

Mario Steinwender, Graz

Europa und das Erbe der Aufklärung?

Versuch einer Erhellung

Einleitung

Über Europa zu sprechen, gestaltet sich als schwierig. Zu facettenreich oder zu wage scheint der Begriff zu sein, den wir davon haben, zu diffus, was sich darin ausspricht oder damit gemeint sein könnte. Dies zeigt sich vor allem an den mannigfaltigen Sinngehalten, die sich nahen legen, wenn über Europa nachgedacht wird – ein Mythos, geographische Erstreckung, eine bewegte Geschichte, politische Wirklichkeit(en), sittlicher Anspruch, ein Wirtschaftsraum, ein Versprechen, ein Traum, desillusionierende Ernüchterung, ein Verbündeter, ein Feindbild etc.

Europa, so legt es sich nahe, spiegelt sich in seiner Gesamtheit in all diesen einzelnen Momenten seiner selbst wider, es ist alles zugleich, und lässt sich doch nicht adäquat durch die vielen Assoziationen, Erwartungen und Überlegungen beschreiben. In vielen Fällen werden die unterschiedlichen Bedeutungen miteinander vermengt, um Europa als abstraktes Gebilde zu beschwören – als Dämon oder als Ideal.

Besonders in gesellschaftlichen Identitätsdiskursen wird Europa mit der Absicht bemüht, zum einen um entweder ein Differenzkriterium zu schaffen, das die Affirmation einer eindeutigen Zugehörigkeit, aber auch eine klare Abgrenzung erlaubt. Dies verdeutlicht sich unter anderem in der Debatte in Bezug auf »Leitkultur« und manifestiert sich in Parteiprogrammen, wenn die Frage der je eigenen Kultur und politischen Verortung thematisiert wird. Zum anderen um Europa als allgemeines, jegliche Partikularitäten übersteigendes Gebilde aufzubauen, das in der Formulierung und Einmahnung universaler Menschenrechte und Werte sein integratives Potential zu verwirklichen trachtet. Darin tritt die Ambivalenz Europas als Ideal, das sich über die geographischen, politischen, historischen Grenzen erhebt, und als Dämon, der in der Geschichte kolonialistisch, unterwerfend und absolut regierte anschaulich in Erscheinung.

Prägnant offenbart sich die Mehrdeutigkeit Europas in der Verleihung des Friedensnobelpreises 2012 an die EU, die der niederländische Historiker Professor Luuk van Middelaar in einem Interview als Auszeichnung der Friedensbemühungen am Kontinent sowie als Hervorhebung der europäischen Demokratien, als Vorbild und Leuchtturm für die Welt beschrieb (vgl. [https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/](https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/europa/eu-friedensnobelpreis-1826074)

[europa/eu-friedensnobelpreis-1826074](https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/europa/eu-friedensnobelpreis-1826074)) und der Reaktion Peter Handkes, der bezüglich seiner Auszeichnung mit dem Literaturnobelpreises gefragt wurde, was er von europäischen Werten halte und kritisch erläuterte, dass diese oft als »Erpressung und Rechthaberei« angeführt werden. (vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=hYrML74IKHg>)

Die sich konterkarierenden Momente und Dynamiken Europas liegen nahe zusammen, es ist geprägt, wenn nicht sogar bestimmt von Ambivalenzen wie Ambiguitäten, welche sich in den Herausforderungen der gegenwärtigen Zeit kontinuierlich manifestieren und die es verantworten, dass sich Europa wohl kaum begrifflich oder definitorisch fassen lässt. Doch wenngleich sich Europa zumindest prima facie als unklarer Begriff erweist, der zudem immer wieder für unterschiedliche, gar widersprüchliche Absichten verwendet wird, so folgt daraus nicht zwangsläufig, dass er als ein leerer oder beliebiger zu verstehen ist. Vielmehr drängt es sich gerade dadurch und besonders in der jetzigen Situation auf, einen ebensolchen hervorzubringen, der in der gebotenen Offenheit und Aktualität nicht aus vorläufiger Definition, Vereinnahmung oder moralisierenden Dogmatismus gewonnen wird, sondern sich an der Komplexität jener Wirklichkeit bemisst, die dem politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gefüge, das uns selbstverständlich sowie vertraut erscheint, zu Grunde liegt. Diese fundierende Wirklichkeit bilden die Ideen, die Europa in seiner heutigen Gestalt ihre Form gegeben haben und die nicht zuletzt durch die derzeitige geopolitische Lage exponiert und infrage gestellt werden.

