

6 Der Ort der kritischen Philosophie: Kritik der teleologischen Urteilskraft

In der *Kritik der Urteilskraft* greift Kant zwei Themengebiete auf, die unterschiedlicher nicht sein könnten. Während sich der erste Teil mit der Frage nach dem Schönen und Erhabenen auseinandersetzt, diskutiert Kant im zweiten Teil die Grundlegung für eine teleologische Naturbetrachtung. Es ist die lebendige Natur, die mit der teleologischen Urteilskraft ins Zentrum der Reflexion gerückt wird und damit auch der menschliche Körper. Da die naturteleologische Betrachtung auch der Frage nach dem Abschluss der kritischen Philosophie nachgeht, rückt die Frage nach der Verbindung des Menschen als Phaenomenon mit dem Menschen als No-umenon explizit in den Blick. Diese Verbindung bildet ein zentrales Moment im Anspruch der kritischen Philosophie, ein geschlossenes System zu bilden. Diese Reflexion findet sich am Ende der *Kritik der Urteilskraft*, womit der zu Beginn des letzten Kapitels aufgeschlagene Bogen in diesem Kapitel seinen Abschluss findet. Dadurch lässt sich vom Ende der *Kritik der Urteilskraft* her das Unternehmen ›Die kritische Philosophie‹ in den Blick nehmen und in Bezug auf die grundlegende Fragestellung nach der Selbstaffirmation und dem Othering der kantischen kritischen Philosophie reflektieren. Analog zum letzten Kapitel werde ich zunächst in einem ersten Schritt eine post_koloniale Verortung dieses zweiten Teils der *Kritik der Urteilskraft* vornehmen und darin anschliessend die Fragestellungen des Kapitels konkretisieren.

Eine intrinsische Verbindung der beiden heterogenen Themenbereiche der *Kritik der Urteilskraft* liegt darin, dass beide durch regulative Urteile¹ bestimmt werden,

1 Wie in Kapitel 3.2.2 hergeleitet, grenzt sich der Begriff *regulative Urteile* ab von *konstitutive Urteile* (vgl. dazu auch beispielsweise KdU B: IV/A: III). Die Unterscheidung zwischen reflexiven und teleologischen Urteilen könnten nun als Unterscheidung von verschiedenen Arten von regulativen Urteilen verstanden werden, sodass das reflexive Urteil formal/subjektiv ist und das teleologische Urteil material und objektiv (vgl. dazu Kapitel 6.2). Kant hält sich jedoch nicht an diese terminologische Einteilung und benutzt in der *Kritik der Urteilskraft* das reflexive Urteil im Sinne des regulativen Urteils. Die Bezeichnung regulative Urteile kann damit als Überbegriff verstanden werden für reflexive und teleologische Urteile.

wodurch es nach Kant überhaupt erst möglich werde, die Ästhetik und die lebendige Natur theoretisierbar zu machen. Doch über eine solche intrinsische Verbindung hinaus lassen sich auch extrinsische Korrelationen für beide Themenbereiche ausfindig machen. So war nicht nur die Ästhetik als Selbststilisierung prägend für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, sondern auch die (nicht nur wissenschaftliche) Diskussion um die organisierte Natur wie Pflanzen, Tiere und Menschen von zentraler Bedeutung. Beide Bereiche waren eng verflochten mit der kolonialen Expansion. In Bezug auf die Botanik machen die Schriften von Londa Schiebinger (2004, 2005) deutlich, wie die Herausbildung dieser wissenschaftlichen Disziplin grundsätzlich im kolonialen Setting der Aufklärungszeit eingebunden war. Mit den kolonialen Erkundungen der Europäer_innen fand eine grosse Akkumulation von (dem Wissen von) Pflanzen statt. Reisende Europäer_innen beschrieben und zeichneten Pflanzen und brachten Keime und Setzlinge nach Europa (vgl. Schiebinger 2004).² Diese starke Erweiterung des botanischen Wissens evozierte neue Fragen wie jene nach der Systematisierung der organischen Welt, wie diese Carl Linné vorgeschlagen hatte. Solche Unternehmungen, die eine Systematik in der (Neu-)Benennung der Pflanzen vornahmen, müssen vor dem Hintergrund der kolonialen Expansion auch als Aneignung verstanden werden, da Pflanzen aus etablierten (nicht-europäischen) Bedeutungssystemen herausgelöst und in ein neues, vermeintlich universelles Klassifikationssystem überführt wurden (vgl. Schiebinger 2005: 7).

Während also einerseits das neue Bio-Material die theoretische Diskussion über die Natur in Europa anregte, nahm diese Diskussion andererseits Einfluss auf die europäischen Wissenschaftler_innen, die in anderen Teilen der Welt ihre Naturstudien betrieben. Mary Louise Pratt zeigt in ihrer eindrücklichen Studie *Imperial Eyes* (2008: 37ff.) auf, wie verschiedene theoretische Ansätze der europäischen naturwissenschaftlichen Diskussion die Reiseliteratur über Südafrika geprägt und die Art der Schilderung der kolonialen Situation am Kap beeinflusst haben. Alle drei von ihr beschriebenen Zugänge fasst sie als Anti-Eroberung, da das Sehen und das Beschreiben als passive Akte verstanden wurden und damit auf den ersten Blick nicht mit dem Unternehmen der kolonialen Eroberungen in Verbindung stehen. Ihre Analyse macht jedoch deutlich, dass jeder Autor dennoch verstrickt ist in die machtvollste Aneignung des Territoriums und der dort ansässigen Bevölkerung – nicht zuletzt deshalb, weil die europäische Expansion die Grundlage bildet, durch die die wissenschaftlichen Erkundungen möglich wurden.

-
- 2 Schiebinger interessiert in diesem Buch gerade auch die Frage, warum bestimmtes Wissen über Pflanzen in Europa *nicht* zur Kenntnis genommen wurde, auch wenn die Pflanzen selbst den Weg nach Europa gefunden haben, wie sie am Beispiel des Pflaumenstrauchs (*Poinciana Pulcherrima*) aufzeigt. Diese Pflanze kann für Empfängnisverhütung und Abtreibungen genutzt werden.

Pratt zeigt anhand der Differenzen zwischen verschiedenen Beschreibungsarten auf, wie diese epistemische Aneignung sich vollzieht. Den ersten analysierten Reisebericht von 1719 von Peter Kolb – Kolb war in Südafrika unterwegs – verortet Pratt als prä-linnéische Charakterisierung unterschiedlicher Nationen. Indem er die Religion, Regierung, Gesetze, Sitten, Zeremonien, Meinungen und Kriegsführung der Khoikhoi (»Hottentotten«) beschrieb, etablierte er sie als kulturelle Wesen, deren Studium ihm als anthropologische Objekte als lohnenswert erschien. Im selben Moment, in dem Kolb sie mit Begriffen beschreibt, mit denen sich Europäer_innen selbst beschreiben, negiert er damit eine grundlegende Differenz und die Khoikhoi werden durch diese Beschreibung an europäische kulturelle Paradigmen assimiliert. Als Konsequenz dieser epistemischen Aneignung können kulturelle Unterschiede lediglich als Absenzen oder Fehler erscheinen.

Diese diskursiven Möglichkeiten standen den Schülern von Linné, Anders Sparrman (Bericht erstmals publiziert 1783) und William Paterson (Reisebericht von 1789) nicht mehr zur Verfügung. Sie konzentrierten sich auf die Dokumentation der Geografie, der Flora und Fauna in einer visuellen und analytischen Sprache. Die Landschaften erschienen nun als unbewohnt, ahistorisch und unberührt.³ Wenn dennoch Khoikhoi im Text erwähnt wurden, dann als austauschbare Figuren, deren subalterner Status garantiert war und die selbstverständlich zur Verfügung standen. Die Beschreibung der sprachlosen, entblösten, biologisierten Körper der Khoikhoi war für zeitgenössische europäische Leser_innen identifizierbar mit einer entwurzelten, enteigneten und verfügbaren Arbeitskraft. Europäische Kolonialist_innen versuchten skrupellos und unermüdlich, diese Arbeitskraft herzustellen. Auch wenn es in der Zeit zwischen diesen beiden Beschreibungen – von Kolb einerseits und Sparrman und Paterson andererseits – im Lebensstil der Khoikhoi tatsächlich einen Wandel gegeben hatte, so wird dies von letzteren nicht als Wandel gefasst; stattdessen wurden die Khoikhoi nun als kulturlose Wesen gezeigt. Auch in diesem Beschreibungsstil sieht Pratt eine Ambivalenz am Werk, da die Praktiken der Eroberung und Unterwerfung zurückgewiesen, aber zugleich durch die Naturalisierung und Deterritorialisierung der Khoikhoi eine koloniale Aneignung stattfand. Nach Pratt präsentieren sich die Naturforscher in ihren Texten zudem oftmals als impotent, androgyn und im Falle von Sparrman als infantil und adoleszent und bezeugen so ihre anti-phallische

3 Damit stellt Pratt wie auch Gikandi (2011) in Bezug auf europäische ästhetische Darstellungen ein Verschwinden afrikanischer Menschen fest, wobei Pratts Einordnung zeitlich präziser ist. Kleingeld hat in Bezug auf Kant betont, dass er in der *Kritik der Urteilskraft* den Begriff »Rasse« nicht mehr verwendet. Gründe für dieses offensichtlich in verschiedenen Formen der Repräsentation beobachtbare Phänomen werden jedoch keine genannt.

Rolle, die sie jedoch gerade deshalb einnehmen können, weil die paternalistischen Strukturen der Naturhistorie damit unangetastet blieben.⁴

Von diesen beiden Berichtarten grenzt Pratt eine dritte ab. Durch die erste Übernahme der Kap-Kolonie durch die Briten im Jahr 1795 fand John Barrow den Weg nach Südafrika. Auch er beschrieb die Landschaft; Pratt sieht jedoch einen deutlichen Wandel in Bezug auf die anderen Berichte: »In this explanatory mode, causality – not classification – defines the task at hand; the observer's role is not only to collect the visible, but to interpret it in terms of the invisible.« (Pratt 2008: 59) So brachte der Autor chemische, thermische und geophysikalische Hypothesen ein, um die Anwesenheit von Mineralien, die Zusammensetzung von Sümpfen oder die Ausrichtung von Bergketten und Flüssen zu erklären, und er führte Experimente durch, um deren verborgene Eigenschaften zu enthüllen. Durch den Einbezug solcher Hypothesen erhielt die Naturbeschreibung eine historische Tiefe und evozierte auch einen Blick in die Zukunft, indem Möglichkeiten einer euro-kolonialen Zukunft entworfen wurden. Dieser prospektiv-transformative Blick liegt nach Pratt verschlüsselt in der Entdeckung von Ressourcen, die ausgebeutet werden können, in möglichen Gewinnen durch Handel oder in der Eignung der Landschaft zum Aufbau von Städten. Durch diesen Blick, der auf eine kapitalistische Zukunft ausgerichtet ist, erlangten Landschaften und auch Menschen Bedeutung, wie Pratt herausstreicht.

Wie ich im vorliegenden Kapitel aufzeigen möchte, kann letztere Interpretation von Barrows Reisebericht durchaus mit Kants Überlegungen zur teleologischen Urteilkraft in Verbindung gebracht werden: Beide teilen denselben epistemologischen Raum, um mit Foucault (vgl. 1971: 11) zu sprechen. Wie bereits in den kantischen Theorien zu den »Menschenrassen« deutlich wurde, verbindet Kant die Naturbeobachtung mit der Frage, welche historischen Entwicklungen sich hinter den sichtbaren Differenzen zwischen den Menschen vermuten lassen und welche weiteren Entwicklungen vernünftigerweise angenommen werden müssen. Kant formuliert somit in diesen Schriften ebenfalls einen transformativen Blick, der darin begründet liegt, dass den konkreten Erscheinungen unsichtbare »Keime«, »Anlagen« und/oder Kräfte unterstellt werden. In der *teleologischen Urteilkraft* findet sich die transzendente Reflexion dieser Theorien. Kant erörtert darin die Frage, auf welcher Grundlage eine zweckmässig organisierte Natur angenommen werden

4 Pratt illustriert dies mit einer Schilderung Sparrmans, in der er bei einer afrikanischen Witwe beim Nachtessen seine Tätigkeit als Naturforscher erläutert. Dabei inszeniert er sich als unschuldig und verletzlich und ent-erotisiert die Begegnung. Pratt analysiert dies als parodiertes Ödipus-Drama, wobei Linné als Vater, der Zuhause über sein Reich regiert, und Sparrmann als Sohn figuriert; eine Mutter ist jedoch nicht vorhanden. Diese Absenz der Mutter ermöglicht dieses infantile und anti-phallische Benehmen, mit dem nun auswärts versucht wird, eine Frau in Besitz zu bringen, wofür Begriffe aus dem Diskurs der Naturgeschichte benutzt werden (Pratt 2008: 54f.).

kann. Der Zielpunkt, der mit dem Blick auf die konkreten Naturerscheinungen verbunden ist und durch den das Narrativ einer Entwicklung möglich wird, liegt bei Kant jedoch nicht in einer kapitalistischen Zukunft. Vielmehr bildet der Mensch als Noumenon den Endzweck. Es ist also letztlich die Entwicklung der menschlichen Vernunft, die für die teleologische Naturbetrachtung Kants eine anleitende Rolle einnimmt.

Im vorliegenden Kapitel soll aufgezeigt werden, inwiefern die Naturbetrachtung, die durch die Vorstellung der Entwicklung der Vernunft angeleitet wird, sowohl mit der Selbstaffirmation der kritischen Philosophie wie auch mit Spuren von Othering einhergeht. In den vorhergehenden Kapiteln wurde deutlich, dass das teleologische Urteil ein Othering mit sich führt, wobei dieses Othering in den jeweiligen Bereichen (in der Natur und in der Geschichte) unterschiedlich ausgestaltet ist. Im Kapitel zu den Rassentheorien habe ich die Position von Kleingeld dargelegt, die argumentiert, die Abwertung anderer ›Rassen‹ beruhe nicht auf der naturtheoretischen Perspektive, sondern komme vielmehr durch eine Beimischung von moralischen Urteilen zustande (vgl. Kapitel 3). Wenn nun mit der *Kritik der Urteilskraft* jene Schrift in den Fokus rückt, die dieses teleologische Urteil begründet, kann in einem umfassenderen Sinn der Frage nachgegangen werden, inwiefern diese Prozesse von Othering und Selbstaffirmation intrinsisch mit dem teleologischen Urteil und weitergehend mit der kritischen Philosophie verbunden sind.

Dabei mag es auf den ersten Blick erstaunen, dass sich in der *teleologischen Urteilskraft* der Begriff der ›Menschenrasse‹ nicht findet. Dieses Schweigen wurde in der Sekundärliteratur unterschiedlich interpretiert, sowohl als Kontinuität als auch als Bruch in Kants Denken zu den ›Menschenrassen‹. Demgegenüber findet sich jedoch ein kurzer Abschnitt zu Geschlecht. Auch dies mag erstaunen, da in den naturteleologischen Schriften zu den ›Menschenrassen‹ Geschlecht nicht explizit reflektiert wurde, auch wenn die Fortpflanzung einen zentralen Stellenwert hatte.

Eine zweite Frage lässt sich ausmachen, nimmt man Kants Bemühungen in den Blick, die kritische Philosophie in ein System zu überführen. Dieser Abschluss der kritischen Philosophie ist verbunden mit der Frage nach dem Zusammenhang der beiden Perspektiven auf den Menschen: der Mensch als Endzweck und der Mensch als Teil der Natur. In dieser Diskussion leitet Kant her, wie die Bestimmung des Menschen als Noumenon einen die Natur überschreitenden Bezugspunkt abgibt. Hier stellt sich die Frage, inwiefern dieser Bezugspunkt einen strukturierenden Effekt auf die Naturbetrachtung entfaltet und inwiefern dieser strukturierende Effekt verbunden ist mit Prozessen des Otherings und der Selbstaffirmation. Wie ich aufzeigen werde, werden die Einsichten der kritischen Philosophie durch sich selbst legitimiert und abgesichert. Dadurch immunisiert sich die kritische Philosophie gegen jegliche andere Weltsicht, da eine andere Sicht auf die Dinge nur als irrational und illegitim erscheinen kann. Doch zunächst gilt es darzulegen und

zu diskutieren, in welcher Art und Weise die teleologische Urteilskraft mit dem Unternehmen der Kritik verbunden ist.

6.1 Kritische Naturteleologie

Im Zentrum der Überlegungen der *teleologischen Urteilskraft* stehen einerseits gewisse Dinge der Natur, die Kant (wie bereits im Aufsatz *Über den Gebrauch*) als organisierte Wesen bezeichnet, andererseits geht es um die Frage, ob sich die gesamte Natur als ein einziger, grosser Zusammenhang fassen lässt. In folgendem Zitat nimmt Kant eine Klärung vor, die auf den erkenntnistheoretischen Status hinweist, mit dem das teleologische Urteil verbunden ist:

»Es ist doch etwas ganz anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesamten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich; oder: ich kann nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihrer Erzeugung nicht anders urteilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches, nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes, produktiv ist.« (KdU B: 333/A: 329)

Die erste von Kant angeführte Position geht davon aus, dass über diese Naturobjekte oder die gesamte Natur eine Aussage mit dem Anspruch auf objektive Realität getroffen werden kann. Es wird eine Ursache angenommen, die ein bestimmendes Urteil ermöglicht, womit der Anspruch einhergeht, über das Objekt selbst Erkenntnis erlangen zu können. Die zweite für Kant zutreffende Position stellt keinen Anspruch auf eine solche Aussagekraft, sondern relativiert die Gültigkeit der Aussage durch die Beschränkung auf die menschlichen Erkenntnisvermögen. Soweit stimmt diese Passage mit den Überlegungen überein, die sich in der *Kritik der reinen Vernunft* in der transzendentalen Dialektik finden. Allerdings betont Kant nun in der *Kritik der Urteilskraft*, in den Erkenntnisvermögen gebe es eine Notwendigkeit, eine bestimmte Annahme zu treffen, und zwar die Annahme, dass ein Wesen gedacht werden muss, das als Ursache wirken und damit absichtsvoll handeln kann und so produktiv ist, also Neues hervorbringen kann. Mit diesem Zitat lässt sich verdeutlichen, was das Grundproblem der teleologischen Urteilskraft ist: Es gibt Dinge in der Natur, die nur als Produkt einer absichtsvollen Handlung verstanden werden können; aber die hinter den beobachtbaren Produkten anzunehmende absichtsvolle Handlung ist keine menschliche Handlung.

Mit der Betonung, dass Naturerkenntnis immer an die Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnisvermögen gebunden ist, akzeptiert die *Kritik der teleologischen Urteilskraft* die Grenzsetzung der *Kritik der reinen Vernunft*, forscht jedoch genau jenem Bereich nach, über den kein sicheres Wissen erlangt werden kann

und zu dem nur Mutmassungen möglich sind. Die Frage ist also, auf welche Art solche Mutmassungen angestellt und gerechtfertigt werden können. So basiert die teleologische Urteilskraft genauso wie die ästhetische Urteilskraft auf reflektierenden Urteilen. Das heisst, dass Verstandesbegriffe, wie Kant Ideen auch benennt, mit konkreten Phänomenen in Bezug gebracht werden. Eine Idee kann jedoch im Gegensatz zum Begriff nicht konstitutiv sein für das Objekt, sondern lediglich eine regulative Funktion einnehmen. So schreibt Kant im fünften Abschnitt der ersten Einleitung über die reflektierende Urteilskraft:

»Die reflektierende Urteilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern technisch, nicht gleichsam bloß mechanisch, wie Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern künstlich, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Prinzip einer zweckmäßigen Anordnung der Natur in einem System, gleichsam zu Gunsten unserer Urteilskraft, in der Angemessenheit ihrer besonderen Gesetze (über die der Verstand nichts sagt) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems, ohne welche Voraussetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinth der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze zurechte zu finden.« (KdU H: 18f.)

