

Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung



Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung

Herausgegeben von
Heiner F. Klemme

Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020272-4

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Laufen
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Inhalt

Siglen	VIII
<i>Heiner F. Klemme</i>	
Einleitung	1
Begriff und Perspektiven der Aufklärung	5
<i>Wolfgang Bartuschat</i>	
Kant über Philosophie und Aufklärung	7
<i>Oliver R. Scholz</i>	
Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung.....	28
<i>Gunnar Hindrichs</i>	
Die aufgeklärte Aufklärung	43
<i>Axel Hutter</i>	
Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung	68
<i>Günter Zöller</i>	
Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft	82
<i>Claudio La Rocca</i>	
Aufgeklärte Vernunft – Gestern und Heute.....	100
<i>Lothar Kreimendahl</i>	
Kants vorkritisches Programm der Aufklärung	124
<i>Maximilian Forschner</i>	
Idee und Anschauung in Kants Religionsphilosophie	143

<i>Bernd Dörflinger</i> Kants Projekt der unsichtbaren Kirche als Aufgabe zukünftiger Aufklärung.....	165
Kontexte, Kritik und Interpretationen	181
<i>Rainer Forst</i> Toleranz, Glaube und Vernunft. Bayle und Kant im Vergleich.....	183
<i>Paul Guyer</i> Ist und Soll. Von Hume bis Kant, und heute.....	210
<i>Birgit Recki</i> „Allein die <i>Vernunft</i> fing bald an sich zu regen“. Kants Kabinettstück zu einer aufgeklärten Mythologie	232
<i>Marcus Willaschek</i> Rationale Postulate. Über Kants These vom Primat der reinen praktischen Vernunft.....	251
<i>Volker Gerhardt</i> Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant.....	269
<i>Christel Fricke</i> Passt der Mensch in die Welt?	292
<i>Andrea Marlen Esser</i> Aufklärung der Praxis. Kantischer Konstruktivismus in der Ethik.....	319
<i>Herlinde Pauer-Studer</i> Rechtfertigungen der Normativität. Eine Verteidigung David Humes gegenüber Christine M. Korsgaards Neo-Kantianismus	336
<i>Heiner F. Klemme</i> John McDowell und die Aufklärung. Eine Kritik der neo-aristo- telischen Ethik	369

<i>Manfred Baum</i> Politik und Moral in Kants praktischer Philosophie	386
<i>Christoph Horn</i> Was ist falsch an einer moralischen Deutung von Kants Politischer Philosophie?	400
<i>Katrin Flikschuh</i> Kant's Non-Individualist Cosmopolitanism.....	425
<i>Jan C. Joerden</i> Kants Lehre von der „Rechtspflicht gegen sich selbst“ und ihre möglichen Konsequenzen für das Strafrecht	448
<i>Georg Mohr</i> „nur weil er verbrochen hat“ – Menschenwürde und Vergeltung in Kants Strafrechtsphilosophie	469
<i>Reinhard Brandt</i> Immanuel Kant – Was bleibt?	500
Die Autoren	543
Personenregister	551

Siglen

Die Siglen beziehen sich auf den Abdruck der Schriften in der Akademie-Ausgabe von Kants *Gesammelten Schriften* (AA); nur die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der Paginierung der ersten (1781, A) und zweiten (1787, B) Auflage zitiert. Schriften Kants, für die keine Siglen angegeben sind, werden z.B. zitiert: AA IV 421.

AA	Immanuel Kant, Gesammelte Schriften (= Akademie-Ausgabe), hrsg. von der Preußischen / Deutschen / Göttinger / Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: AA VII.
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: AA IV.
KpV	Kritik der praktischen Vernunft, in: AA V.
KrV	Kritik der reinen Vernunft (A: 1781; B: 1787), in: AA III u. IV.
KU	Kritik der Urteilskraft, in: AA V.
MAM	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: AA VIII.
MS	Metaphysik der Sitten, in: AA VI.
MSI	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, in: AA II.
Prol	Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: AA IV.
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: AA VI.
SF	Der Streit der Fakultäten, in: AA VII.
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: AA VIII.
UDGTM	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, in: AA II.
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: AA VIII.
WDO	Was heißt sich im Denken orientieren?, in: AA VIII.
ZeF	Zum ewigen Frieden, in: AA VIII.

Einleitung

Heiner F. Klemme

Mit seinem Ende 1783 in der *Berlinischen Monatsschrift* publizierten Aufsatz „Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?“¹ gelingt dem Pfarrer und Mitglied der Berliner Mittwochsgesellschaft Johann Friedrich Zöllner nahezu *en passant* der große Wurf: in einer Anmerkung eine Frage zu formulieren, die die auch innerhalb der Aufklärungszirkel kontrovers geführte Debatte über ein Zuviel und ein Zuwenig an Aufklärung auf den Punkt bringt. Diese Frage versucht seitdem jeder zu beantworten, der sich in historischer Absicht mit der Philosophie der Aufklärung in ihrer Vielheit und Einheit beschäftigt oder ein plausibles Urteil über ihre Relevanz für die Gegenwart und Zukunft philosophischer Reflexion treffen möchte: „*Was ist Aufklärung?*“ Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist *Wahrheit*, sollte doch wol beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und noch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden!² Weil Zöllners Überzeugung nach eine konsequent säkular verstandene Aufklärung die „Köpfe und Herzen der Menschen“ verwirrt, „die ersten Grundsätze der Moralität“ ins Wanken bringt und „den Werth der Religion“³ herabsetzt, deutet sich bei ihm eine Kritik bestimmter Erscheinungsformen der Aufklärung an, die uns bis heute vertraut ist: Wer mit Verweis auf die innerweltliche Autorität der Vernunft für die kompromisslose Aufklärung der Menschen plädiert, die Alternativlosigkeit ihrer eingespielten sozialen Rituale und die Evidenzen ihrer tradierten Überzeugungen hinterfragt, führt uns nicht in eine bessere Zukunft, sondern vernichtet ihre Grundlage. Vernunft und Freiheit, Wissenschaft und Technik sind nicht die Vorboten einer Welt selbstbestimmter Lebensführung, sondern stellen Symptome eines Denkens dar, das uns in ein Zeitalter der

1 Reprint in: *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. In Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske. 4., um ein Nachwort erweiterte Auflage, Darmstadt 1990, 107-116.

2 Zöllner 1990, 114.

3 Zöllner 1990, 114.

normativen Bodenlosigkeit und des Totalitarismus einer Rationalität führt, die sich ebenso blind wie gefühllos gegenüber den Besonderheiten unserer Kulturen und Lebensgeschichten geriert. Datieren wir den Beginn der pointiert am Aufklärungsbegriff orientierten Debatte um den Geltungssinn und die Geltungschancen der modernen Vernunftphilosophie auf den Zeitpunkt der Publikation von Zöllners Aufsatz, dann weiß sich diese Philosophie somit von Anfang an mit dem Vorwurf einer (vermeintlichen) „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer u. Adorno) konfrontiert.

Dass Zöllners Frage nicht mit einem Pinselstrich zu beantworten ist, wird nicht zuletzt in Kants programmatischem Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784) deutlich, in dem er die Aufklärung als „*Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*“⁴ bestimmt. Kant begreift die Aufklärung als einen Prozess, als ein auf Zukunft hin angelegtes Projekt, das diverse Dimensionen – geschichtliche, moralische, rechtspolitische und metaphysische – umfasst. Dieser Prozess vermag nach Kant den Menschen schon insofern in normativer und praktischer Hinsicht nicht zu überfordern, als der Mensch von Anfang an die Freiheit besitzt, sich für oder gegen die Beförderung seiner eigenen Mündigkeit zu entscheiden. „Die Geschichte der *Natur* fängt [...] vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*.“⁵ Kant ist davon überzeugt – oder hegt doch zumindest die Hoffnung –, dass der destruktive Schatten des Bösen durch das segensreiche Wirken von Natur und Vernunft im Verlaufe der Menschheitsgeschichte immer kürzer wird. Als eine kollektive, als eine gattungsethische Anstrengung kann die Aufklärung vollendet werden. Doch die Aufklärung ist keineswegs ein Selbstzweck. Sie führt den Menschen zur Verwirklichung seiner moralischen-rechtlichen Bestimmung, zur Kultur und zum Frieden – und wenn er Glück hat, auch zum diesseitigen Glück.

Die kantische Kritik der Vernunft ist Philosophie der Aufklärung, weil und insofern sie à la Locke die Quellen, den Umfang und die Grenzen unserer Erkenntnis zu bestimmen beansprucht. Mit seiner Kritik des theoretischen und praktischen Gebrauchs unserer Vernunft sowie der Urteilskraft, deren reflektierender Gebrauch eine Brücke zu schlagen erlaubt zwischen der mechanistischen Welt der Naturwissenschaft und der Welt der Freiheit, die uns befähigt, Natur wie Kunst zu betrachten, legt Kant eine Philosophie vor, die verspricht, alle zukünftigen sozialen, politischen

4 AA VIII 35.

5 AA VIII 115.

und technisch-wissenschaftlichen Veränderungen deutend verstehen und normativ einholen zu können.

Worin genau dieses Versprechen besteht und welche Aspekte der kantischen Philosophie tatsächlich gegenwarts- und zukunfts-fähig sind, diese Fragen werden in den Beiträgen des vorliegenden Bandes aus verschiedenen historischen und systematischen Perspektiven thematisiert. Einen einheitlichen Forschungsansatz oder gar eine Konvergenz der Interpretationsergebnisse zu erwarten, kann angesichts der Komplexität der kantischen Philosophie, der Vielschichtigkeit ihrer begrifflichen und historischen, ideengeschichtlichen und systematischen Kontexte, Vernetzungen und Perspektiven weder erwartet noch ernsthaft angemahnt werden. Dies gilt umso mehr, als die Autorinnen und Autoren des vorliegenden Bandes zwar das Interesse an der Philosophie Kants teilen, dieses Interesse aber in unterschiedlicher Weise materialisieren und zum Ausdruck bringen. Neben Beiträgen zur Bestimmung von Kants Begriff der Aufklärung, seiner historischen und systematischen Perspektiven, finden sich Aufsätze, die der Interpretation und Bewertung spezifischer Kontexte und Lehrstücke vor allem von Kants praktischer Philosophie gewidmet sind. Für die Leserinnen und Leser mag der Band somit die Chance bieten, sich ein Urteil sowohl über die Zukunftsfähigkeit der kantischen Philosophie wie über die Heterogenität der modernen Kant-Forschung zu bilden.

Der vorliegende Band geht auf eine gleichnamige internationale Fachtagung⁶ am Alfried Krupp Wissenschaftskolleg zurück, die vom 9. bis 13. Oktober 2007 in Greifswald stattfand. Mein Dank gilt der Alfried Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung, Essen, für ihre großzügige Unterstützung der Tagung sowie namentlich ihrem Wiss. Direktor, Herrn Prof. Dr. Klaus Pinkau, und ihrem Wiss. Geschäftsführer, Herrn Dr. Reinold Schmücker. Es war ein großes Vergnügen, in den Räumen des Wissenschaftskollegs über Kant zu diskutieren. Mein Dank gilt ferner der Kant-Gesellschaft e.V., Bonn, für ihre Unterstützung, allen Autorinnen und Autoren dieses Bandes für ihre freundliche Bereitschaft, ihre Beiträge für die Publikation zur Verfügung zu stellen, sowie meinem Mitarbeiter Frank Brosow (Mainz) für die Durchsicht der Beiträge und die Erstellung der Druckvorlage.

Mainz, im April 2009

Heiner F. Klemme

⁶ Einen Überblick über alle Vorträge geben Frank Brosow und Andreas Thomas in ihrem Tagungsbericht „Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung“, in: Kant-Studien 99/2 (2008), 229-237.

Begriff und Perspektiven der Aufklärung

Kant über Philosophie und Aufklärung

Wolfgang Bartuschat

I.

Ich möchte in meinem Beitrag die Rolle erörtern, die Kant für den Prozess gelingender Aufklärung der Philosophie zugesprochen hat. Es ist nahe liegend, sich hierfür auf Kants kleine Schrift von 1784 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* zu stützen. Dort definiert Kant die Aufklärung wie folgt:

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 liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung. (AA VIII 35)

Mit diesem vielzitierten und wegen der Griffigkeit seiner Formulierungen zu recht berühmten Satz beginnt Kant seine Schrift. Hier hebt er darauf ab, dass die Aufklärung das Herausgehen aus einer Unmündigkeit ist, die der Mensch selbst verschuldet hat und aus der er deshalb auch selbst muss herauskommen können. Hierfür müsse er selbst etwas tun, nämlich den eigenen Verstand gebrauchen. Es zu unterlassen sei nichts anderes als ein Mangel an Entschlusskraft, gegen den ein Mut zu mobilisieren ist und damit etwas, das in einer Einstellung oder subjektiven Haltung gründet, an die zu appellieren ist.

Betrachtet man nun die Abhandlung selbst, von der man annehmen sollte, sie gibt eine Explikation dieser Definition, dann ist festzustellen, dass sie sich nur sehr eingeschränkt auf den im Eingangssatz genannten Wahlspruch der Aufklärung bezieht. Denn sie handelt im Wesentlichen von etwas anderem, zumindest bezieht sie sich nicht auf den so hervorgehobenen Punkt eines Muthabens und eines Angehens gegen Bequemlichkeit. Zwar knüpft der erste Absatz der Abhandlung nach der Definition noch daran an mit der Betonung von Faulheit und Feigheit als Ursachen von Unmündigkeit: „Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich [...]

einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt, u.s.w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen.“ (AA VIII 35) Es ist das Bestimmtsein durch die Anweisungen eines anderen, denen zu folgen einen unmündig macht und denen zu folgen bequem ist, weil man sich selbst dann nicht anstrengen muss. Doch schon im nächsten Absatz sagt Kant, wer dieser andere ist; es sind nicht Personen, sondern Institutionen, und auf sie beziehen sich dann die weiteren Überlegungen Kants. Es sind Satzungen und Formeln, die die Spontaneität des Selbstdenkens unterbinden oder zumindest erschweren, von Kant „Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit“ (AA VIII 36) genannt. Aus ihnen herauszukommen, so betont er mit Nachdruck, ist alles andere als leicht, weil es im Hinblick darauf nicht nur darauf ankommt, sich überhaupt seines eigenen Verstandes zu bedienen, sondern auch und vor allem darauf, ihn so einzusetzen, dass der Status von Institutionen begriffen wird. Und ein solches Begreifen verlangt von dem Einzelnen offenbar mehr, als lediglich im subjektiven Kräftehaushalt seine Entschlusskraft zu mobilisieren, worauf die schon in der Aufklärung vor Kant geläufige horazische Formel eines *sapere aude* anspielt.¹

Wir leben, wird Kant gegen Ende der Abhandlung sagen, in einem Zeitalter der Aufklärung, das er anerkennend auch „das Jahrhundert *Friedrichs*“ (AA VIII 40) nennt, deshalb aber keineswegs auch schon in einem aufgeklärten Zeitalter. Kant erläutert dies beispielhaft an „Religionsdingen“, im Hinblick auf die die Menschen noch nicht befähigt seien, zu einem im eigenen Verstand gegründeten Urteil zu gelangen, sondern immer noch der Leitung durch einen anderen, nämlich durch den Priester als Repräsentanten der Kirche, bedürftigen. Für Kant ist dies ein zu konstatierender Tatbestand, dem das Zeitalter der Aufklärung noch nicht abhelfen können. Dass dem so ist, liegt nun aber nicht an einer Mutlosigkeit der Menschen, den eigenen Verstand zu gebrauchen, sondern offenbar an der Komplexität dessen, was es mit Religionsdingen auf sich hat, die auch die bisherigen Aufklärer in Kants Augen nicht hinreichend beachtet haben. Was unter dem Titel einer „Aufklärung“ daherkommt, hat bislang nicht dazu geführt, die Menschen aufgeklärt sein zu lassen, weil die Vertreter der Aufklärung in Kants Augen ein falsches Verständnis von Aufklärung hatten und es sich zu leicht gemacht haben. Vorschnell vorgehende Aufklärer waren bestrebt, das die Menschen in Unmündigkeit belassende Joch der Satzungen von Kirche und Obrigkeit möglichst schnell zu beseitigen, haben aber das, was sie an deren Stelle propagierten,

¹ Zur mehrfachen Bedeutung des „*sapere aude*“ vgl. Brandt 2003, 65-76.

dem Volk wiederum nur aufzwingen wollen, indem sie ihm bloß weismachten, dass dessen Befolgung besser für es sei.

