



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2020

**“Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit”: Kants Freiheitsbegriff und die
Idee der Aufklärung**

Kohler, Georg

DOI: <https://doi.org/10.24894/stph-de.2020.79013>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-227021>

Journal Article

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0) License.

Originally published at:

Kohler, Georg (2020). “Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit”: Kants Freiheitsbegriff und die Idee der Aufklärung. *Studia Philosophica*, 79:186-200.

DOI: <https://doi.org/10.24894/stph-de.2020.79013>

„Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“*

Kants Freiheitsbegriff und die Idee der Aufklärung

Georg Kohler

Kant's philosophy is essentially a philosophy of freedom: a freedom which generates from the constitutive alliance with human reason – as reasonable freedom. How can the nature of man and his freedom be understood as reasonable self determination? The systematic diversity of Kant's philosophy refers to this basic question. From it the transcendental philosophy unfolds in the depiction and critique of three problems: What can I know? What should I do? What may I hope for? The answer demands the determination and comprehension of human reason and reasonable freedom in those three key principles. Also, Kant's explanation on what 'Aufklärung' is, circles around the significance and power of reasonable freedom. With the analysis and interpretation of Kant's "Answer to the question: What is Enlightenment?" a path to the comprehension of Kant's notion of freedom is given, which is in no way less profound but easier to access than the text in the "Critique of practical reason". In the centre of the following efforts stands the exact pursuit and explicit interpretation of the two leading concepts of his essay on the Enlightenment: "Sapere aude" and "self imposition". At that one encounters deliberation that goes beyond Kant's text, but asserts its power and its essence.

Ein Grundzug menschlicher Lebendigkeit ist ihre Gerichtetheit, genauer gesagt: ihr strebendes Gerichtet-Sein. Zum Menschen als dem exemplarischen Vernunftwesen gehören nicht bloss Motive und Bedürfnisse, Strebensvollzüge, die das Subjekt gewissermassen im Rücken hat und die es vor sich her treiben („Triebe“ eben). Typisch für den Menschen ist die spezifische Möglichkeit und Notwendigkeit, nach selbstgesetzten Zielen zu streben; nach Zielen, die sich – um es mit Kant zu sagen – einer die „Sinnlichkeit“ übersteigenden „Vernunft“ verdanken. Ausserdem – und das zu wollen, steht nun nicht mehr in der Macht menschlicher Freiheit – ist es charakteristisch für das menschliche Streben, dass es das anvisierte Ziel als „gut“ einschätzt und versteht.

Alles Handeln und Streben im eigentlichen Sinn ist also stets auf solches aus, das dem Handelnden als aus angebbaren Gründen zu erreichen „gut“ erscheint. Wer auf die Frage „Warum hast du versucht, zu diesem Ziel zu kommen?“ antwortet „Weil ich es zu erreichen für falsch und als Ziel für schlecht halte“, den müssen wir für zurechnungsunfähig halten. Und wir verzichten auf weitere Diskussionen. Was aber dies Gut-Sein im Besonderen ausmacht und welches bestimmte Gut einer anstrebt, das fällt in den freien Wahlbereich seiner Handlungskompetenz. Darum präsentiert die aristotelische Ethik, die zum ers-

* In Freundschaft und Dankbarkeit *Otfried Höffe* gewidmet, dem grossen Kenner und Vermittler der Philosophie Kants.

ten Mal die handlungstheoretische Verbindung zwischen dem Etwas-zu-tun-für-gut-Halten und dem Streben analysiert, sogleich sehr verschiedene Güter, auf welche die menschliche Lebendigkeit ausgerichtet sein kann.¹

Aristoteles betrachtet seinen Güterkatalog nicht als eine Musterkollektion gleichwertiger Strebenziele. Hauptzweck der „Nikomachischen Ethik“ ist die argumentative Auszeichnung des „wahrhaft“ Besten unter den verschiedenen Gütern. Auch dies hat mit der Eigenart der spezifisch menschlichen Strebenverfassung zu tun: Es wird ihr nie nur um irgendein Gutes gehen, sondern es wird ihr stets notwendigerweise um das jeweils bessere und beste Gut zu tun sein. Warum ist das so? – Deshalb, weil menschliches Streben immer auch Wahlen impliziert; etwas zu wählen aber eine Mehrzahl von Möglichkeiten voraussetzt, ergo mit der Frage „A oder B? – was ist besser, am besten?“ konfrontiert. Und vernünftigerweise kann man allein das je Bessere wählen bzw. wollen.

Ich variiere das bereits vorhin Gesagte: Wer auf die Frage „Warum hast du B und nicht A gewählt?“ antwortet „Weil B die schlechtere Variante ist“, der hat entweder die Bedeutung von „gut, besser, am besten“ bzw. „schlechter“ nicht verstanden (allenfalls kann er deutlich machen, dass, entgegen dem ersten Anschein, hinter seiner Wahl letzten Endes doch eine Überlegung steht, die auf das in der gegebenen Situation „bessere“ oder „beste“ zielt), oder wir brechen die Unterhaltung mangels verlässlicher kommunikationslogischer Übereinstimmung ab. Denn wir sind gezwungen, unser Gegenüber für kommunikativ nicht mehr kompetent zu halten.

Aus dieser knappen Reflexion folgen drei Einsichten:

Erstens gehört zur spezifisch menschlichen Art, sich zur Welt und zu sich zu verhalten notwendigerweise² der alles umfassende Horizont des Bestmöglichen. Die Idee des je vollkommenen Guten bzw. Besten ist der letzte Bezugspunkt aller Strebensbemühungen. Das heisst: Menschliches Dasein ist *von Grund auf* zum je Vollkommenen hin orientiert.

