

Reinhard Brandt

Kommentar zu Kants  
Anthropologie



REINHARD BRANDT

Kritischer Kommentar  
zu Kants  
Anthropologie  
in pragmatischer Hinsicht  
(1798)

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

#### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1384-6

ISBN eBook: 978-3-7873-2796-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1999. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

# INHALT

EINLEITUNG .....	7
1. Die Idee des Werks .....	7
2. Die Entstehung des Buches .....	20
a) Die Reinschrift H .....	20
b) Die Abfassungszeit von H .....	21
c) H und der Redaktor .....	25
d) Von der Abschrift von H zum Druck, A1 und A2 .....	28
3. Die Gliederung der Schrift .....	31
4. Der Wissenschaftscharakter der pragmatischen Anthropologie ..	37
5. Aufgaben und Grenzen des vorliegenden Kritischen Kommentars .....	44
6. Zur Benutzung des Kommentars .....	46
7. Dank .....	48
 KOMMENTAR .....	 49
 LITERATURVERZEICHNIS .....	 509
1. Siglen .....	509
2. Primärliteratur .....	509
3. Sekundärliteratur .....	524

# EINLEITUNG

## 1. Die Idee des Werks

Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht hat zu keiner Auseinandersetzung zwischen Anhängern und Gegnern geführt, und es gibt bis heute keine namhafte Studie, die dem Buch von 1798 gewidmet ist.<sup>1</sup> Das Werk provoziert keine Stellungnahme; es ist ein Sachbuch, das informieren will, es bringt keine Theorie, die sich militant gegen andere Theorien oder gar die Metaphysik wendet, wie es andere Anthropologien taten. Friedrich Schleiermachers ablehnende Rezension<sup>2</sup> hat keine gleichrangigen Verteidiger auf den Plan gerufen, sondern allenfalls die Interesselosigkeit des Publikums verstärkt. Zwar wurde das Werk mit 2000 Exemplaren in erster Auflage gedruckt und übertraf mit dieser Auflagenstärke alle früheren Werke Kants;<sup>3</sup> bereits 1800 erschien zur Ostermesse eine zweite Auflage, aber es gab keine öffentliche Auseinandersetzung um die Schrift und ihre Thesen, die Spuren hinterlassen hätte.<sup>4</sup>

Anders als die Kantische Anthropologie verfolgte David Humes *Treatise of Human Nature* – also ausweislich des Titels ebenfalls eine Anthropologie – das empiristische Programm der Destruktion der spekulativen oder rationalistischen Philosophie und ihre Ersetzung durch die »science of man«. Die auf Erfahrung und Beobachtung gegründete Wissenschaft vom Menschen liefere »the only solid foundation of the other sciences«, wie es in der Einleitung heißt. Unter dem Einfluß Humes schrieb Herder: »Philosophie wird auf Anthropologie zurückgezogen.«<sup>5</sup> Später wird die Anthropologie Ludwig Feuerbachs dieses Programm aufnehmen. Die Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843) verkünden erneut die Reduktion der Philosophie auf Anthropologie: »Die neue Philosophie macht den *Menschen* mit *Ein-*

<sup>1</sup> Symptomatisch, daß ein Preisausschreiben über Kants Anthropologie des Jahres 1931 ohne Ergebnis blieb (Kant-Studien 36, 1931, 384–385). – Zu den in der »Einleitung« benutzten Abkürzungen s. das Siglenverzeichnis am Schluß.

<sup>2</sup> Schleiermacher rezensierte die Anthropologie im *Athenaeum* 2, 1799, 300–306. Abgedruckt in der von Rudolf Malter 1980 besorgten Vorländer-Ausgabe der Anthropologie im Meiner-Verlag.

<sup>3</sup> Vgl. Rosenkranz, Schubert in Kant 1838 ff., XI 2, 154.

<sup>4</sup> Johann Ith, ein Kirchenhaupt aus Bern, integrierte einige Hinweise auf Kant in die 2. Auflage seines *Versuchs einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen* (1803) 61–62; 381; 386; 388–390; 392–393, aber ohne jeden theoretischen Biß.

<sup>5</sup> Herder 1877 ff., XXXII 37 (in der postum publizierten Abhandlung »Problem: wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann.«).

*schluss der Natur*, als der Basis des Menschen, zum *alleinigen, universalen* und *höchsten Gegenstand* der Philosophie – die *Anthropologie* also, mit *Einschluss der Physiologie, zur Universalwissenschaft.*«<sup>6</sup> Kants empirischer Anthropologie dagegen fehlt jede empiristische Zielsetzung. Die Anthropologie wird als »pragmatisch« bezeichnet; später wird der Pragmatismus in Fortsetzung des anthropologischen Empirismus ebenfalls den Versuch unternemen, apriorisch argumentierende Theorien durch Evidenzen des Alltags auszuhebeln. An diesen -ismen nimmt die Kantische pragmatische Anthropologie nicht teil; sie verzichtet sogar konsequent, wenn unsere Überlieferung nicht trägt, auf die Eingliederung in die Philosophie – von seiner pragmatischen Anthropologie scheint Kant nicht als einer philosophischen Disziplin gesprochen zu haben. Die pragmatische Anthropologie ist eine Enzyklopädie der Kantischen Philosophie auf empirischer Ebene; sie ist nicht in das (wechselnd konzipierte) System der Transzendentalphilosophie oder kritischen Philosophie integriert, sondern stellt sich neben die eigentliche Philosophie und erörtert doch deren Probleme in der Dimension, die einer Disziplin im Empirischen – bei vielfältigen Anleihen und Brücken zur reinen Philosophie – möglich ist. Was sie lehrt, ist im Prinzip von empirischer Allgemeinheit; die universellen, auch apriorischen Strukturen und Vorgaben begründet sie nicht, sondern entleiht sie stillschweigend den korrespondierenden philosophischen Disziplinen, bedacht, keine Konflikte entstehen zu lassen. Dieses irenische Unternehmen hat keine Auseinandersetzungen und sich profilierende Kontraste in der Interpretation entzündet.

Welches ist die leitende, einheitsstiftende Idee des Werks? »Anthropologie« kündigt eine theoretische Untersuchung des Menschen an; »in pragmatischer Hinsicht« dagegen eine Einschränkung auf die Befassung nur mit den praktischen Aspekten, und die »Vorrede« fügt drittens eine moralische Pointe hinzu: Das Buch hat zum Thema, was der Mensch »als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.« (119,13–14)

Die Anthropologie bestimmt (in Teil 1) und charakterisiert (in Teil 2) den Menschen, aber wodurch ist sie selbst im ganzen bestimmt und charakterisiert? Welches ist ihre durchgängige Leitidee?

Doch vorweg eine Klärung des Wortes »Idee«. Kant selbst spricht von der »Idee im Ganzen« seiner KrV (B XLIV), und er kann sich dabei auf die Vernunftidee beziehen, der das System der Kritik seine Einheit verdankt: »Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee.« (A 832) Vernunftideen leiten den Verstandesgebrauch, der sich durch die apriori notwendigen, weil der Vernunft

<sup>6</sup> Feuerbach 1903 ff., II 317.

zugehörigen Ideen erst als einheitlicher konstituiert (A 327ff.). Nun bilden die pragmatische Anthropologie und das Buch, in dem sie ihre Darstellung findet, kein System unter einer Vernunftidee; sie ist nur eine systematisch abgefaßte empirische Wissenschaft (119,9; 120,27 und 121,29). Wenn wir trotzdem versuchen, die »Idee« des Werkes zu skizzieren, dann mit einem weiter gefaßten Ideenbegriff, wie er in der Neuzeit vielfältig für eben diesen Zweck mit der »Idea operis«, »Idea dell' Opera« verwendet wurde. Während die »Idee im Ganzen« der KrV doch wohl bedeuten müßte, daß derjenige, der sich ihrer bemächtigt, das Werk ohne die Kenntnis der Schrift selbst für sich hervorbringen könnte, können und müssen wir im Fall der Anthropologie nur die Hauptgesichtspunkte kennen, die zur Orientierung bei der Lektüre dienen. Wenn es in der Vorlesungsankündigung des Sommersemesters 1775 heißt: »Die physische Geographie, die ich hierdurch ankündige, gehört zu einer Idee, welche ich mir von einem nützlichen akademischen Unterricht mache [...]« (II 443,12–13), und wenn zu dieser Idee auch die im Wintersemester folgende Anthropologie-Vorlesung gezählt wird, dann wird hier der Ideenbegriff nicht im Sinn eines apriorischen Vernunftbegriffs, sondern unterterminologisch gebraucht. Keine der beiden Disziplinen hat eine Vernunftidee zur Grundlage, und keine bildet entsprechend im strengeren Sinn ein System, das als Ganzes seine Teile bestimmt.

Es ist sicher nicht möglich, das eine gemeinsame Thema der pragmatischen Anthropologie aus der Artikulation des Stoffes in zwei Teile mit den Titeln »Didaktik« und »Charakteristik« zu gewinnen, und auch die beiden Untertitel geben für diesen Zweck nichts her: »Von der Art, das Innere sowohl als das Äußere des Menschen zu erkennen« und »Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen«. <sup>7</sup> Eine bessere Anweisung gibt der schon angesprochene Satz der »Vorrede«, die pragmatische Menschenkenntnis gehe auf das, »was *er* [der Mensch] als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.« (119,13–14) Interpretieren wir diesen Leitsatz mit einiger Freiheit, so stoßen wir auf drei Themenbereiche. Einmal wird vom faktischen Tun (und dessen psychologischer Motivation) gehandelt, sodann von der Klugheit des Handelns-Könnens, und drittens folgt eine Sphäre des Sollens. Diesen dreifachen Aspekt menschlichen Handelns finden wir tatsächlich in der Anthropologie. Sie bietet einmal eine Phänomenologie menschlichen Agierens und Reagierens im Hinblick auf die psychologischen Motive. In dieser Ebene ist sie Erbe der »psychologia empirica« Christian Wolffs und Alexander Baumgartens, angereichert mit vielfältigem neuen Material, eingebettet in eine immer schon teleologisch konzipierte Natur

<sup>7</sup> S. dazu den Kommentar zu den jeweiligen Titeln und Untertiteln.

des Menschen. Sie stellt zweitens diese Psychologie und Phänomenologie unter ein neues Ziel; die Informationen sollen einer Handlungswissenschaft dienen, sie sollen pragmatisch verwertbar sein, d.h. dem Menschen eine Orientierung im praktisch-klugen Umgang mit anderen Menschen, aber auch mit sich selbst liefern. Daher der Titel: Anthropologie in *pragmatischer* Hinsicht. Tatsächlich enthält der Titel jedoch eine Unterbestimmung des Inhalts des Buches, denn die Schrift kulminiert in der Untersuchung der Bestimmung der menschlichen Gattung. Die Gattung im ganzen ist kein menschliches Subjekt, das mir in meinem pragmatischen Handeln in der Welt begegnen könnte; es gehört jedoch zum moralischen Selbstverständnis des Menschen, sich in Harmonie mit der Vernunft-Bestimmung der menschlichen Gattung zu wissen. Daher führt die »Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen« (324,33–34) auf den das rein Pragmatische transzendierenden Zielpunkt des Handelnden, »sich der Menschheit würdig zu machen.« (325,4)

Wir haben, so zeigt sich, drei Ebenen der Untersuchung vor uns. Die erste macht uns mit Phänomenen und möglichst auch deren Erklärung in einer empirischen Psychologie vertraut, die zweite restringiert diese (für sich beliebigen) Phänomene und ihre psychologische Motivation auf die Vielfalt des menschlichen Handelns im Hinblick auf einen klugen Gebrauch anderer Menschen (und unserer selbst), und die dritte fügt diesen Befund in eine für die Moral relevante Natur- und Vernunftbestimmung der menschlichen Gattung.

