

Handbuch Anthropologie

Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik

Bearbeitet von
Bohlken, Eike Bohlken, Eike, Thies, Christian Thies, Christian

1. Auflage 2009. Buch. VII, 460 S.
ISBN 978 3 476 02228 8
Format (B x L): 17 x 24 cm
Gewicht: 986 g

[Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft > Metaphysik, Ontologie > Philosophische Anthropologie](#)

Zu [Inhaltsverzeichnis](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.



J.B.METZLER

II. Klassiker

1. Immanuel Kant

Immanuel Kant wird am 22. April 1724 als viertes von neun Kindern im ostpreußischen Königsberg geboren, wo er am 12. Februar 1804 auch stirbt. Das Leben der Familie Kant wird maßgeblich durch den (lutherischen) Pietismus mit seiner Betonung der Herzensfrömmigkeit bestimmt, der seit dem Ende des 17. Jh.s in Königsberg Fuß fasste. Eine Besonderheit der Königsberger Universität stellt die enge Verbindung von Pietismus und Metaphysik dar. Sie wird vor allem von Franz Albert Schulz (1692–1763), der bei Christian Wolff (1679–1754) studierte, vertreten. Nach Jahren der Tätigkeit als Hauslehrer und Privatdozent erfolgt im März 1770 die Berufung Kants auf das ersehnte Ordinariat für Logik und Metaphysik an der Königsberger Universität. Einen Ruf nach Halle lehnt Kant 1778 ab. Seiner Ansicht nach bietet die Stadt am Pregel mit ihren politischen Institutionen, der Universität und der »Lage zum Seehandel« alles, was sich ein gebildeter Mensch und Philosoph zur »Erweiterung sowohl der Menschenkenntnis als auch der Weltkenntnis« (Anthr, 120–121 Anm.) nur wünschen kann.

Die Königsberger Berufung krönt für Kant ein publizistisch und philosophisch ereignisreiches Jahrzehnt, in dem er sich unter dem Einfluss der neuesten englischen und französischen Philosophie von der deutschen Schulmetaphysik löst. Über den epistemologischen Skeptizismus einerseits und die Gefühlsethik andererseits findet er den Weg zu einer neuen Konzeption von Philosophie und Metaphysik. Beeinflusst durch Jean-Jacques Rousseau ist Kant seit Anfang der 1760er Jahre davon überzeugt, dass der Mensch als Person (s. Kap. IV.28) im Zentrum von Philosophie und Metaphysik steht. Von Rousseau lernt Kant, dass alle Menschen Würde haben (s. Kap. IV. 25: Menschenwürde), weil sie frei handelnde Wesen sind (s. Kap. IV.12: Freiheit), die sich durch diese Fähigkeit von allen anderen Lebewesen auf Erden unterscheiden (vgl. AA XX, 44; Klemme 2007). In der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 sieht er folgerichtig in der Moral (s. Kap. IV.27) die »ganze Bestimmung des Menschen« (KrV A 840/B 868; vgl. KrV, 122; umfassend Brandt 2007).

Doch wie sind Freiheit und Moral in einer durchgehend naturkausal bestimmten Welt möglich? Wenige Jahre nach seiner Rousseau-Lektüre gibt ihm das Jahr 1769 »großes Licht« (AA XVIII, 60). Worin dieses genau besteht, ist in der Literatur bis heute umstritten. Doch außer Frage steht, dass Kant in diesem Jahr mit seiner neuen Lehre von Raum und Zeit, die er 1770 in seiner Inauguraldissertation *Über die Form und die Prinzipien der sensiblen und der intelligiblen Welt* vorträgt, die Grundlage für seinen transzendentalen Idealismus legt. Nach Maßgabe dieses Lehrstücks können wir die Dinge immer nur als Erscheinung, niemals aber so erkennen, wie sie an sich selbst beschaffen sind. Den entscheidenden Schritt zur Philosophie der *Kritik der reinen Vernunft* vollzieht Kant vermutlich allerdings erst nach 1770. In den *Prolegomena* verweist er dankbar auf David Hume (1711–1776), der ihn aus seinem »dogmatischen Schlummer« (Prol., 260; vgl. 338) erweckt habe.

Nach 1781 erweitert Kant schrittweise seine kritische Philosophie in Gestalt der Ende 1787 publizierten *Kritik der praktischen Vernunft* und der 1790 veröffentlichten *Kritik der Urteilskraft*. Ferner publiziert er in den 1780er und 1790er Jahren eine Reihe wegweisender Arbeiten zur Moral-, Rechts- und politischen Philosophie sowie zur Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie. Seine Arbeiten an einer Metaphysik der Natur führen über Entwürfe und Skizzen nicht hinaus, die heute unter der Bezeichnung *Opus postumum* bekannt sind. Die eine Rechts- und eine Tugendlehre umfassende *Metaphysik der Sitten* erscheint 1797. Im folgenden Jahr werden die beiden letzten von Kant selbst redigierten Bücher gedruckt: *Der Streit der Fakultäten* und die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

Die Frage nach dem Menschen

Die *Anthropologie* von 1798 geht auf ein Privatkolleg zurück, das Kant jeweils im Winter von 1772/73 bis 1795/96 hält, während er im Sommer über Physische Geographie liest (vgl. Brandt/Stark 1997). Kant möchte die Anthropologie »zu einer ordentlichen academischen disciplin« (Brief, X, 145) machen. Der

Inhalt dieser Vorlesungen ist uns durch eine Reihe von studentischen Nachschriften bekannt, die 1997 in einer kritischen Ausgabe innerhalb seiner *Gesammelten Schriften* (Akademie-Ausgabe) erschienen sind. Der Nutzen der Anthropologie besteht nach Kant vor allem darin, Kenntnisse zu vermitteln, die die akademische Jugend klug für die Welt machen. Im Winter 1775/76 greift Kant hierfür erstmals das Wort ›pragmatisch‹ auf: Durch das Pragmatische wird eine Wissenschaft »vor das Leben brauchbar« (AA II, 443). Die pragmatische Anthropologie setzt die Transzendentalphilosophie voraus und fragt danach, was der Mensch »als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll.« (Anthr, 119). Als Weltkenntnis vermittelnde pragmatische Wissenschaft grenzt sich die ›pragmatische Anthropologie‹ von der ›physiologischen‹ Betrachtung des Menschen ab, die erforscht, was die Natur aus dem Menschen macht (vgl. AA XXV, 470; Anthr, 119).

Da Professoren in Preußen ihre Vorlesungen nach einem Lehrbuch halten müssen, es aber noch kein Lehrbuch der Anthropologie gibt, wählt Kant die *Psychologia empirica* (Abdruck in: AA XV, 5–54) des von ihm geschätzten Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) als Leitfaden seiner Vorlesungen. Als ›Hilfsmittel‹ greift er auf unterschiedliche Quellen zurück: auf Biographien, Romane, Geschichtsdarstellungen und auf eigene Beobachtungen. Kant erweist sich als aufmerksamer Leser und großer Kenner der zeitgenössischen Literatur. Entsprechend vielfältig sind die Themen, die er abhandelt: das Ich und die Sinne (s. Kap. IV, 34), bewusste und unbewusste Vorstellungen, die Begriffe der Laune, der Leidenschaften und der Affekte, die vier Temperamente, die moralische Erziehung und der Charakter des Menschengeschlechts. Wer die Vorlesungen gehört oder ihre Nachschriften gelesen hat, der kann sich in der Welt orientieren. Die Nachschriften sind vor allem auch deshalb von großer Bedeutung, weil sich in ihnen Veränderungen nachvollziehen lassen, die Kant an zahlreichen Lehrstücken seiner Philosophie vorgenommen hat. Dies trifft beispielsweise auf seine Konzeption von Selbst und Freiheit sowie auf seine Ästhetik und Geschichtsphilosophie zu (vgl. Klemme 1996, 76–101; Brandt/Stark 1997; Loudon 2000, 62–106; Guyer 2003).

