

Inhalt des zweiten Hefes:

ABHANDLUNGEN:

- Josef Beffert, Schaam/Lieschenstein:*
Das Antinomienproblem als ein Grundproblem aller Metaphysik:
Kritik der »Kritik der reinen Vernunft« 143
- Julian Mida Büchel, München:*
Ökologische Ethik – Eine Einführung mit Literaturhinweisen 169
- Michael Ebdred, Konstanz:*
Vom Wesen der Polis und vom Unwesen des Beiläufigen 185
- Ursula J. Meyer, Würzburg:*
Sinn und Symbol. Eine Untersuchung zum Sinnbegriff bei Paul Ricœur
und Maurice Merleau-Ponty 217
- Ernst Michael Lange, Berlin:*
Wittgenstein, Schopenhauer und die Form der Philosophie 227
- Alex Sutter, Bern:*
Kant und die »Wilden«. Zum impliziten Rassismus in der
kantischen Geschichtsphilosophie 241
- Joseph Schmucker-von Koch, Regensburg:*
Das Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit
als ästhetisches Orientierungskriterium 267
- BUCHBESPRECHUNGEN:**
- Herta Nagl-Docekal/Helmut Vetter (Hrsg.), *Tod des Subjekts?*
(Walter Reese-Schäfer) 281
- Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne.*
(Rigo Söder) 283
- Das Alte geht nicht mehr, und das Neue geht auch nicht.
Zu einem Buch über Franz Rosenzweig.
(Stephan Dressler) 287

prima philosophia

HERAUSGEGEBEN VON SABINE S. GEHLHAAR

Redaktionelle Mitarbeit
Ingomar Kloos



JUNGHANS-VERLAG CUXHAVEN

Band 2 / Heft 2
1989

6.4	6.41	6.42	6.421	6.422	6.423	6.43
						6.431
					6.4311	
6.5	6.51	6.52	6.521	6.522	6.53	6.54
			6.432			
		6.4321				
	6.44					
6.45						

Ordnet man schließlich 49er- und 21er-Quadrat nebeneinander an (oder übereinander), so ergibt sich wiederum eine konvexe Figur, ein Rechteck, mit zwei symmetrischen Teilen, den Quadraten. Diese Anordnung wäre hervorragend geeignet, auch zu zeigen, was Wittgenstein im Hinblick auf die Logik ausdrücklich gesagt hat: »Die Menschen haben immer gehant, daß es ein Gebiet von Fragen geben müsse, deren Antworten – a priori – symmetrisch, und zu einem abgeschlossenen Gebilde vereint liegen.« (5.4541b) Die Menschen haben es immer gehant, aber Wittgenstein hat es gefunden, und, wenn ich recht habe, in der Struktur seiner LPA, der Form seiner ersten Philosophie, auch gezeigt.

KANT UND DIE »WILDEN«
 ZUM IMPLIZITEN RASSISMUS IN DER KANTISCHEN
 GESCHICHTSPHILOSOPHIE

von Alex Sutter, Bern

Der »Wilde« des 18. Jahrhunderts erscheint aus der Distanz von 200 Jahren als eine durch und durch imaginäre und erst noch doppelköpfig-imaginäre Gestalt: edler Wilder und wilde Bestie, je nach ideologischem Bedarf. Beide Varianten des Stereotyps gingen von derselben Erfahrung einer tiefen Verunsicherung der europäischen Welt hervor aus, die sich in den zeitgenössischen Reiseberichten in Form einer *Anhäufung von Negationen* artikulierte: Die Wilden waren gewöhnlich zuerst einmal durch Abwesenheit von Gesetz und Regierung, von Christengott und Kirche, von Geld und Arbeitsteilung, von Schrift und Wissenschaft, von Kleidern und Sittlichkeit, von Technologie und Kultur, nicht selten von Gesellschaft überhaupt, also jedenfalls negativ gekennzeichnet. Was übrig blieb, war eine *leere Projektionsfläche*, die fast nach Belieben weltanschaulich besetzt werden konnte¹.

So neigten die Agenten der europäischen Expansion, wie etwa die Entdeckungreisenden, die Marineoffiziere, die Kolonialisten, die Händler und auch die Aktionäre der Handelsgesellschaften gewöhnlich dazu, die außereuropäischen Eingeborenen entweder als potentielle Sklaven oder aber als bloße Störenfriede zu betrachten. Bedeutung der Möglichkeit dieser sozusagen a priori vernichtenden Haltung war ein kaum zu überbietender *Zivilisations-Chauvinismus*, der all jene Menschengruppen, die sich durch obengenannte Leerstellen »auszeichneten«, automatisch zu Unter- oder Halbmenschen, eben zu vogelfreien »Wilden« stempelte. Die praktischen Konsequenzen solchen Denkens konnten nicht härter sein. Die Wilden durfte »man« weitgehend ungestraft übers Ohr hauen, kidnappen, vergewaltigen, versklaven, aus ihrem Land vertreiben und – im Falle einer Gegenwehr – selbstverständlich auch umbringen. Wir tun gut daran, diesen historisch-semantischen Kern des Wortes in Erinnerung zu behalten.

Der zivilisationsstolze Eurozentrismus² wurde von den gemäßigten Aufklärern des 18. Jahrhunderts, also den wohlbestallten und für die Praxis maßgeblichen Köpfen, weitgehend gestützt und ideologisch untermauert. Gerade die weltbürgerlich gestimmten Geister fühlten sich von dieser – wie Voltaire einmal mit Blick auf die Wilden sagte – »Schande der Natur«, welche ansonsten jungfräuliche Kontinente befleck-

I. Die Hierarchie der Rassen

Im Abschnitt »Von den Nationalcharakteren« der Schrift »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« (1764) behandelt Kant, nachdem er ausführlich auf die europäischen und knapper auf die orientalischen Nationen im einzelnen eingegangen ist, summarisch die afrikanischen und die amerikanischen Eingeborenen. Unter den letzteren nehmen die »kanadischen Wilden«, wie übrigens auch bei Voltaire⁹, eine Vorzugsstellung ein. Ihnen werden ein starkes Ehr- und Freiheitsgefühl, Redlichkeit, Stolz und Tapferkeit zugute gehalten; zur »spartanischen Republik« fehle ihnen bloß noch ein »Lycurgus«¹⁰. Dies ganz im Gegensatz zu den »übri-gen Eingeborenen dieses Weltheils«, deren »Gemütscharakter« im Merkmal einer »außerordentlichen Fühllosigkeit« (KW II 881) beschlossen sei.

Über die »Negers von Afrika« schließlich gibt es nur noch Negatives zu berichten. Sie hätten von Natur aus »kein Gefühl, welches über das Läßpische stiege« (KW II 880). Mit Berufung auf Hume spricht Kant den Afrikanern jegliches Talent für Kunst und Wissenschaft ab. Weiße und Schwarze werden insgesamt als zwei wesentlich unterschiedene Menschengeschlechter vorgestellt; ihre Verschiedenheit schein e »ebenso groß in Ansehung der Gemütsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein« (ebd.). Und noch ein Münsterchen: »Die Schwarzen sind sehr eitel, aber auf Negerart, und so plauderhaft, daß sie mit Prügelein müssen auseinander gejagt werden.« (ebd.)

An dieser Stelle gefällt sich Kant offensichtlich in einem hemdsärmeligen *Sklavenhalter-Rassismus*. Damit fiel der aufgeklärte Magister allerdings kaum aus der Rolle, wurde doch dieselbe Ansicht zum Beispiel beinahe gleichzeitig vom berühmten *Voltaire* verbreitet. Dessen Anthropologie beinhaltete, höchst vereinfacht gesagt, folgende Grundannahmen¹¹: Die physischen Verschiedenheiten unter den Menschengruppen verdanken sich ebensovielen göttlichen Lokalschöpfungen. Das Menschengeschlecht besteht also aus verschiedenen Arten, die eine je eigene Herkunft haben und die sich graduell unterscheiden gemäß der Lehre von der großen Kette der Wesen. Dieser *physischen Vielheit* steht die *psychische Einheit* der Menschengattung gegenüber: alle Menschen sind laut Voltaire mit denselben Leidenschaften und derselben Vernunft ausgestattet – mit *Ausnahme* der afrikanischen und der amerikanischen *Wilden*, denen es an Vernunft mangelt. Die Wilden sind also *Halbmenschen*, die erst dabei sind, ihre Vernunft zu entwickeln; sie stecken noch im Übergangsprozeß zwischen Tier und Mensch, den die übrigen Menschengruppen bereits abgeschlossen haben. Dies ist Grund genug, um die Versklavung einer Menschenart (»race«) durch die andere zu rechtfertigen¹².

Mit der Annahme mehrerer lokaler Schöpfungen des Menschen gesellte sich Voltaire zu den sogenannten Polygenisten, einer Minderheit unter den anthropologisch

te, ideologisch herausgefordert. Die neugeschaffenen anthropologischen und geschichtsphilosophischen Denkmuster können nicht zuletzt auch als Antwort auf eben dieses Skandalon gedeutet werden.³

Neben dem vorherrschenden Zivilisationswahn gab es im 18. Jahrhundert ein unüberhörbares, bis heute nachhallendes Gemurmel von Gegenstimmen, die nur gerade darin übereinstimmten, daß sie jenem Wahn etwas entgegenzusetzen hatten – ein recht vielfältiges Etwas, das allzu schnell mit dem Vorurteil des »Edlen Wilden« identifiziert wird. Denn was unter dieser desillusionierend gemeinten Bezeichnung zusammenläuft, läßt sich kaum auf einen Nenner bringen. Mindestens sollte man die *civilisationskritischen* von den rein *sentimentalen* Varianten des »bon sauvage« unterscheiden⁴. Im ersten Fall diente die Kunstfigur des »Guten Wilden« dazu, die eigenen Denkbäude, Institutionen und Lebensformen im Spiegel der fremden Kultur, oder genauer: in der Perspektive des unverdorbenen Naturkindes verfremdet darzustellen. Diese Methode der kritischen Relativierung eigenkultureller Versteinerungen, die gewöhnlich mit einer pluralistischen Anerkennung der kulturellen Verschiedenheit einherging, war die Domäne von Philosophen wie Montaigne, Rousseau, Diderot und Herder⁵. Gleichzeitig verbreitete sich die rührselige Theater- und Romangestalt des »Edlen Wilden« als genaues Gegenstück zum Stereotyp der Verteufelung: Ausgeburten einer sentimentalen Phantasie, welche die entleerte Gestalt des Wilden als Tummelplatz ihrer idyllischen Wünsche benutzte⁶.

