

Benjamin Jörissen

Anthropologische Hinsichten, pragmatische Absichten

Kants ›Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‹ und ihr Bezug zur Anthropologie des Pragmatismus

Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* befindet sich in einer eigenartigen Rezeptionslage. War diese populäre, über viele Jahre gehaltene Vorlesung stets gut besucht und begründete nicht zuletzt Ruf und Bekanntheit des Königsberger Philosophen, so blieb sie in der Nachwelt praktisch ohne Wirkung.¹ Dabei könnte dieser Text geradezu als eine Art Prototyp oder gar Gründungsschrift einer *anderen* Anthropologie jenseits von Wesensfestschreibungen gelten, die den Menschen als ganzen, aber nicht als Einheit sieht, indem sie versucht, seine Vermögen, Antriebe und Problemlagen in ihrer Vielfalt und ihrer Widersprüchlichkeit untereinander zu sehen. Es ist genau dieser Aspekt der Aktualität, den Michel Foucault in einer unveröffentlichten und weitgehend unbekanntem Studie mit dem Titel „Einführung in die Anthropologie von Kant“ (einem Text, der 1961 als *thèse complémentaire* zur *thèse principale* „Wahnsinn und Gesellschaft“ bei Jean Hyppolite eingereicht wurde) herausstellt.²

¹ „Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hat zu keiner Auseinandersetzung zwischen Anhängern und Gegnern geführt, und es gibt bis heute keine namhafte Studie, die dem Buch von 1798 gewidmet ist. Das Werk provoziert keine Stellungnahme; es ist ein Sachbuch, das informieren will [...]. Zwar wurde das Werk mit 2000 Exemplaren in erster Auflage gedruckt und übertraf mit dieser Auflagenstärke alle früheren Werke Kants, bereits 1800 erschien zur Ostermesse eine zweite Auflage, aber es gab keine öffentliche Auseinandersetzung um die Schrift und ihre Thesen, die Spuren hinterlassen hätte.“ (Brandt 1999, Einleitung)

² Eine Übersetzung dieser sicherlich kühnen Interpretation der kantischen *Anthropologie* auf dem Hintergrund seiner vernunftkritischen Philosophie (eine Verbindung, die bis heute kaum gezogen wird; vgl. Brandt 1999) ist Ute Frietsch zu verdanken. Bedauerlicherweise darf dieser Text von ca. hundert Manuskriptseiten nicht

Diese Studie will auf der Folie dieser kritischen Aktualität einige Linien des Bezugs der kantischen *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zu der sozialphilosophischen Bewegung des *Pragmatismus* untersuchen. Dieser Vergleich motiviert sich aus zwei Aspekten: zum einen existiert ein expliziter Bezug des Pragmatismus zu Kant schon in der Wahl dieses Titels. Die besondere Besetzung des Begriffs ‚pragmatisch‘ in der kantischen Anthropologie (im Kontrast zu seiner Besetzung in der Moralphilosophie) erlaubt eine differenzierende Diskussion dieses Begriffes im Hinblick auf den amerikanischen Pragmatismus. Zum anderen aber, und auf diesem Hintergrund, ist zumindest der klassische Pragmatismus ein Diskurs, der sich nicht ohne implizite und explizite anthropologische Positionierungen verstehen lässt. Wie also verhalten sich die anthropologischen Momente des Pragmatismus zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* und ihren, jedenfalls nach Foucault, innovativen Impulsen?

1. Das Pragmatische der ›Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‹

Die programmatische Vorrede der *Anthropologie* enthält eine zweifache Anwendung des Terminus ‚pragmatisch‘, welche wie selbstverständlich in den Text einfließt: die Anthropologie ist einerseits, wie es auch im Titel heißt, in „pragmatischer Hinsicht“ abgefasst und zugleich, wie Kant wenig später formuliert, in „pragmatischer Absicht“. Auch wenn in dieser Formulierung die Ausdrücke „Hinsicht“ und „Absicht“ gleichbedeutend sein mögen, wie Brandt in seinem Kritischen Kommentar zur *Anthropologie* vermutet (Brandt 1999), so lohnt es sich doch, dieser Doppelung einer auf pragmatische Zusammenhänge gerichtete Erkenntnis, welche zugleich als Erkenntnis pragmatischen Zwecken dienen soll, nachzugehen.³ Unabhängig von der Spekulation darüber, was

veröffentlicht werden, so dass im zweiten Kapitel verstärkt aus dem Übersetzungsmanuskript zitiert wird, um zumindest einen Ausschnitt der Abhandlung zugänglich zu machen.

³ Kant gebraucht das Wort „Absicht“ überwiegend in der heute überwiegenden Bedeutung („Intention“), verwendet es aber ebenfalls in der Bedeutung von „Hinsicht“ (besonders häufig etwa in der *Kritik der reinen Vernunft*). Man kann sich leicht davon überzeugen, dass in den meisten kantischen Schriften, ausgenommen die *Metaphysik der Sitten*, das Wort „Hinsicht“ nicht verwendet wird. Mir ist außer der Vorrede der *Anthropologie* allerdings keine Passage bekannt, in der „Hinsicht“ und „Absicht“ auf so engem Raum nebeneinander vorkommen. Es bleibt der Spekulation überlassen, ob nicht

Kant mit dieser Wortwahl intendierte, kann diese Differenz als Hinweis auf eine doppelte Bedeutung des Pragmatischen gelten, die für jedes pragmatistische Denken wesentlich ist – nämlich die Verschmelzung der theoretischen Momente eines Diskurses („Hinsicht“) mit dem Streben nach Verbesserung der sozialen Räume, innerhalb der dieser Diskurs situiert ist, und die diesem erst seine Bedeutung verleihen („Absicht“). Die Analyse der Verwendung des Terminus „pragmatisch“ im Werk Kants erlaubt einen genaueren Einblick in diesen Zusammenhang. Hier finden sich analog der Differenz von „Hinsicht“ vs. „Absicht“ zwei miteinander verzahnte Bedeutungen dieses Begriffs; zum einen zur Bezeichnung eines zweckgebundenen Modus der *Erkenntnis*, hauptsächlich aber zur Bezeichnung *handlungsbegründender* praktischer Imperative. Zu beginnen ist die Rekonstruktion mit dem letzteren, da dieses das pragmatische Erkenntnisinteresse fundiert.

Der Ort des Pragmatischen im System der kantischen Philosophie

Die pragmatischen Prinzipien, Regeln oder Gesetze gehören dem Reich des *Praktischen* an: Praktisch, so definiert Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, ist „alles, was durch Freiheit möglich ist“ (KdrV:B828). Die Unterschiede zwischen den drei praktischen Imperativen bei Kant – den technischen, den pragmatischen und dem einen moralischen (vgl. GMS:B44) – ergeben sich aus der Bedingtheit des jeweiligen Handlungszwecks. Allein der moralische Imperativ ist ‚kategorisch‘; er ist objektiv-notwendig und apriorisch, da er auf reinen praktischen, von der Vernunft gegebenen Gesetzen beruht (KdrV:B828). Der ‚Bewegungsgrund des Sittengesetzes‘ liegt, entsprechend abstrakt, in der „Würdigkeit, glücklich zu sein“ (KdrV:B834). Technische und pragmatische Imperative sind demgegenüber nicht kategorisch, sondern

ein so begriffskritischer Autor wie Kant sich der unterschiedlichen Assoziationen in dieser Konstellation bewusst war. Brandt (1999) verweist auf den Titel der Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von 1784, um die synonyme Verwendung von „Hinsicht“ und „Absicht“ herauszustellen; andererseits trägt ein Abschnitt der *Metaphysik der Sitten* von 1797 (welche also wesentlich näher am Editionsdatum der *Anthropologie* liegt und zudem einer der wenigen Texte Kants ist, in welchem das Wort „Hinsicht“ häufiger verwendet wird) die Überschrift „Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwicklung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d.i. in pragmatischer Absicht“ (MdS:A110), womit offenbar eine Intention und nicht eine Perspektive bezeichnet wird.

