

Vom Ich zur Welt. Formen der Weltbeziehung in Kants Anthropologie

Riccardo Martinelli

1. Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* besteht aus zwei Teilen, die anthropologische »Didaktik« und »Charakteristik«, deren Vereinigung bekanntlich nicht ganz problemlos erfolgt. Obwohl nicht ausnahmslos, benutzt Kant in der Bearbeitung des ersten Teils die Vermögenspsychologie Wolffscher Prägung – insbesondere die *Metaphysica* von A.G. Baumgarten – als Grundlage. Der zweite Teil handelt hingegen vom menschlichen »Charakter«, ein Begriff, der relativ systematisch im Sinn einer teleologisch-geschichtsphilosophischen Betrachtung bearbeitet wird. Die strukturelle Einheitlichkeit der Kantischen Anthropologie (und zwar sowohl des Buches von 1798 als auch der mündlichen Fassungen, die man aus den vorhandenen Vorlesungsnachschriften deduzieren kann)¹ erscheint somit fraglich – ein Problem, das in der Sekundärliteratur oft besprochen wurde.²

Im Folgenden wird versucht, diese kritische Frage anhand einer Reflexion zur Weltbeziehung – d.h. zur Gesamtheit der Formen, die das Verhältnis von Mensch und Welt annehmen kann – im Kontext der pragmatischen Anthropologie zu behandeln. In dem philosophischen Rahmen, die die kritische Wende mit sich brachte, wurde Kant seit Mitte der siebziger Jahre zu einem neuen Anthropologiebegriff gebracht, der zu nicht geringem Teil in einer Neueinstellung des Verhältnisses von Mensch und Welt besteht. Gerade diese Erneuerung findet in der binären Struktur des Werkes Ausdruck. Anders als seine Vorläufer, schafft Kant für den Menschen keinen in der Kosmologie *ab initio* fixierten Platz. Dies erzwingt einerseits – und zwar schon in der Didaktik – psychologische Problemlösungen, die in die Richtung eines neuen Menschenbilds treiben (§ 2). Andererseits bringt der neue Ansatz wichtige strukturelle Konsequenzen mit sich. Die Weltbeziehung nimmt ungebräuchliche Formen an, die von Kant mit Hinweis auf die philosophiegeschichtliche Dimension definiert werden (§ 3). Damit hängt zusammen, dass die Anthropologie im Rahmen des Weltbegriffs der Philosophie

verstanden wird (§ 4), was schlussendlich über das Verhältnis von Didaktik und Charakteristik eine versöhnende Ansicht zu formulieren erlaubt (§ 5).

2. Der Text von Baumgartens *Metaphysica* liegt bekanntlich der Anthropologievorlesung zugrunde, die Kant seit 1772-1773 jährlich im Wintersemester anbot.³ Unten den strukturellen Änderungen, die Kant in der anthropologischen Didaktik eingeführt hat, ist die Einführung einer gesonderten Abteilung für das Gefühl von Lust und Unlust besonders auffällig.⁴ Im gegenwärtigen Kontext kommt jedoch weiteren, allgemeineren Faktoren eine besondere Bedeutung zu. In der Perspektive Baumgartens steht die Psychologie zwischen den beiden übrigen Teilen der *Metaphysica specialis*, der Kosmologie und der Theologie. Dabei geht die empirische Psychologie der rationalen voran, was einer genauen architektonischen Ordnung entspricht. Die Erfahrung, die der Mensch über sich selbst macht, erfolgt aus der Perspektive seines besonderen Standpunktes. Letztendlich kann man jedoch diese Betrachtungsweise verallgemeinern. Die Vernunft erlaubt, dass wir uns Gedanken über einige Züge der Seele (*natura, commercium cum corpore, origo, immortalitas, status post mortem*, §§ 740-791) machen können, wovon wir keine Erfahrung haben könnten. In der rationalen Psychologie wird dann ein Vergleich der menschlichen Seele mit niedrigeren und höheren Seelen aufgestellt (§§ 792-799), der zur Theologie einführt. Schon bei Wolff steht dieselbe allgemeine Anordnung fest: Kosmologie, Psychologie (empirische und rationale) und Theologie bilden eine philosophisch innig kohärente Gedankenreihe.⁵