Ein Beispiel dafür mag die Forderung nach Toleranz sein, die Kant in seiner Aufklärungsschrift beiläufig erwähnt (AA VIII 40). Dass Toleranz ein „hochmüthiger Name“ sei, wie Kant schreibt, liegt offenbar daran, dass die Aufklärer mit ihr etwas Falsches verbinden. Sie zu praktizieren, wird von den Aufklärern gefordert, während es der Sache nach gerade von niemanden gefordert werden kann, muss Toleranz doch einer internen Geisteshaltung entspringen, der nichts verordnend aufgezwungen werden kann, weil sie eine Form eigenständiger Einsicht voraussetzt. Solange bei den Menschen eine solche Form selbständiger Gedankenführung nicht erreicht ist, leben sie Kant zufolge noch nicht in einem aufgeklärten Zeitalter. In ihm muss das Volk selbst aufgeklärt sein und nicht erst durch andere, die es vermeintlich oder auch tatsächlich besser wissen, aufgeklärt werden. Mit einer Belehrung von oben herab wird nicht erreicht, was für Kant die Bedingung aller Aufklärung ist, nämlich eine „wahre Reform der Denkungsart“ (AA VIII 36), die allein verhindere, dass alte Vorurteile nur durch neue ersetzt werden, die wiederum „zum Leitbände des gedankenlosen großen Haufens dienen“. Nicht revolutionärer Umschwung, so plausibel er angesichts von „gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung“ sein mag, sondern reformistische Veränderung verlangt Kant, weil es die Denkungsart der Menschen ist, die es zu verändern gilt und die, so meinte Kant, erst zu einer Reform auch der Institutionen zu führen vermag. Reformen gehen aber, im Unterschied zu Revolutionen, zwangsläufig langsam voran. „Daher kann ein Publikum nur langsam zur Aufklärung gelangen“ (AA VIII 36), schreibt Kant denn auch in diesem den Fortgang der Abhandlung bestimmenden Zusammenhang. Es muss selbst dahin „gelangen“ und kann nicht von anderen dahin gebracht werden.

Was kann dann die Philosophie angesichts eines durch die Verfassung der Menschen vorgegebenen langsamen Tempos über eine Reform der Denkungsart zu einer gelingenden Aufklärung beitragen? Aufklärung hat als Reform der Denkungsart selbst ein Prozess der Reform zu sein und nicht der Revolution, lautet die Vorgabe. In der *Kritik der reinen Vernunft*, seinem theoretischen Hauptwerk, hat Kant in der zweiten Auflage von einer „Revolution der Denkart“ (B XI) gesprochen, die schon früh die Mathematik und in neuerer Zeit auch die Naturwissenschaft den sicheren Gang einer Wissenschaft hat nehmen lassen und von der Kant glaubte, er könne sie auch für die Philosophie so fruchtbar machen, dass mit ihr auf einen Schlag und ein für allemal philosophische Klarheit in die Fragen hineingebracht wird, mit denen sich die Metaphysik vor ihm in intern widersprüchlicher Weise herumgeschlagen hatte. Die Revolution, der Kant hier das Wort redet, ist eine Revolution unserer Betrachtungsweise

der Dinge: Bevor wir Aussagen über Sachverhalte machen, ist zunächst die Instanz hinsichtlich von Reichweite und Geltungsanspruch kritisch zu analysieren, kraft deren wir solche Aussagen machen. Damit vollzieht Kant für die Rechtfertigung objektiver Aussagen eine methodische Wende mit dem Ziel, die Bedingungen zu erörtern, unter denen wir eine sichere, gegen bloß Wahrscheinliches resistente Erkenntnis von Dingen erlangen können. Dieses, wenn man will revolutionäre, Unternehmen hat zu einer grundlegend veränderten philosophischen Theorie geführt, die für sich beansprucht, mit verfehlten *Theorien* des mit unserem Erkennen verbundenen Anspruchs auf Objektivität aufgeräumt zu haben.

Eine solche die bisherige Erkenntnistheorie verändernde Revolution kann jedoch nicht auf das Programm der Aufklärung angewendet werden.² Denn in ihm geht es nicht um eine Befreiung aus der Unklarheit über das Fundament sicheren theoretischen Wissens. Aufklärung ist vielmehr ein Erfordernis, das sich angesichts von Sachverhalten stellt, die sich einem solchen Wissen gerade entziehen. Gleich am Anfang der Aufklärungsschrift sagt es Kant: Der Aufklärung bedürfen die meisten Menschen, „nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen“ (AA VIII 35) haben, gleichwohl immer noch. Die Natur unterliegt den Gesetzen, die wir kraft unseres nach bestimmten Regeln verfahrenen Verstandes in sie hineinlegen, und ist darin, was ihre Erkennbarkeit angeht, das Erzeugnis einer Aktivität unseres Verstandes, befreit von übernatürlichen Gesetzgebern göttlicher Provenienz, deren Weisheit wir, sie respektierend, hinzunehmen hätten, und sie ist, was ihren Umgang mit ihr angeht, den Erzeugungsregeln unseres empirischen Verstandes unterworfen, kraft deren wir uns in ihr weitgehend zurechtfinden.

Mit dem Appell an den Mut des Einzelnen, den eigenen Verstand zu gebrauchen, um sich aus selbstverschuldeter Unmündigkeit zu befreien, findet sich in den Anfangssätzen der kantischen Aufklärungsschrift noch der Widerhall eines an der Grundlegung von Wissenschaft orientierten cartesianischen Rationalismus. Der Verstand als die Fähigkeit richtig zu urteilen (*le bon sens*) sei bei allen Menschen gleich und insofern die bestverteilte Sache der Welt, so beginnt Descartes seinen *Discours de la méthode* (Descartes 1897-1910, Bd. VI, 1), französisch geschrieben und darin nicht nur an die Welt der Gelehrten sich richtend. Der Verstand ist gleichsam eine Naturausstattung der Menschen, und dass es Kluge und Dumme gibt, Aufgeklärte und Nicht-Aufgeklärte, liegt nicht am Umfang eines unter den Menschen schlecht verteilten Verstandes, sondern allein daran, dass die Menschen ihn nicht in rechter Weise gebrauchen. Der richtige Gebrauch,

² Vgl. hingegen Scholz 2006, 163.

der eines methodischen Vorgehens bedarf, ist über die hierfür anzugebenden Regeln hinaus aber ganz wesentlich, so hebt Descartes immer wieder hervor, auch von einer subjektiven Haltung der Aufmerksamkeit und des Sichzusammennehmens abhängig, deren der Mensch bedarf, um die Ablenkung durch Gewohnheit und tradierte Erkenntnismuster niederhalten zu können. Irrtum ist dann letztlich auf subjektive Disziplinlosigkeit zurückzuführen, nicht aber auf objektive Sachverhalte, die allem menschlichen Bemühen, sich auf den eigenen Verstand zu konzentrieren, immer schon vorgegeben sind. Genau auf solche objektiven Sachverhalte bezieht sich aber Kant im Verlauf seiner Abhandlung mit dem Verweis auf Satzungen und Formeln, die, sofern sie den Menschen von außen auferlegt sind, deren Unmündigkeit verursachen; und im Hinblick darauf genügt es nicht, gegen sie und den von ihnen ausgehenden Zwang einfach an die subjektive Disposition des Menschen zu appellieren, den eigenen nach methodischen Regeln vorgehenden Verstand doch zu gebrauchen.

In der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* meint Kant andererseits, dass der Geist der Kritik, durch den eine Klärung von Prinzipienfragen in theoretischer Hinsicht erbracht worden ist, „sich nun auch in anderen Arten von Erkenntnis wirksam beweisen“ würde. Er verweist in diesem Zusammenhang anerkennend auf die Verdienste der sein Zeitalter bestimmenden bisherigen Aufklärung, die darin bestünden, auch diejenigen Instanzen einer Kritik unterworfen zu haben, die sich „gemeinlich derselben entziehen wollen“ (A XI). Er hat dabei die Instanzen der auf ihre Heiligkeit sich berufenden Religion und der auf ihre Majestät sich berufenden staatlichen Gesetzgebung im Blick, gegen die er im Geist der Aufklärung nun auch die kritisch gereinigte Vernunft glaubt mobilisieren zu können. Dass diese Instanzen sich für kritikimmun halten, das allein schon, schreibt Kant, rufe vor der Vernunft nicht nur Verdacht, sondern auch Verachtung hervor, denn sie bewillige eine unverstellte Achtung nur demjenigen, was eine freie und öffentliche Prüfung durch sie selbst, die Vernunft, hat aushalten können. Mit diesem in der *Kritik der reinen Vernunft* nur anmerkungsweise gegebenen Hinweis hat Kant die Gesichtspunkte in den Blick gebracht, die dann in seiner Aufklärungsschrift zentral sind: *wogegen* die Aufklärung sich richtet und welche *Mittel* es sind, die sie dabei einzusetzen hat. Religion und staatliche Gesetzgebung sind Gegenstand aufklärerischer Kritik, insofern und solange sie mit ihren Satzungen und Formeln die Unmündigkeit der Menschen bewirken, und eine recht verstandene Aufklärung hat gegen deren Wirksamkeit auf eine Vernunft zu setzen, deren Merkmal es ist, die Ansprüche jener Instanzen *frei* und *öffentlich* zu überprüfen.

Betrachten wir also die Trias Vernunft, Freiheit, Öffentlichkeit in deren internem Zusammenhang und in ihrer möglichen Leistungskraft für

das Programm einer recht verstandenen Aufklärung, deren Aufgabe es ist, die Menschen von dem unmündig machenden Druck von Kirche und Staat zu befreien. Die Religion, dieser traditionelle Feind der Aufklärung, ist durch rationale Kritik, beginnend mit Spinozas *Theologisch-politischem Traktat*, in ihren theoretischen Aussagen radikal beschnitten worden. Auch für Kant hat sie nur noch innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft eine praktische Bedeutung für die Stabilisierung des menschlichen Zusammenlebens, aber so, dass die für eine solche Stabilisierung erforderlichen Satzungen und Glaubensartikel, die eine empirische Kirche erlässt, nicht aus reiner Vernunft gewonnen werden können. Auch die Rechtsgesetzgebung hat seit den mit Hobbes einsetzenden philosophischen Staatstheorien im rationalen Kalkül überlebenswilliger Menschen ein Fundament erhalten, das den Zwangscharakter der Rechtsgesetze über deren Funktion, die menschliche Freiheit allererst zu sichern, rechtfertigt. Auch dem folgt Kant, wenn auch unter einem veränderten Verständnis von Freiheit, aber auch hier mit der Einschränkung, dass sich die tatsächliche Gesetzgebung eines empirischen Staates nicht aus kalkulierender, geschweige denn aus reiner Vernunft herleiten lässt.

Wenn Gesetze und Satzungen, die von den empirischen Institutionen Kirche und Staat erlassen werden, nicht aus der Vernunft folgen, heißt das freilich nicht, dass sie nicht vernunftverträglich sein könnten. Sie enthalten Vorschriften, denen Menschen nicht zwangsläufig unterliegen, sondern zu unterliegen haben, wenn diejenigen, die Gesetze und Satzungen erlassen, mit ihnen nicht nur etwas erbitten, sondern auch durchsetzen wollen. Als erlassene Vorschriften sind sie zufällige Satzungen, denen selbst keine Notwendigkeit zukommt; es steht den Menschen frei, sie aufgrund davon abweichender Präferenzen nicht zu befolgen, es sei denn der Gesetzgeber zwingt sie zu deren Befolgung kraft seiner Macht durch Drohungen oder auch Versprechungen, die in dieser Form ein äußerer Zwang sind. Enthält ein äußerer Zwang eine Fremdbestimmung, die den Menschen unmündig macht, dann kann das Programm der Aufklärung, das dagegen angeht, durchaus als das Programm einer Befreiung aus der Unmündigkeit verstanden werden. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, dass Gesetze, die dem Menschen von außen auferlegt werden, angesichts der menschlichen Verfassung unerlässlich sind, ihre Äußerlichkeit also bei aller Zufälligkeit der Gesetzgebung doch einen Grund in der Sache hat.

Denn zur Verfassung des Menschen gehört eine Komponente, die der Eingangssatz der Aufklärungsschrift mit seinem emphatischen Rekurs auf den menschlichen Verstand ausgeblendet hat, seine Sinnlichkeit. In praktischer Hinsicht zeigt sie sich für Kant vor allem als ein im Dienst der Eigenliebe stehender, auf den eigenen Vorteil bedachter Egoismus, der das eigene Selbst auf Kosten der anderen zur Geltung zu bringen sucht. Die

aus diesem Tatbestand entspringenden zwischenmenschlichen Konflikte bedürfen einer Regulierung, die sich auf Vorschriften stützt, die sich der Privateinschätzung in sinnlich-individueller Perspektive entziehen und die der Einzelne zu akzeptieren hat, mögen sie ihm auch von außen auferlegt worden sein und mag insofern auch ein anderer für ihn denken. Für eine Befreiung aus dieser Form von Unmündigkeit genügt es dann nicht, einfach an den Gebrauch des eigenen Verstandes zu appellieren, zumindest nicht, ohne dass näher bestimmt würde, was denn unter dem Verstand, den es zu gebrauchen gilt, zu verstehen ist. Denn auch der neigungsorientierte Mensch, dem der Mut seinen Verstand, den er nun einmal hat, auch zu gebrauchen, nicht allzu schnell abgesprochen werden sollte, wird seinen Verstand gebrauchen. Aber er wird ihn in den Dienst seiner Neigung stellen und darin die gesetzlichen Vorschriften, die seine Neigung zügeln, zu unterlaufen suchen. Wird eine solche Form des selbstisch-kalkulierenden Verstandesgebrauchs gestattet, dann ist gesetzlichen Vorschriften jeder Sinn genommen. Aufklärung bestünde darin, Menschen dazu zu bringen, mit dem von den Vorschriften ausgehenden Zwang diese selbst abzuschaffen.

Entgegen dem ersten Satz der Aufklärungsschrift hebt Kant deshalb im Fortgang dieser Schrift nicht darauf ab, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, sondern bringt das Vermögen der Vernunft ins Spiel.³ Diese vermögenstheoretische Unterscheidung, die von dem mit der kantischen Philosophie nicht vertrauten Leser leicht überlesen wird, trifft Kant, weil Aufklärung nicht Aufklärung über Sachverhalte ist, die in wissenschaftlicher Exaktheit, der Domäne des Verstandes, zugänglich wären, sondern Aufklärung über die Struktur von Institutionen, im Hinblick auf die der Verstand, wird er eingesetzt, nur allzu leicht zur Instanz eines Nutzenkalküls verkommt, die in einer Privatheit verbleibt, welche gesetzliche Regelungen in deren möglichen Bezug auf Allgemeinheit überhaupt nicht in den Blick zu bringen vermag. Vernunft ist demgegenüber die Instanz eines Entwerfens von Ideen, mit denen empirische Sachverhalte, also auch die Satzungen und Erlasse der empirischen Kirche und des empirischen Staates, zwar nicht begriffen, wohl aber kritisch beurteilt werden können. Weil die Vernunft in ihrem überprüfenden Urteil des Empirischen nichts apodiktisch formuliert, sondern nur eine Hinsicht entwirft, unter der sie das Empirische beurteilt, bedürfen solche überprüfenden Hinsichten, die der Mensch im Medium der Vernunft als Maßstab der Überprüfung anlegt, selbst einer Überprüfung. Von der Vernunft Gebrauch zu machen, muss deshalb heißen, von ihr öffentlich Gebrauch zu machen. Denn nur

³ Vgl. hierzu La Rocca 2004, 125ff.

so kann sich der Einzelne in seiner kritischen Beurteilung der bestehenden Ordnungen einer Kritik durch andere stellen und darin sein Urteil gegebenenfalls auch korrigieren. Bedingung hierfür ist, dass Menschen in dem Gebrauch ihrer Vernunft nicht behindert werden, mit anderen Worten, dass sie frei sind, sich im öffentlichen Raum zu äußern, und ihnen darin die Chance gegeben wird, ihre eigenen Entwürfe auch durch andere beurteilen zu lassen. Diese Freiheit ist für Kant die einzige Voraussetzung einer gelingenden Aufklärung. Im 5. Absatz der Aufklärungsschrift heißt es: zur wahren Aufklärung „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“ (AA VIII 36). In allen Stücken heißt uneingeschränkt, nämlich im Hinblick auf alles, was die Machthaber, seien sie heilig, seien sie weltlich, verordnet haben.

II.

