Ich wünschte, dass die Beispiele aus der Geschichte aufgesucht würden, wo entweder Aufklärung überhaupt, oder insbesondere, eine ungebundene Freiheit seine Meinung zu äussern, der öffentlichen Glückseligkeit wirklich geschadet hat“ (Mendelssohn 1783b, 111).

sollte. Wie wir aus *Ueber die Freiheit*, seine Meinung zu sagen (1784) wissen, spricht sich Mendelssohn nicht kategorisch gegen Zensurmaßnahmen aus. Zensurmaßnahmen sind indes niemals das Geschäft der Philosophie, sondern des Staates.²⁰ Man kann hier allenfalls einen Ausweg darin sehen, dass man die Selbstzensur der Philosophen als implizite Kritik an den politischen Zuständen liest (Schulte 2020, 45), oder als „Warnung vor Komplizenschaft“ (Hinske 1981, 110) mit einem korrupten Regime. Es lässt sich zuletzt aber auch fragen, warum Mendelssohn die Starrheit der ständegesellschaftlichen Strukturen, an denen die Menschaufklärung scheitert, mit seinem Rat abstützt. Denn es läge ebenso nahe, die Starrheit als Missbrauch der Kultur, vor dem Mendelssohn in seiner Aufklärungsschrift ebenfalls warnt,²¹ in den Blick zu nehmen.

In der Vermittlung von Kants und Mendelssohns Aufklärungsbegriff sehen wir daher auf der einen Seite, dass Mendelssohn eine wichtige Erweiterung des kantischen Verständnisses hinsichtlich des Universalismus liefert: Universale Aufklärung gelingt nur, wenn man das religiös-kulturelle Sosein von Menschen gleichmäßig anerkennt; es darf nicht unberücksichtigt bleiben. Auf der anderen Seite zeigt sich bei Mendelssohn jedoch eine problematische Einschränkung der Freiheit, nämlich wenn die kulturelle Verfasstheit einer Gesellschaft zugleich das Maß der Freiheit bestimmt. Demgegenüber nimmt sich der kantische Autonomiebegriff überzeugender aus. So möchte ich davon sprechen, dass Kant und Mendelssohn sich hinsichtlich der Universalität und des Freiheitsgehalts der Aufklärung wechselseitig korrigieren. Überein kommen sie bei der Annahme einer grundsätzlichen Unabgeschlossenheit der Aufklärung. Den systematischen Gehalt dieser Vermittlungsposition möchte ich zuletzt skizzieren.

V Auf dem Weg zu einer selbstreflexiven Aufklärung: Ergebnis und systematischer Ertrag

Mit Blick auf die kulturell-religiöse Identität von Einzelnen und gesellschaftlichen Gruppen gewinnt die Aufklärung in der Vermittlung von Kants und Mendelssohns Aufklärungsbegriff deutlich an (selbst)reflexivem Profil.

20 „Wenn die Freiheit des Menschen, seine Meinung zu sagen, eingeschränkt werden soll, so muß die eiserne Macht es thun, nicht die Vernunft“ (Mendelssohn 1784c, 123).

21 „Misbrauch der Kultur [sic] erzeugt Ueppigkeit, Gleißnerei, Weichlichkeit, Aberglauben, und Sklaverei“ (Mendelssohn 1784b, 118).

Mendelssohn pocht auf die irreduzible jüdische Partikularität, nicht um sie in einen Gegensatz zur Universalität der Aufklärung zu stellen. Er wendet sich lediglich gegen einen abstrakten Universalismus, der die Partikularität zum Verschwinden bringen möchte. Wie gezeigt, hat Mendelssohn dabei die christlichen und christlich sozialisierten Aufklärer vor Augen, welche die Verlassung des jüdischen Glaubens und der jüdischen Ritualpraxis als Bedingung für die vollständige Aufklärung und rechtliche Gleichstellung der Juden setzen. Dass auch Kant – zumindest religionsphilosophisch; zum rechtlichen Umgang bezog ich hier keine Stellung – diese Position teilt, insofern er eine in der Vernunftreligion geeinte Menschheit herbeisehnt, ist dann keine bloß willkürliche Verirrung mehr. Vielmehr ist dies Ausdruck einer Aufklärung, die die Grenze der Unaufhebbarkeit von kulturell-religiöser Alterität nicht anerkennt, und, sie durchstoßend, ihre eigenen Prinzipien verletzt.