In diesem Essay soll die Aufklärung als ein wesentlicher Pfeiler, als Grundgedanke, ohne die das gegenwärtige Europa kaum zu verstehen ist, vorgestellt werden. Dabei soll diese weniger als historische Epoche, indes als Idee vor- und dargestellt werden. Anhand Kants Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* sowie Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* will ein Grundverständnis der wesentlichen Züge der Aufklärung als Denkbewegung präsentiert und kritisch diskutiert als auch deren Bedeutung für Europa erörtert werden. Dies soll dazu dienen, Europa aus Perspektive einer seiner ideengeschichtlichen Quellen zu betrachten, um einen Beitrag zu leisten, Europa in seiner Idealität, aber auch dessen Rolle als politi-

sches Gefüge zu erhellen.

Was ist Aufklärung?

Ähnlich schwierig wie einen adäquaten Begriff von Europa zu entwickeln, gestaltet es sich, »die Aufklärung« klar zu definieren oder zu umschreiben. Das liegt nicht nur daran, dass das Verständnis von Aufklärung ebenso tief miteinander verwobene politische, ideengeschichtliche, historische, etc. Aspekte umfasst. Es ist indes vor allem dem Umstand geschuldet, dass jede inhaltliche Festlegung Gefahr läuft, zur Doktrin oder zum Dogma zu werden, wodurch die Lebendigkeit und Dynamik der Aufklärung als Denkbewegung zu einem abrupten Stillstand käme, sowie einer der grundlegenden Forderungen derselben, nämlich die Befreiung aus dem despotischen Dogmatismus, übergangen würde.

Darin zeigt sich bereits deutlich, dass aufgeklärtes Denken den Anspruch erhebt, nicht bloß beschreibbares System oder ein deutlich konturierter Traditionsstrang zu sein, vielmehr gilt es diese als Haltung oder Art des Denkens zu begreifen.

Wenngleich die Frage, was Aufklärung denn nun eigentlich sei, in jeder Weise in die Verlegenheit bringt, eine Antwort zu evozieren, die wiederum als ausformulierte Festsetzung dieses Denkens, es als solches verfehlen müsste, ist es notwendig, ebenjene Frage in den Blick zu nehmen, mit der Einschränkung keine begriffliche Umschreibung oder klassische Definition als Antwort zu erwarten. Joachim Kopper bringt diesen Umstand präzise zu Wort, wenn er schreibt:

»Wir können daher wohl sagen, daß eine Doktrin, die das Wesen des philosophischen Denkens der Aufklärung durch inhaltliche Aussage festzulegen sucht, wie die Philosophie Hegels dies tut, diesem Denken schon nicht mehr gerecht werden kann.« (Kopper 1979, 17)

Dennoch, die Frage, was Aufklärung sei, forderte und fordert das aufgeklärte Denken heraus, eine Position zu beziehen, zumindest eine formale Bestimmung zu offerieren, den andernfalls könnte es sich nicht selbst bedenken und kritisch betrachten. Dies würde aber dem kritischen Anspruch, »alles dem Gerichtshof der Vernunft zu unterstellen« nicht genügen. Die darin sich ausdrückende Spannung, welche die Schwierigkeit einer systematischen Darlegung der Aufklärung ausmacht, offenbart im selben Moment zwei grundlegenden formale Aspekte aufgeklärter Haltung: die Zurückweisung jeglichen Dogmatismus im Sinne der unkritischen Annahme vorge-

fertigter und festgeschriebener Überzeugungen und Meinungen sowie das Anerkennen der kritischen Vernunft als letztverbindlicher Autorität.

