

Autorität, Öffentlichkeit und der Geist der Freiheit

Der kritische Kontext von Kants Aufklärungsverständnis

Authority, Publicity, and the Spirit of Freedom

The Critical Context of Kant's Understanding of Enlightenment

DAVID OWEN, SOUTHAMPTON

Zusammenfassung: Dieser Essay legt den Fokus auf den Kontext von und die Beziehung zwischen Kants ersten beiden Publikationen in der *Berlinischen Monatsschrift*: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ und „Beantwortung der Frage: Was heißt Aufklärung?“. Seine Absicht ist nicht, einfach nur zu verstehen, was Kant in diesen Essays sagt, sondern zu rekonstruieren, was er macht, indem er die beiden Essays in dieser Zeitschrift, in dieser Reihenfolge, zu dieser Zeit veröffentlicht. Indem der Essay den geistesgeschichtlichen Kontext der Zeitschrift, in der Kant seine Essays publiziert, hinsichtlich seiner Beziehung zur Berliner Mittwochsgesellschaft und hinsichtlich des Aufklärungsverständnisses, das sie darstellt, rekonstruiert, argumentiere ich, dass eine zentrale Absicht von Kants Text darin besteht, dass er eine Kritik der ‚dogmatischen‘ Sichtweise bereitstellt und ein alternatives, „kritisches“ Verständnis anbietet. Es wird argumentiert, dass die frühere Veröffentlichung „Die Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ eine zentrale Rolle einnimmt, um Orientierung für Kants Leserschaft auf den radikalen Blick der Aufklärung zu bieten, die er vorschlägt, und ihr ermöglicht, sich selbst als rationale, autonome Akteure zu begreifen, die in der Lage sind, das Projekt der Aufklärung fortzuführen. Der Argumentationsgang zielt darauf zu zeigen, dass Kants Essays eine Intervention darstellen, eine komplexe Arbeit der Anwaltschaft, die sich an Vormünder, die Öffentlichkeit und den Staat richtet.

Schlagwörter: Aufklärung, Vormund, Unmündigkeit, öffentlicher Gebrauch der Vernunft, Ideologie, Legitimationsnarrativ

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



Abstract: This essay focuses on the context of, and relationship between, Kant's first two publications in the *Berlinische Monatsschrift*: 'Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective' and 'Answering the Question: What is Enlightenment?'. Its purpose is not simply to understand what Kant is saying in these essays, but to reconstruct what he is doing in publishing these two essays in this journal, in this order, at this time. Reconstructing the intellectual context of the journal in which Kant publishes his essays in terms of its relationship to the Berlin Wednesday Society and the understanding of enlightenment that this Society represents, I argue that a central purpose of Kant's text is to provide a critique of that 'dogmatic' view and offer an alternative 'critical' understanding. It is claimed the prior publication of 'Idea for a Universal History' has a central role in orienting Kant's audience to the radical view of enlightenment that he proposes and enabling them to conceive of themselves as autonomous rational agents capable to furthering the project of enlightenment. The argument aims to show that Kant's essays are an intervention that is a complex work of advocacy addressed to guardians, to the public, and to the state.

Keywords: enlightenment, guardian, immaturity, public use of reason, ideology, legitimization narrative.

„Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe. Der erstere ohne den letzteren ist die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften. Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich vornehmlich in dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzuthemen; jene Gesellschaften also würden wegfallen, wenn diese Freiheit begünstigt wird. Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befördern, als daß sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äußern läßt?“

Kant, 8, 306.

Die Ironie, dass viele Essays von Kant,¹ einschließlich seiner Antwort auf die Frage „Was ist Aufklärung?“, in einer Zeitschrift veröffentlicht wurden, die mit einer geheimen Gesellschaft verbunden war, war Kant nicht entgangen.

1 1784 [allgemeine Geschichte] [Aufklärung], 1785 [Vulkane] [Mutmaßlicher Anfang] [Sich im Denken orientieren], 1791 [Theodizee], 1792 [Radikal Böse],

In der Tat, dass diese Frage und Debatten darüber in geheimen Gesellschaften, wie der *Mittwochsgesellschaft*, kultiviert wurden, wird für Kant zum Thema – wie die oben zitierten Bemerkungen anzeigen – bei seinen Überlegungen zu der Frage nach der Aufklärung und nach den Bedingungen der Aufklärung der Öffentlichkeit und der Regierung des Staates. Das Ziel des Artikels besteht darin, die Verbindungen zwischen Öffentlichkeit, Autorität und dem Geist der Freiheit zu erkunden, die Kant in seinen Überlegungen zur Aufklärung und zu deren Bedeutung für sein philosophisches Projekt gemacht hat. Der Anspruch, den ich hier entwickeln will, besagt, dass Kants Texte sein Verständnis von Aufklärung nicht nur ausformulieren, sondern auch performativ vorführen, und zwar als Exemplifizierungen des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft, die seinen rechtmäßigen Gebrauch zeigen.²

Kants Essay „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, der in der Dezember-Ausgabe der *Berlinischen Monatsschrift* veröffentlicht wurde, war sein zweiter Beitrag in dieser Zeitschrift, dem die Veröffentlichung der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ in der November-Ausgabe vorausgegangen war, in welchem Kant das „leitende Prinzip“ für die Geschichte der Menschheit hinsichtlich einer „Naturabsicht“ (8, 18) zu spezifizieren versucht, die Aufklärung hervorbringt und durch aufklärerische Überlegungen anerkannt wird. Ich argumentiere, dass es wichtig ist, diese beiden Essays in Kants Antwort auf die Frage der Aufklärung als zusammengehörend anzusehen. Während ich auch auf einige spätere Arbeiten eingehe, die Kant im Zusammenhang mit diesem Thema veröffentlicht

1793 [Theorie und Praxis], 1794 [Einfluss des Mondes] [Das Ende aller Dinge], 1796 [Vornehme Ton] [Mathematische Streit] [Friede in der Philosophie]

2 In dieser Hinsicht folgt dieser Artikel den Spuren von Laursens klassischem Essay über den „subversiven“ Kant, der die Art und Weise unterstreicht, in der Kants Gebrauch des Begriffs der Öffentlichkeit ein selbstbewusster Teil einer „sich entwickelnden Literaturtradition war, die mit Lesegesellschaften, der Bühne, veröffentlichten Briefwechseln und so weiter verbunden war.“ Viele Autoren hatten nicht die Absicht, politischen Radikalismus durch ihre Sprache zu fördern. Aber, wie ein moderner Kommentator beobachtet, die wie Pilze aus dem Boden schießenden Literaturgesellschaften „öffneten und erweiterten den Raum für ein öffentliches Leben, das frei von der Kontrolle des Staates und der Familie war“. Das konnte nicht anders als subversiv gegenüber dem vorherrschenden Absolutismus sein. Kants Sprache aus ‚Was ist Aufklärung‘ repräsentiert einen Beitrag zu dieser Bewegung und wäre wahrscheinlich ohne sie nicht denkbar gewesen (1986, 588, siehe jedoch Cronin 2003, 55 Fußnote 13 für eine gegenteilige Bewertung).

hat, um zur Klärung einiger Argumente beizutragen, die in dem Essay von 1794 vorgebracht werden, liegt mein Schwerpunkt auf diesen frühen Essays.

Dazu will ich zunächst den Ausgangskontext der Debatte um Aufklärung skizzieren, um die Themen herauszuarbeiten, die für Kants eigene Antwort auf diese Frage von zentraler Bedeutung sind, bevor ich mich dieser Antwort zuwende und die Art und Weise hervorhebe, in der sie für Kants Verständnis seiner eigenen philosophischen Aktivität und seines kritischen Projekts zentral ist.³

I Die Frage „Was ist Aufklärung?“ stellen

„Was ist Aufklärung? Diese Frage, die fast so wichtig ist wie die Frage, was ist Wahrheit, sollte in der Tat beantwortet werden, bevor man mit dem Aufklären beginnt! Und noch immer habe ich nirgends sie beantwortet gefunden!“ (zitiert nach Schmidt 1989, 272).

Diese beiläufige, frustrierte Fußnote des Theologen und Bildungsreformers Johann Friedrich Zöllner wurde in einem Essay von Dezember 1783 in der *Berlinischen Monatsschrift* veröffentlicht, der Zeitschrift, die als öffentliches Organ der *Mittwochsgesellschaft* diente. Die Gesellschaft – deren interner Name „Gesellschaft der Freunde der Aufklärung“ war – befand sich, so Birtsch (1996, 235), „an der Grenze zwischen dem privaten Zirkel und der geheimen Gesellschaft“; so „verlangte die Gesellschaft in dem ersten Satz ihres Gründungsstatuts“, das Ende 1783 geschrieben wurde, dass „jedes Mitglied (...) auf seine Ehre hin alles, was in der Gesellschaft besprochen wurde, streng vertraulich behandeln sollte, sogar kaum von ihrer Existenz sprechen sollte“.