Zweitens ist die Voraussetzung der spezifisch menschlichen Art, lebendig zu sein und ihr Leben zu führen, die „Freiheit“ im genauen Sinn der „Handlungsfreiheit“; also in der Weise jener Verhaltensform, die Entscheide und Wahlsituationen mit der rationalen bzw. vernünftigen Reflexion der Frage „Was tun?“ verknüpft.

Drittens ist Freiheit qua „Handlungsfreiheit“ kein absolutes Vermögen. Insbesondere die Tatsache, dass alle Wahlentscheidungen immer wieder auf ihre freie – nach Kant „vernünftige“, von „Sinnlichkeit“ unabhängige – Gewilltheit überprüfbar sind, zeigt, dass unter Umständen eine auf erster Stufe anscheinend

¹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, I.3.

² Vgl. dazu Georg Kohler: Sokrates' Stachel. Oder: Warum wir in Rationalität verstrickt sind (Kapitel 4: Der Vorgriff auf die Richtigkeit und seine Folgen), in: Psychische Regulierung, kollektive Praxis und der Raum der Gründe. Ein Problemaufriss, hg. von Brigitte Boothe; Andreas Cremonini; Georg Kohler (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012) 168–176.

freie Wahl auf zweiter Stufe als Ausdruck eines inneren Zwanges oder eines unwiderstehlichen Anspruches der „Sinnlichkeit“ diagnostiziert werden muss, also lediglich *prima facie* als freie und vernünftige Wahl gelten darf. Das Ideal vollkommener (menschlicher) Freiheit besteht – so gesehen – in einem Handeln nach autonomer, selbst gesetzter Vorschrift, das allein als Tun gemäss vernünftiger und freier Erkenntnis und Einsicht zu begreifen ist.

Freie Vernunft und vernünftige Freiheit

Die *Kritik der praktischen Vernunft* Kants analysiert eben diese Höchstform vernünftiger menschlicher Freiheit im Zusammenhang der Erarbeitung des „kategorischen Imperativs“.³ Denn „reine, an sich praktische Vernunft ist hier [beim Faktum der Vernunft, als welches der kategorische Imperativ auftritt] unmittelbar gesetzgebend“⁴, der Wille daher unabhängig und frei von Ansprüchen, die der Vernunft fremd sind; er ist autonom im eigentlichen Sinn des Wortes.

Auf eine exakte Interpretation der für die kantische Theorie der Freiheit grundlegenden Verknüpfung von (reiner, praktischer) Vernunft mit der Möglichkeit und Wirklichkeit menschlicher Selbstbestimmung muss ich aber verzichten. Die entsprechende Aufgabe konfrontiert mit einer Reihe schwierigster, zum Teil auch fragwürdiger Voraussetzungen, deren genaue Diskussion den Rahmen dieses Aufsatzes sprengt.⁵

Wesentlich für die Darstellung des kantischen „Weges in die Moderne“ und ihren Freiheitsbegriff ist jedoch der die „Kritik der praktischen Vernunft“ leitende Gedanke, dass die Idee der Freiheit (und zwar in all ihren Erscheinungsweisen)

- *erstens* von der für die menschliche Existenz fundamentalen Möglichkeit radikal vernünftiger Selbstbestimmung her zu entwickeln ist und
- *zweitens*, dass solch radikal vernünftige Selbstbestimmung sich auf alle Bereiche menschlicher Handlungsfähigkeit und der durch sie geprägten Gebiete der Moral, des Rechts, der politischen Ordnung und der zivilisatorisch-sozialen Evolution erstreckt.

³ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), 1. Theil, 1. Buch, 1. Hauptstück, §§ 1–8.

⁴ *Ibid.*, Akademie Ausgabe (= AA), V, 31, Z. 9f.

⁵ Zu den fragwürdigen Aspekten gehört der Zusammenhang zwischen der unbedingten Geltung des „Sittengesetzes“ (= kategorischer Imperativ) mit den in der „Dialektik“ der KpV behandelten „Postulaten“ (Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele). M. E. stösst man hier auf argumentative Lücken, die die Vernunftnotwendigkeit des kategorischen Imperativs durchaus relativieren können.

Otfried Höffe, dessen grosse Studie zur zweiten kantischen Kritik den Untertitel „Eine Philosophie der Freiheit“ trägt⁶, rückt sehr zurecht den Gesichtspunkt von Kants umfassender Freiheitsperspektive ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Höffe zeigt, dass und wie die kantische Philosophie mit ihrer spezifischen Verbindung von Vernunft und Freiheit in der Lage ist, die Kraft des „Selbstdenkens“ – den kommunikativen Prozess argumentativer Auseinandersetzung im Raum begründungspflichtiger und -fähiger Rechtfertigung – zur Geltung zu bringen; und zwar auch überall dort, wo es darum geht, die praktische Frage „Was tun – um gut und richtig zu leben?“ zu beantworten. Kant folgt dieser Frage und ihrer Logik, um so die Prinzipien moralischer, rechtlicher, politischer und kultureller Regeln und Ziele zu entdecken. Die freie Vernunft und die vernünftige Freiheit: sie sind in ihrer elementaren Zusammengehörigkeit die zureichende und letzte – tatsächlich unhintergehbare – Instanz wahrhaft menschenwürdiger Selbstverständigung und Selbstbestimmung.

Wiederum muss ich erinnern, dass die Entfaltung dieser philosophischen Arbeit den möglichen Umfang einer knappen Aufzählung von Kants Freiheits- und Vernunftuntersuchungen sprengt. Es wäre ja nicht bloss die Lehre vom freiheitsverbürgenden „Faktum der Vernunft“ zu erörtern, sondern ebenso der die Freiheit als institutionalisierte Sozialform ermöglichende „Vernunftbegriff des Rechts“ zu erläutern. Und selbst die kantische Theorie der kulturellen Evolution und die daraus entspringende normative Vision einer friedlichen Weltbürgergesellschaft lassen sich nur verstehen, wenn man sie als Realisierung der im menschlichen Freiheits- und Vernunftvermögen gegebenen Potentiale entschlüsselt.