Die Befreiung aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit

Wie Gerd Irrlitz in seinem Kommentar zur Kants Aufsätzen der 1780er und 1790er Jahren ausführt, wurden dieser Aufgabe, die sich durch die Ansprüche des aufgeklärten Denkens in Bezug auf die Frage, was Aufklärung sei, besonders jenen Philosophen, die philosophiegeschichtlich in die historische Epoche der Aufklärung verortet werden, gewahr, als aufgrund der politischen Dynamik, welche die Aufklärung Ende des 18. Jahrhunderts zu entfalten begann, das Verhältnis von »Denkfreiheit und Staatsräson« thematisiert wurde. Damit war das aufgeklärte Denken in die Situation gestellt, sich zu positionieren und dadurch sich selbsterläuternd zu erschließen. (Vgl. Irrlitz 2015, 404)

In der *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* versucht Kant eine adäquate und befriedigende Antwort zu geben, die er bereits am Beginn des Textes konzise formuliert: »Aufklärung«, so Kant,

»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 Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen.« (Kant 1784, 7)

In dieser negativen qua abgrenzenden Charakterisierung, entwirft Kant die Aufklärung von ihrem Gegenstück her, der Unmündigkeit, in deren Überwindung das Hauptmotiv des aufgeklärten Denkens liegt. Der Antipode der aufgeklärten und aufklärerischen Haltung besteht in einem unvermögenden Verstandesgebrauch, der sich aus fehlender Eigenständigkeit am Anderen orientiert und sich unter dessen Verantwortung stellt. Dieses sich dem Anderen Überantworten erwächst jedoch nicht aus einem Gestus des Füreinander Einstehens oder Sorgetragens, der not tut, wo die eigenen Kräfte versagen. Im Gegenteil, die Unmündigkeit ist selbstverschuldet, insofern aus freier Entscheidung und eigenem Ermessen, dem für sich Einstehen abgeschworen wird.

In anderen Worten: die Verantwortung für das eigene Leben und Handeln wird paradoxerweise

in einem eigenverantwortlichen Akt von sich gewiesen. Kant benennt »Faulheit und Feigheit« als Ursachen, die erklären, wieso ein Gros der Menschen in dieser freigewählten, selbstverschuldeten Unmündigkeit verharren, wo sie doch die Natur »längst von fremder Leitung frei gesprochen« (Kant 1784, 7) habe.

Diese Trägheit des Einzelnen wird auf gesellschaftliche Ebene durch eine politische Dynamik komplimentiert, da die Vormünder den Willen entwickeln, ihre Vormundschaft zu erhalten, indem sie die bequemlichen Tendenzen der Untergebenen, die zur Unmündigkeit führen, verstärken. Demgemäß ergibt sich eine strukturelle Qualität derselben Problemstellung: Nicht nur der eigene Wille oder Unwille zur Mündigkeit, sondern auch der Machtwille des (bevormundenden) Anderen etabliert sich als ernstzunehmender Faktor, den Kant wie folgt beschreibt:

»Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsoniert nicht! Der Offizier sagt: räsoniert nicht, sondern exerziert! Der Finanzrat: räsoniert nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsoniert nicht, sondern glaubt! [...] Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? welche [sic] nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich?« (Kant 1784, 9)

In diesen Darlegungen Kants schillert aber auch beständig eine positive Bestimmung der Aufklärung durch: aufgeklärtes Denken ist räsonieren als Freiheitsvollzug. Diese affirmative Charakterisierung formuliert Kant ebenfalls gleich zu Beginn seiner Schrift, wenn er das horazische »sapere aude« als Grundsatz der Aufklärung vorstellt: »Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.« (Kant 1784, 7) So gesehen handelt es sich bei der Aufklärung um ein Freiheitsgeschehen, das seinen Anfang in der mutigen Übernahme der je eigenen Verantwortung des Individuums nimmt, das sich entschließt, in der Beurteilung und Führung des Lebens, nicht auf vorgefertigte Strukturen zurückzugreifen, sondern alles dem verstandesmäßigen sowie kritischen Denken auszusetzen. Damit ist diese eine intellektuelle und sittliche Herausforderung zugleich – intellektuell, da das verständige Denken sich prüfend und hinterfragend realisiert, sittlich, weil es bedingungslos die Selbstständigkeit – und damit die Eigenverantwortung – des Einzelnen als handelndes und damit moralisches Subjekt einfordert. Dabei wird ebenso die