Zwar spricht Kant hier allgemein von der reflektierenden Urteilskraft, doch trifft die Charakterisierung vielmehr auf die teleologische Urteilskraft zu, geht es ihm hier schliesslich um die Annahme einer möglichen Anordnung der Natur in einem System.⁵ Im ersten Teil des Zitats nimmt Kant eine Abgrenzung zur Urteilskraft vor, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* abgehandelt wurde. Dort war die Urteilskraft bestimmend, und durch den transzendentalen Schematismus wurde die Subsumption von empirischen Anschauungen unter Verstandesbegriffe möglich. Die Natur erscheint im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* als mechanischen Gesetzen gehorchend.⁶ In Abgrenzung dazu bestimmt Kant die reflektierende Urteilskraft als technisch und künstlich: Die Natur wird durch die reflektierende Urteilskraft insgesamt als eine zweckmässig angeordnete angenommen. Die

5 Kant benutzt hier den Begriff der reflektierenden Urteilskraft und nicht – wie vor dem Hintergrund der *Kritik der reinen Vernunft* zu erwarten wäre – der regulativen Urteilskraft, leitet diese jedoch ebenfalls in Abgrenzung von der bestimmenden Urteilskraft her (vgl. KdU H: 16). Damit liegt nahe, dass die reflektierende Urteilskraft auf die regulative Urteilskraft verweist (und nicht etwa auf die reflexive, was terminologisch näherliegend wäre) (vgl. Fussnote 116).

6 Nach McLaughlin (1989: 138ff.) lässt sich allerdings eine Verschiebung feststellen, sodass in der *Kritik der reinen Vernunft* Mechanismus und Kausalität gleichbedeutend behandelt werden, in der *Kritik der Urteilskraft* jedoch der Mechanismus nun als eine Art der Kausalität verstanden wird, zu der nun die Zweckkausalität als weitere Art dazukommt.

Natur wird als Kunst verstanden, wie Kant die zweckmässige Anordnung auch umschreibt. Denkt man diese zweckmässige Anordnung konsequent zu Ende, so erscheint die Natur als abgeschlossenes System, sodass die Mittel-Zweck-Beziehung in ein Teil-Ganzes-Verhältnis übergeht. Mit dem Bezug auf einen Endzweck wird der Abschluss möglich: Ein System konstituiert sich und es entsteht ein Ganzes, in dem die verschiedenen Elemente nicht nur als Teile einer unendlichen Reihe verstanden werden, sondern als funktionale Teile, die zusammen ein abgeschlossenes Ganzes bilden, das wiederum die Funktion der Teile definiert.⁷

Bevor ich nochmals auf das erste Zitat dieses Kapitels 6.1 zu sprechen komme, möchte ich eine Unterscheidung vorwegnehmen, die Kant im Paragraphen 63 vornimmt und die für die vorliegende Fragestellung zentral ist: die Unterscheidung zwischen der inneren und äusseren (oder relativen) Zweckmässigkeit. Die innere Zweckmässigkeit umfasst Prozesse, die organisierte Naturwesen, also Pflanzen, Tiere und Menschen ausmachen. Damit werden organisierte Wesen als eine Einheit betrachtet, womit einzelnen Teilen eine Funktion in Bezug auf diese Einheit zugeordnet werden kann. Mit der äusseren Zweckmässigkeit geht es jedoch um die Zuträglichkeit, also darum, dass etwas als Mittel einem übergeordneten Zweck dienen kann. Hierzu ein erstes Beispiel:

»Die Flüsse führen z.B. allerlei zum Wachstum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen absetzen. Die Flut führt diesen Schlick an manchen Küsten über das Land, oder setzt ihn an dessen Ufer ab; und, wenn vornehmlich Menschen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, so nimmt das fruchtbare Land zu, und das Gewächereich gewinnt da an Platz, wo vorher Fische und Schalentiere ihren Aufenthalt gehabt hatten.« (Ebd. B: 280/A: 276)

Kant stellt zu dieser Beobachtung die Frage, ob diese Zusammenhänge rein mechanisch zu betrachten sind oder aber, da sie »eine Nutzbarkeit für Menschen« (ebd.) enthalten, indem diesen mehr Land zur Verfügung steht, nicht auch als zweckmässiger Zusammenhang der Natur beurteilt werden können. Kant diskutiert zudem die Frage, ob es einen Zusammenhang gibt zwischen der inneren und der äusseren Zweckmässigkeit, ob also auch Pflanzen und Tieren eine relative Zweckmässigkeit zukommt. Vor allem mit Fokus auf die äussere Zweckmässigkeit wird deutlich, warum der Systemgedanke impliziert, dass verschiedene Elemente der Natur, die in einer Mittel-Zweck-Beziehung stehen, auf einen letzten Zweck bezogen werden können. Nur wenn ein solcher letzter Zweck angegeben werden kann, ist es möglich, die Natur als (abgeschlossenes) System zu verstehen.

7 Diese Ausführungen machen deutlich, dass Kant mit der Zweckmässigkeit eine Einheit denkt, die als System strukturiert ist. Ich verstehe deshalb beide Begriffe, System und Einheit, in diesem Kontext als Synonyme.

Das obige, erste Zitat im Kapitel 6.1, kann zunächst so verstanden werden, dass ein Prinzip angenommen wird, auf dessen Grundlage Phänomene in der Natur erkannt werden können, die sich der theoretischen Erkenntnis entziehen. Erst durch die Annahme dieses allgemeinen Prinzips der Zweckmässigkeit ist es möglich, entsprechende Beobachtungen zu machen und nach der systematischen Einheit der Natur zu fragen. Es gibt also ein der teleologischen Urteilkraft eigenes Prinzip, das eine neue Ebene der Naturbetrachtung einführt. Dasselbe Zitat lässt jedoch noch eine andere Interpretation zu: Die Erkenntnis eines systematischen Zusammenhangs bezieht sich nicht nur auf die Natur, sondern auf die Vernunft selbst: Die Urteilkraft verfährt so, dass sie »zu Gunsten der Urteilkraft« den Anlass gibt zur »Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems«. Anders gesagt: Das Tun der Urteilkraft hat eine Auswirkung auf die Urteilkraft selbst. Diese Auswirkung wird als Möglichkeit der Erfahrung eines Systems beschrieben, wobei diese Erfahrung auch auf das menschliche Gemüt zurückbezogen werden kann. Das Urteil der reflektierenden Urteilkraft scheint also nicht nur ein System der Natur, sondern zugleich ein System von sich selbst – oder besser gesagt, sich selbst als mögliches System – zu entdecken.

6.1.1 Die Vernunft als organische Einheit

Dieser These, dass Kant die Vernunft selbst als ein System betrachtet, das teleologisch strukturiert ist, gehen mehrere aktuelle Studien nach (vgl. Fugate 2014, Dörflinger 2000, Mensch 2013). Jennifer Mensch (2013) verortet Kants kritische Philosophie im Rahmen einer Denkströmung, die sie als Organizismus bezeichnet. In dieser Denkströmung wird die Entstehung und Entwicklung von Pflanzen, Tieren und Menschen als epigenetischer Vorgang verstanden (vgl. ebd.: 1). Die Epigenesis grenzt sich dabei insbesondere von der Präformationslehre ab, die argumentiert, dass die Entwicklung eines Embryos als Auswicklung des bereits vollständig vorhandenen Lebewesens zu verstehen ist und bei jeder einzelnen Entstehung eines Lebewesens eine göttliche Kraft im Spiel ist.⁸ Der Begriff der Epigenesis wurde insbesondere von Buffon aufgegriffen und in einer neuen Variante, die sich vom aristotelischen Verständnis des Begriffes abwendet, geprägt und verbreitet. Dieser Ansatz geht davon aus, dass das Lebewesen nicht bereits vollständig im Embryo vorhanden ist, sondern dass eine genuine Entwicklung stattfindet. Vorhanden sind »Keime«, die ein Potenzial in sich tragen; die Entwicklung dieser Potenziale ist

8 Die Präformationslehre lässt sich nochmals unterteilen in Animalculisten und Ovisten. Erstere nahmen an, dass das männliche Sperma den »Keim« enthält, letztere vermuteten ihn im weiblichen Ei (vgl. dazu Goy 2014, siehe dazu ausführlicher Kapitel 3.3). Auch bei Vertreter_innen der Epigenesis lassen sich unterschiedliche Ansätze aufzeigen, wie die Zeugung verstanden wurde. Vienne (2014) verweist in diesem Zusammenhang auf Buffon, Blumenbach und Owen (vgl. dazu auch Sloan 2002).

jedoch vielmehr der Natur als Gott zuzuschreiben und zudem durch die Umwelt beeinflusst.⁹ Dieses Gedankenmodell beschränkte sich nicht auf die Naturwissenschaften, sondern findet seine weitere Verbreitung in der Literatur, der Politik und in der romantischen Wissenschaft. Dadurch gewinnt es in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmend an Einfluss (vgl. ebd.: 5).

Jennifer Mensch argumentiert, Kant greife diese Diskussion um die Epigenesis ab 1763 auf und verbinde sie mit seiner Erkenntnistheorie. Er fasst die Entwicklung der Vernunft als epigenetischen Vorgang, der einen ›Keim‹ der Vernunft voraussetzt, der sich im Laufe der Zeit und durch Einflüsse der Umwelt entwickelt. Mensch bezeichnet dies als »epigenesist philosophy of mind« (ebd.: 2).¹⁰ Sie macht deutlich, dass Kants Überlegungen zu den ›Menschenrassen‹ eine enge Verbindung aufweisen mit seiner Entwicklung einer Theorie der menschlichen Erkenntnis, da es in beiden Bereichen darum gehe, einen Grund für die Einheit der Vernunft und der Erfahrung zu identifizieren. So schreibt Kant den Prädispositionen – also den ›Keimen‹ der Vernunft wie auch der ›Anlage‹ zur Entwicklung von körperlichen Differenzen – eine gleichbleibende Rolle zu: die Organisation von sinnlichen Eindrücken (vgl. ebd.: 107).

Inwiefern Kant das Modell der Epigenesis auf die Vernunft anwendet, möchte ich anhand zweier zentraler Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* verdeutlichen, auf die Mensch hinweist.¹¹ Kant diskutiert die Deduktion der Verstandesbegriffe (Kategorien) und sieht diesbezüglich zwei Optionen: Entweder stammen die Kategorien aus der Erfahrung oder aber die Kategorien machen Erfahrung erst möglich. Nach Kant kann die erste Option ausgeschlossen werden, da dadurch eine »empirische Fremdbestimmtheit« (Dörflinger 2000: 16) angenommen werden müsste, also eine ständige Urzeugung aus unbelebter Materie, wodurch eine Systematisierung und Legitimierung möglicher Erkenntnis nicht möglich wäre. »Folglich bleibt nur das zweite übrig (gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft)« (KdRV B: 167). Diese Epigenesis der Vernunft grenzt Kant von der Vorstellung einer Präformation der Vernunft ab, das heisst von der Vorstellung angeborener Ideen. Das Problem dieser *ideae innatae* besteht nach Kant darin, dass die Legitimität dieser Ideen nur abgesichert werden könne, wenn ein äusserer Urheber angenommen werde, der den Menschen diese Ideen eingepflanzt habe (vgl.

9 Epigenesis ist zu unterscheiden von der Epigenetik, einem gegenwärtig diskutierten Ansatz der Molekularbiologie, auch wenn das Adjektiv epigenetisch für beide Ansätze verwendet wird (vgl. Voß 2010: 122). In der Epigenetik geht es um die Diskussion von Einflussfaktoren auf Gene – ein Konzept, das im 18. Jahrhundert unbekannt war.

10 Zum System der Philosophie als organische Einheit und zur Analogie zu einem tierischen Körper, siehe auch Zammito (1992: 173ff.). Zur Diskussion, welchen Einfluss die Epigenesismodelle von Blumenbach und Wolff auf Kant hatten, siehe Goy (2014).

11 Für eine aktuelle und ausführliche Diskussion der Teleologie in der theoretischen und praktischen Vernunft siehe Fugate (2014).

KdrV B: 168). Als vermittelnde Position zwischen Empirismus und Rationalismus sieht Kant die Vernunft als epigenetische Entwicklung an, die in »selbstgedachte[n] erste[n] Prinzipien« gegründet ist, die er von den »eingepflanzte[n] Anlagen zum Denken« abgrenzt. Stattdessen geht Kant von einer »Anlage« aus, die erst entwickelt werden müsse.¹² Kant formuliert damit, wie Dörflinger es auf den Punkt bringt, einen »Selbstvollzug des Denkens« (Dörflinger 2000: 17). Kant selbst benutzt (in der Kritik an Hume) eine noch interessantere Wortwahl. So spricht er von der »Selbstgebärung des Verstandes (samt der Vernunft)« (KdrV B: 793/A: 765).¹³ In beiden Formulierungen wird jedoch deutlich, dass die Entwicklung der Vernunft kein automatisch ablaufender Prozess ist, sondern einer Aktivität der Vernunft selbst bedarf.

Eine zweite zentrale Stelle, an der deutlich wird, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* eine epigenetische Entwicklung der Vernunft vertritt, findet sich in der transzendentalen Methodenlehre. Im Abschnitt *Die Architektonik der reinen Vernunft* beschreibt Kant, wie die Subsumierung von mannigfaltigen Erkenntnissen unter eine Idee funktioniert. Alle Erkenntnisse werden in einem einzigen System zusammengebracht und sind somit zweckgerichtet. Dieses System charakterisiert Kant folgendermassen:

»Das Ganze ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kann zwar innerlich (per intus susceptionem) aber nicht äußerlich (per appositionem) wachsen, wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.« (KdrV B: 860f./A: 832f.).

Die Vereinigung der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee beschreibt Kant damit in Analogie zu einem tierischen Körper. Diesem sei eigentümlich, dass er eine spezifische Form habe, in die keine weiteren Teile integriert werden können. Zugleich impliziert dies auch, dass »ein jeder Teil bei der Kenntnis der übrigen vermisst werden kann« (ebd. B: 860f./A: 832f.). Diese Einheit, die Kant als architektonische beschreibt, entstammt nicht der Empirie, sondern gründet in der Vernunft selbst. Die Vernunft wird so als organisiertes Wesen gesehen, das nicht immer

12 Sloan (2002: 244f.) argumentiert historisch präziser, dass Kant nach seiner Rezension zu Herders *Ideen* und während der Überarbeitung der KdrV anfang, die Theorie der Epigenesis zu vertreten, allerdings in Abgrenzung zu jenem Verständnis, das von Bonnet und Haller geprägt wurde. Konkret heisst das, dass Kant den Bezug auf »Keime« und »Anlagen« aus der ersten Auflage stehen lässt, nun jedoch in den »Anlagen« lediglich eine Begrenzung der selbststrukturierenden Wirkung sieht. Bei Herder und Wolff findet sich keinerlei vorgängige Strukturierung der Entwicklung.

13 Mensch (2013: 13) weist zwar auf diese Passage hin, diskutiert jedoch die geschlechtliche Dimension nicht. Inwiefern dieses epigenetische Modell ein bestimmtes Geschlechterdenken impliziert, werde ich weiter unten genauer erörtern.

schon vollständig ausgebildet ist, sondern dem Prozess des Wachstums unterworfen ist. Zugleich ist die Idee, welche eine solche Einheit begründen kann, zunächst »wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Teile, noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, verborgen« (ebd. B: 862/A: 834) sind. Die Vernunft ist nicht nur ein organisiertes, sondern auch ein organisierendes Wesen, das sich selbst noch entwickeln muss, um zu Ideen zu kommen. Bis dahin werden Erkenntnisse rhapsodistisch gesammelt und erst durch die Entwicklung der Vernunft gelingt es mit der Zeit, »ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektonisch zu entwerfen« (ebd. B: 863/A: 835). Diese Architektonik bezeichnet Kant auch als Kunst der Systeme, und diese

»Systeme scheinen, wie Gewürme, durch eine generation aequivoca, aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen, anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig, gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema, als den ursprünglichen Keim, in der sich bloß auswickelnden Vernunft hatten« (ebd. B: 863/A: 835).

Auf der Grundlage des Verständnisses der sich auswickelnden Vernunft ist es Kant möglich, eine Geschichte der reinen Vernunft zu skizzieren, die er am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* als Naturgeschichte bezeichnet. Wenn die Vernunft in diesem Sinne als ein organisiertes Wesen verstanden wird, dann findet eine genuine Eigenentwicklung dieser Vernunft statt. Kant kann so ältere philosophische Positionen als Entwicklungsschritte skizzieren und Aristoteles, Platon und Epikur bis hin zu Wolff und Hume als verschiedene Glieder einer sich (organisch) entwickelnden Philosophie einordnen. Da diese Glieder als lineare Entwicklung gedacht werden, kann Kant einen Endpunkt dieser Entwicklung angeben: die kritische Philosophie (vgl. ebd. B: 884/A: 856).

An dieser Stelle der Argumentation wird bereits deutlich, dass durch das reflektierende Urteil der Vernunft über die Vernunft sowohl das innere Funktionieren der Vernunft erkannt als auch unterschiedlichste philosophische Positionen in einen Zusammenhang gebracht werden können. Die Kategorien können dabei als »Keime« verstanden werden, deren Entfaltung in der Geschichte der Philosophie beobachtet werden kann. Damit umfasst diese Selbsterkenntnis der Vernunft sowohl die innere als auch die äussere Zweckmässigkeit.

6.1.2 Die Selbsterkenntnis der Vernunft als regulatives Urteil und die Selbstpositionierung der Vernunft

In Bezug auf die teleologische Urteilstkraft formuliert Jennifer Mensch nun eine These, die auf diesem epigenetischen Verständnis der Vernunft aufbaut. Sie argumentiert, die grundlegende Analogie eines teleologischen Urteils bestehe darin, dass das Modell der Art und Weise, wie die Vernunft entsteht und sich ausbildet,

auf die Natur übertragen werde. Die Architektonik, die Kant für die menschliche Vernunft sich entwickeln sieht, bildet also das Modell für den Blick auf die Natur generell. Weil die Vernunft teleologisch sei, werde die Natur so betrachtet, als ob sie dieser Teleologie entsprechen würde, argumentiert Mensch:

»The main point to remember regarding natural organisms for Kant, however, was that the possibility of viewing them as ›both organized and self-organized beings‹ was itself based on an analogy made with respect to reason's own existence as both cause and effect of itself. [...] This meant that ascribing purposiveness to an organism was something that was done in the service of reason's own investigations and that purposiveness was ultimately an idea generated by reason for the sake of itself. [...] When reason saw activity in nature, according to Kant, what it was really looking at was itself.« (Mensch 2013 143f.)

Wie ich weiter unten ausführlicher erläutern werde, versteht Kant ein organisiertes Wesen als eines, das zugleich Ursache und Effekt von sich selbst ist. Der Unterschied, den Jennifer Mensch betont, liegt darin, dass nach Kant die Vernunft ein tatsächlich selbst organisiertes Wesen ist; im Gegensatz dazu wird diese Erkenntnis in Bezug auf die Natur als eine Übertragung verstanden und so die Gültigkeit der Aussage relativiert.¹⁴ Damit zieht Mensch eine klare Linie in Bezug auf den Stellenwert der Aussagen, die Kant über die Vernunft trifft, und jenen, die er über die Natur trifft. In Bezug auf die Natur geht es um eine Analogie, die keinen Anspruch hat, objektiv wahr zu sein. Diese Aussagen sind durch regulative Urteile möglich, die nicht konstitutiv sein können. Dies verdeutlicht die Verortung dieser Urteile im kritischen Rahmen. Demgegenüber sieht Mensch die Aussagen über die Vernunft »as a resource for a metaphysical portrait of reason« (ebd.: 144). Dörflinger (2000) argumentiert in dieselbe Richtung, wenn er schreibt, es gehe bei der Vorstellung der Einheit der Vernunft nicht um ein regulatives Urteil, sondern um ein begründendes:

»Die Systemidee ist [...] in einer positiv begründenden Rolle in Hinsicht auf die konstitutiven Prinzipien der Erfahrungserkenntnis verlangt, wird also selbst kaum bloß regulativ sein können. Im Gegenteil ist die Systemidee also als nicht bloß annäherungsweise zu bewähren verlangt, sondern in einer vollständig positiv begründenden Rolle in Hinsicht auf die konstitutiven Prinzipien der Erfahrungserkenntnis.« (Dörflinger 2000: 11)

Dies bedeutet laut Dörflinger auch, dass Restriktionen, die für das teleologische Urteil in Bezug auf die Natur gelten, für die Vernunft (und insbesondere das Kate-

14 Vgl. dazu auch folgende Stelle: »Epigenesis thus served as a resource for a *metaphysical* portrait of reason, even as it was denied determinate efficacy in the *physical* world of organisms.« (Mensch 2013: 144)

goriensystem) nicht gelten. Für Naturdinge bleibe aus einer kritischen Perspektive das Prinzip einer ursprünglichen Organisation letztlich unerforschbar; ein eigener innerer Vollzug sei für uns nicht zugänglich. In Bezug auf das Selbstdenken gäbe es jedoch diese Zugänglichkeit. In dieser Eigenerkenntnis besteht ein Zugang zu dem, was Dörflinger als Lebensprinzip bezeichnet. Das empirisch-leibliche Leben bleibe fremd, aber nicht das Leben als Erkenntniswesen (vgl. ebd.: 19), weil sich die Vernunft selbst in ihrem Tun als lebendig erfahren würde.