Darüber hinaus ist die ganze, Natur und Kultur umgreifende, transzendentalphilosophische Teleologie, die die *Kritik der Urteilskraft* in ihrem zweiten Teil entwickelt, nichts anderes als der Versuch Kants, den Sinn menschlicher Freiheit(en) und ihrer Logiken mit den Strukturen von Weltlichkeit-überhaupt in Einklang zu bringen. Was nicht zuletzt bedeutet, dass schliesslich sogar die *Kritik der Vernunft* – Kants Erkundung der Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis – als eine Analyse der welterschliessenden, „spontanen“ (d.h. freien) transzendentalen Subjektivität rekonstruiert werden müsste. Man sieht: Kants Philosophie der Freiheit in ihrem universalen Anspruch zu begreifen, verlangt nicht weniger, als sie in ihrem wahrhaft systematischen Charakter zu erfassen und auszulegen. Dass angesichts solcher Dimensionen eine bescheidenere, dennoch kantische Grundgedanken verfolgende Aufgabe angezeigt ist, versteht sich von selbst.

Neben den drei grossen Kritiken, der *Kritik der reinen Vernunft*, der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft*, die zusammen die Tran-

⁶ Otfried Höffe: Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit (München: Ch. Beck, 2012).

szendentalphilosophie als Einheit darlegen, dabei vor komplexen Analysen nicht halt machen und darum schwierigste Deutungsarbeiten verlangen, hat sich Kant auch mit glänzenden, gut lesbaren und gleichwohl tiefsinnigen Aufsätzen an ein breiteres Bildungspublikum adressiert. Von diesen Essays ist die Abhandlung mit dem Titel „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784) sicherlich die berühmteste und einflussreichste geworden.

Sie präsentiert einen Begriff von „Aufklärung“, der sich als Anwendung der kantischen Freiheitskonzeption auf die politisch-praktische Wirklichkeit des neuzeitlichen Subjekts beschreiben lässt: Sie will demonstrieren, was es für den Einzelnen und für die menschlich-kommunikative Gesellschaft bedeutet, wenn, prinzipiell betrachtet, jeder Mensch als freies Vernunftwesen unter seinesgleichen lebt, leben kann und zu leben hat. An diesem Text soll nun zum einen jener Aspekt herausgearbeitet werden, der die persönliche Freiheit sowohl als existentielle Möglichkeit wie als tiefen inneren Anspruch charakterisiert. Zum anderen will ich mit einer Auslegung des Textleitspruchs – der Forderung „Sapere aude“ – belegen, wie eng Kant die Verbindung zwischen der Tugend des freien Mutes und dem Vernunftvermögen des Erkennens knüpft. Damit wird verständlich, dass sich – auch und gerade – in der für die Schrift von 1784 zentralen Idee des „Selbstdenkens“ der Zusammenhang von Freiheit und Vernunft verwirklicht, der insgesamt das Fundament der kantischen Freiheitstheorie bildet.

Praxis der Freiheit

„Aufklärung“: Nach Kant ist sie die Zeit und der Raum des „Selbstdenkens“, was heisst, „den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst (...) suchen; [denn] die Maxime *jederzeit* selber zu denken, *ist* die Aufklärung“.⁷ Höffe betont, dass die Tragweite dieser Bestimmung nicht zu unterschätzen ist. Denn

[...] sie legt auf eine Eigenleistung wert, auf eine Revolution im Inneren, die im Prinzip jedermann zu erbringen vermag (...). Kants Aufklärungsinteresse ist nachdrücklich moralisch-praktischer, nur subsidiär, als Hilfsmittel für das praktische Interesse, auch theoretischer Natur (...). Wer wie Kant die Aufklärung als ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst, und zwar als ein moralisch-praktisches, nicht als ein technisches, auch nicht als ein theoretisches Selbstverhältnis bestimmt, der spricht ihr, ohne den damals noch nicht geläufigen Ausdruck zu verwenden, eine emanzipatorische Bedeutung zu.⁸

⁷ So im Essay von 1786: Immanuel Kant: Was heisst: Sich im Denken orientieren?, in: AA, VIII, 146, Anm.

⁸ O. Höffe: Kants Kritik der praktischen Vernunft, op.cit., 18

„Aufklärung“, der stete Prozess des „Selbstdenkens“ des/der Menschen, ist Tätig-Sein der in jedem einzelnen Ich sich realisierenden Vernunft; ein Prozess, dem die ihm entsprechenden Institutionen des Rechts als einer politischen Ordnung der Freiheit entspringen, Institutionen, die selbst wiederum die Voraussetzungen für jenen Geschichtsgang bilden, dessen Sinn in einer stabilen Welt des friedlichen Austauschs und der vernünftigen Kommunikation zwischen mündigen Personen besteht. Dies in aller Ausführlichkeit zu entwickeln ist, wie oben angedeutet, das Programm von Kants Philosophie der vernünftigen Freiheit. Und die Aufklärungsschrift liefert dazu die Leitmelodie. Sie beginnt mit dem mächtigen Akkord des „Sapere aude“, welcher selber das Ergebnis einer ersten starken Behauptung ist.