Selbstreflexiv ist die Aufklärung, wenn sie die Grenze, die sie an der Unaufhebbarkeit kulturell-religiöser Alterität findet, als ihre eigene Grenze erkennt. Es handelt sich dann um eine Schranke, die sie um ihrer selbst willen achtet. Die Aufklärung beugt so der Gefahr ihres Missbrauchs selber vor. Wichtig scheint mir gleichfalls zu sein, Mendelssohns Dialektik-Diagnose als Selbstreflexion der okzidentalischen Konzeption von Aufklärung zu begreifen: Die Aufklärung klärt sich nicht nur mit Blick auf nicht-westliche Kulturen über sich selber auf. Die Auseinandersetzung über die kulturellen Bedingungen der Universalität der Aufklärung finden auch innerhalb des okzidentalischen Denkens statt. Leichtfertige Formulierungen wie die jüdisch-christliche Tradition verdecken die Brüchigkeit dieser immensen, stets neu zu sichernden Vermittlungsleistung.

Eine Vermittlung gilt es selbstverständlich auch mit Blick auf andere Gestalten des angeblich Anderen der Aufklärung zu leisten, nicht nur beim Judentum; auch wenn das Judentum das paradigmatische Andere bleibt und seine Anhängerinnen und Anhänger bis heute massiv stigmatisiert und bekämpft werden. In den westlichen Gesellschaften erscheint jedoch spätestens seit 9/11 und Huntingtons *Kampf der Kulturen* (1996) der Islam als eine tendenziell bedrohliche Gestalt kulturell-religiöser Alterität. Meines Erachtens kann eine Aufklärung, die Mendelssohns kritische Ergänzung von Kant aufgenommen hat, gute Orientierung bieten, wenn sie sich zu anderen Religionen, so auch zum Islam ins Verhältnis setzt. Klarer Weise bleibt die Aufklärung weiterhin religionskritisch auch gegenüber dem Islam, besonders bei Lehrstücken, die die Grenzen der bloßen Vernunft weit hinter sich lassen.

Man denke hier zum Beispiel an die in allen drei abrahamitischen Religionen kanonisierte Geschichte der Aufopferung Isaaks durch Abraham – und an die Zurückweisung von Kant (1798, AA VII 63). Wohl aber wird man sich davor hüten, die Kritik am Islam so zu überziehen, dass man damit einer rechtlichen Ungleichbehandlung das Wort redet, die ihre harte Realität heute in manchen ‚Neutralitätsgesetzen‘ (z. B. im Berliner Neutralitätsgesetz) oder in erhöhten Anforderungen bei der Einbürgerung (siehe etwa die Diskussion zum Handschlag) findet.²² Ebenso kann die Aufklärung nicht auf eine kulturelle Gleichmachung zielen. Der in diese Richtung weisende Vorschlag eines Euro-Islam (Bassam Tibi) ist vom Tisch, und sollte es bleiben. Das Recht auf Religionsfreiheit muss die zentrale Forderung zum Umgang mit religiösem Pluralismus sein: Alle Bürgerinnen und Bürger sollen gemäß ihren je spezifischen religiösen Überzeugungen gleichermaßen frei leben können.

Der aufklärerische Anspruch darf ferner nicht an einem allgemeinen Kulturvorbehalt scheitern. Das Maß politisch-rechtlicher Freiheit kann nicht vom Stand der Kultur einer ganzen Gesellschaft abhängig gemacht werden. Kants autonomietheoretische Begründung von Recht und Staat (ausführlich dazu Hirsch 2017) ist hier konsequenter als Mendelssohns „Philosophie der Balance“ (Hinske 1981, 102) von Aufklärung und Kultur. Denn Kants Autonomie versperrt den Weg zur Despotie prinzipiell. Noch der kulturell reichhaltigsten Despotie wird die Legitimation entzogen. Und unabhängig vom Stand der Kultur ist jenes ursprüngliche, die Aufklärung zuallererst in Gang bringende Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit in Kraft. Dies gilt es zu bedenken mit Blick auf manchen Missbrauch der kulturellen Argumentation, den wir heute beobachten; etwa wenn fundamentale Freiheits- und Gleichheitsrechte von autoritären Regimen mit dem Hinweis, sie passten nicht zu ihrer Kultur und ihren Werten, rundweg abgelehnt werden.