Fugate (2014: 360ff.) bezweifelt Dörflingers Interpretation und argumentiert, auch die Vernunfteinheit beruhe auf einer Idee, die er als apriorische Form eines möglichen Systems versteht und deren Abgrenzung von einem tatsächlichen System er betont: »Now as both idea and end are representations of absolute perfection (namely, as possible and actual respectively), they can never be fully given, but can only be objects we strive to realize.« (Ebd.: 368) Die Einheit der Vernunft kann nicht einfach gegeben sein, da diese dann als den Vernunftaktivitäten vorgängige Form nicht in der Vernunft selbst begründet wäre. Anders gesagt, es müsse damit angenommen werden, dass die Vernunft den Menschen eingepflanzt worden sei, womit die Vernunft sich selbst nicht zugänglich sein könne. Wie Fugate argumentiert, sei dann die Einheit der Vernunft letztlich kontingent und kognitiv nicht transparent, das heisst sich selbst gegenüber nicht begründbar (vgl. ebd.: 382). Es brauche keinen bewussten Zweck, der die Einheit der Vernunft begründen würde. Demgegenüber sieht Fugate die Einheit der Vernunft gebunden an das reflexive Selbstbewusstsein der menschlichen Wesen. Das heisst, bei Kant hängt die teleologische Einheit wesentlich mit dem Erlangen eines reflexiven Selbstbewusstseins der Menschen zusammen und bleibt so ein Prozess. Die Vernunft setzt sich selbst ein Ziel und strebt so vorwärts. Wenn angenommen wird, dass die Einheit der Vernunft gegeben ist, dann bedarf es keiner solchen Aktivität.

Mit Fugates Interpretation wird betont, dass die Vernunft bei Kant nicht einfach gegeben sei, sondern sich selbst zu erforschen und entdecken habe. Dadurch rückt das Tun der Vernunft in den Vordergrund, da die Einheit der Vernunft und die Systematik als zu erarbeitende erscheinen. Dies bedeutet, dass die Vernunft nicht (von aussen) gegeben ist, es jedoch dennoch keinen unmittelbaren Zugang zu einer bereits entwickelten Vernunft gibt, da die Vernunft noch dabei ist, sich zu entwickeln. Ein solcher Zugang der Vernunft zu sich selbst kann lediglich als Endpunkt dieser Entwicklung gedacht werden.

Fugates Interpretation gelingt es, eine grundlegende Ambivalenz der kritischen Philosophie aufrechtzuerhalten: Die Gleichzeitigkeit des Anspruchs Kants, das kritische Geschäft durch die Begründung der Einheit der Philosophie zum Abschluss zu bringen, mit seinem Verständnis der kritischen Philosophie als unabgeschlossene Tätigkeit, wobei die Reflexion über die eigene Vernunft ein wesentlicher Bestandteil ist. Fugates Position verdeutlicht so, was mit der »Selbstgebärung des Verstandes (samt der Vernunft)« (KdrV B: 793/A: 765) gemeint sein kann. Dieses

Verständnis der kantischen Vernunftkritik impliziert, dass Kant in seinen *Kritiken* nicht bloss die Vernunft als gegeben voraussetzt und so einen gegebenen Gegenstand in seiner inneren Logik und Funktionsweise untersucht, sondern die *Kritiken* zur Selbstgebärung beitragen. In Bezug auf das Unternehmen der Kritik lässt sich somit zuspitzen, dass die Erkenntnis über die Vernunft keinem konstitutiven, sondern ebenfalls einem regulativen Urteil unterliegt. Und dem geht voraus, dass die Erkenntnis der Vernunft über sich selbst derselben Einschränkung unterliegt, die Kant für alle Dinge postuliert: Eine Erkenntnis der Vernunft an sich ist nicht möglich, vielmehr kann die Vernunft selbst nur als Phaenomenon erkannt werden.

Damit ist jedoch noch nicht geklärt, welche spezifische Rolle die teleologische Urteilkraft einnimmt – denn die Überlegungen von Fugate beziehen sich hauptsächlich auf die *Kritik der reinen Vernunft* und nehmen die organisierte Natur nicht in den Blick. Der grundlegenden These von Jennifer Mensch, im teleologischen Urteil schaue sich die Vernunft selbst an, möchte ich eine modifizierte These gegenüberstellen: So kann die teleologische Urteilkraft nicht nur als Selbstreflexion, sondern als Selbstpositionierung der Vernunft gelesen werden. Damit soll der Fokus darauf gerichtet werden, dass in der teleologischen Urteilkraft die Natur einbezogen wird, die zusammen mit der Vernunft den Menschen als hybrides Wesen, wie Kant wiederholt formuliert, ausmacht. Die Natur – und damit auch die Natur des Menschen – ist dabei eine Dimension, die der Vernunft vorgängig ist und so uneinholbar bleibt für die menschliche Vernunft. Dennoch kann sie nur durch die Vernunft als vorgängig und uneinholbar erkannt und verstanden werden. In diesem verschachtelten Spannungsfeld bewegt sich die teleologische Urteilkraft.

Das Verhältnis von Vernunft und Natur kann zwar teilweise als Analogie gefasst werden – wie dies Kant beispielsweise bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert, in der er die Vernunft als organisierten Körper beschreibt –, doch stösst dieses Verständnis der teleologischen Urteilkraft an eine Grenze, wie ich in Bezug auf Kants Verständnis von Geschlecht und ›Rasse‹ deutlich machen werde. Denn gerade in diesen beiden Begriffen wird eine weiterreichende Verschränkung von Vernunft und Natur deutlich: Beide Bereiche werden miteinander verkoppelt, da als Zielpunkt der Natur die Entwicklung der Vernunft gesetzt wird. Die Natur kann der Vernunft nicht vollkommen heterogen gegenüberstehen, vielmehr muss sie nach Kant letztlich als mit der Vernunft zusammengehend gedacht werden. Die Natur ist damit nicht nur der Vernunft vorgängig, sondern muss so gedacht werden, dass sie die Selbstgebärung der Vernunft unterstützt. Dies impliziert, dass der Blick auf die Natur durch diesen Zielpunkt strukturiert wird – auch wenn die Vernunft selbst in diesem Feld nicht in Erscheinung treten kann. Dieses strukturierende Moment in der teleologischen Naturbetrachtung kann mit dem transformativen Blick, den Pratt in Bezug auf Barrow aufgezeigt hat, in Verbindung gebracht werden. In Bezug auf Kant macht dieser Vergleich deutlich, dass es nicht nur um die Frage der inneren Zweckmässigkeit der Vernunft geht, sondern auch um de-

ren Positionierung in der äusseren Zweckmässigkeit, die ebenfalls nur durch die kritische Vernunft angenommen werden kann.

Die mit dieser Selbstpositionierung der Vernunft einhergehende Verschachtelung¹⁵ soll im Folgenden genauer aufgezeigt werden. Damit steht die Frage nach dem Verhältnis der inneren mit der äusseren Zweckmässigkeit im Zentrum. Mit dieser Selbstpositionierung, die als Selbstgebärung nicht nur der Vernunft, sondern auch der Natur und somit des Menschen verstanden wird, gehe ich wiederum der Frage nach der Selbstaffirmation und dem Othering in diesem Prozess nach, der zum einen im Kern der Verschachtelung und zum anderen an den Rändern des reflektierenden Urteils sichtbar wird. Um nachvollziehen zu können, wie dieses Othering und diese Selbstaffirmation in der teleologischen Urteilskraft funktionieren, bedarf es zunächst der Erläuterung zentraler Begriffe und Überlegungen der *teleologischen Urteilskraft*.

6.2 Kritische Materialität, Objektivität und überschwängliche Ideen

Wenn Kant das teleologische Urteil als material und objektiv charakterisiert, verdeutlicht er damit die Abgrenzung zur *ästhetischen Urteilskraft*. So geht es in der *teleologischen Urteilskraft* um die Frage, inwiefern der Natur Zweckmässigkeit zugeschrieben werden kann. Der Fokus liegt im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* also weniger auf dem subjektiven Prozess, der sich auf die Form einer Anschauung richtet, wie dies im ästhetischen Urteil der Fall war, sondern auf der Materialität, der eine objektive Eigenschaft zugesprochen wird. Damit gruppiert Kant die beiden Arten der reflektierenden Urteile in einem scheinbar klaren Schema, das auf der Entgegensetzung subjektiv/objektiv beruht. Wie die folgenden Ausführungen deutlich machen werden, ist diese Einteilung jedoch vielmehr als eine Fokusverschiebung des reflektierenden Urteils denn als strikte Trennung zu verstehen, da auch das objektiv-reflexive Urteil sich »nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen« richtet, um »über die Möglichkeit jener Dinge und ihrer Erzeugung« (KdU B: 333/A: 329) zu urteilen. Obwohl es also um objektive Eigenschaften der Natur geht, verortet Kant diese dennoch im Rahmen seiner kritischen Philosophie, da es ein reflektierendes Urteil bleibt. Und obwohl dieses Urteil sich nach den Spezifika der menschlichen Erkenntniskräfte richtet, enthält das Urteil ein Verdikt darüber, ob das beurteilte Objekt möglich ist und wie die Erzeugung zu erklären ist.

15 Dieser Begriff ist analog zum Begriff der Spiegelung oder Reflexion im vorhergehenden Kapitel (5.3) zu verstehen, soll jedoch den räumlichen und materiellen Aspekt betonen, mit dem diese Spiegelung in der *teleologischen Urteilskraft* einhergeht.

Kant legt mit Rückgriff auf die *Kritik der reinen Vernunft* dar, dass es für den menschlichen Verstand eine Notwendigkeit gebe, zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit von Dingen zu unterscheiden (vgl. KdU B: 339/A: 336). So kann man sich zwar einerseits etwas als möglich vorstellen oder denken, doch bedeutet dies noch nicht, dass dieser Gegenstand tatsächlich gegeben ist. Dies ist der Bereich, den Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* verhandelt sieht. Andererseits gibt es Gegenstände, die uns durch die sinnliche Anschauung gegeben sind, von denen wir aber noch keinen Begriff haben. Erst wenn die sinnliche Anschauung mit dem Begriff erfasst wird und dadurch ein konstitutives Urteil gefällt wird, kann die Wirklichkeit von Dingen behauptet werden. Diese Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit deutlich zu unterscheiden, sieht Kant als ein Spezifikum der menschlichen Vernunft, von welcher der Verstand ein Teil ist. Die Vernunft ist geprägt von der Trennung zwischen der sinnlichen Anschauung von Objekten einerseits und dem Verstand andererseits, durch den erst Begriffe gegeben sind. Diese Möglichkeit versteht Kant als »Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unsern Begriff und damit das Vermögen zu denken, das letztere [die sinnliche Anschauung, Anm. KH] aber die Setzung des Dinges an sich selbst« (KdU B: 340/A: 336). So kann zwar einerseits ein Ding gedacht werden, doch aus der blossen Möglichkeit heraus, sich dieses Ding zu denken, lässt sich nicht ableiten, dass es tatsächlich vorhanden ist. Andererseits erhält eine sinnliche Anschauung erst dann eine objektive Realität, wenn sie mit den Begriffen des Verstandes verbunden wird – was Kant als konstitutives Urteil fasst. Dies bedeutet auch, dass es sinnliche Erfahrungen gibt, die nicht durch ein konstitutives Urteil unter Begriffe gebracht werden können.

Nebst den Begriffen des Verstandes (welcher der Vernunft untersteht) gibt es zudem die Ideen der Vernunft. Diese Ideen übersteigen den Verstand, da sie das Unbedingte anvisieren. Der Verstand kann hier nicht folgen, für ihn sind diese Ideen überschwänglich, wie Kant in Bezug auf ein »absolutnotwendiges Wesen« (ebd. B: 341/A: 337) und auch in Bezug auf die Freiheit (vgl. ebd. B: 342f./A: 338f.) argumentiert. Solche Ideen der Vernunft können deshalb keine objektive Gültigkeit erlangen und es ist nicht möglich, auf ihrer Grundlage ein konstitutives Urteil zu fällen. Eine solche Idee ist nun auch die Vorstellung eines Naturzwecks. Diese Vorstellung unterscheidet sich jedoch von anderen Ideen, wie Kant in Paragraph 77 schreibt:

»Mit dem Begriffe eines Naturzwecks verhält es sich zwar eben so, was die Ursache der Möglichkeit eines solchen Prädikats betrifft, die nur in der Idee liegen kann; aber die ihr gemäße Folge (das Produkt selbst) ist doch in der Natur gegeben, und der Begriff einer Kausalität der letzteren, als eines nach Zwecken handelnden Wesens, scheint die Idee eines Naturzwecks zu einem konstitutiven Prinzip

desselben zu machen: und darin hat sie etwas von allen andern Ideen Unterscheidendes.« (Ebd. B: 345/A: 341)

Im Unterschied zu anderen Ideen wie dem Absolutnotwendigen oder auch der Freiheit gibt es bei der Idee eines Naturzweckes eine sinnliche Anschauung, die mit dieser Idee zu korrespondieren scheint. Kant spricht dabei von Produkten der Natur. Die Vorstellung eines Naturzwecks ist nicht nur eine überschwängliche Idee, sondern es gibt auch eine Überschwänglichkeit – als Erscheinungen in der Natur –, die sich durch ein konstitutives Urteil durch die Begriffe des Verstandes nicht vollständig fassen lässt. Diese Naturprodukte¹⁶ bestimmt Kant weiter im Zitat: Sie scheinen das Ergebnis einer Kausalität der Natur zu sein. Die Zuschreibung, dass solchen Naturprodukten eine innere Zweckmässigkeit zukommt, kann nur vorgenommen werden, wenn die Idee angenommen wird, dass die Natur selbst Zwecke verfolgt (vgl. ebd. B: 300/A: 296f.).¹⁷ Diese Zweckmässigkeit lässt sich jedoch nur erkennen, wenn sie an einen sinnlichen Eindruck gekoppelt ist, womit es so scheint, als ob dieses Urteil ein konstitutives ist. Dennoch bleibt dieses Urteil letztlich ein reflexives, da eine Idee (und kein Begriff) mit einem sinnlichen Eindruck verbunden wird. Die Idee kann lediglich als *Maxime* dienen, die für die Erkenntnis leitend (regulativ), aber nicht begründend ist.

Dass sich das teleologische Urteil dennoch stark an ein bestimmendes Urteil annähert, machen zwei Momente in der ersten Einleitung deutlich. Dort bezeichnet Kant das reflexive Urteil als Erkenntnisurteil (vgl. ebd. H: 27). Obwohl das teleologische Urteil ein reflexives ist, vermag aus dieser Reflexion eine Erkenntnis entstehen. Es scheint also, dass das teleologische Urteil jenen Bereich mit dem Einbezug des Übersinnlichen ausdehnen kann, der durch die theoretische Erkenntnis abgesteckt wurde (vgl. Kapitel 5.2). Das bedeutet auch, dass eine bestimmte Erkenntnis über die Natur ausschliesslich auf dieser unsicheren Grundlage gewonnen werden kann. Dies macht auch folgendes Zitat deutlich:

»Das teleologische Urteil nämlich, ob es gleich einen bestimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewisser Naturprodukte zum Grunde legt, mit der Vorstellung des Objekts verbindet (welches im ästhetischen Urteil nicht geschieht), ist gleichwohl immer nur ein Reflexionsurteil so wie das vorige.« (Ebd. H: 50)

Wie Kant hier nur kurz erwähnt, verbindet sich die Idee eines Zwecks mit der Vorstellung des Objekts. Da es im ästhetischen Urteil nur um die formale Seite des

16 Zur Begriffsklärung siehe auch *Kritik der Urteilskraft* (B: 376/A: 371), wo Kant den Unterschied zwischen Produkt und Edukt erläutert.

17 Vgl. dazu auch Fugate (2014: 106f.), der deutlich macht, dass sich dieses Verständnis von anderen Vorgänger-Theorien der Teleologie unterscheidet, wobei Kants Teleologie-Verständnis so prominent wurde, dass Teleologie nun allgemein so verstanden wird.

beurteilten Objekts geht, gerät das Objekt selbst, wie es durch die theoretische Perspektive erkannt werden kann, nur am Rande in den Blick. Durch das teleologische Urteil findet jedoch eine Verbindung dieser beiden Sichtweisen statt.¹⁸ Ein Ding als Naturzweck zu erkennen, bleibt der theoretischen Einsicht verschlossen, sodass bestimmte Dinge nur unter der teleologischen Perspektive als Naturzwecke erkannt werden können. Zugespitzt bedeutet dies, dass diese Dinge in gewissem Sinne nicht existieren, wenn nicht durch ein teleologisches Urteil darüber reflektiert wird.

Kant argumentiert nun, es gebe innerhalb des teleologischen Urteils Unterschiede darin, mit welcher Sicherheit ein solches Urteil gefällt werden könne. Wie bereits oben erwähnt, unterscheidet er zwischen der inneren und äusseren Zweckmässigkeit. Während es bei der inneren Zweckmässigkeit um konkrete Produkte der Natur, also beispielsweise einen Grashalm gehe, ziele die äussere Zweckmässigkeit auf die Frage, ob die Natur an sich zweckmässig sei. Diese beiden Ebenen stehen in Verbindung. Nur wenn grundsätzlich davon ausgegangen wird, dass die Natur insgesamt zweckmässig organisiert ist, kann auf dieser Grundlage ein Ding der Natur unter dem Gesichtspunkt der inneren Zweckmässigkeit betrachtet werden. Dennoch gibt es einen deutlichen Unterschied in Bezug auf das Urteil:

»Aber in Ansehung des letztern Gebrauchs ist jene Maxime der Urteilskraft zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organisierte (in der oben angeführten engsten Bedeutung des Worts) nicht gegeben ist. Hingegen in Ansehung der Produkte derselben, welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurteilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntnis ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, ist jene Maxime der reflektierenden Urteilskraft wesentlich notwendig: weil selbst der Gedanke von ihnen, als organisierten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist.« (Ebd. B: 334/A: 330f.)

In Bezug auf die äussere Zweckmässigkeit gibt es keine Möglichkeit, eine sinnliche Erfahrung einer organisierten Struktur der Natur machen zu können. Diese Ebene entzieht sich unserer Wahrnehmungsmöglichkeit. Wenn es jedoch um Produkte der Natur geht, kann eine Beobachtung gemacht werden, allerdings muss vorgängig davon ausgegangen werden, dass es einen Zweck und damit eine Absicht der Natur gibt, ansonsten gibt es keine Möglichkeit, Dinge der Natur als zweckmässig

18 Kant setzt sich in der Dialektik der *teleologischen Urteilskraft* ausführlicher mit der Frage auseinander, wie sich eine mechanische Perspektive mit der teleologischen vereinbaren lässt. Eine weitergehende Diskussion müsste diesen Aspekt berücksichtigen. Für das Argument des vorliegenden Kapitels scheint mir jedoch eine vertiefte Behandlung davon nicht notwendig zu sein. Eine ausführliche Diskussion der Dialektik findet sich bei McLaughlin (1989).

zu erkennen und damit eine solche Perspektive zu bestätigen. Es gibt also Unterschiede zu verzeichnen in Bezug auf diese beiden Ebenen. Wenn es um die äussere Zweckmässigkeit geht, bleiben die Urteile hypothetisch und es können lediglich Mutmassungen angestellt werden.¹⁹ In Bezug auf die innere Zweckmässigkeit ist es jedoch möglich, Beobachtungen zu sammeln, jedoch nur unter der Voraussetzung, dass wir eine Absicht der Natur annehmen. Ansonsten ist es nicht möglich zu verstehen, warum ein bestimmtes Wesen gerade so und nicht anders geformt ist.

Damit wird deutlich, dass die Legitimität der teleologischen Perspektive (als Erkenntnisurteil) auf organisierte Wesen gestützt wird. Denn diese Naturprodukte zeigen, dass die Idee der Zweckmässigkeit nicht nur möglich ist, sondern, durch die Verbindung mit der sinnlichen Anschauung, ihr auch eine Realität zukommt. Es ist damit dieses reflexive Urteil über die innere Zweckmässigkeit, das sich sehr stark an das konstitutive annähert. Kant nimmt denn auch diesen Fall als Grundlage: Wenn man die Legitimität dieser Perspektive an organisierten Wesen gezeigt habe, sei man dazu aufgefordert, diese Perspektive auch auf grössere Zusammenhänge, also auf die äussere Zweckmässigkeit zu übertragen, argumentiert er an mehreren Stellen (vgl. ebd. B: 301/A: 297, B: 304/A: 300 und B: 334/A: 330). Das reflexive Urteil über konkrete Naturprodukte dient so als Modell, das in einem zweiten Schritt nahelegt, dieselbe Perspektive auf die gesamte Natur zu übertragen und nach der Selbstorganisation der gesamten Natur zu fragen.