Im folgenden möchte ich die Kantische Auffassung der Wilden herausarbeiten. Die Ausgangslage zu diesem Unternehmen ist nicht gerade vielversprechend. Es existieren kaum brauchbare Vorarbeiten⁷, und Kant selbst hat sich immer nur am Rande und wenig kohärent über die Wilden geäußert. Ich mußte also erst einmal wie ein Lumpensammler weit verstreute und teilweise entlegene Äußerungen zusammentragen und chronologisch bündeln, – mit dem Resultat einer gerafften Darstellung von drei aufeinander folgenden Kontexten, innerhalb derer Kant hauptsächlich von den Wilden sprach: dem Umkreis der Geographie-Vorlesung (ca. 1764–75), den Aufsätzen zur Rassentheorie (ca. 1775–85), und schließlich den verschiedenen Beiträgen zur Geschichtsphilosophie aus den 80er Jahren und danach. Zum Schluß werden die Ergebnisse der Untersuchung in ketzerischer Absicht mit einem Grundsatz der Kantischen Ethik konfrontiert. Ich hoffe, folgende etwas plakativ tönende These plausibel machen zu können, wonach der spezifisch Kantische *humanistische Universalismus* der praktischen Vernunft, wenigstens insofern er geschichtsphilosophisch konkretisiert wird, offensichtlich an eine *implizit rassistische Voraussetzung* gebunden ist⁸.

interessierten Gelehrten seiner Zeit. Denn spätestens seit Buffons »Histoire naturelle« hatte sich die monogenetische Rassentheorie durchgesetzt, an der sich auch Kant orientierte.¹³

Zwar hatte auch Buffon wie nach ihm Voltaire das Menschengeschlecht in hierarchisch abgestufte Rassen aufgeteilt; doch die Begründung lautete anders¹⁴. Buffon ging in seiner Naturgeschichte des Menschen von einer einzigen *Stammgattung* aus, die er in der gemäßigten Zone Europas ansiedelte. Diese Stammgattung verkörperte den Menschen in seiner größten Vollkommenheit, sowohl physisch-ästhetisch wie auch intellektuell-moralisch. Vermittelst ausgedehnter Wanderungszüge hätten sich die Menschen des ursprünglichen Stammes über alle Weltgegenden verbreitet. Die je verschiedenen Klimata in den neuen Heimatländern hätten maßgeblich auf den psychophysischen Charakter ihrer Bewohner eingewirkt, wodurch sich – den verschiedenen Klimazonen gemäß – die Hauptrassen der Menschen ausgebildet.

Zwei Punkte sind hervorzuheben: Erstens sind für Buffon die *Mittelleuropäer* die Abkömmlinge der idealen Stammgattung. Im Vergleich mit ihnen sind alle anderen Rassen nur Abwandlungen ins Unvollkommene, Abweichungen ins Extreme, Degenerationen. Und zweitens betrifft der Prozeß der Rassenbildung nicht nur die physische Erscheinung der Menschen, sondern auch ihre *moralischen* und *intellektuellen* Qualitäten. Der Buffonsche Rassenbegriff umfaßt also, wie übrigens schon der von Linné¹⁵, einen psychophysischen Gesamtsteckbrief von Menschengruppen. Beides zusammengenommen ergibt den spezifisch eurozentrisch-ideologischen Gehalt der Buffonschen Rassentheorie.

Kant geht in seinen Vorlesungen zur »Physischen Geographie« genau von diesen rassistischen¹⁶ Voraussetzungen aus. Dabei macht er – wie Buffon vor ihm – eine Zuordnung der Rassen zu den heißen, gemäßigten und kalten Klimazonen¹⁷. Das Tableauder Rassen ist ohne weitere Begründung *hierarchisch* gegliedert:

»Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Rasse der Weißen. Die gelben Indianer [= Inder] haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften.« (AA IX 316)

Die allseitige Überlegenheit der weißen Rasse steht ganz außer Frage; die kolonialistische Unterwerfung mittels überlegener Waffengewalt ist nicht etwa der Grund, sondern die Folge der rassischen Rangordnung:

»Der Einwohner des gemäßigten Erdtrichs, vornehmlich des mittleren Theiles desselben, ist schöner an Körper, arbeitsamer, schmerzhafter, gemäßigter in seinen Leidenschaften, verständiger als irgend eine andere Gattung der Menschen in der Welt. Daher haben diese Völker zu allen Zeiten die anderen belehrt und durch die Waffen bezwungen.« (AA IX 317)

Was ihr »*Naturell*« angeht, so werden die Wilden der heißen sowohl als der kalten Zonen ausnahmslos durch negative Attribute gekennzeichnet: Sie sind faul, zaghaft und furchtsam, abergläubisch und rauschüchtig, die südlichen Wilden zudem eifersüchtig und wollüstig¹⁸. Dieser ausgeprägte *Kantische Hang zum negativen Stereotyp* wird ein wenig verständlicher, wenn man sich die dürftige Qualität der zeitgenössischen ethnographischen Berichte in Erinnerung ruft. Davon zeugt der abschließende »Dritte Theil« der »Physischen Geographie«, der von den »vornehmsten Naturmerkwardigkeiten aller Länder« handelt, wobei Kant fast ausschließlich paraphrasierend aus den von ihm so geschätzten Reiseberichten schöpft. Er verdichtet diese zu tatsächlich merkwürdigen Mosaikbildern, die sich hauptsächlich aus spektakulären und kuriosen Angaben zusammensetzen. Die von Kant getroffene Auswahl verstärkt das die Reiseberichte selbst schon organisierende Prinzip des Exotischen, das sich entweder pauschal als Negation oder als Überbetonung von auffälligen Details artikuliert. Zum Beispiel heißt es von den brasilianischen »Tapajern«:

»Sie haben keinen Begriff von Gott, kein Wort, das ihn bezeichnet, gehen nackt, fressen die gefangenen Feinde, obgleich nicht mit so grausamer Marter als die Kanadier, durchbohren ihre Lippen und stecken eine Art von grünem Jaspis in die Öffnung, welches die Frauenzimmer nicht thun, die dafür die Öffnung im Ohr läppchen sehr erweitern. Jene bekleben auch das Gesicht mit Federn, dagegen sich diese dasselbe mit Farben bemalen.« (AA IX 430)

Ausgenommen von dieser exotisierenden Art der Beschreibung sind wiederum die kanadischen Indianer. Kant geht der Reihe nach kurz auf deren Aussehen, sinnliche Fähigkeiten und Einbildungskraft, politische Organisation, Blutrache, Religion, Traumdeutung, Krieg, Gefangenschaft, Marter, Kannibalismus und schließlich auf die Rolle der Freundschaft und die Art der Erziehung ein¹⁹. Dabei ist er deutlich um einen Abbau des negativen Stereotyps bemüht. Diese Vorzugsbehandlung der kanadischen Ureinwohner – gemeint sind wohl in erster Linie die Irokesen und die Huronen – verdankt sich zweifellos der vergleichsweise sehr guten ethnographischen Berichterstattung seitens der französischen Jesuiten-Missionare²⁰. Daraus ließe sich schließen, daß mangelhafte ethnographische Kenntnisse im allgemeinen eine nicht unerhebliche Rolle bei der Herausbildung und Tradierung der rassenspsychologischen Vorurteile spielten – wie dann umgekehrt das ideologisch verhärtete Vorurteil den Stil der Ethnographie im 19. Jahrhundert stark geprägt hat²¹.

II. Von der Rassentheorie zur Geschichtsphilosophie

Nimmt man Buffons Rassebegriff zum Vergleichspunkt, so können die drei Kantischen Abhandlungen zur Rassetheorie²² durchaus als Beitrag zu einer *Entideologisierung*

nung gewertet werden. Bereits in »Von den verschiedenen Rassen des Menschen« (1775/77) macht sich Kant daran, den Rassebegriff zu einem wissenschaftlich brauchbaren Instrument zu schärfen, indem er ihn als Bestandteil des sogenannten »natürlichen« Klassifikationssystems, das nach dem Kriterium der Abstammung errichtet wird, neu formuliert. Oberster Begriff eines solchen Systems ist die *Gattung*, der alle jene Tiere angehören, die miteinander fruchtbare Junge zeugen können. Auf den Menschen angewandt heißt dies: »Alle Menschen auf der weiten Erde [gehören] zu einer und derselben Naturgattung« (KW XI 11). Diese gattungsmäßige Einheit ließe sich zwar auch polygenistisch erklären; doch Kant verwirft die Theorie von mehreren Urstämmen bzw. ursprünglich verschiedenen Menschenarten als »eine Meinung, welche die Zahl der Ursachen ohne Not vervielfältigt« (KW XI 12). Er nimmt also an, daß alle Menschen einem einzigen Stamme entsprungen seien.

Die sich vererbenden Unterschiede innerhalb einer Gattung mit einem gemeinschaftlichen Stamm nennt Kant »Abartungen«. *Rassen* sind nun solche Abartungen, welche a) sich ungeachtet von Ortsveränderungen über lange Generationsreihen unverändert erhalten und b) mit andern Abartungen derselben Gattung jederzeit Mischlinge (»halbschlächtige Jungen«) zeugen.

Kant geht in der Folge von diesem genetischen Rassebegriff zu einer naturgeschichtlichen Theorie der Herausbildung der verschiedenen Menschenrassen über. Dazu führt er die Begriffe »Keime« und »Anlage« ein. Unter dem ersteren versteht er den organischen Grund zur Ausbildung besonderer Körperteile, unter dem letzteren den organischen Grund der Ausbildung von Größe und Verhältnis der Körperteile untereinander. Die Ausstattung mit mannigfaltigen Keimen und Anlagen begründet die Anpassungsfähigkeit der Lebewesen an unterschiedliche klimatische Bedingungen.

Wenn sich die Mitglieder der menschlichen Stammgattung nach ausgedehnten Wanderungen neuartigen, ihnen bislang unbekanntem klimatischen Bedingungen aussetzen, so aktualisieren sie jeweils eine besondere Auswahl und Kombination ihrer Keime und Anlagen. Dies ist der naturgeschichtliche Vorgang der primären Rassenbildung. Ausgehend von der Stammgattung kann sich immer nur gerade *ein* Rassenmuster bilden, das dann auch unabhängig vom auslösenden Klima relativ beständig vererbt wird.

Da Keime und Anlagen ausschließlich auf *körperliche* Phänomene bezogen sind, ist der Kantische Rassebegriff prinzipiell auf den physischen Bereich eingeschränkt. Doch an mindestens zwei Stellen der Abhandlung von 1775 scheint Kant selbst diesen Zusammenhang zu ignorieren. Einmal spricht er von der »Kälte und Unempfindlichkeit des Naturells« der Amerikaner als einem »Überbleibsel von der Wirkung eines langen Aufenthalts in kalten Weltstrichen« (KW XI 16), und zum andern heißt es vom »Neger«, er sei »seinem Klima wohl angemessen, nämlich stark, fleischig, gelenk,

aber unter der reichlichen Versorgung seines Mitterlandes faul, weichlich und tändelnd« (KW XI 23).

Noch deutlicher gerät Kant in Buffonsches Fehrwasser, wo er (in der Ausgabe von 1777) die Stammgattung als »Weiße von brunetter Farbe« mit einem mutmaßlichen Stammsitz in den gemäßigten Zonen der Alten Welt extrapoliert. In der daran anknüpfenden Einteilung der Rassen heben sich die hochblonden Nordeuropäer deutlich von den farbigen Rassen ab, da sie der Stammgattung mit Abstand am nächsten kommen. Die übrigen drei Rassen sind die kupferroten Amerikaner, die schwarzen Afrikaner und die olivengelben Inder²³. Immerhin verzichtet Kant nun im Gegensatz zur Geographie-Vorlesung auf eine explizite wertmäßige Hierarchisierung der Rassen.

