

Hans-Martin Gerlach

## **Kant und die Berliner Aufklärung**

Ich möchte meinen kurzen Vortrag über Kant und die Berliner Aufklärung mit einem kleinen Fabelchen beginnen, welches im „Zentralorgan“ der Berliner Spätaufklärung, der „Berlinischen Monatsschrift“ im Band IV, 1784 erschien.

*Der Affe*

*Ein Fabelchen*

Ein Affe stekt' einst einen Hain  
Von Zedern Nachts in Brand,  
Und freute sich dann ungemein,  
Als er's so helle fand.  
„Kommt Brüder, seht, was ich vermag;  
„Ich, – ich verwandle Nacht in Tag!“

Die Brüder kamen groß und klein,  
Bewunderten den Glanz  
Und alle fingen an zu schrein:  
Hoch lebe Bruder Hans!  
„Hans Affe ist des Nachruhms werth,  
„Er hat die Gegend aufgeklärt.“<sup>1</sup>

Zwei Probleme möchte ich damit verbinden. Das erste ist ein persönliches, denn ich möchte nicht als Hans Affe erscheinen bezüglich des umfanglichen Themas, welches hinsichtlich meines kleinen Vortrages für die heutige Veranstaltung angekündigt ist, denn was ein ganzer internationaler Kantkongress – der neunte übrigens, der vor nunmehr fast 4 Jahren hier in Berlin genau zu dieser Thematik mit ca. 200 Beiträgen in 5 Tagen zu bewältigen versuchte –, das will und kann ich nun wahrlich nicht als meine „total-

---

1 Der Affe / Ein Fabelchen (J.H. Zöllner). In: Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift (Hrg. N. Hinske), Darmstadt 1990, S. 370

aufklärerische“ Aufgabe ansehen. Die ehernen „Zedernhaine“ der Aufklärungs- und Kantforschung in dieser Angelegenheit möchte ich auch nicht anstecken. Ich beabsichtige vielmehr nur auf ein ganz kleines Problem einzugehen, gewissermaßen nur auf eine Fußnote im wahrsten Sinne des Wortes, die jedoch eine weittragende Diskussion, gleichsam eine theoretische Grundsatzdiskussion auslöste, die am Ende der Aufklärung aus verschiedenen Perspektiven *das* theoretisch zu erfassen suchte, was man schon seit 100 Jahren tat, ohne sich offenbar hinlänglich darüber verständigt zu haben, was das denn ist, was man betreibt, nämlich *aufzuklären*, und über dessen Folgewirkung man sich schon seit geraumer Zeit auch begann recht widerspruchsvolle Gedanken zu machen. Hier schließt sich nun der Kreis direkt wieder zum „Fabelchen“ und seinem Anonymos, denn das Gedicht ist nur mit Z. unterzeichnet. Hinter dem Z. verbirgt sich glaubhafterweise aber eben jener Johann Heinrich Zöllner, seines Zeichens Probst an St. Nicolai, der als Oberkonsistorialrat und Mitglied des preußischen Oberschulkollegiums dem Kreis der berühmten „Mittwochsgesellschaft“ angehörte, in welcher neben Spalding, Mendelssohn, Nicolai, Engel, Klein, Suares, Teller u.a. auch die Herausgeber der „Berlinischen Monatsschrift“ Biester und Gedicke verkehrten. Biester hatte – unter dem Pseudonym E. v. K. – im Band II der „Monatsschrift“ aus dem Jahr 1783 einen provokanten Vorschlag gemacht, nämlich „die Geistlichkeit nicht mehr bei der Vollziehung der Ehe zu bemühen“, denn „das Ehebündnis“ ist nur „ein Kontrakt, und nichts weiter als das“ und es bedarf lediglich der „Förmlichkeiten, ohne welche wichtige Verabredungen nicht gelten, als: Handgeld, Schrift, Stempelpapier, Zeugen, u.s.w.“<sup>2</sup>.