Die Berliner Mittwochsgesellschaft bestand von 1783 bis 1798, obwohl sie nach 1792 nach Jena umgezogen war, um den zunehmend drakonischen preußischen Zensurgesetzen zu entgehen, die auf den Tod Friedrichs II. folgten (Schmidt 1989, 271, Fußnote 7). Die Gesellschaft – die den Geist des Gehorsams demonstrierte, den Kant in *Über den Gemeinspruch* feststellte – löste sich auf Grundlage des königlichen Edikts vom 20. Oktober 1798 selbst zur „Vorbeugung und Bestrafung von geheimen Gesellschaften, die der öffentli-

3 Es sollte wertgeschätzt werden, dass Kants Antwort auf die Frage ein aktuelles Thema in den zeitgenössischen Debatten bleibt. Für eine jüngere Verteidigung, siehe Fleischacker 2013.

chen Sicherheit schaden könnten“ auf (Birtsch 1996, 248). Aufklärerische Gesellschaften wie die Mittwochsgesellschaft waren ein Merkmal des deutschen (van Dulmen, 1992) und europäischen (Im Hof, 1982) Geisteslebens unter Bedingungen, in denen Zensur weit verbreitet war; aber die Mittwochsgesellschaft zeichnete sich besonders durch die Prominenz ihrer Mitgliedschaft aus (die auf 24 Personen begrenzt war), zu der neben Philosophen und Autoren auch hohe Beamte des preußischen Staates sowie reformorientierte Geistliche und Ärzte gehörten (Schmidt 1989, 272–3). Ihre Zeitschrift, die *Berlinische Monatsschrift* (1783–96), war ein zentrales Organ für die Verbreitung des aufklärerischen Denkens und der Hauptort für Kants Publikation von Essays, die auf die zentralen Anliegen der kritischen Aufklärungsreflexion gerichtet waren – Religion und Gesetzgebung; zu den regelmäßigen Beitragenden gehörten auch Moses Mendelssohn, Christian Garve, Justus Möser, Friedrich Nicolai, Wilhelm von Humboldt (Schmidt 1989, 271). So bemerkt Birtsch: „Ohne Zweifel war die Mittwochsgesellschaft die Zentralstelle für das preußische Spätaufklärungsdenken“ (1996, 248).

Schmidt (1989) hat überzeugend dargelegt, dass es zwar Zöllners Fußnote ist, die zuerst Kants Aufmerksamkeit erregte, dass es aber eine Vorlesung von dem Leibarzt Friedrichs des Großen J. K. W. Moehsen „Was ist hinsichtlich der Aufklärung der Mitbürger zu tun?“ war, die eine umfassende Debatte innerhalb der Gesellschaft auslöste, die sowohl Kant als auch Mendelssohn veranlasste, sich direkt mit der Frage der Aufklärung zu befassen. Moehsens Vorlesung stellte seine Kollegen vor eine Reihe von Herausforderungen, die mit der Frage beginnen, was Aufklärung ist, bevor sie weiterging, eine Diagnose der „Mängel und Schwächen in Richtung des Verstandes, in der Art und Weise des Denkens, in den Vorurteilen und in der Ethik unserer Nation“ zu stellen; damit folgte Moehsen einer Strategie, um „diejenigen Vorurteile und Fehler“ auszumerzen, „die am schädlichsten sind“ und „diejenigen Wahrheiten“ zu fördern, „deren allgemeine Anerkennung am wichtigsten ist“, und die folgende Untersuchung beinhaltet:

warum die Aufklärung unserer Öffentlichkeit bisher noch nicht sehr weit fortgeschritten ist, obwohl seit mehr als 40 Jahren die Freiheit des Denkens, Redens und Publizierens hier mehr als in anderen Ländern zu herrschen scheint und sich auch die Bildung unserer Jugend allmählich verbessert hat (Moehsen 1996 [1783], 49–50).⁴

4 Nach diesen Fragen richtet Moehsen die Aufmerksamkeit auch auf zwei weitere Fragen, die von Friedrich dem Großen aufgeworfen waren. Die zweite, die

Moehsen zeigt Vertrauen in die Fähigkeit der Gesellschaft, diese Herausforderungen anzugehen:

Wir können gewiss über den letzten Vorschlag nach unseren eigenen Einsichten entscheiden, weil wir die Pflichten wohlmeinender Patrioten unter dem Siegel der Verschwiegenheit, unserem obersten Gebot, erfüllen (1996, 50–51).

Mit diesen Herausforderungen erhöht Moehsens Essay die Brisanz der Aufklärungsfrage, weil er, neben der Frage ihrer Definition, auch die Frage stellt, wie Aufklärung erreicht werden soll und ob die Wirkungen der derzeitigen Bemühungen, Aufklärung zu verwirklichen, vorteilhaft sind sowohl für die Öffentlichkeit als auch für die Stabilität des Staates und der Regierung.⁵

An dieser Stelle ist es wichtig, auf gewisse Behauptungen hinzuweisen, die in Moehsens Artikel eingebaut zu sein scheinen. Die erste ist, dass er Aufklärung, auch wenn er die Frage nach ihrem Wesen stellt, als eine epistemische Angelegenheit versteht, d. h. als eine Frage nach Wissen und Wahrheit, die gegen Aberglauben, Vorurteile und Fehler gerichtet ist. Diese epistemische Konzeption der Aufklärung spiegelt sich in einem Großteil der Veröffentlichungen der Zeitschrift wider:

Die „Fehler“, denen in der *Berlinischen Monatsschrift* die größte Aufmerksamkeit zu teil wurde, waren diejenigen, die in der Volksreligion und den öffentlichen Bräuchen gediehen. Sie wurden mit den Attributen „Aberglauben“ und „Schwärmerei“ bezeichnet (Schmidt 1989, 178).

viel wichtiger für die Entwicklung der Aufklärungsdebatte ist, betrifft eine Essay-Preisfrage, die auf Anweisung von Friedrich 1778 festgelegt wurde: „Ist es dem Volke nützlich, betrogen zu werden, sei es, dass man es in neue Irrtümer führt oder in denen, die es unterhält, bestätigt?“ In der Reflexion über die Entscheidung, die Vergabe des Preises in einen ‚pro‘ und einen ‚contra‘ Essay aufzuteilen, stellt Moehsen eine letzte Herausforderung an seine Kollegen und gibt einen Kommentar dazu:

Daraus ergibt sich der Vorschlag: ob nicht eine nähere Untersuchung der beiden gegensätzlichen Preisessays, und derjenigen, die eine lobende Erwähnung erhielten, unternommen werden könnte, um die Argumente beider Seiten gegenüber zu stellen und festzustellen, ob unsere Mühen nützlich oder schädlich sind, nicht nur für die Öffentlichkeit, sondern auch für den Staat und die Regierung. (1996, 50–1)

5 Letztere gewinnt im Kontext der Französischen Revolution und dem darauf folgenden Terror an besonderer Bedeutung und wird Gegenstand einer weitreichenden Debatte in der Zeitschrift.

Die zweite ist, dass das Projekt der Aufklärung, trotz Moehsens einleitender Formulierung der Absicht, ‚uns selbst und unsere Mitbürger aufzuklären‘ (1996, 49), in einer paternalistischen Weise als eine Aufgabe aufgefasst wird, die die gebildete Elite, wie die Mitglieder der Mittwochsgesellschaft, gegenüber einer Öffentlichkeit durchführt, die deren Bemühungen bedarf. In der Tat sind Gesellschaften aufgeklärter Männer, wie die Mittwochsgesellschaft, so Moehsen, am besten in der Lage, zu beurteilen, wie Aufklärung am besten zu verbreiten ist, und welche Grenzen einer solchen Aktivität gesetzt werden sollten, weil sie – abgesehen davon, dass sie Patrioten sind –, ihre Arbeit unter dem Siegel der Geheimhaltung die Unparteilichkeit ihrer Überlegungen gewährleistet. Zumindest die ersten beiden dieser Behauptungen finden sich auch in Moses Mendelssohns Essay ‚Über die Frage: Was ist Aufklärung?‘.

Das Bedeutendste an Mendelssohns Essay sind seine Unterscheidungen zwischen der Aufklärung des Menschen als Mensch und die des Menschen als Bürger sowie zwischen wesentlicher und unwesentlicher Bestimmungen hinsichtlich jeder dieser Aufklärungen, verbunden mit seiner Ansicht, dass die „Aufklärung des Menschen in Konflikt mit der Aufklärung des Bürger geraten kann“ (1996, 55). Dieser Konflikt wird als ein epistemischer begriffen: „Gewisse Wahrheiten, die für den Menschen als Menschen nützlich sind, können zuweilen für ihn als Bürger schädlich sein“ (1996, 55). Die Unterscheidung zwischen wesentlich und unwesentlich hinsichtlich jeden Typs der Aufklärung ist wie folgt formuliert:

In der Abwesenheit der wesentlichen Bestimmung des Menschen sinkt der Mensch auf die Stufe des Tieres herab; ohne die unwesentliche Bestimmung ist er nicht länger gut oder prächtig als Wesen. In der Abwesenheit der wesentlichen Bestimmung des Menschen als Bürger hört die Verfassung des Staates zu existieren auf; ohne die unwesentliche Bestimmung bleibt sie nicht länger in einigen Nebenbeziehungen bestehen (1996: 55).