Was sich in der eben genannten Einteilung bereits deutlich abzeichnet, nämlich die *Hautfarbe* als wertneutrales Hauptkriterium zur Unterscheidung der Rassen, wird in der Abhandlung »Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse« (1785) zum inhaltlichen Ausgangspunkt des Rassebegriffs. Auffällig ist, daß Kant nun jede Spekulation über den ersten Menschenstamm, gerade auch was die vorgebliche Nähe der Weißen zu diesem angeht, explizit zurückweist²⁴. Die Kernpunkte der früheren Rassentheorie von 1775/77 bleiben unverändert. Kant versucht nun vor allem, die wissenschaftsmethodische Bedeutung seines Rassebegriffs aufzuzeigen. Gegenüber der Buffonschen wirkursächlichen Klimatheorie werden nochmals das teleologische Konzept der Rassenkeime sowie die Invarianz der Rassenbildungen hervorgehoben. Zusammenfassend:

»Also müssen sich die Keime, die ursprünglich in den Stamm der Menschengattung zur Erzeugung der Rassen gelegt waren, schon in der ältesten Zeit nach dem Bedürfnis des Klima, wenn der Aufenthalt lange daurete, entwickelt haben; und, nachdem eine dieser Anlagen bei einem Volke entwickelt war, so löschte sie alle übrigen gänzlich aus.« (KW XI 82)

Festzuhalten bleibt, daß im Aufsatz von 1785 die *Verwissenschaftlichung der Rassentheorie* eine Stufe erreicht hat, die den Verzicht auf jede diskriminierende rassenspezifische Äußerung beinahe zwingend nach sich zog. Dies bedeutet nun aber nicht, daß sich der rassistische Komplex aufgelöst hätte; vielmehr ist er in den Zustand der *Verdrängung* geraten. Er ist latent noch vorhanden und wird auch plötzlich und unerwartet aktualisiert, etwa an einer Stelle im dritten rassentheoretischen Aufsatz von 1788²⁵, wo von den amerikanischen Ureinwohnern gesagt wird, sie seien eine »Rasse, zu schwach für schwere Arbeit, zu gleichgültig für emsige, und unfähig zu aller Kultur«, eine Rasse, die »noch tief unter dem Neger steht, welcher doch die *niedrigste unter allen übrigen Stufen* einnimmt, die wir die Rassenverschiedenheiten genannt haben« (KW IX 159 f.). Das merkwürdige und unvermittelte an dieser Bemerkung ist,

daß es Kant spätestens seit der Abhandlung von 1785 tunlichst vermieden hatte, die Rassen werthierarchisch einzustufen. Das Verdrängte meldet sich hier am falschen Orte zu Wort. Denn im selben Moment, da die Idee der rassistischen Stufung aus dem Kontext der wissenschaftlichen Rassentheorie verbannt wurde, taucht sie in einer beinahe zur Unkenntlichkeit veränderten Gestalt im *geschichtsphilosophischen* Kontext wieder auf. Eine Aufzeichnung aus dem Nachlaß der 80er Jahre dokumentiert diese Verschiebung ganz ungeschminkt. Die Passage setzt mit einer rassenspsychologischen Charakterisierung ein, welche es offenkundig darauf abgesehen hat, die unterschiedlichen geschichtlichen Möglichkeiten der vier Grundrassen zu umreißen:

- »1. *Americaner*: Unempfindlich, ohne Affect und Leidenschaft als bloß für Rache. Freiheitliebe ist hier bloße faule Unabhängigkeit. Sprechen nicht, lieben nichts, sorgen für nichts. [...] Nehmen gar keine Cultur an.
 2. *Neger*: Gerade das Gegentheil: sind lebhaft, voller Affect und Leidenschaft. Schwatzhaft, eitel, dem Vergnügen ergeben. Nehmen die Cultur der Knechte an, aber nicht der Freien, und sind unfähig sich selbst zu führen. Kinder. [...]
 3. *Indianer* [= Inder]: Sind gelassen, gleichsam selbstbeherrschend, nehmen die Cultur der Kunst an, aber nicht der Wissenschaft und Aufklärung. Sind immer Schüler, gut zu Bürgern und geduldig (einsig), aber nicht zu Magistraten; denn sie kennen nur den Zwang und nicht das Recht und Freiheit. Gelangen nicht zu Begriffen der wahren Ehre und Tugend. [...]
 4. *Weißer*: Enthalten alle Triebfedern der Natur in Affecten und Leidenschaften, alle Talente, alle Anlagen zur Cultur und Civilisierung und können sowohl gehorchen als herrschen. Sie sind die einzigen, welche immer in Vollkommenheit fortschreiten.« (AA XV 877 f.)

Der geschichtsphilosophische Gehalt dieser rassenspsychologischen Betrachtung läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig²⁶. Die Hierarchie der Rassen ist gleichzeitig eine Hierarchie ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung. Von den vier Rassen ist überhaupt nur die *weiße* fähig, in den Raum der Geschichte einzutreten; denn das »Prinzip Fortschritt«, das Geschichte im Kantischen Sinne erst begründet, erfordert das anthropologische Pendant der unbeschränkten Vervollkommnungsfähigkeit. Nur die Weißen erfüllen diese Bedingung. Die übrigen drei Rassen sind wegen ihrer minderwertigen charakterlichen Ausstattung auf drei Stufen der Vorgeschichte beschränkt. Daraus folgt, daß die Gattungsgeschichte der Menschen »mit Zuverlässigkeit« nur von der »Race der Weißen« handelt (AA XV 879). Die außereuropäischen Völker haben von Natur aus ein *außergeschichtliches Dasein*; sie werden höchstens als *Objekte* zivilisatorischer Bestrebungen in die Geschichte hineingezogen. Bereits in der zweiten Hälfte der 70er Jahre notierte sich Kant: »Viele Völker schreiten für sich selbst nicht weiter fort. Grönländer. Asiater. *Aus Europa muß es kommen*« (AA XV 781). Oder auch: »Wir müssen im Occident den continuierlichen Fortschritt des Menschlichen Geschlechts zur Vollkommenheit und von da die Verbreitung auf der Erde suchen« (AA XV 789). Doch vor dem Hintergrund der oben vorgetragenen rassistischen Beschränktheit zerrinnt auch noch dieser missionarische Optimismus. Was bleibt, ist eine schreckliche Perspektive:

»Der Neger kann disciplinirt und cultivirt, niemals aber echt civilisirt werden. Er verfällt von selbst in die Wildheit. *Alle Racen werden ausgerottet werden (Amerikaner und Neger können sich nicht selbst regieren, dienen also nur zu Slaven), nur nicht die der Weißen.*« (AA XV 878)

Kant ging also im stillen Kämmerlein so weit, der rassistischen Versklavung und sodar dem weltweiten Völkermord einen Freibrief in Form einer Prognose auszustellen. Die Vermutung drängt sich auf, daß die Kantische Geschichtsphilosophie von Begriffen und Vorstellungen mitgetragen sein könnte, die ein stillschweigendes Einverständnis mit der rassistischen Gewalt systematisch nach sich ziehen.

III. Das überflüssige Dasein der Wilden

Im Aufsatz »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« von 1784 fügt Kant zwei verschiedenartige Entwicklungsmodelle²⁷ zu einer teilweise neuartigen Geschichtsbetrachtung zusammen. Zum einen sucht er den gegen Rousseau zum geschichtsphilosophischen Prinzip erhobenen Fortschritt anthropologisch zu fundieren, indem er – ganz wie Rousseau in der Abhandlung von 1755, allerdings in konträrer Absicht – das Attribut der Vervollkommnungsfähigkeit in den Wesensbegriff des Menschen aufnimmt²⁸. Neuartig daran ist, daß Kant diesem Gedanken ein quasi-*biologisches* Gepräge gibt. Er überträgt nämlich das längst geläufige biologische Entwicklungsschema von Anlage und Entfaltung auf die menschliche Gattung. Denn der Mensch sei das einzige Lebewesen, das seine keimhaften Anlagen nicht bereits in der Individualgeschichte, sondern vollständig erst in der *Gattungsgeschichte* realisiere²⁹. Erst im Verlauf ihrer Gattungsgeschichte gelinge es den Menschen allmählich, ihre Vernunft so auszuspielen, daß sich ihre Naturanlagen voll entfalten könnten.

Doch da die Vernunft anfänglich schwach und ohnmächtig ist, wäre dies allein nicht ausreichend, um das »Prinzip Fortschritt« zu begründen. Also konstruiert Kant zweitens eine Ebene natürlicher Dynamik, welche überhaupt erst die gattungsgeschichtlichen Rahmenbedingungen erzeugt, die es der Vernunft erlauben, ihre volle Wirksamkeit zu entfalten. Gemeint ist der Übergang vom Naturzustand zum Staat. Hierzu wird das *kosmogonische* Entwicklungsschema bemüht, das Kant selbst in seiner frühen »Theorie des Himmels« (1755) ausgearbeitet hatte: Am kosmischen Anfang existiert lediglich ein Chaos von Materiepartikeln unterschiedlicher Masse sowie die beiden antagonistischen Grundkräfte der Anziehung und der Zurückstoßung. Diese Ausgangssituation wurde von weiser Hand so eingerichtet, daß das bloß mechanische Wirken dieser Kräfte eine Prozeßdynamik hervorbringt, welche ohne äußere Einwirkung die Partikel zu Sonnen- und Planetensystemen zusammenzwingt. »Naturgeschichte« meint hier also die mechanische Selbstorganisation eines natürlichen Systems. Genau

dieses Muster zieht nun Kant heran, um die ursprüngliche Staatenbildung, das geschichtliche Schicksal der Staaten und darüber hinaus die zukünftige Bildung eines Staatenbundes zu erklären. Als Analogon zu den beiden materiellen Grundkräften setzt er die beiden anthropischen Grundkräfte des Egoismus und der Gesellschaftlichkeit, also den berühmten *anthropologischen Kräfte-Antagonismus*; als Analogon zum Urchaos tritt der *juridische Naturzustand* auf, und als Analogon zum Sonnensystem – wie könnte es anders sein – der *Staat*.

Die Verbindung des kosmogonischen mit dem biologischen Entwicklungsmodell zur Vorstellung einer universalgeschichtlichen Entwicklung intendiert eine weitgehende *Naturalisierung des Fortschrittsgedankens*. Allerdings vollzieht sich diese Naturalisierung in beiden Fällen lediglich auf der Ebene von metaphorischen Operationen, welche strukturenähnliche Analogien dort setzen, wo längst kein sachlicher Zwang besteht, solche auch tatsächlich voraussetzen zu müssen.

Mir geht es nun aber nicht darum, den Kantischen geschichtsphilosophischen Ansatz im einzelnen zu diskutieren³⁰. Vielmehr stellt sich die Frage, welchen Ort Kant den Wilden in diesem Entwurf einer systematischen Gattungsgeschichte zugedacht hat. – Die Antwort lautet zunächst ganz einfach: Die Wilden repräsentieren den vorstaatlichen Naturzustand, den hypothetischen Nullpunkt der Gattungsgeschichte. Doch was versteht Kant unter dem »rohen Naturzustand«?