Die „regiersüchtige Geistlichkeit“ hat „nichts dabei zu thun, sie gehört gar nicht hin“ und ihre „Einmischung“ sei „hier völlig überflüssig und unnütz ...“<sup>3</sup>. Ich kann natürlich nicht auf dieses Problem näher eingehen, wengleich in der „Monatsschrift“ einige weitere Beiträge diesem Problem gewidmet waren, so vom Hofprediger Sack, vom Grafen v. Finkenstein und von Justus Möser. Nur einer wird uns wichtig und das ist der jenes J. H. Zöllner, der als aufgeklärter Kirchenmann sich herausgefordert fühlt und in einem nachfolgenden Beitrag feststellt, warum es „rathsam“ sei, „das Ehebündnis“ doch „ferner durch die Religion zu sanciren“<sup>4</sup>. Er verweist auf die Besonderheit des

2 E. v. K. (J. E. Biester) Vorschlag, die Geistlichkeit nicht mehr bei der Vollziehung der Ehen zu bemühen. In: Was ist Aufklärung? a.a.O. S. 95/96

3 Ebenda, S. 96/97

4 J. H. Zöllner: Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sanciren? In: Was ist Aufklärung? a.a.O. S. 107 ff.

Ehebündnisses, das u.a. ob seiner Intimität nicht dergleichen staatlichen Kontrolle unterzogen werden kann, wie jedes andere bürgerliche Vertragswerk. Besonders aber – und hier tritt nun der zeit- und aufklärungskritische Aspekt hervor – darf in Zeiten zunehmenden Sittenverfalls, „wo die Ausschweifungen so mächtig um sich greifen, wo man von abscheulichen Lastern mit Lächeln spricht“ und wo „fast keine vaterländische Sitte mehr übrig ist, die von französischen Alfanzereien noch verdrängt werden könnte.“<sup>5</sup>, die religiöse Sancierung der Ehe nicht leichtfertig preisgegeben werden, denn es sei leider wahr, „daß das Predigen und Lehren jetzt nicht mehr viel fruchtet“ und es sei auch zu befürchten, daß dies in der Zukunft zunehmen wird, in der gerade „unter dem Namen der Aufklärung die Köpfe und Herzen der Menschen“<sup>6</sup> weiter verwirrt werden. Und in diesem Zusammenhang erscheint nun jene berühmte Fußnote, die in der Geschichte der Aufklärung an deren Ende jene uns hier interessierende Grundsatzdiskussion auslöste, denn Zöllner fragt: „Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch wol beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinde! Und doch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden“<sup>7</sup>. Man hatte in Deutschland, ähnlich wie in Frankreich, England und Schottland – und doch auch ganz anders, wie die moderne Aufklärungsforschung zeigt – seit einem Jahrhundert aufgeklärt, beginnend in Deutschland mit jener durch Thomasius in Leipzig und Halle ausgelösten „Hochschulreform“<sup>8</sup> wie W. Schneiders bemerkt, ohne sich je theoretisch grundsätzlich darüber verständigt zu haben, was das denn im Kern ist, was man da betreibt. In Frankreich hatte sich D. Diderot in seinem Artikel über „eclairé et clairvoyant“ im Band V der „Enzyklopädie“ freilich schon 1755 mit diesem Problem auseinandergesetzt. In Deutschland wird es aber erst in den 80er Jahren, am Vorabend der französischen Revolution, die gleichsam eine der politisch-praktischen Folgen dieses „Aufklärungsjahrhunderts“ ist, ein grundsätzlicher Diskussionsgegenstand. Und die Berliner „Mittwochsgesellschaft“ als institutionalisierte Repräsentanz der späten Berliner Aufklärung führt in ihrer „Berlinischen Monatsschrift“ diese Diskussion außerordentlich engagiert und von durchaus recht unterschiedlicher Position. Das bedeutet aber auch für die Diskussion in Deutschland, daß die kritische Frage, was Aufklärung sei, aus dem Inneren der aufklärerischen Bewegung

5 Ebenda, S. 109/110

6 Ebenda, S. 115

7 Ebenda

8 Vgl. W. Schneiders: *Hoffnung und Vernunft / Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg 1990, S. 31

selbst kam und ihr selbige nicht von außen, von möglichen Gegnern der Aufklärung vorgelegt wurde, wie gelegentlich in verschiedenen romantischen oder postmodernen Kritiken immer behauptet wird. Die Aufklärungsbestimmung ist hier ein selbstsuchendes, selbstbestimmendes und selbstkritisches Geschehen. Aus den Stellungnahmen, die auf diese provokative Frage in der „Berlinischen Monatsschrift“ erschienen, sollen uns zwei näher interessieren, von denen aber nur die eine geradezu Weltbedeutung erhält und die andere leider fast in Vergessenheit geraten ist. Es ist einerseits die Mendelssohnsche Reflexion „Über die Frage: was heißt aufklären?“ und andererseits eben jene weltbekannt gewordene „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ von Immanuel Kant.