Einige Hinweise zu den drei Bereichen der Kantischen Anthropologie. Die empirische Psychologie als eigentümliche Interessensphäre des akademischen Unterrichts gewinnt spätestens 1765–1766 Konturen, greifbar für uns durch die »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen« (II 303–313). Kant fängt, so das Programm, die Metaphysikvorlesung »nach einer kleinen Einleitung von der *empirischen Psychologie* an, welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom *Menschen* ist; denn was den Ausdruck der Seele betrifft, so ist es in dieser Abtheilung noch nicht erlaubt zu behaupten, daß er eine habe.« (II 309,1–5) Kant übernimmt diese Konzeption der empirischen Psychologie 1772–1773 mit der durch die Dissertation erzwungenen Korrektur, daß eine »metaphysische Erfahrungswissenschaft« ein hölzernes Eisen ist und folglich empirische Psychologie nicht in die Metaphysik als einer reinen, dezidiert nicht-empirischen Vernunftlehre gehören kann, sondern eine selbständige theoretische Sachdisziplin ist. Sie steht als besonders einfach, weil metaphysikfrei, am Anfang des Studiums.

Die Transformation dieses ersten Programms zu einer nicht mehr theoretischen, sondern praktischen oder pragmatischen Disziplin findet vermut-

lich um 1773 statt;<sup>8</sup> sie ermöglicht es, den Weltbegriff in den Vordergrund zu stellen. Zusammen mit der »Physischen Geographie« hat die Vorlesung jetzt, ab Mitte der siebziger Jahre, die Aufgabe, die Brücke von der Schule bzw. Universität zur Welt zu stiften. So steht es prononciert im Vorlesungsprogramm vom Sommer 1775. Die akademische »Vorübung in der *Kenntniß der Welt*« diene dazu, »allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das *Pragmatische* zu verschaffen, dadurch sie nicht bloß für die *Schule*, sondern auch für das *Leben* brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die *Welt*, eingeführt wird. Hier liegt ein zwiefaches Feld vor ihm, wovon er einen vorläufigen Abriss nöthig hat, um alle künftige Erfahrungen darin nach Regeln ordnen zu können: nämlich die *Natur* und der *Mensch*. Beide Stücke aber müssen darin *kosmologisch* erwogen werden, nämlich nicht nach demjenigen, was ihre Gegenstände im Einzelnen Merkwürdiges enthalten (Physik und empirische Seelenlehre), sondern was ihr Verhältniß im Ganzen, worin sie stehen und darin ein jeder selbst seine Stellung einnimmt, uns anzumerken giebt.« (II 443,14–25) Von der bloß empirischen Psychologie sagt Kant jetzt, nach der Änderung der Vorlesung von einer theoretischen zu einer pragmatischen Disziplin, sowohl in einem Brief an Marcus Herz vom Herbst 1773 (X 145,34–36) wie auch in der publizierten Anthropologie von 1798 (VII 119,14–22), daß sie gewissermaßen wehrlos ist gegenüber einer Nachfrage nach dem *physiologischen* Substrat psychologischer Phänomene und Prozesse; so gerät z. B. die empirische Untersuchung des Gedächtnisses in die Lage, das Gehirn in die Forschung einzubeziehen; diese Nachforschung jedoch, so Kants Überzeugung, führt faktisch zu keinem Ergebnis. Die pragmatische Wende rettet die empirische Untersuchung vor diesem Überschritt, da die Erforschung der Korrelation von Geist und Körper keinen Beitrag zum weltklugen Verhalten liefern kann, man sich also aus diesem Grund nicht auf sie einzulassen braucht. Dies ist ein Gewinn, den die neue Konzeption der Anthropologie verbuchen kann. Daneben vermag sie jetzt, die Aufzählung psychologischer Fakten und auch Kuriositäten unter ein Ziel zu stellen, die Ermöglichung klugen Handelns der künftigen Weltbürger.

Das Buch endet mit der Untersuchung des Charakters und der Bestimmung der menschlichen Gattung insgesamt. Wie verhält sich dieser Schluß und vielleicht auch Zielpunkt der Anthropologie zu dem, was die Menschen faktisch tun und was sie unter dem Gesichtspunkt der Klugheit tun können, also der Anthropologie als einer pragmatischen Disziplin? Es lassen sich drei Gesichtspunkte angeben, die vom nur pragmatischen Können zum Sollen und von den vielen Menschen zur Menschheit führen. Einmal kann

<sup>8</sup> Vgl. dazu XXV S. VII–IX.

man von der allgemeinen Erwägung des immer nur distributiven klugen Handelns zur Frage gelangen, in welchem Totum dieses Handeln eigentlich zu verstehen ist. Betrachtet man die menschlichen Motive und das menschliche Tun und Lassen pragmatisch, also im Hinblick auf das, was man aus sich selbst machen und wozu man andere Menschen gebrauchen kann, so gewinnt man keine letzte Einheit aller menschlichen Zwecke. Die Frage, worauf das Handeln der Menschen in der Welt insgesamt hinausläuft, wird von der bloßen Klugheitslehre nicht beantwortet. Die Untersuchung des komplexen individuellen Handelns gelangt unter der Leitung der Vernunft und ihrer Suche nach einer abschließenden Einheit zum Ganzen, in dem sich das verstreute menschliche Handeln vollzieht. Dieses Ganze ist das Geschick der Menschheit überhaupt. Die Vernunft leitet zweitens zugleich als praktische von den pragmatischen Möglichkeiten zu einem *Sollen* der Menschheit im ganzen. Ich denke, daß das in der »Vorrede« angeführte »soll« (119,14) am besten geschichtsphilosophisch und somit vom Ende der Schrift her zu verstehen ist. Die Menschheit im ganzen ist dazu bestimmt, einen Friedenszustand zwischen Republiken zu errichten – dies ist das »Soll«, in dem alle vereint sind. Damit ist nicht gezeugnet, daß der Mensch in der pragmatischen Anthropologie auch als moralisches Individuum angesprochen wird und etwa die Frage der Charakterbildung mit ihrem »soll« unabhängig vom Gattungsgeschick erörtert wird. Aber dabei ist das »soll« zugleich in der Weise vermittelt, daß uns pragmatisch interessiert, ob ein Mensch einen stabilen oder gar moralischen Charakter hat oder nicht. Dies zu wissen, gehört in die Domäne der Klugheit. Die finale Bestimmung der Gattung im ganzen überschreitet dagegen die Dimension der bloßen Klugheit. Von der Bestimmung der Gattung im ganzen erhellt nun zugleich drittens, wie die Übel und die Sinnlosigkeiten, auf die wir im einzelnen stoßen, im ganzen doch als vernünftig zu verstehen sind. Der Blick aufs Ganze versöhnt uns mit dem Befund in der pragmatischen Ebene, daß der Mensch erstens (Titel: Erkenntnisvermögen) seine Gedanken verheimlicht und andere täuscht und belügt, daß zweitens (Titel: Gefühl der Lust und Unlust) der Schmerz die Grundtönung der gefühlten Existenz ist und daß drittens (Titel: Begehungsvermögen) die Laster zu triumphieren scheinen. Im Erkennen, Fühlen und Begehren ist das menschliche Leben im einzelnen, so scheint es, sinnlos oder gar infernalisch. Nur der Blick auf die Bestimmung der Menschheit kann uns mit dem versöhnen, was uns der pragmatische Umgang mit uns und unseresgleichen alltäglich lehrt. Wir erkennen jetzt, daß die Natur diese drei Sphären menschlicher Übel als Mittel benutzt und benötigt, das große Ziel der Menschheit im ganzen herbeizuführen. Der Zweck dieser Übel des menschlichen Lebens, so das Ergebnis der teleologischen Reflexion, ist die Hervorbringung des Guten. Im Vorplan der Natur ist der Mensch dazu bestimmt, sich selbst zu

## KOMMENTAR

## Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

117,1 *Anthropologie*] Zur Begriffsgeschichte vgl. Mareta Linden, Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts (1976). Materialien zur lateinischen und deutschen Begriffsverwendung auch bei Odo Marquard, »Zur Geschichte des Begriffs ›Anthropologie‹ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts« (1965). Die Kantische Anthropologie entsteht aus dem Lehrbereich der empirischen Psychologie, die von Christian Wolff und Alexander Baumgarten innerhalb der Metaphysik (*Metaphysica generalis: Ontologia; Metaphysica specialis: Cosmologia, Psychologia, Theologia*) behandelt wurde. Im Wintersemester 1772–1773 soll die empirische Psychologie zunächst nur aus dem Metaphysikverbund herausgelöst und in einer getrennten Vorlesung unter dem Titel der empirischen Psychologie, Naturlehre oder -kenntnis vom Menschen oder Anthropologie vorgestellt werden. Vgl. auch die Bestimmungen in der KrV A 550; 841–842; 848. Erst nach der ersten Vorlesung gelangt Kant zum Konzept einer nicht mehr theoretischen empirischen Anthropologie oder Psychologie, sondern pragmatischen Anthropologie, das explizit dem Anfangskonzept entgegengestellt wird: »Also nicht speculativ sondern pragmatisch nach Regeln der Klugheit seine Kenntnis anzuwenden wird der Mensch studirt, und das ist die Antropologie [...] so müssen wir die Menschheit studiren, nicht aber psychologisch oder speculativ, sondern pragmatisch.« (Ms. 400 7 und 11) Auch 1798 wird, wie schon in den erhaltenen Vorlesungsnachschriften ab 1775–1776, die empirische Psychologie im *Gegensatz* zur – sc. pragmatischen – Anthropologie als bloß theoretische Erkenntnis der Erscheinungen des inneren Sinnes gefaßt, so 134,21 (im Gegensatz zur Logik); 141,4 (gleicher Kontrast); 142,22 (idem). S. auch unten den Kommentar zu »pragmatisch«.

