

3 Entwicklungen und Verwicklungen des Begriffs der ›Menschenrasse‹

Lange Zeit wurden die Schriften Kants zum Begriff der ›Menschenrasse¹ in der Philosophie nicht beachtet. Dies begann sich ab den 1990er Jahren unter anderem mit den Interventionen von Tsenay Serequeberhan (1996, 1997), Emmanuel Chukwudi Eze (1998) und im deutschsprachigen Raum mit dem Aufsatz von Alex Sutter (1989) oder dem Buch von Gudrun Hentges (1999) zu ändern. Insbesondere im englischsprachigen Raum hat sich seither eine Debatte über den innovativen Gehalt, aber auch über die philosophische Relevanz der kantischen Rassentheorien entsponnen, die noch nicht abgeschlossen ist.² Dabei ist das Interesse von unterschiedlichen Zugängen geprägt. Einige der Beiträge diskutieren, wie Kant in die zeitgenössische europäische Diskussion über menschliche Differenzen einzuordnen ist (beispielsweise Sloan 1979, 2002, 2006 und 2014, Bernasconi 2001, 2006). Zammito (2006) bringt die Texte zu den Rassentheorien in Verbindung mit Kants Biografie und insbesondere seiner akademischen Karriere. Eine andere Gruppe von Beiträgen stellt die Frage nach der Verbindung der Rassentheorien mit anderen Teilen der kritischen Philosophie, wobei hier auf die Moralphilosophie (Eze 1998) und spezifischer auf den kategorischen Imperativ (Zammito 2006, Farr 2002) oder den Kosmopolitismus (Kleingeld 2007, 2014) fokussiert wird. Mit der folgenden Diskussion einzelner Beiträge soll kein allgemeiner Überblick über die Sekundärliteratur gegeben werden. Vielmehr möchte ich erste Thesen zum Verhältnis der Rassentheorien zu Kritik, Othering und Selbstaffirmation herleiten. Das Kapitel

-
- 1 Ich spreche ohne Anführungszeichen von Rassentheorie, da es sich hierbei um eine Theoriebildung mit dem Begriff ›Rasse‹ im Zentrum handelt und weniger um die Behauptung der Existenz von ›Rassen‹. Einige deutschsprachige Beiträge wählen für ›Rasse‹ die Schreibweise ›Race‹, da Kant diese französische Schreibweise beispielsweise im Titel *Von den verschiedenen Racen der Menschen* – jedoch inkonsequent – verwendet und um eine historische Distanz einzufügen. Das vorliegende Kapitel handelt grundsätzlich von der Konstruktion und Etablierung des Begriffs ›Rasse‹ in der Philosophie, dennoch schien es mir zur Verdeutlichung angebracht, mich von der Annahme einer bestehenden, biologischen Realität von ›Menschenrassen‹ durch einfache Anführungszeichen zu distanzieren.
 - 2 Für eine aktuelle Übersicht der englischsprachigen Literatur vgl. Mikkelsen (2014: 3ff.).

soll deutlich machen, dass Kant eine durchaus komplexe Theorie entwickelt hat, die sich nicht aus der Verwicklung mit der kritischen Philosophie herauslösen lässt und zugleich in die zeitgenössischen Naturtheorie-Debatten tief eingebunden ist.

Pauline Kleingeld (2007 und 2014) vertritt sowohl in Bezug auf den Rassismus wie auch den Kolonialismus bei Kant eine These des Wandels: Sie zeigt zunächst auf, dass Kant eine Theorie der ›Menschenrassen‹ erarbeitet hat und damit verbunden die Vorstellung einer rassistischen Hierarchie vertritt. Zudem finden sich auch Textstellen, in denen er den Kolonialismus verteidigt. Solche Aussagen beschränken sich nicht etwa auf die vorkritische Zeit, sondern können auch in jener Zeit gefunden werden, in der Kant die kritische Philosophie erarbeitete. Kleingeld stellt jedoch in den 1790er Jahren eine Wende fest, die sie in den Schriften zum kosmopolitischen Recht (*Zum ewigen Frieden* [1795] und *Metaphysik der Sitten* [1797]) ausmacht. Im Gegensatz zu den früheren Publikationen erwähnt Kant in diesen Texten keine rassistischen Hierarchien mehr. Stattdessen entwickelt er eine egalitäre Sicht auf ›Rassen‹ und spricht allen ›Nicht-Weissen‹ einen vollen juristischen Status zu. Er verurteilt die koloniale Eroberung und Aneignung von fremdem Land und fordert ein Vorgehen der gegenseitigen Vertragsschliessung. Das Unwissen anderer solle nicht ausgenutzt werden. Zudem weist Kleingeld darauf hin, dass sich Kant eindeutig gegen die Sklaverei wendet und sich mit den kosmopolitischen Überlegungen eine Welt vorstellt, in der Menschen mit unterschiedlicher Hautfarbe und von verschiedenen Kontinenten eine friedvolle Beziehung miteinander aufbauen können.

Kleingeld positioniert sich mit dieser Lesart gegen jene Interpret_innen, welche die Rassentheorien und den Rassismus Kants als isolierbaren Aspekt betrachten, die nicht den Kern der kantischen Philosophie betreffen würden und damit lediglich den persönlichen Vorurteilen Kants geschuldet seien.³ In Abgrenzung dazu sieht sie eine Verbindung der Erörterungen zu den ›Menschenrassen‹ mit den moralischen und politischen Theorien Kants. Da die Theorien zu den ›Menschenrassen‹ explizit aus einer naturtheoretischen Sicht geschrieben sind, stellt sich die Frage, welchen Bezug diese naturtheoretischen Schriften zum Kosmopolitismus haben könnten. Kleingeld argumentiert, die kantischen Rassentheorien seien begleitet von Aussagen, die den naturtheoretischen Rahmen verlassen und deshalb mit den politischen Schriften in Bezug gesetzt werden können:

3 Kleingeld (2007: 582) macht richtigerweise kenntlich, dass es in der Philosophie nach wie vor üblich ist, Kants Rassismus zu bedauern, jedoch zugleich zu versichern, dass sich dieser am Rande seiner Philosophie befinde. Somit wird behauptet, diese Schriften liessen sich leicht vom kritischen Hauptwerk isolieren. Bernasconi (2006: 73) sieht eine Trennung zwischen Wissenschaft und Philosophie am Werk, die eine Rezeption dieser Texte verhindert hat. Damit wird deutlich, dass die Lektüre der kantischen Rassentheorien mitverhandeln muss, was gegenwärtig zum Bereich der Philosophie gehörend gezählt wird.

»Although Kant's own *definition* of race as such is formulated merely in terms of heritable differences in physical appearance, he nevertheless connects his understanding of race with a hierarchical account according to which the races *also* vary greatly in their capacities for agency and their powers of intellect.« (Kleingeld 2007: 574, Betonung i.O.).

Auf dieser Grundlage besteht also eine Verbindung zum politischen Denken Kants und somit können »second thoughts« (ebd. 573), also eine Revision des Rassismus und des kolonialistischen Denkens aufgezeigt werden. Kleingeld rückt so die Frage nach der Verbindung der Rassenschriften mit dem moralischen und politischen Denken ins Zentrum und liefert einen Beitrag dazu, ein komplexeres Bild von Kant zu entwickeln, das die Rassentheorien philosophisch ernst nimmt, sich jedoch einer einfachen Beurteilung Kants als Rassisten oder antikolonialen Denker entzieht.⁴

Gegen diese Argumente lassen sich jedoch durchaus einige Einwände vorbringen. Robert Bernasconi (2011) bezweifelt, dass sich Kant von seinen wissenschaftlichen Rassentheorien oder dem Rassismus verabschiedet hat – auch wenn Kant durchaus eine Neuurteilung der Sklaverei vorgenommen hat. Grundsätzlich sieht Bernasconi Kants Universalismus und seine Naturphilosophie in einem Spannungsverhältnis, da in der Naturphilosophie Gewalt autorisiert wird, die zugleich aus der moralischen Perspektive verurteilt wird. Dieses Spannungsverhältnis sieht Bernasconi jedoch an keiner Stelle in Kants Werk aufgehoben. Genauer argumentiert er: Aus philosophiehistorischer Sicht könne nicht angenommen werden, dass Kants Kosmopolitismus eine Antwort auf den Rassismus darstellt, da der Widerspruch, der heute zwischen den Rassentheorien und dem Kosmopolitismus gesehen werde, in historischer Hinsicht nicht unterstellt werden darf. Der Universalismus im 18. Jahrhundert wurde nicht so strikt verstanden, wie dies heute getan werde. Am Beispiel des Patriotismus zeigt Bernasconi auf, dass dieser ohne Probleme mit dem kosmopolitischen Denken Kants verbunden sei. Ob analog dazu eine ähnliche Aussage zur Verbindung mit den Rassentheorien gemacht werden kann, lasse sich nur vermuten, aber kaum beweisen (vgl. ebd.: 295f.). Darüber hinaus verweist Bernasconi darauf, dass Kant die Aufsätze zu den Rassentheorien, die erstmals 1775, 1785 und 1788 erschienen, zu einem späteren Zeitpunkt nochmals publizieren liess. Dabei fällt das letzte Publikationsdatum auf das Jahr 1799. Somit stellt sich die Frage, warum Kant diese theoretischen Erörterungen zu den ›Menschenrassen‹ erneut veröffentlichte, obwohl er sich davon bereits distanziert haben soll (vgl. ebd.: 311).

4 Kleingelds Interesse an den Rassentheorien ist geleitet von der Frage nach der Kompatibilität mit der universalistischen Moral. Sie spitzt dies auf die Frage zu: »Was Kant an inconsistent universalist, or, as has been argued recently, a consistent inegalitarian?« (Ebd.: 576)

Nebst diesen Einwänden aus historischer Sicht lässt sich ein weiterer Einwand gegen Kleingelds Theorie des Wandels geltend machen. Der Bruch, den Kleingeld in Bezug auf Kant feststellt, fokussiert auf die Hierarchisierung von ›Rassen‹ und stuft lediglich diese als problematisch ein. Den Begriff selbst, der mit diesen Texten wissenschaftlich legitimiert wird, erachtet sie nicht als problematisch. Vielmehr sind es die damit verbundenen Zuschreibungen von moralischen und/oder intellektuellen Fähigkeiten, die sie als rassistisch einstuft. Nur auf dieser Grundlage kann sie sinnvoll argumentieren, Kant habe eine Revision seines Rassismus vorgenommen. Sie hält jedoch selbst fest, dass Kant seinen Begriff der ›Rassen‹ als biologische Kategorie durchaus beibehalten habe (vgl. Kleingeld 2007: 592).

In einem ersten Schritt möchte ich – zunächst noch losgelöst von der genauen Lektüre der kantischen Texte – aus einer post_kolonialen Perspektive herleiten, inwiefern die europäische philosophische und wissenschaftliche Diskussion des Begriffs ›Rasse‹ in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts grundsätzlich zu problematisieren ist. Zugleich soll deutlich werden, in welcher grundlegenden Ambivalenz die Beschäftigung mit dem wissenschaftlichen Rassismus in der kritischen Philosophie verwoben ist. Obwohl damit der Fokus auf dem Begriff ›Rasse‹ liegt, impliziert dies nicht, dass andere Kategorisierungsversuche, die zeitgenössisch vorgenommen wurden, nicht auch zu problematisieren sind. Der Fokus auf den Begriff ist jedoch darin begründet, dass dieser Begriff durch Kants Schriften theoretisch so ausgestattet wurde, dass es sich im Folgenden für andere Wissenschaftler wie Blumenbach lohnte, darauf zurückzugreifen, wie Eze (1998) und Bernasconi (2001) aufgezeigt haben. In einem ausführlicheren zweiten Teil soll deshalb dargelegt werden, wie Kant diesen Begriff als vernünftigen legitimiert hat. Zu diesem Zweck unterziehe ich die zwei ersten Texte einer genauen Lektüre und zeige auf, welche Verbindungslinien sich zur *Kritik der reinen Vernunft* ergeben. In einem dritten Teil verorte ich Kant in der zeitgenössischen Debatte um Differenzen zwischen Menschen. Ausführlicher greife ich dabei den Beitrag von Georg Forster auf, der direkt auf Kants Theorien zu den ›Menschenrassen‹ reagiert hat. In seinem dritten Aufsatz greift Kant dessen Einwände auf und verteidigt in Auseinandersetzung mit Forster erneut seine Ideen. Dieser Aufsatz konzentriert sich auf eine Methodenreflexion und kann deshalb als Scharnier zwischen der Theorie zu den ›Menschenrassen‹ und dem naturteleologischen Denken gelesen werden.

3.1 ›Rasse‹, Rassismus und Eurozentrismus

Mit der Hinterfragung, ob nicht nur ein hierarchisiertes Verständnis von ›Rassen‹, sondern auch der Begriff selbst problematisiert werden kann, soll nicht für eine Engführung von ›Rasse‹ mit Rassismus plädiert werden. Rassismus funktioniert nicht nur über den Begriff ›Rasse‹, auch wenn dies der Begriff Rassismus nahe-

legt. Wie Wulf D. Hund (2007) darlegt, ist Rassismus genauso an Begriffe wie ›Kultivierte‹/›Barbaren‹, ›Reine‹/›Unreine‹ oder ›Zivilisierte‹/›Wilde‹ gekoppelt. In seinem Aufsatz zu Kant verdeutlicht er, dass eine Einengung auf ›Rasse‹ verdeckt, dass sich in Kants Vorlesungen, Korrespondenzen und Texten ein Konglomerat von antisemitischen, antiziganistischen und orientalistischen Argumenten und Stereotypen findet (Hund 2011: 69).

Einen Einwand völlig anderer Art gegen eine solche Engführung von Rassismus trägt Michel Foucault (2014) vor.⁵ Er argumentiert, dass nicht jede historische Verwendung des Konzepts ›Rasse‹ als Rassismus verstanden werden muss. Jenen ›Rassen‹-Diskurs, der als Rassismus zu verstehen ist, verortet er am Ende des 19. Jahrhunderts, da der Diskurs erst dann eine rassistische Umschrift erfährt. Den vorgängigen nicht-rassistischen ›Rassen‹-Diskurs lokalisiert Foucault zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Dieser Diskurs trat als Gegengeschichte zur hegemonialen Geschichtsschreibung auf den Plan: Über den Begriff der ›Rasse‹ wurde erstmals eine epistemologische Spaltung in die Geschichtsschreibung eingeführt, die sonst als Geschichte der Gewinner_ die jeweils gegenwärtigen Machthaber_ legitimierte. Dieser ›Rassen‹-Diskurs führte eine Heterogenität ein, die es möglich machte, eine Geschichte der Verlierer_ zu schreiben (vgl. ebd.: 87). Insofern hat nach Foucault dieser erste europäische ›Rassen‹-Diskurs die Funktion, unterworfenen Wissen zutage zu bringen. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts finden sich dann zwei Umschriften dieses ›Rassen‹-Diskurses: einerseits die biologische Umschrift, die zur Geburt der Theorie der ›Rassen‹ im historisch-biologischen Sinne führt, andererseits eine Neuformulierung als Geschichte des Klassenkampfes, wobei hier versucht wurde, die Spuren des ›Rassen‹-Konfliktes zu tilgen (vgl. ebd.: 79f.). Zum Ende des 19. Jahrhunderts lokalisiert Foucault dann eine Wiederaufnahme und erneute Modifikation des biologischen Diskurses, den er in Verbindung mit früheren Diskursen bringt (vgl. ebd.: 82).⁶

Diese Herangehensweise von Foucault macht deutlich, dass der Begriff ›Rasse‹ in seiner spezifischen Positionierung und Funktion in den damit verbundenen Diskursen und Machtverhältnissen untersucht werden muss. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entfachte eine Diskussion, in der Fragen nach dem Unterschied zwischen Tieren und Menschen, Fragen nach den Unterschieden zwischen den Menschen und die Frage, wie ein neues Lebewesen entsteht, verwoben wurden mit ontologischen, metaphysischen, theologischen und auch historischen Fragen. Die Diskussion um ›Rasse‹, die darin zu verorten ist, geht in diesem Feld einher mit

5 Eine gute Zusammenfassung von Foucaults Hauptthesen gibt Taylor (2011).

6 Interessanterweise erwähnt Foucault, dass der zeitlich weit zurückgreifende Rassen-Diskurs »zu Zwecken des gesellschaftlichen Konservatismus und zum Teil zu kolonialen Herrschaftszwecken« (ebd.: 82) gedient hat, ordnet jedoch diese Epoche nicht dem rassistischen Diskurs zu. Diese Bezeichnung soll nach Foucault einer bestimmten Diskurs-Episode, jener am Ende des 19. Jahrhunderts, vorbehalten bleiben.

Fragen zur Natur der Menschen und der Stellung der Menschen in der Welt. Dass sich in dieser Zeit solche Diskussionen über die Natur und Stellung des Menschen entsponnen haben, ist mit den kolonialen Eroberungen und dem transatlantischen Sklavenhandel in Verbindung zu bringen. In diesem Kontext diskutiert Tsenay Serequeberhan (1997, 1996) die kantischen Texte. Er argumentiert, die westliche Philosophie habe den Begründungs- und Legitimationsdiskurs für die koloniale Expansion Europas geliefert. Damit stellt er die klassischen philosophischen Texte in einen Zusammenhang mit dem Kolonialismus und sieht die Wissensproduktion und auch -reflexion als Beitrag zum kolonialen Unternehmen. Sich mit den klassischen Texten der westlichen Philosophie kritisch auseinanderzusetzen, bedeutet für Serequeberhan, den Okzident mit seinem eurozentristischen Fundament zu konfrontieren (vgl. Serequeberhan 1996: 335). Dabei definiert Serequeberhan den Eurozentrismus folgendermassen: »Eurocentrism is grounded at its core in the metaphysical belief or Idea (Idee) that European existence is qualitatively superior to other forms of human life.« (Ebd.: 333) Die Begriffsvariation (»the metaphysical belief or Idea«) erweitert Serequeberhan noch, wenn er von der allgemeinen Philosophie, vom Prätext oder vom Mythos der Überlegenheit Europas spricht. Anhand der historisch-politischen Schriften Kants zeichnet er nach, inwiefern Europa als Modell und Standard gesetzt wird. Durch diesen Bezugspunkt erscheinen ausser-europäische Gesellschaften, Kulturen und Geschichten als mangelhaft. Mit Lyotard argumentierend charakterisiert Serequeberhan die Moderne als Entdeckung des Mangels an Realität in der Realität – eine Nicht-Realität, die Gesellschaften zugesprochen wird, die eine nicht-kapitalistische Gesellschaftsformation aufweisen. Dieses Attestieren von Nicht-Realität entspricht der Herstellung von Leere durch Tod und Zerstörung und zugleich der Erschaffung neuer Realitäten – dem Abbild Europas in verschiedenen Teilen der Welt (vgl. Serequeberhan 1997: 143f.). Dass dieser Prozess als Normalität erscheinen kann, sieht Serequeberhan als Leistung der Philosophie an.

Serequeberhans Ansatz macht deutlich, dass die Kritik am Eurozentrismus nicht nur einem historischen Interesse geschuldet ist. Kant nimmt deshalb eine zentrale Rolle ein, weil sich sowohl die kontinentale als auch die analytische Philosophie nach wie vor auf ihn beziehen. Das eurozentristische Fundament muss aufgearbeitet werden, damit neue philosophische Ansätze sich davon lösen können. Im Aufsatz von 1996 diskutiert er pointiert kritische Denker_innen wie Cornelius Castoriadis, Lewis White Beck, Michel Foucault, Jürgen Habermas und Hannah Arendt und zeigt dabei auf, dass die gegenwärtige kritische Philosophie es versäumt, die durch Kant infrage gestellte Menschlichkeit nicht-europäischer Menschen zur Kenntnis zu nehmen und deren Tragweite zu erkennen. Damit teilen diese Denker_innen nach wie vor die metaphysische Idee des Eurozentrismus (Serequeberhan 1996: 336ff.). Es gibt kein Ausserhalb dieses philosophischen Diskur-

ses, von wo aus eine de-strukturierende Kritik vorgenommen werden kann.⁷ Dies wird besonders darin deutlich, dass Serequeberhan den Eurozentrismus als Idee versteht, die er mit Rückgriff auf Kant erläutert. Damit ist auch seine Kritik von jener Philosophie informiert, deren Eurozentrismus er anprangert. Allerdings diskutiert er nicht weiter, inwiefern die Idee des Eurozentrismus auf der gleichen Ebene steht wie andere Ideen, die Kant vor Augen hat.