prozesshafte Qualität des sich aufklärenden Denkens einsichtig. Es ist Einübung sowie Bemühung sich als Vernunft- und Freiheitswesen zu kultivieren, entgegen der immer wieder in die Unmündigkeit zurückführenden Tendenzen, denen das Individuum ausgesetzt ist. Kant bringt dies zum Ausdruck, wenn er ausführt: »Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so [sic] ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung.« (Kant 1784, 14) In anderen Worten: Selbst in einer Hochzeit des kritischen Denkens, sieht Kant das Projekt der Aufklärung nicht vollendet oder erfüllt. Vielmehr zeigt sich gerade in einer solchen Zeit, dass es noch ein weiter Weg ist, bis sich das aufgeklärte Zeitalter Bahn bricht, womöglich liegt aber darin die irritative Grunddynamik dessen, wenn man bedenkt, dass zu einem sich frei vollziehenden, sich unablässig aussetzenden Denken wesentlich Unabgeschlossenheit gehört, worin sich die Lebendigkeit desselben verbürgt.

Selbstwerdung des Menschen

Das Verstehen der Aufklärung als Freiheitsgeschehen und als Kultivierung einer spezifischen Haltung, umfasst einen weiteren wesentlichen Aspekt, der sich in Kants Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* findet, aber in den Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* eines von Kant inspirierten Autors, nämlich Schiller, stärker zur Geltung kommt. Das Individuum, das sich aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit befreit, bemächtigt sich nicht einer artifiziellen Praxis, welche die rohe Natur des Menschen überformen oder kultivieren sollte, sondern entfaltet das ihm inhärente, seinem Vernunftwesen bzw. seinem moralischen Instinkt entsprechende Potential.

Das Heraustreten aus der vorgefundenen Unselbstständigkeit lässt sich nicht als ein Äußeres beschreiben, dass dem Menschen beigelegt werden müsste – im Gegenteil, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen bildet den Inbegriff des Menschseins, wodurch das nach Mündigkeit strebende und diese verwirklichende Selbst, erst durch diesen Vollzug sein Sosein als Vernunft- und Freiheitswesen verwirklicht. Dementsprechend kommt der Mensch zu sich selbst, wird er selbst, wo auch immer er aufgeklärtes und kritisches Denken bemüht. (vgl. u.a. Kant 1784, 9, 12; Kant 1786, 32–36, Schiller 1795, erster Brief)

Dieser Auffassung gemäß stellt Schiller dem physischen Menschen den sittlichen Menschen gegenüber, die sich in ihrem Verhältnis zur Natur unterscheiden: »Die Natur fängt mit dem Menschen nicht besser an als mit ihren übrigen Werken: sie handelt für ihn, wo er als freie Intelligenz

noch nicht selbst handeln kann. Aber eben das macht ihn zum Menschen, daß er bei dem nicht stille steht, was die bloße Natur aus ihm machte, sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte, welche jene mit ihm antizipierte, durch Vernunft wieder rückwärts zu tun, das Werk der Not in ein Werk seiner freien Wahl umzuschaffen und die physische Notwendigkeit zu einer moralischen zu erheben.« (Schiller 1795, dritter Brief)

Nach Schiller steht der Mensch, individuell wie auch generell, folglich in der Diskrepanz zwischen roher physischer Natur, die ihn anleitet, bis er sich in den Stand setzt, dies selbst zu tun, und seiner Verfasstheit als naturhaft vernünftiges und freies Wesen. Dieser immer schon grundgelegte Vernunft- und Freiheitscharakter des Menschen, erlaubt es diesem, nicht in der bloßen, physischen Naturnotwendigkeit zu verbleiben, sondern sich intellektuell und verstandesgemäß sich das Werk der Natur anzueignen.