Im Aufsatz »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte« (1786) hat Kant seine Vorstellungen über die früheste Geschichte des Menschengeschlechts in einer zusammenhängenden Skizze versammelt³¹. In der Ausgangssituation ist der Mensch als bloßes Tier vorgestellt, das gänzlich unter der »Herrschaft des Instinkts« (KW XI 89) steht und sich in einem »Stand der Rohigkeit und Einfalt« (KW XI 92), »der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes« (ebd.) befindet. Man sollte sich hüten, diese »Vorstellung des ursprünglichen Zustandes« (KW X 101) mit dem »juridischen Naturzustand« im Kantischen Sinne zu identifizieren. Denn jener natürliche Urzustand hat überhaupt keinen Bestand; alsbald und notwendig meldet sich nämlich die Stimme der *Vernunft*, welche vermittelst der Einbildungskraft den engen Kreis des instinktgeleiteten Begehrens erweitert, dem Sexualtrieb eine sittsame Versagung auferlegt, den bloßen Genuß der Gegenwart durch die Vorstellung des Künftigen dämpft, sowie sich über die restliche Tierwelt erhebt, indem sich der Mensch als Selbstzweck setzt und die Tiere »als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seiner beliebigen Absichten« (KW XI 91) anzusehen beginnt. Diese vier Schritte zusammengenommen bedeuten die menschliche Emanzipation »aus dem Mutterschoß der Natur« (ebd.), den Übergang »aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit« (KW XI 92). Erst mit diesem Übergang hebt die *menschliche* Geschichte an, deren Medium die Freiheit ist und deren Bestimmung »im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht« (ebd.).

Doch diese Geschichte nimmt ihren Anfang beim »Bösen« (KW XI 93), und die Freiheit, von der die Rede war, ist zunächst einmal eine ungebundene, *wilde Freiheit*. Zwischen diesem ersten Schritt ins Reich der Freiheit und den frühesten politischen-rechtlichen Zusammenschlüssen ist der von Kant so genannte »*Naturzustand*« oder Stand der »Wildheit« anzusetzen. Dabei macht er die Annahme, daß sich aus dem »wilden Jägerleben« (KW XI 96) allmählich das gemächliche »Hirtenleben« (ebd.) und »aus dem unsteten Wurzelgraben oder Fruchtsammeln« der Ackerbau entwickelt habe. Die seßhaften Ackerbauern hätten sich zwangsläufig zu »Dorfschaften« zusammenschließen müssen, »um ihr Eigentum gegen wilde Jäger, oder Horden herum-schweifender Hirten, zu schützen« (KW XI 97). Diese Bauernhöfe wären dann die Keimzellen für alle Kultur und Kunst, Geselligkeit und bürgerliche Sicherheit, wie auch für die bürgerliche Verfassung und öffentliche Gerechtigkeit gewesen³². Eine wichtige Triebkraft zu diesen Entwicklungen war laut Kant die ständige kriegerische Bedrohung durch »die nomadischen Hirtenvölker, welche allein Gott für ihren Herrn erkennen« (KW XI 97). Ist dieser äußere Druck einmal entfallen, so sei das primitive Staatswesen unweigerlich unter den »Despotismus mächtiger Tyrannen« (KW XI 98) geraten, der das menschliche Geschlecht von der ihm vorgezeichneten Bahn zum Guten abgebracht hätte.

Soweit die Kantischen Mutmaßungen über die menschliche Vorgeschichte, die in den ersten Staatsgründungen gipfelt³³. Den »Wunsch zur Rückkehr in jene Zeit der Einfalt und Unschuld« (KW XI 101), nämlich zu den als goldenes Zeitalter verherrlichten tierischen Ursprüngen des Menschengeschlechts weist Kant als »leere Sehnsucht« nach einem im »Genuß eines sorgenfreien in Faulheit verträumten oder mit kindischem Spiel verändelten Lebens« zurück (ebd.). Diesen Wunschprojektionen, die laut Kant von einem müßiggängerischen Zivilisationsüberdruß herrühren, setzt er eine betont desillusionierende Vision des Zustandes der Wildheit entgegen. Letzterer sei vor allem durch kriegerische *Grausamkeit* und *Gesetzlosigkeit* gekennzeichnet. »Moralität ist eine Sache der Kunst, nicht der Natur. Rohe Zeitalter sind grausam, gewaltthätig« (AA XV 636). Noch pointierter demonstriert Kant seine antirousseausische Haltung³⁴ am Beispiel der soeben erst »entdeckten« und im gleichen Zuge auch schon teilweise stark idealisierten Südseeinsulaner:

»Will man sie [Beispiele für den natürlichen Hang zum Bösen] aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hoffen, nämlich aus dem sogenannten Naturzustande: so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Morzesen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorsinseln, und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika (die Kapt. Hearne anführt), wo sogar kein Mensch den mindesten Vorteil davon hat, mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr als nötig ist, um von dieser Meinung abzugehen.« (KW VIII 681)

Kant versteht unter dem vorstaatlichen »juridischen Naturzustand« in unzweideutiger Anlehnung an Hobbes einen »Zustand des Krieges von jedermann gegen jedermann« (KW VIII 755), oder genauer: einen »Kriegszustand, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß« (KW VIII 756, Anm.). Dies sei »der Zustand einer gesetzlosen äußeren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgesetzen« (KW VIII 755). Der von Kant bisweilen verwendete Begriff der *Wildheit* meint genau diesen Naturzustand: »Freiheit ohne Gesetz, mithin ohne rechtmäßige Gewalt, ist Wildheit (Anarchie)« (AA XV 790). Diese trockene Bestimmung der wilden Freiheit wird von Kant in den verschiedensten Zusammenhängen näher erläutert, etwa in der Anthropologie-Vorlesung, wo es unter der Überschrift »Von der Freiheitsneigung als Leidenschaft« heißt:

»Sie ist die heftigste unter allen am Naturmenschen, in einem Zustande, da er es nicht vermeiden kann, mit anderen in wechselseitige Ansprüche zu kommen. [...] Der Wilde (noch nicht an Unterwürfigkeit gewöhnte) kennt kein größeres Unglück als in diese zu geraten und das mit Recht, so lange noch kein öffentliches Gesetz ihn sichert: bis ihn *Disziplin* allmählich dazu geduldig gemacht hat. Daher sein Zustand des beständigen Krieges, in der Absicht, andere so weit wie möglich von sich entfernt zu halten und in Wüsteneien zerstreut zu leben.« (KW XII 603)

Das leidenschaftliche Beharren auf der »bloß sinnlichen Vorstellung der äußeren Freiheit« (KW XII 604) kennzeichne sowohl die nomadischen Hirtenvölker, »z. B. die Araber« (ebd.) wie auch jene Jagdvölker, welche sich »durch dieses Freiheitsgefühl [...] wirklich veredelt« hätten (ebd.). Zwar scheint an dieser Stelle eine rousseauistische Ader durchzuschimmern; doch selbstverständlich läßt sich Kant vom Affekt der wilden Freiheit den Kopf nicht verdrehen. Denn erstens hält er am mörderischen Charakter des Naturzustandes fest, und zweitens sind die Wilden ohnehin dazu bestimmt, von den europäischen Mächten, welche das Gesetz im Rücken haben, diszipliniert zu werden.

In einer Notiz zum Freiheitsbegriff aus den 80er Jahren heißt es kurz und bündig: »Rohe Freiheit macht hochmüthig und faul« (AA XV 855). Und weiter: Wilde »nomadische« Freiheit sei »eine Neigung der bloßen Thierheit in uns; erst bürgerliche« Freiheit unter Gesetzen« sei »menschlich« (AA XV 854). An einer andern Stelle aus dem Nachlaß findet sich die Bemerkung, daß blinde oder wilde Freiheit, welche nicht »unter der Bedingung der allgemeinen Regelmäßigkeit« stünde, »an sich selbst eine Regellosigkeit und der Ursprung alles Übels und aller Unordnung« sei (AA XIX 289). Diese moralisierende Logik paßt gut zu der bereits gestreiften analogischen Bestimmung, wonach die Wildheit in geschichtsphilosophischer Sicht den chaotischen Anfangszustand der geschichtlichen Materie repräsentiere – ein chaotisches Menschen-gewimmel notabene, das sich mit quasisphysikalischer Notwendigkeit zum staatlichen System organisiert, indem sich die Freiheit, von der Einsicht in die Notwendigkeit

geleitet, den Zwang des Gesetzes auferlegt.

»In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Not; und zwar die größte unter allen, nämlich die, welche sich die Menschen unter einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, daß sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können.« (KW XI 39 f.)

Die anthropologisch begründete buchstäblich notwendige Flucht in den staatlichen Zwangsverband führt uns in die schönste Aporie hinein. Denn einerseits steht fest: »... die *Gesellschaft kann in der rohen Freiheit nicht bestehen*. Daher Gesetz und Gewalt« (AA XV 791). Andererseits ist der unabsehbare Fortbestand von vielen wilden Nationen auf dem weiten Erdenrund auch für Kant eine unleugbare Tatsache; er betont sogar verschiedentlich die Hartnäckigkeit, mit der die Wilden an ihrer außerstaatlichen Lebensweise festhalten. Zum Beispiel: »*Wilde Freiheit legt sich nicht von selbst ab*. Hottentot. Canadier. Erniedrigung, seinesgleichen zu gehorchen.« (AA XV 856)

Der offensichtliche Widerspruch zwischen der geschichtsphilosophisch zwangsläufigen Staatenbildung und der an allen Ecken und Enden erfahrbaren Fortexistenz der staatenlosen Wilden wird von Kant seltsamerweise nirgends thematisiert. Das läßt aufhorchen. Denn daß Kant diese grobe Ungereimtheit entgangen wäre, ist nicht anzunehmen.³⁵ Vielleicht schweigt er sich darüber aus, weil er insgeheim eine *Zusatzannahme* macht, die den Widerspruch zwar ohne weiteres zum Verschwinden bringt, jedoch wegen ihrem rassistischen Gehalt nicht mehr offen ausgesprochen werden kann. Denn diese stillschweigende Voraussetzung widerspricht ihrerseits allzu offensichtlich dem humanistischen Zug in der Kantischen Ethik. Im folgenden möchte ich die Vermutung erhärten, daß die spezifisch Kantische Spielart des Humanismus mit einem *impliziten Rassismus* verknüpft ist.³⁶

Weiter oben habe ich einige Stellen vorgeführt, in denen Kant die Meinung vertritt, nur die *Weißer* seien geschichtsfähig im Sinne des Subjekts der Gattungsgeschichte. Verbindet man nun diesen »Gedanken« mit der anthropologischen Grundlegung der Geschichtsphilosophie, wonach die Fähigkeit des Fortschreitens zum Vollkommenen in das Wesen des Menschen verlagert wird, so läßt sich ein krasser Widerspruch nur vermeiden, wenn die nicht-weißen Rassen aus dem Begriff der Menschengattung im anthropologischen Sinn *ausgegrenzt* werden³⁷. Diese scheinbar abstruse Folgerung wird gestützt durch die Tatsache, daß Kant vielerorts die Wilden mit der Tierheit assoziiert, ja, sie öfters als Tiere in Menschengestalt hinstellt. Die Tendenz zur Kontrastierung der staatlich organisierten Menschen gegen die tierisch rohen Wilden paßt zwar nicht mit der differenzierteren Auffassung in »Mutmaßlicher Anfang« zusammen, wo die Scheidelinie zwischen Tier und Mensch anders verläuft und der Zustand der wilden Freiheit eindeutig als menschlicher ausgewiesen wird. Doch man muß sich darüber im

klaren sein, daß die Kantischen Bestimmungen in diesem Fall recht schwankend sind. Als Indiz eine Passage aus der Pädagogik-Vorlesung:

»Disziplin oder Zucht ändert die Tierheit in die Menschheit um. [...] Die Menschengattung soll die ganze Naturanlage der Menschheit, durch ihre eigene Bemühung, nach und nach von selbst herausbringen. [...] Disziplin verhilft, daß der Mensch nicht durch seine tierischen Antriebe von seiner Bestimmung, der Menschheit, abweiche. [...] Wildheit ist die Unabhängigkeit von Gesetzen. Disziplin unterwirft den Menschen den Gesetzen der Menschheit, und fängt an, ihm den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen.« (XII 697 f.)