Grundsätzlich machen die Beiträge von Serequeberhan deutlich, dass die kantischen Texte im Rahmen eines kolonialen Machtverhältnisses verortet werden müssen. Die Klassifizierung und Hierarchisierung von Menschen gehen einher mit der Praxis der Unterwerfung, Ausbeutung und Verschleppung nicht-europäischer Menschen. Zudem wird deutlich, dass es nicht nur um die Verschränkung der Theoretisierung von Differenzen zwischen Menschen mit kolonialen Praktiken geht, sondern die Wissensproduktion selbst als Teil der Machtausübung verstanden werden kann. Die Klassifizierung von Menschen ist ein Akt der Fremdzuschreibung, der sich über Selbstbeschreibungen hinwegsetzt. In der europäischen Diskussion im 18. Jahrhundert wird nicht danach gefragt, durch welche Kategorien, Verbindungen oder auch welches Aussehen sich nicht-europäische Menschen selbst definieren. Vielmehr wird hier eine Nicht-Realität, eine Leere vorausgesetzt und diese damit letztlich auch hergestellt, die mit der europäischen Kategorisierung gefüllt werden kann.

Wie oben hergeleitet, nimmt Kleingeld eine Unterscheidung zwischen Rassismus und Rassistheorie vor. Die Verortung Kants im Kontext des Kolonialismus macht dagegen deutlich, dass auch die Kategorisierung von Menschen in ›Rassen‹ problematisch ist und nicht nur die Hierarchisierung unterschiedlicher ›Rassen‹. Die Entgegensetzung von Rassistheorie und Rassismus impliziert, dass eine wissenschaftliche Diskussion über Differenzen nicht rassistisch sein kann. Der Rassismus wird so konzipiert, dass er nur ausserhalb des sauberen wissenschaftlichen Vorgehens, also in der illegitimen Durchmischung von Wissensfeldern, auftreten kann. Im Folgenden dient diese Verortung der kantischen Schriften im Kolonialismus als Ausgangspunkt der Interpretation. Im Zentrum stehen jedoch zwei unterschiedliche Fragen, die jedoch beide aufzeigen sollen, wie es Kant gelingen konnte, den Begriff ›Rasse‹ so zu fundieren, dass er von anderen aufgegriffen wurde. Meine These ist, ihm gelingt diese Legitimationsleistung, indem er sich auf bestimmte Positionen innerhalb der breiten Diskussion, die über die lebendige Natur geführt wurde, positiv oder negativ bezieht. Zugleich – und dieser Punkt ist für die generelle Fragestellung des Zusammenhangs von Othering, Selbstaffirmation und Kritik von grosser Wichtigkeit – legitimiert er den Begriff auf der Grundlage der

7 In einer Fussnote im Text von 1996 verdeutlicht Serequeberhan, dass durch die destruktive Kritik aufgezeigt werden soll, wie historisch kontingente Vorurteile als Wahrheit der menschlichen historischen Existenz werden (vgl. Serequeberhan 1996: 351, FN 5).

kritischen Philosophie und deklariert ihn als sinnvoll und vernünftig. In diesem Zusammenhang greift es zu kurz, sich nur auf den konkreten Begriff der ›Rasse‹ zu konzentrieren. Vielmehr muss das mit diesem Begriff verbundene naturhistorische Denken in den Blick genommen werden.

3.2 Kritische Entwicklungen des Begriffs der ›Menschenrasse‹⁸

Inwiefern eine Verbindung der Rassentheorien mit dem kritischen Denken besteht, ist in der aktuellen Forschung umstritten. So gibt es in der gegenwärtigen Debatte kein einheitliches Verständnis davon, welchen theoretischen Status der Begriff ›Rasse‹ bei Kant einnimmt. Eze (1998: 124) liest den Begriff ›Rasse‹ als transzendente Idee, auch wenn sich bei Kant widersprüchliche Ansätze fänden. Hill und Boxill (2001: 454) argumentieren, dass nach Kant die Erfahrung alleine bestimmen könne, ob es so etwas wie ›Rassen‹ gibt oder ob die rassische Klassifizierung, die Kant anbietet, korrekt ist. Demgegenüber stellt Lagier (2004: 110f.) wiederum klar, dass eine Kritik, die an Kants Diskussion der empirischen Gegebenheiten orientiert ist und seine Einteilung der Menschen in vier ›Grundrassen‹ anvisiert, nicht den Kern treffe, da es Kant um eine wissenschaftliche Methodendiskussion gehe.⁹ Deshalb werden im Folgenden die drei einschlägigen Texte auf ihren kritischen und transzendentalen Gehalt hin analysiert. Meine Lektüre der Werke *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775/1777), *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (1785) sowie *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788)¹⁰ konzentriert sich in einem ersten Schritt auf die darin formulierten expliziten und impliziten theoretischen Ansprüche. Der erste Aufsatz wurde ein paar Jahre vor der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) publiziert. Um jedoch das geschichtliche Denken, mit dem die Rassentheorien verbunden ist, genauer zu verstehen, greife ich auf Erörterungen zum Thema Zeit in der *Kritik der reinen Vernunft* zurück. Diese Verbindung macht deutlich, wie sehr der Aufsatz bereits auf kritischen Einsichten fusst. Zugleich wird deutlich, dass das im Aufsatz formulierte Anliegen über die *Kritik der reinen Vernunft* hinausreicht. In der Diskussion über ›Rassen‹ formuliert Kant Thesen, die erst in der *Kritik der Urteilskraft* grundlegend reflektiert werden. Die beiden späteren Aufsätze nehmen diese Theorie wieder auf, vertiefen die theoretische Reflexion, aber revidieren auch einige Punkte.

8 Die folgenden Ausführungen beruhen auf Überlegungen aus meinem Aufsatz *Kritische Entwicklungen des kultivierten Begehrens* (Hostettler 2014), wurden aber stark überarbeitet.

9 Diese Frage lässt sich meiner Einschätzung nach erst durch den Einbezug der *Kritik der Urteilskraft* klären.

10 Die Titel werden im Folgenden mit *Verschiedene Rassen* (Von den verschiedenen Rassen der Menschen), *Bestimmung* (Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse) und *Über den Gebrauch* (Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie) abgekürzt.

3.2.1 Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit¹¹: *Von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775/77)*

Der erste publizierte Text zum Thema ›Menschenrassen‹, *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, wurde als Vorlesungsankündigung zuerst 1775, in überarbeiteter und erweiterter Form 1777 publiziert und setzt mit Begriffsunterscheidungen ein. In der zeitgenössischen Diskussion gab es keine Übereinkunft, in welchem Sinne Begriffe wie Gattung, Varietäten, Spezies oder Schlag zu verstehen und welche empirischen Beobachtungen damit zu verbinden sind. Jedoch gibt es seit den 1770er Jahren einen markanten Zuwachs an Publikationen, die den Versuch unternehmen, die menschliche Bevölkerung zu klassifizieren – was mit der Produktion der Reiseliteratur zusammenfällt, die zwischen 1760 und 1800 um das Dreieinhalbfache anstieg (vgl. Oehler-Klein 2012: 137f.). Einen solchen Klassifizierungsversuch nimmt beispielsweise Linné vor, der mit dem Begriff der Varietät die niedrigste kategoriale Stufe in seinem Klassifikationssystem bezeichnet. Der Begriff ›Rasse‹ wurde von Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, 1766 eingebracht, jedoch bezeichnete er damit die Degeneration von Tieren und verwendete den Begriff nicht für Menschen (vgl. Sloan 2006: 634).¹² Kant versucht in dieser Diskussion zunächst, die Begriffe zu klären und erörtert die Unterscheidung zwischen Gattung und Arten einerseits und ›Rassen‹ andererseits. Nach Kant müssen diese Begriffe unterschiedlichen Ebenen zugeordnet werden.

Zur Bestimmung des Gattungsbegriffs nimmt Kant eher beiläufig eine Unterscheidung vor, die von weitreichender Bedeutung ist und mit der er sich zugleich von seinen eigenen, früheren Überlegungen abgrenzt. Er unterscheidet zwei Möglichkeiten, wie Gattung verstanden werden kann: entweder als Naturgattung oder als Schulgattung.¹³ Die Schulgattung handelt Kant nur kurz ab: Hier werden Lebewesen aufgrund von äusseren Ähnlichkeiten miteinander in Beziehung gebracht. Damit lassen sich zwar Gruppierungen von Lebewesen schaffen, diese haben aber über die Beschreibung hinaus keinen tiefgreifenden informativen Gehalt.¹⁴ Viel mehr leistet hingegen der Begriff der Naturgattung. Gattungen wie auch Arten von Lebewesen sind hier definiert über die »Einheit der zeugenden Kraft« (Verschiede-

11 Vgl. KdrV B: 690/A: 662.

12 Zur vorwissenschaftlichen Verwendung des Begriffs ›Rasse‹ (›razza‹, ›raza‹ oder ›race‹) siehe Oehler-Klein (2012: 135).

13 Im späteren Text benennt Kant die Schulgattung als Nominalgattung und die Naturgattung als Realgattung (vgl. Bestimmung: A 410).

14 Damit kritisiert Kant implizit das von Linné geprägte klassifikatorische System. Der Begriff der Varietäten ist bei Linné zentral für die Klassifizierung von Menschen. Buffon hat den Begriff ›Rassen‹ 1766 in Abgrenzung zu Varietäten eingebracht (vgl. Sloan 2002: 239).

ne Rassen B: 125/A: 2)¹⁵. Kant greift hier die Regel von Buffon auf, dessen Definition von Gattung (*espèce*) in die Enzyklopädie Eingang fand (vgl. Eigen Figal 2008: 47), und deklariert sie als Definition für den Begriff der Naturgattung: »Tiere, die mit einander fruchtbare *Jungen* erzeugen, (von welcher Verschiedenheit der Gestalt sie auch sein mögen) [gehören] doch zu einer und derselben physischen Gattung [...]« (Verschiedene Rassen B: 125/A: 2, Betonung nach B). Alle Menschen gehören demnach zu einer Naturgattung, was darin begründet wird, dass sich alle Menschen miteinander fortpflanzen können. Die Möglichkeit zur Fortpflanzung ist also das zentrale und verbindende Moment, womit gerechtfertigt wird, dass alle Menschen trotz ihrer äusserlichen Unterschiede miteinander eine einzige Gattung bilden.¹⁶ Die Menschen sind nicht nur durch äussere Ähnlichkeiten zu gruppieren, sondern gehören zu »Einer Familie« (ebd. B: 127/A: 3).

Mit diesem verbindenden Element erhält die Gattung über das Moment der Fortpflanzung eine historische Tiefe. Die Unterscheidung in Schulgattung und Naturgattung findet ihre Parallele ein paar Seiten später im Fussnotentext in der Unterscheidung von Naturbeschreibung und Naturgeschichte.¹⁷ Kant beklagt dort das Fehlen einer Naturgeschichte, durch welche die »Reihe der Veränderungen« untersucht werden könnte: »die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wandrungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungene Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren.« (ebd. B: 140f.)¹⁸ Erst über die Fortpflanzung, die eine logische Verbindung zwischen Lebewesen garantiert, kann eine Gattung in ihrer definitorischen Grenze, in ihrer historischen Tiefe und damit auch in ihrem Wandel und ihrer Persistenz thematisiert werden.

Ähnlichkeiten zwischen Lebewesen zu beobachten, ist also ein anderes Unternehmen, als die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Lebewesen zu bestimmen. Doch nicht nur die Naturgattung bestimmt sich über Verwandtschaftsverhältnisse, sondern auch der Begriff ›Rasse‹. Dieser ist nach Kant ein der Gattung untergeordneter Begriff – womit deutlich wird, dass ein naturhistorischer Zugang unterschiedliche Abstraktionsebenen erlaubt, die in einem Ansatz von Ähnlichkeits-

15 In der Ausgabe von Weischedel bildet die zweite Fassung des Textes (B) die Grundlage. Deshalb wird diese zuerst genannt.

16 Eigen Figal (2008: 53f.) weist in ihrer Diskussion über Blumenbach darauf hin, Gattung sei mit dem deutschen Verb *gatten* verbunden, was die Bestimmung von Gattung durch die Möglichkeit der Fortpflanzung plausibilisiere.

17 In *Bestimmung* wird der Zusammenhang deutlicher benannt: So schreibt Kant hier, es sei das Geschäft der Naturgeschichte, die Realgattung zu finden. Die Naturbeschreibung könne nur die Nominalgattung erläutern (vgl. Bestimmung A: 410).

18 Van Hoorn (2012) zeigt auf, dass Kant damit das jahrhundertealte Verständnis von Naturgeschichte neu definiert, in dem Naturgeschichte und Naturbeschreibung als Synonyme verwendet wurden.

bestimmungen nicht möglich sind. Kant macht zunächst klar, dass alle Menschen einer Gattung angehören, und erläutert weiter, wie sich auf dieser Grundlage Unterschiede zwischen den Menschen kategorisieren lassen. So gebe es Merkmale, die sich weitervererben (›Nachartungen‹, ebd. B: 128/A: 3), und solche, bei denen sich Abweichungen vom Original feststellen lassen. (›Abartungen, wenn sie erblich sind. [...] [K]önnte aber die Abartung nicht mehr die ursprüngliche Stammbildung herstellen, so würde sie Ausartung heißen.« [Ebd.]) Mit dem Begriff ›Rasse‹ sollen nun jene ›Abartungen‹ erfasst werden, »welche sich sowohl bei allen Verpflanzungen (Versetzungen in andre Landstriche) in langen Zeugungen unter sich beständig erhalten, als auch, in der Vermischung mit andern Abartungen desselbigen Stamms, jederzeit halbschlächtige Junge zeugen [...]« (ebd.).

Der Begriff ›Rasse‹ gruppiert nach Kant Unterschiede zwischen Menschen, die einen persistenten Charakter haben. Dies wird deutlich, wenn Kant alternative Begriffe wie Spielarten, Varietäten oder Schlag diskutiert (vgl. ebd. B: 128f./A: 3): Hier fehlt entweder das Moment der Weitervererbung von Differenzen (›Spielarten‹) oder bestimmte Charakteristika werden nicht immer und regelmässig weitervererbt (›Varietäten‹). Auch kann es sein, dass bestimmte Erscheinungen durch den Aufenthalt in einer anderen Region (›Verpflanzung‹) nicht mehr aufzufinden sind (›Schlag‹). Durch die Begriffsdiskussion sollen also Differenzen zwischen Menschen kategorisiert und hierarchisiert werden, wobei die Frage der Dauerhaftigkeit eine zentrale Rolle spielt. Eine solche persistenterere Differenz wird Kant später in der Hautfarbe finden, die damit eine Einteilung in ›Rassen‹ rechtfertigen soll.¹⁹

Wie ich im Folgenden detaillierter herleiten möchte, ist in diesen Formulierungen bereits enthalten, was Kant in *Bestimmung* (1785) besonders betont: Es geht ihm um eine vernunftgeleitete Begriffsdiskussion und damit um die Frage, ob die Begriffe Gattung und ›Rasse‹ sinnvoll definiert und damit auch wissenschaftlich etabliert werden können. Da der Aufsatz *Verschiedene Rassen* mit einer Begriffsunterscheidung beginnt, gehe ich davon aus, dass Kant hier implizit die kopernikanische Wende, die er in der *Kritik der reinen Vernunft* ausrufen wird, bereits antizipiert: So geht Kant grundsätzlich davon aus, dass er zwar Phänomene der Welt diskutiert, jedoch keine Aussagen über das Ding an sich macht, sondern lediglich über die Dinge, wie sie erscheinen. Somit richtet sich der Gegenstand nach der Erkenntnis

19 Mazzolini (2014) zeigt auf, dass die Diskussion um die Hautfarbe zeitlich früher als die Diskussion um den Begriff ›Rasse‹ eingesetzt hat: »From a historical point of view, it is that the notion of biological race came chronologically later than classifications of the human species based on skin color alone, and also that the debates relative to human pigmentation were the first categorization of physical difference. Color preceded the notion of race.« (Ebd.: 144) Damit kann vermutet werden, dass die Betonung der Hautfarbe für die Klassifikation in ›Rassen‹ einen strategischen Versuch von Kant bedeutet, durch diese Verbindung den Begriff ›Rasse‹ zu legitimieren.

(vgl. KdrV B: XVIf.). Es geht in den Schriften zum Begriff ›Rasse‹ deshalb nicht um eine essentialistische Bestimmung von Differenzen zwischen Menschen, sondern primär um die Diskussion von vernünftigen Kategorien und Begriffen, deren tatsächliche Existenz jedoch durch empirische Beobachtungen bestätigt werden muss.

Kant versteht seine Definition von Gattung als »Einheit der zeugenden Kraft« (Verschiedene Rassen B: 125/A: 2) als eine theoretische Vereinfachung, da nur ein einziger Schöpfungsakt der Menschen angenommen werden muss. Denn sein zentrales Anliegen besteht darin, Geschöpfe Gesetzen zu unterwerfen, jedoch so wenige Gesetze wie möglich zu verwenden, um dadurch ein System für die Vernunft²⁰ zu erschaffen. In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant:

»Dass alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschließen; daß die mancherlei Arten nur als verschiedentliche Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese aber von noch höheren Geschlechtern etc. behandelt werden müssen; daß also eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, so fern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse: ist eine Schulregel oder logisches Prinzip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft stattfände, weil wir nur so fern vom Allgemeinen aufs Besondere schließen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besonderen stehen.« (KdrV B: 679f./A: 651f.)

Der Gebrauch der Vernunft findet nach Kant dann statt, wenn empirische Begriffe weiter gebündelt werden, indem Oberbegriffe wie Gattung eingeführt werden. Kant ist demnach auf der Suche nach einer systematischen Einheit, durch die eine Verbindung zwischen verschiedenen empirischen Begriffen erkannt werden kann. Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit für eine solche systematische Einheit in der Natur wird Kant im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* aufwerfen.

Das Zitat macht deutlich, dass die Rückführung der Vielfältigkeit empirischer Begriffe auf allgemeinere Begriffe als denkökonomische Maxime verstanden werden kann, die den Gebrauch der Vernunft anzeigt. Im Auftakt der Schrift *Verschiedene Rassen* verteidigt Kant die These der Monogenese, wie in der Forschungsliteratur oft erwähnt wird. Autor_innen wie La Peyrère oder Voltaire haben vermutet, dass die Menschheit nicht von einem einzigen Ursprung abstammt, sondern verschiedene Entstehungsorte anzunehmen sind und sich dadurch grosse Differenzen zwischen den Menschen erklären lassen (vgl. Bernasconi 2001: 18). Die Verortung Kants als Vertreter der Monogenese, also der Annahme einer einzigen Abstammung aller Menschen, ist verbunden mit seinem Verständnis des Gebrauchs der Vernunft.

20 Zur Doppeldeutigkeit dieser Formulierung siehe Kapitel 6.

In beiden Ansätzen findet sich ein unterschiedlicher Umgang mit »Mannigfaltigkeiten«, wie Kant Differenzen umschreibt. Wird ein gemeinsamer Ursprung aller Menschen und damit eine grundlegende Gemeinsamkeit der Menschen angenommen, müssen wesentliche Differenzen auf einer untergeordneten Ebene angesiedelt werden. Es findet also eine Differenzierung verschiedener Ebenen statt und eine Zuordnung, auf welcher Ebene welche »Mannigfaltigkeiten« relevant sind und definitorisch wirken. Diese unterschiedliche Beurteilung von Differenzen wird in der Kontroverse zwischen Foster und Kant deutlich, die weiter unten ausführlicher behandelt wird.

Im Aufsatz von 1775 vollzieht Kant also eine Wende von der synchronen hin zur diachronen Betrachtung der Menschheit, indem er die Unterscheidung der Begriffe »Schulgattung« und »Naturgattung« einführt. Diese Verbindung der Naturbetrachtung mit einer historischen Dimension soll im Folgenden mit Rückgriff auf die *Kritik der reinen Vernunft* genauer untersucht werden.

3.2.2 Zeit, focus imaginarius und quantum discretum

Die Thematisierung von Zeit findet in der *Kritik der reinen Vernunft* an zwei unterschiedlichen Stellen statt. Zum einen wird die Zeit zunächst als »die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt« (KdV B: 50/A: 34) diskutiert. Damit bestimmt Kant, dass alle Erscheinungen in der Zeit existieren und sich notwendigerweise in einem zeitlichen Verhältnis befinden. Die Zeit wird nicht als empirischer Begriff, sondern als a priori bestimmt und ist damit durch das erkennende Subjekt gegeben. Die Zeit ist eine konstitutive Voraussetzung für die Erkenntnis von Gegenständen (vgl. ebd. B: 46/A: 30). In dieser Hinsicht ist die Zeit fundamental für eine mögliche Erfahrung.