Denn was „Aufklärung“ sei, definiert kurz und bündig schon die berühmte Antwort ganz am Anfang des Essays; nichts anderes nämlich als „Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“. Und das sei so, weil die „Unmündigkeit“ eben darin besteht, den eigenen Verstand, über den man doch schon immer verfüge, nicht selbständig zu nutzen. Als dergestalt „selbstverschuldet“ sei sie aber nur dadurch zu beheben, dass man endlich wage, frei zu denken. Und dementsprechend lautet der Schlusssatz des ersten Textabsatzes: „Sapere aude: Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! [Das] ist (...) der Wahl-spruch der Aufklärung.“

Kant wäre nicht Kant, wenn er diese ebenso pathetischen wie optimistischen Sätze nicht sorgfältig begründen und unter vielen Hinsichten diskutieren würde. All dies könnte man mit Gewinn Schritt für Schritt rekonstruieren. Doch ich möchte hier eine andere Richtung einschlagen und Schattenzonen der kantischen Reflexion aufsuchen, d. h. Aspekte seiner Theorie der Aufklärung betrachten, die die kantische Zuversicht nicht wiederlegen, aber deutlich machen, dass ihr praktischer Gehalt schwieriger einzulösen ist, als es auf den ersten Blick erscheint. Leitend sind dabei zwei Überlegungen: Was genau ist unter „Selbstverschuldung“ zu verstehen? Sowie: Ist es belanglos, dass das lateinische „sapere“ zwei sehr unterschiedliche Bedeutungen besitzt: „schmecken“, „riechen“ zum einen, „Verstand haben“, „einsehen“, „weise sein“ zum anderen?

„Sapere aude!“

Sapere aude! – Diesen Imperativ übernimmt Kant von Horaz, der ihn, in einem seiner Briefe, noch einmal steigert, indem er die Forderung „weise zu werden“ mit der Bemerkung „Frisch gewagt, ist halb gewonnen“ („Dimidium facti, qui coepit, habet“) verknüpft und dabei die Ermunterung „Incipe!“ („Fang an!“) hinzufügt. Ganz einfach ist es schon bei Horaz nicht, mit dem „sapere“ zu beginnen. Sonst könnte er auf sein nachdrückliches Drängen verzichten. Im Kontext der horazischen Formulierung meint „sapere“ zweifellos dasselbe wie bei Kant:

eine rationale, reflexive, kritisch-nachdenkliche Bemühung um Erkenntnis in lebenspraktischer Absicht. Die Tatsache, dass „sapere“ auch für Sinneswahrnehmungen stehen kann, ist aus dem Horaz-Zitat nicht begreiflich zu machen. Und selbstevident ist sie ebenso wenig. Eine Übung im „selber denken“ mag weiterhelfen.

„Schmecken“, „riechen“ sind elementare Vollzüge von Sinnesorganen. Ihre gemeinsame Eigenschaft ist die direkte Präsenz des Wahrgenommenen im wahrnehmenden Subjekt. Ob etwas stinkt oder gut schmeckt, muss nicht lange überlegt werden. Das jeweilige Gefühl spricht für sich selber. Was keineswegs heisst, dass wir nicht oft lange nach Worten suchen müssen, um einen speziellen Geruch oder Geschmack treffend zu beschreiben. Kennzeichen der sinnlichen Empfindung ist ihre Unmittelbarkeit und deren (subjektive) Bewertung als erfreulich, nicht-erfreulich oder neutral.

Zu solcher Unmittelbarkeit bildet der Verstand, genauer gesagt: dessen aktiver Gebrauch, den grösstmöglichen Gegensatz. Wer seinen Verstand einsetzt, der bleibt gerade nicht am erstbesten Eindruck hängen. Der und die Verständige nehmen Abstand; prüfen ihre Eindrücke; überlegen die Triftigkeit der sich aufdrängenden Bewertungen; denken nach. Den eigenen Verstand, die eigene Vernunft zu beanspruchen, verlangt, jede Unmittelbarkeit zu brechen und zwischen dem Subjekt und seinen Gegenständen einen Raum für das Hin und Her von Argumenten zu öffnen, für Zweifel und ausdrückliche Stellungnahmen, seien sie bejahend oder verneinend.

Zwischen den zwei Bedeutungen von „sapere“ besteht offensichtlich ein krasser Gegensatz. Wie lässt er sich überbrücken? – Im Dialog *Theätet* erinnert Plato eine Differenz, die auf die richtige Spur weist. Zu trennen sei nämlich, so Platon, zwischen der eigentlichen Erkenntnis einer Sache und der wahren Meinung über diese. Wer mit der Aussage „Am Tag x wird in y eine Sonnenfinsternis zu beobachten sein“ zufälligerweise Recht hat, äussert zwar eine wahre Meinung, aber diese ist nichts als ein Lotteriegewinn. Zur Erkenntnis, zum Wissen wird die getroffene Feststellung erst dann, wenn sie mit einer Erklärung verbunden ist, die aus der Kenntnis der Ursachen des Vorganges resultiert.

Was ist mit dieser Erinnerung gewonnen? Können wir damit den Zusammenhang zwischen „sapere/schmecken“ und „sapere/rational begreifen“ schon plausibel machen? Nein. Es fehlt noch der zweite Schritt, der auch das Begründen selbst in Frage stellt. Nur bei wenigen Begründungsgängen stossen wir auf ein Fundament, dessen Tragfähigkeit absolut gewiss erscheint. Ein Beispiel ist der Beweis für die Geltung des Satzes vom Widerspruch. Denn man ist nicht im Stande, ihn in Frage zu stellen, ohne zugleich anzunehmen, was er behauptet. Im Normalfall ist darum selbst sehr gut begründetes Wissen nicht mehr als ein durch viele Faktoren abgestütztes Annahmeflecht über das, was wir Wirklichkeit nennen; ein Hypothesensystem, das im Namen der Forderung nach bes-

serer, aber anders begründeter Erkenntnis allemal attackiert werden darf; als bislang zwar plausible, jedoch nicht prinzipiell unbezweifelbare Theorie.