Allerdings hängt der philosophische Wert der pragmatischen Anthropologie primär von der Antwort auf die Frage ab, welchen systematischen Ort sie im Ganzen der Philosophie einnimmt. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) be-

hauptet Kant, dass jede Wissenschaft einen empirischen und einen rationalen Teil umfasst. Den rationalen Teil der Ethik nennt Kant »Moral«, »Moralphilosophie« oder »reine Moralphilosophie«, den empirischen Teil dagegen »praktische Anthropologie« (GMS, 388–389). In der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* bezeichnet Kant »das andere Glied der Eintheilung der praktischen Philosophie überhaupt« als »die moralische Anthropologie« (MdS, 217). Während die reine Moralphilosophie und die *Metaphysik der Sitten* von aller Empirie abstrahieren und um den Begriff einer notwendigen und apriorischen Verpflichtung kreisen, stellt die praktische oder moralische Anthropologie eine angewandte Wissenschaft dar. Die Kenntnis des Menschen ist unverzichtbar, weil die Anwendung der moralischen Gesetze auf Einzelfälle und ihre Verankerung im Wollen einer Person »durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft« (GMS, 389; vgl. 410 Anm., 412) erfordern. In den Worten der *Metaphysik der Sitten*: Die moralische Anthropologie erforscht »nur die subjective, hindernde sowohl als begünstigende Bedingungen der Ausführung der Gesetze« (MdS, 217) der Moral.

Ist diese ›moralische‹ oder ›praktische‹ Anthropologie mit der ›pragmatischen‹ identisch, oder enthält die Letztere zumindest die Erstere? Oder versucht Kant in der *Anthropologie* sogar die Frage nach der Bestimmung des Menschen zu beantworten? In der *Kritik der reinen Vernunft* vertritt Kant die Ansicht, dass die Philosophie ihrer inneren Natur nach für den Menschen unvermeidlich ist, weil dieser an ihren Themen ein ›reines Vernunftinteresse‹ nimmt. Dieses Interesse zielt auf die Beantwortung von drei Fragen: »1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?« (KrV A 805/B 833). In einem Brief an Carl Friedrich Staudlin vom 4. Mai 1793 fügt Kant eine vierte Frage hinzu: »Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich tun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Kollegium gelesen habe).« (Brief, 414; vgl. 25). Wie verhalten sich diese vier Fragen zueinander? Ohne an dieser Stelle die zahlreichen Veränderungen berücksichtigen zu können, die Kant in der Architektonik seiner Philosophie zwischen 1772/73 und 1798 vorgenommen hat, kann diese Frage grob wie folgt beantwortet werden:

Was kann ich wissen?: Kants erste Frage zielt auf

den Ursprung, den Umfang und die Grenzen unseres spekulativen Vernunftgebrauchs. Er beantwortet sie in der ersten *Kritik* mit der vermögensrechtlichen Unterscheidung zwischen Verstand und (der im engeren Sinne so zu verstehenden) Vernunft. Während der Verstand mittels seiner Begriffe die Gegenstände der Erfahrung konstituiert, fragt die Vernunft nach dem Unbedingten aller für uns Menschen bedingten Erkenntnis. Diese Erkenntnis ist einerseits material durch die in unserer Sinnlichkeit gegebenen Vorstellungen (Empfindungen) und andererseits durch die reinen Formen unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und unseres Verstandes (Kategorien) bedingt. So wenig, wie wir die allgemeinen Strukturen der Dinge an sich selbst erkennen können, ist es uns aufgrund der spezifischen Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen möglich, Aussagen über die Existenz von Seele, Welt und Gott zu treffen. Kant weist die substanziellen Erkenntnisansprüche der von Christian Wolff in die *metaphysica generalis* (Ontologie) und *metaphysica specialis* (Psychologie, Kosmologie, Theologie) eingeteilten traditionellen Metaphysik zurück, um auf der Grundlage einer umfassenden kritischen Sichtung der menschlichen Vernunft eine neue, auf dem transzendentalen Idealismus beruhende Metaphysik der Natur und der Sitten zu entwickeln. Mit der Zurückweisung der traditionellen Substanzmetaphysik kann der Mensch nicht mehr als ein Wesen definiert werden, das aus einer *res cogitans* und einer *res extensa* zusammengesetzt ist (s. Kap. IV. 22: Leib/Leiblichkeit sowie IV.28: Person).

Was soll ich tun?: Kants zweite Frage setzt die Beantwortung der ersten Frage voraus. Ihr Gegenstand ist die transzendente und praktische Freiheit des Menschen, d. h. sein Vermögen, von sich aus nach dem Moralgesetz in der Welt kausal wirksam zu werden. Die prinzipielle Vereinbarkeit dieser Freiheitsidee mit der Idee einer nach den naturkausalen Gesetzen determinierten Welt der Erfahrung (s. Kap. IV.12: Freiheit) meint Kant mit seiner Lehre vom transzendentalen Idealismus zeigen zu können. Beide Arten von Kausalität widersprechen sich nicht, weil die transzendente Freiheit in der intelligiblen Welt der Dinge an sich eine mögliche Form der Kausalität ist, während die Welt der Erscheinungen durch die mechanischen Gesetze determiniert ist. Ich bin also berechtigt, meine Handlungen aus zwei verschiedenen kausalen Perspektiven zu betrachten. Der positive Nachweis dieser Freiheit wird im Rahmen der Moralphilosophie geleistet und im Kontext einer Metaphysik der Sitten dogmatisch ausgeführt.

So behauptet Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft*, dass uns das Moralgesetz als ein »Faktum der Vernunft« (KpV, 31) im Bewusstsein gegeben ist. Mit dem Moralgesetz steht aber auch die Wirklichkeit der praktischen Freiheit fest, weil nach Kant die Freiheit der Wesensgrund des Moralgesetzes ist.