Zum anderen diskutiert Kant in der transzendentalen Dialektik darüber hinausgehend die Frage, was passiert, wenn die Zeit in eine transzendente Idee überführt wird – und es sind diese Ausführungen zur Zeit, die sich mit dem von Kant neu eingeführten Verständnis der Naturgeschichte in Verbindung bringen lassen. Die Zeit als transzendente Idee meint die Vorstellung, dass das Gegenwärtige durch das Vergangene bedingt ist; also wie »nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks notwendig als gegeben gedacht« (ebd. B: 439/A: 412) werden kann. Damit ist der zeitliche Ablauf nicht nur eine Reihe von Elementen, die in einem Verhältnis des Nacheinanders stehen, sondern auch in einem Bedingungsverhältnis. Der gegenwärtige Augenblick ist das Produkt²¹ der vorangegangenen Situation. Die konkreten Bedingungen des gegenwärtigen Augenblicks unterliegen ihrerseits wiederum Bedingungen. Damit eröffnet sich eine unabsehbare Reihe an Bedingungen. Mit diesem Gedanken geht

21 Siehe zum Begriff des Produkts die Ausführungen in Kapitel 6.

der Verstand »über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben« hinaus und macht sich insofern »von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung frei« (ebd. B: 435f./A: 408f.). Mit der Diskussion über die Zeit als transzendente Idee geht es also darum, über das unmittelbar empirisch Erfassbare hinauszugehen. Das beruht auf einem Bedürfnis der Vernunft nach einem Abschluss dieser unabsehbaren Reihe. Die Vernunft verlangt nach einer Totalität, die »dadurch die Kategorie zur transzendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis, durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird), absolute Vollständigkeit zu geben« (ebd. B: 435f./A: 408f.).

Diesen Gedankengang erläutert Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* – wohl nicht ganz zufällig – mit dem Beispiel der Zeugung: »Von einem Elternpaar könnt ihr in absteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch auch ganz wohl denken, daß sie wirklich in der Welt so fortgehe.« (ebd. B: 539f./A: 511f.) Und auf der folgenden Seite fährt er fort: »Dagegen ist die Reihe der Voreltern einem gegebenen Menschen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Totalität, gegeben, der Regressus aber geht doch von jedem Gliede dieser Zeugung zu einem höheren, so daß keine empirische Grenze anzutreffen ist, die ein Glied, als schlechthin unbedingt, darstellt.« (Ebd. B: 541/A: 513) Die Eltern sind die Bedingung der Möglichkeit der Kinder, wobei die Eltern selbst Kinder von ihren Eltern sind. Bei einer solchen Reihe von Bedingung und Bedingtem stellt sich die Frage, ob ihr ein erster Anfang, also ein Unbedingtes vorangestellt werden kann oder die Reihe ins Unendliche weiter vermutet werden muss (vgl. dazu der Abschnitt Antithetik der reinen Vernunft). Wie die Diskussion im Abschnitt zu den Antinomien deutlich macht, besteht der Fehler beider Positionen – also die Annahme, es gäbe einen Anfang genauso wie die Annahme, es gäbe keinen Anfang – darin, dass sie versuchen, Aussagen über die Welt an sich zu treffen. Dies kann nur zu Widersprüchen führen und zu einem dialektischen Denken, in dem beide Positionen sich gegenseitig widerlegen. Kant schlägt stattdessen vor, diesen Regress nicht als Aussage über die Welt an sich, sondern als eine regulative Idee der Vernunft zu verstehen. Das heisst, dass es hier um eine Regel geht, welche die Vernunft dazu anhält, die konkrete Erfahrung soweit als möglich fortzusetzen und zu erweitern.

Diese Erweiterung kann, sofern sie sich auf die Generierung von empirischen Daten bezieht, grundsätzlich unendlich fortgesetzt werden. Davon trennt Kant jedoch die Frage, ob es eine intelligible Ursache geben kann, die ihrerseits nicht bedingt ist. Nach Kant sind dies zwei verschiedene Behauptungen, die beide zugleich wahr sein können und sich deshalb nicht widerstreiten (vgl. KdrV B: 589ff./A: 561ff.)²²:

22 Eine vertiefte Darstellung der Trennung der beiden Perspektiven findet sich in Kapitel 6.

»Der empirische Gebrauch der Vernunft [...] wird durch die Einräumung eines bloß intelligibelen Wesens nicht affiziert, sondern geht, nach dem Prinzip der durchgängigen Zufälligkeit, von empirischen Bedingungen zu höheren, die immer eben sowohl empirisch sein. Eben so wenig schließt aber auch dieser regulative Grundsatz die Annehmung einer intelligibelen Ursache, die nicht in der Reihe ist, aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Zwecke) zu tun ist.« (Ebd. B: 292/A: 564)

Dieses Zitat legt nahe, dass aus der empirischen Perspektive heraus lediglich ein gleichförmiger Ablauf gefunden werden kann, dessen Ende unabsehbar ist. Nimmt man jedoch eine intelligible Ursache dazu, kann die Reihe abgeschlossen werden. Dabei sind beide Enden mitbedacht, sowohl die Frage nach einem Anfang, also einem Unbedingten, das alles weitere bedingt, aber auch die Frage nach einem Ende des Prozesses, insofern dieser einen letzten Zweck erreicht und damit abgeschlossen ist. Erst mit einer solchen Idee, die Kant »focus imaginarius« (ebd. B: 672/A: 644) nennt, kann eine solche Reihe abgeschlossen werden. Dadurch werden sowohl »die größte Einheit« als auch »[die] größte[] Ausbreitung« (ebd.) zugleich erfasst. Über einen solchen Fokus können empirische Erkenntnisse angeordnet und die einzelnen Teile in ihrem Bezug auf den Ursprung oder den Zweck a priori bestimmt werden (ebd. B: 673/A: 645). Kant hält fest, dass es sich bei diesem Fokus um eine Illusion handelt, betont aber:

»Diese Illusion [...] ist gleichwohl unentbehrlich notwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d.i. wenn wir, in unserem Falle den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Teil der gesamten möglichen Erfahrung hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen« (ebd. B: 672f./A: 644f.).

Der Bezugspunkt der grössten Einheit und die Bestimmung der grössten Ausbreitung lassen sich auf Kants Überlegungen in *Verschiedene Rassen* übertragen. Zunächst scheint es naheliegend, dass die Bestimmung der Gattung als eine Familie durch die Einheit der zeugenden Kraft auf eine Totalität zielt, die im empirischen Bereich nicht abschliessend gefunden werden kann. Zugleich kann ›Rasse‹ als einer jener Aspekte bezeichnet werden, durch den die Ausbreitung innerhalb der Gattung erfasst werden kann. Sowohl auf der Ebene der Gattung wie auch der ›Rasse‹ bildet ein focus imaginarius den wesentlichen Bezugspunkt, der einen Anfang und einen Abschluss bestimmt. So diskutiert Kant im dritten Abschnitt die »unmittelbaren Ursachen des Ursprungs dieser verschiedenen Rassen« und bestimmt, dass in der Natur von organischen Körpern »Keime« und »natürliche Anlagen« enthalten sind (Verschiedene Rassen B: 139/A: 6). Solche ›Keime‹ oder ›Anlagen‹ sind nicht als empirische Beobachtungen zu verstehen, denn vielmehr als vernünftige

Annahme. Körper – damit meint Kant nicht nur die menschlichen und tierischen Körper, sondern auch Pflanzen – sind demnach mit der Fähigkeit ausgestattet, sich an unterschiedliche Klimata anzupassen. Wenn sich also die Organismen an ein bestimmtes Klima anpassen, verändern sich die Körper, es findet eine »Auswicklung« (ebd.) statt, die über lange Zeiträume hinweg vonstattengeht und als Ursache von »Rassen« und »Abartungen« gelten. Kant macht hier klar, dass ein solches Zusammenpassen von organischen Körpern und klimatischen Umständen durch mechanische Gesetze nicht erklärt werden kann: »Daher müssen wir dergleichen gelegentliche Auswicklungen als vorgebildet ansehen.« (Ebd. B: 141/A: 7)

Die Vorstellung, dass es für ein bestimmtes Klima einen bestimmten idealen Körper gibt, impliziert wiederum einen focus imaginarius, der nun einen Abschluss in der empirischen Vielfalt festlegen kann. Denn die Anpassung an ein bestimmtes Klima kann zu einem Ende gelangen, wenn sich die Körper vollständig dem Klima angepasst haben. Hier haben sich die Charakteristika »zu einer dauerhaften Rasse ein[ge]wurzelt, die sich erhält, wenn ein solches Volk gleich nachher in mildern Himmelsstrichen neue Sitze gewinnt.« (Ebd. B: 147/A: 9) Der Endpunkt der Entwicklung der »Anlagen« und »Keime« bestimmt sich also in einem Ideal des Zusammenspiels von klimatischen Einflüssen und einer spezifischen, den äusseren Umständen angepassten Verwirklichung von Potenzialen. Wenn Kant demnach in diesem Text vier »Rassen« unterscheidet (vgl. ebd. B: 133/A: 4), dann teilt er zugleich die Erde in vier klimatische Regionen ein, denen sich die Menschen angepasst haben.²³ Er glaubt auch, weitere »Völkercharaktere« von diesen vier Rassen ableiten zu können, und zwar »entweder als vermischte oder angehende Rassen« (ebd. B: 134/A: 5). Die »Grundrassen« sind also heuristische Idealtypen, vor deren Folie die bestehende Hybridität erklärt werden soll. Doch nebst der Vermischung von »Rassen« geht Kant auch davon aus, es gebe Völker, die noch nicht lange genug einem Klima ausgesetzt gewesen seien, als dass sich die Körper vollständig daran angepasst hätten. Dies bezeichnet er als »angehende Rassen« (ebd.).

Das Konzept »Rasse«, wie Kant es in *Verschiedene Rassen* erläutert, weist jedoch auch Elemente auf, die über die Erörterungen in der *Kritik der reinen Vernunft* hinausgehen – zugleich gibt es bestimmte Aspekte, die in der *Kritik der reinen Vernunft*

23 Laut Lagier (2004: 111ff.) verweise dieses vierteilige System auf die Säftelehre und gewinne wahrscheinlich dadurch an Plausibilität. So verweist Linné, der ebenfalls zunächst eine Einteilung in vier »Rassen« vornimmt, auf die Einteilung nach Temperamenten. Auch bei Kant selbst klingt diese vor allem in der zweiten Aufzählung an, die Kant der Ausgabe B hinzufügt. Dort werden die »Grundrassen« der feuchten Kälte, der trockenen Kälte, der feuchten Hitze und der trockenen Hitze zugeordnet. Auch Blumenbach hat in der ersten Ausgabe von *Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte* von 1775 eine Einteilung in vier Prinzipien unternommen. Müller-Wille (2014: 217) beobachtet, dass diese Einteilung in drei oder vier »Hauptrassen« sich erstaunlich hartnäckig bis ins 21. Jahrhundert hält.

erörtert werden, sich aber nicht auf *Verschiedene Rassen* übertragen lassen. Ein erster solcher Aspekt betrifft die Überlegungen zum quantum discretum. Kant führt diesen Begriff in der *Kritik der reinen Vernunft* in Bezug auf den Regress ein, der auf der empirischen Ebene grundsätzlich unabgeschlossenen bleiben muss und seinen Fokus erst durch einen intelligiblen Akt erhält. Kant spezifiziert jedoch, diese Überlegung stimme dann nicht, wenn es sich um ein quantum discretum handeln würde, also eine abgeschlossene Einheit, denn bei einer solchen werde ein Zusammenhang als bereits vollendet angesehen. Ein Beispiel macht deutlich, was Kant vor Augen zu stehen scheint:

Der organisch gegliederte Körper ist ein solches quantum discretum, und »[s]o bald aber etwas als quantum discretum angenommen wird: so ist die Menge der Einheiten darin bestimmt; daher auch jederzeit einer Zahl gleich. Wie weit also die Organisierung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganischen Teile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen.« (KdrV B: 555/A: 527)

Der organische Körper wird als eine Art bereits bestehende Totalität eingeführt. Er ist intern durch ein Verhältnis der Zweckmässigkeit gegliedert. Wenn ein organischer Körper ein solches quantum discretum darstellt, was bedeutet dies dann für den rassifizierte Körper? Es würde bedeuten, dass es in Bezug auf ›Rasse‹ nicht nur um eine historische Dimension geht, sondern auch um die im Körper vorhandenen Anteile, die aufeinander bezogen sind und als gegebene Entität betrachtet werden. Eine solche Betrachtungsweise kann als in einem Spannungsverhältnis zum historischen Verständnis von ›Rasse‹ stehend verstanden werden. In *Verschiedene Rassen* lässt sich kein solches Spannungsverhältnis ausmachen, da jedes besprochene Charakteristikum in Bezug zur klimatischen Region gesetzt und als an diese mehr oder weniger angepasst diskutiert wird. Die Zweckgerichtetheit wird jedoch nie in Bezug auf die Organisation des Körpers alleine diskutiert. Kant betont allerdings, die Entwicklung jener Charakteristika, die er unter ›Rasse‹ subsumiert, sei einmal abgeschlossen und danach finde keine weitere Veränderung mehr statt (vgl. *Verschiedene Rassen* B: 147, Bestimmung A: 415). Damit mündet die historische Adaption in einen Zustand, in dem kategoriale Differenzen zwischen Menschen festgestellt werden können.

Im letzten Aufsatz zu den ›Menschenrassen‹ von 1788 spricht Kant von organisierten Körpern; diese können im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* als quanta discreta verstanden werden. Einen organisierten Körper versteht Kant als materielles Wesen, »welches nur durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist, auf einander als Zweck und Mittel, möglich ist« (Über den Gebrauch A: 130f.). In der *Kritik der Urteilskraft* wird Kant diese Beziehung als innere Zweckmässigkeit diskutieren (vgl. KdU H: 65, 67), die von der äusseren (relativen) Zweckmässigkeit

klar unterschieden wird. In den beiden ersten Schriften zu den ›Menschenrassen‹ (*Verschiedene Rassen* und *Bestimmung*) gibt es diese Unterscheidung noch nicht. Sie sind aber dennoch als Übergang zwischen diesen beiden Arten der Zweckmässigkeit anzusehen. Denn die Theorie zu den ›Menschenrassen‹ verdeutlicht, wie sich durch einen naturhistorischen Prozess Unterschiede in der Erscheinungsweise von Menschen entwickelt haben, die in der Gegenwart in der Zeugungskraft zu finden sind und die Kant als jederzeit ›anerbend‹ statuiert.²⁴

In einem zweiten Punkt leisten jedoch die Aufsätze zu den ›Menschenrassen‹ mehr als das, was in Bezug auf die *Kritik der reinen Vernunft* thematisiert werden kann. Denn mit der Vorstellung einer zweckmässigen Anpassung an die klimatische Umwelt wird zugleich ein eigener Bereich der Temporalisierung eingeführt. Die Menschen werden in historischer Hinsicht unterschiedlichen Momenten zugeordnet. So gibt es Menschen, die in ihrer Region angekommen sind, und solche, die noch nicht den möglichen Endpunkt der Entwicklung ihrer ›Rasse‹ erreicht haben (vgl. insbesondere *Verschiedene Rassen* B: 144ff./A: 8f.). Hier kann von einer frühen Variante der Naturalisierung von Zeit gesprochen werden.²⁵ Erreicht eine Gruppe von Menschen diesen ›Endpunkt‹ der Entwicklung, bedeutet das auch eine endgültige Reduktion anderer anfänglich vorhandener Potenziale. Dies wird besonders deutlich, wenn Kant schreibt:

»Der Mensch war für alle Klimaten und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt; folglich mußten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder ausgewickelt oder zurückgehalten zu werden, damit er seinem Platze in der Welt angemessen würde, und in dem Fortgange der Zeugungen demselben gleichsam angeboren und dafür gemacht zu sein schiene.« (*Verschiedene Rassen* B: 143)

Kant statuiert eine Stammmasse, die noch das volle Potenzial der Anpassung in sich birgt und scheut sich in der ersten Ausgabe des Textes nicht zu verdeutlichen, dass die ›Weissen‹ dieser Stammmasse am nächsten kommen (vgl. ebd. B: 157f./A: 11f.).²⁶ In der zweiten Ausgabe betont Kant hingegen, dass sich im »Erdstrich vom 31sten

24 In Kapitel 6 werde ich ausführen, inwiefern Kant in der *Kritik der Urteilskraft* dem Geschlecht eine Sonderrolle zuspricht, da dieses einen Übergang zwischen der inneren und der äusseren Zweckmässigkeit leiste. Dieser Abschnitt macht jedoch deutlich, dass Kant genauso gut der ›Rasse‹ diese Sonderrolle hätte zusprechen können.

25 Vgl. dazu Fabian (1983), der dies als Form des Otherings diskutiert.

26 Die normative Ausrichtung an der ›weissen Rasse‹ ist auch implizit wirksam, wenn Kant die Grönländer_ beschreibt und deren Erscheinung mit der Statur der Europäer_ vergleicht. So stellt er ein »Mißverhältnis zwischen der ganzen Leibeshöhe und den kurzen Beinen« (ebd. A: 8/B 145) fest, was die Ausrichtung an der europäischen Norm und dem damit verbundenen ästhetischen Ideal verdeutlicht.

bis zum 52sten Grade der Breite in der Alten Welt« (ebd. B: 157)²⁷ die beste Mischung der klimatischen Einflüsse findet und damit keine Notwendigkeit besteht, dass sich dort eine spezifische ›Rasse‹ ausbildet. In dieser Region wichen die (weissen) Menschen am wenigsten von der Urbildung ab, wie Kant festhält. Dies impliziert natürlich gleichzeitig, dass die ›Weissen‹ nach wie vor in der Lage sind, sich an andere klimatische Regionen anzupassen. Demgegenüber zeugen die Körper von Menschen mit anderem, nicht-weissem Aussehen auf die ihnen zugeordneten Regionen – und damit auch von einer Fremdheit, wenn sie sich nicht in der entsprechenden Region aufhalten. Die sonst vermeintlich egalitäre Logik, dass alle Menschen dem Klima entsprechend angepasst und einer ›Rasse‹ zugehörig sind, wird an dieser Stelle nicht bestätigt. Europa und Teile von Nordafrika gehören zu klimatischen Regionen, die kein spezifisches Klima haben und deren Bevölkerung sich nach wie vor noch auf der ganzen Welt ansiedeln könnte. Die koloniale Expansion findet damit eine Legitimation in der körperlichen Ausgestaltung und noch bestehenden Prädisposition der ›Weissen‹. Auf der theoretischen Ebene bedeutet dies, dass eine Überblendung des *focus imaginarius* mit einer bestimmten klimatischen Region und damit der ›weissen Rasse‹ stattfindet. Der Bezugspunkt, der die Systematik der Unterschiede zwischen den Menschen ermöglicht, erweist sich als bereits rassifizierter Bezugspunkt. Alle anderen Ausgestaltungen werden lediglich *mit*konstruiert: Sie sind anders, spezifisch und an die lokalen Bedingungen angepasst. Diese Überblendung muss jedoch aus theoretischer Sicht nicht zwangsläufig stattfinden. Jedoch etabliert ein solcher *focus imaginarius* unweigerlich einen normativen Bezugspunkt, auch wenn dieser nicht explizit rassifiziert wird, da empirische Erscheinungen auf diese Pole (Anfang und Abschluss) bezogen und damit bewertet werden – weshalb es letztlich dennoch einfach ist, eine Überblendung des *focus imaginarius* mit einer spezifischen Erscheinung vorzunehmen.

27 Dies entspricht der akademischen Ausgabe. In anderen Ausgaben steht vom 31sten bis 32sten Breitengrad. Dies würde lediglich Nordafrika umfassen, mit der Erweiterung bis zum 52sten Grade kommt Europa (ohne Skandinavien) dazu. Günzel (2005: 30) sieht die Angabe der akademischen Ausgabe als inkorrekt an und expliziert, in diesen Breitenangaben seien das südliche Israel, Mesopotamien, die Seidenstrasse und Teile des nördlichen Indiens sowie Zentralchinas enthalten. Dass dieser ausserhalb Europas liegende geographische Raum der Stammrasse zugeordnet wird, mag erstaunen, da ihr die »Erste Rasse« (Verschiedene Rassen: B 158) am nächsten steht, die durch hochblonde Haare und blaue Augen charakterisiert wird – was Günzel nicht weiter erläutert. Diese Lokalisierung der ›weissen Rasse‹ kann in jenem Rahmen diskutiert werden, den Figal (2014) mit der Untersuchung der ›kaukasischen Rasse‹ aufzeigt. Der Begriff ›kaukasisch‹ wird von Blumenbach 1795 erstmals verwendet und referiert auf georgische und ›zirkassische‹ Frauen, die den europäischen Autoren als Inbegriff der Schönheit galten und um die sich Mythen und erotische Fantasien rankten. Figal verdeutlicht, dass bereits der Ursprung der ›weissen Rasse‹ in sich hybrid und verschoben und von einem heterosexuellen Begehren geprägt sei. In diesem Kontext liessen sich auch Kants Angaben zur ›Stammrasse‹ weiter diskutieren.