Die Begriffslage ist etwas verwirrend, denn Baumgarten sieht die empirische Psychologie als Teil der empirischen Anthropologie, der empirischen Lehre also vom Menschen als einem Wesen, das sich aus Körper und Seele zusammensetzt, wie schon die erste bekannte Wortverwendung durch Otto Casmann in der *Psychologia anthropologica* (1594) besagt: »*Anthropologia est doctrina humanae naturae. Humana natura est geminae naturae mundanae, spiritualis et corporeae, in unum hyphistamenon unitae, particeps essentia*« (1); so auch Baumgarten innerhalb der Erörterung der »*Psychologia rationalis*« der *Metaphysica* (†1779) § 747: »*Anima humana non admittit*

quidem triplicem dimensionem extensorum, § 290, 745. possibilis tamen eius cognitio philosophica et mathematica, sicut humani corporis, § 743, 249. Homo constat anima et corpore finitis, § 741, 743. hinc interne mutabilis, § 740. est ens finitum et contingens, § 202, 257. Ergo possibilis est hominis cognitio philosophica et mathematica, § 249 i. e. ANTHROPOLOGIA philosophica et mathematica, s. ANTHROPOMETRIA, sicut empirica per experientiam.« (297) Die empirische Anthropologie also ist die Erfahrungslehre vom Menschen als einem aus Körper und Seele zusammengesetzten Wesen. Es fehlt hier so gut wie bei Casmann die explizite Konzeption einer *pragmatischen* Anthropologie.

Von »Anthropologie« spricht Kant in seinen publizierten Schriften in vielfältigen Formen, außerhalb der vorliegenden Schrift wird die pragmatische Anthropologie jedoch in ihnen nicht erwähnt und nur in der Vorlesungsankündigung von 1775–1776 angesprochen (»Von den verschiedenen Racen der Menschen«, 4. Abschnitt; II 443,12–27). Die pragmatische Anthropologie hat, so kann man schon hieraus folgern, in der Systematik der kritischen oder der Transzendentalphilosophie keinen Ort und läßt sich auch nicht post festum zu ihr in ein systematisches Verhältnis setzen.

In den erhaltenen Materialien wird nur in einer Notiz von einer »Anthropologia transcendentalis« gesprochen, nämlich in der Refl. 903, datiert 1776–1778: »Es ist auch nicht genug, viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. *Anthropologia transcendentalis.*« (XV 395,29–32) Monika Firla unternimmt in ihrer sonst sorgfältigen Dissertation Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant (1981) den zum Scheitern verurteilten Versuch, diese »transzendente Anthropologie« mit der vorliegenden Anthropologie zu identifizieren und ihr dadurch eine systematische Stelle in der Transzendentalphilosophie zu verschaffen.

Frederick P. van de Pitte versucht u. a. mit Bezug auf die zitierte Reflexion, Kants kritische Philosophie insgesamt als eine philosophische Anthropologie zu deuten (»Kant as Philosophical Anthropologist« (1972) 574–581. – Kant as Philosophical Anthropologist (1971)). Diese Deutung steht dem Hermeneutiker frei, er kann sich dabei jedoch nicht auf Kants pragmatische Anthropologie berufen.

Die gesamte neuzeitliche Literatur unter dem Titel der Anthropologie basiert wesentlich auf den psychologischen und physiologischen Untersuchungen der Antike und ist verknüpft mit den parallelen vielfältigen Publikationen unter den Titeln »De homine«, »On Human Nature«, »Of man« oder ähnlich. In der englischsprachigen Literatur wird der Begriff »Anthropologie« gemieden; eine Ausnahme ist die anonyme Schrift *Anthropologie Abstracted: Or the Idea of Human Nature Reflected in briefe*

Philosophicall, and Anatomicall Collections (1655); sie folgt in ihren beiden Teilen (»Of the Nature of the Human Soul«, 1–52, »Of the Human Body and its Functions«, 53 ff.) eng den einschlägigen Aristotelischen Schriften; die Sinnesorgane werden im 2. Teil der Abhandlung erörtert.

Zur historischen Verortung der Anthropologie vgl. auch den Kommentar zu 121,18.

3 *pragmatischer*] Vgl. Physische Geographie Kaehler (1774; noch nicht ediert): »Der Umgang mit Menschen erweitert unsere Kenntniße; es ist aber nöthig von allen künftigen Erfahrungen eine Vorübung zu geben und dieses zeigt die *Antropologie*, hier wird gesehen, was in dem Menschen *pragmatisch* ist und nicht *speculativ*; der Mensch wird darin nicht *physiologisch* daß man die Quellen der *phaenomenorum* untersuchen sollte, sondern *cosmologisch*.« (4). Vgl. die schon erwähnte Vorlesungsankündigung von 1775–1776 »Von den verschiedenen Racen der Menschen«, 4. Abschnitt; II 443,12–27. ◇

Pragmatisch ist eine »[...] jede praktische Kenntniß, sofern sie dazu dient, unsere gesammten Absichten zu erfüllen [...]. Jede Lehre der Weisheit ist moralisch, und jede der Klugheit pragmatisch.« (Menschenkunde 5) Erst in der »Einleitung« der KdU (1790) werden die technischen Regeln der Kunst und Geschicklichkeit und die pragmatischen Regeln der Klugheit aus der praktischen Philosophie herausgenommen und zur theoretischen Philosophie gezogen (V 172,14–173,17). Von dieser Trennung scheint die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht nicht berührt zu sein, denn sie greift vielfach in das Gebiet der Moral ein, wenn auch nur inhaltlich, nicht begründungstechnisch. – Während in der Konstellation von »technisch-pragmatisch-moralisch« (»Geschicklichkeit-Klugheit-Weisheit« im Brief an Marcus Herz Ende 1773; X 146,6) das Pragmatische einerseits dem Technischen, andererseits dem Moralischen entgegengesetzt wird, steht es in einer anderen Konstellation dem Spekulativen oder Theoretischen gegenüber; vgl. oben den Hinweis auf den Gegensatz von pragmatischer Anthropologie und spekulativer oder theoretischer empirischer Psychologie. Zu dieser letzteren Begriffskonstellation pragmatisch versus theoretisch oder spekulativ vgl. auch z.B. Andreas Rüdiger, *Philosophia pragmatica, methodo apodictica et quod eius licuit, mathematica, conscripta* (1729). Im § 9 des »Prooemium« (6–7) wird die »ratio docendi« der Philosophie in die dogmatische und pragmatische eingeteilt; die erstere argumentiere so, daß auch die Einwände von Gegnern widerlegt werden (»[...] ut thesium veritas etiam adversus dissentientium objectiones vindicetur [...]«), die zweite so, daß besonders Rücksicht genommen werde auf das, was den Fähigkeiten, wie man sie nenne, dienlich ist, weshalb sie den Namen »pragmatisch« verdienen werde (»[...] ut id maxime respiciatur, quod ad finem facultatum, quas vocant, pertinet, quo casu pragmaticae nomen merebitur.«).

Anders als Rüdiger spricht Kant in den erhaltenen Dokumenten nicht von einer »pragmatischen Philosophie« oder einer »pragmatischen Vernunft«, und auch die übrigen Erkenntnisvermögen können nach dem Kantischen Wortgebrauch offenbar nicht pragmatisch sein. In einer Notiz zur Vorbereitung der Antwort an Garve auf dessen Brief vom September 1798 (vgl. XII 256–258) bemerkt Kant: »an Garve. System der Philosophie in pragmatischer Absicht als Geschicklichkeits und Klugheitslehre aufzustellen.« (Nr. 818 [779], XIII 487,3–4; XXI 483,12–13 [»Klugheitslehrer«]) Aus diesem isolierten Satz lassen sich jedoch keine weitergehenden Folgerungen ziehen.

Der Begriff des Pragmatischen begegnet in den frühen Reflexionen Kants zur Moralphilosophie im Anschluß an Alexander Baumgartens *Initia philosophiae practicae primae* (1760), s. u. a. Refl. 6489 (XIX 26,11); vgl. dazu auch Baumgarten, *Metaphysica* § 669: Die *cognitio pragmatica* als bewegende Kraft (251); Refl. 6495 (XIX 29,6); Refl. 6512 (XIX 45,2–7). Baumgarten selbst verwendet, wenn ich richtig sehe, diesen Begriff nicht in den *Initia*. Er bedeutet gemäß der Erläuterung, die Kant im zweiten Abschnitt der Grundlegung zur *Metaphysik der Sitten* (1785) gibt: »zur Wohlfahrt« gehörig (IV 417,1; s. auch die Erläuterung in der zugefügten Anmerkung). Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß Kant sich vom Wortgebrauch in der *Moral* anregen ließ, seine *Anthropologie* als pragmatisch zu bezeichnen. Er selbst schreibt in der besagten Anmerkung der Grundlegung: »Pragmatisch ist eine *Geschichte* abgefaßt, wenn sie *klug* macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vortheil besser, oder wenigstens eben so gut als die Vorwelt besorgen könne.« (IV 417,35–37) So könnte die pragmatische *Geschichte* ein Vorbild der Benennung der pragmatischen *Anthropologie* sein. Polybios spricht von seinen *Historiae* als einer pragmatischen *Geschichte* (*Historiae* I 2, 8; IX 2,4); Humes *History of England* (Band I, 1754) wird in einer anonymen Rezension in den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen, 147. Stück, 8. Dezember 1755 gelobt wegen ihrer »pragmatischen Schreibart« (Spalte 1350), der Autor in einer anderen Rezension desselben Bandes in den Neuen Zeitungen von Gelehrten Sachen Nr. 59 vom 23. Juli 1764 als »pragmatischer Geschichtsschreiber« (S. 467) vorgestellt (vgl. Reinhard Brandt/Heiner Klemme, *David Hume in Deutschland* (1989) 53–55). Hume selbst bezeichnet seine *History* nicht als pragmatisch, denn der zeitgenössische Wortgebrauch des englischen »pragmatic[al]« geht in eine andere Richtung. Vielleicht will Kant der »pragmatischen *Geschichte*« David Humes und anderer Autoren eine alle pragmatische *Geschichtsschreibung* fundierende »pragmatische *Anthropologie*« entgegen oder zur Seite stellen. Dies wäre allerdings nur ein Nebengedanke bei der Konzeption der Vorlesung als einer pragmatischen *Anthropologie* (*nach* dem Wintersemester 1772–1773).