‚hypothetisch‘, insofern sie empirischen Bedingungen unterliegen. Pragmatische Imperative sind im Grunde technischer Natur (EKdU:H6), unterscheiden sich jedoch von den reinen „Geschicklichkeitsregeln“ oder **der** „Kunst“ dadurch, dass ihre Zwecke nicht rein kontingent sind, sondern vielmehr „subjektiv-notwendig“ (ebd.): es handelt sich um Zwecke, wie in der *Metaphysik der Sitten* genauer ausgeführt wird, „die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur *macht*“ (MdS:A12). Das Pragmatische ist mithin das Praktische unter sinnlich-empirischen Bedingungen: pragmatische Imperative sind „Gesetze des freien Verhaltens, zur Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke“ (KdrV:B828). Daher ist der moralische Imperativ im Rahmen einer Kritik der reinen praktischen Vernunft zu untersuchen, während das Pragmatische in das Ressort der Naturlehre fällt, namentlich (da es sich um menschliches Verhalten handelt) der Anthropologie (MdS:A12).

Auch wenn pragmatische Gesetze hinsichtlich ihrer moralischen Dignität der amoralischen, bloß technischen Geschicklichkeit weitaus näher stehen als der Moral, nehmen sie in der Praxis eher eine Vermittlungsposition ein. Denn der Bereich des Pragmatischen genießt gegenüber dem des Abstrakt-Moralischen einen entscheidenden Vorzug: die Regeln der Klugheit gebieten „unter der Bedingung eines *wirklichen* [...] Zweckes“ (EKdU:H6), und der subjektiv-notwendige, aber objektiv kontingente *pragmatische Glauben* liegt „dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde“ (KdrV:B852). So können, ja müssen diese moralisch minderwertigen Verhaltensregeln befürwortet werden, weil sie **X**als *einzig* Instanz für eine *Verwirklichung* des bloß idealen Moralischen werben können⁴ – die rein technischen Regeln der

⁴ Foucault bemerkt zu dieser *Verwirklichung* des Universellen im Pragmatischen, die nach meiner Argumentation das zentrale Anliegen der *Anthropologie* bestimmt: „Die *Anthropologie* ist ‚systematisch entworfen‘ in einer Referenz auf die *Kritik* [...]; sie hat andererseits populären Wert, weil ihre Reflexion sich im Innern einer gegebenen Sprache situiert, [...] deren Besonderheiten gerade der legitime Geburtsort der universalen Bedeutungen sind. In einer anthropologischen Perspektive gewinnt die Wahrheit also durch die zeitliche Zerstreung der Synthesen und in der Bewegung der Sprache und es Austausch Gestalt; sie findet in einer bereits verronnenen Zeit, in einer bereits gesprochenen Sprache, im Innern eines zeitlichen Fließens und eines linguistischen Systems, die niemals an ihrem Nullpunkt gegeben sind, etwas, das wie ihre originäre Form ist: das Allgemeine, das mitten in der Erfahrung geboren wird, in einer Bewegung des *wahrhaft Zeitlichen* und des *wirklich Ausgetauschten*. Es ist von hier aus, dass die Analyse des Gemüts* [dt. im Orig., B.J.] in der Form des Inneren Sinns zur kosmopolitischen Vorschrift in der Form der menschlichen Universalität wird.“ (Foucault 1961:75).

Geschicklichkeit wären hierzu selbstverständlich unbrauchbar, denn „Die Vorschriften für einen Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind in so fern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken.“ (GMS:B41).

Individuen verhalten sich gemäß pragmatischen Imperativen, um ihr Leben bestmöglich – insofern nach den Regeln der Klugheit – einzurichten, um eigene „Glückseligkeit“ zu erlangen (KdrV:B834). Dabei besteht die pragmatische Klugheit in der Fähigkeit, andere „freie Menschen und unter diesen so gar die Naturanlagen und Neigungen in sich selbst, zu seinen Absichten brauchen zu können“ (EKdU:H6) – dies klingt eher nach Manipulationskunst denn nach Beförderung der Moralität. Und doch kann das pragmatische Streben nach ‚Wohlleben‘ als eine Art sozial-pädagogischer Umweg zur Moralität fungieren, insofern es eine Orientierung auf andere, also Sozialität im weitesten Sinne, bewirkt. Der Geschmack etwa, als sinnliches **Beurteilungsvermögen**, „enthält eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität“ (ApH:B191), weil er „auf *Mitteilung* seines Gefühls der Lust oder Unlust an andere“ geht und gerade in dieser Mitteilung eine eigene Lust liegt, nämlich ein „Wohlgefallen [...] daran gemeinschaftlich mit anderen [...] zu empfinden“ (ebd.). Dieser Gedanke bildet eine Schlüsselfigur der *Anthropologie*: bei aller moralischen Ambiguität ist es eine immanente Tendenz des Pragmatischen, zur Moralität (ver-) führen zu können. Sie ist ein Leitfaden des alltäglichen Handelns, und wohl von Kant als möglicher Weg allgemeiner Moralisierung gedacht. Dass die pragmatische Anthropologie einerseits von Kant zu einer eigenen *akademischen* Disziplin ausgebaut werden wollte (Brandt 1999), andererseits aber nicht zuletzt für das nicht-akademische ‚gebildete Publikum‘ vorgetragen und von diesem auch zahlreich gehört wurde, stimmt hierin zusammen.

Das von Kant intendierte Verhältnis von Pragmatismus und Moralität bildet somit das Herzstück des pragmatischen Projekts. Im beschließenden Abschnitt der ‚Anthropologischen Didaktik‘, unter der Ankündigung „Von dem höchsten moralisch-physischen Gut“, stellt Kant zunächst heraus, dass ein moralisch-physisches Gut nicht im Sinne einer Mischung von Wohlleben und Moralität vorgestellt werden darf, „denn so würden sie sich neutralisieren und zum Zweck der wahren

Glückseligkeit gar nicht hinwirken“ (ApH:B244).⁵ Im Gegenteil mache die Konfrontation beider Bereiche, die Einschränkung des Strebens nach Wohlleben durch die Tugend, „den ganzen Zweck des wohlgearteten, einem Teil nach sinnlichen, dem anderen aber moralisch intellektuellen Mensch aus“ (ebd.).

Wenn das ‚höchste physisch-moralische Gut‘ wie oben zitiert auf den Zweck einer *wahren* Glückseligkeit hinwirkt, ist damit eine wichtige Differenz angesprochen, die Kant an anderer Stelle thematisiert: Glückseligkeit ist ein zuhöchst unbestimmter Begriff, sie anzustreben ein ausgesprochen unsicheres Unterfangen: allzu leicht kann man sie verfehlen. Denn „obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle“ (GMS:B46). Glückseligkeit geht der Idee nach aufs Ganze: sie ist „die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach)“ (KdrV:B834); sie ist ein „Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande“ (GMS:B46). Ihre Inhalte jedoch sind empirischer Natur: sinnliche Erfahrungsgehalte, die nicht zusammenstimmen, einander widersprechen und sogar ausschließen.⁶ Entwickeln sich gar einige dieser Gehalte zu Leidenschaften, diesen „Krebsschäden für die reine praktische Vernunft“ (ApH:B227), die „ohne Ausnahme böse und [...] nicht bloß *pragmatisch* verderblich, sondern auch *moralisch* verwerflich“ sind (ApH:B228), so dominieren sie notwendigerweise andere pragmatische Güter, wodurch es mit der Glückseligkeit *per definitionem* aus ist.

⁵ Moralität ist ein reines Handeln nach Vernunftgesetzen. Wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* betont, darf es nicht mit sinnlichen Elementen, etwa Gefühlen, vermischt werden: „Geschieht die Willensbestimmung zwar *gemäß* dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher Art es auch sei [...]: so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten“ (KdpV:A127). Die ‚Triebfeder‘ moralischen Handelns darf also nicht empirisch-pragmatischer Natur sein; insofern also würde eine Vermischung von Pragmatismus und Moralität beide aufheben.