Was darf ich hoffen?: Der Begriff der reinen praktischen Vernunft leitet zu Kants dritter Frage über: Welches ist der höchste Zweck, den wir durch unsere reine praktische Vernunft zu bewirken hoffen können? Nach Kant umfasst dieser Zweck ein empirisches und ein rein vernünftiges Element: Zum einen ist der Mensch ein Sinnenwesen, das in der eigenen Glückseligkeit seine Bestimmung als Naturwesen findet. Er würde diese Bestimmung erreichen, wenn es ihm gelänge, alle seine Neigungen zu befriedigen. Zum anderen ist der Mensch aber auch ein Vernunftwesen, und als ein solches findet er seine Bestimmung in der Tugend. Kants fester Überzeugung nach ist der Mensch als Individuum in dieser Welt weder vermögend, seine natürliche noch seine moralische Bestimmung zu erreichen. Aber er muss doch hoffen können, seine Bestimmung zu erfüllen. Da ferner das menschliche Streben nach Glückseligkeit in einen Konflikt mit dem moralischen Willen treten kann, stellt sich die Frage, ob der Mensch nicht alle Hoffnung fahren lassen muss, sein natürliches Streben nach Glückseligkeit mit seinem moralischen Streben nach Tugend vereinbaren zu können. Müsste er diese Hoffnung aufgeben, würde dies nach Kant negative Auswirkungen auf die moralische Motivation haben. Denn eine Vernunft, welche die Tugend als Zweck vorgibt, aber keinen Weg vorzeichnen kann, auf dem dieser Zweck auch erreicht werden kann, ist in sich widersprüchlich. Kant beantwortet die dritte Frage im Rahmen seiner Lehre vom höchsten Gut: Unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele, der Existenz Gottes und der Freiheit des Menschen kann der Mensch auf eine Proportionalität von Tugend und Glück nach dem irdischen Tod hoffen (vgl. KpV, 132 ff.). Wer tugendhaft handle, erweise sich der Glückseligkeit als würdig.

Was ist der Mensch?: Kants vierte Frage kann nicht unabhängig von seinen ersten drei Fragen verstanden werden. Denn bei seiner Antwort greift er auf normative und deskriptive Theorieelemente zurück, die er im Kontext seiner Beantwortung der ersten drei Fragen entwickelt hat. So beantwortet er die normative Frage nach der moralischen Bestimmung des Menschen nicht in der Anthropologie, sondern im Rahmen seiner kritischen Hauptwerke. Beispiels-

weise heißt es in § 84 der *Kritik der Urteilskraft*, dass das Dasein des Menschen als eines noumenalen Wesens »den höchsten Zweck in sich hat«. Als »Subjekt der Moralität« existiert der Mensch als Endzweck, dem »die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist« (KdU, 435–436), d. h. die Natur ist kein bloß mechanisches Geschehen, sondern muss vielmehr so beurteilt werden, *als ob* der Mensch ihr höchster Zweck wäre. Die Natur will demnach, dass der Mensch sich in ihr als frei handelndes Wesen realisiert. Die in der Freiheit bestehende Würde hebt den Menschen nicht nur über den Mechanismus der Natur, mit ihr wird dem Menschen zugleich ein oberster oder letzter Zweck vorgegeben, den er in dieser Welt realisieren soll. Weil der Mensch einen Vorzug vor allen anderen Lebewesen in der Welt hat, rechtfertigt dies unsere Beschäftigung mit ihm: »Es interessiert uns also der Mensch mehr als die Natur, denn die Natur ist wegen des Menschen, der Mensch ist der Zweck der Natur.« (AA XXV, 470). Die in der Anthropologie zu beantwortende Frage nach dem Menschen kann also nicht so verstanden werden, als ob Kant in dieser Disziplin die Tugend als den letzten Zweck des Menschen bestimmen würde. Kants pragmatische Anthropologie tritt demnach nicht (wie bei David Hume) an die Stelle der Metaphysik, sondern setzt sie voraus. Ob die Anthropologie als »fundamentelethische Anthropologie« entgegen Kants eigener Auskunft »eine wesentliche Rolle« (Höffe 1994, 102; siehe auch Wood 1991) für die Ethik spielt, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.

Obwohl die Vorlesungen über pragmatische Anthropologie und die *Anthropologie* von 1798 sicherlich nicht mit der moralischen oder praktischen Anthropologie identisch sind und die Buchfassung auch nicht die Erwartungen erfüllt, die Kant in ihrem Vorwort bei seinen Lesern weckt, enthalten sie doch Lehrstücke, die der angewandten Philosophie zugehören. Das »aus Beobachtung und Erfahrung« (VAnthr, 7) gewonnene pragmatisch-technische Wissen befähigt nämlich nicht nur dazu, sich in der natürlichen Welt zu orientieren, es setzt auch in den Stand, Maßnahmen zur Verbesserung der moralischen Situation des Menschen in der Welt zu ergreifen. Wenn wir es denn wollen und uns klug genug anstellen, können wir (im Prinzip) unsere moralische Bestimmung in dieser Welt erreichen. Der Mensch ist durch seine reine praktische Vernunft dazu bestimmt, »in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu *cultivieren*, zu *civilisieren* und zu *moralisieren*« (Anthr, 324). Dieser Prozess der fortschreitenden Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung setzt mit der Erziehung des Menschen »zum Guten« (Anthr, 324–325; vgl. VAnthr, 858) ein. Doch wie kann der Mensch »zum Guten« erzogen werden, wenn sein Erzieher selbst dieser Erziehung bedarf? Dieses Paradoxon kann Kants Verständnis nach nur durch glückliche Umstände und Gelegenheiten aufgelöst werden.

Die Präsenz der reinen Moralphilosophie in der *Anthropologie* kann an den beiden Themenfeldern zum einen der Motivation und des Charakters und zum anderen des Rechts verdeutlicht werden (vgl. Firla 1981; Loudon 2000, 69; Loudon 2003 sowie kritisch Brandt/Stark 1997, XLVI-L; Brandt 1999, 14–20).

Die Präsenz der reinen Moralphilosophie in der *Anthropologie* kann an den beiden Themenfeldern zum einen der Motivation und des Charakters und zum anderen des Rechts verdeutlicht werden (vgl. Firla 1981; Loudon 2000, 69; Loudon 2003 sowie kritisch Brandt/Stark 1997, XLVI-L; Brandt 1999, 14–20).

Moralphilosophie und Anthropologie

Motivation und Charakter: Mit einiger Ausführlichkeit äußert sich Kant zu den empirischen Ressourcen und Voraussetzungen moralischen Wollens und Handelns. Zwar vermag der Mensch prinzipiell nach der Vorstellung von Begriffen zu handeln. Weil aber der Charakter das »Principium der freien Handlungen aus Grundsätzen« (VAnthr, 630) ist und es Menschen gibt, die in diesem Sinne keinen (z. B. schwer geistig Behinderte) oder noch keinen (z. B. Kinder) Charakter haben, können wir praktizierte Moralität nicht bei allen Menschen erwarten. Denn nur wer über Einsicht in Grundsätze verfüge, könne auch einen Charakter haben. Männer erwürben einen Charakter selten vor ihrem 40. Lebensjahr. Weit verbreitete Vorurteile seiner Zeit teilend geht Kant davon aus, dass die Natur der Frau dem Erwerb eines Charakters »nicht so angemessen« (VAnthr, 631) scheint. Wer keinen Charakter besitze, dessen Handeln werde durch sinnliche Triebfedern und Begierden bestimmt, aber er handle nicht aus Neigung. Denn eine Neigung stellt eine zu einem Habitus gewordene sinnliche Begierde dar (vgl. Anthr, 251), die auf subjektiven Grundsätzen (Maximen) beruht, die Kants Meinung nach in der Regel nur bei Männern anzutreffen sind. Wer aber gar keine Maximen hat, dem fehlt der Bezugspunkt für die Anwendung des kategorischen Imperativs. Wer keinen entweder guten oder bösen Charakter besitzt, ist moralisch verloren, weil es für ihn keinen guten Willen und keinen moralischen Fortschritt geben kann (vgl. VAnthr, 631).