In einer vom preußischen König 1770 erlassenen »Anweisung wie die Philosophie, Philologie und diejenigen Wissenschaften, worin die Philosophische Fakultät den Unterricht giebt [...]« wurde unter dem Titel »V. Die politische Historie« ausgeführt: »Zu der gründlichen Erlernung einer pragmatischen Historie wird erfordert, daß man ein Philosoph sey.« (12) Und: »Eine pragmatische Historie kan man eine Moral, Politic, Philosophie in Exempel nennen [...]« (12) Das Vorlesungsverzeichnis des Sommers von 1770 meldet jedoch unter den 6 »Historicae Lectiones« keine am Pragmatischen orientierte Vorlesung, so daß die Anweisung hier innovativ sein könnte. Ob dies für Kants Konzeption einer spezifisch pragmatischen Anthropologie nach 1772–1773 von irgendeinem Belang war, wird sich jedoch kaum entscheiden lassen. Die Anweisung indiziert jedenfalls die Präsenz des Begriffes des Pragmatischen im Fach Geschichte in Königsberg. Dazu generell auch Lothar Kolmer, »G. Chr. Lichtenberg als Geschichtsschreiber. Pragmatische Geschichtsschreibung und ihre Kritik im 18. Jahrhundert« (1983). In der Zeit, als Kant seine Anthropologie als pragmatisch zu bezeichnen begann (in der Mitte der siebziger Jahre), war das Wort besonders in Mode, so daß es kaum möglich sein dürfte, eine exakte Quelle für die Verwendung anzugeben. Die Sache selbst ist klar: Es soll eine Disziplin entstehen, die über das Handeln in der menschlichen Gesellschaft belehrt und die ihren Stoff gemäß diesem Ziel auswählt; vgl. die Programmklärung 119,9–27 und die Hinweise zur entsprechenden Beschränkung des Materials 136,15–18. (»Weil es aber diesen [sc. den Menschen] nur in seinem passiven Theile als Spiel der Empfindungen wahrnehmen läßt, so gehört die Theorie derselben doch nur zur physiologischen Anthropologie, nicht zur pragmatischen, worauf es hier eigentlich abgesehen ist.«) Die Aufgabe der Anthropologie als einer pragmatischen Disziplin ist entsprechend dem Brief an Marcus Herz Ende 1773 und den Ausführungen von 1798 (119,9–27) die Konzeption einer einheitlichen Disziplin, die sich entschieden *nicht* mit der Frage zu befassen braucht, wie sie den »ganzen Menschen« aus den beiden Teilen von Körper und Seele zusammenbringt. Wie der *Mensch* sieht (und nicht das Auge oder der Geist), wie der *Mensch* hört (und nicht das Ohr oder die Seele), so handelt der *Mensch* (und nicht der Körper oder die Seele). Die pragmatische Anthropologie untersucht die Grundlagen und Zusammenhänge des Umgangs des Menschen mit sich selbst und anderen und stellt ihn abschließend in einen Bestimmungszusammenhang der Menschheit im ganzen, dies letztere aber erst mit dem Gewinn der endgültigen Gesamtstruktur um 1775.

3 *Hinsicht*] Gleichbedeutend mit »Absicht«, s. 119,25–26 (»Anthropologie in *pragmatischer* Absicht«); vgl. den Titel »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« (1784), der dadurch dem Titel der Anthropologie besonders nahesteht, daß auch diese sich »als *Weltkenntniß*«

(120,1) versteht, nämlich als »Erkenntniß des Menschen als *Weltbürgers*« (120,5). In den Nachschriften der Vorlesungen begegnet weder die Formulierung »pragmatische Hinsicht« noch »pragmatische Absicht«. Der Titel scheint gleichbedeutend zu sein mit dem einfachen »Pragmatische Anthropologie«.

Die Refl. 457, datiert 1798, dient vielleicht der Begründung des Titels der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; sie lautet: »Wenn von einem Buch (nicht einer Farrago, welche noch Redaction erfordert) als einem opus die Rede ist, so kann es in dreyfacher Hinsicht einen Zweck haben: 1. wodurch der Mensch geschlechter, 2. klüger (geschickter) und 3. weiser wird, d. i. in pragmatischer, technisch-practischer und moralischer Hinsicht. – Die pragmatische Hinsicht ist die, welche die Basis der übrigen ausmacht.« (XV 189,2–7) Hier vertauschen Geschicklichkeit und Klugheit ihren Platz gegenüber der sonst verwendeten Anordnung.

119 1 *Vorrede.*] Nicht in H. – Vgl. Wasianskis Bericht: »Am folgenden Tage kommt jener [ein junger russischer Arzt] zum Bedienten, erkundigt sich, was *Kant* mache, [...] und bittet um ein einziges, von *Kants* Hand geschriebenes Blättchen, zum Andenken. Der Bediente sucht auf dem Boden, findet einen Bogen von der *Vorrede* zu seiner *Anthropologie*, den er kassiert und anders umgearbeitet hatte. Der Diener zeigt mir das Blatt vor und erhält die Erlaubnis, es fortgeben zu können.« (Groß (Hrsg.) 1912, 284) S. auch Stark 1993, 288.

◇ 2 Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch] Der Textbeginn mit »Alle« (vgl. auch die »Einleitung« der *Logik* (1800): IX 11,4) entspricht guter aristotelischer Tradition; so beginnt Aristoteles viele Schriften, z. B. seine *Metaphysica* (980a22): »πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.«

Die Begriffskonstellation von »technisch-pragmatisch-moralisch« (u. a. 322,13–324,32) darf nicht identifiziert werden mit der ihr ähnelnden Trias von »Kultur-Zivilisierung (Zivilisation)-Moral« (u. a. 324,37; auch im »7. Satz« der »*Idee*« (1784): VIII 26,20–23). »Kultur« wird näher bestimmt durch das Gebiet, auf das sich die Handlung der »*cultura*«, die Kultivierung, bezieht, etwa: »Die *pragmatische Anlage* der Civilisirung durch *Cultur*, vornehmlich der Umgangseigenschaften [...].« (323,21–22) Kant spricht häufig von der *Cultur* unserer Seelenvermögen, so in der »*Nachricht* von der Einrichtung seiner Vorlesungen« von 1765: »*Cultur* der feineren und gelehrten Vernunft« (II 311,1–2; erstes Vorkommen von »*Cultur*« in den Druckschriften); in der *KrV* (1787) B XXX–XXXI: »[...] man mag nun bloß auf die *Cultur* der Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft überhaupt [...] sehen [...]«; in der »*Auflösung*« der *Prolegomena* (1783): »*Cultur* der Gemüthskräfte« (IV 368,3–4); im Abschnitt V A der »*Tugendlehre*« der *Metaphysik der Sitten* (1797): »*Cultur* seines *Vermögens*«

(VI 387,1); am selben Ort: »Die Cultur seines *Willens*« (VI 387,12–13); in der Anthropologie selbst: »Cultur« des gesunden Menschenverstandes (139,23–28); »Cultur des Gemüths« (152,9); »[...] mit der fortschreitenden Cultur des Volks (in Kunst und Wissenschaft) vereinbar [...]« (250,3–4) Besonders die letzteren Formulierungen zeigen, daß Kant mit einer häufig benutzten Variante des Kulturbegriffs an Cicero und seine »*cultura animi*« anknüpft. (*Disputationes Tusculanae* II 13: »[...] ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis. cultura autem animi philosophia est [...]«; *De finibus* V 54: »[...] animi cultus ille erat ei quasi quidem humanitatis cibus.«) Vgl. dazu Ralph Häfner, *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre* (1995), 1–2. An der hier zu kommentierenden Stelle wird »Cultur« näher bestimmt durch: »wodurch der Mensch seine Schule macht« (z.2–3), so daß man an eine Kultivierung der Geisteskräfte durch Kunst und Wissenschaft (u. a. im »7. Satz« der »Idee« (1784): »Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *cultiviert* [...]« (VIII 26,20)) denken wird. Die Universität ist der Ort der »Cultur der Wissenschaften« (120,31–32). Der Akzent, der in der pragmatischen Anthropologie auf dem Aus-sich-selbst-Machen liegt (z. 13–14), auf der Kultur also im Gegensatz zur Natur, lädt dazu ein, von einer »Kultur-Anthropologie« zu sprechen. Dieser Terminus würde jedoch dann in die Irre führen, wenn in ihr der Mensch in den faktisch bestehenden Kulturen untersucht wird.