⁶ „Will er Reichtum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werde, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur desto schrecklicher zu zeigen [...]. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, dass es nicht ein langes Elend sein würde?“ (GMS:B46)

Die Werbung der *Anthropologie* im Dienste der Moralität besteht im Versprechen, dieses Dilemma zu lösen. Ist der ‚wohlgeartete‘ Mensch, wie Kant, das erste Buch der *Anthropologie* „Vom Erkenntnisvermögen“ resümierend, feststellt, sowohl ein sinnliches als auch ein intellektuell-moralisches Wesen, so sind ihm Glückseligkeitsstreben und Sittlichkeit gleichermaßen zuzurechnen. Aus dieser anthropologischen Doppelbestimmung heraus kann Kant das Problem der Glückseligkeit für den pragmatischen Bereich lösen: die wahre Glückseligkeit liegt in der Verbindung dieser Prinzipien (denn nur sie entspricht der „Naturnotwendigkeit“ des *ganzen* Menschen). Die wirkliche pragmatische Vernunft besteht darin, eine „*gesittete Glückseligkeit*“ anzustreben, was nichts anderes bedeutet, als sein Wohlleben nicht solitär, sondern im sozialen Zusammenhang zu suchen: „Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im *Umgange* ist die *Humanität*. Es kommt hier nicht auf den Grad der ersteren an [...], sondern nur auf die Art des Verhältnisses, wie die Neigung zum ersteren durch das Gesetz des letzteren eingeschränkt werden soll“ (ApH:B244 f.). Wie in der Tischgesellschaft, Kants Modell für gesittete Glückseligkeit und Humanität, sich Wohlleben und *moralische Kultur* treffen – „es ist nicht bloß geselliger *Geschmack*, der die Konversation leiten muß, sondern es sind auch Grundsätze, die dem offenen Verkehr der Menschen mit ihren Gedanken im Umgange zur einschränkenden Bedingung ihrer Freiheit dienen sollen“ (ApH:B247) – durchdringen sich Moralisches und Pragmatisches. Moralität erscheint als Selbstbeschränkung pragmatischen Handelns um des genuin pragmatischen Handlungsziels willen: Glückseligkeit, die nur als sozial verwirklichte gelingen kann.

Der pragmatische Diskurs der ›Anthropologie‹

Als Bereich handlungsbegründender Imperative wird das Pragmatische von Kant dem Technischen einerseits und dem Moralischen andererseits entgegengesetzt. Es existiert jedoch noch eine andere Gegenüberstellung, die in diesem System der Unterteilung des Praktischen (das vom Theoretischen abgegrenzt wird) wenig Sinn macht, so dass zunächst von einem unterschiedenen semantischen Feld ausgegangen werden muss. In der Vorrede wird die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht der physiologischen Hinsicht gegenübergestellt: diese „geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was *er*, als freihandelndes Wesen, aus sich selber

macht, oder machen kann und soll“ (ApH:B III). In der Geographievorlesung bemerkte Kant analog: „Der Umgang mit Menschen erweitert unsere Kenntniße; es ist aber nöthig von allen künftigen Erfahrungen eine Vorübung zu geben und dieses zeigt die *Antropologie*, hier wird gesehen, was in dem Menschen *pragmatisch* ist und nicht *speculativ*; der Mensch wird darin nicht *physiologisch* daß man die Quellen der *phaenomenorum* untersuchen sollte, sondern *cosmologisch*“ (Physische Geographie Kaehler, zit.n. Brandt 1999). Das Pragmatische wird also dem Spekulativ-Theoretischen entgegengesetzt, womit offenbar ein Diskurstyp bezeichnet wird, der auf der Basis einer eigenen Erkenntnisperspektive operiert. Die pragmatische Erörterung sucht keine Wesenserkenntnis von Grund auf, sondern will eine „Vorübung“ für „künftige Erfahrungen im Umgang mit Menschen“ sein. Der *Zweck* dieses Diskurses selbst ist also pragmatisch. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bemerkt Kant in einer Fußnote, pragmatisch sei eine Geschichte dann abgefasst, „wenn sie *klug* macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser, oder wenigstens eben so gut, als die Vorwelt, besorgen könne“; und das Pragmatische sei „zur Wohlfahrt“ gehörig (GMS:B44). Der pragmatische Nutzen der *Anthropologie* selbst kann nur in einer Analyse der Bedingungen, die auf den ‚größtmöglichen empirischen Gebrauch der Vernunft‘ abzielen, bestehen. Hier hilft nicht die Proklamation und abstrakte Einforderung moralischer Gesetze: es ist Aufgabe der *Anthropologie*, das Versäumnis der Philosophie nachzuholen und die Tugend „für alle Menschen interessant zu machen“ (ApH:B269). Der ‚allgemeine Gebrauch‘ der anthropologischen Erkenntnisse liegt in ihrem Beitrag zur Klärung zentralen Frage, wie das *animal rationale* dazu verführt werden kann, aus sich ein *animal rationale* zu machen, um das Projekt der „Perfektionierung des Menschen durch fortschreitende Kultur“ (ApH:B314) voranzubringen.

Eine solche pragmatische Absicht eines Textes, die Wohlfahrt zu befördern, indem man die Welt (über sich) belehrt und sie ‚klug macht‘, ist nicht einfach mit dem moraltheoretischen Begriff des Pragmatischen gleichzusetzen. Doch sind das Bestreben, ‚klug‘ zu machen einerseits und die Beförderung der Wohlfahrt, die nichts anderes ist als allgemeines Wohlleben und Glückseligkeit, andererseits als deutliche Bezüge auf den oben rekonstruierten Begriff des Pragmatischen zu werten. Die Verbindung beider liegt m.E. in der Bestimmung der ‚wahren Glückseligkeit‘ als ‚sittlicher Glückseligkeit‘. Wer (wie Kant) der Meinung ist, dass Glückseligkeit nicht asozial und amoralisch erreicht

werden kann, und dass die Geselligkeit hierbei eine wesentliche Rolle spielt, der sieht ein, dass die pragmatischen Ziele der Einzelnen nicht durch die Handlungen Einzelner erreicht werden können, sondern nur im (sittlich geregelten) Austausch mit anderen. Wer also die pragmatische Vernunft der Allgemeinheit befördert, schafft hierzu die Voraussetzungen, bzw. verbessert die Bedingungen. Pragmatisch zu lehren impliziert folglich eine ‚politische‘ Ausrichtung – eine „pragmatische Absicht“ – des geführten Diskurses.

Diese differente Erkenntnisperspektive bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die epistemologische Struktur des Textes. Wenn die pragmatische Anthropologie wie zitiert auf das abzielt, was der Mensch, „als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“, so wird der Mensch zwar als ‚Gegenstand in der Welt‘ aufgefasst, jedoch nicht als ein Objekt theoretisch-naturgeschichtlicher Taxinomien, sondern vielmehr als *Produzent* seiner selbst und dieses Teils der Welt. Die Kenntnis des Menschen als „Weltbürger“ (ApH:B VI) hat somit einen Gegenstand, der nicht einfach Objekt ist – dieses autopoietische Moment wirkt im Zentrum der ‚pragmatischen Hinsicht‘. Was zwar Gegenstand, aber nicht *bloßes Objekt* ist, greift zwangsläufig auf die andere Seite über, die logischerweise nicht mehr *bloßes Subjekt* (des anthropologischen Diskurses) sein kann. „Noch sind die Ausdrücke: die Welt *kennen* und Welt *haben* in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander; indem der eine nur das Spiel *versteht*, dem er zugesehen hat, der andere aber *mitgespielt* hat“ (ApH:B VII): Der ‚Anthropologe in pragmatischer Hinsicht‘ muss dem Weltbürger folgen und ‚mitspielen‘. Es besteht innerhalb des pragmatisch-anthropologischen Projekts offenbar ein explizites und reflexives Bewusstsein der Tatsache, dass der Anthropologe ein Teil des Spiels ist. Er teilt die Selbstsorge dieser Spezies, die nur deshalb Sinn macht, weil sie nicht nur im Spiel, sondern stets auch *aufs Spiel gesetzt* ist. Dieser Selbstbezug im anthropologischen Wissen ist von ausgesprochener Aktualität hinsichtlich unserer (post-) modernen Anthropologien, die gerade darauf Bezug nehmen, dass „wir im Untersuchten uns selbst finden. Angst, Mitleid, Ekel sind Zeugen dessen“ (Böhme 1985:17), bis hin Forderung, die eigenen Idiosynkrasien als konstitutives Moment des anthropologischen Diskurses zu betrachten (vgl. Kamper/Ternes 1999).