Schließlich zeigt sich ein selbstreflexiver Gehalt der Aufklärung in der Annahme ihrer Unabgeschlossenheit, die Kant und Mendelssohn teilen. Anders als beispielsweise Hegel, in dessen teleologischem Modell die Gestaltungen des Geistes zuletzt vollends ausgereift sind, betonen Kant und Mendelssohn den Prozesscharakter der Aufklärung und schließen damit die Verantwortung künftiger Generationen ein. Es ist eine Verantwortung, die wir auch heute im Umgang mit religiös-kulturellen Differenzen deutlich spüren.

22 Die Beispiele betreffen nicht ausschließlich Musliminnen und Muslime. Dennoch stehen sie in der Diskussion im Vordergrund, auf ihre Belange entfällt die Mehrzahl der gerichtlichen Urteile.

Literatur

- Altmann, Alexander. 1973. *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*. 1. Aufl. Alabama: University of Alabama Press.
- Altmann, Alexander. 1981. „Aufklärung und Kultur bei Moses Mendelssohn“. In *Ich handle mit Vernunft... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*, herausgegeben von Norbert Hinske, 1. Aufl., 1–14. Hamburg: Meiner.
- Altmann, Alexander. 1982. „Prinzipien politischer Theorie bei Mendelssohn und Kant“. In *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*, herausgegeben von Alexander Altmann, 1. Aufl., 192–216. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Bielefeldt, Heiner. 2006. „Aufklärer und Aufklärungskritiker. Moses Mendelssohn“. In *Aufklärung – Judentum – Menschheit. Texte zu Moses Mendelssohn, Salomon Herxheimer, Hermann Cohen und zum ethischen Sozialismus*, herausgegeben von Bernd G. Ulbrich, 1. Aufl., 7–14. Dessau: Moses-Mendelssohn-Gesellschaft.
- Böning, Holger. 2008. „Ohne Zeitung keine Aufklärung“. In *Presse und Geschichte. Leistungen und Perspektiven der historischen Presseforschung*, herausgegeben von Astrid Blome und Holger Böning, 1. Aufl., 141–78. Bremen: edition lumière.
- Dohm, Christian Konrad Wilhelm. 1783. *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Zweyter Theil*. 1. Aufl. Berlin/Stettin: Nicolai.
- Drakoulidis, Charalampos. 2021. *Kant über Spontaneität und Selbstbestimmung im Denken*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Feiner, Shmuel. 2009. *Moses Mendelssohn. Ein jüdischer Denker in der Zeit der Aufklärung*. 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Goetschel, Willi. 2011. „Einstimmigkeit in Differenz. Der Begriff der Aufklärung bei Kant und Mendelssohn“. In *Text + Kritik. Sonderband V (11)*: 79–98.
- Guyer, Paul. 2020. *Reason and Experience in Mendelssohn and Kant*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen. 1990 [1962]. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hennings, August. 1977 [1784]. Brief an Moses Mendelssohn vom 21. Oktober 1784. In *Moses Mendelssohn. Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe 13*, bearbeitet von Alexander Altmann. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Hinske, Norbert. 1981. „Mendelssohns Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? oder Über die Aktualität Mendelssohns“. In *Ich handle mit Vernunft... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*, herausgegeben von Norbert Hinske, 1. Aufl., 85–117. Hamburg: Meiner.
- Hinske, Norbert. 1986. „Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants“. In *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, herausgegeben von Johannes Schwartländer und Dietmar Willoweit, 1. Aufl., 31–49. Kehl am Rhein: Engel.