Es bleibt offen, ob »der Mensch« das Individuum oder die Gattung bezeichnet. Das Wort »Cultur« (= Kultivierung) kann auf Kollektive bezogen werden, etwa 250,3–4: »Die erste [sc. Üppigkeit] ist doch noch mit der fortschreitenden Cultur des Volks (in Kunst und Wissenschaft) vereinbar [...]«; ebenso im § 62 der *Metaphysik der Sitten* (1797): »Cultur roher Völker« (VI 353,23–24; womit hier deren Kultivierung von außen, nicht der Stand ihrer eigenen »Kultur«, die keine ist, gemeint ist). Auf das Individuum und eine bestimmte Situation bezieht sich dagegen die Redeweise, daß sich der Gast nach einem bestimmten Mahl »[...] verwirrt fühlt und in der Cultur nicht fortgeschritten, sondern eher rückgängig geworden [...]« (281,21–22) Eher auf den Fortschritt des menschlichen Geschlechts bezieht sich die Redeweise, in der Ehe müsse ein Teil »[...] im Fortgange der *Cultur* auf heterogene Art überlegen sein [...]« (303,19–20) So auch die Wendung: »die [...] Perfectionierung des Menschen durch fortschreitende *Cultur* [...] zu bewirken.« (322,10–12)

Während sich bei Aristoteles der Mensch vor den übrigen irdischen Lebewesen dadurch auszeichnet, daß er sich für Erkenntnis interessiert, ist bei Kant der Mensch das einzige Tier, das sich vervollkommen kann. Die von Rousseaus Vorstellung der »*perfectibilité*« der Menschen entlehnte Fortschrittsidee (bezogen jetzt *nur* noch auf den Menschen, nicht mehr auf

die Schöpfung im ganzen wie in der vorher gebräuchlichen Idee der »perfectio«) bestimmt seit der Mitte der siebziger Jahre Kants Reflexion über die Bestimmung der menschlichen Gattung (vgl. zur Perfektibilität Gottfried Hornig, »Perfektibilität« (1980)). So grenzt sowohl die Vorrede wie auch der erste Paragraph der Schrift (127,4–5) den ἄνθρωπος von den anderen Lebewesen aus. Nicht ungefährlich für die Nicht-Europäer, für die Schwarzen, Gelben und Roten, da Kant ihnen die Initiative zum Fortschritt abspricht, vgl. u. a. Refl. 1499 (unsichere Datierung, 1775–7 oder 1773–5): »Viele Völker schreiten vor sich selbst nicht weiter fort. Grönländer. asiater. Aus Europa muß es kommen. Amerikaner ausgerottet. Fortschritt von Gricen an.« (XV 781,20–22) Ebenso in der Refl. 1501, datiert 1775–1789: »Die orientalische Nationen würden sich aus sich selbst niemals verbessern. Wir müssen im occident den Continuirlichen Fortschritt des Menschlichen Geschlechts zur Vollkommenheit und von da die Verbreitung auf der Erde suchen.« (XV 788,29–789,3)

Zum Kulturbegriff vgl. auch Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters* (1994) bes. 31–159 (»Von alten Wörtern zu modernen Begriffen. Die wissenschaftsgeschichtliche Konturierung des Deutungsmusters«).

- ◇ 2–4 Schule ... Welt] Vgl. die Vorlesungsnotizen und Vorarbeiten der Refl. 1482 (XV 658,6–661,1); Refl. 1502 a (XV 799,5–801,16); in der Wiener logik (um 1780) ist die Rede von der »Philosophie in sensu scholastico« (XXIV 799,6) und der »Philosophie in sensu cosmico« (XXIV 799,18); wichtig die Vorlesungsankündigung von 1775 (im 4. Abschnitt »Von den verschiedenen Racen der Menschen«): »Diese Weltkenntniß ist es, welche dazu dient, allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das *Pragmatische* zu verschaffen, dadurch sie nicht bloß für die *Schule*, sondern für das *Leben* brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die *Welt*, eingeführt wird.« (II 443,14–19)

Im Hintergrund steht Ciceros Diktum: »Socrates autem primus philosophiam e caelo devocavit« (Disputationes Tusculanae V 4, 10). Zu Lockes entscheidender Wende von der bloßen Gelehrten- und Schul- zur Weltbildung vgl. die Hinweise in der »Einleitung« von Band XXV S. XIX–XXII.

In England folgt Shaftesbury mit der Beobachtung, daß es einigen der Universitäten nicht gelingt, die Studenten vorzubereiten »[...] for a right practice of the world, or a just knowledge of men and things.« (Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times (1711), Shaftesbury 1963, I 82). Zum Thema Schule-Welt vgl. Helmut Holzhey/Walter Zimmerli, *Esoterik und Exoterik in der Philosophie* (1977) sowie die Beiträge in Band 15 der *Studia Leibnitiana*, besonders Werner Schneiders, »Zwischen Welt und Weisheit« (1983 b).

4 anzuwenden] Das Problem der Anwendung wird aufgenommen 139,22 bei der Unterscheidung von abstrakter und konkreter, für sich und mit Gemeinsinn geübter Erkenntnis und Wissenschaft. Das Wort »Anwendung« ist in den Druckschriften 244mal belegt; die intensive Bemühung um Anwendung gehört in den Bereich des Jahrhundertproblems der Vermittlung von Theorie und Praxis. ◇

4–5 der wichtigste Gegenstand ... ist der *Mensch*] Die Pathosformel der Vorlesungsnachschrift von 1772–1773: »Nichts scheint wohl für den Menschen interessanter zu seyn, als diese Wissenschaft, und doch ist keine mehr vernachlässiget, als eben diese« (Collins 1) kann in ihrem zweiten Teil 1798 nicht mehr wiederholt werden, weil die Anthropologie oder Menschenkunde inzwischen zu vielfachen Publikationen geführt hatte. Die Sätze selbst sind das Echo bekannter Deklarationen: Alexander Pope beginnt die »Epistle II« des *Essay on Man* von 1733 mit der berühmten Wendung »Know then thyself, presume not God to scan, / The proper study of Mankind is Man.« (Pope 1950, 53) Francis Hutcheson stellte an den Anfang der »Preface« seiner *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* von 1725 den Satz: »There is no part of Philosophy of more importance, than a just Knowledge of human Nature, and its various Powers and Dispositions.« (III) Dies wird in klarer empiristischer Absicht geäußert, denn sowohl die theoretischen Erkenntnismöglichkeiten wie auch die Grundlagen der praktischen Philosophie lassen sich, so das Programm, nur durch Anthropologie ermitteln. Der Begriff der Anthropologie begegnet kaum in der englischsprachigen Theoriebildung (s. oben den Kommentar zu »Anthropologie«); im Hinblick auf den Gegenstand besteht zwischen der Untersuchung der menschlichen Natur und der Anthropologie zwar kein Unterschied, die Methode jedoch und die Theorietraditionen, in denen sich die beiden Zugangsformen entfalten, sind verschieden. Das Programm von Hutcheson wird, wie schon der Titel zeigt, aufgenommen von David Humes *Treatise of Human Nature* (1739–1740); der Traktat handelt, wie in der Einleitung ausgeführt wird, von der neuen, weil rein empirischen »science of man«. – Rousseau schreibt in der »Préface« des *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755): »La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l'homme [...]« (Rousseau 1959ff., III 122); s. auch im *Emile* (1762): »Nôtre véritable étude est celle de la condition humaine.« (Rousseau 1959ff., IV 252); »L'homme est la dernière étude du sage [...]« (Rousseau 1959ff., IV 458). Vgl. weitere Belege bei Sergio Moravia, *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung* (1973) 17–18.

Eine der Bekundungen aus der deutschen Literatur: Moses Mendelssohn an Thomas Abbt, in: Abbt 1771, III 173. S. Johan van der Zande, »In the

Herder hatte 1769 über Edmund Burke notiert: »[daß er] überall das Erhabne auf ein Gefühl der *Anstrengung*, das Schöne auf eine sanfte *Erschlaffung* der Nerven zurückleitet.« (Herder 1877 ff., IV 103; Burke 1980, 192–193 und 198–199); nach Haller dagegen ist eine Anspannung und Erschlaffung der Nerven nicht möglich (*Elementa physiologiae corporis humani* (1757 ff.) IV 194).

- ◇ 33 vier einfache Temperamente] Den einfachen (s. auch 291,16) wären die zusammengesetzten oder gemischten Temperamente entgegengesetzt, die es jedoch nach Kant nicht gibt, vgl. 290,25–291,18.
- ◇ 33–34 wie in den ... *medius terminus*] Vgl. 330,33–34. – Eine syllogistische Ordnung, sei es gemäß den vier Figuren (dazu Kants Schrift von 1762: »Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen«; II 45–62), sei es gemäß den drei Sätzen der *maior*, *minor* und *conclusio* wird häufig besonders in den Spätschriften für Vierer- oder Dreierordnungen in Anspruch genommen. In der KdU ergibt sich durch den syllogistischen Dreisatz die Notwendigkeit einer Vermögenstrias des menschlichen Gemüts, vgl. dazu den Kommentar zu 127,2. In der »Rechtslehre« der *Metaphysik der Sitten* erfolgt die Gewaltenteilung nach »den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß« (VI 313,23).

Kant verrät nicht, wie sich die vier Temperamente genau auf die syllogistischen Figuren beziehen lassen; die Beziehbarkeit soll jedoch der Grund der Rettung der »alten Formen« (287,1) sein. Welches wäre der »*medius terminus*«? 287,12–15 wird die Viererordnung auf Grund einer doppelten Disjunktion gewonnen; Gefühl / Tätigkeit, (Erregbarkeit) / (Abspannung) ergibt:

	Gefühl	Tätigkeit
Erregbarkeit	<i>sanguinisch</i>	<i>cholisch</i>
Abspannung	<i>melancholisch</i>	<i>phlegmatisch</i>

287 1–3 wodurch dann die ... Deutung erhalten.] Vgl. die Beibehaltung der Ulpianischen Trias des »*honeste vive*«, »*neminem laede*« und »*suum cuique*« in der »Einleitung in die Rechtslehre« der *Metaphysik der Sitten*: »Man kann diese Eintheilung [sc. die der Rechtspflichten] sehr wohl nach dem *Ulpian* machen, wenn man seinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten daraus zu entwickeln, oder hinein zu legen.« (VI 236,20–23)

- ◇ 3–4 Deutung erhalten. / Hiebei dient] H: »Deutung erhalten. / [durchstrichen: A / Das sanguinische / Temperament] / Hiebey dient«.
- ◇ 7–8 man verlangt ... zu wissen] Die Formel »man verlangt zu wissen« ist eine stereotype Formel, vgl. II, 24,4; III 79,11; VIII 53,19; 181,30; 366,25 u. ö. Es wird hiermit das beweistechnische »aitema« aufgenommen und nicht notwendig auf eine wirkliche Preisfrage oder die Anfrage eines Rezensenten Bezug genommen.

8 chemische Blutmischung] Vgl. 287,8. – Die Chemie fehlt innerhalb der Temperamentenlehre in den Vorlesungsnachschriften. Es wird lediglich in der Erörterung der Sinnesphysiologie von chemischen Einflüssen (beim Schmecken und Riechen) gesprochen. ◇

12–15 Die Obereintheilung ... 4 Temperamente geben.] Hiermit wird wiederholt, was 286,29–33 ausgeführt wurde; vgl. dort den Kommentar. ◇

12 kann also die sein] Das »also« bezieht sich auf die zuvor erwähnten Gefühle und Neigungen, wobei die letzteren der Tätigkeit zugeordnet werden, s. 286,30–31. ◇

13 Gefühls] H; A1: »Empfindung«. ◇

14 diese kann durch ... Arten zerfallen] Diese Untereinteilung wird durch den nervenpathologischen Aspekt von 286,31–32 geliefert. ◇

15–29 Zu den Temperamenten ... Lebenskraft starren machen.] Entgegen der Überschrift »Vom Temperament« (286,16) wird z.15–29 schon ausschließlich vom »Temperament des Gefühls« (z.31) gehandelt, und zwar von dessen Einteilung unter dem Aspekt der Erregung und Abspannung der Lebenskraft (gemäß 286,31–32). Vgl. den textkritischen Hinweis zu z.3–4. ◇

16 Gefühls] H; A1: »Empfindung«. ◇

16 zähle ich] Kant scheint hier die Gliederung der Temperamente in die des Gefühls und der Tätigkeit als eigene, nicht von einem anderen Autor entlehnte anzunehmen. ◇

Randnotiz in H, s. 412,9–14.