Es kann hilfreich sein, den Balanceakt, den Kant hier zwischen dem reflexiven und dem konstitutiven Urteil ausführt, in einem anderen Vokabular zu verdeutlichen. Ein Ding als Naturzweck zu betrachten, kann als Repräsentation verstanden werden. Das organisierte Wesen repräsentiert die Idee der Zweckmässigkeit. Im Idealfall ist diese Repräsentation so perfekt, dass sie identisch mit der Idee zu sein scheint. In diesem Fall gelangt die Repräsentation an die Grenze der Repräsentierbarkeit, da sie darauf beruht, dass es eine Kluft zwischen einer Idee und einem Naturding gibt, die sich nicht überwinden lässt; eine solche wird jedoch in der idealen Repräsentation überschritten. Kant verdeutlicht jedoch, dass diese Kluft nicht überschritten werden kann, da die Kluft zwischen einer Idee und einem Na-

19 Kant begründet den hypothetischen Charakter der äusseren Zweckmässigkeit in der Analytik nochmals anders. Er versteht die äussere Zweckmässigkeit als »Zuträglichkeit eines Dinges für andere« (ebd. B: 282/A: 278f.). Dieses andere, wofür ein Ding zuträglich ist, muss für sich selbst Zweck sein, damit es als Endzweck genommen werden kann. Ein solcher Zweck für sich selbst kann jedoch aus der Naturbetrachtung alleine nicht abgeleitet werden. Dadurch ist die äussere Zweckmässigkeit »zu keinem absoluten teleologischen Urteile berechtigt« (ebd. B: 283/A: 279).

turding nicht geschlossen werden kann, und insistiert so darauf, den kritischen Rahmen nicht zu verlassen.²⁰

Mit diesen Ausführungen ist deutlich geworden, dass Kant nicht davon ausgeht, dass sich die Idee eines Naturzwecks aus den Beobachtungen gewinnen lasse, sondern dass diese Idee vorgängig bestehen müsse, die dann anleitend sein könne für empirische Untersuchungen, die jedoch zur Legitimation dieser Idee beitragen können (vgl. ebd. B: 330/A: 326, vgl. dazu die Diskussion zu den Rassentheorien in Kapitel 3.2). Kants Formulierungen sind jedoch nicht immer eindeutig, da er darauf hinweist, dass es bestimmte Beobachtungen gebe, die zu einem teleologischen Urteil einladen würden.²¹ Diese Einladung liege nach Kant in empirischen Besonderheiten, die durch ein konstitutives Urteil nicht berücksichtigt werden können und aus dieser Perspektive nur als Zufälligkeit erscheinen können. Durch den Verweis auf die *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. KdU B: 345f./A: 341f.) verdeutlicht er, dass jeder Begriff gerade darauf beruht, dass vom Besonderen abstrahiert wird. Nach Kant arbeitet der menschliche Verstand vom Abstrakt-Allgemeinen hin zum Besonderen. Mit der Subsumierung unter einen Begriff geht die Bestimmung jener Aspekte einher, die nicht aus einem Begriff abgeleitet werden können und somit zufällig bleiben. Doch diese Bestimmung der Zufälligkeit wird in der *Kritik der Urteilskraft* revidiert: So gibt es Zufälligkeiten, die danach verlangen, aus einer anderen Perspektive betrachtet zu werden. In diesem Zusammenhang führt Kant die Vorstellung eines intuitiven Verstandes ein, durch den diese spezielle Art der Zufälligkeit erfasst werden könne.

20 Fugate (2014: 104ff.) argumentiert, dass die teleologischen Argumente im Wesentlichen eine zirkuläre Struktur haben. Zum Ende des Unterkapitels zeigt er, dass Kant ein modifiziertes Verständnis von Teleologie eingebracht hat. Inwiefern dieses Verständnis von Teleologie zirkulär ist, greift er gegen Ende des Buches wieder auf: »The circularity here [...] is not vicious but virtuous.« (Ebd.: 370) Die Analysemethode muss von einer Idee angeleitet sein und die Idee wiederum muss im Prozess der Analyse manifest und aktiv werden.

21 So lässt sich beispielsweise folgende Stelle auch so verstehen, als ob organisierte Wesen eine teleologische Sichtweise begründen können: »Organisierte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältnis auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer sondern Zweck der Natur ist, objektive Realität, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d.i. einer Beurteilungsart ihrer Objekte nach einem besondern Prinzip, verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Kausalität gar nicht a priori einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde.« (Ebd. B: 295/A: 291) Man mag diese Stelle jedoch auch so verstehen, dass die Legitimität der teleologischen Sichtweise von der Existenz von Naturprodukten abhängt, jedoch das Urteil nicht darin begründet ist.

6.2.1 Das Vorbild des intuitiven Verstandes

Kant argumentiert in der *Kritik der Urteilskraft*, dass bestimmten Anschauungen eine Absicht unterstellt werden könne oder gar müsse – auch wenn allen Anschauungen durch die mechanische Perspektive eine Zufälligkeit des Besonderen anhafte. Förster bringt dies auf den Punkt, indem er von einer allgemeinen und einer absichtlichen Zufälligkeit spricht:

»Zur allgemeinen, durch den Begriff unbestimmten Zufälligkeit des empirisch gegebenen kommt bei manchen Naturprodukten noch eine scheinbar absichtliche Zufälligkeit hinzu, und nur sie nötigt uns, neben einer intellektuellen Anschauung auch noch einen intuitiven Verstand zu erwägen.« (Förster 2008: 267)

Es gibt also Zufälligkeiten, die uns dazu verleiten, einen anderen Verstand als den menschlichen anzunehmen. Den menschlichen Verstand bezeichnet Kant als diskursiven, den er vom intuitiven unterscheidet. Mit dem diskursiven Verstand meint Kant »ein Vermögen der Begriffe« (KdU B: 347/A: 343), das deduktiv arbeitet (vgl. ebd. B: 348/A: 344). Demgegenüber lässt sich ein intuitiver Verstand denken, der »vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht« (ebd. B: 349/A: 345). Der intuitive Verstand hat als Ausgangslage die Kenntnis eines Ganzen, von dem aus sich das Einzelne als Teil des Ganzen erkennen lässt. Dieser Verstand bedarf für das Erkennen keiner Begriffe und ist nicht an jene Schranken gebunden, die für den menschlichen Verstand gegeben sind – womit sich der intuitive Verstand primär negativ in Abgrenzung zum diskursiven definiert.²² Die intuitive Erkenntnis ist so eine unmittelbare Erkenntnis (vgl. Förster 2008: 268f.). Bei diesem intuitiven Verstand, den Kant auch als anschauenden Verstand bezeichnet (vgl. KdU B: 340/A: 336), fällt so die Unterscheidung zwischen Möglichem und Wirklichem weg.

Diese Entgegensetzung von diskursivem (menschlichem) und intuitivem (göttlichem) Verstand soll zunächst helfen, den menschlichen Verstand in seiner Eigentümlichkeit besser zu verstehen. Die Vorstellung eines intuitiven Verstandes nimmt aber darüber hinaus noch eine gewichtigere Rolle ein. Diese Vorstellung ist die Grundlage dafür, dass gesagt werden kann: »[G]ewisse Naturprodukte müssen, nach der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes, von uns, ihrer Möglichkeit nach absichtlich und als Zwecke erzeugt, betrachtet werden, ohne doch darum zu verlangen, daß es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe« (ebd. B: 346/A: 343). Es ist gerade diese Vorstellung eines anderen, nicht menschlichen Verstandes, der auf die

22 Förster (2008: 273) fragt zudem, ob jeder nicht-diskursive ein göttlicher Verstand ist und macht damit deutlich, dass Kant eine zweifache Charakterisierung vornimmt, die nicht ganz deckungsgleich ist.

Grenze des menschlichen Verstandes hinweist und damit auch eine Möglichkeit aufzeigt, diese Schranke zu überwinden und so das Besondere der Dinge »zur Einheit der Erkenntnis zu bringen« (ebd. B: 347/A: 343). Da wir diesen unmittelbaren Zugang nicht haben, braucht es »das Verbindungsmittel der Zwecke«, welches notwendig ist, damit wir uns die »Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urteilkraft als notwendig vorstellen können« (ebd. B: 348/A: 344).

Die teleologische Urteilkraft nimmt den intuitiven Verstand als Vorbild und versucht sich, ihm anzunähern. Obwohl es möglich ist, sich einen solchen Verstand vorzustellen, können Menschen keine unmittelbare Erkenntnis eines Gesamtzusammenhanges erlangen. Damit jedoch eine Annäherung geschehen kann, muss ein Naturzweck vorgestellt werden. Die Notwendigkeit, die Kant dem teleologischen Urteil zuschreibt, ist in dieser Vorstellung eines intuitiven Verstandes verankert. Eine Präzisierung zum intuitiven Verstand hilft, besser zu verstehen, worin die Notwendigkeit dieser Betrachtungsweise für den menschlichen Verstand verankert ist. Der intuitive Verstand geht nicht nur von einem Ganzen aus, in dem die Teile sich in einer Anordnung befinden, sondern bestimmt die Teile als »vom Ganzen abhängig« (ebd. B: 349/A: 345). Hier klingt ein architektonisches Ganzes an, das Kant von einem technischen Ganzen unterscheidet. Die technische Einheit meint ein Aggregat, bei dem der Bezugspunkt (der Zweck), durch den die Einheit hergestellt wird, den einzelnen Teilen äusserlich ist. Bei der architektonischen Einheit hingegen ist das Ganze den Teilen inhärent: Das Ganze ist hier der »Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile« (ebd.). Dies steht jedoch im Widerspruch zum diskursiven Verstand, für diesen kann bloss die »Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazugehörigen Verknüpfung der Teile« (ebd. B: 349f./A: 345f.) enthalten. Diese Vorstellung der Einheit ermöglicht es dem menschlichen Verstand, Dinge als Produkte zu erfassen, die einen notwendigen Bezug auf die vorgestellte Einheit haben – auch wenn diese Einheit lediglich als Vorstellung angenommen werden kann.²³

Das von Kant wiederholt formulierte Bedürfnis der Vernunft, über die eigenen Grenzen hinauszugehen, formuliert sich hier als Wunsch, die menschliche Beschränkung der Vernunft zu überwinden und sich so einer übermenschlichen Vernunft annähern zu wollen. Aus der Vorstellung einer solchen übermenschlichen Vernunft leitet sich der Naturzweck als *Maxime* für die empirische Beobachtung ab. Damit wird deutlich, dass der Naturzweck eine an die diskursive und damit menschliche Vernunft gebundene Idee ist. Das organisierte Wesen erhält darin eine ausgewiesene Stellung, da die Annäherung an die intuitive Vernunft im Kleinen

23 Fugate (2014: 380ff.) diskutiert, wie die Notwendigkeit für die Erkenntnis in *Kritik der reinen Vernunft* begründet wird. Kant geht in der *Kritik der Urteilkraft* analog zu diesem Gedankengang in der *Kritik der reinen Vernunft* vor, worauf er selbst hinweist (vgl. KdU B: 346/A: 341f.).

geübt werden kann, wenn das organisierte Wesen als abgeschlossene, systematische Einheit verstanden wird. Damit verbunden nähert sich das teleologische Urteil einem Erkenntnisurteil an, was im Anspruch, ein materielles und objektives Urteil zu sein, deutlich wird. Die grundlegende Position der *Kritik der Urteilkraft*, die sich als Gleichzeitigkeit des Etablierens und Überschreitens der kritischen Grenze umreißen lässt, findet hier eine neue Formulierung. Während im ästhetischen Urteil die kritische Grenze eine sehr deutliche Rolle eingenommen hat, erhält sie im teleologischen Urteil die Rolle eines letzten Warnschildes. So erlaubt das teleologische Urteil das Überschreiten der Grenze, dennoch ist es darin letztlich (durch das Warnschild) nicht möglich, die Grenze zu ignorieren. Die architektonische Einheit, die im teleologischen Urteil gedacht wird, bewertet einzelne Naturprodukte in Bezug auf diese Einheit. Dieses Urteil führt also eine Art der Normativität mit sich, die im Folgenden genauer untersucht wird.

6.2.2 Die Normativität teleologischer Urteile

Mit dem Bezug eines Naturdings auf einen Zweck geht es nicht nur um die Erkenntnis eines Istzustandes, sondern daraus ergibt sich auch ein Sollzustand. In der ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilkraft* formuliert Kant:

»Ein teleologisches Urteil vergleicht den Begriff eines Naturprodukts nach dem, was es ist, mit dem was es sein soll. [...] An Produkten der Kunst sich die Möglichkeit auf solche Art vorzustellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Produkte der Natur zu denken, daß es etwas hat sein sollen, und es darnach zu beurteilen, ob es auch wirklich so sei, enthält schon die Voraussetzung eines Prinzips, welches aus der Erfahrung (die da nur lehrt, was die Dinge sind) nicht hat gezogen werden können.« (Ebd. H: 50)

Wie Hannah Ginsborg aufzeigt, nimmt Kant darin eine doppelte Bestimmung vor:

»One and the same object, then, can at one time serve as a guide to the standards, and at another time be evaluated as meeting them. In both cases, the object is judged to be purposive. The difference is that in the former case the standards are not presupposed, whereas in the latter case they are.« (Ginsborg 2014: 245)

Ginsborg argumentiert weiter, bei Kant würden sich beide Momente verzeichnen lassen. Allerdings liegt meines Erachtens der Fokus bei Kant darauf, dass sich Dinge als Naturzwecke in normativer Hinsicht evaluieren lassen, was im Gegensatz zu unorganischen Dingen der Natur nicht möglich ist. Dies bedeutet auch, dass Kant nicht daran interessiert ist, zu bestimmen, ob etwas dem Standard entspricht oder nicht (vgl. ebd.). So beschreibt Kant zwar in der Analytik ein »anomalisches Geschöpf« (KdU B: 288/A: 284f.) und versteht solche Phänomene als »Mißgeburten oder Mißgestalten im Wachstum, da gewisse Teile, wegen vorkommender Mängel

oder Hindernisse, sich auf ganz neue Art formen, um das, was da ist, zu erhalten« (ebd. B: 288/A: 284). Diese deklariert er jedoch als die »wundersamsten Eigenschaften organisierter Geschöpfe« (ebd. B: 288/A: 285). Diese Stelle macht deutlich, dass das, was nicht als »normale« Entwicklung gekennzeichnet wird, auch nur durch den Bezug auf einen Zweck als solches erkannt werden kann. So kann gerade eine Abweichung verdeutlichen, dass die Pflanze nicht nur mechanischen Gesetzen folgt, sondern einen Zweck (die Erhaltung) verfolgt. Das Ziel wird verfolgt, auch wenn sich Hindernisse ergeben. Die ideale Form eines organisierten Wesens impliziert so einen idealen Kontext, der kein Hindernis zum identifizierten Ziel darstellt (vgl. dazu Fugate 2014: 103). Dies bedeutet, dass die im teleologischen Urteil enthaltene Normativität nicht nur organisierte Wesen betrifft, sondern auch den Kontext, in dem das organisierte Wesen sich befindet oder bewegt.

Diese Einsicht ist nicht erstaunlich, vergegenwärtigt man sich die Diskussion des Begriffs der »Menschenrasse« aus Kapitel 3. Dort wurde deutlich, dass die Bestimmung unterschiedlicher »Rassen« einhergeht mit der Einteilung der Erde in klimatische Zonen. Dabei fungierte das moderate Klima als neutraler Ort, an dem keine spezifische Auswicklung von »Keimen« angeregt wird und die Menschen deshalb eine weisse Hautfarbe haben. Diese Zentrierung (auf Europa) ist damit nicht nur einer willkürlichen Setzung geschuldet. Vielmehr kann mit der *teleologischen Urteilskraft* aufgezeigt werden, dass mit dem teleologischen Urteil eine solche normative Setzung intrinsisch verbunden ist. In den konkreten Akten, in denen ein teleologisches Urteil gefällt wird, geschehen demnach zwei Dinge zugleich: Zum einen können durch ein solches Urteil bestimmte Dinge erkannt werden, die ansonsten nicht erfassbar wären. Zum anderen ist die Erkenntnis dieser Dinge – und im Zentrum geht es um organisierte Wesen, die in Verbindung mit ihrer Umgebung stehen – zugleich verbunden mit einer normativen Dimension. Diese beiden Aspekte – Erkenntnis und Normativität – sind also in einem teleologischen Urteil nicht voneinander zu trennen.

Während sich Kant in erster Linie auf die Produkte der Natur konzentriert und so vor allem die organisierten Dinge vor Augen hat, machen andere Textstellen deutlich, dass die Normativität auch in Bezug auf die äussere Zweckmässigkeit eine Rolle spielt. So führt Kant in der zweiten Einleitung Regeln für die Naturbeobachtung an. Da die Einheit, auf die die Beobachtungen der äusseren Zweckmässigkeit bezogen werden, für die menschliche Vernunft nicht fassbar ist, beziehen sich diese Regeln weniger auf die Natur selbst als auf die Vorgehensweise in der Beobachtung der Natur. So erwähnt Kant, die Natur nehme den kürzesten Weg oder mache keinen Sprung, sodass sowohl die Abfolge von Veränderungen als auch der Übergang zwischen unterschiedlichen Formen kontinuierlich sei (vgl. ebd. B: XXXI/A: XXIX). Auch soll die grosse Vielfalt von empirischen Gesetzen unter die Einheit weniger Prinzipien gebracht werden. Diese Regeln geben alle ein Sollen vor: »Denn sie sagen nicht was geschieht, d.i. nach welcher Regel unsere Erkennt-

niskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurteilt wird, sondern wie geurteilt werden soll« (ebd. B: XXXI/A: XXIX).

Um einen Zusammenhang in der Natur erkennen zu können, müssen Einheiten angenommen werden, durch welche das Mannigfaltige als miteinander in Verbindung stehend erkannt werden kann. Dabei folgt die Urteilskraft dem Prinzip, dass eine Ordnung der Natur als erkennbar möglich sein muss, das heisst,

»daß in ihr [der Natur, Anm. KH] eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; daß jene sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei; daß, da für die spezifische Verschiedenheit der Naturwirkungen eben so viel verschiedene Arten der Kausalität annehmen zu müssen unserem Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Prinzipien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben, u.s.w.« (ebd. B: XXXVf./A: XXXIIIf.).

Die Zweckmässigkeit der Natur anzunehmen, bedeutet also, deren Mannigfaltigkeit mit möglichst wenig Regeln ordnen zu können, wobei die Idee einer Einheit der Natur vorausgesetzt werden muss.²⁴ Diese Einheit gibt zugleich einen Standard an, auf welchen das empirisch Beobachtbare bezogen werden kann. Die Annahme der Einheit der Natur pflanzt sich so weiter in kleinere Einheiten, die von der diskursiven Vernunft mit Verweis auf das Ideal der intuitiven Vernunft angenommen werden müssen. Gattungen und Arten bleiben damit letztlich eine mögliche Grösse, die sich nicht vollständig mit den Beobachtungen in der Natur deckt. Eigen Figal (2008: 47ff.) macht in Bezug auf Buffon darauf aufmerksam, dass die Gattung nur als Totalität aller Generationen gedacht werden könne. Die Gattung existiert deshalb nur als eine vorgestellte Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und damit als situierter Idealzustand. Obwohl Kant im Unterschied zu Buffon die Existenz von ›Anlagen‹ (und ›Keimen‹) betont, bleibt auch bei ihm diese Einheit ein Idealzustand, der sich aus denkökonomischen Regeln für die Vernunft ableitet.

Dass das teleologische Urteil eine spezifische Handlung darstellt, wurde darin deutlich: Zum einen lassen sich bestimmte Gegenstände nicht anders als durch teleologische Urteile fassen, zum anderen ist mit jedem teleologischen Urteil immer auch ein normativer Anspruch verbunden. Die folgenden Ausführungen sollen nun aufzeigen, dass sich den handelnden Urteilen noch weitere Aspekte abgewinnen lassen. So lautet die grundlegende These des vorliegenden Kapitels, dass es zu kurz

24 Zur Einordnung der These, dass hier der Übergang zwischen Gattungen denkbar wird, siehe weiter unten Kapitel 6.2.3.

greift, das teleologische Urteil über die Natur nur als ein Analogie-Urteil zu verstehen. Vielmehr lässt sich einerseits eine Grenzverwischung zwischen Vernunft und Natur feststellen, andererseits eine Verschachtelung zwischen der inneren und der äusseren Zweckmässigkeit. Diese Grenzverwischung und Verschachtelung lässt sich aufzeigen, fokussiert man auf Rolle der Fortpflanzung.