Was machte die eine Antwort so weltbekannt und was läßt die andere (vielleicht sogar zu Unrecht) der Vergessenheit anheim fallen, wie all die anderen Antworten auch. Was ist das Identische und was das Differentiale in diesen beiden Begriffsbestimmungen von Aufklärung? Ohne uns hier in diffizilen Textanalysen und in komplizierten komparativen Verfahren verlieren zu wollen, sei zunächst darauf verwiesen, daß Kant an diesen Berliner Sitzungen der Mittwochsgesellschaft natürlich nicht persönlich teilnahm, im Gegensatz zu Moses Mendelssohn etwa; daß er jedoch dank der Biesterschen Übersendung der Monatsschriften, über die wesentlichen Diskussionspunkte der Berliner Spätaufklärer informiert war, ohne freilich dabei in die Berliner Alltäglichkeiten eingespannt zu sein, die die Folie darstellt, auf der sich der Aufklärungs-Diskurs der „Mittwochsgesellschaft“ abspielte. Schon das mag Kant eine größere Unabhängigkeit und Freizügigkeit in seiner Bestimmung dessen was Aufklärung ist gewährt haben. Es kann dies aber nicht der eigentliche Grund für die Einmaligkeit und Weltbedeutsamkeit des Kantschen Aufsatzes gewesen sein, auch und gerade nicht im Vergleich zur gewichtigen Antwort des Weltweisen und Menschenfreundes Moses Mendelssohn, dessen tolerante, aufklärerische Haltung für Lessing bekanntlich zum Vorbild für dessen Nathan wurde. Erst über diese Transformationsebene erfuhr m.E. die Mendelssohnsche aufgeklärte Toleranz eine ähnliche Weltgeltung wie Kants Bestimmung der Aufklärung in jenem kleinen Aufsatz.

Folgen wir zunächst Mendelssohns Antwort in ihren wesentlichen Bestimmungen, um uns dann Kant zuzuwenden und um dabei sogleich das Identische und Differentiale zwischen beiden festzustellen, welches mit ihren unterschiedlichen philosophischen Positionen und auch ihren verschiedenen Lebensverhältnissen zusammenhängen mag.

Für Moses Mendelssohn sind hier Worte wie „Aufklärung, Kultur und Bildung in unserer Sprache noch neue Ankömmlinge“, die „vor der Hand bloß zur Büchersprache“ gehören und die der „gemeine Haufe“ kaum versteht<sup>9</sup>. Das ihnen gemeinsame Feld, aus welchem diese „Trinität“ aber erst erwächst, ist das gesellige Leben der Menschen. *Bildung*, die nicht schon auf bloßen Wissenserwerb reduziert ist, sondern die die harmonische Entwicklung aller menschlichen Anlagen in geselliger Gemeinschaft bedeutet, teilt sich hinwiederum in *Kultur* und *Aufklärung*. Kultur geht auf das praktische Tun des Menschen, seine handwerklichen Fähigkeiten, Fertigkeiten und sein Geschick. Die Aufklärung als der andere Teil der Bildung, „hingegen scheint sich mehr auf das Theoretische zu beziehen. Auf vernünftige Erkenntnis (objekt.) und Fertigkeiten (subj.) zum vernünftigen Nachdenken, über Dinge des menschlichen Lebens nach Maaßgebung ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses in die Bestimmung des Menschen“<sup>10</sup>. Und diese Bestimmung des Menschen setzt Mendelssohn allezeit und in jeder seiner Bestrebungen „als einen Punkt, worauf wir unsere Augen richten müssen, wenn wir uns nicht verlieren wollen“<sup>11</sup>. Aufklärung und Wissenschaft gehören dabei zusammen wie Kultur und geselliger Umgang oder Beredsamkeit. Erst beides zusammen ergibt Bildung. Wenngleich subjektiv häufig getrennt, sind Aufklärung und Kultur im engsten Zusammenhang stehend, so wie Theorie und Praxis. Dieses Bezugsgefüge hat nun gleichsam seine Entsprechung im Menschenbild Moses Mendelssohns, denn die „Bestimmung des Menschen“ läßt sich gleichfalls einteilen „in 1) Bestimmung des Menschen als Menschen, und 2) Bestimmung des Menschen als Bürger“<sup>12</sup>. Letzterer bedarf der Kultur, denn alle praktische Vollkommenheit hat nur einen Wert in der Bestimmung des Menschen als eines praktisch-tätigen Gesellschaftsmitglieds und sein „Stand und Beruf im bürgerlichen Leben bestimmen eines jeden Mitglieds Pflichten und Rechte, erfordern ... andere Geschicklichkeit und Fertigkeit ... eine andere Kultur und Politur“<sup>13</sup>. Und je mehr dies durch alle Stände hindurch geht, um so mehr Kultur hat eine Nation. Aber: „Der Mensch als Mensch bedarf keiner Kultur: aber er bedarf der Aufklärung.“<sup>14</sup>