Insofern die Wilden für grundsätzlich undisziplinierbar gehalten werden, gehören sie nur formell, in einem bloß *biologischen* oder physischen Sinne der Menschengattung an; *anthropologisch* bzw. *moralische* gesehen müssen sie der *Tierheit*, nicht etwa der *Menschheit* zugeschlagen werden. Kant kommt auch ausdrücklich zu diesem Schluß:

»Der Mensch hat aber von Natur einen so großen Hang zur Freiheit, daß, wenn er erst eine Zeitlang an sie gewöhnt ist, er ihr alles aufopfert. Eben daher muß denn die Disziplin [...] sehr frühe in Anwendung gebracht werden, denn wenn das nicht geschieht, so ist es schwer, den Menschen nachher zu ändern. Er folgt dann jeder Laune. Man sieht es auch an den *wilden Nationen*, daß, wenn sie gleich den Europäern längere Zeit hindurch Dienste tun, sie sich doch nie an ihre Lebensart gewöhnen. Bei ihnen ist dieses aber *nicht ein edler Hang zur Freiheit*, wie Rousseau und andere meinen, sondern *eine gewisse Rohigkeit, indem das Tier hier gewissermaßen die Menschheit noch nicht in sich entwickelt hat.*« (KW XII 697 f.)

Dabei hätten sie wahrlich genügend Zeit dazu gehabt³⁸. Wie gesehen, hatte Kant den Wilden im stillen das Vermögen zu einer solchen Entwicklung bereits abgesprochen. Von der Warte der Menschheit aus gesehen müssen die Wilden für immer draußen bleiben. Die *Animalisierung* der Wilden ist eine bloße Konsequenz aus dem verschobenen und kaschiert gehaltenen rassistischen Hintergedanken. Der Ausgrenzung der staatenlosen Menschengruppen aus dem Wirkkreis der Humanität bedeutet deren Verbannung in eine gespenstige Zwischenexistenz zwischen Tier und Mensch, in eine Gerade-noch-und-bald-nicht-mehr-Existenz. Es gibt noch eine ganze Reihe weiterer Hinweise, die in diese Richtung deuten.

Zum Beispiel zählt in der »Metaphysik der Sitten« die »wilde Gesetzlosigkeit« zu den »viehischen Lastern«, das sind »Laster der Rohigkeit der Natur [...] in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke« (KW VIII 673). Dies ist ganz plausibel, sobald man mit Kant annimmt, die natürliche (bzw. geschichtliche) Zweckbestimmung des Menschen bestehe darin, »der Rohigkeit und dem Ungestüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Tierheit in uns angehören und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind (den Neigungen des Genusses), immer mehr abzugewinnen und der Entwicklung der Menschheit Platz zu machen« (KW X 392). Unter dieser Voraussetzung ist es unbestritten, daß die Wilden in der »höchsten Abweichung vom Naturzwecke« (KW VIII 673) verharren, und das heißt: abseits von

der Entwicklung zur Menschheit³⁹, sozusagen in einem unmenschlichen Abseits. Was Kant über »den Menschen« erzählt, geht sie schon gar nichts mehr an:

»Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren; wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.« (KW XII 678)

Für den Wilden ist es ein Ding der Unmöglichkeit, diesem Appell an den Europäer, den Wilden in sich zu überwinden, nachzukommen – denn er ist ja nichts als ein Wilder. Auf der anderen Seite fragt sich der durch Kantisches Denken Disziplinierte, wozu ein solcher Außenmensch überhaupt gut sei? – Falls etwa die »glücklichen Einwohner von Otaheite niemals von gesitteter Nationen besucht« worden wären, so bliebe es ein Rätsel, »warum sie denn gar existieren, und ob es nicht eben so gut gewesen wäre, daß diese Insel mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im bloßen Genusse glücklichen Menschen besetzt gewesen wäre« (KW XII 805)⁴⁰. Im »zwecklosen Zustand der Wilden« (KW XI 44) werden nämlich alle Naturanlagen unserer Gattung zurückgehalten; deshalb können die Wilden ohne weiteres als faule Schafe tituliert werden (AA XV 791). Wenn man etwa »die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat«, so dürfte – orakelt Kant in der »Kritik der Urteilskraft« – die Frage nicht leicht zu beantworten sein, »warum es denn nötig sei«, daß solche Menschen existieren (KW X 327). Es sind eigentlich gründlich mißratene Menschen, deren außergeschichtliches Dasein sie zur größtmöglichen Wertlosigkeit verdammt, mehr noch: sie eigentlich überflüssig macht.

»Der Mensch hat so einen Trieb sich zu perfectionieren, daß er sogar ein Volk, das seine Entwicklung vollendet hat und bloß genießt, für überflüssig hält und glaubt, die Welt würde gar nichts verlieren, wenn auch Otaheite [Tahiti] unterginge.« (AA XV 785)

Daran haben sich wohl auch jene US-Militärs gehalten, die vor nicht allzulanger Zeit in der Südsee mit einer beispiellosen Rücksichtslosigkeit der einheimischen Bevölkerung gegenüber ihre Freiluft-Atombombenversuche anstellten⁴¹ – oder auch jene anderen, die dasselbe heute noch tun, nur unterirdisch.

IV. Der bonierte Universalismus

Die im amerikanischen Westen des 19. Jahrhunderts weitverbreitete zynische Maxime »Nur ein toter Indianer ist ein guter Indianer« kann nach den obigen Darlegungen geradezu als gut verträgliche Kehrseite zur berühmten Fassung des moralischen Impe-

rativs aus der »Grundlegung der Metaphysik der Sitten« aufgefaßt werden: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest« (AA IV 428 f.). Denn es ist kaum anzunehmen, daß Kant die Ureinwohner des amerikanischen Kontinents zur Klasse der vernünftigen Wesen gerechnet hätte, was jedoch für ihre Einstufung als der Menschheit zugehöriger *Personen* unabdingbar ist. Kant hätte wahrscheinlich viel eher gemeint, der Wilde sei zwar ein »mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (animal rationale)« (KW XI 673), im Gegensatz zu den wirklichen Menschen jedoch unfähig, »aus sich selbst ein vernünftiges Tier (animal rationale)« (ebd.) zu machen⁴². So heißt es denn auch in der »Kritik der praktischen Vernunft« unmißverständlich, daß derjenige, der seine Vernunft »bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens« gebrauche, ohne darauf zu hören, »was Vernunft für sich selbst sagt«, sich nicht über die »bloße Tierheit« erheben würde (KpV A 108). Dies trifft nach all dem Gesagten für die Wilden im Kantischen Sinne durchaus zu. Woraus folgt, daß sie, wie alle Tiere, als Sachen betrachtet werden müssen, mit denen nach Belieben verfahren werden kann⁴³.

Die Kantische Ethik, in deren Zentrum die Forderung nach einer Verallgemeinerungsfähigkeit der eigenen Handlungen steht, verlangt nach einem Menschenschlag, der willens ist, jenseits von sinnlicher Unmittelbarkeit, Tradition und Einzelinteresse sein Handeln rational zu zügeln. Erst dieser Menschentyp, dessen notwendige historische Heraufkunft von der Geschichtsphilosophie propagiert wird, verkörpert und garantierte den humanistischen Universalismus der Kantischen Ethik. Die Idee der Universalgeschichte hat also zur Aufgabe, den abstrakten ethischen Humanismus zu konkretisieren, während sie sich selbst einer Verabsolutierung der spezifisch europäischen Zivilisationsgeschichte verdankt. Diese Verabsolutierung hat viele Gesichter; sie zeigt sich zum Beispiel darin, daß die Stufen der pädagogischen Sozialisation in die eigene Gesellschaft, die Kant vorschreibt, nämlich: Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung, durchaus identisch sind mit den Stufen der von ihm entworfenen Universalgeschichte⁴⁴. Das heißt: die Erziehung vollzieht am einzelnen, was die europäische bessere Gesellschaft als ganze schon durchgemacht hat oder – im Falle der Moralisierung – noch durchmachen soll. Soweit, so gut (oder auch nicht). Doch diese singuläre historische Entwicklung wird zugleich zum vorbildlichen Schema für historische Entwicklungen überhaupt. Die in Begriffe gefaßte Vergangenheit der eigenen Gesellschaft wird zum Maßstab und zur vorgeschriebenen Bahn aller anderen Gesellschaften erklärt. Bis zu diesem Punkt ging Kant mit der Geschichtsphilosophie seiner Zeit einig. Vom Hauptstrom unterscheidet ihn lediglich sein Hang zur stillschweigenden Annahme, daß die nicht-europäischen Völker von ihrer ganzen Konstitution her unwillens und unfähig seien, dieser vorbildlichen Bahn auch tatsächlich nachzu-

leben. Doch die Idee einer unlinearen weltgeschichtlichen Entwicklung ist in jedem Fall – ob sie nun wie bei Kant im latent rassistischen oder wie zum Beispiel bei Condorcet eher im paternalistischen Gewand daherkommt – auch als *Ideologie der modernen Kolonialmächte* zu verstehen⁴⁵.

Zum Schluß möchte ich den geschichtsphilosophischen Universalismus nochmals in seiner ganzen Borniertheit zur Schau stellen, und zwar anhand des *Kulturbegriffs*, wie ihn Kant im § 83 der »Kritik der Urteilskraft« dargestellt hat. Unter der Voraussetzung der Natur als einem hierarchischen System von Zweck-Mittel-Beziehungen (worauf ich hier nicht näher eingehen kann) bestimmt Kant zuerst einmal den Menschen als »letzten Zweck der Natur« (KW X 389). Doch das, was diese Bestimmung erfüllt, ist nicht der Mensch als Naturwesen überhaupt, sondern als teleologisches Produkt der (Natur-)Geschichte der menschlichen Gattung. Kant faßt dieses naturgeschichtliche Telos paradoxerweise in der Entfesselung der *technischen Zweckrationalität*, d. h. der formalen Fähigkeit, sich beliebige Zwecke setzen und die Natur allseitig als Mittel zur Realisierung dieser Zwecke gebrauchen zu können. »Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur*« (KW X 390). Der letzte Zweck, den die Natur laut Kant mit dem Menschen im Schilde führt, besteht also in der Freisetzung einer Instanz der verallgemeinerten Naturbeherrschung.

Anders gesagt: Der Prozeß der Kultivierung im Kantischen Sinn meint die angeblich naturgewollte Emanzipation des Menschen von allen natürlichen Banden. Kant unterscheidet in der Folge zwei Seiten der Kultur, deren Wechselspiel unerläßlich sei, um den kultivierten Menschen hervorzubringen: die Kultur der »Geschicklichkeit« und die Kultur »der Zucht (Disziplin)« (KW X 390). Letztere »ist negativ, und besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden« (ebd.). Diese Bearbeitung der inneren Triebnatur des Menschen steht in Wechselwirkung mit der zunehmenden Geschicklichkeit in Technik und Wissenschaft, also der Bearbeitung der äußeren Natur. Die fortschreitende Kultivierung der inneren und äußeren Natur hat, wie Kant betont, die soziale Klassenherrschaft und den bürgerlichen Staat zur Voraussetzung⁴⁶.