Innerhalb der Einteilung der Menschen in vier ›Grundrassen‹ verleiht Kant dem Gegensatz zwischen ›Weissen‹ und ›Schwarzen‹ ein besonderes Gewicht. An unterschiedlichen Stellen greift er diese beiden ›Rassen‹ auf, um zu verdeutlichen, dass beide Menschen sind und derselben Art angehören (vgl. ebd. B: 129/A: 3) und besonders dazu geeignet sind, die Unterschiede der ›Grundrassen‹ zu verdeutlichen. Dies sei »für sich selbst klar« (ebd. B: 137/A: 6). An einer weiteren Stelle werden die ›Schwarzen‹ als »das Widerspiel der kalmuckischen Bildung« (ebd. B: 150/A: 10) erkannt. Kalmücken bezeichnet ein westmongolisches Volk, womit deutlich wird, dass die Entgegensetzung zwischen ›Schwarzen‹ und ›Kalmücken‹ analog läuft mit der Entgegensetzung von kaltem und heissem Klima.²⁸ Damit nimmt Kant eine weitere Überschreibung vor, durch die die etabliertere Logik der Entgegensetzung der Klimata mit der Entgegensetzung der Bewohner_innen dieser Regionen ersetzt wird. Durch diese Analogie versucht Kant, die Annahme von ›Grundrassen‹ zu plausibilisieren. Dieser Legitimationsversuch von ›Rassen‹ über den Gegensatz von schwarz und weiss findet sich auch in *Bestimmung*: »Nun ist dieses Zweckmäßige zwar an der Eigentümlichkeit keiner Rasse so deutlich zu beweisen möglich, als an der Negerrasse; allein das Beispiel, das von dieser allein hergenommen worden, berechtigt uns auch, nach der Analogie eben dergleichen von den übrigen wenigstens zu vermuten.« (Bestimmung A: 411f.) Schwarze Menschen werden in dieser Passage als Inbegriff von ›Rasse‹ verstanden. Kant hofft, dass mit diesem Beispiel die These der Anpassungsleistung an das Klima und somit auch seine Grundthese zu überzeugen vermag. In dieser Überblendung verankert Kant seine Theoriebildung auf einer scheinbar breit akzeptierten Sichtweise, die als Evidenz erscheint. Der Rückbezug auf eine solche Evidenz ist weniger theorieimmanent zu erklären, denn als Versuch, seine Thesen in eine generell geteilte Sichtweise zu integrieren.

Mit dem ›Rassen‹-Begriff formuliert Kant ein Ineinandergreifen von ›Keimen‹ oder ›Anlagen‹ und dem Klima, wie die Ausführungen zu seinem zweiten Aufsatz weiter verdeutlichen werden. Doch bereits der erste Aufsatz macht deutlich, dass mit der Vorstellung der Auswicklung von bestehenden ›Anlagen‹ die Veränderungen der Körper erklärt werden kann – die es auch nur deshalb als Veränderung zu erklären gibt, weil Kant von der Monogenese ausgeht und damit von einer gemeinsamen Abkunft aller Menschen. Wie der Blick auf den zweiten Aufsatz zeigen wird, bestimmt dieses Modell aber auch, warum die Veränderungen des Körpers nur in einem bestimmten Rahmen stattfinden können. Ein bestimmtes Mass an physiologischer Veränderung darf nicht überschritten werden. Adaption und Transformation sind beschränkt, und dies nicht zuletzt durch den Begriff der Gattung und die Grenze der Vernunft.

28 In der *Physischen Geographie* verortet Kant die ›Kalmucken‹, die sich selbst Eluthen nennen würden, in der östlichen Tartarey (*Physische Geographie*: 294f.).

Der erste Aufsatz kann als Versuch verstanden werden, empirische Forschungen theoretisch zu grundieren und anzuleiten. Dabei liefert Kant theoretische Annahmen, die dazu geeignet sein sollen, auch zukünftige Data in ein rationales System einzuordnen. Er zitiert beispielhaft viele Beschreibungen von Menschen unterschiedlichster Erdteile, zugleich ist er sich jedoch auch bewusst, dass viele Gebiete und Menschen erst künftig in Europa bekannt sein werden. Im Grunde genommen versucht Kant also mit seiner Theorie eine Antizipation von etwas noch nicht Bekanntem, indem er eine Art Vorstrukturierung der noch nicht bekannten Welt, ausgehend von Europa, vornimmt.²⁹ Damit verbunden lässt sich auch die Selbstaffirmation in *Verschiedene Rassen* in mehrfacher Hinsicht ausmachen. Zum einen wird ein neutraler Ort bestimmt, der sich der Spezifikation der Auswicklung respektive Entwicklung von ›Keimen‹ und ›Anlagen‹ entzieht. Zudem wird Europa als Ort der Theoriebildung konstruiert, von der eine strukturierende Wirkmacht ausgeht und die zugleich genügend Offenheit aufweist, um von der Fülle der noch erwarteten empirischen Data nicht überfordert zu sein.

Dieser Gestus der vorausgreifenden Aneignung wird auf der theoretischen Ebene im focus imaginarius deutlich; hier wird ein rationaler, aber doch auch künstlicher Bezugspunkt angenommen. Die Rassentheorien enthalten demnach immer schon Annahmen, die nicht empirisch überprüft werden können, jedoch eine strukturierende Wirkung auf die Empirie ausüben. Kant beginnt mit diesem ersten Aufsatz zu den ›Menschenrassen‹, ein teleologisches Denken zu formulieren, das er in der *Kritik der Urteilskraft* vertieft behandeln wird. Das teleologische Denken überschreitet die Vernunft, welche für die theoretische Erkenntnis der empirischen Welt verantwortlich ist. Diese Überschreitung strukturiert und gewichtet jedoch den Blick auf die Natur: So werden bestimmte menschliche Erscheinungsformen als Grundtypen von ›Rasse‹ gewichtet. Sie müssen als solche nicht einmal existieren, um alle anderen physiologischen Erscheinungen von Menschen zu klassifizieren. Damit entsteht eine Klassifikation nicht nur verschiedener ›Rassen‹, sondern auch eine Einteilung in Menschen, die als Repräsentant_innen einer bestimmten ›Rasse‹ gelten, und Menschen, deren Erscheinung als ›Mischung‹ gewertet wird. Zudem findet über den Körper der weissen Menschen eine implizite Legitimation der kolonialen Expansion statt, sofern diese ›Rasse‹ eigentlich keine ›Rasse‹ ist und noch sämtliche Potenziale der Entwicklung in sich birgt. Menschen, die sich hingegen an ›ihr Klima‹ angepasst haben, bleiben im milden, europäischen Klima als Fremde erkennbar.

29 Die Produktion der Reiseliteratur stieg zwischen 1760 und 1800 um das Dreieinhalbfache an (Oehler-Klein 2012: 137f.). Ein solch starkes Anwachsen der Reiseliteratur vermag jedoch paradoxerweise das Gefühl hervorrufen, erst sehr wenig über andere Teile der Welt zu wissen und das vorhandene Wissen als provisorisch zu betrachten.

Im nächsten Unterkapitel wird die zeitgenössische Diskussion um die Erklärung von Differenzen zwischen Menschen skizziert. Damit soll verdeutlicht werden, dass Kants Schrift in eine breite und diverse Debatte eingebettet ist. Kants Theorieansatz kann vor diesem Hintergrund als Versuch verstanden werden, unterschiedliche theoretische Ansätze miteinander zu verbinden. Diese Diskussion speist sich massgeblich aus der Literatur, die im Rahmen von kolonialen Erkundungen entstanden ist, dennoch wird in der Forschungsliteratur dieser Kontext nur selten explizit mitbedacht. Der im Folgenden diskutierte Beitrag von Stafan Müller-Wille zeigt auf, inwiefern die Klassifizierung von Menschen mit kolonialen Praktiken einherging.

3.3 Verortungen: Klima-, Präformations- und Epigenesistheorie

In der zeitgenössischen Debatte wurde nicht nur gestritten, ob die These der Monogenese oder Polygenese richtig ist, also die Menschheit an einem oder an vielen Orten entstanden sind. Zu den grundsätzlichen Fragen, wie Menschen entstehen und wie Differenzen zwischen Menschen zu erklären sind, fanden sich unterschiedliche Ansätze, die sich (vereinfachend) in Präformationslehre, Epigenesistheorie und Klimatheorie einteilen lassen.

Die Klimatheorie kann bis in die Antike zurückverfolgt werden und wird im 18. Jahrhundert prominent von Montesquieu vertreten (vgl. Günzel 2004). Montesquieu sieht einen direkten Zusammenhang zwischen dem Klima und der Beschaffenheit der darin lebenden Menschen – und mit der Beschaffenheit sind sowohl die körperliche Konstitution, die Art des Nahrungserwerbs, Sitten und Bräuche wie auch die jeweilige Staatsform gemeint. Montesquieu unterteilt in ein warmes und ein kaltes Klima und komplementiert beide mit einem gemässigten, neutralen Klima. Nur das südliche und nördliche Klima sei dazu imstande, die politische und körperliche Verfassung des Menschen zu prägen. Das gemässigte Klima hingegen habe keinen klimatischen Einfluss (vgl. ebd.: 67ff.). Kants Annahme eines neutralen Klimas ist demnach von der Klimatheorie übernommen. Zudem vertritt Montesquieu die These, der Einfluss des warmen Klimas wirke sich schädlich aus: So würde beispielsweise das Gewebe von Menschen durch die Wärme erschaffen, die Sinneswahrnehmungen seien mangelhafter und Sinneseindrücke dringe kaum zum Gehirn vor (vgl. ebd.). Kritisiert wurde an dieser Theorie insbesondere, dass über die Geschichte hinweg verschiedene Kulturen und Religionen im selben Klima ansässig waren, obwohl sie ihrem Ursprung nach meist ganz anderen Zonen

angehört hätten (vgl. Fussnote 100 in ebd.: 86) – ein Problem, mit dem auch Kant sich nach wie vor auseinandersetzt.³⁰

Die Präformationslehre erklärt primär die Entstehungsweise von Menschen, lehnt dabei jedoch jeglichen äusserlichen Einfluss durch die Natur ab. Die klassische Version dieser Theorie geht auf Nicolas Malebranche zurück, der 1674 den Embryo als eingeschachtelte Form beschrieb – analog zu einer russischen Puppe – und ihn in den Ovarien verortete (wobei Animalculist_en wie Antoni van Leeuwenhoek und Herman Boerhaave die Ansicht vertraten, dass sich der Embryo in den Spermien befinde). Damit wurde angenommen, dass sich alle Teile des Körpers und deren Anordnung bereits im ›Keim‹ auffinden lassen. Die Entstehung des Embryos wurde von den Präformationist_en auf einen göttlichen Einfluss zurückgeführt: Alle Arten von Organismen seien durch Gott vorgebildet, alle ›Keime‹ in einem einzigen Schöpfungsakt erschaffen worden. Alle weiteren Entwicklungen könnten als rein mechanische Vorgänge gefasst werden (vgl. Sloan 2002: 232f., McLaughlin 1989: 9ff.). Herausgefordert wurde diese Theorie massgeblich durch ein Experiment von Abraham Trembley. Er konnte um 1740 nachweisen, dass nach

30 Die Vorstellung, dass die Körper durch den Einfluss des Klimas geformt werden, findet sich bei Kant in der vorkritischen Schrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755). Wobei er sich nicht auf die Erde, sondern auf die unterschiedlichen Planeten in unserem Sonnensystem bezieht. Er geht davon aus, dass andere Planeten ebenfalls bewohnt seien, und überlegt, inwiefern »denkende Naturen« (Allgemeine Naturgeschichte: A 174) durch die Entfernung des Himmelkörpers von der Sonne geprägt sind. Kant spekuliert, dass durch die unterschiedliche Distanz zur Sonne die körperliche Konstitution unterschiedlich ausfällt: »Die Einwohner der Erde und der Venus können ohne ihr beiderseitiges Verderben ihre Wohnplätze gegeneinander nicht vertauschen.« (Ebd. A: 185) Je weiter von der Sonne entfernt, desto leichter und feiner sei der Körper gebildet und desto vollkommener sei er. Zudem ist für Kant klar, »daß diese Verhältnisse eine Folge, auch in Ansehung ihrer geistigen Fähigkeit, nach sich ziehen werde.« (Ebd. A: 186) Denn der Körper wird primär als Hindernis für die Denkkraft in den Blick genommen. So brauche es einen ausgebildeten Körper, damit die Fähigkeit der denkenden Natur sich vervollkommen könne (vgl. ebd. A: 181f.). Den Menschen spricht Kant grundsätzlich eine mittlere Vollkommenheit zu, da sich die Erde zwischen den Extremen befinde. Zugleich schildert Kant, der Blick auf ›denkende Naturen‹ von anderen Planeten sei davon geprägt, wie man selbst verortet ist: »Von der einen Seite sahen wir denkende Geschöpfe, bei denen Grönländer oder Hottentotte ein Newton sein würde; und auf der andern Seite andere, die diesen als einen Affen bewundern.« (Allgemeine Naturgeschichte A: 187) Diop (2012: 183ff.) sieht hier die These von Buffon wiederholt, der in seiner *Histoire Naturelle* das südafrikanische Volk der Khoi-Khoi (›Hottentotten‹) als besondere Art von ›Wilden‹ beschrieben hat. Kant stützt sich auch auf die Beschreibung von Peter Kolb, der ein positiveres und detaillierteres Bild der Khoi-Khoi gezeichnet hat, womit die bewusste Selektion der Information deutlich wird, wie Diop argumentiert. In den Ausführungen zu *Verschiedene Rassen* ist deutlich geworden, dass Kant auch auf der Erde davon ausgeht, dass sich Menschen an unterschiedliche Klimata anpassen können. Allerdings postuliert er ›Keime‹ und ›Anlagen‹ des Menschen, die sich aufgrund des Klimas unterschiedlich entwickeln – womit er den Rahmen der Klimatheorie verlässt.

dem Zerschneiden von Süßwasserpolyphen beide Teile weiterleben, sich regenerieren und die fehlenden Teile wieder nachwachsen.³¹ Für eine Reihe von Naturforscher_innen wie Julien Offroy de LaMettrie, Pierre Louis Moreau de Maupertuis und Buffon, bewies dies, dass die Theorie der Präformation nicht länger haltbar war: Wie kann ein Organismus, der durch Keimzellen vorgeformt ist, sich nach einer Zerteilung wieder vollständig erholen? Ihnen schien der Vorgang der Multiplikation oder Reproduktion von der Präformationstheorie her nicht erklärbar zu sein (vgl. Roth 2008: 282, Lettow 2014: 26ff.). Zudem war es mit der Theorie schwierig zu erklären, wie aus der Kreuzung zweier Tabakpflanzen eine neue Spezies entstehen konnte – oder auch, warum es ›Mulatten‹ gibt, wenn eine schwarze Person und eine weiße Person zusammen ein Kind haben (vgl. Bernasconi 2014: 242, McLaughlin 1989: 17f.).

Die Theorie der Epigenesis, die unter anderem von Johann Friedrich Blumenbach, Buffon und Alfred Tetens vertreten wurde, konnte diesen Vorgang besser erklären. William Harvey vertrat 1651 die Vorstellung, dass es eine graduelle Organisierung von ungeformter Materie gebe, die sich durch Lebenskräfte in neue Organismen verwandeln könne. Dieser Ansatz wurde 1759 von Caspar Friedrich Wolff aufgenommen, der durch mikroskopische Untersuchungen die embryonale Entwicklung von Pflanzen und Tieren bestätigt sah. Buffon vertrat 1749 eine mechanistischere Version dieses Entwicklungsdenkens: So geht er nicht von einer Lebenskraft aus, sondern von einer Art Mikrokraft (*moule intérieure*), die für die Bildung von Organismen zuständig ist – analog zu den Prozessen, die in Kristallen oder chemischen Verbindungen vermutet wurden.³² Auf dieser Grundlage sei es möglich, Materie als sich selbst Organisierendes zu verstehen. Es bedurfte also keiner andauernden göttlichen Intervention (vgl. Sloan 2002: 233ff.)³³.

Sloan (2002) argumentiert, dass Kant die Präformations- mit der Epigenesistheorie vermischt, da er sowohl ›Keime‹ wie auch ›Anlagen‹ annahm: Der Begriff ›Keime‹ stammt aus der Präformationstheorie; der Begriff ›Anlage‹ kann in erster Linie mit dem Ansatz der Epigenesis identifiziert werden. Zudem sieht Sloan ein Argument für diese These darin, dass Kant für eine Beschränkung der Möglichkeit der potenziell unendlichen Variabilität plädiert, die in einem eher mechanischen

31 Natürlich ist diese Darstellung stark vereinfacht – es stellt sich vielmehr die weitergehende Frage, wie dieses Experiment zur Herausforderung der Präformationstheorie werden konnte und warum es nicht einfach als Anomalie erachtet wurde. McLaughlin (1989: 16ff.) erörtert ausführlicher, welche Faktoren zur Aushöhlung der Präformationstheorie geführt haben.

32 Es gab unterschiedliche Begrifflichkeiten, die entwickelt wurden, so sprach Haller von »Irritabilität« und Blumenbach von einem »Bildungstrieb« (vgl. McLaughlin 1989: 21f.).

33 Sloan (ebd.) spricht zudem von einer Haller-Bonnet-Linie der Präformation, die es von früheren Präformationsansätzen zu unterscheiden gelte. Haller übersetzte Buffon ins Deutsche und schrieb ein einflussreiches Vorwort, vertrat aber ab 1758 eine revidierte Form der Präformationslehre, die nicht mehr von einer individuellen Präformation ausgeht.

Verständnis der Epigenesis enthalten ist. Für Bernasconi (2012: 195) ist Kant ein Vertreter der Epigenesis. Er argumentiert, Kant greife zwar den Begriff ›Keime‹ auf, verwende ihn jedoch anders als die Präformationist_en (vgl. dazu Kapitel 6.2). Der Fokus auf den Begriff der ›Rasse‹, den Kant in seinem ersten Aufsatz wählt, macht deutlich, dass Kant grundsätzlich an Buffon anschliesst und der Frage nachgeht, wie im Rahmen eines Denkens, das nicht von vorgeformten Lebewesen ausgeht, persistente Kontinuitäten existieren können, die durch das Klima erklärbar scheinen, aber offenbar dennoch über Generationen hinweg weitergegeben werden.³⁴

Entfernt man sich einen Schritt von den Debatten um Präformations- und Epigenesistheorie, lässt sich erkennen, dass mit dem letzteren Ansatz ein grundsätzlich anderes Naturverständnis formuliert wird: Die Natur selbst wird als aktive Instanz gedacht. Mit dem Ansatz der Epigenesis erhält die Natur eine eigene Wirkmacht. Laut Lettow (2014, 2015) sei der Übergang von der Präformationstheorie zur Epigenesistheorie als epistemisch-politischer Wandel zu werten. Anhand des Begriffs der Reproduktion, der neben den älteren Begriffen der Generatio und der Produktion zu dieser Zeit geprägt wird, verdeutlicht sie, dass mit der Epigenesis eine übergenerationelle Ebene in den Blick gerät. Erkennbar wird das beispielsweise in der Forschung von Maupertuis, der in seiner Studie von 1751 das Phänomen der Polydactylie (Vielfingrigkeit) untersucht, die in bestimmten Familien manchmal mehrere Generationen überspringt, aber immer wieder vorkommt. Anhand solcher Studien wurde deutlich, dass die Natur und genauer der Bereich der Reproduktion eigenen Regeln zu gehorchen scheint. Durch den Ansatz der Epigenesis rückt die Vererbbarkeit ins Zentrum, die ein neues Forschungsfeld begründet. Der Fokus richtet sich hier auf Regularitäten, die jedoch nicht nur an Familien, sondern auch an kollektive Entitäten wie ›Rasse‹ oder Gattung gebunden werden.

Zudem verdeutlicht Lettow (2014), dass mit der Epigenesis ein anderes Zeitverständnis verbunden ist. Während die Präformation von einer ewigen, kosmologischen Zeit ausgeht, verändert sich das zeitliche Denken durch die Epigenesistheorie, da die dauernde Entstehung von etwas Neuem mit einem dynamischen Verständnis von Zeit einhergeht. Dass beide Zeitverständnisse miteinander auch verknüpft wurden, verdeutlicht sie anhand von Buffon: Für ihn ist die Gattung in der dynamischen Zeit eingelassen, da die Elemente in der dynamisch gedachten zeitlichen Struktur geformt werden. Zugleich verweist der Begriff der Gattung auf eine atemporale, statische Zeit, weil die Gattung selbst jenseits der einzelnen Elemente und damit jenseits der dynamischen Zeit existiert. Wie die obigen Ausführungen

34 Kant spricht in der *Kritik der Urteilskraft* von einer »generischen Präformation« (KdU B: 376/A: 371), womit deutlich wird, dass es ihm nicht um eine individuelle Präformation geht, sondern um Schranken, die auf der Ebene der Gattung gegeben sind.

verdeutlicht haben, nimmt Kant eine verfeinerte und kritisch gewendete Position in Bezug auf die Zeit ein. So versteht er die Naturgeschichte als grundsätzlich un-abgeschlossenen zeitlichen Ablauf, der soweit als möglich erforscht werden solle, aber über die konkrete Erfahrung hinausreiche. Ein Abschluss dieser unendlichen Kette gelingt erst durch die Annahme eines *focus imaginarius*, der in der Naturbetrachtung nicht gefunden werden kann, jedoch einen strukturierenden Einfluss auf die Zusammenstellung der empirischen Beobachtungen einnimmt. Der historische Ablauf gründet so nach Kant letztlich auf atemporalen Bezugspunkten.