Die geschilderte Struktur dient bei Baumgarten nicht nur zu formellen Zwecken, sondern widerspiegelt sich in der Behandlung psychologischer Fragen. Nach Einführung einer ersten Bestimmung der Seele als bewusstes Prinzip (§ 504) erklärt Baumgarten, dass sie wesentlich als Vorstellungskraft (*vis repraesentativa*) (§ 506) zu verstehen ist. Die Seele, so fährt Baumgarten fort, hat immerhin auch dunkle Vorstellungen, die den Grund der Seele (*fundum animae*) ausmachen (§ 511). Der

Verweis auf die weltliche Stellung meines Körpers (§§ 508-509) dient dazu, dass wir solche Fälle angemessen behandeln können: »*Ex positu corporis mei in hoc universo cognosci potest, cur haec obscurius, illa clarius, alia distinctius percipiam [...] i.e. repraesento pro positu corporis mei in hoc universo*« (§ 512).⁶ Davon hängt die endgültige Definition der Seele ab: »*Anima mea est vis [...] repraesentativa [...] universi [...] pro positu corporis sui*« (§ 513). Die Formel »pro positu corporis«, d.h. nach der körperlichen Stellung, wiederholt sich mehrmals im Text – und mit gutem Recht, denn die Nähe oder Entfernung des Körpers vom vorgestellten Gegenstand für die veränderlichen Grade der Deutlichkeit der Vorstellungen jeweils verantwortlich ist. Eine vollständige Schilderung der entsprechenden Lösungen Baumgartens steht außerhalb der Grenzen der vorliegenden Arbeit. Wichtig ist hierbei nur, die innere Folgerichtigkeit des Baumgartenschen metaphysischen Systems zu würdigen.

Umso dringlicher wird man sich dann fragen, wie es mit der entsprechenden Problematik bei Kant steht. Dass sich dieselbe allgemeine Anordnung der empirischen Psychologie zwischen Kosmologie und rationaler Psychologie bei dem Verfasser der *Kritik der reinen Vernunft* nicht wiederholt, dürfte niemanden überraschen. Man braucht nur an die Architektonik der reinen Vernunft zu erinnern, um zu wissen, dass die empirische Psychologie »aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein« muss: nur episodisch und vorübergehend wird man ihr »ein Plätzchen« darin »nach dem Schulgebrauch« vergönnen, bis sie ihren eigenen Platz innerhalb einer »ausführlichen Anthropologie« (hier als »Pendant zur empirischen Naturlehre« geschildert) finden wird.⁷ Bemerkenswert ist, wie sich die Anthropologie zu diesem Zweck gestalten soll. Sei zunächst daran erinnert, dass die körperliche Stellung in der reifen Anthropologie Kants nicht mehr als Erklärungsmittel hervortreten darf. Was Kant als pragmatischen Ansatz der Anthropologie gekennzeichnet hat, ist zwar explizit gegen die medizinisch-physiologische Perspektive etwa eines Platners gerichtet, wie es schon im Brief an Markus Herz vom Herbst 1773 geschieht.⁸ Es zeichnet sich jedoch auch im Vergleich mit der herkömmlichen empirischen Psychologie ein erheblicher Unterschied ab. Die

pragmatische Formel »was er [der Mensch] als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll«⁹ stellt genauer besehen nicht nur das innere Spiel der Nervenfiber, sondern auch Baumgartens *positum corporis* außer Betracht. Der ganze Verlauf psychologischer Leistungen am Menschen wird Kant dementsprechend nicht mehr der »körperlichen Stellung« zurechnen.