Was hier zur wahren Aufklärung erfordert wird, ist eine Forderung an die Machthaber, dem Einzelnen den öffentlichen Gebrauch seiner Vernunft uneingeschränkt zuzugestehen. Um sie dazu zu bringen, suggeriert ihnen Kant, dass ein solches Zugeständnis für sie selbst unschädlich sei. Hierfür beruft er sich allerdings nicht auf das, was in dem Begriff einer freien Äußerung der Vernunft gelegen ist, dass nämlich dieser Begriff von Freiheit nicht der Beliebigkeit des Privaten, sondern gerade deren Beschränkung durch die Öffentlichkeit das Wort redet. Er beruft sich darauf, dass die Obrigkeit einen anderen Vernunftgebrauch nicht nur einschränken dürfe, sondern sogar von der Sache her müsse. Diesen anderen Gebrauch nennt Kant, im Unterschied zum öffentlichen, den privaten. Das ist nicht ein Gebrauch, der in dem Sinne im Privaten verbliebe, dass er bloße Ansichten enthielte, die gar nicht geäußert werden, denn hier gäbe es ja auch nichts zu verbieten. Unter dem privaten Gebrauch der Vernunft versteht Kant vielmehr den Gebrauch, den jemand in einer bestimmten Funktion (Kant sagt: auf einem ihm anvertrauten bürgerlichen Posten) von seiner Vernunft im Hinblick auf diese Funktion macht, die ihren Ort in einem begrenzten Raum hat. Der öffentliche Gebrauch ist demgegenüber derjenige, den jemand nicht als Funktionsträger, sondern in einer anderen Rolle von seiner Vernunft macht. Darin reflektiert er nicht auf das, was mit seiner Funktion verbunden ist, sondern offenbar auf einen anderen Zusammenhang, den er nur in den Blick bringt, sagt Kant, wenn er sich als „Gelehrter“ äußert. Kant gibt folgendes Beispiel:

So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinen Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit

dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigerweise nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen und diese seinem Publicum zur Beurtheilung vorzulegen. (AA VIII 37)

Das klingt auf den ersten Blick eigenartig. Klar scheint der erste Teil des Satzes zu sein. Der Offizier ist Glied einer ihm übergeordneten Organisation, die Kant auch Maschine nennt, für deren Ablauf ein gewisser Mechanismus notwendig sein müsse. Als Teil eines solchen Mechanismus ist der Offizier zur Passivität bloßen Ausführens verurteilt, weil ein Rasonieren über die Richtigkeit des Auszuführenden den Mechanismus, also die Effizienz der Organisation, nur stören würde. Der zweite Teil des Satzes scheint weniger klar zu sein, tröstet er doch den Offizier damit, dass er ja auch noch als Gelehrter die Freiheit habe, zwar nicht den Befehlen, die er für strategisch falsch hält, sich zu widersetzen, aber doch, immerhin, „Anmerkungen“ zu dem, was er für falsch hält, einem Publikum gegenüber zu machen. Wie sollte ein Offizier aber auch Gelehrter sein können? Man ist versucht zu meinen, er sei Offizier geworden, weil er gerade kein Gelehrter ist.

Doch meint Kant Folgendes. Als Gelehrter sich äußern bedeutet, in der Qualität eines Gelehrten sich äußern, d.h. in seinen Äußerungen den Merkmalen zu genügen, die einen Gelehrten auszeichnen. In diesem Kontext versteht Kant die Qualität des Gelehrten nicht so, dass er über ein umfangreiches und intern durchdachtes Wissen verfügen müsste, sondern, viel schlichter, dass er die Gedanken und Überlegungen, die er hat, in einem Buch niederschreibt und dieses der Öffentlichkeit vorlegt. Wenn es unter diesem Aspekt gleichgültig ist, ob das Buch gute oder schlechte Gedanken enthält, von einem Wissenschaftler also oder von einem Pinsel stammt, dann wäre der Offizier in der Tat nicht schon vom Stand des Gelehrten ausgeschlossen. Der entscheidende Punkt ist für Kant, dass der Vorzug eines veröffentlichten Buches darin besteht, sich *uneingeschränkt* an Leser zu wenden, also an ein Publikum, das prinzipiell alle, sofern sie lesen können und auch lesen wollen, umfasst. Durch eine Schrift wird eine umfassende Leserschaft, eine Lesewelt, angesprochen und nicht nur eine partikulare Gemeinschaft Gleichgesinnter. Bücher sind aufgrund ihrer Schriftform zudem der Augenblicklichkeit des Hörens bloß verbaler Mitteilungen zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raum entzogen; und sie sind, einmal gedruckt, der subjektiven Ansicht ihres Autors entzogen, der gegenüber sie sich gleichsam objektiviert haben. Weil die in Schriftform vorgetragene Ansicht der kritischen Überprüfung durch jedermann zugänglich ist, kann der in Schriften sich niederschlagende Vernunftgebrauch mit gutem Grund öffentlich genannt werden.

Der Gebrauch, den jemand als Amtsträger von seiner Vernunft macht, ist hingegen privat, sofern die in ihm artikulierte Ansicht, sei es über die Falschheit, sei es über die Richtigkeit einer Anordnung zwar geäußert, nicht aber niedergeschrieben wird und sich darin nicht an die Öffentlichkeit wendet, sondern immer nur an ein beschränktes Publikum, wie groß dieses auch sein mag, an eine, wie Kant in Bezug auf den Geistlichen in dessen Gemeinde sagt, häusliche Versammlung, die im Falle des Offiziers die Truppe wäre, die auf ihn hört. Wendet sich die verbale Äußerung nicht an eine Leserschaft, sondern bloß an ein Auditorium, dann ist sie natürlich auch anfällig für alle Gefahren einer in geschickter Rhetorik gekleideten Demagogie, die die Hörer nicht überzeugen, sondern für sich einnehmen, also überreden will. Diesen Punkt hebt Kant freilich nicht eigens hervor, weil ihm ein anderer Gesichtspunkt wichtiger ist, dass nämlich dem Privatgebrauch der Vernunft jene Freiheit, die er für deren öffentlichen Gebrauch reklamiert, aus sachlichen Gründen nicht zugestanden werden darf. Reflektiert ein Amtsträger im Gebrauch seiner Vernunft *als* Amtsträger über sein Amt, dann darf er in dieser Funktion keinen Spielraum freien Auslegens der Regeln haben, welche die Institution, deren Angestellter er ist, für ihn aufgestellt hat. Der Geistliche muss als „Geschäftsträger der Kirche“ seine Predigt als etwas verstehen, „in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat nach eigenem Gutdünken zu lehren“, ist er doch angestellt, es „nach Vorschrift und im Namen eines andern vorzutragen“. Wenn er das vor seinem Gewissen nicht kann, bleibt ihm, um die eigene Freiheit zu bewahren, nur, sein Amt niederzulegen, denn im Amt, sagt Kant ohne Bedenken, ist er „nicht frei und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet“ (AA VIII 38).

Von dieser Einschränkung sagt Kant, dass sie geschehen dürfe, „ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern“ (AA VIII 37). Denn sie zu gestatten heißt nicht, dass der Priester als Amtsträger einer bestimmten und insofern partikularen Kirche unmündig in dem Sinne sein müsste, dass er einem anderen blind gehorcht und nicht selbst auch nachdenklich sein dürfte. Er wird durchaus eigene Überlegungen haben können, sogar solche, die nicht im Einklang mit den Satzungen der Kirche sind, und gleichwohl sein Amt im Einklang mit den Satzungen pflichtgetreu ausüben können, weil, so ist Kants Begründung, „es doch nicht ganz unmöglich ist, daß darin [in den Satzungen, W.B.] Wahrheit verborgen läge“ (AA VIII 38). Das ist nun eine bestimmte Interpretation kirchlicher Satzungen, von der Kant unterstellt, dass der Kirchendiener dann frei bliebe, wenn er genau sie sich zueigen macht. In Kants Verständnis sind die Satzungen die Einkleidung eines wahren Kerns, die in dieser Form für das Gemeindeleben einen praktischen Nutzen haben mag, auf den hin der Priester in seiner Amtsführung verpflichtet ist, die aber

nicht als eine absolute Wahrheit genommen werden darf, an der es nichts zu verändern gäbe, so dass der Priester frei ist, Vorschläge zur Veränderung zu machen. Dass Satzungen als für immer festgeschrieben und insofern einer Reform entzogen angesehen werden, das macht es gerade, dass sie zu „Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit“ werden. Sie zu verändern bedeutet allerdings nicht, sie durch irgendwelche andere zu ersetzen, sondern sicherzustellen, dass sie nicht durch Festschreibung ihren wahren Kern verdecken. Insofern muss eine Kritik an allen Versuchen der Festschreibung erlaubt sein, die deshalb auch dem Kirchenangestellten zuzubilligen ist, aber allein so, dass sie öffentlich geschieht, d.h. nicht vor der Gemeinde, sondern in Form einer Schrift, die jedermann zugänglich ist und die der Kirchenangestellte dann als Gelehrter verfasst, worin er auch diejenigen erreichen könnte, die zu dieser Gemeinde nicht gehören.

III.

Wie ist nun dieses Programm zu beurteilen, dass wahre Aufklärung in einer Beförderung des Selbstdenkens der Menschen besteht und zwar nicht nur einiger, sondern aller und dass dies durch Bücher zu geschehen habe, die einen Raum eröffnen, der allen zugänglich ist? Wer sind denn die Adressaten von Büchern? Potenziell sind es alle Menschen, das ist durch die Öffentlichkeit garantiert, faktisch aber keineswegs alle, sondern allenfalls diejenigen, die ein Interesse an dem Inhalt der Bücher haben. Für Kant bringen in der Tat nicht irgendwelche Bücher eine Aufklärung in Gang, sondern nur solche bestimmten Inhalts. Darunter versteht er aber nicht populäre Bücher, die den Umfang der empirischen Leserschaft möglichst groß sein lassen, sondern Bücher, deren Inhalt die Menschen in deren elementaren Status des Menschseins angeht und deshalb einem jeden nicht gleichgültig sein kann. In ihnen ist der Mensch nicht als Privatperson angesprochen und damit auch nicht in seiner Rolle als Funktionär einer Organisation, sondern als Mensch.

Unter diesem Aspekt wird das Buch eines Geistlichen nicht die Praxis von Seelsorge und Gemeindekommunikation unter gegebenen Kirchensatzungen und deren Vorgaben zu seinem Gegenstand haben, mit dem Ziel darzulegen, wie sich diese Praxis am besten gestalten lasse. Es wird vielmehr die Satzungen selbst zum Gegenstand machen und erörtern, unter welchen Bedingungen er sie auch von sich aus vertreten kann. In einer solchen Erörterung wird er nicht auf sich als Funktionär in der Kirche, sondern auf sich als Mensch reflektieren. Kant deutet in der gerade erwähnten Passage an, was er dabei zu erwägen hat, wieweit nämlich die Satzungen nicht nur Vorschriften sind, die den Menschen von außen lei-

ten, sondern Vorschriften, die auch Raum lassen für eine „innere Religion“, der sie nicht widersprechen dürfen und die Kant in seiner Religionschrift (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) dann als die wahre Religion bezeichnen wird. Sie widerspricht nicht dem, was den Menschen in seinem Menschsein ausmacht, seiner Autonomie, und wird „alle wohldenkenden Menschen zu ihren Dienern (doch ohne Beamte zu sein) haben“ (AA VI 152f.). Und das Buch eines Offiziers, wenn er denn eins schreibt, das die Kriegskunst zum Gegenstand hat, d.h. die Frage wie ein Krieg zu führen ist, damit er erfolgreich ist, wird lediglich Experten interessieren, nicht aber das Volk, dem das ganz gleichgültig ist, weil es ohnehin nichts davon versteht, dies aber auch nicht zu verstehen braucht. Nicht wie ein Krieg erfolgreich geführt werden kann, wenn er denn einmal geführt wird, ist etwas, das den Menschen als Menschen berührt, schon eher die Frage, ob er denn überhaupt statthaben soll und wie die mit ihm verbundene Gewalt mit der von niemanden anzutastenden Würde verträglich sein kann, die dem Menschen als Menschen zukommt. Beide Fragen zu beantworten, die nach dem Status von Religion wie vom Krieg, setzt kein Expertenwissen voraus, das immer nur ein Wissen bloß des Verstandes ist, der die Frage nach dem, was der Mensch ist, und damit auch nach dem, was ihm von außen zugemutet werden kann, nicht zu beantworten vermag.

Schriften, die eine Aufklärung in Gang bringen, sind Schriften, die auf den Status des Menschen angesichts des Tatbestandes reflektieren, dass der Mensch faktisch in Unmündigkeit gehalten wird, weil er in Herrschaftsformen eingebunden ist, die ihn nach dem Willen der Herrschenden in seiner Selbständigkeit unterdrücken. Insofern sind es Schriften, die sich gegen Herrscher richten, die an dieser Form von Herrschaft festhalten wollen. Eine Publikationsfreiheit für Schriften „in Ansehung der Künste und Wissenschaften“ zu fordern, hält Kant deshalb auch nicht für erforderlich, weil in diesen Feldern „unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen“ (AA VIII 41). Religion, aber auch Krieg sind hingegen Bereiche, die der Herrscher sich für sein Interesse an Vormundschaft über seine Untertanen nutzbar zu machen sucht; sie zu erörtern, ist also von unmittelbarer politischer Bedeutung.

So sind es generell politische Schriften, die Kant als Motor der Aufklärung ansieht, „Schriften, wodurch [...] *Unterthanen* ihre Einsichten ins Reine zu bringen suchen“. Verfasst von Untertanen, sind es Schriften, die in der Reflexion auf die Struktur des Staates Überlegungen zur Rolle anstellen, die der Untertan in ihm einnimmt. Nun ist klar, dass Untertanen Schriften dieser Art in der Regel gar nicht verfassen. Hingegen hat es, neben anderen, der Untertan Kant getan, der, gestützt auf philosophische

Überlegungen, im Unterschied zum Volk, auch weiß, wann Untertanen erst mit sich im Reinen sein können, dann nämlich, wenn sie nur solche Anordnungen der Obrigkeit zu befolgen haben, denen sie zwar nicht als interessegeleitete Privatpersonen faktisch zustimmen, denen sie aber als Mensch haben zustimmen *können*. Genau diese Einsicht formuliert Kant in seiner Aufklärungsschrift, womit er auf eine Theorie anspielt, die er anderswo (in seiner Schrift *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, II. Abschn.) näher begründen wird: „Der Probirstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte“ (AA VIII 39).

Diese Einsicht folgt aus einer philosophischen Theorie, die in einem bestimmten Verständnis der Freiheit des Menschen gründet, die in elementaren Fragen der Lebensführung Selbstbestimmung einschließt und darin weit mehr umfasst als die wohl nur wenige Menschen befriedigende Freiheit, unzensuriert publizieren zu dürfen. Weil Freiheit der Selbstbestimmung etwas ist, das zum Menschsein selbst gehört, lässt sich in dieser Perspektive sagen, dass deren Unterdrückung durch die kritikresistente Festschreibung einmal erlassener staatlicher oder kirchlicher Anordnungen „ein Verbrechen wider die menschliche Natur“ (AA VIII 39) wäre. Von dieser philosophischen Theorie war Kant überzeugt, dass sie die Natur des Menschen angemessen beschreibt, doch konnte er nicht davon überzeugt sein, dass Menschen in ihrem Verhalten und Verlangen diese Theorie auch übernehmen und die ihnen zuzubilligende Freiheit nicht ganz anders verstehen, nämlich als eine im bloß Privaten verankerte Erlaubnis der Willkürdurchsetzung nach dem Gesichtspunkt dessen, was der Einzelne für das Beste hält. Das wusste Kant sehr wohl und damit auch, dass Menschen nicht so mutlos sind, sich selbst nichts zuzutrauen. Genau deshalb hat er die die subjektive Willkür zügelnde Gesetzgebungsautorität der überindividuellen Instanz Staat als unerlässlich anerkannt, trotz aller Schwächen, die ihr innewohnen und deren größte die ist, den zu Recht geforderten Gesetzesgehorsam der Untertanen nicht an eine mögliche Gesetzeszustimmung zu knüpfen.