Lettow begreift diesen Wandel im Naturverständnis in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht nur als epistemischen, sondern auch politischen, da sich mit dem Ansatz der Epigenesis ein neues biopolitisches Handlungsfeld eröffnet – auch wenn dieses Handlungsfeld zunächst eher spekulativ bleibt. Denn neu an diesem Ansatz ist, dass beide Elternteile als gleichmässig an der Reproduktion beteiligt verstanden werden. So wird zeitgenössisch diskutiert, wie sich die menschliche Gattung durch Kreuzung verbessern liesse. Es rückt also das reproduktive Paar ins Zentrum der Aufmerksamkeit (vgl. ebd.). Wie die Lektüre von *Bestimmung* weiter unten aufzeigen soll, ist zeitgenössisch nicht klar umgrenzt, welche Vorstellungs- und Handlungsmacht mit dem Ansatz der Epigenesis verbunden sein kann.

Anhand der von Lettow skizzierten politischen Dimension gilt es aus post_kolonialer Sicht, eine weitere Verortung der kantischen Rassentheorien vorzunehmen. In Bezug auf den Begriff der ›Rasse‹ wird in der Forschungsliteratur zumeist darauf hingedeutet, dass Reiseliteratur oder Naturbeschreibungen eine wichtige Quelle für diese Diskussion darstellen. Dennoch gerät das koloniale Unternehmen selten in den Fokus. Vielmehr wird sich auf die innereuropäische Diskussion konzentriert. Damit bleibt weitgehend unterbeleuchtet, mit welchen materiellen Praktiken das diskutierte Wissen verbunden ist. Eine solche Verbindung stellt Staffan Müller-Wille (2014: 225f.) her. Er zeigt auf, dass die theoretischen Erörterungen von Linné, Buffon oder Blumenbach auf Reiseberichten aufbauten, in denen ein System der sozialen und legalen Stratifikation beschrieben wird, das in den spanischen und portugiesischen Überseekolonien errichtet wurde. Leute wurden in diesen sogenannten *castas* primär nach Hautfarbe eingeordnet, aber auch entsprechend ihrer Haare und Augenfarbe. Die Klassifikation von Kindern, die aus einer ›Mischehen‹ entstammten, wurde durch den Rekurs auf die beiden Elternteile ermittelt. Damit wurde ein System etabliert, das auf der Annahme der Weitergabe und Vermischung von Charakteristika der Eltern an die Kinder beruhte. Visualisiert wird diese Weitergabe von Charakteristika in Gemälden, auf denen ein Kind mit seinen beiden Elternteilen dargestellt wurde. Dieses abstrakte und mechanische System erwies sich als sehr stabiles Gerüst, das sich trotz des Wandels erhalten konnte: Denn zunächst bestand die Grundlage der Klassifizierung nicht nur in physischen Charakteristika, sondern auch in der Kleidung und Beschäftigung. Erst durch die Rezeption der Reiseberichte durch die Europäer_innen verlagerte

sich der Fokus auf die physische Erscheinung. Dadurch konnte das *casta*-System zu einer Grundlage für ein weites Feld von Untersuchungen zur Vererbung werden (vgl. ebd.).³⁵

Kant kann in dieser breiten Debatte als eine europäische Stimme verstanden werden, die versucht, die Flut an Informationen aus den Reiseberichten und Kolonien zu verarbeiten. Es geht ihm in dieser Debatte um die eigene Positionierung, die er dadurch vornimmt, indem er den Begriff der ›Menschenrasse‹ ins Zentrum rückt. In den drei Texten, die Kant zu den ›Rassen‹ verfasst hat, findet sich die ausführlichste Auseinandersetzung mit der naturphilosophischen Diskussion vor der Erscheinung der *Kritik der Urteilskraft*. Die Position, die Kant entwickelt, schreibt sich zugleich in die kritische Philosophie ein. Gerade dieser zweite Aspekt soll die folgende Interpretation des Textes *Bestimmung* weiter verdeutlichen.

3.4 Verwicklungen: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (1785)

Kant schliesst in seinem Aufsatz *Bestimmung* nicht nur an seine ersten Überlegungen an, sondern revidiert auch einige Aspekte. So distanziert er sich in seinem zweiten Aufsatz von der Annahme, dass die weisse ›Rasse‹ der ursprünglichen Erscheinung der Menschen, also der »Stammrasse« (Verschiedene Rassen B: 143/A: 8), am nächsten komme: »Wie also die Gestalt des ersten Menschenstammes (der Hautbeschaffenheit nach) beschaffen gewesen sein möge, ist daher jetzt unmöglich zu erraten; selbst der Charakter der Weißen ist nur die Entwicklung einer der ursprünglichen Anlagen, die, nebst den übrigen, in jenem anzutreffen waren.« (Bestimmung A: 417) Kant verdeutlicht mit diesem Text nochmals die Relevanz methodischer Fragen, auf deren Grundlage erst bestimmt werden kann, welche Differenzen zwischen Menschen relevant sind. Und hier stellt er nun vor allem die Hautfarbe in den Vordergrund. Die Haut als Organ der Absonderung trägt die »Verschiedenheit des Naturcharakters an sich [...], welche zur Einteilung der Men-

35 In der *Physischen Geographie* scheint Kant auf dieses System zu rekurrieren, wenn er das spanische Amerika und die Ausdrücke ›Mulatten‹ (Kinder, bei denen ein Elternteil schwarz und der andere weiss ist), ›Terceronen‹ (Kinder, bei denen ein Elternteil ›Mulatte‹ und der andere eine weisse Person ist) und ›Quarteronen‹ (Kinder, bei denen ein Elternteil ›Tercerone‹ und der andere eine weisse Person ist) und ›Quinteronen‹ (Kinder, bei denen ein Elternteil ›Quarterone‹ und der andere eine weisse Person ist) erwähnt. Weiter bestimmt er, dass Kinder, die von einer ›Quarterone‹ und einer weissen Person abstammen, ›Weisse‹ heissen. Die Vermählung einer ›Mulattin‹ mit einer ›Terceron‹ bedeute demgegenüber einen »Rücksprung« bei den Kindern (*Physische Geographie*: 119).

schengattung in sichtbarlich verschiedene Klassen berechtigt.« (Ebd. A: 395)³⁶ Wie Kant in einer Fussnote bemerkt, zeigt sich daran das Zweckmässige von ›Rassen‹; und dies am deutlichsten bei den schwarzen Menschen, da die Organisation der Haut sich durch das Klima verändert habe. In Analogie dazu vermutet er dann eine solche Zweckmässigkeit auch bei den anderen ›Rassen‹ (vgl. ebd. A: 411f.).

Über die Hautfarbe von schwarzen Menschen lässt sich jedoch viel besser in Frankreich eine Meinung bilden als in einem südlicheren Land (vgl. ebd. A: 392), da der akute Einfluss der Sonne an diesem Ort keine Rolle spiele. In Europa könne entschieden werden, welche Schwärze zu einem Klassenunterschied taugt und welche bloss einer temporären Bräunung geschuldet ist, die den vererbten Farbton verändert. Damit wird Europa wiederum als neutraler Raum evoziert, in dem es keine spezifischen klimatischen Umstände gibt, die den Körper beeinflussen. Verstärkt ist nun mit diesem Gedanken die Vorstellung eines Experiments verbunden (ebd. A: 402). Kant überblendet den neutralen Raum mit der Vorstellung eines Laboratoriums, in dem äussere Einflüsse minimiert und die Entdeckung der wahrhaften Regelmässigkeit und Wiederholbarkeit garantiert werden können. Zugleich entzieht er mit diesem Einwand empirischen Beobachtungen den Anspruch auf unmittelbare Gültigkeit: Dass jemand eine dunkle Hautfarbe hat, zeugt nicht unmittelbar von seiner Zugehörigkeit zu einer ›Rasse‹. Vielmehr müsse untersucht werden, welche Merkmale weitergegeben werden und ob das auf »Klassenunterschiede« (ebd. A: 393) hindeutet. Damit plädiert Kant für eine den Beobachtungen vorhergehende theoretische Erörterung und versichert sich so seiner eigenen Rolle als Nicht-Reisender und Nicht-Beobachtender, der dennoch Wesentliches zur Debatte beitragen kann.

Aus dieser Position heraus kann Kant eine Art Kombinatorik der ›Rassenvermischung‹ vollführen: »Der Weiße mit der Negerin, und umgekehrt, geben den Mulatten, mit der Indianerin den gelben, und mit dem Amerikaner den roten Mestizen: der Amerikaner mit dem Neger den schwarzen Karaiben, und umgekehrt. (Die Vermischung des Indiers mit dem Neger hat man noch nicht versucht.)« (Ebd. A: 397f.) Kant geht wie bereits in *Verschiedene Rassen* von vier ›Rassen‹ aus, wobei er nun andere ›Rassen‹ ausmacht.³⁷ Durch die Regel, dass ›Rassenunterschiede‹ unausbleiblich »anarten«, kann er weiter bestimmen, welche Erscheinungsart nicht

36 Kant verwendet in diesem Text verstärkt den Begriff ›Klasse‹. Eine Erklärung dafür findet sich in einer Fussnote in *Über den Gebrauch*: »Die Benennung der classes und ordines drücken ganz unzweideutig eine bloß logische Absonderung aus, die die Vernunft unter ihren Begriffen, zum Behuf der bloßen Vergleichung macht: genera und species aber können auch die physische Absonderung bedeuten, die die Natur selbst unter ihren Geschöpfen in Ansehung ihrer Erzeugung macht.« (Über den Gebrauch A: 44, FN)

37 So zählt Kant im früheren Text »1) die Rasse der Weißen, 2) die Negerrasse, 3) die hunnische (mungalische oder kalmuckische) Rasse, 4) die hinduische oder hindistanische Rasse« (Verschiedene Rassen B: 133/A: 4) auf. Die deutlichste Verschiebung ergibt sich in Bezug auf

als eine eigene ›Rasse‹ zu werten ist, sondern als Produkt der Vermischung der ›Rassen‹. Die Klammerbemerkung des obigen Zitats macht den Experimentalcharakter nochmals deutlich. Durch die passive Formulierung wird jedoch jene Instanz, die einen solchen ›Versuch‹ durchführen könnte, nicht explizit genannt.

Die ›Rassenvermischung‹ kann also erklären, was zu einer ›Rasse‹ zählt und welches die Differenzen sind, die nicht zur ›Rasse‹ gezählt werden dürfen, und dies kann in einer experimentellen Überprüfung verifiziert werden. Zugleich liegt in der Vermischung aber auch das Potenzial, dass die ›Rassen‹ sich auflösen. Dies wird deutlich, wenn Kant die grundsätzliche Annahme von ›Rassen‹ auch gegenüber jenen verteidigen will, die seine theoretischen Prämissen nicht teilen mögen:

»Man mag aber ein System annehmen, welches man wolle: so ist doch so viel gewiß, daß die jetzt vorhandenen Rassen, wenn alle Vermischung derselben unter einander verhütet würde, nicht mehr erlöschen können. Die unter uns befindlichen Zigeuner, von denen erwiesen ist, daß sie ihrem Abstamme nach Indier sind, geben davon den deutlichsten Beweis. Man kann ihrer Anwesenheit in Europa weit über dreihundert Jahre nachspüren; und noch sind die nicht im mindesten von der Gestalt ihrer Vorfahren ausgeartet.« (Ebd. A: 415, vgl. auch Über den Gebrauch A: 114 und A: 117)³⁸

Über das Konzept von ›Rasse‹ wird in diesem Zitat eine Differenz innerhalb von Europa eingeführt, insofern nur ein bestimmtes Aussehen als genuin europäisch anerkannt wird – selbst ein dreihundertjähriger Aufenthalt kann die Zugehörigkeit zu diesem Ort in dieser theoretischen Perspektive nicht herstellen. Darüber hinaus macht das Zitat deutlich, dass Kant mit seinen Überlegungen einen Balanceakt vollführen muss. Denn einerseits verteidigt er die Monogenese mit dem Hinweis auf die Tatsache, dass alle Menschen sich miteinander fortpflanzen können. Auf dieser Grundannahme basiert der Begriff ›Rasse‹, wie der erste Aufsatz verdeutlicht hat. Im Aufsatz *Bestimmung* macht Kant jedoch deutlich, »dass in der ganzen organischen Natur bei allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Spezies derselben sich unverändert erhalten« (ebd. A: 401).³⁹ Die Differenzen zwischen Menschen können nicht so fundamental sein, dass sie den Gattungsbegriff als historisch veränderbaren Begriff herausstellen würden. Damit bezweifelt Kant auch, etwas – »das nicht zum Wesen der Gattung gehört« – könne »anerben«, das heisst zu jenen Eigenschaften dazukommen, die sich von Generation zu Generation weitervererben. Er ortet in solchen Annahme eine dunkle Erkenntnisquelle, in der »die Freiheit der Hypothesen« unzulänglich uneingeschränkt werde. »Ich meines Teils

die amerikanische ›Rasse‹, diese wird in *Verschiedene Rassen* als »noch nicht völlig eingeatete hunnische Rasse« (ebd. B: 136/A: 5) verstanden.

38 Ein ausführlicherer Kommentar zu Kants Antiziganismus findet sich bei Hund (2011: 82ff.).

39 Kant verwendet ›Spezies‹ und ›Gattung‹ gleichbedeutend.

sehe in solchen Fällen nur auf die besondere Vernunftmaxime, wovon ein jeder ausgeht, und nach welcher er gemeinlich auch Facta auszutreiben weiss, die jene begünstigen [...].« (Bestimmung A: 399) Jedoch stellt andererseits gerade die Möglichkeit, dass alle Menschen sich miteinander fortpflanzen können, die Relevanz von ›Rassen‹ infrage. Nur unter der Voraussetzung, dass »alle Vermischung verhütet würde« (ebd.), lässt sich mit Verweis auf empirische Beobachtungen die Annahme der persistenten Existenz von ›Rassencharakteristika‹ verteidigen.

›Rasse‹ ist als Begriff konzipiert, der manifeste und beständige Differenzen festlegt: Einerseits wird der Begriff der Gattung nicht durchbrochen und andererseits geht er nicht in unbedeutenderen Differenzierungen verloren. Damit setzt sich ein Spiel in Gang, welches wichtige und unwichtige Differenzen festlegt und gleichzeitig eine Balance zwischen äusserer Einflussnahme und innerer Disposition sucht. Das Element der Fortpflanzung ist darin durch die Fokussierung auf die Vererbbarkeit der Dreh- und Angelpunkt. Da dies als begriffliche Etablierung konzipiert ist, steht mit der Vorstellung von unkontrollierter Einflussnahme auf Körper umgekehrt auch die Grenze der Vernunft auf dem Spiel. Dies verdeutlicht eine Passage aus *Bestimmung*, die ich im Folgenden ausführlich zitieren werde. Kant beginnt den Abschnitt mit ein paar Beispielen von Einflussnahmen, die er als unmöglich zurückweist:

»[D]as Anerben durch die Wirkung der Einbildungskraft schwangerer Frauen oder auch wohl der Stuten in Marställen; das Ausrupfen des Bart ganzer Völkerschaften, so wie das Stutzen der Schwänze an englischen Pferden, wodurch die Natur genötigt werde, aus ihren Zeugungen ein Produkt, worauf sie uranfänglich organisiert war, nach gerade weg zu lassen; die geplätschten Nasen, welche, anfänglich von Eltern an neugeborenen Kindern gekünstelt, in der Folge von der Natur in ihre zeugende Kraft aufgenommen wären [...].« (Bestimmung A: 400)

Diese Beispiele sind von Kant nicht frei erfunden, sondern wurden von anderen in die zeitgenössische Diskussion eingebracht.⁴⁰ Das Problem besteht für Kant darin, dass hier von gegebenen Erscheinungen ausgehend Mutmassungen angestellt werden und nicht »besondere erste Naturkräfte oder anerschaffene Anlagen« (ebd.) angenommen werden. Kant wiederholt, er halte sich an die Maxime, so wenige Prinzipien wie möglich anzunehmen und daraus möglichst viel erklären zu können. Das angewandte Prinzip lautet, »daß in der ganzen organischen Natur bei

40 So zählte beispielsweise Linné in seiner *Systema Naturae* ab der 10. Auflage zur menschlichen Gattung des Homo sapiens den ›wilden Mann‹ (Ferus), die ›Indianer‹ (Americanus), den ›Europäer‹ (Europäus), den ›Mongolen‹ (Asiaticus), den ›Neger‹ (Afer), Monster und Fabeltiere sowie hochentwickelte Affen. Aus einer anachronistischen Perspektive lässt sich allgemeiner festhalten, dass die Grenze zwischen Fiktion und Fakten unklar war (vgl. Bitterli 1977: 332ff.).

allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Spezies derselben sich unverändert erhalten«. Und weiter:

»Nun ist es klar: daß, wenn der Zauberkraft der Einbildung, oder der Künstelei der Menschen an tierischen Körpern ein Vermögen zugestanden würde, die Zeugungskraft selbst abzuändern, das uranfängliche Modell der Natur umzuformen, oder durch Zusätze zu verunstalten, die gleichwohl nachher beharrlich in den folgenden Zeugungen aufbehalten würden: man gar nicht mehr wissen würde, von welchem Originale die Natur ausgegangen sei, oder wie weit es mit der Abänderung desselben gehen könne, und, da der Menschen Einbildung keine Grenzen erkennt, in welche Fratzengestalt die Gattungen und Arten zuletzt noch verwildern dürften.« (Ebd. A: 400f.)

Das Szenario einer unregelmäßigen, generationenübergreifenden Transformation einer Gattung kulminiert in »Fratzengestalten« und »Verwilderung der Art« und nur der Bezug auf ein Original der Natur und die Annahme einer regelgeleiteten Verlaufsform einer Gattung können die Menschheit davor schützen.

»Dieser Erwägung gemäß nehme ich es mir zum Grundsatz, gar keinen in das Zeugungsgeschäft der Natur pfuschenden Einfluß der Einbildungskraft gelten zu lassen, und kein Vermögen der Menschen, durch äußere Künstelei Abänderungen in dem alten Original der Gattungen oder Arten zu bewirken, solche in die Zeugungskraft zu bringen, und erblich zu machen. Denn, lasse ich auch nur einen Fall dieser Art zu, so ist es, als ob ich auch nur eine einzige Gespenstergeschichte oder Zauberei einräumte. Die Schranken der Vernunft sind dann einmal durchbrochen, und der Wahn drängt sich bei Tausenden durch dieselbe Lücke durch.« (Ebd. A: 400ff.)

Das Zitat imaginiert den Verlust der Autorität der Vernunft. Die Einbildungskraft oder auch rituelle Handlungen dürfen keinen Einfluss auf die Gattungen von Tieren oder auch Menschen nehmen können, ohne dass zugleich die Grenze der Vernunft infrage gestellt wird. Diese Vernunftgrenze wird von Kant vehement verteidigt: Die drohende »Verwilderung« der Gattung geht einher mit den Abgründen von Wahnvorstellungen und Fantasien, die es strikt abzulehnen gilt. Etabliert Kant in seinen Texten das Gesetz der »notwendig halbschlächtigen Zeugung« (ebd. A: 398) und statuiert »in der Gattung selbst liegende Keime und Anlagen« (ebd. A: 402), wird damit auch die Autorität der Vernunft *mit*etabliert und eine Grenzsetzung zwischen möglichen und unmöglichen Vorstellungsarten vollzogen. Zugleich wird damit verhandelt, welcher Einfluss dem menschlichen Handeln auf die Natur zugesprochen werden darf.

Mit dieser Grenzsetzung vollzieht Kant eine kritische Geste, da überbordende Annahmen davon abgetrennt werden, was vernünftigerweise angenommen werden muss. Auf der Grundlage der gesicherten Autorität der Vernunft kann dann

die Frage geklärt werden, welche Differenzen innerhalb der Gattung sich als ›Rasendifferenzen‹ eignen. Dabei wird der Umgebung ein Einfluss auf die ›Anlagen‹ und ›Keime‹ zugestanden, die den menschlichen Handlungen nicht zugestanden wird. Eine Einflussnahme ist somit grundsätzlich als möglich zu denken, aber es macht nach Kant einen wesentlichen Unterschied, woher dieser Einfluss kommt. Die Sphäre der aktiven Natur wird vehement von der Sphäre der menschlichen Handlungsmacht abgetrennt. Zugleich wird auf einer anderen Ebene Handlungsmacht eingefordert: Naturerkenntnis wird nicht durch einfache Beobachtungen, sondern durch die Anordnung und Durchführung von Experimenten gewonnen. Damit lässt sich im Vergleich zu *Verschiedene Rassen* in Bezug auf die Selbstaffirmation eine Verschiebung feststellen. Im ersten Text galten die ›Weissen‹ als ›Nicht-Rasse‹, Europa als neutraler Ort. Dies gilt zwar immer noch in *Bestimmung*, doch liegt die Betonung dort vielmehr auf Europa als Ort der Wissenschaft, des Laboratoriums. Die Selbstaffirmation löst sich von den beschriebenen Verhältnissen und konzentriert sich so vermehrt auf Methoden und Orte, durch welche wahre Aussagen über allfällige Objekte und Zusammenhänge getroffen werden können.