18 afficirt wird, aber] H: »afficirt aber«. H ist vorzuziehen; die Textänderung rührt vermutlich von der vorhergehenden zweimaligen Änderung von »Empfindung« in »Gefühl«. ◇

22 Leichtsinns der Sanguinischen] H; A1: »Leichtsinn des Sanguinischen«. Es gibt keinen Grund zur Änderung. ◇

25–26 die man in seiner Gewalt hat] Die Formel wird von Kant häufig benutzt. Sie geht auf das griechische »eph'hemin« und lateinische »in potestate mea« zurück, beides zentrale Begriffe der antiken Ethik. Vgl. 131,30–31 mit Kommentar. ◇

33 Das sanguinische Temperament des Leichtblütigen.] Zur Anfangsposition vgl. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky und Fritz Saxl, Saturn und Melancholie (1990) 122: »So kann in den Illustrationen des 15. und 16. Jahrhunderts das Melancholikerbild seinen Platz ohne weiteres mit dem Phlegmatikerbild tauschen, [...] während der Sanguiniker regelmäßig an erster und der Choleriker ebenso regelmäßig an zweiter Stelle rangiert.« Die Herkunft der Disposition der Temperamente bei Kant wurde nicht näher untersucht. – Bei den Heiligen Drei Königen ist Kaspar der jugendliche Sanguiniker, Melchior der Choleriker im Mannesalter, Balthasar der Melancholiker, so daß der Vierte, das Königskind Jesus, Phlegmatiker sein muß. ◇

Wenn das Kind Sanguiniker ist, nimmt der Phlegmatiker die Altersposition ein.

- ◇ 34 Der Sanguinische giebt seine Sinnesart] Die Temperamente betreffen grundsätzlich die Sinnes- und nicht die Denk[ungs]art, s. 285,18–19 und 292,15–18 den Unterschied von Temperament als Sinnes- und Charakter als Denkungsart. Die Erörterung des Phlegmas als Stärke (290,3–4) bildet die Brücke vom Temperament zum Charakter. Vgl. 285,18–19 mit Kommentar.
  - ◇ 35 und von guter] H: »und voll guter« – wieder kein Grund zur Änderung.
- 288 7 Vive la bagatelle!] Vgl. in den Bemerkungen: »Unser Zeitalter ist das *Seculum* der schönen Kleinigkeiten Baggatellen oder der erhabenen *Chi-maeren*« (Kant 1991, 56 und Kommentar).
- ◇ 14 *Das melancholische Temperament des Schwerblütigen.*] In der Elemententradition wird der Melancholiker der Erde zugeordnet, die nach unten strebt, also schwer ist. In der Kombination der Zustände vereint die Erde das Trockene und Kalte. – Auf Grund der Beschreibung des Melancholikers in den Beobachtungen (II 220,12–222,7) ist häufig angenommen worden, Kant habe sich selbst als Melancholiker gesehen und beschrieben; vgl. dazu u. a. Hans Vaihinger, »Kant als Melancholiker« (1898) 139–141.
  - ◇ 15–16 nicht der Melancholische ... einem Zustande] Während beim Sanguiniker und Choleriker nicht von einem Hang gesprochen wird, taucht dieser bei Kant terminologisch fixierte Begriff (vgl. Kommentar zu 251,5) beim Melancholiker und beim Phlegmatiker auf (289,32), hier als Disposition zu einem Zustand (ob der Melancholische, der also im Zustand der Melancholie ist, auch einen Hang zu diesem Zustand haben muß, bleibt wohl unklar); beim Phlegmatiker wird das Phlegma qua Hang als Schwäche verbucht, während das Phlegma als Stärke eine bestimmte Eigenschaft sein soll (290,3). Hier wird der Begriff des Hanges – anders als in der Religions-schrift – so gebraucht, daß er nur angeboren, nicht aber erworben ist und auch nicht als erworben betrachtet werden kann. S. Kommentar zu 251,5.
  - ◇ 26–30 Übrigens ist diese ... anderen gönnen wird.] Der Melancholiker ist »wenigstens dem Anreize nach« (z. 28) kein Philanthrop, sondern neigt zur Misanthropie. Diese Verknüpfung ist alt; das bekannteste Beispiel findet sich in Molières *Misanthrope* (von 1666), der ursprünglich unter dem Titel des »L'Atrabilaire amoureux« erscheinen sollte (s. Molière, *Oeuvres complètes* (1971) II 125). Daß Alceste, der Misanthrop, Melancholiker ist, zeigen eindeutig die Verse 90 (»[...] à m'échauffer la bile«), auch 105 (»[...] cette maladie«), 165 (»[...] que votre bile«). Den Gegensatz zum Melancholiker Alceste bildet der Phlegmatiker Philinte (vgl. Vers 166 und 167). Der Melancholiker nimmt die Menschen, wie sie sein sollen, der Phlegmatiker dagegen sagt: »Je prends doucement les hommes comme ils sont« (Vers 164);

Kontrastierung also von Idealismus (der im schlechten Sinn gegen Platon geltend gemacht wurde: er nehme die Menschen nicht, wie sie sind, sondern wie sie sein sollen, und denke entsprechend chimärisch) und Realismus. Beide werden mit Übertreibungen karikiert, das Phlegma jedoch erscheint wie bei Kant nach den sechziger Jahren als Stärke. Zu Molière vgl. den Hinweis ad 121,25.

5 er ist *hitzig*, brennt schnell auf wie Strohfeuer] Diese Charakteristik 289 entspricht der Zuordnung des Cholerikers zum Element des Feuers. Vgl. auch Pseudo-Galen, Περὶ χυμῶν (Klibansky, Panofsky, Saxl 1990, 118).

6 zürnt alsdann] Bei Seneca ist der Zorn dem Element des Feuers zugeordnet, vgl. De ira II 19, 2: »Iracundos fervida animi natura faciet; est enim actuosus et pertinax ignis [...].« ◇

11–12 Daher ist ... Ehrbegierde] Bei Christian Thomasius werden die Temperamente den Lastern so zugeordnet, daß der Melancholiker (in alter Tradition) geizig ist, der Sanguiniker wollüstig und der Choleriker ehrgeizig; der Phlegmatiker erscheint als frei von diesen Lastern. Thomasius verrät nicht, woher er die Überzeugung der drei Laster als einer im Prinzip vollständigen Ordnung nimmt; vgl. Werner Schneiders, Naturrecht und Liebesethik (1971) 212, Anm. 39. Das von ihm zugrunde gelegte Schema findet sich schon in der Apologie Platons, die drei Güterklassen geltend macht: die äußere Habe, den eigenen Körper und die Seele (29d–e; s. auch Aristoteles, Nikomachische Ethik 1098b13–14 u.ö.). Die von Thomasius aufgeführten Laster sind die Persionen der Sorge um diese drei Güterklassen; der Geiz bezieht sich auf die äußeren Güter, die Wollust ist die Körperlust, der Ehrgeiz ein verblendetes Seelengut. So auch schon bei Aristoteles 1196b–1128b, jedoch ohne Zuordnung zu den Temperamenten. Die Dreiheit von Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht (271,28–274,18) entstammt der gleichen Wurzel. ◇

Becker 1739, 28 und Collins 185. Kant nimmt keine Zuordnung der Temperamente zu einer kanonisch festgelegten Laster-Ordnung vor; entsprechend finden sich bei den übrigen Temperamenten keine dem Ehrgeiz genau korrespondierenden Fehler.

16 *sich* mehr selbst.] H: »sich nur selbst.« Die Ausgaben zerstören den Gedanken: Tatsächlich ist die Großmut des Sanguinikers bloßer Schein, das eigentliche Motiv ist die Selbstliebe. ◇

17–18 ist höflich, aber mit Ceremonie] In den Beobachtungen heißt es schon vom Choleriker: »sein Wohlwollen ist Höflichkeit, seine Achtung Zeremonie« (II 223,23–24). ◇

22–23 indessen daß der Geizige] H: »indessen der Habsüchtige« – wieder besser als die vermeintliche Verbesserung. ◇

27 *Das phlegmatische Temperament des Kaltblütigen.*] Es wurde schon erörtert, daß Kant von einer negativen Bewertung des Phlegmatikers (vgl. ◇

II 220,3–8; 224,21–24) zu einer positiven gelangt, wie sie hier ihren Ausdruck findet. S. dazu »das *Phlegma* im guten Verstande« 252,7–8 mit Kommentar. – Die Schrift *Περὶ κατασκευῆς* (vgl. Klibansky, Panofsky, Saxl 1990, 118) ordnet die vier Temperamente so, daß dem Sanguiniker die rote Hautfarbe entspricht, dem Melancholiker das schwarze Haar und die schwarzen Augen, der gelben Galle wieder eine gelbe Hautfarbe und dem Phlegmatiker, in dem die weiße Flüssigkeit dominiert, die weiße Hautfarbe. Untergründig steht damit die positive Bewertung des Phlegmatikers in einem Zusammenhang mit der Meinung Kants, daß einzig die weiße Rasse zum Handeln aus Grundsätzen und zum moralischen Fortschritt befähigt ist. Bei den Weißen ist wiederum der Deutsche durch sein *Phlegma* ausgezeichnet, s. 317,27–28 mit Kommentar. Es gibt jedoch, wenn ich richtig sehe, keine Äußerung, die zeigen könnte, daß Kant diesen Zusammenhang intendierte.