Dies führt Mendelssohn zu der Ansicht, dass in Fällen, in denen es einen Konflikt zwischen der menschlichen und der bürgerlichen Aufklärung gibt, „in denen die Aufklärung, die für den Menschen unverzichtbar ist, nicht durch alle Gebiete des Reiches verbreitet werden kann, ohne die Zerstörung der Verfassung zu riskieren“. Denn „Hier legt die Philosophie ihre Hand auf den Mund! Hier kann die Notwendigkeit Gesetze vorschreiben, oder vielmehr die Fesseln schmieden, die man der Menschheit anlegt, um sie niederzuzwingen und unter dem Joch zu halten!“ (1996, 55). Er behauptet weiter, dass in Fällen, in denen „gewisse nützliche und die Menschheit

verschönernde Wahrheiten nicht verbreitet werden dürfen, ohne herrschende religiöse und moralische Lehren zu zerstören, der tugendliebende Träger der Aufklärung mit Klugheit und Diskretion vorgehen und eher Vorurteile aushalten wird, als die Wahrheit fortzuschaffen, die so eng mit ihr verbunden ist“ (1996, 55). Wie Cronin (2003, 64) zu Recht anmerkt, schreibt hier Mendelssohn wirkungsvoll der intellektuellen Elite, für die die Mittwochsgesellschaft exemplarisch steht, die Autorität zu beurteilen zu, wer Zugang zu welcher Wahrheit haben soll. Deligiori (2005, 52–3) stimmt dem zu: „Nach Mendelssohn sollen die Aufklärer eine Grenzlinie zwischen Gebrauch und Missbrauch der Aufklärung durch Selbstzensur ziehen: Sie sollen von der Veröffentlichung einer Wahrheit absehen, wenn sie den Verdacht schöpfen, dass sie moralisch schädlich sein könnte.“⁶

Dies ist der Kontext, in dem Kant ein ganz anderes Verständnis von Aufklärung entwickeln wird. Das zentrale Anliegen hinsichtlich der Aufklärung ist für Kant nicht Wissen, sondern Autorität.

II Aufklärung definieren: Kants kritische Antwort

Kant hatte Mendelssohns Essay nicht gesehen, bevor er seine eigene Antwort auf die Frage einreichte, die Zöllner gestellt hatte und dessen Brisanz sich durch Moehsens Intervention verschärft hatte. Seine Antwort auf die Frage empfanden einige seiner Zeitgenossen – und viele seither – als provozierend und irritierend.

Wie ich bereits bemerkt habe, war Kants Essay „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ Kants zweiter Beitrag in der *Berlinischen Monatsschrift*, dem die Publikation der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ vorausgegangen war. Wie wir sehen werden, ist die Kontinuität dieser Essays wichtig für das Verständnis dessen, was er in der Antwort auf die Frage, die Zöllner gestellt hat, tut und auch sagt.

Kants Antwort ist ganz am Anfang seines Essays formuliert: Aufklärung ist der 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 Entschliebung und des Muthes

6 Sie zeigt ebenso auf, dass diese theoretische Ausrichtung auf die Frage nach Aufklärung sich mit der Arbeit einer anderen wichtigen Stimme in dieser Debatte, mit der von Karl Leonard Reinhold, trifft.

liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *sapere aude!* Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung. (8, 35)

Er fährt dann damit fort, Beispiele für die „selbstverschuldete Unmündigkeit“ anzuführen:

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (*naturaliter maiorennnes*), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt, etc., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen. (8, 35)

Das erste Rätsel und die Provokation, die auftritt, betrifft Kants Gebrauch der Formulierung *selbstverschuldete Unmündigkeit*.⁷ Kants Gebrauch von Unmündigkeit stellt eine unmittelbare Verbindung zu seinem Verweis auf *Vormünder* her. So bemerkt Green: ‚Die gemeinsame Wurzel (von *Vormund* und *Unmündig*) – Mund – zeigt an, dass die grundlegende Bedeutung von *unmündig* besagt, dass man nicht in der Lage ist, in seinem eigenen Namen zu *sprechen*. Zu diesem Zweck benötigt man einen *Vormund*, ein rechtlich sanktioniertes „Sprachrohr“, das *vor* einem oder einer steht, als ein offizieller Sprecher‘ (1996, 292). In seiner rechtlichen Bedeutung darf *Unmündigkeit* als ‚Minderjährigkeit‘ oder ‚Vormundschaft‘ mit deren jeweiligen Sinn von Unvermögen und Inkompetenz übersetzt werden und ‚beides bezieht sich sowohl auf eine natürliche Unmündigkeit des Alters als auch auf eine „rechtliche oder bürgerliche Unmündigkeit“‘:

Letzteres betrifft nicht nur Kinder, die ‚auf natürliche Weise unmündig‘ sind, sondern auch Frauen jeden Alters, weil sie als nicht geeignet gelten, sich selbst in einem Gerichtsverfahren zu vertreten und daher durch einen *Vormund* vertreten werden müssen (Allison 2012, 230).

Kant stellt eindeutig den Bezug zu dem rechtlichen Gebrauch von *Unmündigkeit* her, aber gerade das macht die Verbindung mit *selbstverschuldet* rätselhaft und provokant, weil die Art und Weise des Unvermögens und der

7 Siehe Schmidt (1996, 63 Fußnote 1) für einen hilfreichen Kommentar zum Kontext.

Inkompetenz, auf die durch den üblichen rechtlichen Gebrauch Bezug genommen wird, eben nicht selbstverschuldet ist.⁸

Allison hat in hilfreicher Weise die Aufmerksamkeit auf Kants spätere Erörterung der *Unmündigkeit* in der *Anthropologie* (A I s. 48) gerichtet, wo er sie im Kontext geistiger Beeinträchtigungen diskutiert:

Bezeichnenderweise betrifft die Unmündigkeit im Gegensatz zu anderen geistigen Mängeln, wie z. B. Mangel an Gewitztheit oder Urteilsvermögen, nicht den Verstand selbst, sondern seine Ausübung. Man kann also einen vollkommen gesunden Verstand haben und trotzdem unmündig sein, wenn man nicht in der Lage ist, ihn richtig anzuwenden. In einem amüsanten und lehrreichen Beispiel, das die Form der Unmündigkeit illustriert, die mit einem vermeintlich gesunden Verstand vereinbar ist, zitiert Kant eine Anekdote über einen Gelehrten, der in seinen Büchern vertieft ist und auf die Warnung seines Dieners, dass das Haus brennt, antwortet: „Wissen Sie, Dinge dieser Art sind die Angelegenheit meiner Frau“ (2012, 230–1).

Diese Art und Weise, die Ausübung des Verstandes auszulagern, stimmt gewiss mit Kants Beispielen in dem Aufklärungssessay überein und ist daher ein Gebrauch der *Unmündigkeit*, der mit dem bestehenden Rechtsgebrauch übereinstimmt und ihn erweitert; aber es ist auch ein Gebrauch, durch den Kant rhetorisch die Tatsache ausnutzen kann, dass der übliche Gebrauch nicht die Verbindung von selbstverschuldet und Unmündigkeit unterstützt; so kann er die Aufmerksamkeit des öffentlichen Lesers fesseln und den Gebrauch ihres Verstandes bewirken, um dieses Rätsel zu lösen.

Es gibt aber eine weitere – und entscheidend wichtige – Dimension von Kants bewusst provokativer Definition und der Beispiele, die er anfügt, um dies zu illustrieren. Wir haben bereits festgestellt, dass die Konzeption von Aufklärung, die die *Mittwochsgesellschaft* prägt, eine epistemische ist und dass diese Sichtweise mit einer paternalistischen Haltung gegenüber der Öffentlichkeit verbunden ist, in der die Elite bestimmt, was für die Massen hilfreich oder schädlich zu wissen ist. Es ist genau diese Art, über die Aufklärung zu denken, die Kants Beispiele zu attackieren suchen.

Eine Hauptrolle der *Mittwochsgesellschaft* bestand darin, Fehler in Form von Aberglaube und Vorurteil zu bekämpfen und ihr praktisches Ergebnis zu untergraben: Fanatismus. An die Stelle von Büchern, Priestern

8 Ausgenommen der Fall von Selbstverletzung, die das geistige Funktionieren beeinflusst.

und Ärzten, die Fehler verbreiten, sollten Bücher, Priester und Ärzte treten, die Wahrheiten aussprechen – und es ist an dieser Stelle wert, in Erinnerung zu rufen, dass die ausgewählte Mitgliedschaft der *Mittwochsgesellschaft* aus prominenten Schriftstellern, Priestern und Ärzten bestand. Von dem Standpunkt von Kants Aufklärungsdefinition übernehmen diejenigen, die sich dieser epistemischen Sicht auf die Aufklärung verschrieben haben, entweder die Rolle der Vormünder oder sie lagern ihren Verstand an solche ‚aufgeklärten‘ Vormünder aus.⁹

Aufklärung, wie Kant sie versteht, umfasst also eine entschlossene Verpflichtung zum Selbstdenken, d. h. sich selbst als jemanden anzuerkennen, der die relevante Autorität bezüglich dessen, was gedacht werden soll, selber ist, und diese Autorität über sich selbst auszuüben vermag. Deshalb verweist Kant in der *Anthropologie* auf den Zustand der selbstverschuldeten Unmündigkeit als „herabwürdigend“ (A I s. 48 [205]), weil man, indem man bereitwillig die Bequemlichkeit übernimmt, den eigenen Verstand auszulagern, es verfehlt, sich selbst als rationales Handlungssubjekt zu respektieren. Diese Art und Weise, Aufklärung zu definieren, lässt es so erscheinen, als ob alles, was für die Aufklärung benötigt würde, darin besteht, dass das Individuum einen Willensakt unternimmt, diese Verpflichtung mit Nachdruck annimmt und sich auf die Praxis des Selbstdenkens einlässt. Dies ist allerdings nicht die Darstellung, die Kant hinsichtlich der Verwirklichung von Aufklärung anbietet. Im Gegenteil unterstreicht Kant, dass es erstaunlich schwierig für ein Individuum ist, das auf seine eigenen Ressourcen angewiesen ist, die Bedingung von Unmündigkeit zu verlassen. Wie erklärt sich der scheinbare Widerspruch zwischen Kants einleitender Forderung – ‚*Sapere aude!* Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! Ist also das Motto der Aufklärung.‘ – und seinem Anspruch, dass die Realisierung öffentlicher Aufklärung nicht zuverlässig erreicht werden kann, indem man Individuen einfach ermutigt, dieses Motto zu übernehmen? Um dieser Frage nachzugehen, müssen wir uns Kants dialektisches Verhältnis von Faulheit und Feigheit im Kontext der ideologischen Rolle der Vormünder zuwenden und dies wird uns erlauben, die zentrale Rolle zu erhellen, die Kants früherer Essay aus der *Berlinischen Monatsschrift* für seine Darstellung von Aufklärung spielt.