2. Das Pragmatische der ›Anthropologie‹ aus Sicht der Foucaultschen Studie

Foucaults *thèse complémentaire* (1961), eine intensive Lektüre der *Anthropologie* auf dem Hintergrund ihrer untergründigen und vormals unerkannten Beziehung zur *Kritik der reinen Vernunft*, platziert die *Anthropologie* im Feld einer fundamentalen Anthropologie-Kritik, deren historiographische Variante uns von der *Ordnung der Dinge* (Orig. 1966) wohlbekannt ist. Es ist wohl nicht übertrieben zu sagen, dass die *thèse complémentaire* auch vierzig Jahre nach ihrer Abfassung geeignet ist, eine Diskussion über die Grundlagen anthropologischer Diskurse anzuregen – insbesondere in der Konstellation einer Zeit, die einerseits auf vielfältigen, kritisch informierten Erträgen Historischer Anthropologie aufbauen kann (vgl. Wulf/Kamper 2002), und die andererseits, nicht zuletzt wohl im Zeichen der nötigen Konzeptualisierung von Globalisierungseffekten, -risiken und -chancen, eine „Renaissance des Pragmatismus“ (Sandbothe (Hg.) 2000) erfährt, und somit die Frage nach den (reaktualisierten) anthropologischen Implikationen des Pragmatismus auf dem Stand der Zeit provoziert. Foucaults Diskussion der *Anthropologie* Kants enthält in Bezug auf das Pragmatische mehr Aspekte, als in diesem Rahmen Würdigung finden können. Unter Auslassung des von Foucault diskutierten Bezugs des Pragmatischen zum ‚Populären‘ und der Fundiertheit der kantischen *Anthropologie* in der Alltagssprache werden folgende thematische Schwerpunkte rekonstruiert:⁷ a) die Situierung des Pragmatischen im Spannungsfeld der Begriffe Gemüt, Geist und Idee; b) die Bedeutung der ‚Welt‘ (des Weltbürgers) als Quelle, Umfang und Grenze und ihr Bezug auf die anthropologische Grundfrage sowie c) die Negativität der *Anthropologie* und die Kritik der ‚anthropologischen Illusion‘.

⁷ Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Abschnitts wurde vermutet, dass die Übersetzung der *thèse complémentaire* eine Veröffentlichungserlaubnis erhalten würde. Die Rekonstruktion ist daher mit Interpretationen durchsetzt, da davon ausgegangen wurde, dass der Originaltext im selbigen Band dieser Zeitschrift nachprüfbar wäre. Statt dessen sei auf die Darstellung von Ute Frietsch in diesem Band verwiesen.

Die Situierung des Pragmatischen im Spannungsfeld der Begriffe Gemüt, Welt, Geist und Idee

In Foucaults Analyse zeigt sich der Mensch der *pragmatischen Anthropologie* „weder als zugehörig zur moralischen Stadt der Geister (sie hieße sonst *praktisch*) noch als zugehörig zur zivilen Gesellschaft der Rechtssubjekte (sie wäre sonst *juridisch*)“ (Foucault 1961:21). Der Mensch als *Weltbürger* partizipiert an beiden Ordnungen zugleich: er lebt (analytisch betrachtet) in jener synthetischen Region, „die ebenso konkret ist wie ein Ensemble präziser juridischer Regeln, ebenso universal aber wie das moralische Gesetz. [...] Unter diesen Bedingungen wird es zur Anthropologie gehören, zu zeigen, wie eine juridische Beziehung, die von der Ordnung des Besitzes ist [...], den moralischen Kern der Person, genommen als Freiheitssubjekt, bewahren kann“ (ebd.). Indem sie im Zentrum der Überkreuzung von Recht und Moral den konkreten Bereich, den ‚Spielraum des Handelns‘ (ebd.:22) findet, ermöglicht sie „das Erscheinen einer gewissen pragmatischen Freiheit“ (ebd.), die nicht der fundamentalen Freiheit des moralisch selbstbestimmten Subjekts angehört, aber auch nicht dem Zwang der Rechtsregeln folgt. Das Freiheitssubjekt wird auf diese Weise bewahrt, jedoch nicht, ohne es „zugleich zu kompromittieren“ (ebd.:21) – es zu relativieren und zu pragmatisieren. Mehr noch, die Freiheit des Weltbürgers, „wo es um Präntionen und um Schlichen geht, um zweideutige Absichten und Verstellungskünste, um uneingestandene Bestrebungen nach Herrschaft, um Kompromisse zwischen den Beharrlichkeiten“ (ebd.:22) könnte neben der absoluten der moralischen Selbstbestimmung geradezu wie eine Karikatur erscheinen. Und dennoch: verfolgt man diese Konstellation, welche Foucault bietet, weiter, so **blickt** man auf eine ‚Welt‘ als Reich des praktischen Verkehrs, die in ihrem Charakter weniger als Zwitterwesen erscheint – dies nur in der Analyse, die ja nicht anders kann, als ihr Objekt zu zerteilen und es dann wieder zusammenzusetzen –, sondern vielmehr als ein Bereich der *Übersteigerung* ‚objektiver‘ juridischer Beziehung *durch* die pragmatische Freiheit der Selbstbestimmung. Der Bereich des Pragmatischen muss also keineswegs als abhängig von den ‚reinen Formen‘ verstanden werden. Man kann ihn ebenso gut als den Ort betrachten, an dem sich die reinen Formen des Juridischen und des Moralischen überhaupt erst als solche *konstituieren*, an dem sie ihre Realisierung finden (sei es als analytisches Konstrukt oder als reales System des Rechts bzw. subjektivierende Praxis der Selbstkontrolle).

Für diese Lesart spricht die Bedeutung, die Foucault dem *Spielen* in der *Anthropologie* zuweist. Definierten die *Collegentwürfe* der Anthropologie-Vorlesung Kants das Pragmatische als „Erkenntnis von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen lässt“ (zit. n. Foucault 1961:30), also als verallgemeinertes Nützliches, so ist daraus in der Druckfassung von 1798 „eine gewisse Verbindung zwischen dem *Können* und dem *Sollen* geworden. [Eine] Beziehung, welche die praktische Vernunft *a priori* im Imperativ absicherte, und welche die anthropologische Reflexion in der konkreten Bewegung der täglichen Übung garantiert: im *Spielen*. Dieser Begriff des *Spielens* ist von besonderer Wichtigkeit: Der Mensch (homme) ist das Spiel der Natur; aber dieses Spiel spielt er, und er selbst spielt damit [...]. Das Spiel wird also ein „künstliches Spiel“ und der Schein, mit dem es spielt, erlaubt seine moralische Rechtfertigung. Die *Anthropologie* entfaltet sich folglich nach dieser Dimension der menschlichen Übung, die von der Ambiguität des Spiels (Spiel = Spielzeug) bis zur Unentschiedenheit der Kunst (Kunst = Kunstgriff) geht“ (Foucault 1961:30).⁸

Im Text der *Anthropologie* erscheint das soziale Masken- und Rollenspiel als ‚erlaubter moralischer Schein‘, denn „dadurch, dass Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich geweckt, und gehen in die Gesinnung über“ (ApH:B42). Die Unterstellung von Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit im Umgang (und wer hätte die Pflicht zu dieser nicht aus dem *kategorischen Imperativ* ableiten wollen?) ist pure Naivität: „Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für echtes Gold nimmt“ (ApH:B45). Und es leitet sogar den Schluss der *Anthropologie* ein, dass es „also schon zur ursprünglichen Zusammensetzung eines menschlichen Geschöpfes und zu seinem Gattungsbegriffe [gehört]: zwar anderer Gedanken zu erkunden, die seinigen aber zurückzuhalten; welche saubere Eigenschaft denn so allmählich von *Verstellung* zur vorsetzlichen *Täuschung*, bis endlich zur *Lüge* voranzuschreiten nicht ermangelt“ (ApH:B331). Allein das verwerfende Urteil über Verstellung, Täuschung und Lüge bildet die Spur der ‚moralischen Anlage‘ und verrät „eine angeborne Aufforderung der Vernunft“ (ApH:B332). Aus der Perspektive der *Anthropologie* erscheint die moralische Sphäre, wie sie in der *Kritik*

⁸ Hier findet sich übrigens eine Verbindung von Disziplin (Übung) und Spiel, die Foucault in der Disziplinaranalyse *Überwachen und Strafen* m.W. nicht mehr aufgegriffen hat.

der praktischen Vernunft verfasst wurde, wie eine *Idee*, ein *Movens* des Gemüts als einer ‚empirischen‘ Tatsache (s.u.).