»Kultur« meint also eine *maximal gesteigerte Fähigkeit zur inneren und äußeren Naturbeherrschung*; sie kulminiert in einer »Herrschaft [...], in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll« (X 392). Die Herbeiführung dieses Zustandes ist das äußerste, was die Natur dazu beitragen kann, den Menschen auf die selbsttätige Realisierung seines moralischen Wesens in dieser Welt vorzubereiten. So verstandene »Kultur« ist die notwendige historische Bedingung dafür, daß sich der Mensch als Mensch im Kantischen Sinne, d. i. als intelligibles Wesen, realisieren kann.

Kant kennt demnach nur eine einzige Kultur von Bedeutung, deren Begriff sich einer Idealisierung seiner eigenen, technisch orientierten und auf Triebverzicht beruhenden Kultur verdankt. Er stilisiert die neuzeitlich-europäische Kultur der Naturbeherrschung zum universal gültigen Kulturbegriff. Deshalb ist ihm die Rede einer kulturellen Vielfalt ganz fremd; deshalb spricht er allen Völkern, die wenig naturbeherrschende Distanzierung erkennen lassen, Kultur (oder gar die Fähigkeit zur Kultur) überhaupt ab.⁴⁷

Die Vorstellung, daß sich jede menschliche Gemeinschaft eine ihrer Situation gemäße Kultur schafft, daß jede Kultur als komplexe symbolische Organisation von Sprache, Wirtschaft, Religion, Kunst etc. aufzufassen sei, die sich ihre Maßstäbe selbst setzt, kurz: die Vorstellung einer irreduziblen Gleichzeitigkeit vieler Kulturen ist nun gewiß erst durch die ethnologische Aufklärung dieses Jahrhunderts geläufig geworden. Doch immerhin findet sich schon bei Herder die lapidare Einsicht: »Legen wir den Begriff der europäischen Kultur zum Grunde, so findet sich diese allerdings nur in Europa« (Herder 1784: 227). Allerdings schwankt auch Herder noch zwischen dem gerade erst aufgekomenen eurozentrischen Kulturbegriff und der kühnen Vorstellung eines kulturellen Pluralismus. Zum Beispiel spricht er einerseits auch den Kaliforniern und Feuerländern Kultur zu, »wiewohl im niedrigsten Grade« (ebd.); andererseits betont er die Gleichwertigkeit der »Erziehung zu *irgendeiner* Form menschlicher Glückseligkeit und Lebensweise« (ebd.). Denn der Zweck der Natur sei es, daß »der praktische Verstand der Menschen [...] in allen Varietäten aufblühen und Früchte tragen« sollte (a. a. O. p. 212). Oder, noch deutlicher gesagt:

»Unsinnig-stolz wäre die Anmassung, daß die Bewohner aller Weltteile Europäer sein müßten, um glücklich zu leben; denn wären wir selbst, was wir sind, außer Europa geworden? Der nun uns hierher setzte, setzte jene dorthin und gab ihnen dasselbe Recht zum Genuß des irdischen Lebens.« (a. a. O. p. 220)

Kant ist dem Herderschen Versuch, den Gedanken eines kulturellen Pluralismus mit der Idee einer Universalgeschichte zu verbinden, wie gesagt äußerst ablehnend begegnet⁴⁸. Seine eigene Geschichtsphilosophie kann zu einem schönen Teil als Antwort auf die Herdersche Herausforderung verstanden werden. Man sage deshalb nicht, es sei Kant kaum bewußt gewesen, was er anstellte, als er die überwiegende Mehrheit der menschlichen Kulturen ins Tierreich verbannte und sie der gewalttätigen Willkür der europäischen Weltoberer anheimstellte⁴⁹.

Nachbemerkung

In der Meinung, der vorliegende Beitrag zur Kant-Forschung sei es wert, einem aus-

gesprochenen Fachpublikum zur Diskussion vorgelegt zu werden, wollte ich das Manuskript anfänglich bei den »Kant-Studien« unterbringen. Nach einigem Zögern erhielt ich einen abschlägigen Bescheid. Die Begründung ist sehr knapp ausgefallen, nämlich in einem einzigen kuriosen Satz: »Die These der rassistischen Ideologie sehen die Gutachter durch den Vergleich mit Äußerungen etwa aus dem »Ewigen Frieden« als widerlegbar an.« Also enthielte das Zentralorgan der mitteleuropäischen Kantianer gewöhnlich nur unwiderlegbare Wortströme – ein gewaltiger Anspruch, der wohl selbst den gestrengen Über-Vater hätte erbleichen lassen. Wie dem auch sei: Die gutachtenden Zensoren sind freundlich eingeladen, ihre angesagte Widerlegung zu vollziehen.

Anmerkungen:

¹ Selbstverständlich haben eine ganze Anzahl von traditionellen Gemeinplätzen das Bild der Wilden mitgeprägt, etwa die Überlieferungen vom goldenen Zeitalter, von den antiken Barbaren, den »wilden Mannik« und den »Erdrandsiedlern« des Mittelalters oder einfach den gottverlassenen Heiden aller christlichen Zeiten. Vgl. Loiskandl 1966 und Perrig 1987. Für eine ziemlich umfassende Darstellung des kulturgeschichtlichen Umganges der »Zivilisierten« mit den »Wilden« im 18. Jahrhundert vgl. Bitterli 1976.

² Vgl. die Überlegungen zur Begriff des Eurozentrismus bei Kohl 1987.
³ Für den Zusammenhang zwischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie einerseits, die ja beide in der Mitte des 18. Jahrhunderts erst im Entstehen begriffen sind, und der kolonialistischen Ideologie andererseits vgl. die fundierte Untersuchung von Duchet (1971) sowie die ausgezeichneten Darstellungen und Interpretationen von Kohl (1981), die jedoch beide ausschließlich von der französischen Aufklärung handeln. Für die deutsche Aufklärung fehlen leider entsprechende Analysen beinahe ganz, obwohl sich beispielsweise eine ideologiekritische Analyse von Iselins »Über die Geschichte der Menschheit« (1. Aufl. 1764) geradezu aufdrängen würde.

⁴ Dabei handelt es sich offenkundig um zwei Pole in einem Spektrum fließender Übergänge. Eine differenzierte Darstellung für den französischen Sprachraum des 17. und 18. Jahrhunderts gibt Chinard (1913).

⁵ Vgl. Montaigne (1580); Rousseau (1755); Diderot (1775); Herder (1784, Bücher 7–9). Nicht zu vergessen die Schriften des anarchischen Abenteurers Lahontan (vgl. Kohl 1981: 63 ff.). Es versteht sich von selbst, daß auch der Wilde in zivilisationskritischer Funktion eine Projektionsfigur darstellt und deshalb der ideologiekritischen Analyse bedarf. Aus feministischer Sicht vgl. den interessanten Aufsatz von Weigel (1987), die den Ähnlichkeiten und Differenzen der Diskurse über Weiblichkeit und »Gute Wilde« im 18. Jahrhundert nachgegangen ist. – Obwohl der »Gute Wilde« zu den originären Schöpfungen der Aufklärungsliteratur gehört, sollte man seine historische Bedeutung nicht überschätzen. Denn die Aufwertung und Moralisierung der geknechteten Natur, die sich unter anderem in diesem modernen Mythos einen Ausdruck verschafft, war gemessen an der kontinuierlich skrupellosen kolonialistischen Praxis nicht mehr als eine kulturelle Randerscheinung im abendländischen Raum.

⁶ Vgl. die von G. Stein 1984 herausgegebene Textsammlung. Vor kurzem hat H. Hofer in einem ansonsten sehr sachkundigen Beitrag über die Strömung des radikalen Antikolonialismus innerhalb der französischen Aufklärung unfreiwillig vorgeführt, daß man leicht zu absurden Meinungen gelangt, falls man es unterläßt, verschiedene Versionen des »bon sauvage« auseinanderzuhalten. Unter dem »Guten Wilden« versteht Hofer pauschal ein ideologisches Konstrukt, für das er Rousseau verantwortlich macht. Dessen »Mythos« bezeichnet Hofer unter anderem als »Opiumpille«, die »den auftrüben und ausgemergelten Sklaven vergessen lassen« soll (Hofer 1987: 148). Die »Tarnkappe, die Rousseau dem Sklaven überstülpt« (ebd.), ist nach dem

Urteil Hofers »eine der raffiniertesten Erfindungen des kolonialen Machtdenkens« (a. a. O. P. 149). Diese Ansicht, die Hofer übrigens ganz entgegen seinen sonstigen Gepflogenheiten ohne Beleg aufzischt, scheint mir von zwei schweren Mißverständnissen geprägt zu sein: Erstens unterstellt Hofer, daß die kitschige Porzellanfigur »vom stillen, demütigen, unterwürfigen und edlen Wilden« (ebd.) unmittelbar auf Rousseaus zweiten Diskurs zurückzuführen sei, was – hat man erst einmal die Abhandlung gelesen – als reines Hirngespinnst erscheint. Und zweitens geht er von der Annahme aus, »der Wilde« sei um 1750 ganz generell »längst zum Sklaven geworden« (a. a. O. p. 147 f.), was selbstverständlich in dieser Allgemeinheit unhaltbar ist. – Weshalb muß man, um den radikalen Gegnern der Sklaverei wie Morelly oder Mercier historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, in selbsten Zug mit einer alles andere als gerechtfertigten Haßtråde einen Popanz aufbauen? – Dafür gibt es wohl nur inneruniversitäre Motive.

⁷ Eine anregende Ausnahme ist der Aufsatz von Moebius (1977).

⁸ Die Methode, ein systematisches Kernstück einer immer noch ernstzunehmenden Philosophie zu kompromittieren, indem eine scheinbare Nebensache ins Zentrum gerückt wird, mag wohl einigen Spezialisten sauer aufstoßen. Doch ich bin der Ansicht, daß gerade die verschatteten Ränder eines Systems sehr viel über dessen innere Wahrheit aussagen. Vgl. auch die methodisch verwandten Kant-Interpretationen bei zur Lippe (1975: 70–104) und de Fontenay (1981: 15–28). – Die vorliegende Arbeit hat im übrigen mit der gegenwärtig weitverbreiteten Aufklärungskritik kaum etwas zu schaffen, – aus dem einfachen Grund, weil das kantische Verständnis der Wilden eher als reaktive Gegenposition zu der genuin aufklärerischen Version des zivilisationskritischen Wilden aufzufassen ist. Es handelt sich demnach vielmehr um die Kritik an einem Stück kantischer Genaufklärung: auch das gibt es nämlich.

⁹ Vgl. Kohl 1981: 162 ff.

¹⁰ Vgl. KW II 880 f. Die Kantischen Schriften werden unter dem Kürzel KW + Bandnummer nach der bei Suhrkamp erschienenen Weischedel-Werkausgabe zitiert; Nachlaßstellen und die »Physische Geographie« hinten gegen unter dem Kürzel AA + Bandnummer nach der Akademie-Ausgabe. Die Schreibweise der Nachlaßstellen wurde durchgehend stillschweigend angepaßt. Die Hervorhebungen in den Zitierten gehen prinzipiell auf meine Rechnung, während die originalen Hervorhebungen in der Regel unterdrückt wurden. Einige Zusätze in den Zitierten sind ansonsten durch eckige Klammern gekennzeichnet.