Klar ist, dass im Horizont radikaler Skepsis bald gar nichts mehr geschehen könnte, da weder theoretische noch praktische Sicherheiten verlässlich genug erschienen: Absolute Skepsis und totale Lähmung sind die zwei Seiten derselben Münze. Wie ist dieser Konsequenz aber zu entkommen? Die Antwort ist schlicht: Indem man irgendwann zufrieden ist mit den reflexiv erreichten Plausibilitäten. Exakter gesagt: Indem man das als wahr und richtig gelten lässt, für dessen Triftigkeit erstens gute Gründe sprechen und zweitens keine stichhaltigen Gegenargumente präsent sind. Die abstrakte, leere Möglichkeit zu zweifeln, genügt nämlich nicht, um etwas zu entkräften, was wir für eine Einsicht halten. Es braucht dazu inhaltlich einleuchtende, argumentativ gewichtige Einwände.

Gewiss, im soeben Gesagten stecken viele Schwierigkeiten und Voraussetzungen, die aufzudecken und zu lösen wären, wollte man das namhaft gemachte Problem sorgfältig diskutieren. Am Ende stünde aber dieselbe Feststellung: Bei aller „Weisheitssuche“, bei jedem Versuch, dem Imperativ „sapere aude“ zu entsprechen, überall dort, wo wir nach Gründen von Gründen forschen, kommen wir schliesslich an den Punkt, da es buchstäblich not-wendig ist, eine Behauptung bzw. ein Aussagensystem als gültig anzunehmen und seine Präntention, wahr zu sein, tatsächlich gelten zu lassen.

Damit ist der Schlüssel zum Zusammenhang von „sapere“ im Sinne von „schmecken“ und „sapere“ im Sinne von „eigenständig Nachdenken“ gefunden. Wer „Verstand hat“, der wird zuerst seinen unmittelbaren Eindruck, sein erstes „Schmecken“ (und damit auch sein primäres „Für-wahr-Halten“ einer Sachlage) prüfen und auf weiterführende Argumente und gute Gründe drängen. Früher oder später muss er aber stehen bleiben und sich sagen „Ja, bei dieser Sicht der Dinge, bei dieser Aussage und ihrer Darstellung der Wahrheit gibt es für mich nichts mehr, das fraglich ist. Deshalb gehe ich davon aus, dass es stimmt“; kurz: „dass es mir schmeckt“.

Alles Selbstdenken verlangt, dass einer sich traut und die Freiheit nimmt, bei *seinem* Gutdünken zu bleiben und sich nicht selber abhanden zu kommen. Menschliches Wissen ist stets fallibel, möglicherweise falsch; mithin immer provisorisch. Insofern es gut gerechtfertigt erscheint, ist es jedoch mehr als blosser Meinung, mehr als eine leicht erschütterbare Übernahme gegebener Vorurteile. Was es auszeichnet, ist eine doppelte Befestigung: Einerseits ist es gesichert durch das, was sein objektiver Begründungszusammenhang leistet, andererseits geschützt durch die persönlich-aktive Erfahrung dessen, der „sapere aude“ riskiert und also das überstanden hat, was diejenigen fürchten, die „aus Faulheit, und Feigheit (...) unmündig“ bleiben möchten (um wieder Kant zu zitieren).

Dämmerlicht und Höhlenausgang

„Sapere aude“, der „Wahlspruch der Aufklärung“ will offensichtlich nicht eine Parole für Wenige und Auserwählte sein. Kant mutet ihren Anspruch jedem und jeder zu, der oder die Verstand haben. Allein darum ist es angebracht, im Fall der Unmündigkeit generell von „Selbstverschulden“ zu reden (da „die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen“). Von „Selbstverschulden“ kann man ja bloss dann und dort reden, wo und wenn bereits die Chance existiert, sich anders zu verhalten. „Sapere aude“ zielt – so darf man sagen – auf das „Gesunde“ im gesunden Menschenverstand der Allgemeinheit. Anhand der Doppelbedeutung von „sapere“ ist das zu erläutern. Kant geht davon aus, dass die allgemeine Fähigkeit des Menschenverstandes immer schon in der Möglichkeit besteht, anzufangen und aufzubrechen, heraus zu treten aus dem schläfrigen Dämmern des blossen Meinens – und dabei *zwei Dinge* zu verbinden: das (Selbst)Vertrauen in die eigene Urteilskraft mit der kritischen Unvoreingenommenheit gegenüber allem, was „man“ für richtig hält. Zum gesunden Menschenverstand gehört eine doppelte Freiheit, die Freiheit der Selbstständigkeit im Ja-Sagen genauso wie die Freiheit der Weigerung, auf den Zweifel zu verzichten. Der gesunde Menschenverstand vermag auch dort nachzudenken, wo viele andere – aus „Feigheit und Faulheit“ – das mögliche Erscheinen des „schwarzen Schwans“ vergessen oder des „Kaisers neue Kleider“ beklatschen und ihr Selbstdenken dem „gesunden Volksempfinden“ opfern.

Courage ist unerlässlich, wo der Menschenverstand gesund bleiben soll und die Menschen wach. Sind aber all diejenigen auch „selbstverschuldet unmündig“, die nicht über den ketzerischen Elan des Giordano Bruno verfügen? die weder den Märtyrermut von Sophie Scholl besitzen, noch die Beharrlichkeit eines genialen Neuerers in Wirtschaft oder Gesellschaft? Ist es solche Grösse, die Kant erwartet, wenn er uns tadelt, aus eigener Schuld unmündig zu sein?

Natürlich nicht. Der Aufklärer Kant zielt nicht bloss auf die kleine Schar und auf die heroischen Einzelnen. Was er als Chance erinnert, ist im Prinzip jeder und jedem zumutbar. Die zu überwindende „Faulheit und Furcht“ benötigt im Grunde kein überdurchschnittliches Quantum Seelenkraft. Umso wichtiger ist es, genauer zu verstehen, worin der eigentliche Grund ihrer Schwäche und der Kern ihrer „Schuld“ liegt.