Hat der Mensch nur allzu oft ein falsches Verständnis von Freiheit und hat der Philosoph kraft seiner Theorie das richtige, und besteht Aufklärung darin, der richtig verstandenen Freiheit den Weg zu bahnen, dann müsste die Philosophie der Motor im Prozess der Aufklärung sein. Aber wie? Sie fordert Publikationsfreiheit und verknüpft diese als für den Staat harmlos ausgegebene Form der Freiheit zugleich mit einer Freiheit, die allenfalls für einen optimalen Staat harmlos ist, weil er auf ihr beruht, keineswegs aber für den Staat, gegen den sie erst einzufordern ist. In dieser engen Verknüpfung versteht Kant die Publikationsfreiheit offenbar nicht

als ein geeignete Medium, mit dem sich etwas von der Freiheit der Selbstbestimmung Verschiedenes erreichen ließe, sondern so, dass sie selbst schon diese Freiheit enthält, zumindest aber als deren unabdingbare Voraussetzung anzusehen ist. Dafür spricht, dass Selbstbestimmung nicht bedeutet, befreit von institutionellen Anordnungen einfach den eigenen Ansichten zu folgen, sondern im Rahmen von Institutionen ein selbstbestimmtes Leben führen zu können. Bedingung hierfür ist aber, dass die Menschen ihre Rolle innerhalb dieser Institutionen begreifen oder, wie Kant es formuliert hat, dass sie *als* Untertanen ihre Einsichten ins Reine bringen. Die Möglichkeit zu publizieren dient nun genau dem, diese Einsichten zu reinigen, d.h. aber zu verbessern. Eine Möglichkeit ist dies allerdings nur, wenn Menschen nicht einfach am Gängelband von anderen, die sie führen, dahinleben, sondern sich auch Gedanken machen über sich und ihre Rolle in einem sie übergreifenden Gefüge, anders formuliert, wenn sie ihren Verstand auch tatsächlich gebrauchen, der aber deshalb nicht auch klar durchdachte Gedanken hervorbringt.

Gedanken, die ein jeder hat, sofern er nur Mensch ist, mögen sie klar oder verworren sein, wird der Mensch, wenn ihm deren Äußerung untersagt ist, in der Sphäre belassen, der sie entspringen, der Privatheit eigenen Überlegens. Aus der Verborgenheit des Geheimen entlässt er sie erst, wenn er sie auch äußern kann. Das kann auf dem Marktplatz, in Versammlungen oder im Gemeindesaal geschehen, aber nur wenn sie in Form einer jederzeit überprüfbaren Schrift geäußert werden, kann aus ihnen mehr werden, als sie faktisch sind. Was der Einzelne aus seiner Sicht zu den Anordnungen des Staates und zu der Rolle, die er dabei einnimmt, äußert, sind, wie Kant sagt, in der Tat nur Anmerkungen. Es sind bloße Ansichten, die noch nicht zur Klarheit gelangt sind und die gerade deshalb des Gedankenaustausches mit anderen bedürfen. Gibt schon das einfache Äußern seiner Ansichten dem Einzelnen die Chance, sie revidieren und darin auch verbessern zu können, so schafft doch erst deren Publikation im Raum der Öffentlichkeit das Klima einer freimütigen Diskussion, die nicht nur vorübergehend ist, sondern auch andauert und an der sich jeder unabhängig von seiner Präsenz beim Hören, sofern er will, beteiligen kann. In dieser langfristig gewährten Beteiligung wird der Einzelne eine Aktivität des eigenen Denkens erfahren, die ihm nicht erst von anderen gewährt wird und die er deshalb, weil er sie selbst erfährt, sich nicht wird nehmen lassen. An ihr festzuhalten bedeutet, sich von einer Vormundschaft durch andere zu befreien, mit der Folge, dass sich der Mensch kraft seines in Gang gehaltenen Denkens auch aus der vormundhaften Obrigkeit von Kirche und Staat wird befreien können. So könnte eine uneingeschränkte Publikationsfreiheit, die eine Aktivität derer, die Bücher lesen, wenn nicht bewirkt, so doch ermöglicht, es zugleich möglich ma-

chen, dass aus passiven Untertanen aktive Staatsbürger werden, die am Verfahren der staatlichen Gesetzgebung partizipieren, die sie dann als ihre Gesetzgebung ansehen können, der sie sich in ihren privaten Präferenzen frei unterwerfen.

Die Einsicht, dass zwischen Publikationsfreiheit und selbstbestimmter politischer Freiheit ein enger Zusammenhang besteht, bringt Kant dazu, von der Obrigkeit das Zugeständnis uneingeschränkter Publikationsfreiheit zu fordern.⁴ Die Freiheit, seine Meinungen und Ansichten öffentlich äußern zu dürfen, gilt natürlich nicht nur für Philosophen, sondern für einen jeden. Doch wird nicht jeder davon auch tatsächlich Gebrauch machen und Bücher schreiben; allenfalls als Leser wird er von Geschriebenem profitieren können. Bücher schreiben in der Regel die Gelehrten im eigentlichen Sinne, und Bücher, die den Menschen als Menschen zum Gegenstand haben und in Bezug darauf eine öffentliche Diskussion in Gang bringen, diejenigen Bücher also, die Kant für den Gang der Aufklärung favorisiert, schreiben Philosophen. Wendet sich ein philosophisches Buch, wie jedes andere Buch auch, der Möglichkeit nach an eine universelle Leserschaft, so setzt es den Prozess der Aufklärung doch erst in Gang, wenn es eine Leserschaft auch tatsächlich erreicht. Wenn Kant der Obrigkeit suggeriert, veröffentlichte Bücher seien nicht weiter gefährlich für sie, dass sie sich also vor deren unzensierten Publikationserlaubnis nicht zu fürchten bräuchten, dann hat er vielleicht auch im Auge, dass der damit dem Selbstverständnis der Obrigkeit entgegenkommt, die einem Philosophen, der bloß publiziert, kaum zutraut, einen Prozess in Gang zu bringen, der eine Vielzahl von Menschen ergreift und deshalb für sie, die sich als Vormund der vielen versteht, gefährlich werden könnte.

Doch unabhängig davon, ob diese Einschätzung richtig ist, zeigt sich hier ein Problem, das Kants Verständnis von Aufklärung unmittelbar tangiert. Wie kann der Autor eines Buches, allemal ein philosophischer Autor, der nicht als deklamierender Volkstribun auftritt, sondern eben nur Bücher schreibt, erreichen, dass es überhaupt Leser gibt, die aus dem Publizierten Gewinn für sich selbst ziehen? Was durch ein Buch in Gang kommen soll, ein über seine Lektüre und Diskussion stattfindender Prozess zunehmender Selbstverständigung der Untertanen, kann nicht von dem Verfasser des Buches gesteuert werden. Er kann auch gar nicht der Anführer dieses Prozesses sein wollen, denn eine Belehrung des Volkes durch einen anderen ist nicht eine wirkliche Befreiung aus dessen Unmündigkeit. Der Philosoph hat sich hier zurückzuhalten und kann nur hoffen, wenn auch vielleicht mit Berechtigung, dass ein dahingehender

4 Vgl. auch Hinske 1986.

Prozess in Gang kommt, dem er dann aber nur, wenn auch mit Genugtuung, zuschauen kann.

IV.

Doch gibt es in Kants Augen eine andere Einflussnahme der Philosophie auf den Prozess der Aufklärung, auf die ich abschließend eingehen möchte. Kant hat gesehen, dass es mit der von der Obrigkeit zuzugestehenden Freiheit des Publizierens nicht getan ist, solange der in ihr sich manifestierende Geist nicht auch auf die Obrigkeit selbst ausstrahlt. Sie muss Publikationen nicht nur als unschädlich für sich selbst zulassen, sofern sie eben nur Erwägungen enthalten und nicht auch Taten sind, sondern auch den Geist, der in Publikationen sich manifestiert, als ihr selbst förderlich aufgreifen. Die Regierung selbst muss deshalb aufgeklärt werden, und hier hat die Philosophie eine genuine Aufgabe, auch hier nicht durch Belehrung, aber durch ihr Wirken in einer staatlichen Organisation, nämlich der Universität.⁵

In seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten“, 15 Jahre nach der Aufklärungsschrift, reflektiert Kant auf den Status der Universität und die Rolle der Philosophie im Kanon der Fakultäten. Dort schreibt er, dass ein Fortschritt zum Besseren, als der die Befreiung aus der Unmündigkeit ja zu verstehen ist, „nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab“ (AA VII 92) zu erwarten sei. An der Forderung der Publizität in Form von Schriften als dem Motor der Aufklärung hält er dabei unverändert fest, jetzt aber in ausdrücklichem Bezug auf diejenigen, die durch Satzungen und Formeln das Joch der Unmündigkeit gelegt haben. Philosophen sind „Volksaufklärer“, schreibt Kant in der Erläuterung des Streits der philosophischen Fakultät mit der juristischen, wenn sie in ihren Schriften von den Pflichten und Rechten eines jeden Menschen im Staat handeln. Doch wenden sie sich in ihrem Medium nicht direkt an das Volk, weil dieses, so Kants einleuchtende Begründung, „von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt“ (AA VII 89). Sie wenden sich vielmehr an den Staat und zwar, wie Kant schreibt, „ehrerbietig“, womit er aber nur meint, nicht polemisch angreifend, wohl aber kritisch erwägend.⁶ Adressat ist natürlich nicht der Herrscher, der ja von philosophischen Schriften auch nichts versteht; vielmehr sind es diejenigen Funk-

⁵ Vgl. hierzu die gründliche Untersuchung von Reinhard Brandt (Brandt 2003) zu Kants *Streit der Fakultäten*, die ich habe dankbar auswerten können, der ich aber einen anderen Akzent hinzufügen möchte.

⁶ Vgl. auch Gerhardt 1995,131ff.

tionsträger des Staates, über die der Staat Einfluss auf das Volk zu nehmen sucht. Das sind die Gelehrten im eigentlichen Sinne, die an der Universität in den drei sogenannten oberen Fakultäten der Theologie, Jurisprudenz und Medizin tätig sind. Angestellt vom Staat sind sie für die Ausbildung derer verantwortlich, die der Staat dann mit einem Amt bekleidet und zwar, Kant sagt es rücksichtslos, „als Instrumente der Regierung [...] zu ihrem eigenen Zweck“ (AA VII 18), wobei er nicht versäumt in Klammern hinzuzufügen: „nicht eben zum Besten der Wissenschaften“. Wenn auch wissenschaftlich ausgebildet sind die Ausgebildeten später in ihrer Funktion doch nur „Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit“, die als Werkzeuge der Regierung in Gestalt von Geistlichen, Justizbeamten und Ärzten einen gesetzlichen Einfluss auf das Publikum nicht nur haben, sondern sich auch nehmen. Sie sind autorisiert vom Staat (deshalb gesetzlich) und sie sind anerkannt vom Volk (deshalb Einfluss). Denn das Volk, Kant sagt es illusionslos, setzt sein Glück nicht in das, was die Philosophie lehrt, die Freiheit vernunftgeleiteter Selbstbestimmung, sondern in die Befriedigung der natürlichen Zwecke der Menschen, die um Seligkeit nach dem Tode, Sicherung äußerer Güter und physischen Lebensgenuss kreisen und für die sich die Menschen Rat von Priestern, Juristen und Ärzten suchen.

Wie diese Zwecke zu realisieren sind, dafür holt sich das Volk freilich nicht Rat von den Gelehrten der drei Fakultäten, deren Weisheit ihm zu hoch ist und deren Bücher es nicht lesen wird, sondern von den Geschäftsmännern derselben, die, der bloßen Theorie enthoben, als Praktiker nur das Machwerk verstehen (*savoir faire*), denen das Volk sich aber gerne anvertraut, weil es sie auch in diesem Felde für klug genug hält, da sie ja studiert haben. Genau das hat Kant am Anfang seiner Aufklärungsschrift als Unmündigkeit beschrieben: habe ich „einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt u.s.w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen“. Dagegen ist aber nicht an den Mut der Einzelnen zu appellieren, sondern für eine bessere Ausbildung derer zu sorgen, denen das Volk sich natürlicherweise anvertraut. In diesem Kontext kommt nun der Philosophie eine wesentliche Rolle zu; sie soll zwar nicht beanspruchen, Priester, Rechtskundige und Ärzte ausbilden zu können, also nicht direkt in das Ausbildungsprogramm der übrigen Fakultäten eingreifen. Aber sie kann eine Rolle innerhalb der Universität mit deren Fakultäten spielen, nämlich der Tendenz des Staates entgegenwirken, den praxisorientierten Fakultäten eine Theorie aufzudrängen, die auf den staatsgenehmen Einfluss abzielt, den die von ihnen auszubildenden Amtsträger später auf das Volk haben werden. Unter einem dahingehenden Druck des Staates wären die Fakultätsgelehrten genötigt, ihre Wissenschaft nicht als Wissenschaft, die reiner Gelehrteneinsicht ent-

springt, zu verstehen, sondern als ein Werkzeug im Dienst einer effizienten Verwertbarkeit, von der die Regierung im besten Falle glaubt, dass sie für das Volk von Nutzen ist, aus der sie im schlechteren Falle aber nur Nutzen für sich selbst, die Oberen, ziehen will.

Kant glaubt, dass die Gelehrten der drei Fakultäten, besonders die Juristen, anfällig für ein solches staatliches Ansinnen sind, also korrumpierbar, nicht weil sie von schlechtem Charakter wären, sondern weil sie nicht kritisch genug sind. Ihr unkritischer Geist zeigt sich darin, dass sie ihre Lehre im wesentlichen auf Bücher gründen, die willkürlich gesetzte Statute oder Satzungen enthalten, mit denen ein bestimmter Zweck verfolgt wird, den die Universitätslehrer in ihrem Unterricht dann einfach an ihre Studenten weitergeben. Der Theologe schöpft seine Lehre aus der Bibel, der Rechtslehrer aus dem Landrecht und der Arzneigelehrte aus der Medizinalordnung, nicht aber aus einer Vernunft, die das, was in der Bibel steht, was das Landrecht formuliert und die Medizinalordnung vorschreibt, auch auf seinen Wahrheitsgehalt hin beurteilt. Verfahren die Gelehrten so, dann bedienen sie sich in ihrer Lehre nur des Verstandes, zwar nicht räsonierend wie der Privatmann, der auf den eigenen Vorteil bedacht ist, aber doch lediglich beschreibend, wie es der Naturwissenschaftler tut, der auf ihm vorgegebene empirische Daten, wie sie auf die ihnen vorgegebenen Bücher, angewiesen ist. Dass die Fakultätsgelehrten ihre Lehre auf Büchern gründen, ist gut und gerade im Hinblick auf die Studenten unerlässlich, denn wenn das, was sie in praktischer Hinsicht lehrend vermitteln, eine Norm enthält, an der es sich auszurichten gilt, dann muss diese auch einem jeden zugänglich sein, was allein durch ein Buch in seinem öffentlichen Charakter garantiert ist. Aber die Gelehrten, so lautet Kants Vorbehalt, nehmen die Bücher, auf die sie sich stützen, nicht als Ausdruck einer Ansicht, die es vernunftkritisch zu überprüfen gilt. Das ist, so konzediert Kant, in bestimmter Hinsicht auch unvermeidlich, denn nähmen sie das, was sie lehren, als bloße Ansicht, würden sie die Autorität der Regierung, deren Angestellte sie sind, untergraben. Schlecht ist aber, wenn sie eine solche kritische Beurteilung überhaupt nicht zulassen wollten und einer von ihren Fakultäten verschiedenen Fakultät, der philosophischen und namentlich der Philosophie selbst, nicht das Recht zubilligten, sich zu ihren Themen ebenfalls zu äußern, und zwar gerade nicht aus einem fachspezifischen und darin bloß verständigen Blickwinkel, sondern einem, der allein der Vernunft verpflichtet ist.

Wird dies zugestanden, dann ergibt sich ein sachlicher Streit zwischen der philosophischen Fakultät und den anderen Fakultäten, der aus der unterschiedlichen Betrachtungsweise der jeweiligen Sache resultiert, und ihm könne die Regierung, so will Kant ihr weismachen, ruhig zusehen, weil er eine rein innerakademische Angelegenheit sei. Kant ist in der Tat

weit davon entfernt, den doktrinenhörigen und darin staatstreuen Positivismus der anderen Fakultäten durch die Philosophie aufheben zu wollen oder auch nur zu behaupten, die Philosophie müsse das Fundament der positiven Doktrinen sein. Der Streit der Fakultäten wird bleiben, weil er sich angesichts der Spannungen in der Betrachtungsweise nicht durch einen Schlag und ein für allemal beenden lässt. Ist der langwierige Prozess der Wahrheitsfindung im Wechselspiel von vernunftkritischer Beurteilung und empirischer Positivität aber einmal in Gang gekommen, dann ist zu hoffen („es könnte wohl dereinst dahin kommen“, AA VIII 34), dass die die Philosophie auszeichnende Vernunftorientierung in den anderen Fakultäten so an Boden gewinnt, dass diese sich der Beurteilung ihrer Lehren durch die Philosophie nicht werden entziehen können. Was Kant nicht explizit macht, dafür war er zu vorsichtig gegenüber der Regierung, woraufhin seine Universitätschrift aber gelesen werden kann, ist, dass in diesem innerakademischen Streit, der gar kein Streit mit der Regierung ist, die Regierung Federn lassen muss, weil das Organ, über das sie einen ihr genehmen Einfluss auf das Volk ausübt, durch den bloß internen Streit zu einem Organ wird, das sich einer solchen Einflussnahme entzieht.