9 Dass die Mitglieder der Mittwochsgesellschaft etwas in ihrer öffentlichen Zeitschrift publizieren, das im Kern eine scharf formulierte Kritik an ihrem eigenen Selbstverständnis als eine „Gesellschaft der Aufklärung“ ist, ist bemerkenswert, ob es nun Blindheit oder Offenheit gegenüber Kants Argument bescheinigt.

III Aufklärung verwirklichen I: Kant und Legitimationsnarrative

Was erklärt, warum es für handelnde schwierig ist, die Bedingung der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu verlassen? Ich habe argumentiert, dass Kants Verbindung von *selbstverschuldet* und *Unmündigkeit* eine bewusst rhetorische Strategie ist, die er entwickelt hat, um die Aufmerksamkeit des öffentlichen Lesers zu fesseln und um ihn zu ermutigen, seinen Verstand zu gebrauchen, um das Rätsel zu lösen. Aber nachdem Kant diese Provokation beigefügt hat, schränkt er schnell seinen Anspruch ein. Kant tut dies nicht, indem er seine Behauptung zurückzieht, die Unmündigkeit des Menschen sei selbstverschuldet, sondern indem er die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise lenkt, in der der Hang zur Faulheit, der durch unsere Unmündigkeit ausgedrückt ist, bewusst von (wenigstens einigen) Vormündern ausgebeutet wird, um Furcht zu schüren:

Daß der bei weitem größte Theil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem da er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so groß nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern und schreckt gemeiniglich von allen ferneren Versuchen ab. (8, 35–36)

Kant wiederholt diesen Anspruch 14 Jahre später in der *Anthropologie*:

Aber sich selbst unmündig zu machen, so herabwürdigend es auch sein mag, ist doch sehr bequem, und natürlicherweise kann es nicht an Häuptern fehlen, die diese Lenksamkeit des großen Haufens (weil er von selbst sich schwerlich vereinigt) zu benutzen und die Gefahr, sich ohne Leitung eines Anderen seines eigenen Verstandes zu bedienen, als sehr groß, ja als tödtlich vorzustellen wissen werden. (A I s. 48 [209])

In der *Anthropologie* wird er wieder die politischen und religiösen Bereiche als die zentralen für die Kultivierung und Aufrechterhaltung der öffentlichen Unmündigkeit beleuchten. Die Vormünder nutzen die Faulheit aus, um Feig-

heit einzuschärfen, die wiederum die Faulheit unterstützt – und dadurch ist ein Teufelskreis der Unmündigkeit konstruiert:

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. (8:36)

Um uns zeitgenössischeren Begriffen zuzuwenden, können wir Kants Argument so ansehen, dass er vorschlägt, dass die Vormünder ideologische Legitimationsnarrative anbieten, die durch den Einsatz bürgerlicher oder kirchlicher Macht unterstützt worden sind, die darauf abzielen, eine öffentliche Kultur automatischer Ehrerbietung für die Urteile (insbesondere) politischer und religiöser Führer zu kultivieren, eine soziale Ordnung der Unmündigkeit, die eher eine politische Ordnung der Dekrete als eine des Gesetzes ist.¹⁰ Kants Verweis auf die ‚beinahe zweite Natur‘ beleuchtet den Umstand, dass die ideologischen Legitimationsnarrative die Autorität der Vormünder wirksam unterstützen, indem sie als natürliche, notwendige oder verpflichtende Merkmale des sozialen Lebens angesehen werden. In Anbetracht dieser Diagnose überrascht es nicht, dass Kant die Chancen für Individuen, sich selbst von der Unmündigkeit zu befreien, unter diesen Bedingungen als dünn erachtet, und ‚[d]aher giebt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln und dennoch einen sicheren Gang zu thun.‘ (8, 36)

Was wird gebraucht, um diese Bedingung zu erfüllen? Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, entwickelt Kant ein Argument für den freien, öffentlichen Gebrauch der Vernunft, aber bevor wir uns diesem Argument zuwenden, ist es wichtig, die doppelte Rolle wahrzunehmen, die der Essay „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ im Kontext von Kants Intervention in der Aufklärungsdebatte spielt.

Die erste Rolle können wir als ein Gegenhegemonie-Narrativ zu den ideologischen Legitimationsnarrativen der Vormünder verstehen. Der Essay stellt Kants Schilderung der Logik der menschlichen Geschichte, unter der regulativen Idee menschlicher Freiheit betrachtet, dar, die eigene Vernunft zu gebrauchen. Er zeigt dies durch die These, dass die „ungesellige Geselligkeit der Menschen“ (8, 20) die Mittel bereitstellt, die die Natur benötigt,

10 Ich verdanke die zentrale Bedeutung, die diese Unterscheidung für Kant hat, Möller (2020, 129–130).

um die vollständige Entwicklung der Vermögen der Spezies Menschheit zu gewährleisten, die Vernunft zu gebrauchen. Kants These besagt, dass es unser Begehren ist, sowohl in Gesellschaft zu leben, um unsere natürlichen Anlagen zu entwickeln, als auch als ein Individuum zu leben, das in der Lage ist, alles nach seinen eigenen Ideen zu lenken, was Antagonismus und Widerstand gegenüber anderen erzeugt; und ‚(d)ieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden‘ (8, 20):

[D]a werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Principien und so eine pathologisch=abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann. (8, 21)

In Hinblick auf die Zeit seines Schreibens argumentiert Kant, dass „noch sehr viel“ (8, 26) „fehlt“ (8, 26), „uns für schon moralisiert zu halten“ (8, 26), dass aber das Anliegen der Stärke des Staates (und sogar seine eigennützi- gen Expansionspläne) von einem absolutistischen Herrscher zunehmend die Lockerung bürgerlicher Freiheit erfordert und so Aufklärung ‚allmählig‘ entsteht (wobei es hier um die Lockerung der Religionsfreiheit unter Friedrich dem Großen geht). Schließlich führt uns der Prozess der Aufklärung zu der Gründung sowohl einer vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung als auch jener gerechten Ordnung zwischen den Staaten, die die Bedingung für die Sicherheit eines gerechten Staates ist (8, 24).

In diesem Essay ist die Idee der Aufklärung dann begrifflich mit der Idee verknüpft, moralisch mündig zu werden. Als solche, so argumentiert Kant, beinhaltet Aufklärung zumindest die Anerkennung, dass wir „durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen“ (8, 27). Diese begriffliche Verknüpfung zwischen Aufklärung und moralischer Reifung ist durch den faszinierendsten Aspekt von Kants Essay bestätigt, nämlich durch die Behauptung, dass dieser Essay – als ‚eine vernünftige Veranstaltung‘ – selbst zu der Naturabsicht beizutragen vermag, den er gerade durch den Akt der Aufdeckung der Naturabsicht offenlegt (8, 29). Dieser Punkt ist aus zwei Gründen bedeutsam. Erstens zeigt er die Spezifität des Zeitalters der Aufklärung in Hinblick auf die Anerkennung des Wertes an, sich unter diesem regulativen Ideal zu betrachten. Die in diesem Essay ausgedrückte Entwicklungs-

darstellung versteht das Zeitalter der Aufklärung als eine Stufe, die auf dem Weg zu ihrem letzten Ziel ist, und diese Stufe ist dadurch ausgezeichnet, dass sie sich als eine Stufe auf dem Weg zu diesem Ziel anerkennt (das bedeutet, dass sie die Zwecke der Vernunft anerkennt und sich diesen verpflichtet). Aus diesem ersten Punkt ergibt sich der zweite, nämlich, dass Kants Essay einen exemplarischen Fall von Aufklärung darstellt („und mit ihr auch ein gewisser Herzensantheil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann“ (8, 28)), der seine Gegenwart als Zeitalter der Aufklärung kennzeichnet, obwohl es noch kein aufgeklärtes Zeitalter ist – genau der Anspruch, den er explizit in dem Essay „Was ist Aufklärung?“ erhebt, der in dem darauf folgenden Monat veröffentlicht wird.