Die theoretischen Erörterungen Kants blieben nicht unwidersprochen. Georg Forster, der seinen Vater an der zweiten Weltumsegelung von James Cook begleitet und darüber geschrieben hat, diskutiert in einem Brief zwei Aufsätze von Kant: *Mutmasslicher Anfang* und *Bestimmung*.

Die folgende Darstellung hat keine umfassende Diskussion des Briefes zum Ziel, vielmehr ist die Darstellung geleitet durch einen externen Fokus, und zwar Kants Behandlung des Themas ›Menschenrassen‹. Mit diesem Vorgehen, Forster in Bezug auf Kant zu thematisieren, soll jedoch nicht behauptet werden, dass Kants Überlegungen im Gegensatz zu Forster fortschrittlicher seien, wie Stiening (2012: 52) urteilt.⁴¹ Denn fokussiert man auf die Konzeptionalisierung von Differenzen zwischen Menschen und Aspekten der Selbstaffirmation in den Texten von Forster und Kant, ist es kaum möglich, ein solches Fortschrittsnarrativ zu rechtfertigen. Jedoch lassen sich Verschiebungen aufzeigen, wie Differenzen zwischen Menschen konzeptionell gefasst werden. Anhand des Textes von Forster kann folglich eine andere Art von Othering aufgezeigt werden.

Dabei ist es kein Zufall, dass Forster die Form eines Briefes wählt. Er wendet sich darin an D. Biester, einen der Herausgeber der *Berlinischen Monatsschrift*, also an jene Zeitschrift, in der Kants Aufsätze erschienen sind. Der Brief wurde 1786,

41 Vgl. kritisch dazu Wunderlich (2012: 216ff.) und Zammito (2012). Eines der Kriterien, das nach Stiening diesen Fortschritt aufzeigen soll, ist die Ausdifferenzierung von Wissensfeldern. Wie ich in diesem Kapitel sowie in Kapitel 6 aufzeigen werde, geht es Kant mit dem teleologischen Denken jedoch gerade auch um die Frage, wie unterschiedliche Wissensfelder miteinander verbunden werden können.

und damit noch im selben Jahr, in der Zeitschrift *Der Teutsche Merkur*, die stärker ästhetisch-literarisch ausgerichtet war, veröffentlicht (vgl. van Hoorn 2004: 125). Mit dieser Form der Widerrede geht es Forster nicht um eine alternative Deduktion oder Bestimmung von Begriffen. Stattdessen schreibt er einen diskussionsorientierten Text, der deutlich erkennbar in den Kontext eingebunden und an ein bestimmtes Publikum gerichtet ist. Zum Kontext gehört, dass sich Forster zu Beginn des Textes als Aussenseiter positioniert. Mit einer Referenz auf Ovid skizziert er seine Situation und entschuldigt sich: Er sei in Wilna und damit fern ab vom Zentrum der Diskussion, kenne nicht alle Argumente und könne nur verspätet Nachrichten erhalten oder Publikationen zugeschickt bekommen (vgl. ebd.: 125ff.). Diese stilisierte Aussenseiterposition verwendet Forster als Ausgangspunkt, um Kants Schriften einer umfassenden Kritik zu unterziehen. Doch spielt nicht nur seine aktuelle Randposition eine Rolle, auch bringt er seine Erlebnisse, Beobachtungen und Erfahrungen der Weltreise ein und belehrt Kant über falsche Fakten oder Fehlinterpretationen von Reiseberichten.⁴²

Van Hoorn (2004: 124ff.) konstatiert in ihrer ausführlichen Diskussion und Analyse des Briefes fünf Themenbereiche, die Forster aufgreift: 1) Forster argumentiert gegen Kants Methode; 2) er geht der Frage nach, aufgrund welcher Kriterien man die Menschen sinnvoll unterteilen und Ähnlichkeiten und Differenzen in der Natur denken kann; 3) er diskutiert das Problem, ob die klassische Naturbeschreibung oder Kants Naturgeschichte besser geeignet sind, die Unterschiede zu benennen; 4) er entwirft ein polygenetisches Modell und 5) er skizziert eine denkbare sittliche Zweckmässigkeit der Polygenese in Abgrenzung zur christlich-orthodoxen Lehre. Diese Aufgliederung verdeutlicht, wie breit das Spektrum an Themen ist, das mit der These von ›Menschenrassen‹ verbunden ist.

Was der Brief als Form bereits andeutet, greift Forster auch inhaltlich auf. Kant postuliert, zunächst müssten die Begriffe geklärt werden, um auf dieser Grundlage dann das zu finden, was gesucht wird (vgl. Bestimmung: A 390). Nach Forster ist jedoch das zeitgenössische Wissen nicht gross genug, um Prinzipien aufstellen zu können, die dann lediglich durch Beobachtungen bestätigt werden sollen. Forster vertraut vielmehr Beobachtungen, auf deren Grundlage dann theoretische Erörterungen falsifiziert oder verifiziert werden können. Die theoretische Begriffsbearbeitung müsse grundsätzlich offen sein für die Infragestellung durch Beobachtungen – dies sieht Forster bei Kants Vorschlag nicht gegeben. Im kantischen Vorgehen sieht er eine Gefahr: »Bestimmungen, die sich auf eingeschränkte Erkenntnis gründen,

42 Der Kontrast der Biografien zwischen Kant und Forster ist gross: Forster reiste bereits als Kind mit seinem Vater durch Russland, danach hielten sich beide sechs Jahre lang in London auf. Mit 17 folgt er seinem Vater auf eine Weltumsegelung, die drei Jahre dauerte (vgl. Goldstein 2015: 19ff.). Kant bewegte sich nie mehr als 40 Kilometer von Königsberg weg.

können zwar innerhalb dieser Schranken brauchbar seyn; aber sobald sich der Gesichtskreis erweitert, der Sehepunkt verrückt, werden sie da nicht einseitig und halb wahr erscheinen?» (Forster 1786: 75) Die Vorstellung, dass man in der Erfahrung nur findet, was man braucht, wenn man vorher weiss, was man sucht, bewertet Forster negativ: Ein solches Vorgehen berge die Gefahr, sich selbst wie auch andere zu täuschen (vgl. ebd.). Ideen, die anleitend sein sollen für das Sammeln empirischer Daten, können schlichtweg irreführend sein. Damit geht auch einher, dass Forster davor warnt, das künstliche Ordnungssystem mit der Wirklichkeit zu verwechseln. Er ist überzeugt, dass wenn »die Ordnung der Natur [...] unseren Eintheilungen nicht [folgt], und man ihr dieselben aufdringen will, [man] in Ungereimtheiten [verfällt].« (Ebd.: 90)

Forster schlägt eine andere Art der Erkenntnisgewinnung vor: Eine Wahrheit sei dann gegeben, wenn viele Reisende die gleichen Beobachtungen machen, obwohl sie unterschiedliche Begriffe und Kenntnisse haben. Eine Tatsache ergibt sich nicht dadurch, dass eine Beobachtung in einem reflektierten System eine Verortung findet, sondern ist nach Forster dann gegeben, wenn trotz der Verortung in einem Gedankengebäude die gleiche Beobachtung festgehalten wird. Damit geht es ihm jedoch weniger darum, dass sich eine Wahrheit dann zeigt, wenn eine Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen theoretischen Positionen stattfindet und ein Gemeinsames gefunden wird. Vielmehr statuiert er einen sinnlichen Eindruck, der von jeglicher gedanklichen Überformung frei ist (vgl. Soboleva 2012: 124). So spricht er von einem unbefangenen Zuschauer, dessen Schilderungen er mehr Vertrauen entgegenbringt als »einem Beobachter, den ein fehlerhaftes Princip verführt, den Gegenständen die Farbe seiner Brille zu leihen.« (Ebd.: 76) Dennoch gibt es auch für ihn Kriterien, die eine gute Beobachtung auszeichnen. Das sind »Aufmerksamkeit, Beurtheilungskraft und Unpartheylichkeit« (ebd.). Forster lehnt auch das von Kant vorgeschlagene Experiment zur Bestimmung der ›richtigen‹ Hautfarbe ab. Er bezeugt, er habe in Europa gesehen, wie schwarze Kinder geboren wurden. Der Ort der Geburt habe keinerlei Einfluss auf die Hautfarbe gehabt (vgl. ebd.: 80).

»Ein jedes Wesen der Natur ist, was es seyn soll, nur an dem Orte, für den sie es entstehen ließ: eine Wahrheit, die man in Menagerien und botanischen Gärten täglich bestätigt sieht. Der Neger, in Europa geboren, ist wie eine Treibhauspflanze, ein modificirtes Geschöpf: in allen der Veränderung unterworfenen Eigenschaften mehr oder weniger dem unähnlich, was er in seinem Vaterlande geworden wäre.« (Ebd.: 82)

Das Experiment hat nach Forster insgesamt den Nachteil, dass es eine künstliche und damit verfälschte Situation kreiert, aus der keine weiteren Folgerungen gezogen werden können. Damit tönt bereits an: Forster kritisiert die zentrale Stellung, die Kant in seinem zweiten Aufsatz zu den ›Menschenrassen‹ der Hautfarbe

einräumt. Forster bringt verschiedene Argumente ein, um Kants Fokussierung auf die Hautfarbe zu hinterfragen. Er verweist auf Linné, der bereits festhielt, dass die Hautfarbe kein zuverlässiges Kriterium, sondern vielmehr als zufällige und veränderliche Eigenschaft zu betrachten sei (vgl. ebd.: 82). Forster lässt es nicht auf dieser einen Referenz auf eine Autorität beruhen, sondern konfrontiert Kant mit einem konkreten Problem, das sich aus dessen Systematisierung der Menschen in vier ›Rassen‹ ergibt. Kant subsumiert ›Kaffer‹ unter die schwarze ›Rasse‹, Abessinier jedoch zählt er zu den ›Weissen‹. Beide weisen jedoch nach Forster die gleiche Hautfarbe auf.⁴³ Das Kind, das von solchen Eltern abstammt, definiert Forster als »Blending«, da je ein Elternteil einer anderen ›Rasse‹ zugeordnet ist. Jedoch lässt sich bei diesem Kind keine »halbschlächtinge Anerkung« ausmachen, da in der Hautfarbe keine deutliche Differenz besteht. Deshalb sieht Forster das Kriterium, das Kant ins Zentrum seiner Bestimmung von ›Menschenrassen‹ stellt, als »übelgewählt und vewerflich« (ebd.: 83) an.

Weiter kritisiert Forster Kants argumentative Vorgehensweise. Neben der Hautfarbe führt Kant lediglich »Krankheiten und Mißgeburten« an und schließt von dort aus auf »natürliche Eigenthümlichkeiten der Bildung« (ebd.: 92). Andere Aspekte der Erscheinung von Menschen erwähnt Kant nicht – womit er sich nicht auf der Höhe der zeitgenössischen Diskussion befinde, wie Forster aufzuzeigen versucht. So verweist Forster auf die Publikation seines Freundes Samuel Thomas Soemmerring von 1785⁴⁴, in welcher dieser mit anatomischen Untersuchungen nachgewiesen hat, dass es körperliche Verschiedenheiten zwischen ›Neger‹ und ›Europäer‹ gibt. Soemmerring will in seiner Schrift aufzeigen, dass die ›Mohren‹ nicht einfach als ›schwarze Europäer‹ anzusehen sind. Vielmehr will er seine Intuition bestätigen, die ihm sagt, dass es Unterschiede in der körperlichen Ausbildung gibt, die sich durch naturwissenschaftliche Methoden objektiv feststellen lassen. So stellt Soemmerring in seiner Schrift fest, alle Knochenpartien der Sinnesorgane seien bei den ›Schwarzen‹ kräftiger ausgebildet. Aufgrund der größeren Ausgestaltung der Sinnesorgane vermutet er stärkere Nerven, die mit dem Gehirn verbunden seien, und folgert insgesamt, dass der ›Mohr‹ ein kleineres Hirn habe (vgl. ausführlicher van Hoorn 2004: 145ff.). Diese Untersuchung beweist für Forster, dass der Hautfarbe keine relevante Aussagekraft zugesprochen werden kann, sondern vielmehr »der Neger sichtbarlich so wohl in Rücksicht äusserer als innerer Gestaltung weit mehr übereinstimmendes mit dem Affengeschlecht habe, als der Weisse.« (Forster 1786: 85)

43 Abessinien (oder Habessinien, wie Kant schreibt) bezeichnet ein im heutigen Äthiopien liegendes Gebiet. Mit »Kaffern« ist wahrscheinlich ein Angehöriger der Xhosa gemeint, die im südlichen Afrika verortet wurden.

44 Dies ist die zweite, wesentlich überarbeitete Version, die Soemmerring Forster gewidmet hat; die erste Version erschien 1784 (vgl. van Hoorn 2004: 143).

Diese Schlussfolgerung kann Forster an Soemmerrings Studie nachvollziehen, da beide von einem Gesamtzusammenhang aller Lebewesen in der Natur ausgehen. Sie beobachten »eine Analogie der Bildung durch alle Säugthiere hindurch bis zum Wallfische« (ebd.). Da der Orang-Utan als jenes Tier gesehen wird, das dem Menschen am nächsten steht, stellt sich die Frage, welche Menschen ihm am ehesten ähneln. Soemmerring sieht den Missing Link in dieser Naturkette in den schwarzen Menschen. In seiner Darstellung betont Forster wiederum, damit werde nicht behauptet, dass schwarze Menschen keine Menschen seien: Ein affenähnlicher Mensch sei kein Affe, sondern immer noch ein Mensch (vgl. ebd.: 84ff.).⁴⁵ Dennoch nimmt Forster keine kategorialen Einteilungen vor, die unterschiedliche Gattungen klar voneinander trennen würden, sondern vermerkt lediglich verschiedene Abstände zwischen unterschiedlichen »Bildungen«. Diese unterschiedlichen Abstände erklären, weshalb bestimmte Gattungen miteinander fruchtbare Jungen zeugen können, zum Beispiel der Hund und der Fuchs, andere hingegen nicht (vgl. ebd.: 88f.).

Diese Argumente Forsters verdeutlichen, dass die Hautfarbe kein relevantes Merkmal sein kann, um unterschiedliche Varietäten zwischen den Menschen zu statuieren. Dennoch stellt sich die Frage, wie die Unterschiede in der Hautfarbe zu erklären sind. Die Farbe der Haut betrachtet Forster als Anpassungsleistung des Menschen an das Klima. Er skizziert eine Hautfarbenskala, die auf einer Nord-Süd-Achse verläuft, wie er mit Blick auf den amerikanischen und asiatischen Kontinent verdeutlicht. Dabei hat Forster wenig Probleme mit der Vorstellung, schwarze Menschen könnten im Verlauf der Zeit weiss werden – oder auch umgekehrt (vgl. ebd.: 80f.) –, auch wenn bis jetzt nicht aufgezeigt werden konnte, dass eine solche vollständige Umwandlung tatsächlich stattgefunden habe (vgl. ebd.: 91). Forster findet es jedoch überhaupt nicht einleuchtend, dass es nur eine einmalige Anpassungsleistung an das Klima geben sollte:

»Allein wie ist nun derselbe Verstand, der hier so richtig ausrechnet welche Länder und welche Keime zusammentreffen müßten, [...] auf einmal so kurzsichtig geworden, daß er nicht auch den Fall einer zweyten Verpflanzung vorausgesehen? Dadurch wird ja die angebohrne Eigenthümlichkeit, die nur für Ein Klima taugt, gänzlich zwecklos« (ebd.: 94).

Forster bezweifelt, dass eine Unterscheidung in Naturbeschreibung und Naturgeschichte sinnvoll ist. Rhetorisch zugespitzt unterstellt er Kant, mit seiner Naturgeschichte eine Wissenschaft für Götter eingeführt zu haben, da Kant Fragen zu ursprünglichen Zuständen oder zur anfänglichen Anzahl Gattungen aufwirft. Solche Fragen können gemäss Forster von Menschen kaum endgültig geklärt werden:

45 Soemmerring war sich bewusst, dass seine Studie für die Rechtfertigung der Sklaverei dienen könnte und spricht sich explizit gegen die Sklaverei aus (van Hoorn 2004: 144).

»Wer ist Vermögend den Stammbaum auch nur einer einzigen Varietät bis zu ihrer Gattung hinauf darzulegen, wenn sie nicht etwa erst unter unsern Augen aus einer andern entstand?« (Ebd.: 87)⁴⁶ Forster versteht Kants Beweis für die Einheit einer Gattung vielmehr als Definition, die letztlich nicht viel zur Klärung, wie die Unterschiede zwischen den Menschen zu verstehen sind, beitragen kann (ebd.: 86).

Das zentrale kantische Moment zur Bestimmung einer Realgattung ist die gemeinsame Zeugungskraft. Forster betont in dieser Bestimmung den Experimentalcharakter und weist dessen Gültigkeit zurück. Denn eine solche Mischung komme in der Natur nicht vor: Von Natur aus hätte jede Art sowieso einen Hang zu ihrer Gattung und eine Abscheu vor anderen Tieren, sodass die Frage, wer mit wem fruchtbare oder unfruchtbare Nachkommen zeugen würde, keine gute Grundlage für die Einteilung liefere. Dies gelte auch für schwarze und weisse Menschen:

»[S]o würden wir sowohl bey Schwarzen als bey Weissen, vor der ungleichartigen Vermischung Ekel und Abscheu bemerken. Noch jetzt, glaube ich, darf man diesen Widerwillen vom rohen unverdorbenen Landmann erwarten: er wird die Negerin fliehen: wenigstens wird Geschlechtstrieb nicht das erste seyn, was sich bey ihrem Anblick in ihm regt.« (Ebd.: 88)

Kants experimentellen Zugang zur Frage der Fortpflanzung kann sich Forster nur durch Gefangenschaft erzwungen und künstlich vorstellen. Deshalb taue dieses Vorgehen in seinen Augen nicht als Beweis. Anders gesagt, betrachtet Forster die gemeinsame Fortpflanzungsfähigkeit nicht als Zeichen einer gemeinsamen Abstammung, obwohl er zugibt, dass die Frage der Fortpflanzung durchaus ungelöst sei. Allerdings sei sie nicht nur bei den Menschen offen, denn auch die Tatsache, dass sich Rinder mit den Bisons in Amerika und Asien und dem indischen Buckelochsen fortpflanzen, sei ebenso rätselhaft (ebd.: 96). Diese offene Frage werde nicht gelöst, indem die Naturgeschichte von der Naturbeobachtung getrennt werde. Stattdessen plädiert Forster dafür, beide als Teile eines Ganzen anzusehen (vgl. ebd.: 86).

Forster vertritt in seinem Brief die These der Polygenese. Dabei lässt er jedoch Vorsicht walten, da ihm bewusst ist, dass diese Theorie als ketzerisch angesehen

46 Forster spricht im Text zunächst von Varietäten, verbleibt also im linnéschen Vokabular und nimmt Kants Begriffsvorschlag der ›Rassen‹ nicht auf (vgl. ebd.: 96). Er kritisiert auch Kants Bestimmung des Begriffs ›Rasse‹, da dieser Begriff allgemein eine andere Bedeutung habe: Er »meint Abstammung überhaupt, wiewohl auf eine unbestimmte Weise.« (Ebd.) Dieses Verständnis präzisiert er noch: »Es sollte mehr nicht heissen, als ein Haufen Menschen, deren gemeinschaftliche Bildung eigenthümliches und von ihren Nachbarn abweichendes genug hat, um nicht unmittelbar von ihnen abgeleitet werden zu können; ein Stamm, dessen Herkunft unbekannt ist, und den man folglich nicht so leicht unter eine der gewöhnlich angenommenen Menschenvarietäten rechnen kann, weil uns die Kenntniß der Zwischenglieder fehlt.« (Ebd.: 96f.)

wird – was er in Bezug auf Voltaire thematisiert. Gegen Ende des Briefes nimmt er zu diesem Punkt explizit Stellung: »Unstreitig lässt sich diese genaue Verhältniß zwischen dem Lande und seinen Bewohnern am leichtesten und kürzesten durch eine lokale Entstehung der letztern erklären.« (Ebd.: 95f.) Für ihn ist diese These plausibler als die Annahme, dass an einem Ort der Welt der »Vorrath für jedes Klima und jedes Element« (ebd.: 95) aufgefunden werden könne. Forster zeigt anhand von Voltaire, dass die Annahme der Polygenese mit einem religiösen Dogma in Konflikt steht. Umgekehrt lässt sich der Brief jedoch auch so interpretieren: Forster wirft Kant implizit vor, diesem religiösen Dogma zu folgen, weil er von einem ersten Paar ausgeht, was Forster mit Rückgriff auf *Mutmasslicher Anfang* verdeutlicht. Zusammen mit *Bestimmung* gelesen unterstellt er ihm, dem biblischen Narrativ zu folgen und nicht rein naturwissenschaftlich vorzugehen (vgl. Zammito 2012: 229f.).⁴⁷

Forsters Position lässt sich damit auf zwei miteinander verbundene Annahmen zuspitzen: Lebewesen sind an unterschiedlichen Orten entstanden und bilden zusammen eine *Scala naturae*, das heisst, alle Lebewesen lassen sich in einer Stufenleiter miteinander in Bezug setzen. Er nimmt einen viel weiteren Blickwinkel als Kant ein, da er die Diskussion nicht nur auf Unterschiede zwischen Menschen, sondern auf das ganze Tierreich ausweitet. Wie in den bisherigen Ausführungen bereits deutlich wurde, stellt sich aus dieser Sichtweise die Frage, welche Menschen den Affen am nächsten stehen – womit eine deutliche Hierarchisierung zwischen Menschen vorgenommen wird, die jedoch anders gelagert ist als jene von Kant, da diese nicht als kategorialer Unterschied verstanden wird. In solchen begrifflichen Einteilungen, wie Kant sie vorschlägt, sieht Forster kein Argument gegen die Sklaverei. So fragt er: Ob der Gedanke einer gemeinsamen Abstammung jemals »die aufgehobene Peitsche des Sklaventreibers sinken ließ?« (Ebd.: 99) In Kants Vorschlag erkennt Forster ein Lehrgebäude, dessen ethische Wirksamkeit er bezweifelt. Er schlägt eine praktische Erziehung vor, deren fassliche Beispiele einen tiefen Eindruck hinterlassen sollen. Den Gedanken zweier unterschiedlicher Menschengattungen, den weissen und den schwarzen Menschen, die Teil der *Scala naturae* sind, betrachtet Forster eher als adäquates Mittel, um Gedanken und Gefühle zu entwickeln, die die Sklaverei verhindern könnten, da durch sie das Weltbild transportiert wird, dass jedes Wesen im Plan des Ganzen fest verwoben ist.