6.2.3 Fortpflanzung und der Sonderstatus von Geschlecht

In der Bestimmung dessen, was unter einem Naturzweck zu verstehen ist, zeigt sich, dass die Erzeugung eine zentrale Stellung einnimmt. In der Analytik erörtert Kant, was es genau bedeutet, ein Ding als Naturzweck zu verstehen: »[E]in Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst (obgleich im zwiefachen Sinne) Ursache und Wirkung ist« (KdU B: 286/A: 282). Was zunächst paradox erscheint, erläutert Kant anhand des Beispiels eines Baumes. Er gewinnt dieser Formulierung drei Aspekte ab: Ein Baum kann einen anderen Baum erzeugen. Dies bedeutet, dass der Baum sich als Gattungswesen fortpflanzt, worin der einzelne Baum einerseits als Ursache, aber andererseits als Wirkung gesehen werden kann. Er bringt sich so unaufhörlich selbst hervor und erhält seine Gattung (vgl. ebd. B: 287/A: 283). Das Selbst bezieht sich somit zugleich auf das Individuum wie auch auf die Gattung, beide Ebenen werden im Selbst vereinigt. Lediglich der Hinweis in der Klammer deutet diesen zweifachen Bezug der Identität des Baumes an. Als zweiten Aspekt sieht Kant eine Erzeugung des individuellen Baums darin, dass er wächst: Der Baum fügt sich selbst Materie von aussen zu und verwandelt diese in seinen eigenen Stoff. Dies ist laut Kant als »Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten« (ebd. B: 287/A: 283), und durch rein mechanische Gesetze nicht erklärbar. Als dritten Punkt nennt Kant das Pflöpfen, durch das einem Baum ein Zweig eines anderen Baumes so angesetzt wird, dass dieser anwächst. Dieser Prozess des Anwachsens eines Zweiges eines anderen Gewächses reflektiert Kant nicht als hybride Form. Stattdessen sieht er es als Beweis dafür, dass der Stamm sich dann erhält, wenn der Zweig erhalten bleibt und so eine wechselseitige Abhängigkeit besteht. In dieser Hinsicht passen auch die anderen beiden Beispiele, die Kant unter diesem Punkt erwähnt: So sind Blätter zwar Produkte eines Baumes, sie sind aber notwendig, damit der Baum weiterleben und weiterwachsen kann. Und Kant verweist auf »die Selbsthülfe der Natur in diesen Geschöpfen bei ihrer Verletzung« (ebd. B: 288/A: 284).

Alle drei Aspekte verdeutlichen Kants Verständnis einer inneren Organisation von Wesen, dessen Teile oder die als Teile so aufeinander bezogen sind, dass sie eine funktionelle Einheit bilden. Dabei verwendet er für alle drei Beispiele das Verb *erzeugen*. Kant bezeichnet einen Naturzweck auch als »organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen« (ebd. B: 298/A: 288), was somit als sich selbst erzeugendes Wesen übersetzt werden kann, wobei die Erzeugung das Wachstum, den Erhalt

und die Fortpflanzung umfasst.²⁵ Kant spricht auch von einer »sich fortpflanzen-de[n] bildende[n] Kraft« (ebd. B: 293/A: 289), verwendet den Begriff »Bildungskraft« (ebd. B: 370/A: 365) und übernimmt zudem den Begriff des »Bildungstribs« (ebd. B: 379/A: 374) von Blumenbach.

Die Zweckmässigkeit, die die Grundlage für die Möglichkeit (der Erkenntnis) der organisierten Natur bildet, korreliert also mit der Fähigkeit bestimmter Naturdinge, sich in diesem umfassenden Sinne zu erzeugen. Diese beobachtbaren Erscheinungen werden nun durch das teleologische Urteil mit einer Idee – dem Bildungstrieb – in Verbindung gebracht. Durch diese Verbindung wird ein enger Zusammenhang zwischen Individuum, verstanden als organisiertes Wesen, und der diesem zugeordneten Gattung hergestellt: Die Gattung ist nicht nur als Aggregat von Individuen zu verstehen, vielmehr gibt es ein inneres Verhältnis zwischen beiden Ebenen, die durch die sprachliche Überblendung besonders deutlich wird. Die Gattung ist dem Individuum inhärent, wobei sich die Gattung nur über die individuellen organisierten Wesen erkennen lässt. Die organisierten Wesen verkörpern so die Gattung, wobei ein einzelnes organisiertes Wesen diese Repräsentation nicht leisten kann, vielmehr ist es die Vielzahl miteinander verbundener Wesen.²⁶ Es besteht also zwischen diesen beiden Ebenen eine wechselseitige Abhängigkeit, genauso wie sie Kant auch für das einzelne organisierte Wesen bestimmt.

Kant greift in diesem Zusammenhang auch die zeitgenössisch kursierende Vorstellung auf, es könne eine Verwandtschaft zwischen allen Tieren – über die Gattungsgrenze hinaus – geben. In seiner kurzen Diskussion dieser Vorstellung wird deutlich, wie sich im Erkennen eines Naturzwecks die epistemologische und die metaphysische Ebene verflechten. Verfolge man diese Idee, so führt Kant aus, müsse eine gemeinschaftliche Urmutter aller Lebewesen angenommen werden:

25 Holland (2014: 84) geht den beiden Konzepten »Fortpflanzung« und »Zeugung« um 1800 nach. Sie haben einen unterschiedlichen Ausgangspunkt und sind mit unterschiedlichen Zwecken verbunden, auch wenn sie sich manchmal bis ins Ununterscheidbare überlappen. Das Konzept der Zeugung entstand im Kontext der Tierlehre und betont die Aktivität, durch die man sich selbst erhält. Zeugung betont die Produktion eines neuen Individuums in Bezug auf die Beziehung mit den Eltern, kann sich aber auch auf Kunstwerke oder Ideen beziehen. Das Konzept der Fortpflanzung war eher an die Reproduktion von Pflanzen gebunden, konnte aber auch in Beziehung auf Sünde oder Familie gebraucht werden. Zeugung tendiert dazu, etwas als im Moment geschehend zu verstehen, in dem also Zeit und Raum kollabieren. Fortpflanzung betont eher die Ausdauer und Ausdehnung. Mir scheint diese Charakterisierung von Zeugung und Fortpflanzung auch darauf zuzutreffen, wie Kant die Begriffe verwendet. Im angeführten Zitat kann vermutet werden, dass mit der Bildung das gemeint ist, was Holland als Zeugung charakterisiert.

26 Diese Verbindung von Individuum und Gattung kann als Spezifikum des epigenetischen Verständnisses hervorgehoben werden, da Positionen der Präformationslehre keinen solchen Gattungsbegriff benötigen.

»Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftliche Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern« (ebd. B: 368f./A: 364).

Diese Vorstellung einer verwandtschaftlichen Verbindung aller Lebewesen knüpft Kant nicht nur an das Bild der Mutter Natur, sondern auch an das Bild des männlichen Forschers:

»Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanism derselben, jene große Familie von Geschöpfen (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhangende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder-zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander ausbildeten, gebären lassen; bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war.« (Ebd. B: 369f./A: 364f.)

Interessant an dieser Passage ist, dass die zunächst klare geschlechtliche Zuordnung des männlichen Archäologen und der weiblichen Natur dadurch unterlaufen wird, dass es der Archäologe ist, der die Natur gebären lässt. Die grundlegende Figur des »als ob«, die für die gesamte *Kritik der Urteilskraft* kennzeichnend ist, geht hier überein mit einer geschlechtlichen Überblendung, in der die weibliche Natur nicht mehr als autonome Ursache ihrer Zeugungen fungiert. Auf der anderen Seite ist der Archäologe nicht mehr bloss beobachtend, sondern der Veranlasser der Geburten der Mutter Natur. Das grenzüberschreitende Moment des teleologischen Urteils wird als Aktivität sichtbar, die eine Verwischung der Geschlechterrollen, aber auch der Bereiche von Natur und ihrer Erkenntnis sowie menschlicher Handlung zur Folge hat. Zwar kann der Archäologe in der Natur nichts Neues aktiv hervorbringen, jedoch kann er die Natur veranlassen, etwas zu tun, solange eine grundlegende Aktivität vorhanden ist. Damit verschränkt sich die Aktivität der Natur mit der Aktivität der beobachtenden Person. Diese Verschränkung kann als spezifische Leistung des teleologischen Urteils hervorgehoben werden.

Das Zitat formuliert zudem einen Sollzustand in Bezug auf die Passgenauigkeit zwischen dem organisierten Wesen und der Umwelt, die mit einer Hierarchisierung von weniger zweckmäßigen und zweckmäßigeren Formen einhergeht.

Vor dem Hintergrund der Theorien zu den ›Menschenrassen‹ kann hier an die Anpassung an klimatische Bedingungen gedacht werden. Die Begrenzung dieser Anpassung, deren Betonung Kant in den früheren Schriften wichtig war, wird hier metaphorisch durch die *Verknöcherung der Gebärmutter* eingeholt: Die Anpassungsfähigkeit darf keine unendliche Variation zur Folge haben. Ein Ort, der »Zeugungsplatz«, wird normativ fixiert, womit durch die Verschränkung der äusseren mit der inneren Zweckmässigkeit diese Fixierung auch zurückwirkt auf das organisierte Wesen, das diesem »Ursprungsort« entsprechend ausgestaltet sein sollte.

Diese Passage ist jedoch auch deshalb bemerkenswert, da Kant die Annahme eines durchgehenden Zusammenhangs in der Natur, also den Übergang vom Pflanzen- zum Tierreich als *Abenteuer der Vernunft* (wie er es in der Fussnote zu dieser Passage beschreibt) ansieht, das in seinen Augen gerechtfertigt ist. Sloan (2006: 643) argumentiert, Kant greife hier eine ihm lange bekannte These von Buffon auf, der eine allgemeine historische Entwicklung des Lebens skizziere, die sich aus einer einzigen Quelle ableiten lasse und durch eine universale Lebenskraft geformt worden sei. Wie Roth (2008: 278) darlegt, fand Kant 1785 (Rezension Herder) diesen Gedanken noch ungeheuerlich, 1788 (*Über den Gebrauch*) bezeichnet er diese Vorstellung als unterhaltsames Spiel, das aber fruchtlos bleiben müsse. Mit der *Kritik der Urteilskraft* (1790) erhebt Kant nun diese These zu einer abenteuerlichen Hypothese. Einen solch grossen Zusammenhang zu vermuten, widerspricht nicht a priori dem Urteil der blossen Vernunft, immerhin folgt Kant hier der Maxime, möglichst wenige Prinzipien anzunehmen, die möglichst viel zu erklären vermögen.

Allerdings sieht er kein Beispiel dieses Zusammenhangs in der Erfahrung gegeben. Zwar lässt sich die *generatio homonyma* (also die Erzeugung eines Produkts der gleichen Art) beobachten, jedoch nirgends eine *generatio heteronyma* – was der *Verknöcherung der Gebärmutter* geschuldet sein mag. Denn Kant geht in den Schriften zu den ›Menschenrassen‹ davon aus, dass in früheren Zeiten die menschlichen Körper eine Anpassung an das Klima vorgenommen haben, die jedoch nur einmalig geschehen kann, wie die Auseinandersetzung zwischen Forster und Kant deutlich macht. Analog dazu kann vermutet werden, dass Kant eine *geratio heteronyma* höchstens für die Vergangenheit annehmen mag, sie nun jedoch nicht mehr vorgefunden werden kann. Denn einen direkten Beweis eines durchgehenden Zusammenhangs in der Natur ist nicht auszumachen und obwohl sich diese These nicht von der Hand weisen lässt, findet sich gleichzeitig auch kein stichhaltiger Anhaltspunkt dafür. Einen Zusammenhang zwischen allen Lebewesen zu vermuten, müsse damit nach Kant ein ungewisses *Abenteuer der Vernunft* und damit spekulativ bleiben.

Da Kant jedoch die Denkmöglichkeit eines Gesamtzusammenhangs in der Natur aufgreift, wurde er als Vorreiter von Evolutionstheorien eingeordnet. Sloan (2006: 643f.) diskutiert die These in der Forschungsliteratur, spätere Leser_innen Kants

(wie beispielsweise Goethe) hätten das *Abenteuer der Vernunft* aufgegriffen und daraus eine Rechtfertigung für Evolutionstheorien gezogen. Demgegenüber betont Sloan, dass eine andere Interpretation der Rolle des kantischen Textes möglich sei, die vielmehr das kritische Moment betone. Denn Kant stehe diesem *Abenteuer der Vernunft* durchaus skeptisch gegenüber, da sich solche Aussagen nicht mit der Sicherheit von konstitutiven Urteilen treffen liessen. So greift Kant zwar die These der Verwandtschaft aller Lebewesen auf, doch verdeutlicht er zugleich, dass solche Aussagen nur mit grosser Vorsicht getroffen werden können. Kants Fokus liegt nach Sloan weniger auf der diachronen als vielmehr auf der synchronen Ebene, da auf letzterer Ebene eine Erkenntnis erreicht werden könne, die mit derselben Sicherheit für die Naturgeschichte nicht möglich sei.

Diese Einordnung Kants ist grundsätzlich gut nachvollziehbar, da sie an meine obigen Ausführungen zu den unterschiedlichen Sicherheitsgraden anschliesst, mit denen Urteile über innere oder äussere Zweckmässigkeiten gefällt werden können. Wenn Sloan jedoch betont, Kant habe die synchrone Ebene verstärkt im Blick gehabt, stellt sich weitergehend die Frage, wie genau diese synchrone Ebene zu verstehen ist. In den früheren Schriften zu den ›Menschenrassen‹ trifft Kant eine zentrale Unterscheidung zwischen der Naturbeobachtung und der Naturgeschichte. Der Begriff ›Rasse‹ kann nach Kant nur im Rahmen einer Naturgeschichte verstanden werden. Gegenwärtig beobachtbare Differenzen zwischen Menschen werden so als Produkt einer historischen Entwicklung interpretiert. In diesem Verständnis versteckt sich jedoch ein Spannungsverhältnis: So werden Differenzen zwischen Menschen zwar grundlegend historisiert, zugleich gelten sie aber für die Gegenwart als gegeben. Dies wird besonders darin deutlich, dass keine weitere (zukünftige) Adaption an das Klima denkbar ist. Durch diese Festlegung korreliert ein bestimmtes Aussehen mit einem bestimmten Klima – wobei Kant über das Aussehen auch die Kultur und den Arbeitstrieb mit dem Klima in Verbindung bringt, wie in *Über den Gebrauch* deutlich wurde.

Wenn nun Kant seine Aufmerksamkeit in der *Kritik der Urteilskraft* verstärkt auf die Naturprodukte richtet, dann ist das Wort Produkt mit einer leichten inhaltlichen Verschiebung verbunden. Ein Produkt wird als Erzeugnis vorher bestehender organisierter Dinge verstanden, wie die genauere Bestimmung des Naturzwecks verdeutlicht hat. Kant nimmt zudem eine Abgrenzung des Produkts von einem Edukt vor und bezeichnet das Produkt als Zeugung durch die Epigenesis, wobei er präzisiert:

»Dieses letztere kann auch System der generischen Präformation genannt werden; weil das produktive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmässigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Teil wurden, also die spezifische Form virtualiter präformiert war.« (KdU B: 376/A: 371)

Während also im früheren Text die Verwandtschaft als äusseres Verhältnis gedacht wird, rückt in der *Kritik der Urteilkraft* dieses Verhältnis verstärkt in das Innere der Dinge hinein. Das Produkt ist nur denkbar in Bezug auf die Vorfahren und den inneren ›Anlagen‹, die zumindest teilweise zum Vorschein kommen und darüber hinaus bestimmen, welche weiteren Entwicklungsmöglichkeiten gegeben sind. Dieses Verständnis der Epigenesis bezeichnet Kant als generische Präformation, womit er verdeutlicht, dass die Präformation nicht das Individuum vollständig bestimmt, sondern lediglich jene Aspekte umfasst, was als ›Stamm‹ gesehen wird.

Zurückbezogen auf die These von Sloan kann man also sagen, dass in der *Kritik der Urteilkraft* die Naturgeschichte im Produkt selbst enthalten ist. Die Naturgeschichte umfasst auch die Zukunft, da diese in der Frage der Zweckmässigkeit von organisierten Dingen enthalten ist: »Man kann von einem organisierten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man bloß die Wirkung vom Mechanism der Natur erkennt.« (Ebd. B: 380/A: 375f.) Das organisierte Wesen ist kein Endzweck, sondern selbst wiederum ein Mittel für einen anderen Zweck. Dieser Bezug auf einen (der Naturgeschichte) übergeordneten Zweck verbindet sich mit einem prospektiven Blick, der es erlaubt, künftige Entwicklungsmöglichkeiten zu skizzieren. Zwar richtet sich der Fokus auf die synchrone Ebene, doch diese versteht Kant als Materialisierung der diachronen Ebene.

Die Rede vom Produkt, die Kant in der *Kritik der Urteilkraft* einführt, geht also mit einer Entwicklung einher, die sich ab dem ersten Text zu den ›Menschenrassen‹ aufzeigen lässt: In den früheren Texten (*Verschiedene Rassen* und *Bestimmung*) erklärt zwar die Anpassung an das Klima die Erscheinungsweise unterschiedlicher Körper, dennoch bleibt dieser Einfluss eher oberflächlich gedacht. Mit *Über den Gebrauch* wird das sich adaptierende Wesen als organisiertes Wesen verstanden, das sich durch einen wechselseitigen Bezug von Ursache und Wirkung auszeichnet, was Kant jedoch nicht weiter erläutert. Die *teleologische Urteilkraft* benennt nun allgemein organisierte Wesen als Produkte, womit expliziter die diachrone Ebene in die synchrone verlagert wird. Und weiter hält Kant an einer Stelle explizit fest: »Nichts in ihm (einem organisierten Produkt der Natur, Anm. KH) ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben.« (KdU B: 296/A: 292) Alle Teile eines organisierten Wesens sind als funktional in Bezug auf die Einheit des Körpers zu verstehen, womit den Differenzen zwischen den Menschen eine umfassendere Bedeutung verliehen wird. Kant expliziert dies nicht für den Begriff der ›Rasse‹ – der in der *teleologischen Urteilkraft* überhaupt nicht mehr auftaucht. Ein solcher Rückschluss kann damit textlich nicht unterlegt werden. Interessanterweise greift Kant jedoch ein neues Thema auf, das in den bisherigen Schriften zur Naturteleologie keine weitere Beachtung fand: das Geschlecht. Zwar nimmt Geschlecht eine Sonderrolle ein, jedoch lässt sich durchaus die Frage aufwerfen, ob die Auseinandersetzung mit dem Geschlecht jenen Platz einnimmt, der auch dem Begriff der ›Rasse‹ gewidmet sein könnte. Da die Aussagen zu Geschlecht in

der *teleologischen Urteilskraft* in der Forschungsliteratur meines Wissens nicht aufgegriffen und diskutiert wurden, soll im Folgenden grundsätzlich dargestellt werden, welchen Ort die Bemerkung über Geschlecht einnimmt und welche Funktion die Aussagen zum Geschlecht haben.

Kant schreibt im Abschnitt zu den »äussern Verhältnissen organisierter Wesen« (ebd. B: 379/A: 375):

»Es gibt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der innern der Organisation zusammenhängt, und, ohne dass die Frage sein darf, zu welchem Ende dieses so organisierte Wesen eben habe existieren müssen, dennoch im äußeren Verhältnis eines Mittels zum Zwecke dient. Dieses ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, eben so wie bei einem Individuum fragen: warum mußte ein solches Paar existieren? Die Antwort ist: Dieses hier macht allererst ein organisierendes Ganze aus, ob zwar nicht ein organisiertes in einem einzigen Körper.« (Ebd. B: 380f./A: 376)²⁷

In diesem Verständnis von Geschlecht wird die innere Zweckmässigkeit – der Geschlechtskörper²⁸ – erklärt durch das Zusammenpassen mit einem anderen Geschlechtskörper, sodass erst beide zusammen eine reproduktive Einheit bilden. Damit wird der Geschlechtskörper als die äussere Erscheinung der reproduktiven Funktion definiert. Kant scheint an dieser Stelle an die menschliche Fortpflanzung zu denken und schränkt so implizit die Fortpflanzung auf eine Form ein, in der es zwei unterschiedliche Elemente braucht. Wenn Kant also Geschlecht als Spezialfall

27 Warum Kant an dieser Stelle die Frage des Wozu ausklammert, erklärt er nicht weiter, und dies steht in Kontrast dazu, dass er diese Frage an anderer Stelle wiederholt einbringt und diskutiert (s. u.). Während die Frage nach der Existenz der Menschen abgewiesen wird, kann die Frage nach dem Zweck des Geschlechtskörpers nach Kant aufgeworfen und beantwortet werden. Es ist zu vermuten, dass Kant hier an den Menschen als vernünftiges Wesen denkt. So schreibt er in einer späteren Textpassage: »Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem finem) er existiere.« (Ebd. B: 398/A: 393f.) Damit würde sich Kant hier in jenes Denken hineinmanövrieren, das auch in der *Metaphysik der Sitten* für die Diskussion von Fortpflanzung/Sexualität und Geschlecht bestimmend ist. Für Kant ist dort Sexualität darüber bestimmt, dass das Gegenüber als Mittel zum eigenen Genuss instrumentalisiert wird. Da dies der moralischen Maxime, jeden Menschen als Zweck an sich zu behandeln, entgegensteht, sieht Kant die Lösung in einem unabgeschlossenen gegenseitigen Nutzungsrecht, das durch die legale Form, die Ehe, sichergestellt wird (MdS A: 106ff./B: 106ff.).