Selbst im Beharren auf den staatlich sanktionierten Doktrinen kann nämlich in der Anerkennung der allein vernunftorientierten philosophischen Fakultät erreicht werden, dass die Lehrer der praxisorientierten oberen Fakultäten ihren Studenten, die später als Beamte den eigentlichen Einfluss auf das Volk haben, ein kritisches Bewusstsein für das, was sie zu tun haben, vermitteln und darin „die Beamten immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen“ (AA VII 29). Die Universitätslehrer würden so verhindern, dass die Studierenden in ihrer Praxis nur dem folgen, was gerade machbar ist, sei es dass sie die Anordnungen der Regierung blind befolgen, sei es dass sie den neigungsbedingten Erwartungen des Volkes entgegenkommen. Die Geschäftsmänner der Gelehrsamkeit könnten dann, nicht selbst Gelehrte, in ihrer Ausbildung aber beeinflusst von kritisch gewordenen Gelehrten und darin „auch über ihre Pflicht besser aufgeklärt“ (AA VII 29), einen Einfluss auf das Volk nehmen, der dem Geist der Aufklärung entspräche, insofern er das Selbstdenken der Menschen im Rahmen ihres konkreten praktischen Tuns fördert. Ein solcher Einfluss ginge nicht direkt von der Philosophie aus, wäre aber durch sie vermittelt, nämlich durch den Einfluss, den sie in der inneruniversitären Diskussion auf die anderen Fakultäten nimmt. Das wäre eine nie zu beendende Aufklärung durch den Gang von oben herab, in welchem die Philosophie an das Oben mit all seinen Beharrungstendenzen gebunden bleibt, weil sie Satzungen und Formeln des Gesetzgebers nicht aufheben will, sondern nur allmählich reformieren kann.

V.

Für eine solche Reform, so hat Kant in seiner kleinen Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* hervorgehoben, bedarf das Medium des Philosophen, die Vernunft, einer gesetzlichen Disziplin, die sie vor „Freigeisterei“ bewahrt, weil sonst die auf gesetzliche Regelungen erpichte Obrigkeit die Freiheit zu denken „gleich anderen Gewerben den Landesverordnungen“ sich unterwerfen könnte. Dort schreibt Kant, dass die Aufklärung „die Maxime, jederzeit selbst zu denken“ sei, und dass Selbstdenken heiße, „den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen“ (AA VII 146). Die Vernunft als eine Instanz der Überprüfung zu gebrauchen, heißt, so erläutert Kant dort weiter, für den Einzelnen, der sie gebraucht, nicht nach seiner Privateinschätzung zu urteilen, sondern sich zu fragen, ob das Beurteilte sich auch „zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs [...] machen“ lasse. Diese Form der Verallgemeinerung schließe schon Gesetzlichkeit ein, und die Probe der Verallgemeinerung könne ein jeder mit sich selbst anstellen, weil er sich hierfür „bloß der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft“ (ebd.) bedienen müsse. Doch wird man der Vernunft selbst wohl kaum eine Tendenz zur Selbsterhaltung zusprechen können, sondern allenfalls, nimmt man den neustoischen Gedanken der Selbsterhaltung auf, dem einzelnen Subjekt, dem, so denkt wohl Kant, dies am besten gelingt, wenn es sich dabei der eigenen Vernunft bedient. Sofern der Einzelne im Hinblick auf staatliche Satzungen und Verordnungen von den Entwürfen seiner eigenen Vernunft aber gerade nicht schon weiß, inwiefern sie, wenn er sich unter sie stellt, ihm auch wirklich dienlich sind, bedürfen sie in seinem eigenen Interesse der Publizität, weil sie nur so auch durch andere erörtert und gegebenenfalls korrigiert werden können und darin ihn selbst voranbringen.

Auch in seiner Universitätsschrift setzt Kant deshalb unverändert auf seine Forderung nach freier Publikation, und er hält daran fest, dass auch die innerakademische Diskussion über Bücher zu geschehen habe, nicht aber in Gremiumssitzungen und einem dort stattfindenden Austausch von Gedanken, also nicht in einem Medium, in dem die Gelehrten nur unter sich sind. Kant hat der Macht des gedruckten Wortes vertraut und darin auf Leser gehofft, die die Mühe des Durchdenkens von Geschriebenem auf sich nehmen. Dies ist etwas, das man von den Gelehrten erwarten sollte, zu dem aber auch die Studenten, über das Hören in Vorlesungen hinaus, zu bringen sind, letztlich auch jedermann, wie schwer das auch sein mag. Auf jeden Fall muss man diese Mühe den Lesern selbst lassen, ohne versuchen zu wollen, sie zu etwas zu überreden. Die Form des Buches ist dafür ein Garant, mag auch die Gefahr, die allen Büchern inne-

wohnt, bestehen, dass Leser dem Buch nur Partikulares oder allzu sehr in die Augen Fallendes entnehmen, worin das Ganze seiner Überlegungen verfehlt wird und falsch, weil einseitige Auslegungen die Folge sind. Mehr als einen indirekten Einfluss hat Kant, der weltbürgerliche Philosoph, der Philosophie für den Gang der Aufklärung nicht zusprechen wollen. Es ist ein Einfluss, den die Philosophie ausübt, indem sie erörtert, was einen jeden Menschen angeht, und das ist die Praxis des Menschen in der ganzen Fülle der Beziehungen, innerhalb derer sie sich vollzieht. Seine Schriften zur praktischen Philosophie, mögen sie Fragen der Grundlegung oder der Anwendung betreffen, hat der Universitätsphilosoph Kant mit aller Pedanterie des Schulgerechten verfasst, und er hat ihnen mehr zuge-
traut als dem zu-Rate-gezogen-Werden in öffentlichen Diskussionszirkeln partikularen Zuschnitts. Unter dem vielen Richtigen, das Kant gelehrt hat, scheint mir auch das kein unverächtlicher Gedanke zu sein. Um ihn umzusetzen, muss die Philosophie allerdings etwas leisten, das schwer genug ist und wohl kaum allein durch Bücher in Gang gebracht werden kann: dass ihre Rolle als eine unabdingbare kritische Instanz innerhalb der Universität überhaupt anerkannt wird und zwar gerade auch dann, wenn, was ihre mögliche Wirkung angeht, ihre Vertreter in Bescheidenheit auftreten und nicht vorgeben, mehr zu können als vernünftige Bücher zu verfassen.

Literatur

- Brandt, Reinhard (2003): *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ‚Streit der Fakultäten‘*, Berlin.
- Descartes, René (1897-1910): *Oeuvres de Descartes*, hrsg. v. Charles Adam, Paul Tannery, Paris.
- Gerhardt, Volker (1995): *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘*, Darmstadt.
- Hinske, Norbert (1986): „Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants“, in: J. Schwardtländer / D. Willoweit (Hrsg.), *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl, 31-49.
- La Rocca, Claudio (2004): „Was Aufklärung sein wird. Zur Diskussion um die Aktualität eines Kantischen Konzepts“, in H. Nagl-Docekal / R. Langthaler (Hrsg.), *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin, 123-138.
- Scholz, Oliver (2006): „Aufklärung: Von der Erkenntnistheorie zur Politik“, in: Uwe Meixner / Albert Newen (Hrsg.), *Philosophiegeschichte und logische Analyse*, Paderborn, 156-171.

Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung

Oliver R. Scholz

Für Nadja R.

1. Aufklärung: Programm, Bewegung, Epoche

Bevor ich mich der Rekonstruktion und Verteidigung von Kants Aufklärungsprogramm zuwende, ist eine begriffliche Klärung vonnöten. Der Terminus „Aufklärung“ ist systematisch mehrdeutig. Dies ist kein Mangel¹; man sollte aber darauf achten, wenn einem daran gelegen ist, Begriffsverwirrungen zu vermeiden.

„Aufklärung“ bedeutet primär (1.) ein *Programm*. Ohne die regionalen und nationalen Unterschiede herunterzuspielen, darf man den Kern dieses Programms folgendermaßen fassen: Der Mensch soll sich mittels des richtigen Gebrauchs seines Vernunftvermögens selbst befreien und kognitiv, vor allem aber moralisch vervollkommen. Als Voraussetzungen für die Verwirklichung dieses Programms werden die allgemeine Menschenvernunft als Naturanlage und die Gewährung von Grundfreiheiten (wie Denk-, Rede- und Publikationsfreiheit) als äußere Bedingung betrachtet.

Dies ist also der primäre Sinn. Abgeleitet können dann auch (2.) eine *Bewegung*, die sich bemüht, dieses Programm zu verwirklichen, und (3.) eine *Epoche*, die durch es geprägt ist, „Aufklärung“ heißen.²

Der Hinweis auf diese systematische Mehrdeutigkeit und die sachliche Priorität des Programmbegriffs ist keineswegs eine müßige Haarspalterei, sondern zielt auf Unterschiede von allergrößter Bedeutung – nicht zuletzt, wenn es um die kritische Bewertung der Aufklärung geht. Es macht of-

1 Wie wir seit Aristoteles wissen, sind viele Begriffe – nicht zuletzt auch Grundbegriffe der Philosophie – systematisch mehrdeutig.

2 Eine weitere systematische Mehrdeutigkeit ist noch zu erwähnen: Wie andere Ausdrücke, die auf „-ung“ enden, dient „Aufklärung“ sowohl zur Bezeichnung von Handlungen und Prozessen als auch von deren Resultaten bzw. Produkten.

fenbar einen fundamentalen Unterschied, ob das Programm, die Bewegung oder die Epoche (positiv oder negativ) bewertet werden soll.

2. Kants Aufklärungsprogramm

Wenden wir uns also Kants Aufklärungsprogramm zu. Ohne die besonderen historischen Anlässe und Kontexte zu verkennen³, konzentriere ich mich auf die systematische Kohärenz und Rechtfertigung des Programms: Wie hängen die Ideen der Aufklärung Kant zufolge miteinander zusammen? Wie gut sind ihre Ziele und Ideale begründet? Erst nach einer Beantwortung solcher Fragen ist eine Bewertung des Aufklärungsprogramms möglich.

Unter den tragenden Ideen der Aufklärung kann man mit Norbert Hinske⁴ zwischen Basis-, Programm-⁵ und Kampfiddeen sowie abgeleiteten Ideen unterscheiden. Viele verbinden mit der Aufklärung an erster Stelle das, wogegen sie gekämpft hat: Vorurteile, Aberglauben, Schwärmerei, Fanatismus und anderes mehr. Neben diesen Kampfiddeen sollte man freilich nicht vergessen, wofür sie positiv eintrat: Selbstdenken, Mündigkeit, Selbstvervollkommnung u.a. Im Hintergrund stehen Basisideen wie die Idee der Bestimmung des Menschen und die der allgemeinen Menschenvernunft. Schließlich gibt es eine ganze Reihe wichtiger Ideen, die aus den genannten drei Gruppen abgeleitet werden können: Publikationsfreiheit, Toleranz, Kosmopolitismus etc.

3 Gerade in dem berühmten Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ verbinden sich allgemeine Thesen zum Programm der Aufklärung mit Stellungnahmen zu speziellen zeitgenössischen Debatten. Wie Norbert Hinske und Eberhard Günter Schulz nachgewiesen haben, nimmt Kant etwa in dem umfangreichen, die Aufklärung in „Religionssachen“ betreffenden Teil seines Aufsatzes (AA VIII 38ff.) zu einer Diskussion Stellung, die sich an Moses Mendelssohns *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) entzündet hatte. (Vgl. Hinske 1973, XLVI-LVII und 519-589; Schulz 1974, auch in ders. 2005, 1-24.)

4 Vgl. Hinske 1985 und 1990.

5 Unter „Programmideen“ versteht Hinske die Ideen, in denen die „positiven Zielsetzungen“ der Aufklärung artikuliert werden (Hinske 1990, 412). Um Missverständnissen vorzubeugen: Wenn ich von dem „Programm der Aufklärung“ spreche, verwende ich „Programm“ in einem umfassenderen Sinne, der etwa auch die negativen Zielsetzungen (Bekämpfung von Vorurteilen, Aberglauben, Schwärmerei, Fanatismus etc.) einschließt. Das Kompositum „Programmidee“ verwende ich dagegen stets in Hinskes Sinne. (Ich danke Hans Friedrich Fulda für Hinweise, die mich zu dieser Anmerkung veranlasst haben.)

Kant hat sich zu allen Ideen der Aufklärung ausführlich geäußert. Dies geschieht nicht nur in den Vorlesungen⁶ und in den Beiträgen zur *Berlinischen Monatsschrift*⁷ bzw. den *Berliner Blättern*, sondern auch in den kritischen Hauptwerken⁸. Der Königsberger Philosoph hat wesentlich zur Klärung, Präzisierung und Systematisierung der leitenden Aufklärungsideen beigetragen. Man kann sagen: Er hat das Aufklärungsprogramm auf Prinzipien gebracht, genauer: Er hat das Programm der Aufklärung als ein System von Maximen dargestellt. In allen Fällen gelingt ihm eine genauere Herausarbeitung der jeweiligen Idee sowie ihrer Zusammenhänge mit anderen Aufklärungsideen; und diese Präzisierungs- und Systematisierungsleistungen stehen in direktem Zusammenhang mit seinem erkenntniskritischen Unternehmen und dessen Folgen für die praktische Philosophie. Wie ich betonen möchte, ist Kants Arbeit am Aufklärungsprogramm weder eine späte, noch eine periphere Bemühung. Vielmehr gilt:

(I) Kants gesamte theoretische und praktische Philosophie dient direkt oder indirekt der Begründung der Ideen der Aufklärung.

(II) Leitfaden dieses Unternehmens ist (i) die Idee der *Freiheit*, insbesondere in ihrem positiven Verständnis als Autonomie, Selbstgesetzgebung. Drei weitere Leitideen begleiten und ergänzen diese zentrale Leitidee: (ii) die Idee der *Selbsterkenntnis der Vernunft* – samt ihrer Grenzen, (iii) die Idee der *Gesetzmäßigkeit* – und zwar sowohl des Reichs der Natur als auch des Reichs der Freiheit, (iv) schließlich die Idee des *Weltbürgertums*, d.h. die Idee, dass wir als autonomiefähige Personen zugleich Weltbürger in einer wesentlich gemeinschaftlichen Welt sind.

Im Folgenden werde ich zunächst Kants Explikationen des Aufklärungsbegriffs kommentieren und miteinander vergleichen. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als habe Kant den Terminus „Aufklärung“ an verschiedenen Stellen sehr unterschiedlich erläutert. Horst Stuke gibt dem

6 Die ergiebigste Quelle sind die Logik-Vorlesungen; aber auch die Vorlesungen zur Anthropologie und zur Philosophischen Enzyklopädie enthalten wichtige Ausführungen zur Aufklärung.

7 Berühmt wurden die Aufsätze „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784) und „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ (1786), die aber, wie gesagt, keineswegs die einzigen und auch nicht die ersten Äußerungen Kants zum Thema darstellen. Die Gedankenarbeit, die in Kants Beiträgen für die *Berlinische Monatsschrift* ihren Niederschlag findet, ist zu ihrem wesentlichen Teil schon seit den 1770er Jahren – wenn nicht noch früher – geleistet worden.

8 In der *KrV* ist neben den „Vorreden“ vor allem die „Methodenlehre“ zu nennen (dort besonders *KrV* A 738ff./B 766ff.); in der *KU* enthält der Exkurs über die „Maximen des gemeinen Menschenverstandes“ im § 40 bedeutsame Ausführungen zu den Ideen der Aufklärung.

Kant gewidmeten Abschnitt seines Artikels „Aufklärung“ in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* geradezu die Überschrift: „Die Mehrdeutigkeit des Aufklärungsbegriffs bei Kant“ (Stuke 1972). Obsessiv, ja geradezu wollüstig, suchen er und viele andere bei Kant nach schädlichen Vieldeutigkeiten und Ungereimtheiten. Ich möchte dagegen verdeutlichen, dass Kants Aufklärungskonzeption einen klar identifizierbaren und gut nachvollziehbaren Kern hat.