Cesare Beccaria schreibt in *Dei delitti e delle pene* von 1764 (Kant in der Übersetzung von Karl Ferdinand Hommel vertraut, vgl. VI 334,37 mit Anmerkung) vom »freddo esaminatore della natura umana«, der sich nicht von den Leidenschaften hinreißen läßt (in der Edition von Franco Venturi (1969) 9). Vergleichbar Melchior Adam Weikard, *Der philosophische Arzt* (1776) das Kapitel »Von dem Charakter und Temperamente des Philosophen« (49–92): »So wie man aus den bisher erzählten Ursachen einen gewissen Kaltsinn und eine unerschrockene Gleichgültigkeit von einem Philosophen fordert: so wird auch eben Unpartheilichkeit eine seiner ersten Tugenden seyn. Verdienst und Wahrheit überwiegt bey ihm weit die Wirkungen der Feindschaft, Verwandtschaft, des Hasses, der unbescheidenen Eigenliebe.« (54) »Nichts verleitet uns eher zu Irrthümern, als die Leichtgläubigkeit: und nichts ist mehr des Philosophen Eigenthum, als eine phlegmatische Hartgläubigkeit.« (55) Diese neustoischen Worte könnte Kant unterschreiben.

- ◇ 29 darum sofort nicht einen] H: »darum nicht sofort«. Unsinnige Änderung in A.
  - ◇ 32–290,3 *Phlegma*, als *Schwäche*, ist Hang ... *Phlegma*, als *Stärke*] Vgl. *Menschenkunde* 344: »*Phlegma* kann als *Stärke*, und als *Schwäche* betrachtet werden [...].« Zum »Hang« vgl. 288,15–16 mit Kommentar.
- 290 3–24 *Phlegma*, als *Stärke* ... es zu zertrümmern.] Vgl. V 272,11–16: »Aber (welches befremdlich scheint) selbst *Affectlosigkeit* (*Apatheia*, *Phlegma* in *significatu bono*) eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist und zwar auf weit vorzüglichere Art erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft auf ihrer Seite hat. Eine dergleichen Gemüthsart heißt allein edel: [...].« – Dem hier skizzierten Stoiker und »Philosophen« (z. 14–15) gehört Kants ganze Sympathie. Hier wird die Lehre der reinen Temperamente von der Sinnesart in

die Denkungsart überführt: »nicht vom Instinct ausgehend« (z. 12); das Phlegma favorisiert den »überlegten Willen« (z. 20) des Mannes von Charakter. Nach dem Zwischenstück über zusammengesetzte Temperamente folgt schlüssig das Kapitel »*Vom Charakter als der Denkungsart*«.

5 Der, welcher eine gute Dosis von Phlegma in seiner Mischung hat] Vgl. schon Parow 289–290. »In seiner Mischung hat«, die wörtliche Übersetzung von »Temperament«; anders 291,4. Nach 290,25–291,18 scheint ein gemischtes oder zusammengesetztes Temperament ausgeschlossen zu sein. ◇

24–25 zu zertrümmern. / Wenn ein] In H beginnt hier eine neue Seite; der vorhergehende Text wurde sehr gedrängt auf dem vorhergehenden Blatt zu Ende geschrieben. Tatsächlich endet dort die Behandlung der reinen Temperamente mit dem Enkomium des Phlegmas als Stärke; hier beginnt die Erörterung der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit zusammengesetzter Temperamente. Dabei wird die Verbindung von A und D und C und B nicht berücksichtigt. ◇

31 sie *neutralisiren* sich.] S. den Kommentar zu 277,7–8. ◇

32 wenn das sanguinische mit dem melancholischen] Die Temperamentlage der sanguineo-melancholicus ist seit der Spätantike möglich; in der Renaissance wird Demokrit zum prominentesten Vertreter dieser Temperamentenmischung. Vgl. dazu Rütten 1992. ◇

4 die Neutralisierung ... (gleichsam chemischen)] S. 277,7–8 und 287,8 291 mit Kommentar.

13 Also giebt es keine *zusammengesetzte* Temperamente] Vgl. Refl. 1495 (XV 759,16). ◇

23 *Vom Charakter als der Denkungsart.*] Zum Gegensatz von Denkungsart und Sinnesart vgl. 285,18–19 mit Kommentar; s. a. 292,6–14. – Collins 193 schreibt noch: »Der Mensch kann sich keinen andern Charakter geben, als den er von Natur hat, und alles was er thun kann, ist das schlimme zu mildern. Zum Guten müssen Keime vorhanden seyn, und man kann bald sehen ob sie da sind.« – Die Kontrastierung ist als Parallelstück zum Gegensatz von intelligiblem und sensiblem Charakter zu sehen, zuerst belegt in der KrV A 551. S. 285,18–19 mit Kommentar. ◇

Die Bestimmung des Charakters ist auffällig konstant in den Kantischen Ausführungen seit den Beobachtungen, unterschiedlich jedoch ist die Funktion in der Ethik. Bis hin zur Grundlegung zur *Metaphysik der Sitten* und der Vorstellung, daß sittliches Handeln aus Achtung für das Sittengesetz erfolgt, ist eine der beiden Argumentationsformen Kants, daß der sittliche Mensch (d. h. Mann) aus Charakter gut handelt. Diesen Charakter hat er sich selbst verschafft, und er gewährleistet das unbedingte Festhalten an den – sc. sittlichen – Grundsätzen. Gegentypen sind derjenige, der zwar einen *festen* Charakter hat, jedoch keine *guten* Grundsätze; sodann derjenige, der keinen Charakter hat und ihn nur annimmt und nachahmt (293,3–13), und dann

derjenige oder diejenige, der/die aus einer guten Sinnesart handelt, nicht aus Grundsatz, sondern aus schnell anders affizierbarer Naturanlage.

Das sittliche Handeln auf Grund des einmal erworbenen Charakters steht 1781 in der KrV neben einem sittlichen Handeln, dessen Triebfeder auf einen praktischen Glauben an einen allmächtigen, gerechten und gütigen Gott angewiesen ist (A 828 ff.). Diese letztere Triebfederlehre wird in der Grundlegung geändert; die Lehre vom Charakter jedoch wird konstant weitergeführt, wenn sie auch jetzt ergänzt werden kann durch die Formel, daß derjenige, der einen Charakter hat, aus Achtung für das Gesetz handeln kann. Kant hat diese Ergänzung in der Anthropologie nicht vorgenommen, sie wäre jedoch, wenn ich richtig sehe, problemlos möglich. Die Rede vom Handeln »aus Achtung vor dem Gesetz« wird verwendet im Ms. 400: »Viele Nationen lassen sich wohl disciplinieren aber durch Gewalt, und nicht aus Achtung fürs allgemeine Gesetz. Die Freiheit, die aus Achtung fürs Gesetz entspringt, stimmt mit jeder Freiheit [...].« (665)

Kant führt es nicht explizit an, aber er ist der Meinung: Die Frau ist auf Grund ihrer Naturanlage nicht dazu fähig, einen Charakter zu haben; es ist kein Zufall, daß der Schlußsatz der Abhandlung vom Charakter nicht mehr vom Menschen, sondern vom Mann spricht: »[...] so muß, ein Mann von Grundsätzen zu sein (einen bestimmten Charakter zu haben), der gemeinsten Menschenvernunft möglich [...] sein« (295,20–22). – In einigen wichtigen Elementen entspricht die Kantische Theorie des Charakters der stoischen Lehre einer sittlichen diathesis, die gegenüber der schesis, die auch von außen kommen kann, und der hexis, die durch keine äußeren Faktoren, sondern nur von innen durch die Person selbst bestimmt ist, die abschließende innere unumstößliche Disposition zum guten Handeln ist; dazu Maximilian Forschner, *Die stoische Ethik* (1981) bes. 63–65.

- ◇ 24–25 Von einem Menschen schlechthin ... *Charakter*«] S. 292,6–7; vgl. die analoge Formulierung in der »*Namenerklärung des Erhabenen*« der KdU: »*Erhaben* nennen wir das, was *schlechthin groß* ist.« (V 248,5); »Wenn ich nun schlechtweg sage, daß etwas groß sei, [...]« (V 248,28); »Wenn wir (unter der obgenannten Einschränkung) von einem Gegenstande schlechtweg sagen, er sei groß: [...]« (V 249,28–29) Dem »schlechthin« korrespondiert das »überhaupt« 293,26 (»ein bestimmter Charakter überhaupt«) und 295,1–2 (»absolute Einheit des inneren Principis des Lebenswandels überhaupt«). – Es wird hier in der Anthropologie eine in der Religionsschrift (1793) ausführlich dargestellte Problematik nicht erwähnt: Die Kenntnis, ob jemand tatsächlich aus rein moralischen Motiven gehandelt hat, ist auch dem Handelnden selbst letztlich entzogen. Es wird zwar die »*Revolution* in der Gesinnung« (VI 47,24) gefordert und damit die Etablierung eines Charakters der Denkungsart, zugleich gilt, daß »die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst [und a fortiori anderen

Menschen] unerforschlich ist« (VI 51,15–16). Der Mensch bleibt in einem ständigen Kampf mit dem bösen Prinzip, so daß niemand von sich selbst oder einer anderen Person im strikten Sinn sagen kann, er habe einen guten Charakter. Andererseits muß das, was gefordert ist, möglich sein; und hiermit wiederum ist folgendes Problem verknüpft: Die Bestimmung des Menschen besagt, daß er seine – sc. moralischen – Anlagen nur in der Gattung im ganzen erreicht, nicht wie die vernunftlosen Tiere in jedem Individuum (u. a. 329,14–25). Nur die Gattung kann »durch ihre eigene Thätigkeit die Entwicklung des Guten aus dem Bösen dereinst zu Stande bringen« (329,23–25). Aber wie ist dann die Bildung eines moralischen Charakters in der Form möglich, daß das einzelne Individuum (wie bei den Tieren) die moralische Anlage realisiert (nach der Religionsschrift z. B. der Sohn Gottes)? Und: Ist die Kultivierung und Zivilisierung, die in der Gattungsgeschichte für die Moralisierung geleistet werden muß, auch vom Individuum, das einen Charakter erwirbt (»der gemeinsten Menschenvernunft«, 295,21), vorweg zu leisten? Nach Kant muß die isolierte reine praktische Vernunft für sich die Charakterformierung bewirken können; er darf keine Erkenntnis- oder Bildungsvoraussetzungen (wie Platon oder auch noch die Stoiker) zur notwendigen Voraussetzung der Moralität machen. Auch für den Diener Lampe muß es möglich sein, zwischen 30 und 40 einen Charakter zu erwerben und damit die Aufgabe der Menschheit als Individuum zu lösen. Der Wille ist aus dem Kontext des Erkenntnisvermögens und des Gefühls der Lust und Unlust herausgelöst und muß als reiner Wille oder als reine praktische Vernunft die Möglichkeit der Charaktergründung gewährleisten. »Erziehung, Beispiele und Belehrung« (294,27–28) brauchen wiederum nur moralischer Natur zu sein. Es hat zwar »der ideale Geschmack eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität« (244,16–17), aber er ist keine notwendige Bedingung. Die Moral ist an das stante pede erkennbare Pflichtgesetz gebunden, nicht an die Erkenntnis des Guten wie bei Platon und Aristoteles.