Was ist der Status der teleologischen Geschichte, die Kant in diesem Essay erzählt, in dem, wie Hutchings bemerkt, Kant ‚die Geschichte von menschlicher und sozialer Reifung‘ darstellt, ‚(...) in der die Dynamik des Begehrens wohl oder übel der Logik der Entwicklung entspricht‘ (1996, 71)? Kants Anspruch ist, dass wir Vernunft haben, die uns als ein regulatives Prinzip annehmen lässt, dass die Geschichte richtigerweise als ein Entwicklungsprozess der rationalen Anlage der Menschheit charakterisiert ist. Der Hauptpunkt hierbei ist, dass, während Kant nicht beanspruchen kann, dass die Entwicklungsdarstellung, die er anbietet, wahr ist, die Art der Darstellung, die er anbietet, zwei wichtige Aufgaben erfüllt.

Erstens beleuchtet sie den Punkt, dass die Art der Darstellung der menschlichen Geschichte, die implizit oder explizit in den ideologischen Legitimationsnarrativen durch die Vormünder bereitgestellt wird, auch nicht deren Anspruch rechtfertigen kann, dass sie wahr sind, sondern auch Geschichten sind, die unter dem regulativen Ideal gebildet sind. Die Frage ist nicht die nach Wahrheit oder Falschheit, sondern eher die nach dem Wert, sich selbst hinsichtlich der einen oder anderen Darstellung zu sehen. Der implizite Gegensatz, den Kants Essays eröffnen, besteht hier zwischen ideologischen und kritischen Legitimationsnarrativen (die wir als eine Parallele zu seiner Unterscheidung zwischen dogmatischer und kritischer Philosophie sehen können, die bei Møller 2020 gekonnt analysiert ist). Ein ideologisches Legitimationsnarrativ beansprucht eine Autorität für sich, die auf keinem Grund steht und durch die herrschende Elite verbreitet wird und deren Interessen dient. Wenn daher der einzige Grund, den wir haben, es zu akzeptieren, darin besteht, dass die Vormünder uns sagen, dass wir dies sollten (und einschüchternde Beispiele anbieten), dann haben wir keinen Grund, es zu akzeptieren; vielmehr haben wir gute Gründe, ihm gegenüber misstrauisch

zu sein. Ein kritisches Legitimationsnarrativ beansprucht keine andere Autorität als die, die wir ihm geben: Es ist eine Einladung, uns selbst von dem Standpunkt der Entwicklungsgeschichte zu sehen, in der unsere natürliche Beschaffenheit dazu beiträgt, die Entwicklung des Gebrauchs der Vernunft und daher die der Aufklärung zu unterstützen. Sie fordert uns auf, uns selbst und unsere Geschichte aus der Perspektive eines Zeitalters der Aufklärung zu betrachten, das tatsächlich existiert und das sich selbst kohärent als ein Produkt dieser Geschichte darstellt, die als ein teleologischer Prozess und als eine kritische, reflexive Stufe innerhalb der Verwirklichung des Zwecks dieser Geschichte verstanden wird.

Zweitens – und infolgedessen – stellt Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ auch einen Weg für seine öffentliche Zuhörerschaft bereit, sich in ihrem gegenwärtigen Moment zu orientieren – und wirkt als ein Gegenhegemonie-Narrativ, eine Erzählung der menschlichen Geschichte als ein teleologischer Prozess der Reifung, die das herrschende ideologische Narrativ der unterdrückenden Vormünder herausfordert. Während die ideologischen Narrative der Klasse der Vormünder die natürlichen Gefühle der Faulheit und Feigheit zu intensivieren suchen, die unsere Unmündigkeit aufrechterhalten, ist Kants Narrativ entwickelt, um die Verpflichtung und den Mut der Öffentlichkeit zu stärken, selbst zu denken, indem sie befähigt wird, sich sowohl als Subjekt der „natürlichen“ Geschichte zu sehen, die auf die volle Entfaltung der rationalen Anlage der Menschheit gerichtet ist, als auch *als Teilnehmende an dieser Geschichte*, die sich in deren Entwicklung an einem kritischen Punkt befindet, und durch ihre Aktivität den Zwecken behilflich sein kann, auf die unsere Geschichte gerichtet ist.

Die Veröffentlichung der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ in der Ausgabe der *Berlinischen Monatsschrift*, die unmittelbar der vorausging, die Kants Antwort auf die Frage „Was ist Aufklärung?“ enthält, ist deshalb wichtig, weil der erste Essay als eine Vorbereitung der Leserschaft auf denjenigen Geist und diejenige Perspektive dient, von dem und von der sich dem zweiten Essay genähert werden soll.

IV Aufklärung verwirklichen II: Kant und das Medium der Aufklärung

Kants Antwort auf die Frage nach den Bedingungen der Verwirklichung der Aufklärung beginnt damit, dass er einen Gegensatz zwischen dem Fall des Individuums und dem der Öffentlichkeit aufmacht. Wie wir bereits gesehen

haben, ist Kant skeptisch gegenüber den Chancen, dass sich das Individuum generell selbst von dem Griff der Dogmen und Lehren befreit, und argumentiert, „(w)er sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist“ (8, 36). Aber in einem scharfen Gegensatz dazu behauptet er:

Daß aber ein Publicum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menschen selbst zu denken um sich werden. (...) Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. (8, 36)

Was ist diese Freiheit und warum denkt Kant, dass sie für eine Öffentlichkeit ausreicht, sich selbst aufzuklären, in Anbetracht all dessen, was er über die Vormünder, deren Gebrauch der Dogmen und Lehren sowie deren ideologischen Einschüchterungstaktiken gesagt hat?

Um sich dieser Frage zuzuwenden, müssen wir erstens die Unterscheidung verstehen, die Kant zwischen privatem und öffentlichem Gebrauch der Vernunft trifft – und zweitens verstehen, warum Kant glaubt, dass die Freiheit, von seiner Vernunft öffentlich Gebrauch zu machen, ein wirksamer Mechanismus ist, um Aufklärung zu verwirklichen.

Die Unterscheidung, die Kant zwischen dem öffentlichen und dem privaten Gebrauch der Vernunft macht, wird durch Beispiele spezifiziert, die für die Funktionsweise des Staates (Soldaten und Bürger) oder der Kirche (Geistliche) zentral sind.¹¹ Er führt die Unterscheidung folgendermaßen ein:

Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem gan-

11 So merkt Cronin an: „Es sollte erwähnt werden, dass Kants Beispiele von den drei Gebieten oder Ständen der preußischen Ständegesellschaft entnommen sind, nämlich von dem Adel (militärische Offiziere sind hauptsächlich aus der Aristokratie eingezogen worden), den Geistlichen und den Bürgerlichen (eingeschlossen derer, die freien Handel betrieben und daher steuerpflichtig waren). ... In diesem Katalog fehlt die Bauernschaft, die keine politische Rolle in dem absolutistischen Staat gespielt hat“ (2003: 56 Fußnote 18).

zen Publicum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus nothwendig, vermittels dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloß passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu räsonniren; sondern man muß gehorchen. So fern sich aber dieser Theil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publicum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet: kann er allerdings räsonniren, ohne dass dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Theile als passives Glied angesetzt ist. (8, 37)

Dass sich Kant auf den öffentlichen Gebrauch der Vernunft durch einen Beamten in seiner Beamtenrolle als einen *privaten* Gebrauch der Vernunft bezieht, hat einige interpretatorische Verwirrung ausgelöst. Aber, wie Schmidt (1989) und Cronin (2003) überzeugend argumentiert haben, besteht der Schlüssel hierbei darin, dass ein Gebrauch der Vernunft privat ist, wenn er sich im Bereich der vertraglichen Beziehungen befindet:

Die vertragliche Grundlage für die Zwänge, die teil des privaten Gebrauchs der Vernunft sind, können bei den Beispielen gesehen werden, die Kant verwendet, um die Unterscheidung zwischen diesen beiden Gebräuchen zu illustrieren. Der erste ist der eines Militäroffiziers, der, wie Kant behauptet, Befehlen seines Vorgesetzten, ohne eine Frage während seiner Verpflichtung gehorchen muss, der aber nicht davon abgehalten werden sollte, öffentlich Aspekte seines Militärdienstes in seinem Vermögen als Gelehrter zu kritisieren. Der zweite ist der des bürgerlichen Steuerzahlers, der all seine Steuern zahlen muss, die ihm auferlegt sind, ohne sich zu beschweren, dem aber in seiner Rolle als Gelehrter erlaubt sein sollte, jegliche Ungerechtigkeit bei den Steuergesetzen öffentlich zu kritisieren. Schließlich gibt es den Fall des Geistlichen, der, wie Kant formuliert, strikt die Dekrete seiner Kirche bei der Ausübung seiner geistlichen Pflichten aufrechterhalten muss, weil er in seinem Vermögen einen privaten Gebrauch seiner Vernunft macht; aber wenn er sich in seinen theologischen Schriften an die Öffentlichkeit der Gelehrten wendet, darf er „seine sorgsam überprüften

und wohlgemeinten Gedanken über das, was falsch in diesem Glaubensbekenntnis ist, mitteilen.“ In jedem dieser Beispiele entstehen die Zwänge, die den privaten Gebrauch der Vernunft lenken, durch eine vertragliche Beziehung zwischen dem Individuum und einer höheren Autorität. (Cronin, 2003, 56)

Die fraglichen vertraglichen Beziehungen sind diejenigen, die die Formen der Regierung spezifizieren – kirchliche, militärische, bürgerliche –, die auf die Erreichung öffentlicher Zwecke gerichtet sind, wobei Kant argumentiert, dass der Wille der Akteure in den spezifizierten Rollen vertraglich so gelenkt werden kann, dass deren Handlungsmacht ein Instrument, ein Mittel, für die Realisierung öffentlicher Zwecke ist. Anders ausgedrückt, der private Gebrauch der Vernunft ist ein solcher Gebrauch der Vernunft, für den die Legitimität der Autorität solange angenommen wird, wie *die fragliche Autorität in den Grenzen dessen ausgeübt wird, was sich Menschen selbst auf kohärente Weise als ein Gesetz auferlegen könnten*. Im Gegensatz dazu steht in dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft alles zur Debatte.