Forsters Position macht also deutlich, dass die Theorie der Monogenese, die betont, dass alle Menschen einer Gattung angehören, zeitgenössisch nicht automatisch als Verurteilung der Sklaverei verstanden wurde. Doch verhindert auch die Annahme der Polygenese, deren ethisches Potenzial Forster herausstreicht, nicht,

47 In diesem Zusammenhang kann auch verständlicher werden, warum Forster den Aufsatz *Bestimmung* mit dem Text *Mutmasslicher Anfang* zusammen liest: Dadurch kann er aufklärerische und politische Implikationen der naturwissenschaftlichen Thesen thematisieren.

an die Überlegenheit der weissen Menschen zu glauben. Vielmehr hinterlässt sein Einwurf den Eindruck, dass trotz aller Kritik an Kants Position ein gemeinsamer Anschlusspunkt gegeben ist: die Differenz zwischen schwarzen und weissen Menschen und die deutliche Überlegenheit der ›Weissen‹. Wie Forster am Ende des Briefes klarstellt, hat bei Afrikaner_n »die Vernunft nur die erste Kindheitsstufe« (ebd. 100) erstiegen. Dass es einen Machtunterschied zwischen Europäer_n und Afrikaner_n gibt, bezweifelt Forster also nicht, allerdings gilt es, diesen nicht in ein Gewaltverhältnis münden zu lassen. Der ›Weisse‹ solle die Vaterstelle einnehmen und den heiligen Funken der Vernunft zur Entwicklung bringen, womit er die ›Weissen‹ mit Halbgöttern vergleicht:

»Durch dich konnte, sollte er werden, was du bist, oder seyn kannst, ein Wesen, das im Gebrauch aller in ihm gelegten Kräfte glücklich ist; aber geh, Undankbarer! auch ohne deinen Willen wird er es einst, durch dich: denn auch du bist nur ein Werkzeug im Plane der Schöpfung!« (Ebd.: 100)

3.5 Kritik der Grenzüberschreitungen: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788)

Herausgefordert von diesen Einwänden Forsters, reagiert Kant 1788 mit einem weiteren Aufsatz zum Thema ›Menschenrassen‹: *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*. Dass der Begriff ›Rasse‹ im Titel des Aufsatzes keinen Eingang mehr gefunden hat, kann als Hinweis auf eine Modifikation der Position gedeutet werden. Zammito (2012: 235) erachtet auf Grundlage der Forschungsliteratur die These, Kant habe in den 1780er Jahren seine Position modifiziert, als gut begründet. Während Kants erster Beitrag als Partizipation an der Theoretisierung der Lebenswissenschaften verstanden werden kann, ist er in seinem Aufsatz von 1788 viel skeptischer und konzentriert sich auf die Kritik an den Methoden der sich herausbildenden Lebenswissenschaften. Dieser kritische Zugang äussert sich in diesem Text als Diskussion des Zwecks.⁴⁸

Die Unterscheidung in Naturbeschreibung und Naturgeschichte, die Kant verteidigt, ist die Basis für das Verständnis des kantischen Begriffs von ›Rasse‹. Anhand dieser Unterscheidung reflektiert Kant in *Über den Gebrauch* weitergehend das

48 Der Text *Über den Gebrauch* kann auch in Bezug auf den Streit zwischen Kant und Herder interpretiert werden. Kant wendete sich in den 1780er Jahren mit seiner Rezension zu den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* öffentlich gegen seinen ehemaligen Schüler Herder (vgl. ausführlich dazu Zammito 1992). Zammito zeigt in seiner Studie den Einfluss des Pantheismus-Streits vor allem für die *Kritik der Urteilskraft*. Im Text *Über den Gebrauch* steht jedoch die Auseinandersetzung mit Forster deutlich im Vordergrund.

damit verbundene teleologische Denken, das er im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* dann ausführlich begründen wird (siehe Kapitel 6). Die Erläuterung des teleologischen Denkens bildet die Klammer in diesem Aufsatz; Kant beginnt seine Replik mit der Unterscheidung von theoretischen und teleologischen Erklärungsarten, erläutert diese jedoch erst gegen Ende. In den Ausführungen zur teleologischen Denkart wird die Verbindung dieses Denken mit dem Unternehmen der Kritik explizit.

Kant gibt zu, dass, wenn man die Naturgeschichte in diesem Sinne versteht, wie Forster sie beschreibt, dies durchaus eine Wissenschaft für Götter wäre. Nur stellt er klar, er habe eine andere Art von Naturgeschichte vor Augen. So gehe es ihm nicht um eine Erzählung oder eine Beschreibung – was zeitgenössisch offenbar in erster Linie mit diesem Wort assoziiert wurde (vgl. Über den Gebrauch A: 43). Vielmehr geht es ihm um einen »Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der ältern Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten« (ebd. A: 41). Durch eine Analogie kann also von einem jetzigen, beschreibbaren Zustand auf einen früheren Zustand geschlossen werden. Eine solche Analogiebildung basiert auf Wirkungsgesetzen. Die Gültigkeit dieser Gesetze auch für die Vergangenheit angenommen werden kann. Dennoch räumt Kant ein, dass eine solchermassen verstandene Geschichte im Gegensatz zu einer Naturbeschreibung »nur Bruchstücke, oder wankende Hypothesen« (ebd. A: 42) liefern kann.

Ein solches Geschichtsverständnis bringt mit sich, dass bestimmte Beobachtungen als Kennzeichen fungieren. Damit jedoch ein bestimmtes Ding zu einem solchen Kennzeichen werden kann, braucht es eine vorgängige Idee oder ein leitendes Prinzip: »[S]o ist wohl ungezweifelt gewiß, daß durch bloßes empirisches Herumtappen ohne ein leitendes Prinzip, wornach man zu suchen habe, nicht Zweckmäßiges jemals würde gefunden werden; denn Erfahrung methodisch anstellen heißt allein beobachten« (ebd. A: 40). Zunächst muss die Methode geklärt werden, bevor ein Objekt bestimmt werden kann (vgl. ebd. A: 38). Kant unterstellt Forster, diesem Vorgehen implizit zu folgen, da er der Systematisierung von Linné folgt. Forster geht somit ebenfalls theoriegeleitet vor, ansonsten wäre es ihm nicht möglich, eine systematische Naturbeschreibung vorzuschlagen. Doch äußert sich Forster nicht nur in Bezug auf die Naturbeobachtung, sondern spekuliert auch über den »ersten Ursprunge des Negers« (ebd.: A 41). Diese Spekulation gehört »gewiß nicht zur Naturbeschreibung, sondern nur zur Naturgeschichte« (ebd.), kommentiert Kant. Forsters These, die Menschen seien aus zwei ursprünglich verschiedenen Stämmen hervorgegangen, reicht in jenen Bereich hinein, den Kant als Naturgeschichte fasst. Der Begriff ›Rasse‹ ist ohne die Frage nach der Abstammung gar nicht denkbar und muss deshalb eindeutig der Naturgeschichte zugeordnet werden:

»Was ist eine Rasse? Das Wort steht gar nicht in einem System der Naturbeschreibung, vermutlich ist also auch das Ding selber überall nicht in der Natur. Allein der Begriff, den dieser Ausdruck bezeichnet, ist doch in der Vernunft eines jeden Beobachters der Natur gar wohl gegründet« (ebd. A: 43f.).

Eine ›Rasse‹ lässt sich also in der Natur direkt nicht beobachten – aber es lassen sich Hinweise finden, die darauf hindeuten, dass sich eine empirische Basis für diesen vernünftigen Begriff auch in der Vergangenheit vermuten lässt. Dass nun jedoch Forster von der Verschiedenheit zwischen schwarzen und weissen Menschen auf eine ursprüngliche Verschiedenheit schliesst, sieht Kant als unbegründet an: »Von der Verschiedenheit des ursprünglichen Stammes kann es keine sichere Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit, durch Vermischung zweier erblich verschiedenen Menschenabteilungen fruchtbare Nachkommen zu gewinnen.« (Ebd. A: 46) Wenn eine Polygenese der Menschheit angenommen wird, könnte diese Theorie durch die Tatsache bestätigt werden, dass diese beiden Stämme zusammen keine fruchtbaren Nachkommen zeugen können. Die Unfruchtbarkeit von ›Mischlingen‹ wäre für Kant ein sicheres Kennzeichen dafür, dass Menschen ursprünglich unterschiedlicher Herkunft sein könnten. Diese Unfruchtbarkeit scheint jedoch nicht gegeben zu sein, weshalb »eine gemeinschaftliche Abstammung derselben wenigstens möglich zu finden« (ebd. A: 46) ist. Weil also diese Unfruchtbarkeit bisher nicht beobachtet wurde, ist es nach Kant zumindest nicht auszuschliessen, dass alle Menschen einer Familie – wenn auch nicht einem einzigen Paar, wie Forster dies zugespitzt hat – zugeordnet werden müssen.

Obwohl Forster seine Überlegungen als Alternative zu Kant präsentiert, sieht Kant selbst in dessen Ausführungen durchaus einen Anknüpfungspunkt, der eine Annäherung ermöglichen soll. Die Übereinstimmung besteht darin, dass auch für Forster der Unterschied zwischen den »Negern« und den übrigen Menschen gross genug sei, »um sie nicht als ein bloßes Naturspiel und Wirkung zufälliger Eindrücken zu halten, sondern dazu ursprünglich dem Stamme einverlebte Anlagen, und spezifische Natureinrichtung fodert.« (Ebd. A: 107). Nach Kant treffen sich also Forster und er selbst an folgendem Punkt: Es gibt zwischen Menschen zumindest eine Differenz, die nicht bloss dem Zufall zugerechnet werden kann und von der sogar Forster ausgeht, dass sie vererbt wird. Zugespitzt bedeutet dies, dass Kant auf dem Rücken der Feststellung der Existenz einer radikalen Differenz zwischen schwarzen und weissen Menschen Forster die Hand reicht. Ob daraus letztlich zwei oder nur ein Menschenstamm abgeleitet werde, erachtet Kant denn auch als »keine so große Zwigigkeit« (ebd. A: 108) – schliesslich bewege man sich im hypothetischen Bereich. Relevant ist für Kant, dass es Differenzen gebe, die als Kennzeichen genommen werden können – und diese Differenzen sieht er nicht nur zwischen schwarzen und weissen Menschen als gegeben an, sondern er fügt noch die »Indier und Amerikaner« (ebd.) hinzu, womit er wiederum vier ›Menschenras-

sen« postuliert. Das Wirkungsgesetz ist die Fortpflanzung, durch die bestimmte Merkmale beständig weitergereicht werden. Sichtbare Eigenschaften, denen Kant eine »radikale Eigenthümlichkeit« (ebd. A: 44)⁴⁹ zuspricht, die sich in der Abfolge von Zeugungen entwickeln und über Generationen ›halbschlächtig‹ vererbt werden, sind das sichere Kennzeichen, das die Existenz von ›Rassen‹ plausibel sei.

Doch die Feststellung einer nicht nur dem Zufall zurechenbaren Differenz zwischen Menschen eröffnet nicht nur die Frage nach dem Woher, sondern auch nach dem Wozu, also die Zweckfrage. Für die ›Rasse‹ sieht Kant »die Tauglichkeit zu weniger, aber wesentlicheren Zwecken« (ebd. A: 49), deren Nützlichkeit er in der »Erhaltung der Spezie in einigen wenigen von einander vorzüglich unterschiednen Klimaten angelegt sein durften« (ebd. A: 106). Diese grenzt er ab von vernunftlosen Tieren, da »deren Existenz bloß als Mittel einen Wert haben kann, darum zu verschiedenem Gebrauche verschiedentlich schon in der ›Anlage‹ (wie die verschiedenen Hunderassen, die nach Buffon von dem gemeinschaftlichen Stamme des Schäferhundes abzuleiten sind) ausgerüstet sein mußten« (ebd.). Damit bringt Kant die Bestimmung des Menschen als Zweck an sich ein und grenzt sie von der Bestimmung aller anderen Lebewesen als Mittel zum Zweck ab. Verglichen mit Tieren scheint die Differenz zwischen den Menschen nicht sehr gross und zudem auf einen einzigen Zweck hin ausgerichtet zu sein, und zwar das Überleben der Menschen in unterschiedlichen Klimata zu gewährleisten. Mit dieser Zweckbestimmung zieht Kant jedoch ein neues Wissensfeld hinzu: die Bestimmung des Menschen, wie er sie in der praktischen Philosophie vorgenommen hat. Die Tiere versteht Kant demgegenüber als Instrumente, die in ihrem Wesen die Bestimmung zu multiplen Zwecken reflektieren. Während diese äusseren Zwecke den Zweck der Tiere ausmachen, ist die Situation für die Menschen eine andere: Sie sollen nicht als Mittel für weitere Zwecke betrachtet werden. Dennoch prägt ein Zweck, nämlich die Anpassung an die Klimata, auch das Erscheinungsbild der Menschen.

Kant greift in seiner Zweckdiskussion auch den Begriff der Varietät auf – dies mag überraschen, da er diesen Begriff der Naturbeobachtung und nicht der Naturgeschichte zuweist (vgl. ebd. A: 44). Bei der Varietät handelt es sich um eine erbliche Eigenschaft, die aber »nicht klassifisch ist, weil sie sich nicht unausbleiblich fortpflanzt« (ebd. A: 47). Merkmale, die Kant als Varietäten fasst, unterliegen keiner erkennbaren Gesetzmässigkeit, die über die anwesenden Generationen hinaus Analogieschlüsse erlauben würde. Dennoch mutmasst Kant, dass auch Unterschiede von Haar- oder Augenfarben in den ersten ›Anlagen‹ enthalten waren und sich in der Fortpflanzung allmählich entwickelt und differenziert haben (vgl. ebd.

49 Kant greift damit eine Bemerkung Forsters zur Bedeutung des Wortes ›Rasse‹ auf: Das Wort sei aus dem Französischen übernommen worden und mit *racine* und *radix* verwandt. Damit bezeichne das Wort »Abstammung überhaupt, wiewohl auf eine unbestimmte Weise« (Forster 1786: 96).

A: 48). Der Zweck von Varietäten liegt jedoch nicht im Erhalt der Spezies, sondern in der Ausbildung des Individuums zu besonderen Zwecken (vgl. ebd. A: 48f.). Ein solch besonderer Zweck kann jedoch nicht genauer benannt werden. So bilden diese Merkmale ebenfalls Kennzeichen, die jedoch nicht entziffert werden können. Diese These versucht Kant zu plausibilisieren, indem er auf die Darstellung von Menschen in der Kunst zurückgreift. In der Darstellung von Menschen sei es möglich zu erkennen, ob ein Gesicht bloss erfunden sei oder ein Abbild der Realität vorstelle – auch wenn der Mensch der betrachtenden Person nicht bekannt sei. Dennoch würde eine wahrhafte Abbildung »einen dunkel vorgestellten Zweck« (ebd. A: 49) enthalten. Ein expliziter letzter Zweck lasse sich hier also nicht erkennen, vielmehr deute die Varietät auf »die größte Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verschiedener Zwecke« (ebd.). An anderer Stelle formuliert Kant, der Zweck der Natur bestehe gerade in der Hervorbringung der Mannigfaltigkeit der Charaktere (vgl. ebd. A: 50).

In der Diskussion von Zwecken, die durch die Varietäten angedeutet werden, kommt also ein weiteres Wissensfeld hinzu: die Ästhetik. Hier sieht Kant einen Zweck gegeben, ohne dass dieser jedoch ausbuchstabiert werden könnte. Diese Unbestimmtheit hat jedoch einen Effekt: Der Verweis von Varietäten auf unendlich verschiedene Zwecke wirft sich in der zweiten Formulierung auf sich selbst zurück, indem die Mannigfaltigkeit selbst zum Zweck wird. Mit dieser Zweckdiskussion verbindet Kant nun auch die Frage, ob die Natur eine Vermengung von Differenzen anstrebt. In Bezug auf Varietäten hält er fest, die Natur scheine eine Zusammenschmelzung zu verhüten, da der Zweck eben gerade in der Mannigfaltigkeit der Charaktere bestehe (ebd. A: 50). Bei jenen Differenzen, die Kant als ›Rassenmerkmale‹ betrachtet, erlaubt die Natur zwar eine Zusammenschmelzung, fördert diese aber nicht. Denn durch eine Mischung werde ein Geschöpf zwar für mehrere Klimata tauglich, sei aber für keines mehr vollständig angemessen (vgl. ebd.). Da der Zweck, den Kant mit ›Rasse‹ verbindet, in der Anpassung an ein Klima besteht, macht in seinen Augen eine ›Mischung‹ aus der Sicht des Naturzwecks keinen Sinn.

Argumentativ stützt Kant diese Zweckbestimmung auch in der Beantwortung der Frage Forsters, warum die Natur denn nur eine einmalige Anpassung an das Klima vorgesehen habe. Kant rechtfertigt die Annahme der Einmaligkeit mit dem Argument, dadurch solle keine Verwechslung des Klimas, »vornehmlich des warmen mit dem kältern« (ebd.: 117) passieren:

»Denn eben diese übele Anpassung des neuen Himmelsstrichs, zu dem schon angearteten Naturell der Bewohner des alten, hält sie von selbst davon ab. Und wo haben Indier oder Neger sich in nordlichen Gegenden auszubreiten gesucht? – Die aber dahin vertrieben sind, haben in ihrer Nachkommenschaft (wie die kreolischen Neger oder Indier, unter dem Namen der Zigeuner) niemals einen zu an-

sässigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen.«
(Ebd. A: 117)

Kant argumentiert hier im Grunde gegen eine bestimmte Migrationsbewegung, und zwar jene, die von südlichen Ländern ausgeht und das Ziel in kälteren Gegenden hat. Die Migration innerhalb von warmen oder kalten Ländern stellt in diesem Modell kein Problem dar. Das monogenetische Modell Kants sieht damit eine einmalige Migration der Menschen von einem Ort in ein davon unterschiedenes Klima vor. Ist diese Migration jedoch abgeschlossen, dann gibt es ein Passverhältnis zwischen Klima und Mensch, das aufgehoben wird, wenn sich die Menschen wiederum in ein anderes Klima begeben. Die Betonung, dass eine Bewegung von heißen in kalte Gegenden sich nicht anbiete, verleiht der Logik eine Ungleichheit, die als Resonanz der Behauptung im ersten Text *Verschiedene Rassen* gelesen werden kann, dass die ›Weissen‹ am nächsten zur ursprünglichen ›Rasse‹ der Menschen stehend seien und sich damit noch an alle klimatischen Regionen anpassen könnten. Denn deren Migration in wärmere Länder problematisiert Kant nicht.