Um das zu tun, ist es nötig, die Situation, die Kant als die Normalität nicht aufgeklärten Existierens begreift, ein Stück weit auszuleuchten. „Ausleuchten“ ist die richtige Metapher. Zum einen, weil es darum zu tun ist, aus der Lage der Unaufgeklärtheit zur Klarheit zu gelangen; was zweitens bedeutet, dass man sich die Ausgangslage als dunkel, lichtlos und schattig vorstellen darf. Der unaufgeklärte Mensch sitzt in einem keineswegs unangenehmen Höhlenraum – wie jene Troglodyten, die Platons berühmtes Höhlengleichnis beschreibt. Anders gesagt:

Kants „Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“ ist seine – freilich implizite – Aneignung des Mythos, den Sokrates in der „Politeia“ erzählt: dass das alltägliche Dasein erst dann nicht mehr ein Leben im Dämmerlicht unaufhörlicher Höhlenbewohnerschaft ist, wenn man wagt, aus ihm auszubrechen.

Der platonische Sokrates versucht anschaulich zu machen, was es bedeutet, im vorausgeklärten Zustand zu verharren, der im Glauben besteht eigentlich wisse man ja genug; eigentlich sei man ja bereits versorgt mit allem, was es brauche, um leben und gut leben zu können. Was dieses Dämmerbewusstsein erfasst, sind nach dem platonischen Sokrates ja nur vage Schatten dessen, was tatsächlich existiert und wirklich wahr ist. Das zu zeigen, ist die sokratische Aufgabe par excellence. Denn die Schwäche des Dämmerbewusstseins verrät sich rasch, wenn man die Scheinwissensbesitzer in Gespräche verwickelt und sie nach den Gründen für ihre Meinung fragt. Ihr „Wissen“ entpuppt sich als widersprüchlich und als ebenso unzuverlässig wie eitel.

Doch die alltägliche Befangenheit im falschen Schein ist tief verankert in der *condition humaine*. Normalerweise wird sie nicht nur nicht wahrgenommen, sondern sogar geschätzt und mit der Macht des Gewohnten verteidigt. Wer sie durchbricht, wird zum ungeliebten Störenfried, das braucht Courage; und manchmal mehr als das, denn gelegentlich wird so einer, wie einst Sokrates, unter irgendeinem Vorwand umgebracht. Daher gibt es nie den direkten Weg vom vorausgeklärten Nicht-Wissen zur Suche nach klarer Erkenntnis. Im Gegenteil: Bevor die Suche begonnen werden kann, muss das allgemeine Vorurteil bekämpft und beseitigt werden, man sei bei der Wahrheit längst angekommen. Was, ich wiederhole es, freien Mut erfordert; und energische Vernünftigkeit. Sonst verharrt man träg und ängstlich im trüben Lauf seiner Gewohnheiten.

Selbstverschulden und Selbstachtung

Unmündig ist, wer in der Höhle sitzen bleibt. Oder besser: bleiben *will*. Wer bleiben will, ist selber schuld, dass er nicht anderswo ankommt. So weit, so simpel. Aber steckt in Kants Verdikt der Selbstverschuldung nicht doch mehr als bloss der Hinweis auf diese Trivialität? Meint „Selbstverschuldung“ nicht auch, dass diejenigen in einem tieferen Sinne schuldig werden, die den Anspruch überhören, sich ihres Verstandes „frei zu bedienen“? Das ist eine Frage, die aufdringlich wird, wenn man Kants Theorie der Aufklärung genauer analysiert.

Es ist bemerkenswert, dass der kantische Text sie nicht ausdrücklich behandelt. Er provoziert sie – und lässt sie offen. Das mag man für einen Mangel halten; oder als subtilen Anstoss zum Selbstdenken begreifen. Ich mache einen Versuch: Gibt es eine Pflicht gegen uns selbst und eine Stimme, die uns dazu ermahnen, unser Vermögen wahrzunehmen, mündig zu sein? und also auf die Bequemlichkeiten der Höhle zu verzichten?

Als endliche, aber zur Vernunft begabte Wesen haben Menschen mannigfaltige Bedürfnisse; auch Bedürfnisse, die komplizierter sind als das bloße Verlangen nach Überleben und Selbsterhaltung. Zum Menschenwesen gehört nicht nur der Wunsch zu überleben, sondern immer auch der nach einem guten Leben; also – denn zu einem guten Leben gehört ein Leben im Einklang mit sich selber – nach einem Leben, in dem man „sich selber achtet“. Der Selbstachtungswunsch ist nicht als solcher schon mit einer Pflicht zur Mündigkeit zu identifizieren. Doch er führt – fast – notwendigerweise zu einer Erfahrung, die spürbar macht, dass wir uns als zur Mündigkeit bestimmt entdecken; nämlich zur Erfahrung, uns immer wieder – autonom – entscheiden zu müssen.

Was es heisst, sich autonom entscheiden zu müssen, das ergibt sich normalerweise nicht aus den üblichen Wahlen, die wir täglich treffen. Diese sind ins gewöhnliche Existieren so eingefügt, dass wir sie *als* Entscheidungen kaum registrieren. Der Wunsch nach Selbstachtung meldet sich als solcher aber dann, wenn es um Entscheidungen geht, durch die wir – direkt oder indirekt – beantworten müssen, wer wir sein wollen: heuchlerisch oder wahrhaftig, eine selbstsüchtige oder solidarische Person, fremdgesteuert oder handelndes Ich. Es sind, pathetisch gesagt, existentielle Situationen, die uns mit uns selbst konfrontieren: mit unserer Freiheit und mit unserem Bedürfnis, das zu tun, was wir selber für gerechtfertigt halten. Denn das, was man „Selbstachtung“ nennt, kann nicht lange aufrechterhalten bleiben, wo wir die eigene Freiheit nicht nach dem rechten, was uns als richtig erscheint.