Worauf gründet sich angesichts dieser Unterscheidung Kants Glauben, dass die Freiheit bei dem öffentlich Gebrauch der Vernunft *in allen Angelegenheiten* ausreichen dürfte, um allmählich öffentliche Aufklärung zu bewirken? Diese Frage wird dadurch geschärft, dass es einen Hauptübergang in Kants Argumentation gibt, bei dem wir von seinem Anspruch, dass sich nur ein paar außergewöhnliche Individuen unter Bedingungen selbst aufklären können, in denen Redefreiheit eingeschränkt und die Ideologie der Vormünder verbreitet ist, zu dem zuversichtlichen Anspruch gelangen, dass ‚sich immer einige Selbstdenkende sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens finden‘ (8, 36) werden. Wie können wir diesen Übergang verstehen?

Kant kommt auf die Schwierigkeit der Selbstaufklärung des Individuums zwei Jahre später in einem anderen Essay der *Berlinischen Monatschrift* „Was heißt sich im Denken orientieren?“ zurück. Hier wiederholt er (in einer Fußnote) seine Konzeption von Aufklärung:

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. (8, 146 Fußnote)

Aber in diesem Essay verdeutlicht er die Verbindung zwischen der Unfähigkeit, selbst zu denken, und der Unfähigkeit, frei zu kommunizieren (als eine Bedingung für den öffentlichen Gebrauch der Vernunft). Während er drei Gefahren identifiziert, von denen die ersten beiden für unsere unmittelbare

Anliegen relevant sind (die dritte werden wir später in der Argumentation aufgreifen), bemerkt er:

Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. 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, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme: das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rath geschafft werden kann. (8, 144)

Kant argumentiert in dieser Passage nicht dahingehend, dass wir nicht selbst denken können unter allen Bedingungen, in denen wir nicht in der Lage sind, unsere Gedanken öffentlich zu kommunizieren; aber er beleuchtet und unterstreicht deutlich die Beschränkungen, die die Unfähigkeit, sich frei in der Öffentlichkeit zu äußern, der Freiheit des Denkens auferlegen. Dies ist der erste Grund für seine Behauptung, dass es außergewöhnlich schwierig für jedes Individuum ist, „durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln und dennoch einen sicheren Gang zu thun“ (8, 36). Aber – in Übereinstimmung mit seinem Essay über Aufklärung – fährt Kant fort, eine zweite Bedrohung für die Denkfreiheit anzuführen:

Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, daß ihr der *Gewissenszwang* entgegengesetzt ist; wo ohne alle äußere Gewalt in Sachen der Religion sich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen und statt Argument durch vorgeschriebene, mit ängstlicher Furcht *vor der Gefahr einer eigenen Untersuchung* begleitete Glaubensformeln alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wissen. (8, 145)

Hier unterstreicht Kant die ideologische Macht der Vormünder, die selbst in der Abwesenheit von bürgerlichem Zwang funktionieren kann – und dies ist der zweite Grund für seine Skepsis gegenüber der individuellen Selbstaufklärung. Aber ist es angesichts dieses Arguments nicht noch verwunderlicher, dass Kant zuversichtlich verkündet, dass sich selbst innerhalb der Vormünder immer einige Personen finden lassen, die selbst denken?

Gewiss, „ein paar“ können „einige“ sein, aber es scheint, dass dieser Übergang schärfer geschrieben wurde, als es vielleicht gewünscht worden

wäre. Kant antwortet jedoch auf diese Schwierigkeit in seinem Essay „Über den Gemeinspruch“ in der Passage, die als Inschrift für meinen Essay verwendet wurde, indem er die Rolle beleuchtet, die geheime Gesellschaften, wie die *Mittwochsgesellschaft*, spielen können, um *den ‚geheimen‘ Gebrauch der öffentlichen Vernunft* zu erleichtern, bevor dies einer begrenzten Gruppe von Menschen möglich ist. Auch wenn Kant gegenüber der epistemischen Konzeption von Aufklärung kritisch ist, den diese Gesellschaft und ihre öffentliche Zeitschrift vorschlagen, benutzt er die Gesellschaft, um seinen Gesichtspunkt zu veranschaulichen, dass ‚sich immer einige Selbstdenkende sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens finden.‘ (8, 36)

Kant ist sich aber auch der Verletzlichkeit derjenigen Errungenschaften bewusst, die Zeitschriften wie die *Berlinische Monatsschrift* darstellen, die der Staatszensur unterliegen (wie Kant in seinen Schriften zur Religion feststellt), und ebenso der Beziehung, die dies mit der von ihnen gebilligten epistemischen Konzeption von Aufklärung hat. Den ersten dieser Gesichtspunkte zeigt er an, wenn er kommentiert: ‚Besonders ist hiebei: daß das Publicum, welches zuvor von ihnen unter dieses Joch gebracht worden, sie hernach selbst zwingt darunter zu bleiben, wenn es von einigen seiner Vormünder, die selbst aller Aufklärung unfähig sind, dazu aufgewiegelt worden.‘ (8, 36) Allerdings ist sein fundamentaleres Anliegen der zweite Gesichtspunkt, nämlich der, dass eine epistemische Konzeption der Aufklärung einfach eine Reihe von Vorurteilen durch andere ersetzen kann.

Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurtheile werden eben sowohl als die alten zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen. (8, 36)

Die Veränderung, die Kant durch den freien, öffentlichen Gebrauch der Vernunft als entwickelt ansieht, die durch die Exemplare der Aufklärung angeregt wurde, wird eine allmähliche sein, gerade weil sie eine Umorientierung im Denken erfordert:

Es ist der Wechsel von einer Denkungsart, die die Bestimmung der Wahrheit anderen (den Vormündern) überlässt, zu einer, die sich weigert eine Wahrheit unter der Autorität anderer zu akzeptieren, sondern darauf insistiert, selbst zu denken, alle Wahrheitsansprüche dem Test seiner eigenen Vernunft unterzuordnen. (Allison 2012, 232)

Es scheint plausibel, dass Kant die Tatsache, dass geheime Gesellschaften eine epistemische Konzeption der Aufklärung als ein Ergebnis ihrer begrenz-

ten, elitären Mitgliedschaft betrachtet, hervorbringen, in der Vormünder eine wichtige Rolle spielen, auch wenn er gern diese Klasse der Vormünder von den ‚Vormünder(n), die selbst aller Aufklärung unfähig sind‘ (8, 36) unterscheidet.

Kants Rekonzeptualisierung der Aufklärung hinsichtlich der Frage nach Autorität und nicht nach Wissen ist nicht einfach nur eine strategische Angelegenheit, sondern viel grundlegender eine Angelegenheit seiner kritischen Logik. Debatten bezüglich dessen, was wahr oder was richtig ist, werfen unvermeidlich die Frage auf, wie die Autorität der Ansprüche, die in solchen Argumenten hervorgebracht wurde, begründet ist, und damit genau die Frage, die Kant in seiner ersten und zweiten Kritik aufgreift. In der Vorrede zu der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) verkündet Kant:

Unser Zeitalter ist, zu einem gewissen Grad, das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können. (A, ix Fußnote)

Das Verhältnis zwischen Vernunft und uneingeschränkter öffentlicher Diskussion, das in dieser Passage unter dem Titel der Kritik aufgerufen ist, wird weiter in der überarbeiteten, zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787) ausgearbeitet:

Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Anspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein Veto, ohne Zurückhalten muß äußern können. (B 766f)

Daher ist die Tätigkeit der Kritik untrennbar mit der freien Ausübung der öffentlichen Vernunft durch die Bürger verbunden, während die Autorität der Kritik zum Regieren praktisch dadurch gewährleistet wird, dass die Bürger die Autorität der Vernunft als ihre eigene Autorität über sich selbst anerkennen.¹²

Kants Aufklärungssay, der zwischen diesen beiden Kritiken steht, verbindet sie also auch. Zwischen dem Aufklärungsprojekt und den Kritiken

12 Die Bedeutung dieses Punkts kann für das Verständnis von Habermas' Projekt der Reformulierung von Kants kritischem Unterfangen kaum überschätzt werden.

findet sozusagen eine gegenseitige Verstärkung statt. Die beiden Kritiken sind Exemplare der Aufklärung, des Selbstdenkens; die Legitimität ihres Anspruchs auf Autorität ist aber durch die Realisierung öffentlicher Aufklärung bedingt. Auf diese Weise verhandelt Kant in der Tat das mögliche Paradox einer Philosophie, die die Freiheit aller für verbindlich erklärt.¹³