Mehr noch, im Zurückbleiben der rohen physischen Natur verfehlt der Mensch sich grundsätzlich selbst, da es ihm als Vernunft- und Freiheitswesen entspricht, zwar mit der Naturnotwendigkeit beständig konfrontiert zu sein, sich dennoch nicht mit ihr abfinden zu können oder zu dürfen, sondern diese umzugestalten, zu transformieren sowie sie aus jenem Freiheitsvollzug zu verstehen, in den der Mensch als Mensch gestellt ist. Darin zeigt sich ebenso, dass die physische Natur als Ausgangspunkt fungiert, die als eine Grundlage menschlichen Lebens nicht vollständig überwunden werden kann. Der Mensch bleibt an die Notwendigkeit des Physischen gebunden. Schiller bestimmt das Verhältnis zwischen Physischem und Sittlichem im Menschen wie folgt: »Nun ist aber der physische Mensch wirklich, und der sittliche nur problematisch.« (Schiller 1795, dritter Brief)

Würde die Vernunft nun danach trachten den physischen Menschen aufzuheben, entzöge sie dem Menschen seine Wirklichkeit und Wirkhaftigkeit. Schiller führt diesen Fall weiter aus, wenn er zu bedenken gibt:

»Sie [die Vernunft] nimmt dem Menschen etwas, das er wirklich besitzt, und weist ihn dafür an etwas an, das er besitzen könnte und sollte; und hätte sie zu viel auf ihn gerechnet, so würde sie ihm für einen Menschheit, die ihm noch mangelt und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur Tierheit entrissen haben, die doch die Bedingung seiner Menschheit ist.« (Schiller 1795, dritter Brief)

Schillers Darlegungen machen deutlich, dass Menschwerdung im Sinne der humanistischen Pädagogik als Vertiefung des Menschseins nicht so aufgefasst werden kann, dass die physische Verfasstheit desselben transzediert oder vernachlässigbar wäre. Viel eher gilt es, seine physische Natur als Bedingung zu verstehen, die der Einzelne vorfindet.

Durch die Selbstgewahrwerdung des aufklärerischen Denkens, die den Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen begreift, ermächtigt es diesen, einzusehen, dass er dem Vorgefundenen nicht zwangsläufig ausgeliefert ist. Die gegebene physische Naturhaftigkeit wird durch die Bewusstwerdung des Menschen durchschaut, wodurch es möglich ist, diese zu übersteigen, ohne sie dabei überwinden zu können.

Schiller entwickelt in diesem Zusammenhang einen Begriff der Humanität, in der er diese dialektische Dynamik von physischer Naturnotwendigkeit und Freiheitsnatur für das aufgeklärte Denken aufzubereiten sucht. Zum einen drängt die aufgeklärte Haltung alles unter den Primat und die Herrschaft der Vernunft zu stellen, ebenso auch Sinnlichkeit und Neigung, die zumindest partiell der physischen Natur unterliegen. Zum anderen können ebendiese Sinnlichkeit und Neigung nie ganz der physischen Natur entrissen werden. So bleibt die Auseinandersetzung zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit durchwirkt vom Anspruch der Vernunft Herrschaft, die jedoch höchstens als Ausgleich und Harmonie zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit realisiert werden kann. (vgl. dazu Hamburger 1965, 136)

Insofern bleibt die Selbstwerdung des Menschen dieser dialektischen Spannung ausgesetzt, welche die Aufklärung dennoch tiefer begreifen lässt. Die Befreiung aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit führt den Menschen in die Entfaltung seiner selbst als Vernunft- und Freiheitswesen, wodurch sich im Selbst die Diskrepanz seines eigenen Daseins vor Augen stellt. Der Grundmoment der Aufklärung, so lässt sich dadurch aufzeigen, liegt dabei nicht in der Überwindung oder aufhebenden Negation des in der Existenz Vorgefundenen, sondern in einer radikalen Umdeutung desselben, die in der erfahrenden Einsicht des Einzelnen, der Vernunft und der verantwortenden Freiheit fähig zu sein, ihren Ausgangspunkt nimmt.

Das Individuum, das seine Unmündigkeit überwindet, ist der archimedische Punkt, der es erlaubt, die faktische Welt in ihrer bloßen Vor-

handenheit aus den Angeln zu heben, und sich in einer vernunft- sowie freiheitsgemäßen Weise auf diese zu beziehen. Dementsprechend ist die Aufklärung ein Geschehen, von dem aus Selbstformung sowie Weltformung unter dem Primat der Vernunft und der Freiheit ihren Anfang finden.