Dabei gehe ich mit Bedacht nicht in chronologischer Reihenfolge vor, sondern setze ein mit einer besonders klaren Charakterisierung des Aufklärungsprogramms, um im Ausgang von ihr andere Äußerungen zu beleuchten. Ich beginne deshalb mit einer Anmerkung aus dem 1786 erschienenen Aufsatz „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ In diesem Beitrag zur *Berlinischen Monatsschrift* reagiert Kant auf eine Gefährdung der Aufklärungsbewegung durch die neue Gefühlsphilosophie und Genieschwärmerei von Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) und anderen.⁹ Der Aufsatz gipfelt in zwei Appellen; der zweite lautet:

Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was Euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probestein der Wahrheit zu sein. Widrigenfalls werdet Ihr, dieser Freiheit [= der Freiheit im Denken; ORS] unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen und dieses Unglück noch dazu dem übrigen, schuldlosen Theile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit gesetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen! (AA VIII 146f.)

An den Begriff „Probestein der Wahrheit“ ist die folgende Anmerkung angehängt, die vollständig zitiert zu werden verdient:

Selbstdenken heißt den obersten Probestein 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 Gebrauch seines Erkenntnisvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauch 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; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er

⁹ Der unmittelbare Anlass ist bekanntlich der Jacobi-Mendelssohn-Streit, der durch Jacobis Schrift „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn“ (1785) ausgelöst worden war.

gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objektiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich bloß der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft. Aufklärung in einzelnen Subjekten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viele äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren. (AA VIII 146f.)

Aus dieser Anmerkung lassen sich eine Reihe von Definitionen und Maximen herauspräparieren:

- (D 1) Die Aufklärung ist die Maxime, jederzeit selbst zu denken.
- (M 1) Maxime: Du sollst jederzeit selbst denken!
- (D 2) Selbstdenken heißt das oberste Wahrheitskriterium in seiner eigenen Vernunft zu suchen.
- (M 2) Maxime: Du sollst das oberste Wahrheitskriterium jederzeit in Deiner eigenen Vernunft suchen!
- (D 3) Sich seiner eigenen Vernunft bedienen heißt, sich bei allen zu beurteilenden Gedankeninhalten fragen, ob es tunlich ist, den Grund, aus dem man etwas annimmt (oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt) zu einem allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen!
- (M 3) Maxime: Du sollst Dich bei allen zu beurteilenden Gedankeninhalten fragen, ob es tunlich ist, den Grund, aus dem Du etwas annimmst (oder auch die Regel, die aus dem, was Du annimmst, folgt) zu einem allgemeinen Grundsatz Deines Vernunftgebrauchs zu machen!

Aufklärung besteht also nicht in dem materialen Besitz von Kenntnissen, in irgendwelchen spezifischen Denkinhalten, Lehren oder Kenntnissen, die man etwa in einer Liste zusammenfassen und dann jedermann einpaucken könnte; sie ist vielmehr „ein negativer Grundsatz im Gebrauche unseres Erkenntnisvermögens“ (AA VIII 146). Im Kern handelt es sich um einen Verallgemeinerungstest bezüglich beliebiger Maximen der Überzeugungsbildung und -festigung. Nicht zufällig erinnert er an den kategorischen Imperativ als Test moralischer Maximen; der oft gerügte formale Charakter erweist sich in beiden Fällen – dem theoretischen und dem praktischen – als eine Stärke.

Ein wichtiger Fingerzeig besteht schließlich in dem Umstand, dass die Anmerkung zu Selbstdenken und Aufklärung dem Begriff „Probierstein der Wahrheit“ angehängt ist. Wie wir im Folgenden sehen werden, hängt Kants Aufklärungsprogramm tatsächlich aufs engste mit seiner Wahrheitstheorie, und zwar genauer: mit seiner Lehre von den Wahrheitskriterien, zusammen.

Nach diesen Klärungen wollen wir uns zunächst dem *locus classicus* zuwenden, dem Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784): „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (AA VIII 35), so lautet die berühmte Eingangsformel von Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ Halten wir wiederum fest:

(D 4) Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.

Diese vielzitierte Formel wird erst zu völliger Klarheit gebracht, wenn man in sie die Bestimmungen einsetzt, die Kant im Anschluss daran für die zentralen Begriffe gibt. Unter Unmündigkeit versteht Kant „das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (AA VIII 35). Selbstverschuldet ist solche Unmündigkeit, wenn sie nicht auf einem Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes beruht. Insgesamt ergibt sich also:

(D 4*) Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seinem an einem Mangel der Entschließung und des Mutes (nicht an einem Mangel des Verstandes) liegenden (und insofern selbstverschuldeten) Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.

Merkwürdig – im Doppelsinn von „bemerkenswert“ und „seltsam“ – bleibt das Geschrei, das von Hamann bis heute wegen des Zusatzes „selbst verschuldet“ erhoben wurde. Wenn man liest, welche Dummheiten und Gemeinheiten Kant in diesem Zusammenhang unterstellt worden sind, beginnt man geradezu an die Wirksamkeit eines eigentümlichen Willens zum Missverstehen zu glauben.

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.“ Was besagt dieser erste Satz der „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“? Fragen wir uns als erstes nach seinem Status. Es handelt sich ersichtlich um den Versuch einer Definition. Dafür spricht nicht nur der Wortlaut, sondern auch der Textzusammenhang. Der gesamte erste Absatz ist als direkte Antwort auf die Frage „Was ist Aufklärung?“ intendiert. Der erste Satz bringt die Definition des Begriffs „Aufklärung“. Der zweite und dritte Satz liefern Definitionen zentraler in der Aufklärungsdefinition gebrauchter Begriffe: „Unmündigkeit“ und „selbstverschuldet“. Der letzte Satz leitet daraus die Maxime der Aufklärung ab – in einer freien und anspielungsreichen Deutung des Horazwortes „Sapere aude!“ Auf den ersten Absatz, der sich der Definitions-

aufgabe entledigt hat, folgen Betrachtungen über die Ursachen der Unmündigkeit und über geeignete und zugleich zulässige Gegenmittel.

Kehren wir nun zu der Frage zurück, ob in dem Satze „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ etwas Anstößiges behauptet wird. Zunächst kann man fragen, ob in dem so geschmähten Satz überhaupt eine inhaltliche Behauptung getroffen wird, das hängt davon ab, ob mit der Definition das Wesen der Aufklärung mit behauptender Kraft zum Ausdruck gebracht oder lediglich ein Begriff erläutert wird; in Kants Terminologie, ob es sich um ein synthetisches oder um ein analytisches Urteil handelt.

Entscheidend ist etwas anderes: dass der Zusatz „selbst verschuldet“ einschränkend zu verstehen ist: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner Unmündigkeit, soweit sie selbst verschuldet ist.“ (Machen wir die Gegenprobe und lassen den Zusatz einmal fort: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner Unmündigkeit.“ Diese Definition wäre ungeeignet; sie hätte Geschrei verdient. Ganz unsinnig wäre: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus fremdverschuldeter Unmündigkeit.“) Dass das Beiwort „selbst verschuldet“ einschränkend gebraucht ist, zeigt unmissverständlich der dritte Satz: „Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, *wenn* sie nicht auf einem Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes beruht. [Meine Hervorhebung; ORS]“

Kants Kritiker haben den berühmten ersten Satz in einer heroischen Anstrengung des Missverstehens anders gelesen, etwa folgendermaßen: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner Unmündigkeit; und die Unmündigkeit ist in jedem Falle selbst verschuldet.“ oder gar so: „Wer nicht aufgeklärt ist, ist in jedem Falle selbst schuld daran.“ Es sollte klar geworden sein, dass dies den Inhalt von Kants Satz nicht trifft.

Freilich äußert Kant auch Vermutungen über die Ursachen der Unmündigkeit und darüber, wer für die Unmündigkeit verantwortlich ist. Dies geschieht, wie gesagt, in den Absätzen, die auf den ersten folgen. Kant trennt natürlich methodisch zwischen Definition und Diagnose:

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (naturaliter maiorenses), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Andern so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. (AA VIII 35)

Über diese diagnostische Hypothese mag man streiten. Kausale Hypothesen sind immer schwer zu beweisen. Ganz abwegig scheint Kants Diagnose aber nicht zu sein.

Für jede einzelne Person ist es nach Kant schwer, sich aus der zur zweiten Natur gewordenen Unmündigkeit zu befreien. Dass hingegen ein Publikum sich aufkläre, sei nicht nur leichter möglich, sondern „beinahe unausbleiblich“, sofern man diesem Publikum die dazu nötige Freiheit

lässt. Diese Freiheit ist die, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“ (AA VIII 36). Die *raisonnierende Öffentlichkeit* wird damit zum Medium der Aufklärung, wobei die Freiheit zu solchem *Raisonnieren* die entscheidende rechtliche und politische Voraussetzung der Aufklärung ist. Zu beachten ist dabei, dass das gemeinschaftliche öffentliche *Raisonnieren* für Kant keineswegs nur aufklärungsstrategische oder didaktische Bedeutung hat; vielmehr kommt der Diskussionsgemeinschaft eine prinzipielle erkenntnistheoretische Bedeutung zu.¹⁰

Das geht aus Kants differenzierter Wahrheitstheorie hervor, die wir jetzt kurz betrachten wollen. Kant unterscheidet zunächst zwischen Wahrheitsdefinition und Wahrheitskriterien. Tatsächlich ist es bei vielen Begriffen sinnvoll, zwischen Definitionen des Begriffs und Kriterien für die korrekte Anwendung des Begriffs zu unterscheiden, so auch bei der Wahrheit. Bei der Definition eines Begriffs geht es um die semantische Frage: Was bedeutet der Begriff? Bei dem Kriterium für die korrekte Anwendung des Begriffs geht es um die epistemische Frage: Wie kann ich erkennen, ob das, was der Begriff bezeichnet, vorliegt?

Mit der Nominaldefinition von „Wahrheit“ als der „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“ (*KrV* B 82) macht sich Kant die traditionelle Adäquations- oder Korrespondenztheorie der Wahrheit zu Eigen, wie er sie etwa bei Aristoteles und Thomas von Aquin vorfinden konnte.

Auf der Seite der Kriterien ist weiter zu unterscheiden zwischen Wahrheitskriterien der Materie (d.h. dem Inhalt) und Wahrheitskriterien der Form nach. Die formalen Wahrheitskriterien werden durch die allgemeinen Gesetze des Verstandes, allen voran den Satz vom Widerspruch, bereitgestellt (*KrV* B 83). Wie Kant zu Recht betont, kann es dagegen kein allgemeines materiales Wahrheitskriterium geben: „[...] von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach lässt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen [...]“ (*KrV* B 83). Die Wahrheitskriterien unterscheiden sich naturgemäß nach den Gegenständen und Beschaffenheiten, über die geurteilt wird. Aber wir stehen in diesem Punkt doch nicht mit ganz leeren Händen da. In der „Methodenlehre“ am Ende der ersten *Kritik* wird deutlich, dass man immerhin eine notwendige Bedingung angeben kann: die Möglichkeit, das Urteil „mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden“ (*KrV* B 848f.).

Das intersubjektive Moment dieses äußerlichen Wahrheitskriteriums wird in mehreren Schriften aufschlussreich entfaltet. Schon in dem Aufsatz „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ heißt es dazu:

10 Dies betonen Hegselmann 1985, IX-X und Hinske 1986.

[...] wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit anderen, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme [...]. (AA VIII 144)

Der § 40 der *Kritik der Urteilskraft* enthält unter dem Titel „Vom Geschmacke als einer Art des *sensus communis*“ eine Skizze von Kants Theorie der Intersubjektivität. Der Geschmack als „*sensus communis aestheticus*“, als ästhetischer Gemeinsinn, ist dem „*sensus communis logicus*“, dem gemeinen oder, wie man auch sagt, gesunden Menschenverstand, verwandt. Kant fügt in diesem Zusammenhang mit Bedacht ein zentrales aufklärerisches Lehrstück ein: eine Übersicht über die „Maximen des gemeinen Menschenverstandes“¹¹: 1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes anderen denken; 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Oder etwas ausführlicher:

- (MGM 1) Du sollst jederzeit selbst denken!
- (MGM 2) Du sollst an der Stelle jedes anderen denken!
- (MGM 3) Du sollst jederzeit mit Dir selbst einstimmig denken!

Die grundlegende Maxime des Selbstdenkens heißt auch Maxime der vorurteilsfreien Denkungsart oder noch grundsätzlicher Maxime einer niemals passiven (sondern autonomen) Vernunft. Die Aufklärung kann – insbesondere als Bekämpfung von Aberglauben und von Vorurteilen überhaupt – als Befreiung von dem Zustand der passiven Vernunft gekennzeichnet werden.

Der Maxime des Selbstdenkens wird nun charakteristischer Weise die Maxime des an-der-Stelle-jedes-anderen-Denkens gleichberechtigt zur Seite gestellt. Diese Maxime der Intersubjektivität heißt auch Maxime der erweiterten Denkungsart. Das zugehörige Verfahren besteht darin, sich bei der Urteilsbildung nach Kräften in den Standpunkt anderer Personen zu versetzen, um sich von Privatbedingungen des Urteils frei zu machen und einen allgemeinen Standpunkt zu bestimmen, aus dem man über sein eigenes Urteil kritisch reflektiert. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) unterscheidet Kant mehrere Formen des Egoismus, von denen für unseren Zusammenhang die Eigenliebe des Verstandes, der sog. logische Egoismus, von Interesse ist:

¹¹ Vgl. als Parallelstellen: AA VII 200 und 228f.; *Anth*, wo sie als Maximen zur Erlangung der Weisheit erscheinen. In der Jäsche-Logik ist von allgemeinen „Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrtums überhaupt“ die Rede (AA IX 57).

Der logische Egoismus hält es für unnötig, sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probersteins (*criterium veritatis externum*) gar nicht bedürfe. Es ist aber so gewiss, dass wir dieses Mittels, uns der Wahrheit unseres Urteils zu versichern, nicht entbehren können, dass es vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit; weil, wenn diese verweigert wird, uns zugleich ein großes Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unserer Urteile zu prüfen, und wir dem Irrtum preisgegeben werden. (AA VII 128f.)

Die einzige sinnvolle Alternative zum logischen Egoismus ist der logische Pluralismus, die erweiterte Denkungsart des Weltbürgers: „Dem Egoismus kann nur der Pluralismus entgegengesetzt werden, d.i.: die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten.“ (AA VII 130, vgl. 219) Der aufgeklärte Mensch ist also nicht allein in rechtlicher und politischer, sondern auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht ein Weltbürger.

Die dritte Maxime ist die der „konsequenten“, „folgerechten“ oder „bündigen“ Denkungsart; sie zielt auf Konsistenz, oder allgemeiner: Kohärenz im Verstandesgebrauch. Kant betont die Notwendigkeit und den Zusammenhang aller drei Maximen¹², wobei der Maxime des Selbstdenkens freilich der erste Rang gebührt. Ohne vorurteilsfreie Denkungsart (MGM 1) wäre es kaum möglich, einen allgemeinen Standpunkt einzunehmen (MGM 2); und ohne Befolgung von (MGM 1) und (MGM 2) könnte das Bemühen um Konsistenz (MGM 3) auch in einem intern konsistenten System von Vorurteilen und Aberglauben stecken bleiben.¹³

Zu den abgeleiteten Ideen der Aufklärung gehören die Ideen der Öffentlichkeit und der Publikationsfreiheit. Für Kant ergeben sie sich direkt aus seiner Lehre von den Wahrheitskriterien und der eben betrachteten Maxime des logischen Pluralismus. Dies wird sehr schön aus Norbert Hinskes Rekonstruktion der kantischen Argumentation ersichtlich:

Der Mensch hat die moralische Pflicht, die Ergebnisse seines eigenen Nachdenkens allen anderen zur Prüfung vorzulegen und deren Urteil als äußeres Kriterium der Wahrheit zu betrachten.

Jede Pflicht aber ist untrennbar mit dem Recht verbunden, von allen denjenigen Mitteln Gebrauch zu machen, die zu ihrer Erfüllung notwendig sind.

¹² Vgl. dazu auch die klärenden Erläuterungen von Allison 2000, 41f. und Mayer 2002, 193ff.

¹³ Freilich würden bei strenger Anwendung einer Maxime des kohärenten Verstandesgebrauches viele Formen von Vorurteilen und Aberglauben kaum längere Zeit bestehen können.