Aber während all dies den Anspruch untermauert, dass der freie, öffentliche Gebrauch der Vernunft eine notwendige Bedingung für die Realisierung öffentlicher Aufklärung, für den Übergang von einem Zeitalter der Aufklärung zu einem aufgeklärten Zeitalter, ist, scheint es bisher noch nicht eindeutig nachgewiesen, dass sie ausreicht, sofern kombiniert mit einigen Exemplifizierungen, diesen Übergang herbeizuführen – und in der Tat zeigt sich, dass sie nicht ausreicht, wenn nicht eine weitere Bedingung vorhanden ist, die die Kultivierung des Geistes der Freiheit betrifft. Kant führt diese Bedingung in dem Argument ein, mit dem der Essay schließt:

Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht! So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; so wie auch sonst, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vorthellhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat: so wirkt dieser allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird) und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln. (8, 41–42)

Aber warum genau legt ein hohes Maß an bürgerlicher Freiheit ‚unübersteigliche Schranken‘ der Freiheit des Geistes auf? Und warum gehört ein geringeres Maß an bürgerlicher Freiheit zu dessen vollständiger Entwick-

13 Zu den rechtlichen und politischen Dimensionen von Kants kritischer Philosophie siehe Møller (2020) und O’Neill (2015).

lung? Macht Kant einfach einen Kniefall vor Friedrich dem Großen als einem aufklärerischen Herrscher? Ich denke nicht. Eher weist Kant auf die Beziehung zwischen Freiheit und Gesetz *und* auf die Beziehung zwischen Vernunft und Gesetz hin. Dies ist für Kant ein entscheidender Punkt, weil er auf den grundlegenden Gegensatz zwischen dogmatischer und kritischer Philosophie zurückkommt. In ihrem Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Möller:

Autorisierte Urteile sind Anwendungen allgemeiner Gesetze und leiten ihre Legitimität von der Gültigkeit dieser Gesetze ab. Dekrete sind singulär im Gegensatz zu allgemein und sie gründen sich zufällig auf einem einzelnen Willen. Dieser Gegensatz ist verbunden mit Kants Erklärung von zwei Typen von Philosophen: Während der kritische Philosoph rechtmäßige Urteile macht, erlässt der dogmatische Philosoph Dekrete, die sich auf transzendente – in anderen Worten auf unzugängliche – Prinzipien gründen (A 691/B719). ... Während die autorisierten Urteile der Vernunft ihre Autorität von allgemeinen Gesetzen beziehen, sind die Dekrete der dogmatischen Vernunft singuläre Ausübungen von Macht. Sie sind bloße Behauptungen, die nicht von einem allgemeinen Gesetz abhängig sind. Da Dekrete nicht rechtmäßig sind, kann ihre Gültigkeit nicht mittels einer Deduktion bewiesen werden, die die Gültigkeit eines Urteils durch den Bezug auf das allgemeine Gesetz, auf deren Basis es gemacht wurde, aufzeigt (A 791/B819). Das Vertrauen auf Deduktionen bedeutet, dass die Autorität der Vernunft nicht von der Autorität einer Person oder Institution abhängt. Jede Autorität eines Urteils setzt die Gültigkeit des Gesetzes voraus. Die Kritik beschreibt die Autorität der Vernunft als Legalität, Urteile als gültig, wenn sie in Übereinstimmung mit gültigen Gesetzen gemacht wurden, und Bewertungen der Gültigkeit müssen ihre Legalität in Rechnung stellen (B 96). (2020: 129–130)

Vernunft muss in Begriffen von Gesetzen gedacht werden, Freiheit des Gedankens in Begriffen des rechtmäßigen Gebrauchs der Vernunft. Der grundlegende Einwand, den Kant gegen das epistemische Verständnis der Aufklärung erhebt, das er bei den Mitgliedern der Berliner Mittwochsgesellschaft aufzeigt, lässt sich als einen solchen Vorwurf reformulieren, dass es ‚eine Form von dogmatischer Aufklärung‘ darstellt, die sich in Dekreten von aufgeklärten Vormündern manifestiert und nicht kompatibel mit der Herrschaft des Gesetzes ist, die den Bereichen der Vernunft und der Freiheit intrinsisch ist.

Das bringt uns zu der dritten Bedrohung der Freiheit des Denkens, die Kant ausdrücklich in dem Aufsatz „Was heißt sich im Denken orientieren?“ nennt. Hier bemerkt er:

Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze als: die sie sich selbst giebt; und ihr Gegentheil ist die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze). (8, 145)

Kants Gedanke besagt, dass ein hohes Maß an bürgerlicher Freiheit (oder vielleicht die plötzliche Einführung eines hohen Maßes an bürgerlicher Freiheit?) den gesetzlosen Gebrauch der Vernunft ermutigt, den Kant auch „Enthusiasmus“ nennt:

Weil gleichwohl die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt: so muß, wenn sie einmal die Fesseln zerbricht, ihr erster Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Mißbrauch und vermessenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung ausarten, in eine Überredung von der Alleinherrschaft der speculativen Vernunft, die nichts annimmt, als was sich durch objective Gründe und dogmatische Überzeugung rechtfertigen kann, alles übrige aber kühn wegläugnet. (8: 146)

Das daraus folgende Problem ist nach Kant, dass es folgendes repräsentiert: ein[en] Vernunftunglaube[n], ein[en] mißliche[n] Zustand des menschlichen Gemüths, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Autorität benimmt und die Denkungsart veranlaßt, die man Freigeisterei nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. (8: 146)

Daraus ergibt sich als eine Konsequenz:

Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen; und da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken gar auf und unterwirft dieses gleich anderen Gewerben den Landesverordnungen. (8: 146)

Ein verfrühter Anstieg des Grades an bürgerlicher Freiheit droht dialektisch Konsequenzen zu produzieren, die wahrscheinlich zu einer Rückkehr genau zu den Umständen bürgerlichen Zwangs führen, die die Gedankenfreiheit verhindern. Im Gegensatz dazu trägt der freie Gebrauch der öffentlichen Vernunft innerhalb von Beschränkungen von limitierter bürgerlicher Freiheit, die sich allmählich im Lauf der Zeit entspannen, dazu bei, die rechtmäßige

Ausübung der Vernunft und die Selbstbindung an den Gehorsam gegenüber Gesetzen einzuführen, die man auf rationale Weise unterstützen kann. Das ist genau Kants Fokus auf die Ausweitung der Politik Friedrichs des Großen, den freien, öffentlichen Gebrauch der Vernunft in Beziehung zur Religion im Bereich der bürgerlichen Gesetzgebung zu erlauben. Wir müssen die Infrastruktur des rechtmäßigen Gebrauchs der Vernunft durch die Freiheit der Kommunikation aufbauen und dies wird, so schlägt Kant vor, den Geist der Freiheit kultivieren, ohne die Korruption in den prekären Zustand des Enthusiasmus zu riskieren!

Es liegt nicht in meiner Absicht hier die empirische Plausibilität von Kants Argumentation einzuschätzen, sondern einfach ihre Logik zu explizieren, so dass wir klar begreifen können, was Kant in diesem Essay tut. Es ist vielleicht bemerkenswert, dass diese politische Argumentation jedoch eng an Kants fundamentales Bild der Zerrissenheit der menschlichen Wesen gebunden ist, die als Vernunftwesen und zur gleichen Zeit als Tiere charakterisiert sind, die durch Begehren getrieben werden. Kant hatte seine Leser auf den frustrierend allmählichen Charakter dieses Prozesses in dem sechsten Satz der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ vorbereitet, in dem er die Aufmerksamkeit auf die gleiche Dialektik von Freiheit, Gesetz und Vernunft mit Blick auf das Bedürfnis der Menschen als Tiere, die ‚einen Herrn nötig ha(ben)‘, lenkte (8, 23). Die Unterordnung der Menschen unter einen Herrn ist für Kant eine empirische Notwendigkeit, gerade wie die These von der Welt ohne einen Herrn ein rationaler Zweck ist, auf den seine praktische Philosophie zielt. Um die zwei zu versöhnen, bedarf es, dass jedes Individuum zur Herrschaft über sich selbst fähig ist, aber, mit wenigen Ausnahmen, kann dies nur durch ihre Beziehung zu anderen erreicht werden. Was das Besondere an Kants Argument ist, ist, dass er nicht dafür argumentiert, dass die Prinzipien des Rechts, durch die er den „keinen Herren-“ Blick entwickelt, vor der Erreichung der Selbstbeherrschung kommen und teilweise für sie konstitutiv sind; vielmehr scheint er zu glauben, dass Individuen die Kräfte der Selbstbeherrschung nur durch die Disziplin des freien Argumentierens im Kontext gesetzlichen Gehorsams entwickeln können, und dass dadurch die Freiheit, auf die seine republikanische Sichtweise abzielt, daran gehindert wird, sozial destruktiv zu sein. Dies, so sollte erwähnt werden, steht in einem bemerkenswerten Kontrast zu der republikanischen Tradition im Allgemeinen. Gewiss, wie Cronin wirkmächtig argumentiert hat, repräsentiert Kants Position eine neue Antwort auf die Debatten in der preußischen Aufklärung; dies betrifft die Spannung zwischen Aufklärung und Autoritätsgehorsam, die

die Kompatibilität von Aufklärung und aufgeklärtem Absolutismus zu zeigen sucht (2003: 54). Aber es gibt die scharfe Unterscheidung zwischen unserer rationalen und unserer empirischen Natur, die Kants Insistieren untermauert; dieses Insistieren bezieht sich auf das Bedürfnis nach einem Herrn und daher auf die Kultivierung von Selbstbeherrschung als vorgängig zur Einführung von weit verbreiteter bürgerlicher Freiheit.