30–33 In der Religion ... *Indifferentist.*] Vgl. Refl. 1144 (XV 507,19–508,23); Refl. 1495 (XV 761,17–22); Refl. 1496 (XV 765,8–11); ein Spiel der Zuordnung von Religion, Temperament und philosophischer Richtung bringt Refl. 1146 (XV 508,14–17). Vgl. auch Collins 190. Zu den vier grundsätzlichen Formen der »Ausschweifung« in der Religion s. die Analyse in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen II 250,5–252,3). In früheren Vorlesungen scheint Kant durchaus nicht denselben Abstand (»hingeworfene Urtheile«; »scurrilischer Witz«, z. 34–35) zu der Beziehung von Temperament und jeweiliger Religion gezeigt zu haben wie in der Publikation von 1798; Philippi 83: »In der Religion wird ein Melancholischer ein Hang zur Schwärmerey, der Pfligmatische zum Aberglauben, der Sanguinische zur Freygeisterey, der Cholerische zur Orthodoxie haben.« S. auch

Collins 189–190 und Refl. 1495. – »So heißt es« (z. 29); während sich Kant hier auf einen anderen Autor zu beziehen scheint, tragen die übrigen Stellen das Schema eher als eigene Lehre vor.

In einer gewissen Verwandtschaft ist die Vorstellung zu sehen, die den Bramanen zugeschrieben wird: *Physische Geographie Hesse* 200–201: »Ihr *Brama* erschuf im Anfange 4 Menschen, den ersten machte er zum Kaufmann, von dem kommt die Kaste der *Banianen*, den 2ten zum Soldaten, den 3ten zum Priester und den 4ten zum gemeinen Mann. Diesem gab er ein lustiges *Temperament*, dem Priester ein melancholisches, dem Soldaten ein kriegerisches und dem Kaufmann ein pflægatisches.«

In H folgt auf »(valeant quantum possunt)« [mögen sie so viel wert sein, wie sie können]: »und man kann den Juristen auf ähnliche Weise parodieren«. Dort wird zuvor eine zweite Aufstellung gebracht und dann durchgestrichen: »Im öffentlichen Amt der Chol. – Ordnunghaltend / Sangu – nachlässig / Mel. – peinlich«.

◇ 32 der Melanch. *Schwärmer*] S. Manfred Engel, »Die Rehabilitation des Schwärmers« (1994) 475.

292 6–14 Einen Charakter aber ... etwas Seltenes ist.] Die Vorlesungen bis Mitte der siebziger Jahre kennen noch nicht die Unterscheidung der beiden Charakterbegriffe gemäß der Differenz von »Sinnesart« (z. 6) und Denkungsart und bei der letzteren die Orientierung an Grundsätzen; vgl. Collins 192–193 (XXV 227,14–228, 5). – Bei der Charakteristik der Engländer (hier 314,12–28) zeigt sich, daß die hier aufgewiesenen Eigentümlichkeiten auch insgesamt eine negative Konnotation haben können, wenn der Charakter nicht wirkliche Originalität (vgl. 293,4 und 314,17) hat.

Kant meidet zwar die Terminologie seiner eigenen Ethik – der Begriff des kategorischen Imperativs begegnet weder in den Vorlesungsnachschriften noch in der Publikation von 1798 – ; dennoch wird besonders hier deutlich, daß die allgemein gehaltene Bestimmung des Charakters auf die eigene Sittenlehre appliziert werden kann. Aus diesem Grund ist es möglich, die hier in der Anthropologie gegebenen Ausführungen im Medium der kritischen Morallehre zu explizieren und vielleicht auch die letztere gegen häufige Fehlinterpretationen zu klären.

Es zeichnen sich drei Verhaltensweisen ab: Das Hin und Her wie im Mückenschwarm, zweitens das Handeln nach festen, wenn vielleicht auch falschen Grundsätzen und drittens das Handeln nach festen, sittlich einwandfreien Grundsätzen.

Auch die Person ohne Charakter (Kants Version des »la donna è mobile«) verfügt über praktische Vernunft und handelt damit unweigerlich nach Regeln oder Maximen. In jeder Handlung eines Vernunftwesens liegt analytisch eine häufig gewußte, häufig nicht gewußte Maximen, nach der sie qua Handlung ausgeführt wird. Morgens etwa vergrößert jemand auf

unfaire Weise sein Vermögen; er handelt dann nach der Maxime, »[s]ein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern.« (V 27,23) Am Nachmittag rächt er sich für eine nichtige Beleidigung; seine Maxime: »keine Beleidigung ungerächt zu erdulden.« (V 19,19–20) Abends nimmt er sich das Leben nach der Maxime: »wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen.« (IV 422,5–6) Es ist entsprechend falsch, die Maxime als »general policy of life« (Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (1960) 77) oder als »pattern of life« (ebd. 36) zu interpretieren (wie Beck interpretiert auch Bittner in dem Kant-Kongressbeitrag »Maximen« (1974)). Zu einer Verfestigung ausgewählter Regeln, die den charakterlosen Personen bei ihren sprunghaft wechselnden Handlungen als bewusste oder unbewusste Maximen dienen, gelangt erst der Mann von Charakter. (Kant formuliert allerdings hin und wieder so, als bilde sich die jeweilige Person mit einer Maxime eine feste Lebensregel; diese Formulierungen sind jedoch durchsichtig und in der Kantischen Theorie entsprechend zu korrigieren.) Bei ihm können die »Grundsätze auch bisweilen falsch und fehlerhaft sein« (z. 10), er läßt sich jedenfalls nicht mehr von den wechselnden Objekten und den ihnen folgenden Neigungen impressionistisch bestimmen. Die nächste abschließende Stufe wird erreicht, wenn sich der Mann von Charakter zu seinen Grundsätzen nicht halsstarrig, sondern kritisch verhält und überprüft, ob die in seinem Kopf fixierten Maximen dazu taugen, allgemeine Gesetze zu sein. Folgt er nur den Maximen, die den Tauglichkeitstest bestehen, so ersteigt er den Rang eines moralischen Charakters – »Denn dazu werden Maximen erfordert, die aus der Vernunft und moralisch-praktischen Principien hervorgehen.« (293,26–28)

6–7 Einen Charakter aber schlechthin zu haben] S. 285,19 und 291,24–25. ◇

9 die er sich] Grammatisch richtig wäre: »die es sich«; da Kant jedoch sowieso nur an Männer denkt, kann er die Restriktion vom »es« zum »er« problemlos vornehmen. ◇

10–14 Ob nun zwar ... etwas Seltenes ist.] Vgl. 293,14–23: Der Vorrang der Seelenstärke vor der Seelengüte. – Die Seelenstärke im Festhalten an bestimmten, wenn vielleicht auch falschen praktischen Prinzipien ist eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung des Charakters schlechthin, weil sich die Prinzipien selbst noch als konsistent erweisen müssen. Dies ist nur dann der Fall, wenn sie moralischer Natur sind. Vgl. 293,16–23. Der Fall von Grundsätzen, die vielleicht falsch sind, liegt z. B. dann vor, »wenn bloß die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnliche Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu sein, die Lebensweise bestimmt«, wie es in der Abhandlung »Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister

zu sein« heißt (100,35–101,2). Vgl. auch die Charakteristik des melancholischen Temperaments II 220,12–15. – Kant scheint der Meinung zu sein, daß wir zwar aus einem *Gefühl* der Achtung für das Gesetz handeln sollen, daß dieses Gefühl aber epistemisch transparent ist, so daß wir nicht das Gefühl der Achtung vor einem beliebigen Führerbefehl mit dem Gefühl der Achtung vor dem moralischen Gesetz verwechseln können.

In der Stoa ist das »tenax propositi« in vielfacher Weise bei Autoren vorgebildet, die Kant vertraut waren. Forschner 1981, 206, Anm. 126. Dazu Seneca in den *Epistulae morales ad Lucilium* 20,2: »[...] ut ipse ubique par sibi idemque sit«; 20, 3: »Unam semel ad quam vivas regulam prende et ad hanc omnem vitam tuam exaequa«; 20, 5: »semper idem velle atque idem nolle«.

- ◇ 12–13 nicht wie in ... dahin abzuspringen] Vgl. Ms. 400 593–594 unter dem Stichwort des »schlechten Charakters«. S. auch die Charakterlosigkeit bei Dohna: »Dem Engländer kommt ein Mensch der gar keinen Charakter hat, unerträglich vor. Aus dem Grund lies Choiseul einen Kopf der Voltairen vorstellte oben auf einen Wetterhahn setzen« (310). Am Rand die überflüssige Notiz: »Damit er sich auch hier stets nach dem Winde richten könnte«. (Choiseul-Stainville, Etienne François Duc de; 1719–1785.)
- ◇ 19–25 Alle andere ... Preis erhaben.] In den Druckschriften findet sich die Trias der Wertstufung zuerst IV 434–435. Vgl. *Menschenkunde* 337 mit Kommentar Nr. 258 a. Einschlägig die Ausführungen in den »Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre« § 11 (VI 434,20–436,13): Der Mensch als »homo phaenomenon, animal rationale« hat eine nur geringe Bedeutung, auch seine Fähigkeit, selbst Zwecke zu setzen, gibt ihm nur ein »pretium vulgare« oder »pretium usus« (VI 434,22–29); als »homo noumenon« jedoch, »d. i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist [er] über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine *Würde* (einen absoluten inneren Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnöthigt, [...].« (VI 434,32–435,4) Nach der Publikation der *Anthropologie* verwendet Kant den Unterschied von bedingtem Wert (der Arbeit oder Ware) und unbedingtem moralischem Wert zur Charakteristik des Unterschiedes von »*Philosophie* als Lehre einer Wissenschaft«, einer Geschicklichkeit, und »*Philosophie* in buchstäblicher Bedeutung des Worts, als Weisheitslehre« (VIII 441,2 und 9–10; vgl. hier die analoge Differenz des »philosophirenden Gelehrten« und des »Philosophen«, 279,37–280,1 und 280,24–38 mit Kommentar). Während die *Philosophie* als Weisheitslehre sich nun ihrerseits als Arbeit gegen die *Mystik* als bloßer Eingebung abhebt, ist die Gründung des Charakters nicht das Ergebnis einer zeitraubenden Arbeit, sondern wird als plötzliche Umwandlung und