Die Freiheit der Selbstwahl hat die Eigentümlichkeit, dass sie zwar eine Wahl ermöglicht, zugleich aber diejenigen, die sich ihr entziehen möchten, unfrei werden lässt. Gefangen gesetzt von ihrer eigenen „Faulheit und Furcht“ bleiben sie sich das schuldig, was sie mündig und selbstständig macht: der Entschluss, der eigenen Einsicht zu entsprechen. Allein, wer ihn vollzieht, hat „zu wissen gewagt“. Auf diese Weise wird aus dem Streben nach Selbstachtung der Anspruch (wenn man will: die „Pflicht“), den „Ausgang aus der Unmündigkeit“ zu wählen. Es ist die Erfahrung, die uns Menschen – fast – notwendigerweise mit der inneren Forderung nach dem, je selbst zu bestimmenden, Tun des Rechten verbindet. Warum nur „fast“?

Weil zur menschlichen Existenzform auch die Möglichkeit zählt, sich selber für Situationen, in denen „es darauf ankommt“, unempfindlich zu machen. Um dadurch dem eigenen Verlangen nach dem Tun des Rechten zu entkommen: durch Weghören all der Botschaften, die an die Fälligkeit der eigenen Entscheidung erinnern; durch Ausblenden der Zeichen, die die Offenheit der Situation und mithin die Unausweichlichkeit der Wahl signalisieren; durch das bewusste Verharren im Halbschlaf der Höhle. Dass das freilich nur schlecht zu vollziehen ist, deutet die paradoxe Formulierung zwar an: „bewusst im Halbschlaf bleiben“ ist ziemlich anstrengend. Daran anschliessend aber nichts mehr hören und

nichts mehr sehen zu wollen, von dem, was einen hätte wecken können (und sollen), das ist freilich weniger schwierig zu leisten.

Diese Flucht- und Verdrängungsmanöver kennt Kant durchaus. Um der Prägnanz seiner Theorie willen verzichtet er darauf, dies eigentümlich passiv-aktive, aufklärungsresistente „Selbstverschulden“ sogleich namhaft zu machen. Freilich verschweigt er nicht, dass es *anfangs* immer Wenige sind, „denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit herauszuwickeln“. Was ihm dann den nächsten – und für seine politische Aufklärungstheorie zentralen – Gedanken erlaubt: die Darstellung der Aufklärung als eines pluralen, kommunikativen Prozesses im Resonanzraum einer vielstimmigen Öffentlichkeit. Zwar gebe es zu Beginn stets nur Wenige, die von allein den Ausgang aus der Unmündigkeit gefunden hätten, dass aber ein durch die Wenigen angestossenes und aufgewecktes „Publikum sich selbst aufkläre, [das] ist eher möglich; ja, es ist, wenn man ihm nur Freiheit lässt, beinahe unausbleiblich.“

Kants Auklärungsoptimismus

An dieser Stelle muss eine neue Überlegungsreihe anfangen: die Auseinandersetzung mit den Argumenten für Kants offen und fast vorbehaltlos ausgesprochenen Aufklärungsoptimismus:

[...] dass aber ein Publicum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist wenn man ihm nur Freiheit lässt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende sogar unter den eingesetzten Vormündern des grossen Haufens finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen selbst zu denken um sich verbreiten werden.⁹

Doch könnte es sich nicht auch anders verhalten? So nämlich, dass dem „öffentlichen Vernunftgebrauch“ diese Kraft nicht innewohnt? die Kraft der Vereinigung und der Selbstverbesserung der Menschheit, die die Schrift von 1784 so zuversichtlich voraussetzt? Wenige Jahrzehnte nach ihrer Veröffentlichung formuliert der Gegenauklärer *Joseph de Maistre* eine kategorische Negation allen Vernunft- und Freiheitsglaubens, die im Satz gipfelt: „La raison humaine ne produit que des disputes (= die menschliche Vernunft erzeugt nichts als Zwietracht und Streit)“.¹⁰

⁹ Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: AA, VIII, 36, Z 16–22.

¹⁰ Zu *Joseph de Maistre* vgl. Isaiah Berlin: Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus, in: ders., Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte (Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1992) 123–221; sowie: Stephen Holmes: Maistre und die Tradition des Antiliberalismus, in: ders., Die Anatomie des Antiliberalismus (Hamburg: Rotbuch Verlag, 1995).

Publizität, „öffentlicher Vernunftgebrauch“, Meinungs- und Äusserungsfreiheit, diese obligaten Postulate der kantischen Aufklärungsphilosophie, sind für de Maistre und seine intellektuellen Nachfolger¹¹ kein Weg zu einer stabilen Ordnung individueller und kollektiver Autonomie. Im Gegenteil, sie sind die Mittel zur Zerrüttung jedweder Gesellschaftsform. Denn für den Gegenaufklärer ist der Mensch in jeglicher Hinsicht unzulänglich. In Wahrheit ist er für sie eine verwirrte Kreatur; schwach und blind, ein „verderbtes und schwankendes Wesen“ (de Maistre), in welchem sich der Kampf zwischen Mächten des Guten und des Bösen spiegelt; erlösungsfern, verführbar und stets im Konflikt mit sich selbst: „Ein derart beschaffenes Wesen weiss nicht im Geringsten zu beurteilen, was eigentlich sein Zweck ist; jemand, der sich immer nach dem sehnt, was er gerade nicht hat, der kann gar nicht rational entscheiden, was für ihn das Beste ist.“¹²

Wären solche Analysen uneingeschränkt richtig und wahr, dann wäre die kantische Anthropologie und die in ihr beschlossene Freiheit- und Vernunftkonzeption tatsächlich nicht mehr als eine brüchige Utopie. Doch was die Gegenaufklärung ihrem feindlichen Programm vorwirft, trifft vor allem sie selber; nämlich die Eliminierung sämtlicher Fakten und Entwicklungen, die gegen die eigene Position sprechen. Ergo: Ein zwingendes Argument für sie selbst gibt es so wenig wie gegen die Hoffnung der Aufklärer. Wohl aber gibt es (durchaus in beiden Fällen) Gründe, sich für die eine oder für die andere Alternative zu entscheiden. Was jedenfalls verlangt, eine je mögliche Wahl zu treffen. Wobei die kantische Wahl Aussichten auf innerweltliche Erwartung und säkularen Fortschritt anbietet, Aussichten die der Gegenaufklärer nur mit Hilfe unbeweisbarer metaphysischer Annahmen prinzipiell verwerfen kann. Wer nicht von vornherein von der Hinfalligkeit und der Korruption der menschlichen Gattung überzeugt ist, wird darum auch der kantischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie folgen dürfen.