Die Folgen dieser »pragmatischen« Strategie lassen sich inhaltlich bald bemerken. Fängt die Analyse gleich vom Beginn des Werkes an, dann fällt sofort ins Auge, dass eine egoistische Entartung die eigentliche Chiffre der anthropologischen Ichs-Behandlung ausmacht. Zu Beginn der Didaktik geht Kant zwar vom Ich aus: »Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person [...]«¹⁰. Ein anthropologischer Sonderfall wird gleich danach eingeführt: »Es ist aber merkwürdig: daß das Kind, was schon ziemlich fertig sprechen kann, doch ziemlich spät (vielleicht wohl ein Jahr nachher) allererst anfängt durch Ich zu reden [...]«¹¹. Schon in § 2 der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erleidet jedoch die Ichsbetrachtung eine negative Umwandlung: »Von dem Tage an, da der Mensch anfängt durch Ich zu sprechen, bringt er sein geliebtes Selbst, wo er nur darf, zum Vorschein, und der Egoism schreitet unaufhaltsam fort [...]«¹². Weit von einer pompösen Verteidigung der Würde des Menschen als einziges ichhaftes, selbstbewusstes Wesen entfernt, betont Kant vor allem die typische Degeneration des Ichsgedanken. Die darin schon auftretende Hauptstimmung einer enttäuschten – wenn nicht echt misanthropischen – Ironie gibt dem ganzen Werk den Ton an. Diese Stimmung klingt noch gegen Ende im Zitat Friedrichs II über die »[...] *maudite race à laquelle nous appartenons*«¹³ deutlich wieder.

Auf diesem Weg wird dem Negativen und geradezu dem Pathologischen in der anthropologischen Didaktik der Vorrang gegeben. Wohl kann man schon bei Baumgarten eine besondere Aufmerksamkeit für negative Aspekte menschlicher Psychologie bemerken.¹⁴ Jedoch nimmt der Prozess in den Händen Kants eine bis dahin beispiellose Breite und Dichte an. Obwohl dies für das Erkenntnisvermögen besonders

auffällig ist, kann man dasselbe für die ganze Didaktik aufzeigen.¹⁵ Die allgemeinen Konturen der herkömmlichen empirischen Psychologie werden somit oberflächlich – d.h. formell – aufbewahrt, andererseits aber inhaltlich radikal in Frage gestellt. So wird nicht nur im Kapitel über die »Schwächen und Krankheiten der Seele«¹⁶ ein pathologisches Element in der Kantischen Anthropologie spürbar.

Eine derartige Verdunkelung des psychologischen Bildes wurde übrigens schon seitens der Zeitgenossen bemerkt. In einem Brief an Friedrich Schiller vom 19. Dezember 1798, in dem die *Anthropologie* Kants erwähnt wird, verzeichnet beispielsweise Johann Wolfgang Goethe: »Von diesem Gesichtspunkte aus sieht sich der Mensch immer im pathologischen Zustande, und da man, wie der alte Herr selbst versichert, vor dem 60sten Jahr nicht vernünftig werden kann, so ist es ein schlechter Spaß, sich die übrige Zeit seines Lebens für einen Narren zu erklären«¹⁷. Am selben Tag schrieb Goethe an C.G. Voigt u.a. »übrigens sollte man *meo voto* dasselbe nur im Frühjahr lesen, wenn die Bäume blühen, um von außen ein Gleichgewicht gegen das Untröstliche zu haben, daß durch den größten Teil des Buches herrscht, ich habe es gelesen, indem Kinder um mich spielten, und da mag es auch noch hingehen, denn von der Vernunftshöhe herunter sieht das ganze Leben wie eine böse Krankheit und die Welt einem Tollhaus gleich«; weiterhin wird beklagt, dass »ein weiser Mann sollte das Wort Narr nicht so oft brauchen«.¹⁸ Goethes Bemerkung zum »pathologischen Zustand« fand auch in Schillers Antwort Nachhall: »[...] Die pathologische Seite, die er am Menschen immer herauskehrt und die bei einer Anthropologie vielleicht am Platze sein mag [...]«¹⁹. Natürlich handelt es sich um vorübergehende Andeutungen, die eine tiefgreifende Analyse weder implizieren noch voraussetzen. Jedoch gibt die Zustimmung Goethes und Schillers über die Relevanz des Pathologischen in Sachen der Anthropologie Kants einen deutlichen Hinweis darauf, dass die Kantische Anthropologie schon einige Züge der späteren »negativen« Anthropologien aufweist,²⁰ die sich in der Romantik vermehren werden. Damit wird natürlich keine einfache Gleichsetzung behauptet. Jedenfalls ist in der zeitgenössischen Rezeption nie von einer

Gleichsetzung der Anthropologie Kants mit der herkömmlichen Psychologie die Rede. Bisweilen taucht eine diametrale Entgegensetzung der beiden Perspektiven auf, wie es bei Schleiermacher der Fall ist. Nach ihm beging die Anthropologie Kants einen prinzipiellen Fehler, der zu demjenigen der »ehmalige[n] Psychologie, von der jetzt Gott sey Dank nicht mehr die Rede ist«²¹ völlig im Gegensatz steht.