9 M. Mendelssohn: Über die Frage: was heißt aufklären? In: Was ist Aufklärung? a.a.O. S. 444

10 Ebenda, S. 445

11 Ebenda, S. 446

12 Ebenda, S. 447

13 Ebenda

14 Ebenda

Wie ist das zu verstehen? Bringt nicht gerade die Aufklärung als ihr innerstes Anliegen die allgemeine Kultur der Menschheit auf höchste Gipfel? Mendelssohn wird das nicht verneinen, aber sein „geteiltes“ Menschenbild setzt hier auch andere Positionen. Der Mensch als Bürger ist dem Gemeinshaftswesen verpflichtet, muß entsprechend seiner Profession und seines Standes als *Kulturwesen* zu dessen Vervollkommnung beitragen. Dies hebt das Kulturniveau einer Nation. Der Mensch als Mensch, in seiner anthropologisch-konstanten Bestimmung kennt keine Standesfestlegung, keine gesellschaftlichen Unterschiede. Diese Bestimmung erstreckt sich über alle Stände gleichermaßen. Nun kann es allerdings vorkommen, daß Menschen- und Bürgeraufklärung „in Streit kommen. Gewisse Wahrheiten, die dem Menschen als Menschen, nützlich sind können ihm als Bürger zuweilen schaden“<sup>15</sup>. Was ist dann zu tun? Mendelssohn entwickelt im Folgenden eine interessante „Konfliktbewältigungs-Strategie“, die wir in der Kürze der hier zur Verfügung stehenden Zeit nicht abhandeln können. Nur soviel sei bemerkt, daß Mendelssohn – der Schutzjude Friedrichs II. und Mitinhaber einer bedeutenden Berliner Seidenmanufaktur – meint, daß der Staat unglücklich sei, wo die wesentlichen Bestimmungen des Menschen mit denen des Bürgers nicht übereinstimmen, wo sich Aufklärung nicht über alle Stände des Reiches ausbreiten könne, „ohne daß die Verfassung in Gefahr sei zu Grunde zu gehen. Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund!“<sup>16</sup> und schweige. Und in einem anderen Konfliktzusammenhang meint Mendelssohn, daß wenn man gewisse nützliche und den Menschen zierende Wahrheiten nicht verbreiten darf, ohne Gefahr zu laufen, dabei zugleich Grundsätze der Religion und Sittlichkeit zu vernichten, der „tugendliebende Aufklärer mit Vorsicht und Behutsamkeit verfare, und lieber das Vorurteil dulden, als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit mit vertreiben“<sup>17</sup> wird. Zwar ist es auch Mendelssohn klar, daß diese Maxime immer schon zur „Schutzwehr der Heuchelei“ geworden ist, der wir „Barbarei und Aberglauben“ zu verdanken haben. Allein er sieht keine andere Lösung für den Menschenfreund, der auch in den „aufgeklärtesten Zeiten“ auf „diese Betrachtung Rücksicht nehmen“<sup>18</sup> muß. Schwer aber nicht unmöglich sei es, hier eine Grenzlinie zu finden, denn eine ungezügelterte Aufklärung, ohne Rücksicht auf diese gesellschaftlichen Bezüge

---

15 Ebenda, S. 448

16 Ebenda, S. 449

17 Ebenda, S. 449 / 450

18 Ebenda, S. 450

kann zu Egoismus, Irreligion und Anarchie führen. „Je edler in ihrer Blüte: desto abscheulicher in ihrer Verwesung und Verderbtheit“<sup>19</sup>.