V Was macht Kant?

Wir sind jetzt in einer Position, in der wir den Sinn von Kants öffentlicher Intervention in die Debatte der Frage, was ist Aufklärung?, komprimiert darstellen können. Zuerst – und dies scheint am wichtigsten zu sein – startet Kant einen umfassenden und kritischen Angriff auf die Begriffe, in denen Moehsen und die Berliner Mittwochsgesellschaft die Frage der Aufklärung als Angelegenheit der Verbreitung von solchen Wahrheiten fassen, die sie als förderlich beurteilen, und Wahrheiten zurückhalten, die für die Gesellschaft unruhestiftend sein könnten. Diese epistemische Konzeption der Aufklärung ist eine von Personen, die immer noch aus einer Vormundperspektive auf die Öffentlichkeit denken. Kants Intervention besteht darin, diesen Gesichtspunkt öffentlich zu machen und Gründe für das Verständnis dessen anzubieten, dass dieser Gesichtspunkt einfach die Bedingung der Unmündigkeit reproduziert, die er angeblich überwinden will.

Zum zweiten schlägt Kants Essay vor und führt performativ ein anderes Verständnis von Aufklärung vor, in welchem Aufklärung darin besteht, den eigenen Verstand in und durch den freien, öffentlichen Gebrauch der Vernunft zu üben. Sie drängt darauf und ist zugleich ein Beispiel für den Respekt für einen und eine selbst als rationalen Akteur und rationale Akteurin und für den Respekt für andere als rationale Akteure und Akteurinnen, die fähig sind, ihren eigenen Verstand auszuüben und an einem freien, öffentlichen Gebrauch der Vernunft teilzunehmen. Die Lesenden von Kants Essay bilden die Öffentlichkeit, nicht einfach in dem formalen Sinn, dass sein Essay in einem öffentlichen Journal publiziert wird, sondern in dem substantiellen Sinn, dass die Lesenden die Adressaten des Essays sind und aufgerufen werden, sich selbst als solche zu sehen. Die radikale Stellung, die Kant hier einnimmt, mag erklären, wie ich vorgeschlagen habe, warum er sich entscheidet, den Antwortessay auf die Frage „Was ist Aufklärung?“ nach dem Essay über die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ zu veröffentlichen; so kann gesehen werden, dass der spätere Essay

über die Aufklärung entworfen wurde, um das Vertrauen der Öffentlichkeit zu stärken und ihre Rezeptivität für die Herausforderung zu kultivieren, die er ihnen in dem Aufklärungseessay präsentiert.

Drittens engagiert sich Kant in einem Akt der Anwaltschaft gegenüber dem Staat, damit dieser dieselbe Freiheit, die er in religiösen Angelegenheiten gewährt hat, auf die politische Sphäre ausweiten soll. Dieser Akt beinhaltet, diese Ausdehnung in dieselbe Logik zu stellen, wie die der religiösen Freiheit, die bereits gewährt wird (es ist eine Form von Totschlag-Argument); zugleich bietet er allgemeine Gründe, um die Anschauung zu unterstützen, dass der freie, öffentliche Gebrauch der Vernunft eher einen Nutzen als eine Bedrohung für die Autorität des Staates darstellt.

Schlussfolgerung

Aus heutiger Sicht kann einem Kants Schrift zur Aufklärung leicht als naiv, sogar als banal vorkommen. Das ist wahrscheinlich ein Fehler, wie Fleischacker (2013) zwingend argumentiert. Unabhängig davon, ob dies der Fall ist oder nicht, kann es uns so vorkommen, dass Kant nur so die Auseinandersetzung gewonnen hat. Und es gab eine Auseinandersetzung, nicht nur hinsichtlich des Kampfes gegen diejenigen, die jedes Aufklärungsprojekt zurückgewiesen haben, sondern auch – und vielleicht noch wichtiger – gegen die Vertreter einer *dogmatischen Aufklärung*, wie wir es jetzt sagen können. Mein Interesse in diesem Essay war es zu versuchen, den radikalen Charakter von Kants Argument sowie Sinn und Absicht seiner beiden Anfangsesays über die Aufklärung als Interventionen in den öffentlichen Diskurs über Aufklärung wieder herauszuarbeiten, der Kants zeitgenössischen Kontext charakterisierte.

Wenn es die Aufgabe ist, die radikale Spaltung im Verständnis des Menschen als Vernunftwesen und als tierisches Wesen, die Kants Philosophie eingeführt hat, zu überwinden, die die Entwicklung der modernen Philosophie vorantreibt, dann ist es ein Maß für Kants Leistung, dass, selbst wenn seine Erben versuchen, die Begriffe seines kritischen Projekts zu überwinden, sie doch dessen fundamentale Transformation akzeptieren, auf die Kants Philosophie im Allgemeinen und seine Essays im Besonderen zielten; so können wir uns nämlich selbst als autonome, als die relevanten normativen Autoritäten in Hinblick auf unser Denken und Handeln verstehen. Kants revolutionärer Erfolg besteht darin, eine grundlegende Veränderung in dem Aspekt zu erreichen, durch den wir uns zu uns selbst als Subjekten verhal-

ten. Von diesem Standpunkt aus, den Kant begründet hat, wird die Kritik an Kants Philosophie, sowohl theoretisch als auch praktisch, hervorgebracht. Wenn wir heute skeptisch gegenüber Kants ‚als ob‘ Geschichte der menschlichen Entwicklung sind, sehr kritisch gegenüber seinen Schriften zu Gender und *Race*, und uns mehr darauf fokussieren, wie wir den Menschen als ein rationales Wesen zurück in die Natur übersetzen können, ist dies genau im Sinne Kants. Die Autorität seiner Argumente beinhaltet, ihr nur das zuzugestehen, was wir, wenn wir selbst denken, von dem Standpunkt anderer denken und konsistent denken.

Dies alles besagt aber nicht, dass wir in einem aufgeklärten Zeitalter leben. Im Gegenteil bleibt es zu einfach und verführerisch, den eigenen Verstand an andere auszulagern. Aber das Problem ist nicht, dass wir verfehlen, uns als autonome Wesen zu sehen, sondern vielmehr sind die Herausforderungen diese Beziehung zu uns praktisch zu verwirklichen, tiefer und komplexer als es Kant im Kontext des 18. Jahrhunderts offenbar wurde.

Literatur

Alle Kant-Zitate stammen aus der deutschen kritischen Standard-Gesamtausgabe von Kants Werken, Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen (später Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Ich habe im Allgemeinen die englischen Übersetzungen aus der Cambridge Ausgabe der Werke von Immanuel Kant verwendet, aber in dem Fall von Kants Essay „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ habe ich die Übersetzung von Schmidt (1996) verwendet.

Allison, Henry E. 2012. *„Kant’s Conception of Aufklärung“. Essays on Kant*, 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199647033.003.0017>.

Birtsch, Günter. 1996. „The Berlin Wednesday Society“. In *What is Enlightenment?*, herausgegeben von James Schmidt, 1. Aufl., 235–52. Berkeley: University of California Press.

Cronin, Ciaran. 2003. „Kant’s Politics of Enlightenment.“ In *Journal of the History of Philosophy* 41(1): 51–80.

Deligiori, Katerina. 2005. *Kant and the Culture of Enlightenment*. 1. Aufl. New York: State University of New York Press.

Fleischacker, Samuel. 2013. *What is Enlightenment?*. 1. Aufl. London: Routledge.

Green, Garrett. 1996. „Modern Culture Comes of Age: Hamann versus Kant on the Root Metaphor of Enlightenment“. In *What is Enlightenment?*, herausgegeben von James Schmidt, 1. Aufl., 291–305. Berkeley: University of California Press.

Hutchings, Kimberly. 1996. *Kant, Critique and Politics*. 1. Aufl. London: Routledge.

- Im Hof, Ulrich. 1982. *Das Gesellige Jahrhundert*. 1. Aufl. München: Beck.
- Laursen, John Christian. 1986. „The Subversive Kant: The Vocabulary of ‚Public‘ and ‚Publicity““. In *Political Theory* 14 (4): 584–603.
- Mendelssohn, Moses. 1996 [1784]. „On the Question: What is Enlightenment?“. In *What is Enlightenment?*, herausgegeben von James Schmidt, 1. Aufl., 53–7. Berkeley: University of California Press.
- Moehsen, Johann Karl Wilhelm. 1996 [1783]. „What is to be done toward the Enlightenment of the Citizenry“. In *What is Enlightenment?*, herausgegeben von James Schmidt, 1. Aufl., 49–52. Berkeley: University of California Press.
- Møller, Sofie. 2020. *Kant’s Tribunal of Reason. Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*, 1. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.
- O’Neill, Onora. 2015. *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant’s Philosophy*, 1. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidt, James. 1989. „The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft.“ In *Journal of the History of Ideas* 50 (2, Apr. – Jun.): 269–91.
- Van Dulmen, Richard. 1992. *The Society of Enlightenment. The Rise of the Middle Class and Enlightenment Culture in Germany*, 1. Aufl. Cambridge: Polity.