Formell bleibt also die Vermögenspsychologie der Leitfaden anthropologischer Didaktik; dem aufmerksamen Leser ist sie aber jetzt zu einer »Pathologie der Vermögen« – wenn nicht gerade zu einer *Unvermögenspsychologie* – geworden. Lassen wir nun diese inhaltlichen Züge vorübergehend beiseite, um zur strukturellen Hauptfrage zurückzukehren.

3. Es hat sich gezeigt, dass die Kosmologie nicht mehr – wie bei Baumgarten – als metaphysische Vorbedingung der empirischen Psychologie gilt. Jedoch bleibt auch bei Kant die Weltbeziehung im anthropologischen Diskurs nach wie vor zentral. Sie ist indessen ganz anders konzipiert: was darunter zu verstehen ist, hat Kant in verschiedenen Weisen ausgedrückt.

Kant spricht von der Anthropologie als eine Art von Weltkenntnis, die eine Welterfahrung voraussetzt und ihrerseits fordert.²² Physische Geographie und Anthropologie machen diese Weltkenntnis zusammen aus,²³ wobei aber der Vorrang der letzteren Disziplin zukommt, weil der Mensch der wichtigste Teil der Welt ist. Die »Welt« wird darüber hinaus als Bühne menschlichen Handelns oft der »Schule« entgegengesetzt. Die Anthropologievorlesung vermittelt dann zwischen »Schule« und »Welt« und erfüllt damit eine nicht unbedeutende pädagogische Funktion. Endlich wird die Anthropologie im Rahmen der »Weltbegriff der Philosophie« verstanden, wovon in der letzten Abteilung die Rede sein wird.

Dabei wird die »Welt« nicht mehr im strengen kosmologischen Sinn als Ordnung von Substanzen verstanden. Vielmehr verweist das Wort in der Kantischen Anthropologie vor allem zur »Menschenwelt«, d.h. zur Gesamtheit der Menschen. Wie

schon Martin Heidegger gezeigt hat, kann man die ursprüngliche Herkunft dieser anthropologischen (oder »existentiellen«, wie er sie nennt) Wendung im Johannesevangelium, bei Paulus und Augustinus aufzeigen: »Ungewöhnlich häufig [...] und zugleich in einem ganz zentralen Sinne gebraucht das Johannesevangelium den Begriff *kosmos*. Welt bezeichnet die gottentfernte Grundgestalt des menschlichen Daseins, den *Charakter des Menschseins* schlechthin. Demzufolge ist dann Welt auch ein regionaler Titel für alle Menschen zusammen ohne Unterschied zwischen Weisen und Törichten, Gerechten und Sündern, Juden und Heiden«²⁴. Freilich – so fährt Heidegger fort – kommt diese Bedeutung ohne die »spezifisch christliche Färbung«²⁵ bei Kant vor. Mit anderen Worten, wird der »menschliche« Weltbegriff christlicher Prägung in seiner pragmatischen Anthropologie *säkularisiert*. Dies bedeutet, dass die anthropologische Weltkenntnis den Menschen als den wichtigsten »Weltbürger« betrachtet, damit aber nicht mehr auf die christliche Eschatologie, sondern auf die geschichtsphilosophische Dimension verweisend. Der Mensch kann innerhalb jener Welt wissenschaftlich gedacht werden, wo er endlich seinen »Charakter« aufweisen wird, d.h. den Charakter, den er sich als Vernunftwesen selber geben wird.²⁶

Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht beginnt mit den folgenden Worten:

Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist. – Ihn also seiner Species nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders²⁷ Weltkenntniß genannt zu werden, ob er gleich nur einen Theil der Erdgeschöpfe ausmacht.