Das Spiel wird ermöglicht und zugleich begrenzt durch die ‚pragmatische Freiheit‘, die nicht dem Bereich der Idee eines abstrakten Moralsubjekts angehört, sondern dem der Vermögen des *Gemüts* als *seinem konkreten* Teil der Welt. Die Frage nach dem Menschen in der *Anthropologie* ‚hat nicht den Wert einer absoluten Referenz, – befreiend für ein fröhlich fundamentales Denken. Der Inhalt der Frage selbst: *Was ist der Mensch?** [dt. im Orig., B.J.] kann sich nicht in einer originären Autonomie entfalten, denn von Spielbeginn an definiert sich der Mensch als ‚Weltbewohner‘* [dt. im Orig., B.J.]: ‚Der Mensch gehört zwar mit zur Welt‘* [dt. im Orig., B.J.]. Und jede Reflexion über den Menschen ist zirkulär auf eine Reflexion über die Welt zurückgeworfen. Dennoch handelt es sich dabei keineswegs um eine naturalistische Perspektive, der gemäß eine Wissenschaft des Menschen eine Kenntnis der Natur implizieren würde. Was in Frage steht, sind nicht die Determinationen, in welchen das menschliche Tier auf der Ebene der Erscheinungen genommen und definiert wird, – sondern die Entwicklung des Bewusstseins seiner selbst und des Ich bin: Das Subjekt, das sich in der Bewegung affiziert, durch welche es Objekt für sich selbst wird: [...] Ich der Mensch bin mir selbst ein äußeres Sinnenobjekt, ein Teil der Welt“ (Foucault 1961:54).

Der pragmatische Kern der *Anthropologie* ist, wie die Analyse Foucaults zeigt, von Anfang an als Verschränkung der Figur Gemüt/Welt wirksam: Der Weltbürger ist sich, insofern er ein Teil der Welt ist, *Gemüt*; und dieses ist zugleich Manifestation und Maßgabe: das *Spiel der pragmatischen Freiheit im Feld der ‚Welt‘*. Die Analyse der *Anthropologie* muss sich daher auf die Bedingungen, Funktionsweisen und Modi des Gemüts konzentrieren (seine ‚Vermögen‘), als dem Teil der Welt, an der die pragmatische Freiheit ihren Ausgang nimmt. Das Gemüt als Sitz der pragmatischen Freiheit, zugleich als Teil der Welt: die *Anthropologie* hat es folglich auf der einen Seite mit der pragmatischen Frage zu tun, was das Gemüt bewegt (und zwar zugleich auf deskriptiver Ebene wie auch auf der normativen Ebene der Frage, wie es sich zum Guten hin bewegen lasse), auf der anderen Seite damit, was es begrenzt, denn als Teil der Welt sind ihre Grenzen auch die seinigen. Doch zeigt sich in Foucaults Analyse, dass ‚Welt‘ für den späten Kant ein nicht unproblematischer Begriff ist. Was unter diesem Titel angesprochen wird, „bleibt offen, unterhalb der Sprache, weil die Welt als Ganzes

jenseits aller Prädikationen, an der Wurzel vielleicht aller Prädikate ist“ (Foucault 1961:55): sie ist somit „die Wurzel der Existenz“ (ebd.). Als eine solche ‚Wurzel‘ jedenfalls ist Welt *transzendental* bestimmt: „Inbegriff des Daseins“ – zugleich Quelle (des Wissens), Umfang (aller möglichen Prädikate) und Grenze (der möglichen Erfahrung).

Aber auch das motivierende Prinzip des Geistes weist aus dem Bereich des Pragmatischen hinaus: „Man nennt das durch *Ideen* belebende Prinzip des Gemüts *Geist*“ (ApH:B194). Foucault diskutiert diesen Satz als zentrales Moment der Analyse des Gemüts. *Geist* ist als ‚Prinzip‘ offenbar etwas, das den pragmatischen Rahmen transzendiert. Es wirkt weder regulativ noch bestimmend, sondern *belebend*: „Gäbe es also im Gemüt, – in seinem Verlauf, so wie er der Erfahrung gegeben ist oder in seiner virtuellen Totalität – irgendetwas, was es dem Leben verschwägert und was an die Anwesenheit des Geist grenzt?“ (Foucault 1961:37) Das Prinzip *Geist* steht dafür, das Gemüt vor einer „indifferenten Zerstreuung“ zu bewahren: „es hat einen orientierten Verlauf; etwas in ihm projiziert es, ohne es darin einzuschließen, in eine virtuelle Totalität“ (ebd.). Dieses Etwas, durch das der Geist wirkt, sind die *Ideen*. Die Idee, so Foucault, hat ihren Sinn „in der Fülle der Erfahrung: sie nimmt sie in einem Schema vorweg, das nicht konstituierend ist, das aber auf die Möglichkeiten von Objekten hin öffnet; sie entschleierte nicht in einer ‚ostentativen‘ Bewegung die Natur der Dinge, aber sie zeigt zum voraus an, wie man diese Natur untersuchen kann“ (ebd.:38), nicht ohne die Relativität des so Erkannten anzuzeigen. Der Geist ‚belebt‘ das Gemüt also, indem er in ihm die „wimmelnde Bewegung der Ideen“ entstehen lässt (ebd.). Das Prinzip des Geistes bedeutet eine Öffnung zum Möglichen, zum Zukünftigen, sowohl der ‚Objekte‘ als auch des Gemüts selbst. Diese Bewegung der Öffnung befördert Vielfalt, aber kein Chaos; wie auch die Diskussion des Geschmacks in der *Kritik der Urteilskraft* anzeigt (KdU:§ 57), findet sich hier auf der pragmatischen Ebene die transzendente Verbundenheit ausgeprägt (im Geschmack, bzw. der Diskutierbarkeit der Geschmacksurteile). Geist ermöglicht und begrenzt zugleich, er affiziert jede mögliche Form, denn er ist „das produktive Vermögen der Vernunft, ein *Muster* für jene Form a priori der Einbildungskraft zu unterlegen“ (ApH:B195).