¹¹ Für eine differenzierte Darstellung vgl. Kohl 1981: 153 ff.

¹² Vgl. Kohl 1981: 170. Mit der offenen Legitimierung der Sklaverei bewies Voltaire immerhin eine gewisse Ehrlichkeit, hatte er doch selbst ein größeres Kapitel in dem Westindien-Handel mit Produkten aus der Sklaverei angelegt. Allerdings kann man im breiten Voltaireischen *Œuvre* mühelos auch eindeutige Stellungnahmen gegen die Sklaverei finden. (Vgl. Hofer 1987: 143 ff.). Es gab ja auch beträchtliche Kursschwankungen bei den Übersee-Aktien.

¹³ Über Monogenisten und Polygenisten vgl. Bitterli 1976: 327 ff.

¹⁴ Vgl. Kohl 1981: 137 ff.

¹⁵ Vgl. Conze 1984: 145.

¹⁶ Zum Begriff des Rassismus im allgemeinen vgl. Leiris 1951. Grob gesagt handelt es sich immer darum, daß kulturell gegebene Verschiedenheiten in naturgegebene Hierarchien umgedeutet werden, um die eigenen kulturellen Überlegenheitsansprüche bzw. diskriminierenden Praktiken zu rechtfertigen.

¹⁷ Das zur Begründung des eigenen kulturellen Überlegenheitsanspruchs verwendete Motiv der drei Klimazonen findet sich schon bei Hippokrates und – politisch gewendet – bei Aristoteles (vgl. Fink 1987: 159 f.). Buffon verwendete diese drei schematischen Klimazonen zur deterministischen Begründung seiner Rassen-theorie, während Montesquieu gleichzeitig das Schema zur Klimatheorie ausbaute, welche eine umfassende kausale Erklärung der kulturellen Verschiedenheiten zu liefern beanspruchte (vgl. Fink 1987: 160 ff.). Die Verquickung von Klima- und Rassen-theorie einerseits, von Klima- und Kulturtheorie andererseits (wobei übrigens in Deutschland das erstere von Kant, das letztere von Herder weiterentwickelt wurde, vgl. Fink 1987: 164–175) war in beiden Fällen von einem Erklärungsmanko hinsichtlich der unübersehbar gewordenen Verschiedenheit des menschlichen Sozialcharakters in Raum und Zeit provoziert worden.

¹⁸ Vgl. AA IX 316 f.

¹⁹ Vgl. AA IX 432 f.

²⁰ Vgl. dazu ausführlich Chinard 1913.

²¹ Allerdings war die Erfahrungslage im 18. Jahrhundert so schlecht auch wieder nicht, als daß sie zur pauschalen Entschuldigung für die Herausbildung von rassistischen Konzepten erhalten dürfte. Wollte man im Hinblick auf Kant nach einem fairen Vergleichspunkt suchen, so eignet sich vielleicht am besten Ferguson »Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft« (1767), und zwar aus zwei Gründen: Kant hat dieses Werk höchstwahrscheinlich selbst gelesen, da es sich in seinem Besitz befand (vgl. Warda 1922: 25), und Ferguson geht in seiner Geschichtsbetrachtung im großen und ganzen von denselben evolutionistischen Voraussetzungen aus wie Kant. Wenn man sich nun aber den Abschnitt über die Wilden anschaut (Ferguson 1767: 204 ff.), so wird man ebenso über die vorgeführten Detailkenntnisse wie über das differenzierte, stellenweise von unvorhoblerer Bewunderung geleitete Urteil Fergusons über den Charakter und die Lebensweise der Wilden erstaunt sein. Im ganzen Kantischen Werk finden sich schlicht keine entsprechenden Ausführungen von einer nur annähernd vergleichbaren Qualität. Der Abschnitt bei Ferguson ist rückblickend jedenfalls der beste Beweis dafür, daß es auch anders gegangen wäre. Dies sollte man für das folgende in Erinnerung behalten.

²² Nämlich: Von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775/77, KW XI 11–30); Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (1785, KW XI 65–84); Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788, KW IX 139–170).

²³ Vgl. KW XI 28.

²⁴ Vgl. KW XI 82.

²⁵ Die Abhandlung »Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie« ist in erster Linie eine Replik auf Georg Forsters polygenistische Polemik gegen die Kantische Rassen-theorie. Forsters Aufsatz »Noch etwas über die Menschenrassen« (1786) ist übrigens ein einzigartiges Beispiel für die Verbindung von »reaktionärer« (polygenistischer) Theorie mit »progressiver«, d. h. in diesem Falle paternalistischer (kolonial-) Ideologie.

²⁶ Es wäre möglich, läßt sich aber nicht nachweisen, daß die eben zitierte Passage unter dem Einfluß der Lektüre von C. Meiners »Grundriß der Geschichte der Menschheit« (Lemgo 1785) zustande kam. Dieses Buch beinhaltet vielleicht die erste systematisch ausgearbeitete rassistische Theorie auf empirischer Grundlage. Im Vergleich zu dem manifesten und offensiven Rassismus von Meiners ist es wohl angebracht, bei Kant lediglich von einem latenten und verschämten Rassismus zu sprechen. Zu Meiners vgl. Forster (1791) und Conze (1984: 150 f.).

²⁷ Man sollte dabei im Hinterkopf behalten, daß die für uns so selbstverständlich gewordene Übertragung des Entwicklungsbegriffs auf das geschichtliche Feld im 18. Jahrhundert als eine ungewohnte, wenn auch von Leibniz vorbereitete metaphorische Operation aufgefaßt wurde.

²⁸ Nicht nur »certain Aufklärer«, sondern auch Kant, den Kelly gerne davon ausnehmen würde, »leaped upon Rousseau's idea of perfectibility without regard for its ironic content« (Kelly 1968: 347).

²⁹ Vgl. KW XI 35.

³⁰ Für eine differenzierte Gesamtdarstellung der Kantischen Geschichtsphilosophie vgl. Weyand 1960. Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine bewußt spekulativ gehaltene, jedoch dezidiert aufklärerisch-geschichtsphilosophische Auslegung des 1. Buch Moses, und darüber hinaus um einen Gegenentwurf zum 10. Buch der Herderschen »Ideen«. Kant und Herder lagen sich bekanntlich seit dem Erscheinen des Ersten Teils der »Ideen« sehr in den Haaren: Kant reagierte auf diese Publikation nämlich gleich doppelt: mit dem Aufsatz »Idee zu einer allgemeinen Geschichte« und einer abweisenden Rezension, was Herder seinerseits dazu bewog, in den Zweiten Teil der »Ideen« eine harsche Polemik gegen Kant einzuflechten (v. a. in die Bücher 8 und 9). Kant antwortete mit einer weiteren, ziemlich ironischen Rezension und eben dem »Mutmaßungs-Aufsatz«. Vgl. die sorgfältige Darstellung dieser Auseinandersetzung bei Haym (1885 Bd. 2: 238–254). Was in der Literatur kaum beachtet wurde, ist der Umstand, daß Kant sich dann in den §§ 80–84 der »Kritik der Urteilskraft« teilweise recht stark von den Herderschen »Ideen« hat inspirieren lassen.

³¹ Vgl. XI 97.

³² Diese Vorstellungen waren schon seinerzeit nicht besonders originell. Jahrzehnte früher hatten etwa Turgot oder Rousseau oder Ferguson weit differenziertere Spekulationen über die menschliche Frühgeschichte entwickelt.

³⁴ Trotz dem offenkundigen Gegensatz auf geschichtsphilosophischem Gebiet (vgl. auch Kelly 1968: 360 ff.) hat sich Kant selten offen gegen Rousseau gestellt; denn immerhin verband sich mit diesem Namen eines

seiner stärksten Bildungsergebnisse. Noch der spätere Kant bemühte sich um eine angleichende Interpretation Rousseaus. Zum Beispiel: »In seiner Schrift über den Einfluß der Wissenschaften und der über die Ungleichheit der Menschen zeigt er [Rousseau] ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Kultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer *physischen* Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem Emil aber, seinem gesellschaftlichen Kontrakte, und anderen Schriften sucht er wieder das schwerere Problem aufzulösen: wie die Kultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit, als einer *sittlichen* Gattung, zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so daß diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite. Aus welchem Widerstreit [...] alle wahren Übel entspringen, die das menschliche Leben drücken, und alle Laster, die es verunehren; indessen daß die Anreize zu den letzteren, denen man desfalls schuld gibt, an sich gut und als Naturanlagen zweckmäßig sind, diese Anlagen aber, da sie auf den bloßen Naturzustand gestellt waren, durch die fortgehende Kultur Abbruch leiden, und dieser dagegen Abbruch tun, *bis vollkommene Kunst wieder Natur wird*: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.« (KW XI 93 ff.)

³⁵ Das Paradox, wonach die gleichzeitig lebenden Wilden auf längst vergangene Stufen der Geschichte zu verbannt seien, war der zeitgenössischen Geschichtsphilosophie durchaus geläufig. Der gängigste Weg zur Entschärfung dieser selbstverschuldeten Aporie bestand darin, einerseits für alle Kulturen einen universal gültigen Entwicklungsgang zu postulieren, und andererseits gemäß besonderen klimatischen und sonstigen lokalen Bedingungen unterschiedliche Entwicklungsgeschwindigkeiten anzunehmen. (Vgl. zum Beispiel die Darstellung von Turgot bei Kohl 1981: 121–137). Daß Kant diesen Ausweg meines Wissens nirgends auch nur in Betracht gezogen hat, macht die Sache bloß noch merkwürdiger.

³⁶ Noch schärfer gefaßt: Eher verbindet sich der philosophische Humanismus mit einem versteckten Rassismus, als daß er ein taugliches Mittel zur Rassismus-Kritik wäre. Denn es ist immer verflänglich, zur Begründung der Rassismus-Kritik auf ein homogenes, überall gleiches menschliches Wesen zu rekurrieren, weil darin schon alle kulturellen Eigenarten der Menschen »aufgehoben« (im Sinne von »vernichtet«) sind. Da nun Rassismus selbst eine Theorie der Differenz ist, welche eine systematische Diskriminierung und möglicherweise die Billigung des Massenmordes an »den anderen« beinhaltet, muß darauf mit Theorien der Rechtfertigung und Anerkennung des Verschiedenen geantwortet werden, also groß gesagt mit Kulturrelativismus. – Historisch viel leicht zum ersten Mal findet sich eine solche Antwort auf den Rassismus in den Büchern 6–9 der Herderschen »Ideen«. Nicht zufällig hatte Herder gleichzeitig mit dem Ausbau der Klimatheorie zur umfassenden Theorie der kulturellen Pluralität das Konzept der Rasse rundweg als unbrauchbar verworfen (vgl. Herder 1784: 179), und zwar im Anschluß an eine Stelle, wo er den »Amerikaner« und den »Neger« dem Leser (weniger der Leserin) als »Bruder« und »Mensch, wie du bist« anempfahlen hatte.

³⁷ Das heißt: »Menschengattung« in dem Sinn, wie zum Beispiel in der Anthropologie-Vorlesung vom »Charakter der Gattung« die Rede ist. Vgl. KW XII 672 ff.