Während die Dichotomie von Schule und Welt die erste Stelle einnimmt, tritt der Gebrauch der Kenntnisse für die Welt und die Weltkenntnis hier in den Vordergrund. Die Funktion einer Anwendung kultureller Fortschritte erinnert an eine besondere und oft unterschätzte Wendung des »Pragmatischen«, wie sie beispielsweise in der *Logik* Jäsche auftaucht:

Der praktische Horizont, sofern er bestimmt wird nach dem Einflusse, den ein Erkenntniß auf unsre Sittlichkeit hat, ist pragmatisch und von der größten Wichtigkeit. Der Horizont betrifft

also die Beurteilung und Bestimmung dessen, was der Mensch wissen kann, was er wissen darf, und was er wissen soll.²⁸

Besonders interessant ist dabei, dass das »Pragmatische« auf die Dimension des menschlichen Wissens hindeutet. Tatsächlich hat Kant in seiner pragmatischen Anthropologie diesen Aspekt nicht völlig verlassen, etwa zugunsten einer praktischen Klugheitslehre. Anders als Jean-Jacques Rousseau im *Discours sur les sciences et les arts* (1750), behauptet Kant den Wert der Künste und Wissenschaften für die Realisierung der Sittlichkeit. Dabei spielt der kulturelle Fortschritt eine wichtige Rolle, wie in der Charakteristik erklärt wird.²⁹ Bezeichnend für die Anthropologie ist eben, dass diese »weltliche« (vs. »scholastische«) Anwendung der »erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten« eine Anwendung zum Menschen selbst sein soll.

Soweit sie programmatisch von Kant in der Vorrede zur *Anthropologie* angekündigt wird, impliziert also die Weltbeziehung, dass der Mensch nicht nur – wie es in der Didaktik geschieht – als Gegenstand seiner eigenen Erfahrung, sondern »seiner Species nach«, betrachtet werden soll. Dank der entsprechenden Verweise in der Charakteristik,³⁰ bietet die Anthropologie die Gelegenheit einer annehmbaren Erweiterung der Perspektive des Einzelnen. Wolff und Baumgarten hatten dasselbe Problem ganz anders gelöst: die rationale Psychologie garantierte für das Überschreiten der Grenzen einzelner Erfahrungen. Nachdem die rationale Psychologie nicht mehr der empirischen nachfolgt, ist dieser Weg versperrt. Dies heißt aber nicht, dass der Mensch nach Kants Meinung innerhalb seiner privaten Erfahrung gefangen ist. In der oben erwähnten anthropologischen Bedeutung, stellt nun die Welt eine offene Aufgabe für den Menschen dar.

4. Es sei an dieser Stelle betont, dass diese Lösung nicht direkt durch das Moralgesetz gewährleistet wird. In der Anthropologie handelt es sich nicht davon, dass ein einzelner Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt dem Moralgesetz gehorcht.

Jedoch besteht die Anthropologie ohne die Voraussetzung der Moralphilosophie nicht. Somit sind wir zur Frage gelangt, wie sich die Disziplin zur Philosophie nach ihrer Weltbegriff verhält.

In der Architektonik der reinen Vernunft bemerkt Kant u.a., dass die Philosophie »[...] alles auf Weisheit bezieht, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet«. Er fügt hinzu:

Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntniß des Menschen haben einen hohen Werth als Mittel größtentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdann nur durch Vermittelung einer Vernunftkenntniß aus bloßen Begriffen, die, man mag sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.

Dass die Möglichkeit einer solchen begrifflichen Verknüpfung nicht von vornherein zu erwarten ist, erklärt schon der Gebrauch von jenem vorangehenden »Selbst«. Der Verweis zu den »nothwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit« beweist jedoch zweifellos, dass »selbst« die empirische Kenntnis des Menschen im Rahmen des Weltbegriffs der Philosophie hier mitgedacht wird.

Die im Text neutral definierte »empirische Kenntniß des Menschen« darf man vermutlich nicht als Synonym von empirischer Psychologie (ein Ausdruck, der kurz zuvor gebraucht wurde ³²) verstehen, sondern in einer weiteren Auffassung, die das Material für eine als Wissenschaft zu organisierende Anthropologie umfasst. Als Quelle soll sie wahrscheinlich sowohl die Selbsterfahrung annehmen, als auch weitere Beiträge, wie sie Kant anderswo erwähnt: Weltgeschichte, Literatur – Theater und Reiseberichte, zugleich aber auch Naturgeschichte des Menschen und – nach heutigem Sprachgebrauch – ethnologische Kenntnisse. ³³ Die Anthropologie, als Gesamtheit dieser schon damals rasch wachsenden Kenntnisse begriffen, kann also dem Weltbegriff der Philosophie unterworfen sein. Wie soll dieser Hinweis verstanden werden?