Das Ermöglichende und Begrenzende kann nicht selbst dem Ermöglichten und Begrenzten angehören – deshalb ist Geist ein ‚Prinzip‘. Foucault führt an dieser Stelle der Analyse eine für die folgende Anthropologie-Kritik zentrale Argumentationsfigur ein, die nicht zuletzt

zur Motivation der reaktualisierenden Lektüre der *Anthropologie* beigetragen haben dürfte, und deren Spuren sich unverkennbar in der *Ordnung der Dinge* wiederfinden. Denn „Geist ist an der Wurzel der Möglichkeit des Wissens. Und gerade daher auf unauflösbare Weise in den Figuren der Erkenntnis zugleich anwesend und abwesend: Er ist dieser Rückzug, diese unsichtbare und ‚sichtbare Reserve‘ in der unerreichbaren Distanz, aus welcher das Erkennen Platz und Positivität nimmt. Sein Sein besteht darin, nicht da zu sein, darin selbst den Ort der Wahrheit umreißen“ (Foucault 1961:41). An dieser Stelle erhält die eingangs aufgezeigte Doppelung des pragmatischen Bezugs ihr Gewicht: wenn die *Anthropologie*, zugleich in pragmatischer Hinsicht wie in pragmatischer Absicht, selbst zum Spiel und zur Welt gehört, ist auch ihre Bestimmung des Menschen eine Form, deren Bestimmungsgrund für Kant nicht in der Sphäre des Pragmatischen selbst zu finden ist: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht liefert kein positives, absolutes Wissen, keine ‚Wahrheit des Menschen‘ – schon gar keine solche, von der andere Wahrheiten ihren Ausgang nehmen könnten. Sie fungiert, auf der Folie der Foucaultschen Interpretation, im Gegenteil als Manifestation eines nicht Repräsentierbaren (Welt, Geist), innerhalb dessen der Mensch als endliche Figur, die sich selbst schafft und über sich hinausstrebt, erscheinen kann. Daher kann die Anthropologie „nur in den Bereich des Fundamentalen führen [...], wenn sie in der Botmäßigkeit einer Kritik bleibt. Man wollte aus ihr das Feld der Positivität machen, in dem alle Humanwissenschaften ihr Fundament und ihre Möglichkeit finden; während sie in der Tat nur die Sprache der Grenze und der Negativität sprechen kann“ (ebd.:91). Denn „in der *Anthropologie* handelt es sich um Physis, das heißt um dieses Wochenbett der Erkenntnis, wo Mängel, Grenzen und Ohnmachten zur Frage stehen: kurz, die Negativität auf dem Niveau der Natur [...] die *Anthropologie* zeigt mit dem Finger auf die Abwesenheit Gottes und entfaltet sich in der Leere, die von diesem Unendlichen gelassen wurde. Da, wo die Natur der physikalischen Körper Synthese sagt, sagt die empirische Natur des Menschen Grenze. Dieser wechselseitige und umgedrehte Charakter, diese asymmetrische Symmetrie der *Synthese* und der *Grenze* sind zweifellos im Herzen des Kantschen Denkens ...“ (ebd.:90). Der Grund einer solchen Begleitung der *Kritik* durch eine anthropologische Lehre, „diesen monotonen Kontrapunkt“, liegt in der Struktur des Kantschen Problems: „Wie die Endlichkeit denken, analysieren, rechtfertigen und fundieren in einer Reflexion, die keine Ontologie des Unendlichen durchmachen muss und sich in keiner Philosophie des Absoluten

entschuldigt? Eine Frage, die in der *Anthropologie* effektiv am Werk ist, die aber in ihr nicht ihre wahrhaften Dimensionen annehmen kann, da sie ja für sich selbst in einem empirischen Denken nicht reflektiert werden kann“ (ebd.: 90 f.).

Wie bereits angedeutet, ist der Foucaultsche Text im Rahmen einer spezifischen Strategie verortbar – eine Tatsache, die uns die grobe Richtung einer Lesart angeben kann, die uns einer rein theoriehistorischen Betrachtungsebene entheben könnte. Wenn, fünf Jahre nachdem die Abhandlung über Kants *Anthropologie* eingereicht wurde, in der *Ordnung der Dinge* der Mensch als Figur einer bestimmten *epistème* (die mit dem Ende des 18. Jahrhunderts beginnt) auftaucht, der Foucault mit der viel zitierten Hoffnung begegnet, sie möge eines Tages verschwinden ‚wie ein Gesicht im Meeressand‘, so ist der Bezug zum Beschluss des Anthropologie-Aufsatzes evident – der an dieser Stelle unter Rekurs auf Nietzsche fordert, dem ‚Wuchern der Frage nach dem Menschen‘ Einhalt zu gebieten, die aus der Konzeption seiner Endlichkeit Profit schlägt, indem diese in der Struktur des ‚menschlichen Wesens‘ als letzter Wahrheitsgrund installiert wird, um von der ‚vorrangigen Frage nach der Beziehung aufs Objekt‘ abzulenken: „alle Philosophie gibt sich, als könne sie mit den Wissenschaften vom Menschen oder den empirischen Reflexionen über den Menschen ohne Umweg über eine Kritik, eine Epistemologie oder eine Erkenntnistheorie kommunizieren. Die Anthropologie ist dieser Schleichweg, der, auf die Fundamente unseres Wissens zu, die Erfahrung des Menschen und die Philosophie qua einer nicht reflektierten Vermittlung verbindet“ (ebd.:93). Dafür verantwortlich ist eine charakteristische Verschiebung, oder auch ein charakteristisches Vergessen: „Der notwendige Charakter des transzendentalen Scheins wurde immer häufiger nicht als eine Struktur der Wahrheit, der Erscheinung und der Erfahrung interpretiert, sondern als eines der konkreten Stigmata der Endlichkeit. Was Kant an ihr [...] als ‚natürlich‘ bezeichnete, wurde als fundamentale Form der Objektbeziehung vergessen und als ‚Natur‘ der menschlichen Natur wieder eingeholt“ (ebd.:92 f.). Aus der Kritik jeder Erkenntnis wird die Positivität anthropologischen Wissens, das nunmehr keine kritische Instanz, sondern im Gegenteil eine das positive Wissen fundierende Instanz ist, von der jede Kritik auszugehen habe. Vergessen wurde damit die Fragwürdigkeit der schon gewussten Figur des Menschen. Diese *anthropologische Illusion* ist verantwortlich für „dieses homogene, destrukturierte, unbestimmt umkehrbare Feld [...], wo der Mensch seine Wahrheit als Seele der Wahrheit ausgibt“ (ebd.:94)

3. Von der pragmatischen Anthropologie zur Anthropologie des Pragmatismus?

Die Entwicklung der Bemühungen um anthropologische Einsichten *nach* Foucault ist bekanntermaßen von der fundamentalen Erschütterung der Anthropologie, wie sie hier im Kontext des Anthropologie-Aufsatzes skizziert wurde, nachhaltig beeinflusst. Der Gegensatz etwa der Historischen Anthropologie zur Philosophischen Anthropologie und ihren Wesensbestimmungen ist evident. Auch in anderen neuen Wissensbereichen, wie etwa in der Systemtheorie, ist ein teilweise bis zur Unkenntlichkeit dekonstruiertes Menschenbild Konsens.

Im Rahmen der gegenwärtigen Wiederbelebung pragmatistischen Denkens ändert sich die Situation jedoch möglicherweise. Zumal nachdem der ‚linguistic turn‘ im Zuge seiner Radikalisierung durch Rortys Position des „Antirepräsentationalismus“ zu einem gewissen erkenntnistheoretischen Ende gelangt ist (oder doch zumindest zu einem Zwischenstopp), ist eine Re-Pragmatisierung des Pragmatismus zu beobachten. Der erneute Rückgriff auf bzw. die anhaltende Aktualität von Elementen klassischer pragmatistischer Positionen muss die kritische Prüfung übernommener Perspektiven einschließen, um Rückfälle auf überkommene Vorstellungen und Paradigmen auszuschließen. Im Hinblick auf anthropologische Fragen wäre hier beispielsweise der Einfluss pragmatistischer Denker, u.a. G. H. Meads, auf die Philosophische Anthropologie im Hinblick auf das, was Foucault die *anthropologische Illusion* nannte, zu untersuchen. An dieser Stelle kann eine solche systematische Erörterung nicht geleistet werden. Statt dessen möchte ich die interessante Perspektive verfolgen, die sich aus einer Betrachtung der Linie von Kant (und Foucaults Kant) zum Pragmatismus ergibt.