Vor diesem Hintergrund muss auch Kants negative Charakterisierung der Leidenschaften verstan-

den werden. Leidenschaften wie Ehrsucht, Herrschaftsucht und Habsucht sind »Krebschäden für die reine praktische Vernunft und mehrenteils unheilbar: weil der Kranke nicht will geheilt sein und sich der Herrschaft des Grundsatzes entzieht, durch den dieses allein geschehen könnte.« (Anthr, 266). Leidenschaften sind »nicht bloß *pragmatisch* verderblich, sondern auch *moralisch* verwerflich« (Anthr, 267). Am Begriff der zur Leidenschaft gewordenen Neigung wird die ganze Strenge der kantischen Konzeption moralischer Zurechnung deutlich: Die Person (s. Kap. IV. 28) ist im vollen Sinne des Wortes für sie verantwortlich. Denn wer aus Neigung handelt, hat es sich zur Maxime gemacht, niemals aus Achtung vor dem Moralgesetz handeln zu wollen. Aufgrund ihrer Dauer unterscheidet sich die Neigung von Affekt und Leidenschaft, die ihrerseits zugerechnet werden können, weil sie die Freiheit einer Person voraussetzen: »Der Affekt tut einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst. Die Leidenschaft gibt sie auf und findet ihre Lust und Befriedigung am Sklavensinn.« (Anthr, 267). Weil Leidenschaften Kants Verständnis nach unsere Vernunft und Freiheit aufheben, verfügen Tiere auch nicht über Leidenschaften. Sklave seiner Leidenschaften kann nur derjenige sein, der auch ihr Herr hätte sein können. Das ist bei Tieren aber ausgeschlossen (vgl. Anthr, 269; vgl. 270).

Das Recht: Vor der Furie der Leidenschaften rettet den Menschen allein das Recht. Aufgrund seiner »reinen praktischen Vernunft« wünscht er, sich in einen Zustand mit seinen Mitmenschen zu begeben, in dem »jedem das zuteil werden kann«, was das »unmittelbar aus dem Begriff der äußeren Freiheit« (Anthr, 170–271) hervorgehende Recht will. Das Recht ist für Kant der Schlüssel zur innerweltlichen Realisierung der moralischen Bestimmung zwar nicht des einzelnen Menschen, wohl aber der Gattung. Der Eintritt in »irgendeine bürgerliche Gesellschaft« (Anthr, 330) ist aus praktischen Gründen notwendig, weil allein in ihr die Freiheit der einen Person mit der Freiheit der anderen Person in eine gesetzliche Übereinstimmung gebracht werden kann. Der Fortschritt der menschlichen Gattung bemisst sich somit nicht (wie beim einzelnen Menschen) an der Tugend, sondern an der Verwirklichung des friedensstiftenden Rechts. Der Motor des Rechtsfortschritts der menschlichen Gattung sind für Kant bestimmte Völker. Dementsprechend beurteilen wir den Wert eines Volkes ausschließlich nach seinem Beitrag, den es für die Verbesserung des Rechtszustandes der Welt leistet. Dabei hätte die

menschliche Gattung ihre innerweltliche Bestimmung nach Kant genau dann erreicht, wenn es ihr gelungen wäre, die äußeren Beziehungen zwischen ihren Angehörigen nach dem Vernunftrecht zu regeln, das seinerseits im angeborenen Freiheitsrecht des Menschen seine letzte, moralische Begründung erfährt. Aus diesem Grunde äußert sich Kant in seinen geschichtsphilosophischen und anthropologischen Schriften auch sehr anerkennend über die europäische Verfassungsgeschichte seit der griechischen Antike, die seiner Einschätzung nach eine Vorbildfunktion für die ganze Welt hat. Und aus demselben Grunde begeistert er sich für das Unterfangen des französischen Volkes nach 1789, sich eine Angriffskriege ausschließende republikanische Verfassung zu geben. Die Republik ist die »wahre bürgerliche Verfassung«, weil in ihr »Gewalt mit Freiheit und Gesetz« verbunden ist. In der »*weltbürgerlichen Gesellschaft* (cosmopolitismus)« (Anthr, 331) findet das Menschengeschlecht somit seine Bestimmung.

Ausblick

Das Verhältnis von reiner Philosophie und pragmatischer Anthropologie wird von Kant letztlich nicht eindeutig geklärt, was sicherlich auch mit den diversen Ansprüchen zu tun hat, die Kant an die *Anthropologie* stellt, insbesondere mit ihrer Nähe zur empirischen Psychologie (vgl. umfassend Sturm 2009). Letztere ist in Kants Rede von der »Anthropologie des inneren Sinnes« präsent, die als »theoretische Erkenntnis« eine »Kenntnis unseres denkenden Selbst im Leben« (KdU, 461) ist. In der *Kritik der Urteilskraft* heißt es, dass die »psychologischen Bemerkungen« über die »Phänomene unseres Gemüts [...] reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie« geben (KdU, 277). Sodann behauptet Kant in der Vorrede zu der (nicht von ihm edierten) *Logik*, dass unsere Fragen nach dem Wissen, Sollen und Hoffen »im Grunde« zur Anthropologie gerechnet werden können, »weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen« (Logik, 25). Wie jedoch alle Philosophie Anthropologie sein kann, wenn die reine praktische Vernunft apriorische Ansprüche erhebt, die über die Existenz und empirische Natur des Menschen hinausgehen, bleibt ungeklärt. In einer Reflexion deutet Kant mit dem Ausdruck »*anthropologia transcendentalis*« (AA XV, 395; vgl. Hinske 1966, 427) eine Art von Fundamentalanthropologie an, zu der er sich aber eben-

falls nicht näher äußert. Eine Anthropologie, die transzendental sein will, kann jedenfalls keine Anthropologie im Sinne der physiologischen, empirischen, pragmatischen, praktischen oder moralischen Anthropologie sein. Sie wäre schlicht ein neuer Name für unser transzendentes Wissen über den Menschen als eines denkenden, wollenden und hoffenden Wesens. Rätselhaft bleibt schließlich auch die Idee einer durch keine Anthropologie zu ersetzenden »Anthroponomie«, einer Gesetzgebung für den Menschen, die durch die »unbedingt gesetzgebende Vernunft aufgestellt wird« (MdS, 406; dazu Wenzel 1992, 276–280).

Werke von Immanuel Kant

- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften [etc.]. Berlin 1900 ff. [AA].
- : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hg. von Reinhard Brandt. Hamburg 2000 [Anthr]. Auch in: AA Bd. VII.
 - : *Briefwechsel*. In: AA Bd. X–XIII [Brief].
 - : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: AA Bd. IV [GMS].
 - : *Kritik der praktischen Vernunft*. In: AA Bd. V [KpV].
 - : *Kritik der Urteilskraft*. In: AA Bd. V [KdU].
 - : *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. von Jens Timmermann. Hamburg 1998 [KrV A/B].
 - : *Logik*. Hg. von G.B. Jäsche. In: AA Bd. IX [Logik].
 - : *Metaphysik der Sitten*. In: AA Bd. VI [MdS].
 - : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: AA Bd. IV [Prol].
 - : *Vorlesungen über Anthropologie*. In: AA Bd. XXV [VAnthr].