Als Beispiel einer unvollständigen Anpassung an die Umgebung dienen Kant nun die Amerikaner_innen. Während Kant im früheren Text *Bestimmung* die Amerikaner_innen einer der vier ›Rassen‹ zugeordnet hat, erklärt er nun, sie würden als ein Beispiel für eine nicht vollendete »Anartung« (ebd. A: 120) dienen, da sie aus den südlichen Gegenden in die nördlichen vertrieben worden seien, während die Anpassung an das Klima noch im Gange war. (Damit greift er die These von *Verschiedene Rassen* erneut auf.) Der Wechsel des Aufenthalts habe in der Folge eine »entgegengesetzte Entwicklung der Anlagen« (ebd.) hervorgerufen. Zu einem späteren Zeitpunkt, als sie sich wieder im Süden aufhielten, waren die ›Anlagen‹ allerdings bereits entwickelt. Dies erklärt für Kant die gleiche Erscheinungsweise von Amerikaner_innen in beiden Hemisphären. Durch den unterschiedlichen klimatischen Einfluss in der Entwicklungsphase seien sie jedoch an keines der beiden Klimata wirklich angepasst. Diese Unangepasstheit zeigt sich nach Kant darin, dass sie »zu schwach für schwere Arbeit, zu gleichgültig für emsige, und unfähig zu aller Kultur (wozu sich doch in der Naheit Beispiel und Aufmunterung genug findet), noch tief unter dem Neger selbst steht, welcher doch die niedrigste unter allen übrigen Stufen einnimmt, die wir als Rassenverschiedenheiten genannt haben.« (Ebd. A: 121)

Die Anpassung an das Klima, die Kant hier vor Augen hat, umfasst längst nicht nur die Hautfarbe. Die Konstitution korreliert mit der Fähigkeit zu schwerer Arbeit, zu der die Amerikaner_innen nicht fähig seien. Welche schweren Arbeiten Kant meint, expliziert er nicht weiter. Noch harscher fällt das Urteil in Bezug auf die Ausbildung einer Kultur aus, die er ihnen gänzlich abspricht. Die Klassifizierung der Amerikaner_innen unterhalb von schwarzen Menschen verdeutlicht, dass Kant die klare Ausbildung einer ›Rasseneigenschaft‹, wie dies bei schwarzen Menschen

gegeben sei, gegenüber der Vermischung von ›Rasseneigenschaft‹, die er bei den Amerikaner_innen konstatiert, favorisiert. Zudem zeigt dies auch, dass die egalitäre Einteilung von Menschen in vier unterschiedliche ›Rassen‹, wie dies in *Bestimmung* geschieht, nun doch wiederum mit einer Hierarchisierung einhergeht. Dass die Migration in ein anderes Klima negative Konsequenzen mit sich bringt, erörtert Kant auch anhand eines anderen Beispiels: Keine der freigelassenen Sklav_innen aus Afrika hätte je ein Geschäft getrieben, »was man eigentlich Arbeit nennen kann [...]« (ebd. A: 118). Dies führt ihn zur These, dass es einen

»Trieb zur Tätigkeit (vornehmlich der anhaltenden, die man Emsigkeit nennt) gebe, der mit gewissen Naturanlagen besonders verwebt ist, und daß Indier sowohl als Neger nicht mehr von diesem Antriebe in andere Klimaten mitbringen und vererben, als sie für ihre Erhaltung in ihrem alten Mutterlande bedurften und von der Natur empfangen hatten, und daß diese innere Anlage eben so wenig erlösche, als die äußerliche sichtbare« (ebd. A: 118).

Mit dieser Ausführung assoziiert Kant rassische Merkmale mit einem bestimmten Arbeitsethos, den er als ›Naturanlage‹ festschreibt, die sich jedoch nur in bestimmten ›Rassen‹ ausgebildet habe. Weiter greift Kant zur Untermauerung seines Arguments auf ein Beispiel zurück, das er bereits in *Bestimmung* vorgebracht hat: So seien »Zigeuner« ein Volk, das bereits seit zwölf Generationen in Europa anwesend sei, und dennoch komme ihre Natur so vollständig zum Vorschein, dass es wohl keinen Unterschied zu den Menschen in Indien gebe, wo Kant den Ursprung dieser Gruppe vermutet (vgl. ebd. A: 114f.). Damit will Kant Forsters Vermutung widerlegen, dass eine zweite Anpassung an das Klima zwar noch nicht beobachtet wurde, jedoch nicht ausgeschlossen werden kann. Etwas polemisch formuliert Kant, der Vorschlag, nochmals 12 mal 12 Generationen zu warten, um die Ausbleichung der Haut festzustellen, »hieße den Nachforscher mit dilatorischen Antworten hinhalten, und Ausflüchte suchen.« (Ebd. A: 114) Kant verwirft also die Vorstellung von Forster, dass sich ein kontinuierlicher Übergang der Hautfarbe je nach Breitengrad finden liesse. Das Beispiel der ›Zigeuner_‹ macht deutlich, dass eine noch so lange Anwesenheit von Menschen dennoch keine Anpassung mit sich bringt. Es sind eben nicht nur fließende Übergänge, sondern kategoriale Unterschiede, die Kant zwischen Menschen konzeptualisiert (vgl. ebd. A: 110f.)

Dass Kant in diesem Text zwar die Relevanz von Hautfarbe verteidigt, jedoch andere Unterschiede ebenfalls als ›rassische‹ akzeptiert, verdeutlicht die Reaktion auf Forsters Beispiel der Vermischung eines Habessiniers mit einer ›Kafferin‹. Kant stimmt Forster zu, dass hier die Hautfarbe nicht zentral sei, sondern Merkmale wie der Knochenbau die ›halbschlächlige‹ Vererbung anzeigen würden. Obwohl er in *Bestimmung* noch klar ausdrückte, dass die Gestalt im Gegensatz zur Hautfarbe nicht unausbleiblich weitervererbt wird (Bestimmung A: 408), sieht Kant seine Denkweise von ›Rasse‹ nicht widerlegt. Er bestärkt jedoch, dass dies nur der Fall

ist, wenn der »zufällige Anstrich durch die Sonne« nicht die erbliche Hautfarbe verdeckt, sodass die »wahre« Hautfarbe nicht erkennbar sei. Kant sieht die Rechtmässigkeit seiner Forderung, dass die Zeugungen »im Auslande« – also in einem kälteren Klima – vorgenommen werden sollten, um die wahre Hautmischung erkennen zu können, bestätigt (Über den Gebrauch A: 111ff.). Dennoch lässt sich festhalten: Der Brief von Forster bringt Kant an diesem Punkt in Verlegenheit. In der Argumentation referiert Kant auf weitergehende Differenzen zwischen Menschen, die er nun ebenfalls als permanente, vererbte Unterschiede in Betracht zieht. Damit aktualisiert Kant seine Theorie entlang der Vorschläge von Forster, hält jedoch an seinem Vorgehen und Vokabular fest.

Wie deutlich wurde, verbindet Kant mit dem Begriff von »Rasse« ein Zweckdenken. Die ausführliche Begründung dieses Zweckdenkens findet sich im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft*. Jedoch deuten bereits Passagen in *Über den Gebrauch* an, wie Kant das Zweckdenken als kritisches Denken fasst, auch wenn diese eher knapp bleiben. Kant skizziert in groben Zügen, dass sich das teleologische Denken von der theoretischen Erklärungsweise abhebt. Theoretisches und teleologisches Denken sind zwei unterschiedliche Perspektiven, die auf den ersten Blick nicht reibungslos miteinander vereinbar sind. Kant stellt klar, dass zunächst so weit wie möglich Naturuntersuchungen mit der theoretischen Erklärungsweise vorgenommen werden sollen. Zugleich weist er darauf hin, dass diese mit einem Mangel behaftet ist: Die Frage nach der »Endursache« (ebd. A: 37) kann aus dieser Perspektive nicht beantwortet werden, insofern sich diese mechanische Sichtweise an jene Grenzen hält, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* aufgezeigt hat (vgl. ebd.) – dieser Aspekt wurde oben in den Ausführungen zur Zeit aufgegriffen. Zugleich gibt es jedoch eine »Befugnis, ja Bedürfnis« (ebd. A: 36) der Vernunft, diese kritische Grenze zu überschreiten – und Kant ist in seinen Schriften zu den »Menschenrassen« diesem Bedürfnis gefolgt und hat anhand dieses Gegenstandes die teleologische Sichtweise expliziert.

Mit einer teleologischen Perspektive können genau jene Aspekte in den Blick kommen, von denen sich keine direkte Erfahrung gewinnen lässt. So können beispielsweise Kräfte, die in einem organisierten Wesen zu wirken scheinen, nicht durch eine empirische Beobachtung belegt oder widerlegt werden. Demgegenüber beinhaltet der Begriff eines organisierten Wesens, dass dieses nur als »System von Endursachen gedacht werden kann« (ebd.: A 127) und dadurch nicht durch eine physisch-mechanische Erklärungsart erfasst werden kann. In organisierten Lebewesen sieht Kant eine Grundkraft am Werke. Die Art, wie sich Lebewesen entwickeln, weist darauf hin, dass die mechanische Erklärungsweise nicht ausreicht, diese Entwicklung fassen zu können. Eine Kraft, die ein solches Verhalten erklären könnte, kann jedoch auch nicht a priori angenommen werden:

»Wahre Metaphysik kennt die Grenzen der menschlichen Vernunft, und unter anderen diesen ihren Erbfehler, den sie nie verleugnen kann: daß sie schlechterdings keine Grundkräfte a priori erdenken kann und darf (weil sie alsdenn lauter leere Begriffe aushecken würde), sondern nichts weiter tun kann, als die, so ihr die Erfahrung lehrt (so fern sie nur dem Anscheine nach, im Grunde aber identisch sind), auf die kleinstmögliche Zahl zurück zu führen, und die dazu gehörige Grundkraft, wenn's die Physik gilt, in der Welt, wenn es aber die Metaphysik angeht (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben), allenfalls außer der Welt zu suchen. Von einer Grundkraft aber (da wir sie nicht anders als durch die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung kennen) können wir keinen andern Begriff geben und keinen Namen dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen ist und gerade nur diese Beziehung ausdrückt.« (Ebd. A: 129f.)

Solche leeren Begriffe, die dann entstehen, wenn die Vernunft ihre eigenen Grenzen nicht einhält, findet Kant in Forsters Brief. Dieser habe sich »unvermerkt von dem fruchtbaren Boden der Naturforschung in die Wüste der Metaphysik« (ebd. A: 128) verirrt. Er folgt der theoretischen Erklärungsart, weitet diese jedoch unzulässig aus, indem er beispielsweise über den Ursprung der Menschen nachdenkt oder eine durchgängige Verkettung in der Natur zu erkennen meint. Kant deklariert Forster als Hypermetaphysiker, der in grenzlosen Einbildungen herum-schweift (ebd. A: 129). Wenn aber dieser »Erbfehler« erkannt wird, steht der Vernunft ein anderes Vorgehen zur Verfügung. Eine Grundkraft kann zwar nicht erkannt, aber doch vermutet werden, und zwar einerseits innerhalb der Welt oder andererseits im metaphysischen Bereich, also ausserhalb der Welt. Beide Bezugsarten wurden in der Diskussion des Zwecks von ›Rasse‹ und Varietäten deutlich. So hat Kant Zwecke in der Natur angegeben, aber auch Zwecke genannt, die den Bereich der Natur übersteigen und damit andere Wissensfelder miteinbeziehen.

Wie obiges Zitat verdeutlicht, kann eine Grundkraft nicht direkt erkannt, aber es kann auf sie geschlossen werden. Was uns zugänglich ist, ist nur die Wirkung dieser Kraft. Aus diesem Grund bleibt »der Gebrauch des teleologischen Prinzips in Ansehung der Natur jederzeit empirisch bedingt« (ebd. A: 132). Damit ein solcher Rückschluss von einer Wirkung auf eine Ursache oder gar auf eine letzte Ursache vorgenommen werden kann, braucht es eine grundlegende Analogie: »Wir kennen aber dergleichen Kräfte, ihrem Bestimmungsgrunde nach, durch Erfahrung, nur in uns selbst, nämlich an unserem Verstand und Willen, als einer Ursache der Möglichkeit gewisser ganz nach Zwecken eingerichteter Produkte, nämlich der Kunstwerke.« (Ebd. A: 131) Da wir in uns eine Grundkraft kennen, von der wir auch eine Erfahrung haben, soll keine neue Grundkraft erdacht werden, sondern diese Erfahrung in der Erforschung der Natur genutzt werden. Unsere Vernunft wird als Analogon einem anderen Wesen zugrunde gelegt, »weil sie ohne diese gar nicht vorgestellt werden können« (ebd. A: 132). Es kann also nicht angenommen werden,

dass es eine solche Grundkraft tatsächlich gibt, denn eine solche Hypothese würde die Grenze dessen überschreiten, was mit Sicherheit gewusst werden kann. Überschreitet man die Grenze der Vernunft, kann alles Mögliche erdichtet werden. Um diese Gefahr zu bannen, gilt es, sich an eine andere Grenze zu halten: Ein teleologisches Urteil kann nur Bruchstücke und Hypothesen liefern. So kann eine dem menschlichen Willen und Verstand analog gedachte Intelligenz angenommen werden, die bestimmte Wirkungen erklären kann. Doch darf damit kein Anspruch auf ein konstitutives Urteil verbunden werden, wie Kant in der *Kritik der Urteilskraft* formulieren wird. Dies wurde bereits in den Erörterungen zu den ›Menschenrassen‹ deutlich. Das teleologische Denken lässt sich also in Bezug auf die theoretische Erkenntnis als paradox einordnen: Das teleologische Denken überschreitet die kritische Begrenzung des Wissbaren, zugleich unterliegt es einer kritischen Grenzsetzung.

Zurückgeblendet auf den Begriff der ›Menschenrasse‹ bedeutet dies, dass es innerhalb der mechanischen Perspektive keine Möglichkeit gibt, so etwas wie ›Menschenrassen‹ zu erkennen. Dazu bedarf es des Überschreitens dieser Grenze. Zugleich verteidigt Kant einen kritischen Gebrauch des teleologischen Prinzips, das in erster Linie eine Beschränkung bedeutet. Eine solche Überschreitung der Grenze von teleologischen Aussagen sieht Kant in zeitgenössischen Ansätzen wie jenem von Forster gegeben, wie die Ausführungen zu *Bestimmung* und *Über den Gebrauch* deutlich gemacht haben.

3.6 Fazit

Mit den drei Aufsätzen zum Begriff der ›Menschenrassen‹ etabliert Kant ein neuartiges Denken, in dem die Natur grundsätzlich als historisch verstanden wird. Über dieses historische Denken postuliert Kant einen Zusammenhang zwischen Lebewesen, der sich nicht direkt von den unmittelbar empirisch beobachtbaren Ähnlichkeiten ablesen lässt. Vielmehr rückt die Logik der Fortpflanzung ins Zentrum, die eine Verbindung zwischen Lebewesen herstellt. Durch diese logische Verbindung wird es auch möglich, Vermutungen über die mögliche Vergangenheit anzustellen. Mit Rückgriff auf die *Kritik der reinen Vernunft* wurde deutlich, dass sich mit einem solchen Denken eine unabsehbare Reihe von Bedingtem und Bedingendem eröffnet. Kant argumentiert, es entspreche dem Bedürfnis der Vernunft, eine solche Reihe durch Endpunkte – foci imaginarii – abzuschliessen. Solche intelligiblen Endpunkte lassen sich jedoch nicht daraufhin überprüfen, ob es sie in der Natur wirklich gibt oder nicht. Sie haben jedoch Effekte auf die Naturerkenntnis, da sie den Blick auf die Natur verändern. Kant etabliert also mit seinen Aufsätzen zum Begriff der ›Menschenrassen‹ eine neue Perspektive auf die Natur.

Diese neue Perspektive geht mit spezifischen Arten von Othering und Selbstaffirmation einher. Durch die Annahme von ›Keimen‹ und ›Anlagen‹ spricht Kant dem menschlichen Körper die Fähigkeit zu, sich über mehrere Generationen hinweg einem Klima anzupassen. Damit wird als Normvorstellung eine Passgenauigkeit zwischen Klima und Körper impliziert. Die Abweichungen von dieser Normvorstellung lassen sich als Momente von Othering fassen: Menschen, die sich nicht nur einem, sondern mehreren Klimata angepasst haben; Menschen, die sich nicht in jenem Klima aufhalten, an das sie angepasst sind; Menschen, die Eltern haben, die zwei unterschiedlichen Klimata zugeordnet werden und damit selbst in ihrer Erscheinung nicht mehr nur einem Klima zugeordnet werden können. Damit wird deutlich, dass nicht nur die Hierarchisierung zwischen den vier von Kant postulierten ›Menschenrassen‹ problematisch ist, sondern mit dem naturteleologischen Denken ein spezifisch normatives Denken etabliert wird, mit dem weitere Formen von Othering konstitutiv verbunden sind.⁵⁰

Das Othering geht mit Momenten der Selbstaffirmation einher: So geht Kant in den *Verschiedenen Rassen* davon aus, dass die weissen Menschen der vermeintlichen Stammgattung am ähnlichsten seien. Hier findet eine Überblendung des imaginären Bezugspunkts mit einer empirischen Beobachtung statt. Damit wird zugleich statuiert, dass es ein Klima gebe, das keiner spezifischen Auswicklung der ›Keime‹ und ›Anlagen‹ bedarf. Zwar relativiert Kant die Aussage der Übereinstimmung der ›Weissen‹ mit der Stammgattung in *Bestimmung*, doch bleibt die Annahme des neutralen Orts in veränderter Weise bestehen. So versteht Kant im zweiten Aufsatz, der *Bestimmung*, das milde Klima als neutralen Ort, an dem wahre Aussagen über die Hautfarbe getroffen werden können. Der neutrale Ort wird zum Laboratorium, in dem ohne äussere Störfaktoren eine wiederholbare Beobachtung von Regelmässigkeiten möglich ist. Dadurch erhält die Theoriebildung einen Ort, an dem die Beobachtungen unter richtigen Umständen gemacht werden können.

50 Kleingeld (2007: 574) hat darauf hingewiesen, dass sich Kant in seinen Schilderungen nicht nur auf die physische Erscheinung beschränkt, sondern auch Handlungsfähigkeiten sowie intellektuelle Fähigkeiten damit in Verbindung bringt. Ob dies als *Fauxpas* verstanden werden muss und der strikte teleologische Rahmen hier illegitimerweise verlassen wird, scheint mir auf der Grundlage der drei Aufsätze nicht entscheidbar zu sein. Denn in *Über den Gebrauch* wird deutlich, dass das teleologische Urteil durchaus mit solchen Übertretungen von Wissensgebieten verbunden ist und Kant den moralischen wie auch den ästhetischen Bereich in die naturteleologische Beurteilung miteinbezieht. Lagier (2004: 122f.) kommt zu einem ähnlichen Schluss, wenn er schreibt, dass sich im teleologischen Urteil zwei Arten der finalen Kausalität treffen: jene der biologischen Natur und jene der Menschheit, die auch die kulturelle Dimension umfasst. Erst die klare Unterscheidung in innere und äussere Kausalität in der *Kritik der Urteilskraft* erlaubt es Kant, die beiden Finalitäten besser zu unterscheiden (und damit die physiologische Dimension von der pragmatischen der Anthropologie zu trennen).

Diese historische Grundierung des Naturdenkens ermöglicht es Kant darüber hinaus, die eurozentrischen Deutungshoheit zu sichern. Denn diese neuartige Herangehensweise beruht nicht auf der Basis gegebener Daten; vielmehr bietet sie eine methodische Anleitung, wie auch künftige Informationen in ein sinnvolles Verhältnis gebracht werden können. Diese Selbstaffirmation mag deshalb sehr explizit ausfallen, da sich Kant gegenüber Forschungsreisenden wie Georg Forster als Naturforscher behaupten muss, ohne sich jedoch auf eigene empirische Beobachtungen stützen zu können.

Kant fügt damit insgesamt zum Tableau, in dem die Schulgattung verortet ist, nicht nur eine dritte Dimension hinzu, sondern formuliert in *Über den Gebrauch* ein Naturverständnis, nach dem die Natur als sich entwickelnd verstanden wird. Dieses Naturverständnis baut auf den Einsichten der *Kritiken* auf. Deutlich wird dies vor allem daran, dass Kant keine Grundkraft der Natur postuliert – eine solche Behauptung würde die von der *Kritik der reinen Vernunft* etablierte Grenze deutlich überschreiten. Dennoch versucht Kant ein Denken zu entwickeln, in dem der Natur eine eigene Dynamik zugeschrieben werden kann. Auf die weitere Ergründung und Legitimierung dieses kritischen Naturdenkens in der *Kritik der Urteilskraft* werde ich in Kapitel 6 ausführlicher eingehen.

Zunächst soll jedoch das historische Denken weiter erörtert werden. Denn dies bleibt nicht auf die Erscheinungen in der Natur beschränkt. Vielmehr beginnt Kant parallel zu den Aufsätzen zu den ›Menschenrassen‹, seine Geschichtsphilosophie zu entwickeln. Im folgenden Kapitel soll das teleologische Denken, das Kant in Bezug auf die Herausbildung von Gesellschaftsformen und Kultur entwirft, einer genaueren Lektüre unterworfen werden.