28 Mit diesem Begriff, den Kant nicht verwendet, soll betont werden, dass aus der Sicht der *Kritik der Urteilskraft* das Geschlecht mit dem Körper verschmilzt: Wenn in einem organisierten Wesen nichts umsonst oder zwecklos ist, kann ein menschlicher Körper unter teleologischer Perspektive nur als vergeschlechtlichter Körper wahrgenommen werden.

hervorhebt, da hier die innere mit der äusseren Zweckmässigkeit zusammenfällt, dann schreibt er so die Reduktion von Geschlecht auf die Zweigeschlechtlichkeit in den Körper ein. Mit der engen Bindung des Geschlechtskörpers an die Fortpflanzungsfähigkeit erscheint es als logische Schlussfolgerung, dass Geschlecht als Zweigeschlechtlichkeit verstanden wird. Das heisst, dass es zwischen Geschlecht und Fortpflanzung keinen konzeptionell sinnvollen Platz gibt für ein Verständnis von Geschlecht, das nicht komplementär organisiert ist.

Dieses Geschlechterverständnis fundiert zudem jenen Übergang, den Kant mehrmals nahelegt: So lässt sich das teleologische Denken am besten an organisierten Wesen aufzeigen, davon ausgehend soll jedoch die Schlussfolgerung von der inneren Zweckmässigkeit auf die äussere versucht werden. Dieses Geschlechtsverständnis kann somit auch in heuristischer Hinsicht als Spezialfall verstanden werden, da hier diese Forderung ihre konkrete materielle Fundierung erhält. Durch die Korrelation der inneren mit der äusseren Zweckmässigkeit im Geschlecht erhält in diesem Falle die äussere Zweckmässigkeit einen anderen Status in Bezug auf die Sicherheit der Erkenntnis, da durch den Zusammenschluss mit der inneren Zweckmässigkeit über die äussere mehr als nur hypothetische Annahmen möglich sind.

Wie bereits erwähnt, findet ›Rasse‹ in der *teleologischen Urteilkraft* keine Erwähnung. Durch die Bestimmung von Geschlecht als Verschränkung der inneren mit der äusseren Zweckmässigkeit scheint es mir jedoch sinnvoll, den kantischen Begriff von ›Rasse‹ an dieser Stelle aufzugreifen und mit den Reflexionen zu Geschlecht in Verbindung zu setzen. Mein Vorschlag lautet also, Geschlecht und ›Rasse‹ als strukturanaloge Begriffe zu diskutieren. Begründen lässt sich eine strukturanaloge Behandlung dieser beiden Begriffe zunächst damit, dass sie zentral über die Fortpflanzung bestimmt werden, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Bei ›Rasse‹ ist die Fortpflanzung das Mittel, anhand dessen ein generationenübergreifender Prozess angenommen werden kann, den Kant als Auswicklung von ›Keimen‹ und ›Anlagen‹ versteht. ›Rasse‹ ist eine innere Disposition, die eine Reaktion auf die äussere Umgebung ermöglicht. In den Reflexionen zu ›Rasse‹ versucht Kant, eine äussere Zweckmässigkeit zu rechtfertigen, die jedoch nur in einer Disposition der organisierten Wesen – also in der Annahme von ›Keimen‹ und ›Anlagen‹ – begründet sein kann. Damit ist auch ›Rasse‹ in der inneren Zweckmässigkeit verankert, wie in den Schriften zu den ›Menschenrassen‹ zunehmend deutlich wird. ›Rasse‹ kann analog zu Geschlecht als innere Zweckmässigkeit verstanden werden. Dies wird auch deutlich an einer Stelle in Paragraf 80, an der Kant Argumente aufgreift, die er bereits in den früheren Schriften eingebracht hat. So argumentiert er, nichts könne in die Zeugungskraft aufgenommen werden, das nicht bereits vorher in der ›Anlage‹ vorhanden gewesen sei und zur Selbsterhaltung der Art diene,

»weil das Zeugen seines gleichen, bei der durchgängigen inneren Zweckmäßigkeit eines organisierten Wesens, mit der Bedingung, nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist« (KdU B: 271/A: 366f.).

Damit wiederholt Kant ein Anliegen, das er bereits in seinen Aufsätzen zu den ›Menschenrassen‹ formuliert hat. Erwähnung finden jedoch ›Bastarde‹, und zwar in Verbindung mit der Diskussion von Ansätzen der Präformations- und Epigenesislehre-Ansätzen. Kant argumentiert, durch Vertreter_innen der Präformation könne die Existenz von ›Bastarden‹ nicht erklärt werden (vgl. ebd. B: 377/A: 373). Demgegenüber steht die Position der Epigenesis, die eine Selbsthervorbringung der Natur annimmt und zudem »mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt« (ebd. B: 378/A: 373f.). Diese Position kann, wie die Theorien zu den ›Menschenrassen‹ aufgezeigt haben, Phänomene wie Hybridisierung innerhalb einer Gattung erklären.

Organisierte Wesen als innere Zweckmässigkeit zu verstehen, ist verbunden damit, dass über den Horizont der Gegenwart hinausgegriffen wird. ›Rasse‹ etabliert Kant als einen epigenetischen Begriff, bei dem keine unmittelbare göttliche Schöpfung vorliegt, sondern der vielmehr die Eltern als Erzeuger_innen in den Blick nimmt. Erst durch diese theoretische Annahme ergibt es Sinn, Eltern und Kinder in eine Linie zu setzen und nach der Weitergabe von bestimmten körperlichen Charakteristika zu fragen. Zur Bestimmung von Gattung ist es die *Einheit der zeugenden Kraft*, der nach Kant eine definierende Rolle zukommt. Unterhalb der Ebene der Gattung gilt es, Varietäten zu bestimmen: einerseits als Abweichungen, die zwar vererbt werden, jedoch nicht durchgängig, und andererseits als Merkmale, die zwar durchgängig vererbt werden, jedoch kein Merkmal der Gattung sind – wie zum Beispiel die Hautfarbe, die bestimmend ist für ›Rasse‹ (vgl. Shell 1996: 194). Geschlecht diskutiert Kant demgegenüber nicht als Weitergabe bestimmter ›Anlagen‹ – obwohl dieser Punkt durchaus interessant gewesen wäre²⁹ –, sondern auf der Ebene der Gattung, insofern es hier um den Erhalt der Gattung geht. Das heisst, dass sowohl Geschlecht als auch ›Rasse‹ intrinsisch verbunden sind mit einem retro- wie auch prospektiven Blick. Ohne Wirkursachen (*nexus effectivus*) und Endursachen (*nexus finalis*) (vgl. KdU B: 289f./A: 285f.) sind beide gar nicht zu verstehen.

Hinzu kommt die normative Dimension dieser beiden Begriffe. Sowohl Geschlecht als auch ›Rasse‹ sind intrinsisch normativ. Ohne die Annahme einer

29 So stellt sich beispielsweise die Frage, ob Kant durch den Rekurs auf einen gemeinsamen Stamm auch vermutet hätte, dass Geschlecht letztlich aus *einer* ›Anlage‹ entstammt.

Zweckgerichtetheit ist es überhaupt nicht ermöglicht, Gattungen oder Arten, aber auch Geschlecht oder ›Rasse‹ zu erkennen. Nur über einen Bezug wie jenen auf die Fortpflanzung können unterschiedliche physische Merkmale so gebündelt werden, dass sie zusammen als Merkmal eines Geschlechts oder einer ›Rasse‹ dienen können. Während für Geschlecht der normative Orientierungspunkt die Möglichkeit zur Fortpflanzung selbst ist, besteht der Orientierungspunkt bei ›Rasse‹ in der Anpassungsleistung der Menschen an unterschiedliche Klimata.

In Bezug auf Geschlecht möchte ich kurz mit einer aktuellen Position verdeutlichen, welche Konsequenzen dieser enge Bezug von Geschlecht auf die Fortpflanzung impliziert, den Kant herstellt. Heinz-Jürgen Voß (2011: 130ff.) diskutiert jene Konsequenzen, die sich ergeben, wenn Eigenschaften, die zutreffend für eine Gattung festgestellt werden können, direkt auf die individuelle Ebene projiziert werden. Fragen der Fortpflanzung richteten sich grundsätzlich an die Ebene der Gattung und betreffen damit nicht jedes einzelne Individuum, aus dem einfachen Grund, dass sich einige nicht fortpflanzen wollen, andere hingegen nicht können. Zudem brauche es – aus Sicht der Gattung – gerade einmal 10 bis 20 Prozent der aktuellen Bevölkerung, die sich fortpflanzt, um die Bevölkerungszahl aufrechtzuerhalten. Dennoch würden diese Eigenschaften, die für die Gattung gelten, oftmals ungehindert auf das Individuum übertragen: Die angenommene Fortpflanzungsfähigkeit wirke definierend auf das Individuum.

Diese Übertragung von der Gattung auf das Individuum bringe biologisch auch Konsequenzen auf der organischen Ebene mit sich. Voß macht deutlich, dass sich in der Geschlechtsentwicklung eine Vielfalt in der Ausgestaltung dessen feststellen lasse, was als geschlechtlich verstanden werde. Dies liege aus biologischer Sicht auch darin begründet, dass die Geschlechtsentwicklung meistens auf Lebensfunktionen keinen Einfluss habe und damit Variationen bestehen bleiben und weitergegeben werden können. Bei der Erforschung der Entwicklung von Geschlechtsorganen könne eine Perspektive, die eine eindeutige Zweigeschlechtlichkeit voraussetzt, die komplexen Prozesse nicht gut erfassen, die zur Entwicklung von Geschlechtsorganen führen. Zudem seien bis heute die Abläufe der Geschlechtsentwicklung nur lückenhaft erforscht – was auch darin begründet sei, dass unzählige Faktoren in diese Entwicklung involviert sind. Diese aktuelle Position verdeutlicht, dass die im Denken von Geschlecht enthaltene Normativität eine Verengung des Blicks zur Folge hat. In Bezug auf Geschlecht wird eine Linie gezogen zwischen einer normalen Entwicklung und Abweichungen davon, die für Menschen mehrheitlich nicht lebensbedrohlich oder pathologisch sind, aber als ›abnormal‹ markiert werden und so oftmals medizinische Eingriffe legitimierten und nach wie vor legitimieren.

6.3 Selbstpositionierung oder: Von der inneren zur äusseren Zweckmässigkeit

Mit diesen Erörterungen zu Geschlecht und ›Rasse‹ sollte deutlich geworden sein, warum die Lesart der *teleologischen Urteilskraft*, die Jennifer Mensch vorschlägt, nur begrenzt hilfreich ist. Ihre These lautet: Die Vernunft schaut sich in der Natur an. In dieser Formulierung gibt es eine klare Distanz zwischen Vernunft und Natur, die nicht infrage gestellt wird. Demgegenüber habe ich aufgezeigt, dass durch das reflexive Urteil über Naturdinge durchaus eine Vermischung vorgenommen wird, infolgedessen insbesondere das Naturprodukt nicht bloss distanziert wahrgenommen wird, sondern viel eher durch die Wahrnehmung selber gestaltend in die Natur eingegriffen wird: So ist es die äussere Zweckmässigkeit, die in das Innere der organisierten Wesen getragen wird; zugleich liegt der Fokus des teleologischen Urteils auf den organisierten Wesen, von denen aus auf die grösseren Zusammenhänge der Natur zurückgeschlossen wird. In dieser Spiegelung vermengt sich die produktive Kraft der Natur, die notwendigerweise angenommen werden muss, mit dem normativ anleitenden Blick der beobachtenden Person. Durch die Spiegelung werden unterschiedliche Positionierungen und Einordnungen vorgenommen. Diese Positionierungen erhalten im letzten Teil der *teleologischen Urteilskraft* noch eine weitere Dimension, wenn Kant die Möglichkeit einer Begründung der teleologischen Sichtweise diskutiert. Wie ich im Folgenden aufzeige, liefert Kant mit dieser Begründung zugleich eine Positionierung des Menschen in der gesamten Schöpfung. Die Spiegelung der inneren mit der äusseren Zweckmässigkeit berührt damit das kritische Unternehmen an seinem Kulminationspunkt, an dem nicht nur die Kongruenz von Vernunft und Natur, sondern deren innere Verschränkung deutlich wird.

6.3.1 Von der ersten Ursache und dem letzten Zweck

In den Abschnitten zur Physikotheologie und Ethikotheologie wird die Frage aufgegriffen, wie die teleologische Naturbetrachtung begründet werden kann. Bereits in den vorangegangenen Ausführungen in der *teleologischen Urteilskraft* wurde deutlich, dass die teleologische Naturbetrachtung auf der Annahme einer ersten Urheberin beruht. Ob und wie jedoch diese Annahme legitimiert werden kann, diskutiert Kant erst gegen Ende des Buches. Er skizziert zwei Perspektiven, von denen aus auf eine solche Begründung der obersten Ursache der Natur geschlossen werden kann: einerseits von den Zwecken der Natur, was Kant als Physikotheologie bezeichnet, oder andererseits von moralischen Zwecken, was als Ethikotheologie bezeichnet wird (vgl. KdU B: 400/A: 395). Kant argumentiert in Paragraph 85, es sei nicht möglich, aus einer physikotheologischen Perspektive einen letzten Wert abzuleiten. So könne die Physikotheologie zwar Naturwesen so betrachten, als ob

sie absichtliche Produkte einer verständigen Ursache sind; ein Welturheber lasse sich jedoch nicht legitimieren, da aus dieser Perspektive auch nicht die Frage nach einem solchen Wesen, das empirisch nicht fassbar sei, gestellt werden könne. Zwar könne eine subjektive Rechtfertigung der Annahme eines Welturhebers stattfinden, damit wir bestimmte Dinge als Zwecke verstehen können, aber eine Verallgemeinerung dieser Annahme sei nicht möglich: Der Rahmen der physischen Teleologie kann nicht zu einer Theologie hin überschritten werden,

»weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muß; mithin den Zweck, wozu die Natur selbst existiert (wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß), gar nicht einmal in Anfrage bringen kann, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bestimmte Begriff jener oberen verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie, ankommt« (ebd. B: 402/A: 397).

Damit wird deutlich, dass die bisherige Annahme einer verständigen Ursache im Rahmen der naturteleologischen Überlegungen lediglich eine subjektive Annahme bleiben kann.

Mit Theologie meint Kant keine traditionelle Gotteslehre, sondern es handelt sich um den Versuch, das Übersinnliche mit der Natur in Verbindung zu bringen (vgl. Cunico 2008: 309f.). Auf einen solchen übersinnlichen Bereich könne jedoch aus dem Empirischen heraus nicht geschlossen werden, wie Kant argumentiert. Die Data für ein teleologisches Urteil seien empirisch und ein Schluss auf einen Bereich, der nicht empirisch gegeben ist, sei nicht möglich. Einen ähnlichen Gedankengang äussert Kant auch in Bezug auf die Begründung eines Welturhebers auf der Grundlage eines Systems der Natur. Dieses müsse zumindest empirisch vorliegen, damit potenziell von diesem System auf einen Welturheber geschlossen werden könne (vgl. KdU B: 402f./A: 398). Allerdings würde, selbst wenn ein solches System gegeben wäre, dieses unser Erfassungsvermögen übersteigen.

Eine solche Verbindung des Übersinnlichen mit der Natur kann jedoch durch die Ethiktheologie geleistet werden. Darin wird die Übereinkunft der moralischen Perspektive mit der Natur folgendermassen auf den Punkt gebracht: Der Mensch als moralisches Wesen ist der Endzweck der Schöpfung (vgl. ebd. B: 412/A: 407). Mit dem Bezug auf den Menschen als moralisches Wesen wird es erst möglich, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes zu betrachten und damit eine verständige Weltursache zu denken. Kant greift auf Überlegungen aus der *Kritik der praktischen Vernunft* zurück, in der er die Notwendigkeit aus der moralischen Bestimmung des Menschen, einen Gott anzunehmen, darlegte. In der *Kritik der Urteilskraft* verschiebt sich die Fragestellung jedoch, da Kant nun diskutiert, ob und inwiefern diese notwendige Annahme auch für die Natur gelte. Diese Verschiebung wird vor allem am Ende des Paragraphen 88 der *Kritik der Urteilskraft* deutlich: Zwar sei es für die praktische Vernunft konstitutiv, einen Welturheber anzunehmen. In

theoretischer Hinsicht könne ein solches Wesen zwar nicht bestimmt werden, es könne jedoch als regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilstkraft genutzt werden (vgl. ebd. B: 437f./A: 432f.). Zwar gebe es keine Möglichkeit, aus einer theoretischen Perspektive heraus einen Welturheber begründen zu können, dennoch ist es nach Kant für die reflektierende Urteilstkraft nötig, einen solchen Welturheber als Prinzip anzunehmen. Oder nochmals anders ausgedrückt: Dieses höchste Wesen und auch Eigenschaften davon können nicht erkannt werden, es lässt sich nicht darauf schliessen. Allerdings kann ein solcher Welturheber in Analogie zum Menschen als moralisches Wesen gedacht werden (vgl. ebd. B: 435/A: 430). Damit ist es jedoch nicht möglich, über die innere Beschaffenheit Gottes weitere Aussagen zu treffen (vgl. ebd. B: 454/A: 448).

Inwiefern eine Notwendigkeit besteht, in Analogie zum Menschen als moralisches Wesen auf einen Welturheber zu schliessen, macht jene Passage deutlich, in der Kant eine Figur einführt, die er ab der zweiten Ausgabe der *Kritik der Urteilstkraft* als Spinoza identifiziert: Das ist ein rechtschaffener Mann, der nicht an Gott glaubt. Er befolgt zwar das moralische Gesetz, doch sieht er deswegen weder für sich noch für die Welt einen Vorteil. Diese Figur erwartet von der Natur nur einen »zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige Unterstützung nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung« (ebd. B: 427/A: 422) für seine Zwecke:

»Betrug, Gewalttätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Tieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren.« (Ebd. B: 427f./A: 422f.)

Nimmt man also nicht an, dass es einen Gott gibt, lässt sich die Natur lediglich als grosse Gleichgültigkeit und Chaos wahrnehmen, denen man unwiederbringlich ausgesetzt ist. Kant scheint diese Lage inakzeptabel zu finden und skizziert deshalb zwei Alternativen, wie dieses Spannungsverhältnis aufgelöst werden kann: Entweder man gibt die »eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz« (ebd. B: 427/A: 422) auf oder man nimmt »in praktischer Absicht, d.i. um wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d.i. Gottes« (ebd. B: 428f./A: 423f.) an. Will man also das moralische Gesetz weiterhin befolgen und akzeptiert das lediglich zufällige Beitreten der Natur nicht, so muss zudem

ein Gott angenommen werden, durch den garantiert werden kann, dass die Natur sich mit dem moralischen Handeln verbindet. Deutlich ist, dass es für Kant nicht denkbar ist, dass ein beständiger Widerspruch zwischen der inneren moralischen Gesinnung und der Welt ausgehalten werden könne.