Die Pragmatisten beziehen sich, nicht anders als andere Kant-Rezipienten, kaum explizit auf die *Anthropologie*. In seiner resümierenden Darstellung der pragmatistischen Methode begründet Peirce die Wahl des Titels „pragmatism“ wie folgt:

“But for one who had learned philosophy out of Kant, *as* the writer, along with nineteen out of every twenty experimentalists who have turned to philosophy, had done, and who still thought in Kantian terms most readily, *praktisch* and *pragmatisch* were as far apart as the two poles, the former belonging in a region of thought where no mind of the experimentalist type can ever make sure of solid ground under his feet,

the latter expressing relation to some definite human purpose. Now quite the most striking feature of the new theory was its recognition of an inseparable connection between rational cognition and rational purpose; and that consideration it was which determined the preference for the name *pragmatism*." (Peirce 1905:163)

Der Verweis auf menschliche Zwecke kann zwar möglicherweise als Bezug auf die *Anthropologie* gewertet werden;⁹ eine Vertiefung dieses Bezuges findet hier jedoch nicht statt. Josiah Royce, einflussreicher philosophischer Lehrer Deweys, Meads und anderer, erwähnt die *Anthropologie* in seinen Vorlesungen *The Spirit of Modern Philosophy* lediglich am Rande: „He [Kant, B.J.] has indeed never traveled beyond his simple and quiet little province; but yet, as we just saw, he loves to lecture, and with a wide knowledge, too, upon geography and upon anthropology“ (Royce 1892:110). In seinem frühen Aufsatz *On Some Current Conceptions of the Term ‚Self‘* ringt John Dewey der Transzendentalphilosophie Kants einen Begriff des Selbstbewusstseins „as a category of experience“ ab (Dewey 1890:72), ohne in diesem Aufsatz den naheliegenden Blick auf die Analyse des Selbstbewusstseins als (Selbst-) Erfahrungstatsache zu werfen, wie sie in der *Anthropologie* dargelegt wurde. Schließlich erwähnt G. H. Mead in einer Kant gewidmeten philosophiegeschichtlichen Vorlesungen die *Anthropologie* mit keinem Wort.¹⁰

⁹ Dafür spricht evtl., dass das Pragmatische hier dem Praktischen entgegengesetzt wird. Würde das Pragmatische als Bereich des Praktischen betrachtet, wie in Kants Moralphilosophie, so wäre Peirce' Entgegensetzung unverständlich. Sie hält sich zwar nicht im Wortlaut an die Gegenüberstellung von Pragmatischem und ‚Spekulativem‘ in der Vorrede der *Anthropologie*. Doch offenbar wird hier das Moralisch-Abstrakte dem Menschlich-Konkreten entgegengesetzt, womit ziemlich genau der Ausgangspunkt der pragmatischen *Anthropologie* Kants bezeichnet ist.

¹⁰ Dieser von 1897 bis 1930 regelmäßig abgehaltenen Vorlesung ist zu entnehmen, dass Mead die *Anthropologie* Kants offenbar nicht kannte. Wenn Mead in kritischer Absicht gegen den moralischen Rigorismus des kategorischen Imperativs argumentiert: „If everyone insisted on telling the truth all the time, society itself would perhaps become impossible“ (Mead 1936:29), so ist ihm die *Anthropologie* mit dieser Einsicht um einhundert Jahre zuvor gekommen: Man denke sich, so Kant, Wesen, die „nicht anders als laut denken könnten“: „Wenn sie nicht alle engelrein wären, so ist nicht abzusehen, wie sie nebeneinander auskommen, einer für den anderen nur einige Achtung haben und sich mit einander vertragen könnten. – Es gehört also schon zur ursprünglichen Zusammensetzung eines menschlichen Geschöpfs und zu seinem Gattungsbegriffe“, sich zu verstellen, zu täuschen und zu lügen (ApH:B331).

Trotz dieser offensichtlichen Rezeptionslücke sind die Berührungspunkte pragmatistischer Konzeptionen mit der *Anthropologie* Kants zahlreich.¹¹

– Wie bei der *Anthropologie* handelt es sich beim Pragmatismus zugleich um eine Theorie, deren zentrales Interesse im Handeln liegt (‚pragmatische Hinsicht‘), als auch eine Theorie, die ihre Legitimation – von der Themenwahl bis hinein in die Methodologie – letztlich in pragmatischen Zielen sieht (Fortschritt, Verbesserung der gesellschaftlichen Organisation, etc.). Die Ausgangsproblematik des Pragmatismus der Chicago School – komplizierte interkulturelle und soziale Problemlagen der schnell wachsenden Metropole, insbesondere die Frage der Möglichkeit von Verständigung, Integration und Kooperation – erscheint in ihrer urbanen Charakteristik wie die Zuspitzung der von Kant noch beschaulich geschilderten internationalen Handels- und Kulturmetropole Königsberg. Wie Kant, zielt der Pragmatismus auf den Weltbürger ab – das universalisierte Individuum, dem man, wie Mead formulierte, „das Provinzielle auszutreiben“ (Mead 1985a:296) hat.

– Wie die *Anthropologie* schenken Pragmatisten wie James, Dewey, Cooley und Mead der Organisation der individuellen Persönlichkeit große Beachtung. ‚Identität‘ wird als zentraler Ansatz auf der Suche nach einer Lösung der sozialen Problemlagen angesehen. Hierbei spielt naturgemäß die Frage des Selbstbewusstseins eine vorrangige Rolle – nicht als theoretische Reflexion in der Tradition der Bewusstseinsphilosophie, sondern, analog der Analyse des ‚Gemüts‘ in der *Anthropologie*, als eine pragmatische Frage, die nicht zuletzt auf Integration und ‚social control‘ (Mead 1985b) zielt. Genau wie in der *Anthropologie* Kants wird hier der Besitz von Identität als das Wissen von sich als sozialem Objekt verstanden: Damit ist das Selbst bis in seine Existenz hinein ein veritabler Teil der (sozialen) *Welt* (vgl. Jörissen 2000:95). Ein wesentliches Moment für die Entstehung des *self* ist das Spiel (Rollenspiel sowie Wettkampfspiel; vgl. Mead 1973:194 ff.; Mead 1985a:295), in welchem eben die *pragmatische Freiheit* entfaltet wird.

– Freiheit, Fortschritt, Kreativität, Abduktion, Emergenz, das Neue sind Motivationsanker pragmatistischer Theorie. Fortschritt und Neues

¹¹ Im gegebenen Rahmen ist es an dieser Stelle lediglich möglich, eine knappe Skizze einiger Aspekte pragmatistischer Anthropologien und eine noch knappere Andeutung der Diskussion zu geben. Für die Theorien Meads und Deweys sei daher verwiesen auf: Joas (1989), Rehberg (1985), Cronk (1987) sowie Neubert (1998).

entstehen *ausschließlich* auf der Basis individueller Spontaneität und Kreativität, auf der Basis einer nicht dem Sozialen entgegengesetzten (Bolton 1981), aber dieses immer übersteigenden und erneuernden pragmatischen Freiheit. Wie in der *Anthropologie*, sind hier Fortschritt und eine sich entziehende Art von Transzendenz eng miteinander verbunden. Zunächst ist der Begriff *mind* bei Mead ein überindividuelles Prinzip, das den Raum der Sprache und des Denkens – im Grunde des sozial geprägten Wahrnehmens überhaupt – strukturiert, ohne jedoch bestimmte Folien aufzuzwingen. Dies entspricht recht genau dem Begriff *Geist* in der Analyse Foucaults. Der Grund der Wahrheit von Aussagen liegt in ihrem Bezug auf den *generalized other*; Wahrheit liegt also im Austausch mit einer abstrahierten gesellschaftlichen Instanz. Der *generalized other* ist nicht etwa ein Durchschnitt herrschender Normen und Regeln. Er ist vielmehr, bei Mead, eine Vernunftinstanz, indem etwa größere gesellschaftliche Fortschritte sich häufig gegen die bestehende öffentliche Meinung durchsetzen müssen, indem sie auf der Basis nicht des gegenwärtigen, sondern des zukünftigen *generalized other* argumentieren. Diese Instanz ist ebenso wie der *Geist* Ort der Wahrheit, wirksam und zugleich immer aufgeschoben. Er stiftet, exakt wie von Foucault für die Anthropologie herausgestellt, die ‚virtuelle‘ Einheit der individuellen Identität (das *self* kann als integriertes nur in der Interaktion mit dem *generalized other* entstehen; andernfalls besitzt es eine Reihe von nicht integrierten „me“).