Sieht Moses Mendelssohn aus seiner Perspektive der ausklingenden Epoche der Aufklärung möglicherweise schon das, was wir mit Horkheimer/Adorno als „Dialektik der Aufklärung“ bezeichnen? Kants Antwort auf die Zöllnersche Frage (der den Mendelssohnschen Aufsatz bei Abfassung des seinigen jedoch nicht kannte) betont – gleich Mendelssohn – die unbedingte Notwendigkeit der Aufklärung und er hebt hervor, daß wir zwar noch nicht in einem aufgeklärten, wohl aber in einem „Zeitalter der Aufklärung“ leben und daß dieses uns die Chance bietet „sich dahin frei zu bearbeiten“ und es gibt „deutliche Anzeigen“ dafür, daß „die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung ... allmählich weniger werden“ im „Jahrhundert Friedrichs“<sup>20</sup>. Beide Denker sind dieser Bewegung fest verbunden, aber die Antwort Kants zeigt uns, daß er sie von einem ganz anderen philosophischen Standpunkt aus gibt. Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß er bekanntlich 1781 die transzendente Wende endgültig vollzogen hatte, die nunmehr auch die Basis für alle anderen Problemfelder, so auch die der Geschichte und Politik lieferte. Nicht die Vielfalt der äußeren Zustände ist zunächst und schon gar nicht zu förderst zu bedenken, wenn es um die Erringung eines aufgeklärten Zeitalters geht, sondern der Hauptpunkt ist das Subjekt, das Individuum selber, welches sich um den „Ausgang“ aus „seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“<sup>21</sup> bemühen soll. Kants „Revolution der Denkungsart“ wird gerade hier, wie dann fünf Jahre später in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ systematisch ausgebaut, zu einer „Revolution der Gesinnungsart“, denn neben dem Theoretisch-Vernünftigen wird hier das Praktisch-Voluntative geradezu wie ein Fanal an den Beginn seiner Ausführungen gestellt indem er zum Wahlspruch der Aufklärung die apodiktische Forderung erhebt: „Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“<sup>22</sup>. Nicht Mangel an Verstand, an theoretischem Wissen ist also die Ursache unserer Unmündigkeit, sondern ein Mangel an Entschlußfreudigkeit und an Mut, sich „der Gängelei durch Andere“, die sich damit zu unseren „Vormündern“ erheben, zu entsetzen. Obgleich sich der Mensch längst von der absoluten Fremdbestimmung durch die Naturwelt freigearbeitet hat, dominieren und binden ihn die Mechanismen seiner

19 Ebenda

20 I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Was ist Aufklärung? a.a.O. S. 462

21 Ebenda, S. 452

22 Ebenda

zweiten Natur, die der Kultur- bzw. Gesellschaftswelt. Hier aber ist doch in der Kantschen Bestimmung des Menschen als Bürger zweier Welten (oder sollte es sein), der Mensch Freiheit. Ergo muß er sich zu dieser Freiheit hinaufarbeiten, wenngleich deren Totalität nur in der Menschengattung zu erreichen ist, nicht schon im einzelnen Individuum. Für Kant muß Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen „vorausgesetzt“ werden. Und hieraus fließt das Bewußtsein eines Gesetzes welches davon ausgeht, daß subjektive Grundsätze der Handlungen, Maximen sind, „wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird“, sie sind aber objektiv „oder praktische *Gesetze*, wenn jene als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird“<sup>23</sup>. Dieses Sollen aber ist eigentlich ein Wollen denn diese Regel ist „für ein Wesen bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein *Imperativ*, d.i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmt, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde“<sup>24</sup>, was aber zweifelsohne durch die „Faulheit und Feigheit ... eines so große(n) Theils, der Menschen“, die „gerne Zeitlebens unmündig bleiben“<sup>25</sup>, verhindert wird. Und die „Vormünder“ tun das ihrige zum Erhalt dieses Zustandes noch dazu. Revolutionen werden freilich an diesem Zustand nichts ändern, denn sie schaffen nur neues Vorurteil zu den alten hinzu, die „zum Leitband des gedankenlosen großen Haufens dienen“<sup>26</sup>. Was Kant hingegen als grundlegend ansieht ist „Freiheit“ und zwar – wie er meint – die unschädlichste unter allen Freiheiten, nämlich die, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“<sup>27</sup>. Kant trifft nun hier – und er scheint sich dabei der Mendelssohnschen Position der Trennung in den Menschen als Menschen und als Bürger zu nähern – seine Einteilung in den öffentlichen und den privaten Gebrauch der Vernunft. Damit kann er im aufgeklärt-absolutistischen „Jahrhundert Friedrichs“ („Räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!“<sup>28</sup>) erreichen, (und das geht m.E. dann prinzipiell über Mendelssohns Konzept hinaus), daß der Mensch im „privaten“, sprich: dienstlichen Bereich seinen obligaten Verpflichtungen