- Hirsch, Philipp-Alexander. 2017. *Freiheit und Staatlichkeit bei Kant. Die autonomie-theoretische Begründung von Recht und Staat und das Widerstandsproblem*. 1. Aufl. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kant, Immanuel. 1998 [1781/87]. *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Jens Timmermann. 1. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel. 1999 [1784]. *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, herausgegeben von Horst D. Brandt. 1. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel. 1903/11 [1785]. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In *Kants gesammelte Schriften IV*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- Kant, Immanuel. 1912/23 [1786]. „Was heißt: Sich im Denken orientiren?“. In *Kants gesammelte Schriften VIII*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- Kant, Immanuel. 1908/13 [1790]. „Kritik der Urteilskraft“. In *Kants gesammelte Schriften V*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- Kant, Immanuel. 2003 [1793a]. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgegeben von Bettina Stangneth. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel. 1912/23 [1793b]. „Über den Gemeinspruch <Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis>“. In *Kants gesammelte Schriften VIII*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- Kant, Immanuel. 1912/23 [1795]. „Zum ewigen Frieden“. In *Kants gesammelte Schriften VIII*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- Kant, Immanuel. 2009 [1797]. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten Erster Teil*, herausgegeben von Bernd Ludwig, 3. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel. 1907/17 [1798]. „Der Streit der Facultäten“. In *Kants gesammelte Schriften VII*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- Krochmalnik, Daniel. 1998. „Das Zeremoniell als Zeichensprache. Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufklärerischen Semiotik“. In *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, herausgegeben von Josef Simon und Werner Stegmaier, 1. Aufl., 238–85. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mendelssohn, Moses. 1974 [1770]. „Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich“. In *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe 7*, bearbeitet von Simon Rawidowicz. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Mendelssohn, Moses. 2005 [1782]. „Vorwort zu Manasse ben Israels Rettung der Juden“. In *Moses Mendelssohn. Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Mit dem Vorwort zu Manasse ben Israels Rettung der Juden und dem Entwurf zu Jerusalem*, herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Meiner.

- Mendelssohn, Moses. 2005 [1783a]. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Mit dem Vorwort zu Manasse ben Israels Rettung der Juden und dem Entwurf zu Jerusalem*, herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Meiner.
- Mendelssohn, Moses. 1981 [1783b]. „Votum zu Möhsens Aufsatz über Aufklärung“. In *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe 6, 1*, bearbeitet von Alexander Altmann. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Mendelssohn, Moses. 1977 [1784a]. „Brief an August Hennings vom 27. November 1784“. In *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe 13*, bearbeitet von Alexander Altmann. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Mendelssohn, Moses. 1981 [1784b]. „Ueber die Frage: was heißt aufklären?“. In *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe 6, 1*, bearbeitet von Alexander Altmann. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Mendelssohn, Moses. 1981 [1784c]. „Ueber die Freiheit, seine Meinung zu sagen“. In *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe 6, 1*, bearbeitet von Alexander Altmann. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Mendelssohn, Moses. 1977 [1785a]. „Brief an Immanuel Kant vom 16. Oktober 1785“. In *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe 13*, bearbeitet von Alexander Altmann. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Mendelssohn, Moses. 1785b. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Erster Theil*. Christian Friedrich Voß und Sohn: Berlin.
- Scholz, Oliver R. 2009. „Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung“. In *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, herausgegeben von Heiner F. Klemme, 1. Aufl., 28–42. Berlin/New York: De Gruyter.
- Schulte, Christoph. 2020. „Was heißt aufklären? Oder wie ein preußischer Professor und ein Jude die Aufklärung verschieden verstehen“. In *Von Moses bis Moses. Der jüdische Mendelssohn*, herausgegeben von Christoph Schulte, 1. Aufl., 28–45. Hannover: Wehrhahn.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003. „What is Enlightenment? Gayatri Chakravorty Spivak Conversing with Jane Gallop“. In *Polemic. Critical or Uncritical*, herausgegeben von Jane Gallop, 1. Aufl., 179–200. New York/London: Routledge.
- Zöllner, Günter. 2001. „Die Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant“. In *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses 4*, herausgegeben von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher, 1. Aufl., 476–89. Berlin: De Gruyter.