– Das Selbst (*self*) ist ein Teil der Welt, es ist ‚soziales Objekt‘. Die Frage nach dem Selbst ist also aus pragmatistischer Perspektive zugleich die Frage nach der Welt, dessen Teil das *self* ist. Es ist evident, dass die Konzeptionalisierung von ‚Welt‘ bzw. Wirklichkeit eine zentrale Rolle in pragmatistischen Theorien spielt. Im Rahmen pragmatistischer Erkenntnistheorie macht freilich eine starre transzendente Analyse von Bewusstseinsstrukturen wenig Sinn. Diese entwickeln sich allein im sozialen Handeln, und dieses spendet die Formen, die bei Kant als Kategorien festgeschrieben worden sind.

Hier vielleicht liegt, bei allen Ähnlichkeiten, die Wurzel der grundsätzlichen Differenz pragmatistischer Anthropologie zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Was bei Kant transzendental konzipiert ist, erscheint hier pragmatisiert, d.h. es wird auf derselben alltagspraktischen Handlungsebene verortet wie andere Sorten von

Begriffen und nimmt keine Metaposition ein.¹² Insofern gibt es keinen fundierenden erkenntniskritischen Bereich, auf den hin sich, wie Foucault beschreibt, die *Anthropologie* Kants in ihrer Negativität öffnet. Die ‚Welt‘ ist für den Pragmatismus keine transzendente Begrenzung, sondern ein handlungsabhängiges, dynamisches Feld von (logischen, theoretischen und praktischen) Möglichkeiten. Es mangelt dem Pragmatismus angesichts der sich aus seiner Perspektive eröffnenden Mannigfaltigkeit von Handlungsmöglichkeiten sicherlich am Bewusstsein des Negativen. Adäquate Problematisierungen des nachhaltig nicht Integrierbaren, des Asozialen oder die Gemeinschaft Gefährdenden, des nicht pragmatisierbaren Anderen, sind die Ausnahme. Mit dem transzendentalen Zweifel aber wird im Gegenzug auch der Status von Wahrheitszuschreibungen pragmatisiert. Es macht weder Sinn, vom Wesen oder von der Wahrheit des Menschen zu sprechen, noch, auf der Behauptung zu beharren, eine solche Wahrheit könne es nicht geben. Der Pragmatismus steht damit gewissermaßen quer zur Foucaultschen Anthropologiekritik.

¹² Peirce beispielsweise nennt zu Beginn seiner Pragmatismus-Vorlesungen den Pragmatismus eine „Maxime der Logik“ (Peirce 1991:3). Wie die Herausgeberin der deutschen Übersetzung, Elisabeth Walther, anmerkt, ist dies durchaus im kantischen Sinne eines praktischen Gesetzes zu verstehen (ebd.:153). Logik gründet für Peirce auf Ethik. Sie erschöpft sich „nicht im Formalen, sondern stellt die eigentliche Vermittlung zwischen Denken (vieler Denker) und Welt dar und ist sowohl sozial als auch operational zu verstehen“. Zunächst scheint dies durchaus kantianisch gedacht – in der *Kritik der Urteilskraft* (§ 21) findet sich eine ähnliche Figur, wenn die Existenz eines Gemeinsinnes angenommen wird „als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden“. In Wahrheit hat sich das Verhältnis jedoch umgekehrt. Kant definiert Logik klassisch als die „Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt“ (Logik:A5). Die faktische Existenz von Logik ist also ein Argument für das Bestehen eines *sensus communis*. Umgekehrt bei Peirce und im Pragmatismus: Das soziale Handeln bestimmt die Wahrheitswerte der Urteile bis in die Logik hinein. „Pragmatismus ist das Prinzip, das jedes theoretische Urteil, das in einem Indikativsatz ausdrückbar ist, eine unklare Form des Denkens ist, deren einzige Bedeutung, wenn sie eine besitzt, in der Tendenz liegt, eine korrespondierende praktische Maxime zu verstärken, die als ein Konditionalsatz, dessen Nachsatz im Imperativ steht, ausdrückbar ist. [...] Überlege, welches die praktischen Wirkungen sind, die unserer Meinung nach vom Objekt unserer Vorstellung erzeugt werden können. Die Vorstellung aller dieser Wirkungen ist die vollständige Vorstellung des Objektes. Um den Sinn eines Gedankens zu entwickeln, muß man einfach die Gewohnheiten, die ihn erzeugten, bestimmen, denn der Sinn einer Sache besteht einfach in den Gewohnheiten, die sie impliziert“ (Peirce 1991:5).

Siglen

- ApH Kant, Immanuel (1983): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (Werke in zehn Bänden; Bd. 10). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft
- EKdU Kant, Immanuel (1983): *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. (Werke in zehn Bänden; Bd. 8). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft
- GMS Kant, Immanuel (1983): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Werke in zehn Bänden; Bd. 6). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft
- KdpV Kant, Immanuel (1983): *Kritik der praktischen Vernunft*. (Werke in zehn Bänden; Bd. 6). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft
- KdrV Kant, Immanuel (1983): *Kritik der reinen Vernunft*. (Werke in zehn Bänden; Bd. 3 und 4). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft
- KdU Kant, Immanuel (1983): *Kritik der Urteilskraft*. (Werke in zehn Bänden; Bd. 8). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft
- Logik Kant, Immanuel (1983): *Logik*. (Werke in zehn Bänden; Bd. 5). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft
- MdS Kant, Immanuel (1983): *Metaphysik der Sitten*. (Werke in zehn Bänden; Bd. 7). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft

Literatur

- Brandt, Reinhard (1999): *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Meiner [zit. n. der Internet-Edition dieses Titels unter <http://www.uni-marburg.de/kant/webseite/kommentar/kommentar.html> (20.7.2002), ohne Paginierung].
- Böhme, Gernot (1985): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bolton, Charles D. (1981): Some Consequences of the Meadian Self. In: *Symbolic Interaction* 4 (1981) 2, S. 245-259.
- Cronk, George (1987): *The Philosophical Anthropology of G. H. Mead*. New York: Lang.
- Dewey, John (1890): On Some Current Conceptions of the term 'Self'. In: *Mind* 15 (1890), S. 58-74.
- Foucault, Michel (1961): *Einführung in die Anthropologie von Kant*. Übersetzt von Ute Frietsch. Unveröffentlichtes MS.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp¹¹1993.
- Joas, Hans (1989): *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Frankfurt/M.
- Jörissen, Benjamin (2000): *Identität und Selbst. Systematische, begriffsgeschichtliche und kritische Aspekte*. (= Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft; Bd.1). Berlin: Logos.
- Kamper, Dietmar/Ternes, Bernd (1999): Vorwort. In: *Paragrana* 8 (1999) 2 – *Idiosynkrasien*. Hrsg. von Dietmar Kamper und Bernd Ternes, S. 9-10.
- Mead, George Herbert (1936): *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Mead, George Herbert (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp¹⁰1995.

Mead, George Herbert: (1985a): Eine behavioristische Erklärung des signifikanten Symbols. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze* (hrsg. v. Hans Joas). Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 290-298.

Mead, George Herbert: (1985b): Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze* (hrsg. v. Hans Joas). Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 299-328.

Neubert, Stefan (1998): *Erkenntnis, Verhalten und Kommunikation. John Deweys Philosophie des ‚experience‘ in interaktionistisch-konstruktivistischer Interpretation*. Münster: Waxmann.

Peirce, Charles Sanders (1905): What Pragmatism is. In: *The Monist* 15 (1905) 2, S. 161-181.

Peirce, Charles Sanders (1991): *Vorlesungen über Pragmatismus*. Hamburg: Meiner.

Rehberg, Karl-Siegbert (1985): Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der ›philosophischen Anthropologie‹. In: Hans Joas (Hrsg.): *Das Problem der Intersubjektivität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rorty, Richard (1987): *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp⁴1997.

Royce, Josiah (1892): *The Spirit of Modern Philosophy*. Boston: Houghton, Mifflin.

Sandbothe, Mike (Hrsg.) (2000): *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Wulf, Christoph/Kamper, Dietmar (Hrsg.) (2002): *Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie*. Berlin: Reimer.