Sekundärliteratur

- Brandt, Reinhard: *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798]. Hamburg 1999.
- : *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg 2007.
 - /Stark, Werner: Einleitung. In: Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. XXV. Berlin 1997, VII–CLI.
- Firla, Monika: *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. Frankfurt a. M./Bern 1981.
- Guyer, Paul: Beauty, Freedom, and Morality. Kant's *Lectures on Anthropology* and the Development of His Aesthetic Theory. In: Jacobs/Kain 2003, 135–163.
- Hinske, Norbert: Kants Idee der Anthropologie. In: Rombach, Heinrich (Hg.): *Die Frage nach dem Menschen. Aufsatz einer Philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*. Freiburg i.Br./München 1966, 410–427.
- : Das stillschweigende Gespräch. »Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant«. In: Michael Albrecht u. a. (Hg.): *Moses Men-*

delssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit. Tübingen 1994, 135–156.

- Höffe, Otfried: *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt a. M. 1994.
- Jacobs, Brian/Kain, Patrick (Hg.): *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge 2003.
- Kim, Soo Bae: *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*. Frankfurt a. M. 1994.
- Klemme, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg 1996.
- : Kant und die Paradoxien der Kritischen Philosophie. In: *Kant-Studien* 98 (2007), 40–56.
- Louden, Robert B.: *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. Oxford 2000.
- : The Second Part of Morals. In: Jacobs/Kain 2003, 60–84.
- Sturm, Thomas: *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Bielefeld 2009.
- Wenzel, Uwe Justus: *Anthroponomie: Kants Archäologie der Autonomie*. Berlin 1992.
- Wood, Alan W.: Unsociable Sociability. The Anthropological Basis of Kant's Ethics. In: *Philosophical Topics* 19 (1991), 325–351.

Heiner F. Klemme

2. Johann Gottfried Herder

Leben und Werk

Johann Gottfried Herder wurde 1744 in Möhrungen (Bezirk Königsberg) geboren. 1762 nahm er sein Theologiestudium in Königsberg auf, bei Kant (s. Kap. II.1) studierte er Philosophie. Schon bald zeichnete sich ab, dass Herder sein Werk als Gegenentwurf zu Kant entfaltet, vor allem als Antwort auf die Transzendentalphilosophie. Diese hält er für die gigantische Fiktion einer Vernunft, die sich nur deshalb einbilden kann, autonom zu sein, weil sie sich von Erfahrung, Geschichte und vor allem von Sprache abkoppelt. Dass sich Vernunft nicht unberührt von der Erfahrung konstituiert, sondern immer Teil der historischen Welt des Menschen ist – das hat Herder in seinem weitgespannten Werk unaufhörlich demonstriert. Getragen ist die Vernunftkritik von der Einsicht, dass Vernunft an Sprache gebunden bleibt: »eine reine Vernunft ohne Sprache ist auf Erden ein utopisches Land« (HW VI, 347).

Sein philosophisches Programm hat Herder 1765 unter das Motto »Einziehung der Philosophie auf Anthropologie« gestellt und mit weitreichenden Ansprüchen versehen. »Alle Philosophie, die des Volks sein soll, muß das Volk zu seinem Mittelpunkt machen, und wenn man den Gesichtspunkt der Weltweisheit in der Art ändert, wie aus dem Ptolomäischen das Kopernikanische System ward, welche neue fruchtbare Entwicklungen müssen sich hier nicht zeigen, wenn unsre ganze Philosophie Anthropologie wird« (HW I, 134). Berühmt geworden ist die Metapher von der kopernikanischen Wende aber durch Kant, der 1787 in der *Vorrede* zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* an diesem Bild den radikalen Neubeginn der Transzendentalphilosophie illustriert.

Herders Parole von der »Einziehung der Philosophie auf Anthropologie« steht dafür, die Ausrichtung der Erkenntnis an Verstand und logischer Urteilsfunktion zurückzunehmen und alle Weltbezüge des Menschen für philosophisch relevant zu halten. In den Blick kommt jetzt, was die transzendentalphilosophisch gereinigte Vernunft ausgeschlossen hatte: Erfahrung, Geschichte, Sprache und damit die historisch-kulturelle Welt des Menschen.

Mit der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) verfügt Herder über die Mittel für eine Transformation der Philosophie. Die Sprachphilosophie begründet die Einsicht, dass der Mensch in ei-

ner symbolisch artikulierten Welt lebt, die er sich hat erfinden müssen, weil er nicht wie die Tiere in eine natürliche Welt eingepasst ist. Auf eine andere Weise als Kant verabschiedet Herder damit alle Abbildtheorien des Denkens. Die Erkenntnis bezieht sich nicht auf das Sein gegebener Objekte, die uns ein Wissen durch Darstellung oder Nachahmung ermöglichen würden, sondern gründet auf der Selbsttätigkeit des Subjekts, die Herder als Reflexion, Besonnenheit oder Vernunft auslegt. Brennpunkt in diesem Grundverhältnis von Mensch und Welt ist die Sprache. Sie ist das Medium, in dem sich auch das nicht-sprachliche Sein, die sinnlich-anschauliche Welt, verständlich machen lässt.

Herders Werk gilt als ungewöhnlich einflussreich und wird zugleich als unübersichtlich wahrgenommen. Seine Texte bieten der Lektüre allerdings erhebliche Schwierigkeiten; sein bilderreicher Stil ist oft nur als schlechtes Argument empfunden worden. Das anspruchsvolle Programm einer anthropologischen Wende ist daher ohne nachhaltige Wirkung auf die Philosophie geblieben. Erst im 20. Jh. konnte sichtbar werden, dass hinter der Parole von der »Einziehung von Philosophie auf Anthropologie« eine Alternative zur Transzendentalphilosophie formuliert ist, an die Cassirer (s. Kap. II.7) Gadamer, Gehlen (s. Kap. II.12) oder Plessner (s. Kap. II.10) anschließen konnten. Vor allem Gehlen hat sich auf Herder berufen. »Die philosophische Anthropologie hat seit Herder keinen Schritt vorwärts getan, und es ist im Schema dieselbe Auffassung, die ich mit den Mitteln moderner Wissenschaft entwickeln will. Sie braucht auch keinen Schritt vorwärts zu tun, denn dies ist die Wahrheit.« (Gehlen 1986, 84).

Physiologie und Humanität

Die Anthropologie, die Herder im Sinn hat, ist an die anthropologische Bewegung angelehnt, die sich seit der Mitte des 18. Jh.s bildet und wesentlich von den philosophischen Ärzten repräsentiert wird. In seiner *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* von 1772 nennt Ernst Platner den theoretischen Kern: »Endlich kann man Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachten, und das ist es, was ich Anthropologie nenne.« (zit. nach Schings 1994, 5). Dieses Programm richtet sich von Anfang an gegen das cartesianische Wissenschaftsideal, das auf Kontextfreiheit und abstrakte Allgemeinheit zielt. Die neue Anthropologie will die Trennung von Denken

und Körper zurücknehmen, die Descartes als Preis für ein begrifflich klares und methodisch gesichertes Wissen gefordert hatte. Sie kritisiert aber ebenso die vielfältigen metaphysischen Versuche zur Bewältigung dieser Trennung, z. B. Leibniz' Anordnung einer prästabilierten Harmonie. Dagegen setzt die Anthropologie auf den Bezug zur Empirie. Das Interesse richtet sich auf das Natürliche im weitesten Sinne: Der Leib sowie die Unterschiede von Klima, Geschlecht oder Lebensalter bilden die Themen, unter denen sich die Anthropologie als Weltkenntnis formieren kann. Und es ist vor allem der menschliche Körper, der als Kontext des Denkens gelten soll. Im Unterschied zu Kant zielt Herder also nicht auf eine pragmatische, sondern auf eine physiologische Anthropologie.