Dieses Beispiel zeigt auf, dass nach Kant von der mechanisch gedachten Natur kein Beitritt verlangt werden kann. Einen solchen Beitritt der Natur thematisiert Kant mit dem Begriff der Glückseligkeit, die er als »subjektive Bedingung, unter welcher der Mensch [...] sich, unter dem obigen Gesetze, einen Endzweck setzen kann« (ebd. B: 423f./A: 419), diskutiert. Der Mensch verfolgt also – folgt er dem moralischen Gesetz – die Glückseligkeit. Glückseligkeit zielt damit nicht in erster Linie auf die allgemeine Befriedigung der sinnlichen Natur des Menschen, sondern auf die Verbindung der physischen Natur des Menschen mit den moralischen Gesetzen. Diese Verbindung gelingt jedoch nicht sehr gut, da die Natur nichts zum Erreichen dieser Zwecke beiträgt – und es keinen Grund gibt, dass wir uns eine solche Verknüpfung vorstellen können (vgl. ebd. B: 424/A: 419). Es bleibt also, und dies zeigt das Beispiel von Spinoza auf, ein erfolgloser Versuch; die Natur aus theoretischer Sicht kann keine zuverlässige Partnerin in diesem Unternehmen sein.

Mit der Notwendigkeit der Annahme Gottes setzt Kant dieser mechanischen Sicht auf die Natur die teleologische entgegen, die in der Annahme eines Welturhebers begründet liegt. Ohne dass Kant dies an dieser Stelle besonders deutlich machen würde, ändert er damit die Ebene. Zwar kann für den einzelnen Menschen kein Hinzutreten der Natur zu seinem Streben nach der Umsetzung der moralischen Gesetze beobachtet werden, doch soll eine Entwicklung der Natur insgesamt hin zu dieser Umsetzung durchaus und mit Grund angenommen werden. Nur so ist es möglich, die moralische Gesinnung zu stützen. Am Horizont dieser Überlegungen lauert somit die Idee des Fortschritts, die als Idee auch die ihr widerstrebenden Elemente auszuhalten weiss (vgl. Kapitel 4).

Die Setzung eines Endzweckes für die Natur diskutiert Kant auch in Bezug auf Werte. Nur wenn ein Endzweck der Natur angenommen wird, kann ein absoluter Wert gesetzt werden, auf den hin sich andere Werte orientieren. Ohne einen Endzweck kann es in der Natur nur relative Werte geben. Nach Kant wäre »das Dasein der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst« ohne den Menschen »eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck« (KdU B: 410/A: 406). Ein absoluter Wert kann jedoch nur in einem moralischen Wesen gefunden werden, also einem Menschen, der sich selbst aus Freiheit Zwecke setzen kann. Der Mensch unter moralischen Gesetzen nimmt so eine ausserordentliche Rolle ein und gibt der Schöpfung einen letzten Zweck.

In diesem Konvergenzpunkt der moralischen und der naturteleologischen Perspektive wird deutlich, dass die Idee der Entwicklung des Menschen und das Zutreten der Natur zu seinem Streben ein abstraktes Prinzip bleibt. Von der Natur, wie sie für die einzelnen Menschen erlebbar ist, ist keine Unterstützung für dieses

Ziel zu erwarten. Auf einer ideellen Ebene jedoch findet eine Angleichung der Natur an diese menschlichen Ziele statt, die sich in der Annahme einer ersten Ursache formuliert. Diese Angleichung lässt sich als Übertragung der inneren Zweckmässigkeit, also die Unterwerfung des Menschen unter moralische Gesetze, auf äussere Verhältnisse, also die Annahme eines Welturhebers, reformulieren.³⁰ Diese Übertragung ist zunächst nicht spezifisch für die *Kritik der Urteilskraft*, sondern findet sich in der praktischen Philosophie ausformuliert. Mit den Erörterungen im letzten Teil der *Kritik der Urteilskraft* wird dieser Bereich nun zusätzlich mit der Natur verknüpft: Jegliche Zweckmässigkeit in der Natur bezieht sich letzten Endes auf den Menschen unter moralischen Gesetzen.

Die Übertragung der inneren auf die äussere Zweckmässigkeit lässt sich anhand einer kurzen Textstelle verdeutlichen, in der Kant die Annahme Gottes in eine historische Perspektive rückt: »Dieser moralische Beweis hat vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen, und wird mit der fortgehenden Kultur desselben nur immer mehr entwickelt.« (Ebd. B: 438/A: 433) Die Begründung, dass aus moralischen Gründen ein vernünftiger Welturheber angenommen werden müsse, formuliert Kant hier als ein Produkt der Fortschrittsgeschichte. Damit findet – immer noch auf dem kritischen Fundament – eine Verobjektivierung dieser soeben vorgetragenen Argumente statt. Der kritische Grund wird nicht verlassen, da die Fortschrittsgeschichte ihrerseits nur als teleologischer Schluss möglich ist, der hypothetisch bleiben muss. Dieses Denken, das einen moralischen Beweis erbringen kann, erscheint hier als Resultat der Naturgeschichte. Das eigene, kritische Denken wird so zu einem Produkt der Natur, die ebenfalls durch das eigene Denken erst erschlossen werden kann.

Damit sollte deutlich geworden sein, dass es nicht nur um eine Analogiesetzung, sondern eine innere Verschränkung von Vernunft und Natur geht. Diese Verschränkung lässt sich als mehrfache Spiegelung fassen, in der Vernunft und Natur anfangen zu verschwimmen. Der Natur wird eine Vernünftigkeit unterstellt; in konkreten Urteilen bedeutet dies, dass bestimmte Naturdinge als Produkte dieser Vernunft verstanden werden. Die Vernunft wird so im teleologischen Denken der Natur nicht nur als etwas Äusseres hinzugefügt, um eine Strukturierung des bereits Gegebenen (das heisst durch die theoretische Einsicht Erkannten) zu formulieren. Vielmehr ist diese Verschränkung, gerade wenn es um organisierte Wesen geht, viel substanzieller, da organisierte Wesen überhaupt erst durch den Bezug auf den ersten Ursprung, die Annahme Gottes, sowie den letzten Endpunkt,

30 In Kapitel 4 zur Geschichtsphilosophie wurde deutlich, dass die historische Entwicklung als Entfaltung von »Naturanlagen« gedacht wird. Dies wird im Folgenden auch in Bezug auf die *Kritik der Urteilskraft* noch deutlich werden. Damit gestaltet sich das Verhältnis zwischen Natur und Vernunft in gleicher Weise wie das Verhältnis zwischen der inneren und der äusseren Zweckmässigkeit.

der Mensch als moralisches Wesen, erkannt werden können. Diese beiden Punkte spannen zwischen sich ein Feld auf, in dem die Natur hineingewoben ist. Durch diesen Bezug der Natur auf einen Anfangs- sowie Endpunkt wird mit jedem teleologischen Urteil ein normatives Urteil gefällt. Dieser Normativität soll im Folgenden weiter nachgegangen werden: Wie wirkt diese Normativität im teleologischen Natururteil? Lassen sich Spuren ausmachen, die eine Grenze dieses teleologischen Denkens andeuten? Und welche Art der Selbstaffirmation ist mit der Normativität verbunden?

6.3.2 Die Selbstaffirmation ...

In der Methodenlehre diskutiert Kant, in der naturteleologischen Perspektive verbleibend, die Frage des Endzwecks und hält fest: »Wenn wir die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr, als Natur, kein Wesen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu sein, Anspruch machen könnte [...]« (ebd. B: 382/A: 377). Mit der kontinuierlich gestellten Frage des Wozu ist es für Kant dennoch möglich, eine Stufenleiter der Zweckbezogenheit zu erstellen: Pflanzen sind da, um das Tierreich zu nähren, pflanzenverzehrende Tiere dienen wiederum den Raubtieren als Nahrung – und dies alles ist letztlich für den Menschen da. Diese Bezogenheit der Lebewesen aufeinander lässt sich jedoch genauso gut umkehren. In diesem Sinne wären die Menschen als Regulierungsinstanz für die Tiere und Pflanzen zu verstehen, die so ein Gleichgewicht in der Natur herstellen. Damit verdeutlicht Kant, dass der Mensch zwar durchaus als Zweck, doch zugleich auch als Mittel im grossen Zusammenhang der Natur dargestellt werden kann.

Im Anschluss an diese Diskussion führt Kant eine Unterscheidung zwischen dem Endzweck und dem Zweck der Natur ein – zwei Bezeichnungen, die Kant bis anhin synonym verwendet hat (vgl. Höffe 2008a). Mit dieser Unterscheidung verdeutlicht er, dass sich der absolute Wert, der das teleologische Urteil über die Natur anleitet, also der Endzweck, nicht in der Naturbetrachtung ausfindig machen lässt. Dennoch lässt sich ein letzter Zweck der Natur diskutieren. Allerdings stellt sich die Frage, welchen Grund es geben kann, den Menschen als Zweck der Natur anzunehmen. Kant begründet dies so: »weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann« (KdU B: 383/A: 378). Während es also für den Endzweck die Fähigkeit des Menschen ist, sich selbst Gesetze zu geben, ist es nun die Fähigkeit, ein System von Zwecken zu entwickeln, die den Menschen als Endzweck der Natur bestimmt.

Diese Begründung kann als Selbstaffirmation des teleologischen Urteils gelesen werden. Durch die Fähigkeit, ein teleologisches Urteil über die Natur zu fällen, erhält man zugleich die Legitimation, sich selbst als letzten Bezugspunkt dieser Verhältnisse zu setzen. Damit legitimiert sich die teleologische Denkweise durch

sich selbst. Das Urteil erweitert sich, sodass auch die Natur auf dieses teleologisch denkende Subjekt bezogen sein muss. Damit wird die Möglichkeit, eine andere Sicht auf die Natur zur Kenntnis zu nehmen, grundsätzlich verschlossen und das teleologische Denken als einzig richtiges Denken ins Zentrum der Entwicklung gerückt. Diese Selbstaffirmation hängt mit dem Verhältnis zwischen dem letzten Zweck der Natur und dem Endzweck zusammen, wodurch die Verbindung der naturteleologischen Perspektive mit der moralphilosophischen konkretisiert wird. Kant klärt im Paragraphen 83, was genau im Menschen als Zweck durch die Natur gefördert werden soll. Dies besteht nicht in der Glückseligkeit, weil es davon keinen klaren Begriff gibt und die Natur im Menschen dafür nicht empfänglich ist – auch deshalb, weil die ›Naturanlage‹ im Menschen selbst widersinnig ist, sodass er sich selbst Plagen wie »dem Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u.s.w.« (ebd. B: 390/A: 385) aussetzt und so an der Zerstörung der eigenen Gattung arbeitet. Dennoch ist der Mensch

»betitelter Herr der Natur, und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin, Endzweck, sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß.« (Ebd. B: 390/A: 386)

Die Begründung, der Mensch könne als Zweck der Natur gesehen werden, unterliegt Bedingungen. Diese Bedingungen bestehen, wie bereits an vorheriger Stelle zitiert, darin, dass der Mensch der Natur Zwecke zuteilen kann. In diesem Zitat kommt nun verstärkt die moralphilosophische Sicht dazu, da hier der Mensch auch als Wesen bestimmt wird, das sich selbst Zwecke setzen kann. Dadurch beweist der Mensch seine Unabhängigkeit von der Natur, also seine Selbstgenügsamkeit. Diese moralphilosophische Bestimmung wird zwar von der teleologischen Perspektive her angegangen, dennoch ist auch die Bestimmung des Menschen als letzter Zweck der Natur bezogen auf die Bestimmung des Menschen als zur Moral fähiges Wesen. Denn obwohl der Endzweck losgelöst ist von der Naturbetrachtung und nur von einer Idee und von nichts anderem abhängig sein darf (vgl. ebd. B: 398/A: 393), bildet er dennoch den objektiven Grund zu dieser teleologischen Naturbetrachtung. Denn diesem der Natur enthobenen Endzweck, den Kant im Menschen als Noumenon sieht, darf die ganze Natur teleologisch untergeordnet werden (vgl. ebd. B: 399/A: 394). Den Menschen als Endzweck und als Zweck der Natur zu sehen, bedeutet anzunehmen, dass die Natur den Menschen auf etwas vorbereitet, das nicht im Bereich der Natur liegt. Die Natur liefert die Grundlage dafür, dass sich der Mensch als moralisches Wesen entwickeln kann, kann aber zur moralischen Entwicklung selbst nichts beitragen. Wenn Kant also eine Unterscheidung trifft zwischen dem Zweck der Natur und dem Endzweck, dann bezieht sich der

Zweck der Natur auf den Endzweck, greift aber nicht über den Bereich der Natur hinaus. Dennoch lässt sich das Verhältnis zwischen Endzweck und Zweck der Natur als eine Übertragung vom moralphilosophischen in den naturteleologischen Bereich fassen; der Zweck der Natur kann als Doublette des Endzwecks verstanden werden.

Was diese Übertragung genau bedeutet, wird deutlich in der Frage, welchen Weg die Natur wählt, um ihren letzten Zweck zu verfolgen. Sie wird in Paragraph 83 beantwortet: »Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat« (ebd. B: 391/A: 387). Die Kultur, auf die die Entwicklung der Natur abzielt, wird hier bestimmt als Tauglichkeit zu beliebigen Zwecken. Bereits in der *ästhetischen Urteilkraft* verankert Kant die Kultur in der Natur, bestimmt sie jedoch in Bezug auf eine »Anlage« zu praktischen Ideen, womit er die Fähigkeit zur Moral ins Zentrum der Bestimmung der Kultur rückt, die jedoch bei allen Menschen angenommen werden darf (vgl. ebd. B: 111f./A: 110). Die Bestimmung der Kultur in der *teleologischen Urteilkraft* ist im Gegensatz dazu weiter gefasst. Es kann jedoch vermutet werden, dass die weitere Bestimmung der Kultur in der *teleologischen Urteilkraft* die Grundlage bildet für jene Bestimmung der Kultur, die Kant in der *ästhetischen Urteilkraft* vorgenommen hat. Die Natur fördert aus der naturteleologischen Perspektive eine Vielfalt, die aus ästhetischer Perspektive mit moralischen Aspekten in Bezug gesetzt und so weiter evaluiert werden kann.

Doch auch in Bezug auf die Kultur aus naturteleologischer Perspektive formuliert Kant Bedingungen: »Aber nicht jede Kultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinlänglich.« (Ebd. B: 392/A: 387) So braucht es zunächst Geschicklichkeit und auch den Willen, sich selbst Zwecke zu setzen. In negativer Hinsicht diskutiert Kant auch kurz die »Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierde« (ebd.), wobei sich die Begierde nach den Erfordernissen der Zwecke der Vernunft regulieren lässt. Zentral ist jedoch die Entwicklung der Geschicklichkeit, wozu es in der Menschengattung eine Ungleichheit unter Menschen braucht. Kant greift hier auf seine zentrale These aus der Geschichtsphilosophie zurück, in der er einen Antagonismus geschildert hat, der zur Entwicklung der Menschheit führt. Der Antagonismus, den Kant in der *teleologischen Urteilkraft* vor Augen hat, beruht nun jedoch auf anderen Entitäten: Er schildert zwei unterschiedliche Klassen³¹, die sich

31 Während der Begriff des Antagonismus deutlich in der Geschichtsphilosophie verankert ist, kann der Begriff der Klassen auf den Aufsatz *Bestimmung* zurückgeführt werden, in dem Kant von »Klassenunterschieden« (vgl. beispielsweise Bestimmung A: 349) spricht. Dieser Begriff erhält in der *Kritik der Urteilkraft* eine neue Bedeutung, da er nun mit einem ökonomischen Verhältnis assoziiert wird.

gegenüberstehen. Die einen, die für die Herstellung und Besorgung der Notwendigkeiten des Lebens arbeiten, werden »im Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten« (ebd. B: 393/A: 388). Ihr Problem liegt in der »fremde[n] Gewalttätigkeit« (ebd.). Die anderen sind jene, für die erstere arbeiten, sie kümmern sich um Kultur, Wissenschaft und Kunst. Doch auch diese Seite ist geplagt, wenn nicht durch eine äusserliche Herrschaft, so doch durch eine innere Ungenügsamkeit, die mit dem Luxus einhergeht. Ein solcher Zustand entspricht nicht dem, was sich die Menschen als Zweck setzen, »aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwicklung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hiebei erreicht« (ebd. B: 393/A: 388).

Mit Rekurs auf den Beitrag der Natur zur Entwicklung der ›Anlagen‹ in den Menschen rechtfertigt Kant erneut Ungleichheitsverhältnisse als notwendiges Stadium in der Entwicklung der Menschheit, wobei nun im Gegensatz zu den geschichtsphilosophischen Schriften nicht Ackerbauern_ und Hirt_en diesen Gegensatz bilden, sondern unterschiedliche Klassen, die durch ihre Tätigkeit und das damit verbundene Herrschaftsverhältnis charakterisiert werden. In der Geschichtsphilosophie ging der Antagonismus damit einher, dass implizit die europäische Gesellschaft als Produkt einer intrinsischen Entwicklung gezeichnet wurde; dieser Fortschritt könne nach Kant auf andere, nicht-europäische Länder übertragen werden. Mit dieser Verschiebung hin zu einem Antagonismus ökonomischer Klassen könnte diese Übertragungslogik tendenziell unterlaufen werden: Wenn mit den ökonomischen Klassen die internationale Arbeitsteilung – zeitgenössisch wäre dies also der transatlantische Sklavenhandel und die Kolonien – in den Blick kommt, zeichnet sich ein globales Ungleichheitsverhältnis ab, das das Zentrum einer Fortschrittserzählung ausmacht. Dass Kant jedoch diese Dimension nicht im Blick hat, macht der weitere Verlauf des Textes deutlich, da zunächst die Verfassung bürgerlicher Gesellschaften als formaler Rahmen zur Entwicklung dieser ›Anlagen‹ angeführt und erst in einem weiteren Schritt ein weltbürgerliches Ganzes skizziert wird.

Kant hat also kein globales, sondern ein lokales Ungleichheitsverhältnis vor Augen. Dies steht auch im Einklang mit dem Aufsatz *Idee*, in dem er für die globale Ebene nicht eine bürgerliche Verfassung skizziert, sondern ein »weltbürgerliches Ganzes« (ebd. B: 393/A: 389). Auf dieser Ebene wirkt kein sozio-ökonomischer Antagonismus, sondern es ist der Krieg, der eine Entwicklung zu diesem Ganzen hin antreibt. Den Krieg greift Kant auch in der *Kritik der Urteilskraft* auf. Er versteht ihn jedoch nicht als einen zwischen Staaten, sondern erläutert in einer Randbemerkung, dass sich durch den Krieg Staaten aufteilen oder kleinere Einheiten in grösseren Gemeinschaften zusammengeführt werden. Auch wenn Kant seine Gedanken an dieser Stelle nicht weiter ausführt, mag diese Anmerkung im teleologischen Denken verankert sein: Der Endzustand besteht für ihn aus Staaten mit

einer bürgerlichen Verfassung, die in einem Gleichgewicht zueinander stehen und so einen Völkerbund als System aller Staaten bilden. Solange dieser Endzustand nicht erreicht ist, sind auch die Teile dieses Systems nicht stabil, da nach dem teleologischen Denken beide Elemente in einem wechselseitigen Ursache-Wirkungs-Verhältnis stehen. In diesem Sinne kann der Krieg als ein Mittel der Natur bezeichnet werden, der eine »Einheit eines moralisch begründeten Systems« (ebd. B: 394/A: 389) stiftet. Damit ist der Krieg »eine Triebfeder mehr [...], alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln« (ebd. B: 394/A: 389f.). In dieser Entwicklung der »Anlagen« spielen auch die schöne Kunst und die Wissenschaft eine Rolle:

»Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mitteilen lässt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhangs sehr viel ab, und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll: indes die Übel, womit uns teils die Natur, teils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht unterzuliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen.« (Ebd. B: 395/A: 390f.)

In diesem Zitat wird deutlich, dass Kant gegen Ende der *Kritik der Urteilskraft* auf Themen zurückkommt, die in Kapitel 5.2 angesprochen wurden: So thematisiert Kant nun die schöne Kunst, also die Ästhetik, zusammen mit den Wissenschaften und spannt so einen grossen Bogen über die beiden Teile der *Kritik der Urteilskraft* hinweg. Beide Bereiche können ein Gefühl evozieren, das uns ahnen lässt, zu welch höheren Zwecken die Menschen bestimmt sind. Mit dieser Passage setzt Kant das gesamte Feld, das er in der *Kritik der Urteilskraft* behandelt, in Bezug zu seinem Entwicklungsdenken und als Gegenkraft zu jenem Aspekt der Natur, der die Menschen zurückhält. Dass die schöne Kunst durch eine allgemeine Lust mitteilbar wird, wurde in der *ästhetischen Urteilskraft* unter dem Stichwort des *Sensus communis* verhandelt. Allerdings bringt Kant nun auch die Wissenschaften mit dem *Sensus communis* in Verbindung – und dies ist eher erstaunlich. Ein solcher Bezug der Wissenschaft auf ein Lustgefühl wird an keiner Stelle in der *teleologischen Urteilskraft* weiter erläutert. So wird auch die Bemerkung, die Lust sei im teleologischen Urteil eine vergangene Lust, nicht weiter erläutert (vgl. dazu Kapitel 5.3). Insgesamt legt das obige Zitat jedoch nahe, dass Kant die gesamte *Kritik der Urteilskraft* als Beitrag zur Entwicklung der Kultur betrachtet.