Also hat der Mensch ein Recht darauf, von allen den Mitteln Gebrauch zu machen, die notwendig sind, um die Ergebnisse seines eigenen Nachdenkens allen anderen zur Prüfung vorzulegen.

Bei der Publikationsfreiheit handelt es sich um ein derartiges Mittel, ja sie ist sogar das einzig sichere Mittel, dieses Ziel auch tatsächlich zu erreichen.

Also hat der Mensch ein Recht auf Publikationsfreiheit.¹⁴

3. Einwände

Zum Abschluss möchte ich das Aufklärungsprogramm gegen einen Einwand verteidigen. Zuvor möchte ich anmerken, dass die meisten ablehnenden Reaktionen sich nicht zum geistigen Niveau eines Einwandes emporgeschwungen haben. In einer früheren Arbeit habe ich drei typische Reaktionen unterschieden (und kritisiert): Historisierung, Resignation, Denunziation.¹⁵

Daneben gibt es aber auch ernstzunehmende Einwände. Der Einwand, den ich diskutieren möchte, lautet, allgemein gesprochen: Das Programm der Aufklärung ist nicht realisierbar. Ich möchte mich mit einer besonderen Variante beschäftigen. Das Programm der Aufklärung scheint auf eine *deontologische* Auffassung von epistemischer Rechtfertigung festgelegt zu sein. Menschliche Erkenntnis sollte im Sinn der neuzeitlichen Aufklärung in der Tat etwas sein, das individuell zurechenbar und verantwortbar ist.¹⁶ Es werden epistemische Normen formuliert, in denen epistemische Gebote, Verbote oder Erlaubnisse zum Ausdruck kommen. Nun gilt natürlich auch in diesem Bereich: Sollen impliziert Können.

In neuerer Zeit sind schwere Bedenken gegen deontologische Auffassungen von epistemischer Rechtfertigung erhoben worden.¹⁷ Sie setzen einen *doxastischen Voluntarismus* voraus, d.h., die Auffassung, dass unsere Überzeugungsbildung unserer willentlichen Kontrolle unterliegt, so lautet der Einwand, und dieser doxastische Voluntarismus sei unhaltbar. Immer wieder wird darauf hingewiesen, dass unsere Überzeugungen nicht unserer willentlichen Kontrolle unterliegen; insbesondere gelte dies für Wahrneh-

14 Hinske 1986, 45. Zur weiteren Explikation und Begründung der Prämissen siehe ebenda, 45-49.

15 Scholz 2006. Vgl. auch die Beantwortung stereotyper gegen die Aufklärung gerichteter Anschuldigungen in Darnton 1996, 12-21.

16 Vgl. z.B. Descartes, AT X, 424-425 und Leibniz, NE II, XXIX, 4: „blamable [...] en mon pouvoir“ (Leibniz 1962, 265); dazu die Hinweise bei Gäbe 1976, 80 u. 86.

17 Vgl. besonders Alston 1989, Kapitel 5 und ders. 2005, Kapitel 4.

mungsüberzeugungen, introspektive Überzeugungen, Erinnerungsüberzeugungen und Überzeugungen, die auf Schlüssen beruhen.

Eine umfassende Diskussion ist in diesem Rahmen natürlich nicht möglich. Wir können uns für unsere Zwecke auf zwei Fragen konzentrieren: Welche Art von Voluntarismus setzt das Programm der Aufklärung voraus? Ist dieser Voluntarismus unplausibel und das Programm der Aufklärung damit als undurchführbar entlarvt?

Zunächst ist klar, dass stärker differenziert werden müsste, zum einen zwischen unterschiedlich starken voluntaristischen Thesen und zum anderen zwischen den unterschiedlichen doxastischen Einstellungen¹⁸ und subdoxastischen Zuständen. Für unseren Zusammenhang genügt es jedoch, auf einen entscheidenden Unterschied hinzuweisen. Sicherlich bin ich in dem, was ich – aufgrund von Wahrnehmungen, Erinnerungen oder Schlüssen – glaube, nicht so frei, wie in dem, was ich mir etwa in meiner Phantasie vorstelle. Und das ist ja auch gut so! Denken Sie an die Wahrnehmung: Wahrnehmungsmeinungen wären von geringem Nutzen, wenn sie nicht zu einem wichtigen Teil von den Eigenschaften der äußeren Wirklichkeit abhängen.

Was wir aber in jedem Falle beeinflussen und steuern können, ist die Art und Weise, wie wir etwas untersuchen. Mit anderen Worten: Was wir wählen können, sind *Forschungsmaximen*. Diesen Ausdruck möchte ich in einem weiten Sinne verstanden wissen, der nicht auf wissenschaftliche Forschung beschränkt ist. Wenn ich nicht erkennen kann, ob ein Turm, den ich in der Ferne erblicke, rund oder eckig ist, kann ich näher herangehen. Wenn ich ein Geräusch nicht identifizieren kann, kann ich versuchen, genauer hinzuhören oder störende Nebengeräusche auszuschalten. Wenn ich unsicher bin, ob das Resultat der Rechnung stimmt, kann ich noch einmal nachrechnen. Wenn ich im Zweifel bin, ob ich einem Zeitungsbericht Glauben schenken soll, kann ich Berichte aus anderen Zeitungen zum Vergleich heranziehen etc. Allgemeiner gesagt: Wir sind oft in der Lage unsere epistemische Position zu verbessern. Vor allem aber sind wir

18 Selbst bei den gerne bemühten Wahrnehmungsmeinungen liegen die Dinge komplizierter, als es zunächst scheinen möchte. Betrachten wir ein Beispiel, das aus dem Leben gegriffen ist. Mir fällt es oft schwer, in Warenhäusern zu erkennen, ob ein Stoff (etwa einer Hose) schwarz oder dunkelblau ist. Das dürfte zum einen an einer gewissen Farbschwäche meiner Augen, zum anderen an der in Warenhäusern üblichen elektrischen Beleuchtung liegen – beides mögliche Einflüsse, deren ich mir bewusst bin. Meinen Wahrnehmungseindruck kann ich natürlich nicht direkt, sondern allenfalls indirekt beeinflussen (z.B. kann ich mit der Hose ans Tageslicht gehen); aber ich kann mein Wahrnehmungsurteil zurückhalten. Meines Erachtens unterschätzen manche gegenwärtige Erkenntnistheoretiker unsere Möglichkeiten der Urteilsenthaltung.

in der Lage zwischen allgemeinen epistemischen Grundeinstellungen und den entsprechenden Forschungsmaximen zu wählen und für die jeweilige Wahl sind wir dann auch verantwortlich.

Kant hat das Problem klar gesehen. In der Jäsche-Logik wirft er die Frage auf: „[...] Ob das Wollen einen Einfluß auf unsere Urteile habe?“ (AA IX 73) Kant räumt ein: „Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluß auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch sehr ungereimt.“ (AA IX 73) Er erkennt jedoch die Möglichkeit eines Einflusses auf den Verstandesgebrauch und damit eines indirekten Einflusses auf die zu bildende Überzeugung an: „Sofern aber der Wille den Verstand entweder zur Nachforschung antreibt oder davon abhält, muß man ihm einen Einfluß auf den Gebrauch des Verstandes und mithin auch mittelbar auf die Überzeugung selbst zugestehen, da diese so sehr von dem Gebrauche des Verstandes abhängt.“ (AA IX 74) Und schließlich ist nach Kant eine kritische Zurückhaltung des Urteils möglich; wir können (und sollen) der Maxime folgen, „ein bloß vorläufiges Urtheil nicht zu einem bestimmenden werden zu lassen“ (AA IX 74).¹⁹ Handelt man gegen diese Maxime, drohen nämlich Vorurteile.²⁰

Der Aufklärer Kant braucht also keineswegs vorauszusetzen, jede einzelne Überzeugung unterliege einer direkten willentlichen Kontrolle. Er hält Menschen allerdings für frei, zwischen Maximen der Überzeugungsbildung zu wählen und sich so für eine bestimmte Denkungsart zu entscheiden. Dabei unterlag Kant keineswegs einer naiven Illusion, dies sei leicht. Es ist vielmehr schwer, aber eben durchaus möglich:

Die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen ist: ‚der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit‘. Statt dessen, daß bis dahin andere für ihn dachten und er bloß nachahmte oder am Gängelbände sich leiten ließ, wagt er es jetzt, mit eigenen Füßen auf dem Boden der Erfahrung, wenn gleich noch wackelnd, fortzuschreiten. (AA VII 229)

Literatur

Allison, Henry E. (2000): „Kant’s Conception of Enlightenment“, in: Mark D. Gedney (Hrsg.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Volume 7: Modern Philosophy*, Bowling Green, 35-44.

¹⁹ Kant betont, dass dies „eine sehr schwere Sache“ sei und „eine geübte Urteilskraft“ erfordere (AA IX 74).

²⁰ Dazu Reisinger/Scholz 2001, 1258f.

- Alston, William P. (1989): *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca.
- Alston, William P. (2005): *Beyond ‚Justification‘: Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca & London.
- Darnton, Robert (1996): *George Washingtons falsche Zähne oder Noch einmal: Was ist Aufklärung?* Übersetzt von Henning Ritter, München.
- Descartes, René (1982-1991): *Oeuvres de Descartes*, 12 Bde., hrsg. v. Ch. Adam u. P. Tannery, Paris. (zit. als AT)
- Gäbe, Lüder (1976): „Zur Aprioritätsproblematik bei Leibniz-Locke in ihrem Verhältnis zu Descartes und Kant“, in: Hans Wagner (Hrsg.), *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, Bonn, 75-106.
- Hegselmann, Rainer (1985): *Formale Dialektik. Ein Beitrag zu einer Theorie des rationalen Argumentierens*, Hamburg.
- Hinske, Norbert (Hrsg.) (1973): *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift*, Darmstadt 1973, 4. Aufl. 1990.
- Hinske, Norbert (1985): „Aufklärung“, in: Görres-Gesellschaft (Hrsg.), *Staatslexikon*, 7. Auflage, Freiburg, Basel, Wien, Erster Band, 390-400.
- Hinske, Norbert (1986): „Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants“, in: Johannes Schwardtländer / Dieter Willoweit (Hrsg.), *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl am Rhein, 31-49.
- Hinske, Norbert (1990): „Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie“, in: Raffaele Ciafardone (Hrsg.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Deutsche Bearbeitung von Rainer Specht und Norbert Hinske, Stuttgart, 407-458.
- Hinske, Norbert (1998): *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1962): *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, Berlin. (zit. als NE)
- Mayer, Verena (2002): „Kants epistemische Imperative als Kriterien der Rationalität“, in: *Grenzen und Grenzüberschreitungen, XIX. Deutscher Kongress für Philosophie*, Sektionsbeiträge, Bonn, 187-195.
- Reisinger, Klaus (2001): „Urteil, vorläufiges“, in: Joachim Ritter et al. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Band 11: U-V, 473-479.
- Reisinger, Klaus / Scholz, Oliver R. (2001): „Vorurteil I.“, in: Joachim Ritter et al. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Band 11: U-V, 1250-1263.
- Scholz, Oliver R. (2004): „... den obersten Probiestein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen“ – Immanuel Kants

- Präzisierung und Formalisierung des Aufklärungsprogramms“, in: Sabine Doyé et al. (Hrsg.), *Metaphysik und Kritik (Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag)*, Berlin/New York, 251-264.
- Scholz, Oliver R. (2006): „Aufklärung: Von der Erkenntnistheorie zur Politik – Das Beispiel Immanuel Kant“, in: *Logical Analysis and History of Philosophy/ Philosophiegeschichte und logische Analyse*, Band 9, 156-172.
- Schulz, Eberhard Günter (1974): „Kant und die Berliner Aufklärung“, in: Gerhard Funke (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/New York, Teil II.1, 60-80.
- Schulz, Eberhard Günter (2005): *Durch Selbstdenken zur Freiheit. Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim/Zürich/New York.
- Stuke, Horst (1972): „Aufklärung“, in: Otto Brunner et al. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1 (A-D), Stuttgart, 243-342.

Die aufgeklärte Aufklärung

Gunnar Hindrichs

I.

Der Kern der Aufklärung ist *die Kritik*. Kants Bestimmung, Aufklärung sei der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit (AA VIII 35), führt direkt auf diese Gleichsetzung. Unmündigkeit stellt nach Kant das Unvermögen dar, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen aber bedeutet mehr als nach eigener Willkür zu denken. Sich einer Sache zu bedienen muss das Ziel, das man erreichen will, und die Angemessenheit der Sache für dieses Ziel im Blick haben. Von beiden Forderungen wird die Willkür dessen, der sich einer Sache bedient, eingeschränkt. Nun ist das Ziel dessen, der sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen bedient, offenkundig die Einsicht. Er hat demnach dieses Ziel – die Einsicht in Sachverhalte oder Normen – und die Angemessenheit seines Denkens zur Einsicht in den Blick zu nehmen. Die Angemessenheit seines Denkens zur Einsicht in den Blick zu nehmen erfordert indessen, die Möglichkeiten und Grenzen des Denkens zu erkennen, die es vor dem Ziel der Einsicht gelingen oder misslingen lassen. Sich seines Verstandes zu bedienen heißt also: in dessen Möglichkeiten und dessen Grenzen sich auskennen, um über ihn so verfügen zu können, dass er auf dem Wege zur Einsicht nicht scheitert. Das ist die Forderung, die dem, der sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen bedient, auferlegt ist.

Der Forderung zu genügen bedeutet, Kritik zu vollziehen. Denn die verschiedenen Wurzeln des Kritikbegriffes – die medizinische, die juristische, die philologische, die ästhetische¹ – fügen sich zu der folgenden Bestimmung zusammen: Kritik ist ein richterliches Denken, das das Wahre vom Falschen, das Authentische vom Korrupten, das Schöne vom Hässlichen scheidet und so zu einem Urteil gelangt, das einen Zustand der

¹ Zu den Wurzeln des Kritikbegriffs siehe Röttgers 1975, 21ff., und Höffe 2003, 34ff.

Unentschiedenheit überwindet. Ebendieses richterliche Denken tritt indessen in Kraft, wenn es darum geht, die Möglichkeiten und Grenzen des Verstandes zu erkennen. Unentschieden ist der vorkritische Zustand des Verstandes. Man weiß nicht, ob er dazu fähig ist, das Ziel der Einsicht zu erreichen. Entschieden wird der Zustand durch die Scheidung der dieses Ziel hindernden Vollzüge von den es fördernden Vollzügen des Denkens und durch das Urteil darüber, wo die Grenze zu ziehen und wo die Möglichkeiten zur Einsicht zu nutzen seien. Das Vermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen, beruht daher auf Kritik; und auch der Weg dorthin besteht in nichts anderem als der Kritik. Die Kritik ist sonach der Kern der Aufklärung.

Die Gleichsetzung von Aufklärung und Kritik, die in Kants Bestimmung beschlossen liegt, ist nicht deren Erfindung. Sie prägt das aufklärende Denken insgesamt. Kants berühmte Formulierung „Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß“ (*KrV* A XII) spricht diese übergreifende Prägung aus. Sie lässt sich bereits am Gebrauch des Begriffes „Kritik“ ablesen. Nach einer langen Vorgeschichte erfreute er sich im 18. Jahrhundert einer Beliebtheit, die ihn als Schlüsselkonzept der Zeit, in der das aufklärende Denken sich selbst begriff, ausmachen lässt (Tonelli 1978). Vor allem die Kritik der Vorurteile springt hierbei ins Auge (Schneiders 1983). Das Denken sollte von Verzerrungen befreit werden, die dem Urteilen vor genauer Prüfung entspringen. Diese Kritik der Vorurteile wurde im Nachhinein sogar als das Charakteristikum der Aufklärung gefasst, das die geschichtliche Wirklichkeit unseres Seins verstelle: Das aufklärerische Vorurteil gegen die Vorurteile verfehle den Sachverhalt, dass diese die Bedingungen des Verstehens darstellten (Gadamer 1990, 275ff.). Aber die Aufklärung unterzieht nicht nur Vorurteile – religiöse, medizinische, politische – der Kritik. Vielmehr beansprucht ihre Kritik jene universale Reichweite, die Kants Bestimmung enthält. Pars pro toto stehe der Artikel „Fait“, den Diderot für die *Encyclopédie* schrieb. Dort unterscheidet Diderot drei Arten von Fakten: göttliche Handlungen, natürliche Phänomene, menschliche Handlungen. Diese drei Arten von Fakten seien – so Diderot weiter – die Gegenstände dreier Wissenschaften: Theologie, Philosophie, Historie. Doch wenn auch die Dreiheit der Fakten eine Dreiheit von Wissenschaften bedinge, so seien sie doch alle gleichermaßen Gegenstände des einen Vollzuges der Kritik. „Tous sont également sujets à la critique“ (Diderot 1761, 383). Die universale Kritik durchdringt demnach die besonderen Glieder des Wissens. Hier ist der Bereich der Vorurteile durch den Bereich der Wissenschaften ersetzt. In diesem Sinne geht es der aufklärenden Kritik insgesamt um Klarheit: sei es die Klarheit über Vorurteile, sei es die Klarheit über Unwissenheiten, sei es die Klarheit über Traditionen. Diese Universalität der Kritik kennt kei-

ne Grenze. Thron und Altar, Naturerkenntnis und Geschichtsschreibung, Staat und Gesellschaft, Vorurteil und Wissenschaft werden ihr alle miteinander unterworfen. Es gibt nichts, was sich der Kritik entzöge. (Auch nicht „das Verstehen“.) In solch universalem Zugriff *entzaubert* die Aufklärung die Welt (Gay 1977, 127ff.). Geheimnisse können nicht geduldet werden, da sie sich der kritischen Prüfung entziehen. Stattdessen hat sich das Bestehende in jeder Hinsicht – in seiner göttlichen, natürlichen und geschichtlichen Dimension – vor dem richterlichen Denken zu verantworten; ihm Rechenschaft zu geben zerstört den Zauber, der von sich aus gelten will. Der Universalitätsanspruch der Kritik führt in seiner Folgerichtigkeit zur universalen Weltentzauberung. In sie mündet das aufklärende Denken.