Physiologie steht hier aber nicht für die naturwissenschaftliche Vergegenständlichung, sondern für die Naturalisierung des Menschen, so dass sich immer wieder die Frage stellt, wieweit der Mensch durch die Natur bestimmt ist. Herder hat dieses physiologische Interesse verteidigt und doch ebenso entschieden mit erkenntnistheoretischen und ästhetischen Ansprüchen verknüpft. Von der Physiologie der Kräfte oder der Sinne ist in Herders Werk durchgehend die Rede. Die von Kant vernachlässigte Frage, was die Natur aus dem Menschen macht, hält Herder für unabweisbar. Und im Blick auf die Funktionen der Seele beantwortet er sie so, dass Erkenntnis ihre Grundlage in der Empfindung hat; dass aber zugleich Empfindung selbst schon ein besonnenes Verhalten zur Welt ist, weil sie die Natur nicht abbildet, sondern mit Merkmalen versieht, also gliedert. Deswegen übersetzt Herder das physiologische Vokabular in ein ästhetisches und erklärt den Reiz zur Stufe des Sensiblen, so dass sich eine Entwicklung vom Reiz über den Trieb zur Empfindung und schließlich zur Erkenntnis ergibt: »ein ewiger Fortgang von organischer Schöpfung, der in jedes lebendige Geschöpf gelegt ward.« (HW VI, 82).

Das ist allerdings ein weitgespannter Bogen von der Physiologie der Reize bis zu den abstrakten Verstandesleistungen; er umfasst nicht weniger als den ganzen Menschen. Auf die Bildung des Menschen als eines progressiven Ganzen hat Herder von Anfang an gesetzt. Das Ideal der Humanität ist in seinem Werk das Gegengewicht zur Physiologie. Es ist dieses Ideal, das ihn – bei allen Unterschieden – doch mit der Frage der Philosophie Kants verbindet: was der Mensch aus sich machen kann und soll. Dass Herder beides vertritt, Physiologie und Humanität, unterscheidet ihn vom harten Kern der philosophi-

schen Ärzte, die sich in der Regel darauf beschränken, aus der Naturalisierung des Menschen dessen Bestimmung zu gewinnen. Die Einziehung von Philosophie auf Anthropologie betrifft zugleich die Natur und die Kultur des Menschen. Das zeigt sich in den Grundbegriffen von Herders Anthropologie: Sprache, Empfindung, Geschichte.

Sprache

Für sein Programm, die Philosophie kopernikanisch zu wenden, hat Herder mit der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* einen entscheidenden Schritt getan: Die Anthropologie, zu der Philosophie werden soll, findet ihre Grundlage in einer Theorie der Sprache; um ihrerseits als Anthropologie gelten zu können, beschränkt sich die Sprachtheorie nicht auf die diskursiv-logische Seite der Sprache, sondern erfasst eine Funktion, die der Sprache noch vorausliegt: ›Besonnenheit‹ oder ›Vernunft‹ nennt Herder das Vermögen, Realität mit Merkmalen zu versehen und sie symbolisch zu erschließen.

Für Herder ergibt sich die Kondition des Menschen aus dem Vergleich mit den Tieren. Charakteristisch für die Tiere sei, dass sie über eine biologisch definierte Umwelt verfügen, über eine ›Sphäre‹. »Dieser Gesichtspunkt ist die ›Sphäre der Tiere‹ [...] Jedes Tier hat seinen Kreis, in den es von Geburt an gehört, gleich eintritt, in dem es lebenslang bleibt, und stirbt.« (HW I, 712; Hervorh. im Orig.). Der Rückgriff auf den Begriff der Sphäre erlaubt es Herder, alle Ursprungstheorien zu verabschieden: Die Sprache des Menschen ist in keiner anderen Sprache fundiert, weder bei Gott noch bei den Tieren. Der Mensch ist nicht an eine bestimmte natürliche Umwelt gebunden und deswegen stumm; erst durch Sprache bildet er eine Welt für sich aus. Mit dieser Einsicht hat Herder die Sprachtheorie des 18. Jh.s grundlegend verändert. Das Verhältnis von Sphäre und Sprache beschreibt die Kondition des Menschen unter der Perspektive von Mangel und Freiheit. »Bei dem Menschen ist alles in dem größten Mißverhältnis – Sinne und Bedürfnisse, Kräfte und Kreis der Wirksamkeit, der auf ihn wartet, seine Organe und seine Sprache.« (HW I, 715). Herder sieht den Grund für das Missverhältnis der Menschen darin, dass sie nicht wie die Tiere über eine Sphäre verfügen; weil aber die Tiere über keine Sprache verfügen, geht der Vergleich nicht auf und verweist auf das, was der Mensch für sich ist: Sprachwesen. In der Sprache zeigt sich Vernunft als Ausdrucksvermögen, mit

dem wir Realität gliedern und symbolische Welten hervorbringen können. So ergibt sich aus einem grundlegenden Mangel der Vorzug der Freiheit: »Eben weil sie [die Sinne] nicht für einen Punkt sind, so sind sie allgemeinere Sinne der Welt.« (HW I, 716).

Herder hat im Verhältnis von freier Tätigkeit und spezifischer Unbestimmtheit des Menschen eine anthropologische Konstante gesehen. Gestiftet wird dieses Verhältnis aber erst durch die Sprache. Sie ermöglicht die Ausbildung historischer Welten und kann dennoch den Mangel an Bestimmtheit nicht grundsätzlich aufheben, weil sie an den nichtsprachlichen Grund der Natur gebunden bleibt. »Die Basis der Menschheit ist also, wenn wir von willkürlicher Sprache reden, unaussprechlich.« (HW I, 774). Deswegen bleibt die kulturelle Welt offen. »Das Wesentliche unseres Lebens ist nie Genuß sondern immer Progression, und wir sind nie Menschen gewesen, bis wir – zu Ende gelebt haben.« (HW I, 773).

Empfindung

Herders Theorie der Empfindung ist ein weiterer Baustein in der »Einziehung von Philosophie auf Anthropologie«. Zu den Konsequenzen der kopernikanischen Wende gehört, dass die sinnlich-anschauliche Welt Eigengewicht erhält und mehr sein soll, als nur Material für den Verstand zu sein. Das ist gegen die frühe, logos-zentrierte Aufklärung gerichtet, die sich für die Sinnlichkeit nur so weit interessierte, wie sie zur Verbesserung logischer Erkenntnis dienlich war. Selbst Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) bezeichnete die Empfindung als *cognitio*. Aber auch in Kants strikter Trennung von Sinnlichkeit und Verstand bemerkt Herder ein krasses Ungleichgewicht zugunsten der logischen Urteilsfunktion. Dagegen setzt er die Einheit der Erkenntniskräfte, indem er schon die Sinnlichkeit als reflexiv oder besonnen auslegt. Dafür steht sein Begriff der Empfindung.