Indem in den Schlussparagrafen die gesamte *Kritik der Urteilskraft* in den Blick genommen wird, gerät auch die Frage nach dem Zusammenhang verschiedener Gebiete der kritischen Philosophie und damit auch die Frage nach einem systematischen Zusammenhang der Teile wieder in den Blick. In der Einleitung zur

Kritik der Urteilskraft diskutiert Kant, die kritische Philosophie könne durch die Urteilskraft in ein geschlossenes System gebracht werden, indem die beiden Gebiete des theoretischen Verstandes und der praktischen Vernunft miteinander verbunden werden. Gelingen dieser Abschluss, so würde sich das herausbilden, was als *Idee der kritischen Philosophie* gefasst werden kann. Diese kritische Philosophie kommt zum Schluss, dass sie selbst dem von ihr erkannten Endpunkt der Entwicklung der Menschheit am nächsten kommt. Dadurch führt sie vor, was ich als Selbstaffirmation fasse. Denn mit der Skizzierung der Entwicklung der Menschengattung findet zugleich eine Legitimierung der kritischen Philosophie statt. Sie erlangt durch dieses Denken eine Vorrangstellung, indem sie ein Ideal verkörpert. Wie Kant in der *ästhetischen Urteilskraft* (vgl. Kapitel 5.3.2) erklärt, kommt ein Ideal einer Idee sehr nahe und repräsentiert diese, wobei es nun nicht um die Schönheit geht, sondern um die Idee der kritischen Philosophie. Durch das teleologische Denken wird überhaupt erst ein Fortschritt erkennbar und durch dieses Aufdecken leistet die *Kritik der Urteilskraft* einen Beitrag zur Verwirklichung der Herrschaft der Vernunft. Sie vollzieht also zugleich, worüber sie spricht und setzt sich dadurch an die Spitze der wünschenswerten, wenn nicht notwendigen Entwicklung, die sie als durch die Natur begründet ansieht. Wie es weiter aufzuzeigen gilt, wird diese Selbstaffirmation von Abgrenzungsgesten anderen Menschen gegenüber begleitet. Die fragmentierten Spuren dieses Otherings sollen im Folgenden rekonstruiert werden.

6.3.3 ... und das Othering des Zweckdenkens

Stellt man grundsätzlich die Frage, wozu etwas existiert oder in dieser Weise existiert, so kann das Aufwerfen dieser Frage zu einer Delegitimation beitragen, also zur Feststellung, dass es nicht möglich ist, dem befragten Objekt einen Zweck zuzuordnen. Kant diskutiert in der Analytik, ob verschiedene Zusammenhänge in der Natur als Zuträglichkeitsverhältnis verstanden werden können und damit als äussere Zweckmässigkeit. Er kommt auf den Menschen zu sprechen:

»Wenn aber vollends der Mensch, durch Freiheit seiner Kausalität, die Naturdinge seinen oft törichten Absichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk seiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzensäfte zur Schminke), manchmal auch aus vernünftiger Absicht, das Pferd zum Reiten, den Stier und in Minorka sogar den Esel und das Schwein zum Pflügen, zuträglicher findet: so kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf diesen Gebrauch) annehmen. Denn seine Vernunft weiß den Dingen eine Übereinstimmung mit seinen willkürlichen Einfällen, wozu er selbst nicht einmal von der Natur prädestiniert war, zu geben.« (KdU B: 282/A: 278)

Damit hält Kant einerseits fest, dass sich in Bezug auf den Menschen kein engerer Zusammenhang mit der Nutzung der Natur festhalten lässt, da die Natur nicht

für eine bestimmte Art der Benutzung durch den Menschen angelegt ist. Vielmehr speist sich die Nutzung der Natur aus der Vernunft der Menschen. Allerdings zeugt nicht jede Nutzung der Natur gleichermassen von einem Vernunftgebrauch, denn Kant sieht einen Unterschied darin, ob farbige Erde zu kulturellen Zwecken (was mit Praktiken von Bewohner_innen nicht-europäischer Erdteile assoziiert werden kann) oder ob ein Tier als Fortbewegungsmittel benutzt wird. Während letzteres als vernunftmässig verstanden wird, wird ersteres als töricht herabgestuft. Bestimmte kulturelle Praktiken, die nur in der Klammer gestreift werden, können offensichtlich nicht als vernunftgemäss erscheinen. Kant fährt fort:

»Nur wenn man annimmt, Menschen haben auf Erden leben sollen, so müssen doch wenigstens die Mittel, ohne die sie als Tiere und selbst als vernünftige Tiere (in wie niedrigem Grade es auch sei) nicht bestehen konnten, auch nicht fehlen; alsdann aber würden diejenigen Naturdinge, die zu diesem Behufe unentbehrlich sind, auch als Naturzwecke angesehen werden müssen.« (Ebd. B: 282/A: 278)

Wie auch immer die Natur genutzt wird, da der Mensch letztlich der Zweck der Natur ist, kann in Bezug auf ihn auch eine Zuträglichkeit festgestellt werden. Die Klammer wiederholt jedoch die obige Hierarchisierung nochmals, da darin Grade der Vernünftigkeit aufgerufen werden. Zwar bezieht Kant dies nicht explizit auf die Benutzung von Vogelfedern, doch die unmittelbare Nähe dieser beiden Passagen legt einen solchen Bezug nahe.

Der zweite Teil des Zitats macht deutlich, dass – unter bestimmten Bedingungen, die Kant jedoch annimmt – nur jenes als Naturzweck anerkannt werden kann, das zum Überleben notwendig ist. Damit kann die Unterscheidung zwischen der Nutzung der Tiere für den Transport oder dem Pflügen und der Benutzung von Vogelfedern oder von Pflanzensäften parallel geführt werden mit der Unterscheidung, dass gewissen Praktiken eine Notwendigkeit für das Überleben zukommt, anderen jedoch nicht. Bestimmte kulturelle Praktiken werden so als existenziell geadelt, während andere als akzidentelle Spielerei heruntergestuft werden. Zugespielt deutet sich hier eine Unterscheidung in natürliche und unnatürliche Praktiken an: Bestimmte Praktiken sind durch die Natur begründet, weshalb sie als gewichtig erscheinen; andere Praktiken hingegen erscheinen als blosser Spielerei, ihnen wird keine weitergehende existenzielle Bedeutung zugesprochen.

Auch wenn Kant im selben Abschnitt einschränkt, durch »bloße Naturbetrachtung« (ebd. B: 283/A: 279) könne kein Naturzweck erkannt werden und ein teleologisches Urteil könne keinen Anspruch stellen, absolut zu sein, so skizziert er dennoch, dass die Annahme des Menschen als Zweck der Natur mit einer Ausbuchstabierung und damit Hierarchisierung einhergeht, welche Nutzung von welchen Objekten mit diesem Zweck korrespondiert. Im selben Paragraphen bringt Kant einen anderen Fall ein, der im Norden angesiedelt ist:

»Für andere Völker in derselben Eiszone enthält das Meer einen Vorrat an Tieren, die, außer der Nahrung und Kleidung, die sie liefern, und dem Holze, welches ihnen das Meer zu Wohnungen gleichsam hinflößet, ihnen noch Brennmaterialien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewundernswürdige Zusammenkunft von so viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe, der Samojede, der Jakute, u.s.w. Aber man sieht nicht, warum überhaupt Menschen dort leben müssen.« (Ebd. B: 283f./A: 279f.)

Wenn eine äussere Zweckmässigkeit für jene Menschen, die einen Esel zum Reiten nutzen, zumindest hypothetisch angenommen werden kann, so scheinen solche Zusammenhänge, die das Überleben sichern, im Norden augenfällig gegeben zu sein. Doch Kant stellt grundsätzlich infrage, dass Menschen in diesen Gegenden ansässig sein müssen. Denn wenn es keinen guten Grund gibt, weshalb Menschen an einem solchen Ort leben, dann stellt dies wiederum auch die äussere Zweckmässigkeit infrage. Auch liefern all diese Vorkommnisse keine gute Begründung, warum sich die Menschen im hohen Norden angesiedelt haben. Dass diesen Vorkommnissen in der Natur in diesem Fall ein Zweck unterstellt wird, erscheint Kant als »vermessen und unüberlegt« (ebd. B: 284/A: 280).

Kant liefert einige Zeilen später eine Erklärung, wenn er in einer Randbemerkung die »Unverträglichkeit der Menschen unter einander« (ebd.) anführt. Damit nimmt er an, diese Menschen hätten ursprünglich an einem anderen Ort gelebt und wären durch den dortigen Antagonismus erst gezwungen worden, im Norden Zuflucht zu nehmen. Dass sich im Norden das Überleben der Menschen sichernde Naturzusammenhänge ausfindig machen lassen, muss somit als Zufall erachtet werden. Das Augenmerk liegt nun nicht mehr auf der Frage nach einem genuine Zusammenhang zwischen der Natur und dem Überleben von Menschen, sondern auf einem historischen Antagonismus, der auf ein Woanders projiziert wird. Es sind gesellschaftlich-historische Entwicklungen, die die Menschen an diesen Ort gebracht haben, und damit nicht reine Naturereignisse. Dieser Hintergrund der Präsenz der Menschen im Norden führt dazu, dass der Zusammenhang zwischen den Fischen, dem durch das Meer angeschwemmten Holz und dem Überleben der Menschen wiederum nicht jene Gewichtung erhalten kann, die Kant der Nutzung der Pferde als Transportmittel oder zum Pflügen verliehen hat. Eine ähnliche rhetorische Figur findet sich ebenfalls in Paragraf 67. Darin steht der Gebrauch von Naturdingen durch ein Naturwesen im Vordergrund, also

»wie das Gras dem Vieh, wie dieses dem Menschen als Mittel zu seiner Existenz nötig sei; und man sieht nicht, warum es denn nötig sei, daß Menschen existieren (welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten sein möchte): so gelangt man zu keinem kategorischen Zwecke, sondern alle diese zweckmäßige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Dasein eines

Dinges als Endzweck) ganz außerhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt.« (Ebd. B: 300/A: 296)

Im Gegensatz zu obiger Stelle bezweifelt Kant nun nicht den Aufenthalt in einer bestimmten Weltgegend, sondern die Existenz bestimmter Menschen. Auch liefert er keine anderweitige Begründung mehr, warum sich Menschen an diesen Orten der Welt aufhalten können. Diese Stelle lässt sich mit folgendem Zitat kontrastieren: »Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem finem) er existiere.« (Ebd. B: 398/A: 393f.) Eine Assoziation von ›Feuerländer_n‹ und ›Neuholländer_n‹ mit dieser Bestimmung des Menschseins scheint Kant demnach eher absurd zu finden. Damit wird die Vermutung bestärkt, Kant gehe von einer Stufenleiter der Menschen als Vernunftwesen aus. Spivak (1999: 26ff.) kommentiert diese Stelle ausführlicher und bemerkt, Kant gedenke nicht, mit den ›Feuerländer_n‹ und ›Neuholländer_n‹ ein paradigmatisches Beispiel einzubringen, sondern mache lediglich eine beiläufige Bemerkung. Sie deutet dies als Grundlage des Imperialismus, da hier kenntlich werde, dass eine Beschränkung darin bestehe, wer als (kultureller) Mensch erkannt wird.

Das Subjekt der kantischen Philosophie ist also geopolitisch stratifiziert – was Kant selbst nicht explizit theoretisieren kann, in Anbetracht der Spuren im Text aber auch nicht verleugnet werden kann. Im Rahmen der kritischen Philosophie ist es nach Spivak nicht möglich, dass ›Neuholländer_‹ und der ›Feuerländer_‹ in der *Kritik der Urteilskraft* Subjekte der Rede oder des Urteils sein können. In einer längeren Fussnote verortet sie diese Stelle in der in Europa zeitgenössisch stattgefundenen Diskussion darüber, ob ›Feuerländer_‹ und ›Neuholländer_‹ Menschen seien. Durch diese Verortung kann das Zitat als Stellungnahme zu dieser Diskussion gelesen werden. Die beiden Bezeichnungen beziehen sich auf die Koorie, die in Südostasien leben. Spivak weist darauf hin, diese – wie alle Völker dieser Erde – seien eine klassen-heterogene Gruppe und würden keine uniforme Absicht vertreten. Die ›Feuerländer_‹ – in der überlieferten Selbstbezeichnung nennen sie sich Kawesqarr – wären ausgelöscht worden. Das kurze Gedankenexperiment korreliert also in Bezug auf die Kawesqarr mit der tatsächlichen Vernichtung.

Für die These, Kant gehe von einer Stufenleiter der Menschen aus teleologischer Sicht aus, finden sich weitere Beispiele. So diskutiert er in Paragraph 67, dass man durch das Beispiel von organischen Produkten dazu berufen sei, auch im Ganzen eine Zweckmässigkeit zu erwarten, wenn auch nur als regulatives Urteil. So kann es auch nützlich sein, zweckwidrige Dinge aus dieser Perspektive zu betrachten:

»So könnte man z.B. sagen: das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren, oder Bettstellen plagt, sei nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Gesundheit ist. Oder die Moskitomücken und andere stechende Insekten, welche

die Wüsten von Amerika den Wilden so beschwerlich machen, seien so viel Stacheln der Tätigkeit für diese angehende Menschen, um die Moräste abzuleiten, und die dichten den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen, und dadurch, imgleichen durch den Anbau des Bodens, ihren Aufenthalt zugleich gesünder zu machen.« (KdU B 301f./A: 298)

Kant empfindet solche Zusammenhänge als eine »unterhaltende, bisweilen auch belehrende Aussicht in eine teleologische Ordnung der Dinge« (ebd. B: 302/A: 298), auch wenn sie zweckwidrig ist, das heisst »dem Menschen in seiner inneren Organisation widernatürlich zu sein scheint« (ebd.). Die Abwertung, die jedoch die »Wilden«, die Kant in Amerika lokalisiert, durch die Umschreibung als »angehende Menschen« erfahren, wird mit diesem Hinweis nicht aufgewogen. Das Zitat legt nahe, dass diese Menschen nicht aufgrund einer Kulturleistung oder durch das Setzen von Zwecken Sumpf oder Moor trockenlegen, Wälder ausdünnen und den Boden beackern, sondern lediglich zu vermeiden versuchen, von den Mücken geplagt zu werden. Obwohl Kant in der Geschichtsphilosophie die ackerbauerische Tätigkeit als Anfang der Kultur der Menschen gesetzt hat, scheint diese Tätigkeit, wenn es Menschen auf anderen Kontinenten betrifft, nicht als Zeichen für eine Entwicklung von »Anlagen« dienen zu können.

6.4 Fazit

Mit diesen Ausführungen zum teleologischen Denken, das auch die ästhetische Urteilskraft umfasst, ist nicht nur deutlich geworden, dass sich Spuren von Othering und Selbstaffirmation in der kritischen Philosophie Kants auffinden lassen, sondern auch, wie sich diese im Rahmen der kritischen Philosophie artikulieren. Mit dem Abschluss der kritischen Philosophie, den die *Kritik der Urteilskraft* leisten will, verbindet Kant das Anliegen, die Bereiche der theoretischen und der praktischen Philosophie, also der Natur und der Freiheit miteinander zu verbinden, sodass sich beide nicht nur als ein Aggregat zu einem Ganzen fügen, sondern eine architektonische Einheit bilden. Mit den Ausführungen in der *teleologischen Urteilskraft* wurde deutlich, dass ein Übergang zwischen diesen beiden Bereichen von Kant so gedacht wird, dass der Mensch unter moralischen Gesetzen einen Bezugspunkt bildet, der auch – nach einem Übersetzungsschritt – in der teleologischen Naturbetrachtung als Zielpunkt angenommen werden soll. Dieser Zielpunkt strukturiert die teleologische Naturbetrachtung. Die Momente von Othering können als einer der Effekte dieser Strukturierung der Naturbetrachtung gefasst werden: Nur bestimmte kulturelle Handlungen, Orte des Aufenthalts oder auch Lebensweisen können als Beitrag zur Erreichung des Naturzwecks verstanden werden. Das teleologische Urteil ist ein normatives Urteil, da es sich auf einen Zielpunkt hin ori-

entiert. Dadurch können andere Entwicklungen nicht als solche gedacht werden, sondern lediglich als sich in grösserer Distanz zum Ziel befindend oder dieses verfehlend beurteilt werden. In einem kolonialen Kontext bedeutet dies, epistemische Macht auszuüben und die eigene Vorrangstellung zu etablieren und zu verteidigen. Das Othering ist keine zufällige Erscheinung in diesem Text, sondern mit dem teleologischen Urteil intrinsisch verbunden.

Damit einhergehend wurde in diesem Kapitel deutlich, dass die Vernunft in einem teleologischen Urteil sich nicht nur in der Natur erkennt, sondern sich in ihr positioniert. Das Verhältnis von Vernunft und Natur geht über ein reines Analogieverhältnis hinaus und kann vielmehr als Verschränkung verstanden werden, wie der Fokus auf die innere und äussere Zweckmässigkeit deutlich gemacht hat. So ist auch die Vernunft ein organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen, dessen Entwicklung sowohl durch die Natur angestossen wird (was jedoch erst die entwickelte Vernunft zu erkennen vermag), als auch durch das Erforschen von sich selbst entwickelt. In dieser Verschränkung findet sich die Selbstaffirmation der kritischen Philosophie: Die kritische Vernunft versteht sich nicht als ein Vernunftgebrauch unter anderen, sondern als Kulminationspunkt der Entwicklung der universalen Vernunft. Diese Selbstlegitimation kann die kritische Philosophie jedoch nicht alleine aus der inneren Zweckmässigkeit heraus begründen, sie muss auf eine äussere Zweckmässigkeit zurückgreifen. Damit findet auch auf dieser Ebene eine Verschränkung von innen und aussen statt, sodass dieser Vernunftgebrauch in der Natur und auch geografisch verortet wird. Darin findet sich die Verschränkung von Selbstaffirmation und Othering wieder.

Das naturteleologische Urteil hat jedoch nicht nur den Effekt einer Negation, sondern auch einen produktiven Aspekt, wie ich in Bezug auf Geschlecht und ›Rasse‹ versucht habe aufzuzeigen. Geschlecht bestimmt Kant insofern als zweckmässig, als dadurch die Fortpflanzung der Menschen stattfindet. In Kants Verständnis wird diese Fortpflanzung in materieller Hinsicht als in zwei komplementäre Körper aufgeteilt gedacht. Damit wird das heterosexuelle Paar zu einer funktionalen Einheit. Erst durch den Bezug auf diesen Zweck der Fortpflanzung können unterschiedliche körperliche Phänomene als geschlechtliche Phänomene gebündelt und erkannt werden.

Auch der Begriff der ›Rasse‹ bezieht sich zentral auf die Fortpflanzung, die hier jedoch nicht als Zweck verstanden wird. Doch erst mit Bezug auf die Fortpflanzung kann die Idee der Entwicklung von ›Keimen‹ und ›Anlagen‹ angenommen und damit ein Begriff wie ›Rasse‹ als vernünftig legitimiert werden. Durch die Fortpflanzung wird so eine Verbindung zwischen Menschen denkbar, die sich in beobachtbaren Regelmässigkeiten äusserlich manifestiert und in die Klassifikation unterschiedlicher ›Rassen‹ mündet. Zugleich haftet ›Rasse‹ durch die Bestimmung des Menschen als organisiertes Wesen, in dem jeder Aspekt funktional für die Einheit ist, nicht nur an der Oberfläche der Menschen, sondern ist ein funktio-

naler Teil der körperlichen Einheit. Auch hier wird die Verschränkung zwischen der äusseren Zweckmässigkeit – der Anpassung an das Klima – mit der inneren deutlich. Zentral ist jedoch, dass ›Rasse‹ ausserhalb eines naturgeschichtlichen Zugangs nicht erkennbar ist, dies weder in der rein theoretischen noch in der rein praktischen Sichtweise. Mit dem teleologischen Urteil werden somit zwei für die Moderne zentrale Begriffe, Geschlecht und ›Rasse‹, begründet und legitimiert. Während der gleichmässige Beitrag beider Geschlechter zur Fortpflanzung eine eher egalitäre Sichtweise begründete, zeitigt dasselbe Modell eine deutliche Hierarchisierung zwischen unterschiedlichen europäischen und aussereuropäischen Menschen.