Wenn aber der Kern der Aufklärung die Kritik ist, dann bildet den Kern der Aufklärung die *Rechtsprechung in einem Prozess*. Die judikative Kritik verlangt die Durchführung rechtsförmiger Verfahren. In diesem Sinne stellt der Artikel „Critique“ der *Encyclopédie* fest, dass die aufklärende Kritik bestehende Ansprüche vor „das Gericht der Wahrheit“ lade („appeler au tribunal de la vérité“; Marmontel 1761, 494). Die Feststellung spricht den Kern des richterlichen Denkens der Kritik aus. Die Weltentzauberung geschieht nicht naturwüchsig, sondern als Rechtsprozess. Kant hat ihn ausdrücklich zum Wesenszug seiner Philosophie gemacht. Die *Kritik der reinen Vernunft* bilde den „oberste[n] Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation“ (*KrV* A 669/B 697). Das ist keine leere Metaphorik, sondern lässt sich bis in die Form der philosophischen Argumentation verfolgen: Die transzendente Deduktion der Kategorien und die Antithetik der reinen Vernunft stellen Rechtsverfahren dar.² Als solcher Gerichtshof verrechtlicht die Vernunftkritik das Denken. Und da die Aufklärung in einer universalen Kritik des Gegebenen besteht, nimmt sie sonach eine universale Verrechtlichung vor. Erst innerhalb dieses Rechtsprozesses, den die universale Kritik vollzieht, erhalten die anderen Charakteristika der Aufklärung ihren vollen Sinn. Das gilt insbesondere für ihren analytischen Zug. Die analytische Auflösung von Gesamtheiten stellt eine der auffälligsten Eigenschaften des aufklärenden Denkens dar; sie ist dementsprechend von den Strömungen, die sich selber als antiaufklärerisch begriffen, als ein Hauptübel bekämpft worden (Frank 1993). Ihr methodisches Vorbild fand sie in der Analysis der Mathematik (Engfer 1982). Aus

2 Zur Rechtsförmigkeit des kantischen Denkens jetzt umfassend Brandt 2007, 271-351. – Auffälligerweise spielt die Rechtsförmigkeit des kantischen Denkens trotz einiger wichtiger Arbeiten aus den achtziger Jahren in dessen gegenwärtiger Rezeption kaum eine Rolle (einen Überblick gibt Hindrichs 2004). Man scheint mehr an den doktrinalen Gehalten als der kritischen Form interessiert zu sein.

diesem Blickwinkel erscheint die Aufklärung weniger juristisch als mathematisch verfasst. Allein, die Zergliederung, die die Aufklärung um der Klärung des Gegebenen willen vollzieht, darf nicht verwechselt werden mit der mathematischen Analysis. Denn obzwar die mathematische Methode ein herausragendes Erkenntnisideal darstellte, dient sie dem aufklärenden Denken letztlich als Beweismittel in einem Rechtsprozess. Die Ansprüche, die vor dem Gerichtshof der Wahrheit verhandelt werden, können durch sie in ihrem Recht bestätigt oder widerlegt werden. Indem komplexe Sachlagen auf ihre einfachen Bestandteile zurückgeführt werden, lassen sie sich durchschauen; die Verwirrungen, die ein komplexer Sachverhalt aufgrund seiner Vielschichtigkeit auslösen kann, vermag man aufzulösen und methodisch zu beseitigen; die Rechtsgründe der zu verhandelnden Ansprüche treten so zutage. In solchem Zuge wird die der Mathematik abgewonnene Analysis in das rechtsförmige Denken überführt. Es unterscheidet die aufklärende Analyse von mathematischen Modellen, die nicht judikativ, sondern in der Form einer zergliedernden Logik verfasst sind.

Zugleich grenzt die Rechtsförmigkeit der Aufklärung sie von einem weiteren Methodenideal ab: dem *therapeutischen Gedanken* einer *medicina mentis*. Auch dieser Gedanke macht sich im Denken der Aufklärung geltend. Es will die Ansichten und Meinungen von Verzerrungen und Pathologien heilen. Aber letztlich unterläuft das Konzept der Therapie das Niveau der Kritik. Der Gedanke, dass Ansprüche zu einer Gerichtsverhandlung drängen, verschwindet zugunsten des Gedankens, dass Denkungsarten Krankheiten darstellen. Das Konzept der Therapie orientiert sich so am Bild des Arztes, der den Patienten kuriert, nicht am Bild des Richters, der widerstreitenden Ansprüche verhandelt. Der Arzt aber ist durch seine Ausbildung zur Behandlung befähigt, während der Richter nicht nur durch seine Ausbildung befähigt, sondern auch durch eine allgemeine Gesetzgebung und ein verfasstes Organ zum Urteilspruch legitimiert ist. Die therapeutische Konzeption gibt dieses Legitimationsmodell auf, das im Rechtsdenken der Kritik beschlossen liegt, um sich auf die Autorität des Arztes zurückzuziehen. Daher stammt die stete Forderung der Aufklärung nach Öffentlichkeit, vor deren Forum Ansprüche verhandelt werden sollen. Der Arzt und seine Therapie benötigt keine Öffentlichkeit; der Rechtsprozess hingegen verlöre seine Legitimität. Dem kritischen Denken muss daher die therapeutische Form einer *medicina mentis* letztlich ebenfalls zu dem Mittel eines Rechtsprozesses werden: Die Heilung von den Verhexungen des Denkens hat der juristischen Argumentation *coram publico* zu dienen.

Das unterscheidet die Aufklärung wohl grundlegend von der philosophischen Analyse des zwanzigsten Jahrhunderts. Auch diese greift – wie

die Aufklärung – auf das Modell der Analysis zurück. Aber sie nutzt es nicht als Mittel in einem Rechtsprozess, sondern will mit seiner Hilfe die Philosophie als Therapie gestalten. Für die therapeutische Auffassung der analytischen Philosophie gilt Wittgensteins berühmte Festlegung: „Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze‘, sondern das Klarwerden von Sätzen“ (Wittgenstein 1984, 4.112). Das heißt, der analytische Blick beabsichtigt, überflüssige und verkehrte Meinungen wegzuanalysieren, indem ihm Sätze klar werden. In diesem Sinne strebt die philosophische Analyse – mit den Worten Friedrich Waismanns – nicht nach einer „Vermehrung unserer Sätze, sondern eher [nach] einer Verminderung derselben, nämlich [nach] dem Wegfallen jenes ganzen Trosses von Scheinwahrheiten und eingebildeten Erkenntnissen, die im Gefolge [ei]ner falschen Vorstellung einherzogen“ (Waismann 1973, 42). Die Analyse soll von fehlerhaften Meinungen kurieren, indem sie diese hinsichtlich ihrer Bestandteile untersucht. Eine derartige Philosophie führt keinen Rechtsprozess durch. Auch sie zieht sich auf die Überlegenheit des Arztes zurück. Hierdurch nimmt die philosophische Analyse ein wesentliches Moment des aufklärenden Denkens zurück: Sie verlässt den Gerichtshof der Kritik zugunsten der ärztlichen Praxis.

Die Aufklärung hingegen findet ihre Form in der Rechtsförmigkeit des Prozesses. Sie verwandelt Analysis und Therapie in Argumentationsmittel eines öffentlichen Verfahrens. Dies Verfahren ist universal, und es entzaubert alles Gegebene. Hierdurch sucht es den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befreien. Der Rechtsprozess der aufklärenden Kritik beinhaltet Freiheit.

II.

Die Rechtsförmigkeit des Denkens, die die Kritik bedeutet, verleiht der Aufklärung eine eigentümliche Gestalt. In einem Prozess werden *Geltungsansprüche* geschieden und beurteilt. Sie sind Rechtsverhalte, keine Sachverhalte. Sachverhalte bestehen oder bestehen nicht; sie können als solche beschrieben, nicht aber beurteilt werden. Beurteilt werden kann nur ein Geltungsanspruch, der angesichts ihrer erhoben wird, etwa der Anspruch der Behauptung, dass ein Sachverhalt bestehe, oder der Anspruch darauf, dass aus einem Sachverhalt etwas folge. Rechtsverhalte hingegen betreffen die Geltung einer Sache. Diese Geltung wird nicht beschrieben, sondern in einem Rechtsurteil anerkannt. In der kantischen Terminologie: Sachverhalte sind die Gegenstände der *quaestio facti*, Rechtsverhalte sind die Gegenstände der *quaestio iuris* (*KrV* A 84/B 117). Das aufklärende Denken stellt die Rechtsfrage. Anders gesagt: Es ist nicht deskriptiv, sondern

präskriptiv. Das heißt nicht, dass es mit deskriptiven Größen nichts zu tun hätte. Zur Verhandlung kann ja auch der Geltungsanspruch einer Aussage stehen. Doch der Geltungsanspruch einer Aussage ist selber keine Aussage. Er beansprucht vielmehr das Recht der Aussage auf Geltung. Dieses Recht der Aussage auf Geltung kann man nicht beschreiben, man muss es beurteilen, indem man Gründe und Gegengründe anführt. Die Beurteilung eines Geltungsanspruches erfolgt im „logischen Raum der Gründe“ (Sellars 1963, 169). Anders gesagt: Sie steht von Anfang an im Raum der Rechtsverhalte. Und am Ende steht ein richterliches Urteil. So ist das Denken über die Ansprüche von deskriptiven Größen selber präskriptiv. Sein Raum der Rechtsverhalte ist das Reich der Aufklärung. Vom Raum der Sachverhalte hält sie sich hingegen fern.

Mit der Kritik der Geltungsansprüche ist der Schritt in den Raum der Rechtsverhalte getan. Die richterliche Scheidung und Beurteilung jener Ansprüche setzt freilich voraus, dass die Geltung des Anspruches überhaupt in Frage steht. Hier tritt die medizinische Wurzel des Kritikbegriffes am eindringlichsten zutage: Es muss eine entscheidungsbedürftige Situation eintreten, damit das richterliche Denken anzusetzen vermag. Eine solche Situation bedeutet die *Krise von Geltung*. Die Geltung von Ansprüchen – seien sie theoretisch, moralisch oder politisch – ist ins Wanken geraten, und die verschiedenen Ansprüche prallen aufeinander. Kurz, eine Entzweiung von Instanzen hat statt, in der die Geltung von Ansprüchen zweifelhaft geworden ist. In diesem Rahmen einer entzweiten Welt und ihrer Krise bewegt sich Kritik. Historisch kann man diese Entzweiung in jener „Krise des europäischen Geistes“ (Hazard 1935) erkennen, die die Bewegung der Aufklärung initiierte.³ Aber sie ist auch systematisch die Voraussetzung einer jeden Kritik: Ohne Krise der Geltung bleibt eine Gerichtsverhandlung zu ihrer Klärung unnötig. Kant selber zeigt mehrere Möglichkeiten, wie die Krise entstehen kann. Sie kann durch den Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, entstehen, mit dem man vorhandene Geltungsansprüche in Frage stellt. Sie kann durch öffentliche Debatten erfolgen, in denen die Mutigen auch den mutlosen großen Haufen zur Hinterfragung jener Ansprüche bewegen (AA VIII 35f.). Sie kann aber zudem, und das ist wohl das Wichtigste, dadurch entstehen, dass Geltungsansprüche eines Denkens miteinander kollidieren. Das geschieht zum Beispiel in der Metaphysik, deren Widerstreit eine Kritik der reinen Vernunft nötig macht.⁴ Hier ist es nicht der Mut zum Selbstdenken oder die öffentliche Debatte, sondern eine immanente Unvereinbarkeit von

³ Eine Einschätzung von Hazards Untersuchung auf dem Stand der neueren Forschung gibt Jacob 1987.

⁴ *KrV* A VIIIff. und *KrV* A 740/B 768ff.

Geltungsansprüchen, die die Krise anzeigt. Aus ihr vermag nur das kritische Denken hinauszuführen. Ohne Krise aber ist Kritik nicht denkbar: Sie geht mit der Krise der Geltungsansprüche Hand in Hand.

Die Krise der Geltung und das richterliche Denken bilden die beiden Hauptmomente der Kritik und hiermit Merkmale der Aufklärung. Ein drittes Merkmal tritt zusammenfassend hinzu: die *Reflexion* des Denkens auf sich selbst. Das kritische Denken, das die Möglichkeiten und Grenzen des Verstandes zur Einsicht bedenkt, bedenkt ja nichts anderes als seine eigenen Möglichkeiten und Grenzen. Es kehrt aus der Beschäftigung mit den Sachverhalten zu seinen Vollzügen zurück, um deren Prüfung und Rechtfertigung zu unternehmen. Anders gesagt: Das Denken wendet sich als kritisches Denken auf sich selbst. Freilich wendet es sich auf sich selbst, insofern es auf anderes bezogen bleibt. Denn es will seine Möglichkeiten und Grenzen im Hinblick auf die Einsicht in Sachverhalte oder Normen bedenken, die als die Inhalte seiner Einsicht von ihm unterschieden sind. Das Denken ist in der Reflexion bei sich, insofern es bei etwas anderem ist (Wagner 1959, 36). Seine Reflexion ist Selbstbezug und Fremdbezug zugleich. Nur in solch doppelt ausgerichteter Reflexion vermag das Denken seine Möglichkeiten und Grenzen der kritischen Prüfung zu unterziehen. Die Reflexion des Denkens führt zur Hinterfragung hingegenommener Meinungen und Verfahrensweisen; die Hinterfragung der Meinungen und Verfahren gebiert eine Geltungskrise; aus ihr entspringt der Rechtsprozess des Denkens, der den Widerstreit der Geltungsansprüche in eine befriedete Argumentation bringt; das Urteil des Prozesses vollendet schließlich die Reflexion des Denkens durch eine Auskunft darüber, welcher Geltungsanspruch, den die Reflexion auf seine Rechtsgründe befragte, denn nun legitim sei. In der Reflexion des Denkens laufen daher die Fäden der Aufklärung zusammen. Der Kern der Aufklärung als Kritik ist zugleich ihr Kern als Reflexion.

Hieraus entspringt indessen ein Problem. Wenn Kritik sich als Reflexion des Denkens vollzieht, dann wird irgendwann auch der Punkt erreicht, an dem das Denken sich in seiner kritischen Funktion kritisiert. Nicht nur die Möglichkeiten und Grenzen des Denkens zur Einsicht in Sachverhalte und Normen, sondern auch die Möglichkeiten und Grenzen des Denkens zur Kritik geraten dem sich selbst reflektierenden Denken zum Thema. Die Kritik wird selber der Kritik unterzogen. Auch dies also liegt in dem Universalitätsanspruch der Kritik beschlossen: dass sie sich auf sich selber erstreckt. Und das heißt nach dem Gesagten: Die Aufklärung klärt sich auf. Allein, was ist der Maßstab der *Kritik der Kritik*? Die Kritik des nach Einsicht strebenden Denkens konnte seine Maßstäbe dem Bezug des Denkens auf das, worin es Einsicht zu erlangen suchte, entnehmen. Die Kritik der Kritik des nach Einsicht strebenden Denkens aber