Herder sucht in der Empfindung eine Basis, die tief in der organischen Natur liegen soll. Und er findet sie in dem von Albrecht von Haller (1708–1777) übernommenen physiologischen Reiz-Begriff. Der Reiz bildet die äußerste Grenze der Wahrnehmbarkeit. Herder erkennt dort einen Abgrund, und er hält vor allem der rationalistisch orientierten Aufklärung vor, die dunkle Seite der Sinnlichkeit in der Ordnung ihrer Systeme verschwinden zu lassen. »Vor solchem Abgrunde dunkler Empfindungen, Kräfte und Reize

graut nun unsrer hellen und klaren Philosophie am meisten.« (HW IV, 340). Diesen dunklen Grund der Seele will Herder in die Begründung von Erkenntnis einbeziehen; deswegen macht er vor einer rein physiologischen Auflösung der Empfindung halt. Es ist oft bemerkt worden, dass Herder die Reiz-Theorie Hallers umdeutet, indem er in die Irritabilität der Muskeln die Sensibilität der Nerven projiziert, so dass er den Reiz als Stufe des Sensiblen auslegen kann, wenn auch als unterste. Die Seele ist der Naturkraft der Reize zwar hilflos ausgeliefert; durch die Sensibilität der Nerven werden die Reize jedoch kanalisiert. So steht die Seele »auf einem Abgrunde von Unendlichkeit und weiß nicht, daß sie darauf stehe; durch diese glückliche Unwissenheit steht sie fest und sicher.« (HW IV, 345). Schon im Reiz ist eine Kraft wirksam, die sich als Empfindung manifestiert. Entscheidend ist, dass die Empfindung nicht bloß als sinnliche Basis der Vernunft verstanden wird, sondern als eigenständiger Zugang zur Welt gelten soll. Die Sinne erschließen den Gegenstand und konstituieren ein »sinnliches Universum«, in dem die einzelnen Empfindungen aufeinander verweisen und ineinander übersetzbar sind.

Dieses sinnliche Universum ist zur Materie durch den Reiz abgegrenzt: Der Reiz ist »tote Materie« (HW IV, 331) und zugleich »Keim der Empfindung«. Es ist Herders Anspruch, diese äußerste Grenze der Sinnlichkeit in die Begründung von Erkenntnis einzubeziehen. Vor den Abgründen der Seele, die er im Reiz erkennt, schreckt er theoretisch nicht zurück, sondern reiht sie ein in die Kontinuität einer durchgehenden Ordnung. Dazu heißt es in den *Ideen* sehr prägnant: »Das Resultat der Reize wird Trieb; das Resultat der Empfindungen, Gedanke: ein ewiger Fortgang von organischer Schöpfung, der in jedes lebendige Geschöpf gelegt ward« (HW VI, 82). Der Begriff dieser Ordnung ist nicht theologisch gedacht, aber doch analog zur göttlichen Schöpfung ausgelegt. Herder deutet die Schöpfung als Bildungsprozess um, der sein Ziel in der Herstellung der Menschheit hat. Und er entnimmt der Schöpfungsanalogie die Aufforderung, das Ganze dieser Ordnung vollständig darzustellen. Darin liegt der durchaus holistische Anspruch der Anthropologie, die er im Blick hat – vom Reiz bis zum Gedanken der Schöpfung.

Herders Kritik an der Psychologie der Empfindungsatome ist sprachphilosophisch motiviert. Seine Theorie der Empfindung geht aus der Einsicht hervor, dass sich die Daten in der Wahrnehmung ebenso wenig voneinander isolieren lassen wie die Worte in der Sprache. Deswegen erscheint die Sprachtheorie

zugleich als Abhandlung über den Ursprung der Empfindung. Dass Sprache und Empfindung sich auf einen gemeinsamen Ursprung beziehen lassen, gehört zum kritischen Potential der anthropologischen Wende. Herder richtet es gegen alle philosophischen Positionen, die durch Isolierung und Vereinzelung Erkenntnisgewinne erzielen wollen; gemeint ist damit auch Kants transzendentalphilosophische Teilung in Sinnlichkeit und Verstand. Herder beklagt die Spaltung der Erkenntniskräfte und bemerkt, dass die Teilung zu Lasten der Sinnlichkeit geht. »Am übelsten ging es hiebei der gesamten Sinnlichkeit. Von zwei leeren langweiligen Larven, Raum und Zeit, die ihre Form formlos tragen, hinweggeschleucht, verschwand sie; man hörte von ihr nur unter dem bösen Namen Empirismus. Ein Land voll Klüfte wird die menschliche Seele, eine traurige Mondkarte.« (HW VIII, 615). An Kants Transzendentalphilosophie stört Herder, dass sie das Wissen auf die logische Urteilsform beschränkt und deswegen als allgemeine Erkenntnistheorie gar nicht auftreten kann. Dagegen will Herder alle Welt-Bezüge des Menschen zum Thema machen, und er sieht, dass sich dieser Anspruch als Theorie reiner Vernunft nicht einlösen lässt, sondern nur als philosophische Anthropologie.

Geschichte

Im Programm einer kopernikanischen Wende zur Anthropologie erscheint Geschichte als der eigentliche Schauplatz des Menschen. Auch die Geschichtsphilosophie muss nach dem grundsätzlichen Verständnis Herders von Erfahrungsdaten ausgehen, auch sie soll »Philosophie über facta« sein, wie es in einem Brief an Wieland heißt (Jan. 1785). Die *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (erschienen zwischen 1781 und 1794) sind gegen einen reinen Begriff von Geschichte gerichtet, wobei Herder noch bei Voltaire den Versuch kritisiert, aus der Annahme einer konstanten Natur des Menschen einen idealtypischen Verlauf von Geschichte zu konstruieren. Zu den Fakten zählt vor allem, dass der Mensch Teil der Natur ist und sich deswegen auch im Verhältnis zur Natur bestimmen muss. Die Philosophie der Geschichte hat beides zum Thema: die Natur und die Menschheit.

Für die Darstellung der Naturgeschichte orientiert Herder sich am Stand naturwissenschaftlicher Diskussion, um doch von vornherein deutlich zu machen, dass er dem materialistisch-mechanischen

Naturbegriff der Aufklärung nicht folgt. Herder geht es nicht um allgemeine Begriffe, vielmehr erkennt er in der Natur das Muster eines progressiven Ganzen, das die Menschheit erst noch herstellen müsse. Das meint die Rede von der »Analogie der Natur«: Sie steht für ein Sinnganzes, dem die Geschichte der Menschheit entsprechen soll.