Fazit: Europa und das Erbe der Aufklärung

Wenn wir nun nach den Überlegungen Kants und Schillers erneut auf die in der Einleitung referierten Gedanken blicken, so fällt auf, dass sich faktisch an den Problemstellungen, die Europa als diffusen Begriff hervorbringen, nichts geändert hat. Europa bleibt ein Abstraktum.

Die Ambitionen, die es sich politisch, gesellschaftlich, ökonomisch setzt, bleiben ebenso ambivalent, genauso wie das Eintreten für europäische Werte, die von den einen als Garanten sittlicher Standards gesehen, von anderen als paternalistische Bevormundung verstanden werden. Was sich jedoch ändert, ist nach diesen Ausführungen, so hoffe ich, die Perspektive. Europa ist und bleibt in seiner physischen Erstreckung geographische Landmasse, politisches Gebilde, ein gesellschaftliches Gefüge.

Versucht man diese Wirklichkeit aus der Dynamik und aus dem Anspruch aufgeklärten Denkens zu verstehen, so lässt sich Europa als etwas begreifen, das durch den Willen geprägt, wenn nicht gar entstanden ist, dasjenige auf kollektiver Ebene einzuholen, was sich in den oben referierten Überzeugungen ausgesprochen hat: den Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen, den Einzelnen als mündig wahrzunehmen und ernst zu nehmen. Gewiss ist dies nicht der einzige Wille, der Europa geprägt, oder sogar konstituiert hat, und gewiss ist dieser Wille in verschiedenen Epochen wenig zur Geltung gekommen sowie dessen Ansprüche unberücksichtigt geblieben. Aber erst im Bewusstsein der Aufklärung, erst im Gewahrwerden dessen, was Mündigkeit bedeutet und einfordert, wird verständlich, dass über Europa zu sprechen mehr ist, als einen diffusen Begriff zu verwenden oder eine defizitäre, ihren eigenen Erwartungen nicht entsprechende Wirklichkeit zu thematisieren, sondern sich zu einer klaren Idee, zu einem Ideal zu bekennen. Es bedeutet sich kollektiv zu einer Idee des Menschseins zu bekennen, das die Vernunft und die verantwortende Freiheit radikal zum Inbegriff des individuellen wie auch gemeinschaftlichen Lebens und Handelns erhebt. Mit Schiller gesprochen, bleibt diese Idee, dieses Ideal problematisch, möglich, potentiell gegeben, entgegen der physischen Wirklichkeit, die gerade in großer Rohheit und Rauheit in Erscheinung tritt.

Aber gerade in diesen Zeiten, in denen das Raue und Rohe besonders in den Vordergrund rückt, tut es not, dieses vernünftig und frei zu bedenken, diesem aus einem vernünftigen und freien Lebensvollzug zu begegnen, denn das ist es schließlich, was Aufklärung meint – *sapere aude!*

Literatur

HAMBURGER, KÄTE: Nachwort. Schillers ästhetisches Denken, in: Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Reclam 1965 (Reclams Universal-Bibliothek 8994/95), 131–150.

IRRLITZ, GERD: Kant Handbuch. Leben und Werk, Metzler 2015.

KANT, IMMANUEL: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Immanuel Kant: Denken wagen, Reclam 32017 (Reclams Universal-Bibliothek 19418), 7–16.

KANT, IMMANUEL: Was heißt: Sich im Denken orientieren?, in: Immanuel Kant: Denken wagen, Reclam 32017 (Reclams Universal-Bibliothek 19418), 17–36.

SCHILLER, FRIEDRICH: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Reclam 1965 (Reclams Universal-Bibliothek 8994/95).

MARIO STEINWENDER, IM MURTAL IN DER STEIERMARK AUFGEWACHSEN, ABSOLVIERT SEINEN BACHELOR DER PHILOSOPHIE SOWIE SEIN MAGISTERIUM DER THEOLOGIE IN GRAZ. ZURZEIT STUDIIERT ER PHILOSOPHIE IM MASTER AN DER UNIVERSITÄT IN GRAZ, UND SPEZIALISIERT SICH AUF PHÄNOMENOLOGIE SOWIE EXISTENZPHILOSOPHIE, INSBESONDERE IN IHRER AUSRICHTUNG AUF ONTOLOGIE, WERTTHEORIE UND ANTHROPOLOGIE.