23 I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, In: Kant's Werke Bd. V (Akademie Ausgabe) Berlin 1913, S. 19

24 Ebenda, S. 20

25 I. Kant: Beantwortung . . . a.a.O. S. 452 / 453

26 Ebenda, S. 455

27 Ebenda

28 Ebenda



nachkommt, er also darauf zu horchen hat, was ihm sein Konsistorium oder Ministerium bzw. der Generalstab als Pfarrer, Finanzbeamter oder Offizier vorschreibt. Hier gilt es nicht zu rasonieren. Er muß jedoch immer und unter allen Umständen zugleich auch die Möglichkeit haben und er sollte sie auch im aufklärerischen Interesse ergreifen, öffentlich als Gelehrter (und nicht als „Dienstmann“) Kritik an allem zu üben, was ihm rechtens als kritikwürdig erscheint. Dieser – um mit Habermas zu sprechen – „Strukturwandel der Öffentlichkeit“, ist durchaus eine bürgerliche Herausforderung an den noch allgemein herrschenden Absolutismus in Europa. Gerd Irrlitz schreibt dazu in seinem „Kant-Handbuch“: „Kant schlägt den Ton der entschiedenen antiabsolutistischen Sprache an, der im Ganzen dem republikanischen Flügel der europäischen Aufklärung zugehört. Die geistige Freiheit der Individuen als das Vehikel aller weiteren Fortschritte wird ganz als soziale Konstitution und Potenz des Menschen genommen. Freies Denken verändere die Sinnesart des Volkes und steige dann zu liberalen Grundsätzen der Regierung auf“<sup>29</sup>. Die Forderung des Zusammenstimmens von Vernunft und Willen im transzendental-kritischen Subjekt, welches aus sich selbst heraus an die Öffentlichkeit der Gesellschaft tritt und aus seinem Formalprinzip des kategorischen Imperativs handelt, stellt den Übergang von der alten Aufklärung zu einer „neuen Denkungsart“ dar, die es erübrigt, daß wie noch in Schillers „Don Carlos“ der Marquis Posa an den Despoten Philipp von Spanien die fordernde Bitte richten mußte: „Gebt Gedankenfreiheit, Sir!“ Kant fordert das Subjekt selbst auf, diese Gedankenfreiheit zu ergreifen, denn: „Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten“<sup>30</sup>. Es mag nun gerade die von Kant konsequent auf allen Gebieten durchdachte „kopernikanische Wende“ sein, die seinen Aufsatz bis auf den heutigen Tag zu einer der Gipfellege philosophischer Aufklärungsbestimmung werden ließ, wohingegen die anderen Bestimmungsversuche aus dieser Diskussion der 80er Jahre (vielleicht auch zu Unrecht, wie wir bei Moses Mendelssohn sahen) im Orkus der Geschichte verschwanden.

Das Projekt Aufklärung freilich wurde auf neue Art, eben der des kritischen Transzendentalismus fortgeschrieben. Die Vernunft konnte sich auf eine höhere Ebene retten und ihre Zeit kritisch vor ihren Thron fordern. Der Weg der Vernunft in die großen Weltanschauungs- und Philosophie-Modelle

---

29 G. Irrlitz: Kant-Handbuch / Leben und Werk, Stuttgart/Weimar 2002, S. 417

30 I. Kant: Beantwortung ... a.a.O. S. 463

des deutschen Idealismus von Fichte über Schelling bis hin zu Hegel ist geöffnet und sie erlebt ihren dialektischen Höhenflug, bis sie an den Forderungen einer neuen politischen und gesellschaftlichen Praxis erneut scheitert. Am Beginn dieses Prozesses in den berühmten 40er Jahren des 19. Jahrhunderts nach Hegels Tod stehen Feuerbach, die Junghegelianer, Kierkegaard und Marx und am Ende dieses Jahrhunderts steht Nietzsches totale Aufklärungskritik im Namen einer „neuen Aufklärung“.