Versteht man die Schrift von 1784 auf diese Weise, dann wird klar, warum Kant in ihr (wie in vielen anderen Abhandlungen) „die Natur“ zum Zeugen und Fürsprecher seiner *docta spes*¹³ zu machen im Stande ist. Die „Natur“ und ihr Wirken kommen bei Kant immer dann ins Spiel, wenn er seine Zuversicht hinsichtlich menschenmöglicher Fortschritte mit dem Ganzen von Geschichte und Evolution verbinden will. „Natur“ ist gewissermassen der Codename für eine keineswegs utopische Erwartung, die sich nicht auf unbeweisbare metaphysische Voraussetzungen stützt, daher nie vergisst, dass sie „Hoffnung“ und nicht „Wis-

11 Einflussreich im 20. Jahrhundert ist vor allem Carl Schmitt geworden, vgl. dazu S. Holmes: Maistre und die Tradition des Antiliberalismus, op. cit., 75–114.

12 Vgl. *ibid.*, 47.

13 Vgl. dazu Georg Kohler: *Docta spes*. Zu Kants politischer Theorie begründeter Hoffnung und kollektiven Lernens, in: *Transzendenz, Praxis und Politik bei Kant*, hg. von Oliviero Angeli; Thomas Rentsch; Nele Schneiderei; Hans Vorländer (Berlin: Akademie-Verlag, 2013) 69–84.

sen“, dennoch mehr als schlichtes Wunschenken ist. Und zwar darum, weil es empirisch fassbare Anzeichen gibt, die für ihre reale Möglichkeit sprechen. Die moralisch-praktische Aufgabe der Verwirklichung einer vernünftigen Freiheitsordnung in der Welt ist, so betrachtet, ein sinnvolles, weil grundsätzlich nicht unerreichbares Ziel.

Dem entsprechend lässt Kant die Schrift mit dem (leicht ironischen) Lob für die dezidiert nicht-republikanische, aufgeklärt-friederizianische Staatsordnung seiner Gegenwart enden, die immerhin den Vorteil habe, „der Natur“ die Chance zu geben, im Schutz einer „harten Hülle“ (die eben der Preussenstaat darstellt) „den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken“ zu pflegen und stark zu machen. Und so wirke dieser sich „entwickelnde Keim allmählich auch wieder zurück auf die Kultur und Sinesart ‚des Volkes‘ [...] wodurch dieses [dann und dadurch] der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird [...]“. ¹⁴

„Eine Philosophie der Freiheit“

Im Zeitalter der Aufklärung liefert Kants praktische Philosophie die umfassendste Antwort auf die Frage „Was zu tun ist für uns Menschen richtig?“ Sie lässt sich, Schritt für Schritt als Entfaltung des Kerngedankens begreifen, der der Verbindung von Vernunft und Freiheit entwächst: der Vernunft als dem Vermögen eigenständiger Reflexion dessen, was der Fall und was zu tun ist; der Fähigkeit zu wählen und sich für das zu entscheiden, was nicht blosses Begehren, sondern die vernünftige Reflexion verlangt. „Selbstdenken“ und „Mündigkeit“ sind die praxiswirksamen Aspekte dieser Einheit. In und mit ihnen, dem „Keim“ aller Aufklärung, ist aber, so Kants Annahme eine „natürliche“ Kraft lebendig, in der zuletzt nichts anderes als das Interesse der Vernunft an der Realisierung ihrer selbst sichtbar wird. Und eben darum, *weil* Vernunft dies Bestreben, sich zu verwirklichen, immanent ist, ¹⁵ hat die philosophische Theorie den Prozess der vernünftigen Selbstrealisierung als eine durch alle Arten von Praxis zu vollziehende Arbeit des „Strebens nach der Vollendung“ menschenmöglicher Freiheit(en) zu entschlüsseln; vom kategorischen Imperativ über den Vernunftbegriff des Rechts, die Institutionen der Politik und den denkbaren Sinn der Menschengeschichte bis hin zum „Endzweck der Natur“. All diese Schritte sind als die Explikation der einen praktischen Vernunftidee und ihres Anspruchs auf Verwirkli-

¹⁴ I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, op. cit. 41, Z 32–36.

¹⁵ Dass das der Fall ist, belegt für Kant die Tatsache des moralischen Gefühls („Des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht“, wie es in der „Metaphysik der Sitten“ heisst). Allerdings kann Kant aus prinzipiellen Gründen nicht erklären, wie das möglich ist, denn es lässt sich unter den Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie lediglich in seiner Faktizität konstatieren. Vgl. dazu: Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse (III 9. Vernunft und Interesse) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1968) 244–255.

chung zu begreifen. – Wer das in präziser Ausführlichkeit und mit schöner Klarheit verfolgen möchte, dem sei mit Nachdruck die erwähnte, grosse Studie Otfried Höffes empfohlen: *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*.

Prof. em Dr. Georg Kohler, Philosophisches Seminar der Universität Zürich,
Zürichbergstrasse 43, 8044 Zürich; kohler@philos.uzh.ch