In der Architektonik wird die Philosophie nach ihrem Weltbegriff als »Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen

Vernunft (*teleologia rationis humanae*)« definiert. Über den Umfang jener »wesentlichen Zwecke« fährt Kant fort:

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral.

Die Angabe der Bestimmung des Menschen ist Aufgabe der Moral. Allerdings bleibt innerhalb der Dimension des »Wesentlichen« nicht nur für den Endzweck Platz, sondern auch für die instrumentell begriffenen »subalternen Zwecke«. Gerade darin kann man den architektonischen Raum für die pragmatische Anthropologie finden. In diesem Sinn ist sie weder angewandte noch experimentelle Morallehre. Sie profitiert vielmehr von der »Vermittlung« der Moralphilosophie, die die vernünftige Bestimmung des Menschen erklärt. Nachdem die Moral gleichsam den Kurs zum Endzweck angegeben hat, zeigt die pragmatische Anthropologie die immerhin unvermeidlichen Kompassabweichungen und hilft damit, sie zu kompensieren.³⁵

5. Anhand der vorangegangenen Betrachtungen kann man nun über die Verträglichkeit der beiden Teile des Werkes Folgendes bemerken. Die pragmatische Anthropologie stellt das Porträt eines Menschen dar, der über keinen metaphysischen Weltzugang verfügt. Seit der anfänglichen Ichbehandlung zeigt die Analyse seiner Vermögen viele negative Aspekte, sodass die Didaktik ein brüchiges und problematisches Menschenbild aufweist. Dass sich der Mensch »im pathologischen Zustand« befindet, bildet aber nach Kant das erste, nicht das letzte Wort der Anthropologie. Die dazu nötige »Genesung« – wenn man das Goethesche Bild weiterentwickeln will – kommt, indem der Anthropologe die Ergebnisse der Selbstbeobachtung³⁶ mit dem Hinweis auf die kulturell konstituierte historische-gesellschaftliche Welt integriert. In diesem Sinn beweist sich eine bisweilen in den Anthropologievorlesungen gebrauchte, alternative Benennung der zwei Teile der

Anthropologie völlig gerechtfertigt. Nachdem eine an sich entmutigende »Elementarlehre« die Natur des (einzelnen) Menschen gezeigt hat, stellt die »Methodenlehre« dar, was von einem solchen Menschen – durch den Menschen selbst – gemacht werden kann. Rein formell betrachtet, nimmt die anthropologische Charakteristik den Platz der rationalen Psychologie *nach* der empirischen Psychologie ein; inhaltlich vermittelt sie die Weltbeziehung, die zuvor als kosmologische Voraussetzung galt.

Dadurch wird weder gemeint, dass die pragmatische Anthropologie ein völlig einheitliches, innig lückenloses Werk sei, noch dass Kant diese Thesen auf einmal errungen und danach schwankungsfrei vertreten hat; noch weniger behaupten wir, dass die Anthropologie im Mittelpunkt seiner philosophischen Reflexion steht. Allerdings gehen die davon diametral entgegengesetzten Thesen ihrerseits zu weit. Es bestehen vielmehr die Extreme für eine Auslegung, womit man sich die pragmatische Anthropologie als eine sinnvoll artikulierte und philosophisch bedeutende Disziplin vorstellen kann: noch besser, als ein derartig gestaltetes Projekt, das Kant nur teilweise verwirklicht hat. Aus philosophischem Standpunkt ist sie eine der Folgen (wohl nicht die wichtigste) der kritischen Wende, woran sich auch die »empirische Kenntnis des Menschen« endlich anpassen kann und soll. Mit ihren geschichtsphilosophischen Themen erfüllt denn die Charakteristik eine unvermeidliche Funktion: den fraglich gewordenen Weltbezug dem Menschen wieder zu gewähren.