³⁸ Eine bona fide-Interpretation würde sich zweifellos an das eben zitierte »noch nicht« klammern. Doch ich bin auf einem andern Dampfer, wenn's erlaubt ist. Dabei möchte ich nicht verhehlen, daß die Festlegung des Kantischen Standpunktes auf einen impliziten Rassismus insofern bewußt einseitig ausgefallen ist, als andere Töne, die – wie die eben angesprochenen – auf das paternalistische Entwicklungsmodell verweisen, für die Interpretation nicht berücksichtigt wurden. So habe ich zum Beispiel oben eine Stelle zitiert (KW XII 603), wo Kant offensichtlich davon ausgeht, daß die Wilden im Laufe der Zeit disziplinierbar seien. Bestenfalls ließe sich also von einem Schwanken zwischen einer rassistischen und einer paternalistischen Ideologie sprechen.

³⁹ Kant gebraucht das Wort »Menschheit« im Sinne von »Menschlichkeit«, d.h. im Sinne einer moralisch-teleologischen Bestimmung des menschlichen Wesens.

⁴⁰ Diese Stelle entstammt der Rezension des Zweiten Teils der Herderschen »Ideen«. Die Kantische Polemik richtet sich dabei offenkundig gegen einige Passagen im »Achten Buch«, die selbst schon kritisch gegen den »Dritten Satz« von Kants geschichtsphilosophischem Aufsatz von 1784 gemünzt waren. Vgl. etwa Herder 1784: 208/222/226/228.

⁴¹ Vgl. die detaillierten Berichte in Kramer (1983).

⁴² Wie ich erst nachträglich bemerkt habe, kam Moebius (1977) in seiner völlig anders aufgebauten Arbeit zu einem ganz ähnlichen Schluß: »Die Wilden [...] stellen im Kern die aus dem [...] gemeinsamen Entwicklungsziel der Gattung ausgeschiedenen Charaktere der Deviationen des Verstandes dar mit dem Stempel der Natur-

haftigkeit. Sie löcken als das »mit Vernunftfähigkeit begabte Thier (animal rationabile)«, das »aus sich selbst (kein vernünftiges Thier (animal rationale) machen kann: oder will, als Untätige und Arbeitsscheue, als Ängstliche, Reizbare und Träge, wider den Stachel des Gattungszweckes, gewissermaßen als Hybride des Vernünftigeres, Freaks dem Verstande und Empfinden nach, Verschrobene von Natur aus: Index des Ungearteten oder Ungehörigen, des Unproduktiven, Abgelentkten und gegen das Leben Gleichgültigen.« (Moebius 1977: 378 f.) – Das ist sehr schön gesagt – und auch stimmig mit der daran anknüpfenden Vermutung, daß die kirischehaften Charakteristika der europäischen Unterklasse – wie übrigens zweifellos auch jene der Frauen aller Klassen – auf diese Bestimmung der Wilden eingewirkt habe.

⁴³ Diese Interpretation mag etwas vorschnell und übertrieben erscheinen. Tatsächlich fehlt hier (schon aus Platzgründen) ein wichtiger Vergleichspunkt, nämlich eine Untersuchung der Stellung jener anderer Klassen menschlicher Wesen, denen Kant im Kontext seines politisch-rechtlichen Diskurses den autonomen Vernunftgebrauch abspricht. Gemeint sind die Frauen und Kinder, das Gesinde und überhaupt die Lohnarbeiter, sowie die Irren. Vgl. KW XI 145 ff. Es stellt sich die Frage, ob Kant hinsichtlich dieser verschiedenen Menschenklassen unterschiedliche Strategien der Diskriminierung einschlägt.

⁴⁴ Vgl. KW XII 706 f.

⁴⁵ Selbstverständlich gibt es eine ganze Reihe anderer wichtiger Motive für die Entstehung der fortschrittsorientierten Geschichtsphilosophie im 18. Jahrhundert; vgl. etwa die Studie von Rohbeck (1987). Wenn jedoch Rohbeck (1987: 84 ff.) den Kolonialkomplex als irrelevant abtut, so vernachlässigt er meines Erachtens einen Hauptfaktor für die Herausbildung der universalgeschichtlichen Ideologie.

⁴⁶ Vgl. KW X 390 f.

⁴⁷ Dieser Kulturbegriff verdankt sich allerdings nicht einer eigentümlich Kantischen Prägung; sondern Kant systematisierte nur gerade den vorherrschenden »monokulturellen« Wortgebrauch seiner Epoche. Vgl. auch Kopp 1974.

⁴⁸ Vgl. oben Anm. 31. Eine ideengeschichtliche Analyse der Auseinandersetzung zwischen Kant und Herder auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie, Anthropologie und politischen Philosophie, insbesondere auch unter kritischer Berücksichtigung des kolonialistischen Komplexes, steht noch weitgehend aus. Der kurze Aufsatz von Reed (1978) ist wenigstens ein erster Schritt in diese Richtung. Aus einer dezidiert kantianischen Perspektive vgl. Riedel 1981.

⁴⁹ Übrigens hat Hegel auch in diesem Punkt Kant dann noch übertrifft, präsentierte er doch dieselbe Botschaft in einem ausgesprochen süffisanten und zynischen Ton. Vgl. in der »Einleitung« zu den »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« den Abschnitt »Geographische Grundlage der Weltgeschichte«. Vgl. dazu auch Stockhammer 1985.

Literatur:

- Bitterli, Urs, 1976: Die »Wilden« und die Zivilisierten«. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München 1976.
 Chinard, Gilbert, 1913: L'amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII. et au XVIII. siècle. 1. Aufl. 1913. Genève 1970.
 Conze, Werner, 1984: Art. Rasse. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 5. Hrsg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Stuttgart 1984.
 Diderot, Denis, 1775: Nachtrag zu »Bougainvilles Reise«. In: Philosophische Schriften. Übers. v. Th. Lücke. Bd. 2, p. 195 ff. Frankfurt/M. 1967.
 Duchet, Michele, 1971: Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot. 2. Aufl. Paris 1976.
 Ferguson, Adam, 1767: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Hrsg. u. eingel. von Zwi Batscha und Hans Medick. Frankfurt/M. 1986.
 Fink, G.-L., 1987: Von Winckelmann bis Herder. Die deutsche Klimatheorie in europäischer Perspektive. In: Johann Gottfried Herder 1744–1803. Hrsg. v. G. Sauder, p. 156–177. Hamburg 1987.

- Fontenay, Elisabeth de, 1981: Sur un soupir de Kant. Le judaïsme hors la loi. In: *Le Racisme, mythes et sciences*. Edit. M. Olender. Bruxelles 1981.
- Forster, Georg, 1791: Rezension zu C. Meiners Abhandlungen... In: *Werke in vier Bänden*. Hrsg. v. G. Steiner. Bd. 3, p. 253–273. Frankfurt/M. 1969.
- Haym, R., 1885: Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. 2 Bde. Berlin 1885.
- Herder, J. G., 1784: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. (1784–1791) Wiesbaden 1985.
- Hofer, Hermann, 1987: Befreiten französische Autoren des 18. Jahrhunderts die schwarzen Rebellin und die Sklaven aus ihren Ketten? In: *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*. Hrsg. v. Th. Koebner und G. Pickerodt. p. 137–171. Frankfurt/M. 1987.
- Iselin, Isaak, 1786: Über die Geschichte der Menschheit. ND der Ausgabe Basel 1786 (5. Aufl.) 1. Aufl. 1764. Hildesheim/New York 1976.
- Kant, Immanuel, 1968: Werkausgabe in zwölf Bänden. Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt/M. 1968 (= KW)
- Kant, Immanuel, 1913: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1913 (= AA)
- Kelly, Georg A., 1968: Rousseau, Kant, and History. In: *Journ. Hist. Ideas*, Vol. XXIX (1968), p. 347–364.
- Kohl, Karl-Heinz, 1981: Entzauberter Blick. Das Bild vom guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation. Berlin 1981.
- Kohl, Karl-Heinz, 1987: Abwehr und Verlangen. Das Problem des Eurozentrismus und die Geschichte der Ethnologie. In: *Abwehr und Verlangen*, p. 123–143. Frankfurt/M./New York 1987.
- Kopp, Bernhard, 1974: Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Meisenheim a. G. 1974.
- Kramer, Fritz, 1983: Bikini oder Die Bombardierung der Engel. Auch eine Ethnographie. Frankfurt/M. 1983.
- Leiris, Michel, 1951: Rasse und Zivilisation. In: *Ders., Die eigene und die fremde Kultur*. Aus dem Franz. v. R. Wintermeyer. Frankfurt/M. 1979.
- Loiskandl, Helmut, 1966: Edle Wilde, Heiden und Barbaren. Fremdheit als Bewertungskriterium zwischen Kulturen. Diss. Mödling b. Wien 1966.
- Meiners, C., 1785: Grundriß der Geschichte der Menschheit. Lemgo 1785.
- Moebius, Joachim, 1977: Bemerkungen zu Kants Anthropologie und physischer Geographie. In: *Kritische Psychologie*. Bericht über den I. Kongreß Kritische Psychologie in Marburg. Hrsg. v. K. Holzkamp und K.-H. Braun. Bd. II, p. 365–380. Köln 1977.
- Montaigne, Michel, 1580: Von den Menschenfressern. In: *Essais*. Hrsg. v. R.-R. Wuthenow, nach der Übertragung v. J.-J. Bode. p. 82–102. Frankfurt/M. 1976.
- Perrig, Alexander, 1987: Erdrandsiedler oder die schrecklichen Nachkommen Chams. Aspekte der mittelalterlichen Völkerkunde. In: *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*. Hrsg. v. Th. Koebner u. G. Pickerodt. Frankfurt/M. 1987.
- Reed, Eugene E., 1978: »Savages« in the Ideen? The Herder-Kant Quarrel. In: *Revue des langues vivantes*, 44 (1978), p. 498–507.
- Riedel, Manfred, 1981: Historizismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder. In: *Kant-Studien* 1981, p. 41–57.
- Rohbeck, Johannes, 1987: Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1987.
- Rousseau, J.-J., 1755: Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. In: *Schriften zur Kulturkritik*. Eingel., übers. u. hrsg. v. K. Weigand. Hamburg 1983.
- Stein, Gerd, 1984: Die edlen Wilden. Die Verklärung von Indianern, Negern und Südseeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen Greuel. Hrsg. v. G. Stein. Frankfurt/M. 1984.
- Stockhammer, H., 1985: Schnapsschüsse in Schwarzweiß oder: Wo liegt Afrika? Kolonialistische Denkfornen in Hegels Geschichtsphilosophie und Freuds Metapsychologie. In: *Unter dem Pflaster liegt der Strand*. Bd. 15 (1985) p. 125–158.
- Warda, Arthur, 1922: Immanuel Kants Bücher. Berlin 1922.
- Weigel, Sigrid, 1987: Die nahe Fremde – das Territorium des Weiblichen. Zum Verhältnis von Wilden und »Frauen« im Diskurs der Aufklärung. In: *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*. Hrsg. v. Th. Koebner und G. Pickerodt. p. 171–200. Frankfurt/M. 1987.

- Weyand, Kurt, 1960: Kants Geschichtsphilosophie, ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung. Köln 1960.
- Zur Lippe, Rudolf, 1975: Das bürgerlich-autonome Subjekt in den geschichtsphilosophischen Schriften von Kant. In: *Bürgerliche Subjektivität: Autonomie als Selbstzerstörung*, p. 70–105. Frankfurt/M. 1975.