In der Naturgeschichte sieht Herder eine organische Kraft, die auch in der Geschichte der Menschheit wirksam ist: Bildung, bestimmte Gestalt, eigenes Dasein lauten die Prinzipien historischer Formen. Charakteristisch ist, dass in solchen Strukturen funktionelle Entsprechung und historische Entwicklung verknüpft sind. Die organische Kraft äußert sich in der Formbestimmtheit der Natur. Herder interpretiert im Anschluss an Leibniz Kraft so, dass sie sich nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung fassen lässt: Kraft ist nicht auf die Wirkungen reduzierbar, für die sie Ursache ist, sondern überschreitet die Formen, an die sie gebunden ist. »Dass Kraft und Organ zwar innigst verbunden, nicht aber Eins und dasselbe sei« (HW VI, 173). Entscheidend an diesem Begriff von Kraft ist nicht das Vermögen, Wirkungen hervorzubringen, sondern das Vermögen sich zu äußern. Weil der Kraft hier die Subjektivität eines Inneren zugeschrieben ist, lässt sich von außen kein Ziel definieren. »Aller Zusammenhang der Kräfte und Formen ist weder Rückgang noch Stillstand, sondern Fortschreitung.« (HW VI, 175).

Nach diesem Begriff von Kraft bemisst sich das Verhältnis von Natur- und Menschheitsgeschichte. Zwischen den natürlichen Formen und dem Menschen bestehen zahlreiche funktionelle Entsprechungen, die den Menschen als Tier und sogar als Vegetation bestätigen. Die Entstehung des Menschen lässt sich jedoch nicht auf äußere Ursachen zurückführen, sie folgt dem Bildungsgesetz organischer Kraft: als Äußerung, und nicht als Wirkung. Darin liegt der hermeneutische Kern der *Ideen*, dass die Gegenstände der Geschichtsphilosophie auf einen Sinn verweisen, der verstanden werden muss. Im Begriff der Kraft erweist sich das historische Universum als physiologisch gegliedert und zugleich als symbolisch artikuliert. In der Notwendigkeit, die Erde und sich selbst zu verstehen, hat Herder die Einzigartigkeit des Menschen gesehen: als Sprachwesen, das »von Natur ein Kulturwesen ist« (Gehlen).

Manifestiert findet Herder diese Auszeichnung im aufrechten Gang. »Der aufrechte Gang des Menschen ist ihm einzig natürlich: ja er ist die Organisation zum ganzen Beruf seiner Gattung, und sein un-

terscheidender Charakter.« (HW VI, 114). In der Naturgeschichte wird der aufrechte Gang zum zentralen Merkmal, das die natürliche Ausstattung des Menschen prägt: Die freien Hände, die Ausbildung des Gehirns, Vernunft und Sprache werden so erst möglich. Die neue Position, die der Mensch einnimmt, ist in den *Ideen* aber nicht nur physiologischer Begriff, sondern zugleich Symbol. Es steht für die Besonderheiten der Gattung in der Naturgeschichte, und es bezeichnet die Einzigartigkeit des Menschen: Hauptschönheit der Erde, Kunstgeschöpf, Freigelassener der Schöpfung – in diesen Ausdrücken schließt Herder die Geschichtsphilosophie an das symbolische Potential an, durch das der Mensch sich selbst verstehen muss.

Hier zeigt sich, wie die anthropologische Wende Sprache und Geschichte miteinander verknüpft. Schon im zweiten Teil der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* hatte Herder Sprache als Voraussetzung dafür gesehen, dass der Mensch sich selbst als geschichtliches Wesen erfinden und Geschichte als progressives Ganzes herstellen muss. »Der Mensch ist ein freidenkendes, tätiges Wesen, dessen Kräfte in Progression fortwürken; darum sei er ein Geschöpf der Sprache!« (HW I, 769).

Im Begriff der Progression ist ein Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit gedacht. Fortschritt ist notwendig, weil der Mensch von Natur aus unterbestimmt ist und ohne die Ausbildung einer Sphäre nicht überleben könnte; aus diesem Mangel geht die Freiheit des Menschen hervor, sich selbst zu bestimmen. Es macht aber das Eigenartige der Progression aus, dass sie den ursprünglichen Mangel an Bestimmtheit gar nicht aufheben, sondern ihm nur unendlich viele Bestimmungen entgegensetzen kann. Wenn Herder von der Perfektibilität des Menschen spricht, meint er offensichtlich nicht, der Sinn der Geschichte würde in immer größerer Vervollkommnung des Menschen bestehen. Eine solche optimistische Position würde einen zwar abstrakten, aber eindeutig bestimmbar Begriff von Geschichte voraussetzen. Gegen Hume oder Voltaire besteht Herder darauf, dass wir über einen solchen Begriff nicht verfügen.

Der Mensch zwischen zwei Welten

Herders Programm einer kopernikanischen Wende ist gegen den Purismus einer Vernunft gerichtet, die sich von Erfahrung, Geschichte und Sprache abgekoppelt hat. Einer reinen Philosophie der Vernunft

bestreitet Herder das Recht, als allgemeine Theorie der Erkenntnis aufzutreten, weil sie bloß an der logischen Urteilsfunktion ausgerichtet ist. Eine solche Philosophie könnte auch keinen Beitrag zu einer philosophischen Selbstbestimmung des Menschen liefern. Darum aber geht es Herder. Die Anthropologie, die er im Sinn hat, zielt nicht auf eine substantielle Definition des Menschen, sondern soll die Bedingungen klären, unter denen die Selbstinterpretation des Menschen steht. Für Herder ist die Einsicht unabweisbar, dass eine philosophische Anthropologie am Ende des 18. Jh.s den Menschen doppelt bestimmen muss: durch die Natur und durch die Kultur. In dieser Duplizität seines Wesens liegt ein Widerspruch, der sich nicht auflösen lässt – eine anthropologische Unschärfe, die zur Folge hat, dass es kein einheitliches Bild vom Menschen gibt.

»Der Mensch allein ist im Widerspruch mit sich und mit der Erde: denn das ausgebildetste Geschöpf unter allen ihren Organisationen ist zugleich das ungebildetste in seiner eignen neuen Anlage [...] Er stellt also zwei Welten auf einmal dar und das macht die anscheinende Duplizität seines Wesens« (HW VI, 194). Herders Befund, dass sich das Verhältnis von Natur und Kultur nicht a priori bestimmen lässt, und dass sich der Mensch in diesem Verhältnis immer wieder neu einrichten muss, verbindet ihn mit den Autoren der Philosophischen Anthropologie des 20. Jh.s (s. Kap. III.16), die sich zu Recht auf Herder berufen haben.

Werke von Herder

- Herder, Johann Gottfried: *Werke in zehn Bänden*. Hg. von Martin Bollacher, Jürgen Brummack u. a. Frankfurt a. M. 1985–2000 [HW].
- : *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In: HW Bd. 1. Frankfurt a. M. 1985.
 - : *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: HW Bd. 6. Frankfurt a. M. 1989.
 - : *Sämtliche Werke in 33 Bänden*. Hg. von Bernhard Suphan. Berlin 1877–1913 (Nachdruck Hildesheim 1994).

Sekundärliteratur

- Adler, Hans: *Die Prägung des Dunklen. Gnoseologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei Herder*. Hamburg 1990.
- Arnold, Günter: *Johann Gottfried Herder*. Leipzig 1988.
- Berg, Eberhard: *Johann Gottfried Herder*. In: Wolfgang Marschall (Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie*. München 1990, 51–68.
- Gaier, Ulrich: *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.
- : *Johann Gottfried Herder*. In: Tilman Borsche (Hg.): *Klassiker der Sprachphilosophie*. München 1996, 215–235.