Das *animal rationale* soll sich selbst – und zwar nicht allein, sondern in dem immerhin problematischen Verkehr mit seinen Genossen – zu den theoretischen und moralischen Formen der Vernunft erheben, die ihm eigen sind. Aus dem Eden der Metaphysik verbannt, wird sich der Mensch mühsam die Welt schaffen, dessen Bürger und wichtigstes Glied er wird.

¹ Die Vorlesungsnachschriften weisen dieselbe binäre Struktur auf, wobei die zwei Teilen jeweils verschiedenen Benennungen tragen. Die Nachschriften vom 1772-1773 sind nicht formell zweigeteilt, inhaltlich sind doch die Themen ähnlich wie später eingereicht. V-Anth/Collins und V-Anth/Parow, AA XXV 1ff., 239ff.

² Vgl. Hinske, Norbert: »Kants Idee der Anthropologie«. In *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*. Hrsg. von H. Rombach. Freiburg. 1966, 418; Brandt, Reinhard und Stark, Werner: »Einleitung der Herausgeber«. In AA XXV xxx.

³ A.G. Baumgarten: *Metaphysica*. Halle. 1757 (vierte Aufl.). In AA XVII 5-226, XV 5-54.

⁴ Anth, AA VII 230ff.

⁵ Vgl. Wolff, Christian: *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften* [...] (1733²). In: *Gesammelte Werke I/IX*. Hildesheim. 1973, 231f.

⁶ Vgl. dazu Refl AA XV 5.

⁷ KrV, B 876f.

⁸ Br, AA X 145f.

⁹ Anth, AA VII 119.

¹⁰ Anth, AA VII 127.

¹¹ Anth, AA VII 127.

¹² Anth, AA VII 128.

¹³ Anth, AA VII 332.

¹⁴ Vgl. Rumore, Paola: *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di „rappresentazione“ in Kant attraverso le sue fonti wolffiane*. Pisa. 2007, 89.

¹⁵ Zum negativen Charakter der Anthropologie bei Kant vgl. Brandt, Reinhard: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg. 1999, 13f.

¹⁶ Anth, AA VII 202ff.

¹⁷ Zit. nach Malter, Rudolf (Hrsg.): *Anhang II*. In Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg. 1980, 336f.

¹⁸ Ivi.

¹⁹ Ivi, 336.

²⁰ Die Nachwirkungen der Anthropologie Kants in die Romantik wurden nur zum Teil in der Literatur aufgezeigt. Vgl. Martinelli, Riccardo: *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*. Bologna. 2004, 57ff.

²¹ Schleiermacher, F. Daniel: »Rezension von Immanuel Kant: Anthropologie«. In *Athenaeum* 1799. Nachdr. in Malter, Rudolf (Hrsg.): *Anhang II*, 340.

²² Vgl. Kaulbach, Friedrich: »Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant«. In *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*. Berlin. 1966, 60-75.

²³ PG, AA IX 157.

²⁴ Heidegger, Martin: »Vom Wesen des Grundes« (1928). In: *Gesamtausgabe I/IX*. Frankfurt a.M. 2004³, 144.

²⁵ Ivi, 147. Heideggers Folgerungen zur Bedeutung der »vornehmen Welt« (155) in diesem Kontext sind allerdings völlig verfehlt.

²⁶ Anth, AA VII 321.

²⁷ Anth, AA VII 119.

²⁸ Log AA IX 41.

²⁹ Anth, AA VII 324.

³⁰ Anth, AA VII 321ff.

³¹ KrV, B 878.

³² KrV, B 876f.

³³ Vgl. Anth, AA VII 121; zur Herkunft der Anthropologie vgl. beispielsweise V-Anth/Philippi, AA XXV 7; V-Anth/Fried, AA XXV 472.

³⁴ KrV, B 868.

³⁵ Nach Thomas Sturm kommt der Anthropologie eine ebenso indirekte Ergänzungsfunktion zu. Sturm, Thomas: *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn. 2009, 509.

³⁶ Die schon für den Einzelnen gemütskrankend wirkt: Anth, AA VII 133f.

³⁷ V-Anth/Busolt, AA XXV 1530; zu *Dohna* vgl. Brandt, Reinhard und Stark, Werner: »Einleitung der Herausgeber«. In AA XXV xxx. Ähnlich im Manuskript *H*, AA VII 412. Vgl. auch Refl, AA XV 661.